

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**

Alexandre Guedes Barbosa

**A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL HEIDEGGERIANA EM *SER E TEMPO***

Goiânia  
2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

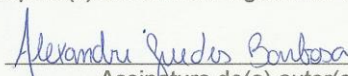
Nome completo do autor: Alexandre Guedes Barbosa

Título do trabalho: A Ontologia Fundamental heideggeriana em *Ser e tempo*

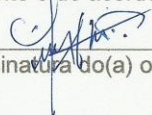
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 18 / 04 / 18

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

Alexandre Guedes Barbosa

**A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL HEIDEGGERIANA EM *SER E TEMPO***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Goiás (UFG) como exigência parcial para a obtenção de Título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da professora Dr<sup>a</sup>. Martina Korelc.

Goiânia  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Guedes Barbosa, Alexandre  
A Ontologia Fundamental heideggeriana em Ser e tempo  
[manuscrito] / Alexandre Guedes Barbosa. - 2018.  
95 f.

Orientador: Profa. Dra. Martina Korelc; co-orientador Prof. Dr.  
Fábio Ferreira de Almeida.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2018.  
Bibliografia.


1. ontologia. 2. sentido. 3. ser. 4. tempo. 5. Heidegger. I. Korelc,  
Martina, orient. II. Título.

CDU 11

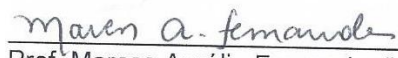


ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DO DISCENTE  
ALEXANDRE GUEDES BARBOSA , REALIZADA NO 10 DE ABRIL DE 2018.

Aos 10 dias do mês de abril de 2018, às 14:00 h, foi aberta a sessão pública na Sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), para a defesa de dissertação elaborada pelo discente ALEXANDRE GUEDES BARBOSA, com o título : “A Ontologia Fundamental Heideggeriana em *Ser e Tempo*”. Após a abertura da sessão, o professor Fábio Ferreira de Almeida/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Daniel Christino/UFG e Marcos Aurélio Fernandes/UnB. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado APROVADO por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Fábio Ferreira de Almeida/ UFG

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Daniel Christino/ UFG

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marcos Aurélio Fernandes/UnB

*“O que não sei fazer desmancho em frases.*

*Eu fiz o nada aparecer.*

*(Represente que o homem é um poço escuro.*

*Aqui de cima não se vê nada.*

*Mas quando se chega ao fundo do poço já se pode ver  
o nada.)*

*Perder o nada é um empobrecimento.”*

*(Manoel de Barros)*

*À Eliene e Lucas*

## **Agradecimentos**

Aos integrantes do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, em especial, à Prof.<sup>a</sup> Dr. Martina Korelc, orientadora desta pesquisa, pela constante paciência, prestatividade e suporte.

Ao Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida, coorientador, de quem pude receber os principais direcionamentos, que resultaram no projeto desta dissertação.

Ao Prof. Dr. Daniel Christino, pelos valiosos apontamentos na Qualificação.

À FAPEG, pelo apoio pecuniário necessário ao longo dessa jornada.

À minha família, constantemente presente e compreensiva, quando das minhas eventuais ausências.

## Resumo

A Ontologia Fundamental é o projeto heideggeriano que visa, com o alcance do sentido do Ser em geral, fundamentar todas as demais ontologias possíveis, uma vez que estas se caracterizam por investigar modos de ser específicos. A meta geral de *Ser e tempo* (1927), livro capital de Martin Heidegger (1889-1976), busca elaborar uma autêntica pergunta pelo sentido do Ser por referência ao tempo como horizonte possível para o Seu entendimento. Ao alcançarmos esta meta, seremos capazes de identificar o problema da relação doadora de sentido entre tempo e Ser e, assim, compreender propriamente o projeto da Ontologia Fundamental. Mas *Ser e tempo* não foi publicado em sua inteireza no ano de 1927, permanecendo neste estado de incompletude até a morte de seu autor. Sendo assim, nosso objetivo é compreender se, com a pausa estabelecida no tratado, sua meta geral e, conseqüentemente, a Ontologia Fundamental, foram comprometidas em seus projetos. Veremos que a Analítica Existencial Preparatória do *Dasein* pode nos conduzir à tematização do problema da *temporalidade* (*temporalität*) como condição de possibilidade da compreensão do Ser; que, neste sentido, a Ontologia Fundamental, enquanto projeto, estabelece seu início; e que, não obstante haver tarefas inconclusas, podemos compreender que a meta geral de *Ser e tempo* pode ser alcançada.

Palavras-chave: ontologia; sentido; ser; tempo; Heidegger.

## Abstract

The Fundamental Ontology is the Heidegger's project that aims, with the reaching of the sense of Being in general, to found all others possible ontologies since they are characterized by investigating of specific ways of being.

The overall goal of *Being and Time* (1927), Heidegger's main work (1889-1976), aims to elaborate the authentic question about the sense of Being by reference to time as possible horizon for His understanding. When we reach this goal, we will be capable to identify the problem of the relationship that give meaning between time and Being, so get properly the understanding the Fundamental Ontology's project. However, *Being and Time* was not entirely published in the year 1927, remaining in this state of incompleteness until the death of its author. In this way, our aim is understand if with pause established in the treatise, the general scope and consequently the Fundamental Ontology were compromised in your projects. We will see that the *Dasein's* preparatory existential analytic can conduct us to the thematization of the temporality's problem (*temporalität*) as condition of the possibility of the Being's comprehension; and so, we can understanding that the Fundamental Ontology qua project began; and finally, that notwithstanding there are incompleteness tasks we can understanding that *Being and Time* reached its general goal.

Keywords: ontology; sense; being; time; Heidegger.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>p. 12</b>
<b>CAPÍTULO I – Condução do problema do sentido do Ser à identificação da mudança no fundamento da metafísica como esquecimento do mistério do Ser.....</b>	<b>p. 16</b>
1.1. Uma breve contextualização histórico-filosófica de <i>Ser e tempo</i> .....	p. 17
1.2. Meta geral de <i>Ser e tempo</i> e as considerações iniciais sobre o problema do sentido do Ser.....	p. 25
1.3. A transparência do <i>perguntar</i> e a precedência ontológica do <i>Dasein</i> .....	p. 28
1.4. Fenomenologia: o modo como o ser aparece.....	p. 30
1.5. Diferença ontológica, o desvelar da necessidade de uma Ontologia Fundamental e o problema no fundamento da metafísica.....	p. 33
<b>CAPÍTULO II – A relação da Ontologia Fundamental com a fundamentação da metafísica e o problema do tempo como exigência da análise do ser do homem.p.</b>	<b>36</b>
2.1. O “não dito” no Mito platônico.....	p. 37
2.2. A <i>verdade</i> como <i>desvelamento</i> .....	p. 41
2.3. A <i>Ideia</i> como fundamento da verdade e o início da tradição metafísica.....	p. 46
2.4. <i>Metaphysica specialis</i> e <i>metaphysica generalis</i> .....	p. 51
2.5. O problema da unidade do conhecimento <i>a priori</i> e a necessidade da Analítica Existencial do <i>Dasein</i> .....	p. 53
<b>CAPÍTULO III – A <i>expropriação</i> (<i>Enteignis</i>).....</b>	<b>p. 58</b>
3.1. Quem é o <i>ser-no-mundo</i> ? .....	p. 59
3.2. O sentido do <i>Dasein</i> como <i>ser-para-a-morte</i> .....	p. 65
3.3. O sentido da preocupação e a <i>temporalidade</i> .....	p. 69
<b>CAPÍTULO IV – A situação da Ontologia Fundamental em <i>Ser e tempo</i>.....</b>	<b>p. 77</b>
4.1. O problema da relação doadora de sentido entre tempo e Ser como início da investigação da Ontologia Fundamental.....	p. 78
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>p. 90</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>p. 91</b>

## INTRODUÇÃO

As elucubrações sobre o Ser fizeram amanhecer o pensamento filosófico entre os gregos. O germe dessa origem permaneceu no decorrer da História da Filosofia por meio da tentativa de Sua determinação sob os variados modos conceituais: *substância, essência, Bem, Uno, Atualidade, Realidade, Verdade, Coisa em Si*, etc. Estes modos de dizer o Ser não foram capazes de excluir o problema do entendimento de Seu sentido, antes, o conduziram no horizonte do tempo.

Há nove decênios, em sua magna obra, *Ser e tempo* (1927), Martin Heidegger (1889-1976) além de ter evidenciado o problema do Ser, iniciou o projeto da *Ontologia Fundamental*, isto é, a busca pelo sentido do Ser que deve ser capaz de embasar toda e qualquer ontologia. Essa intenção se manifesta na meta geral da referida obra que, através da provisória interpretação do tempo como horizonte para o entendimento do Ser, pretende alcançar uma adequada forma de questionamento pelo Seu sentido.

Nessa obra, adota, como caminho temporário para o acesso à autêntica questão do Ser, a investigação do ser do homem, o *Dasein*, pelo fato da particularidade de seu modo de ser, que é o de colocar questões. Quer dizer, o sentido do ser do homem é eleito como um caminho possível para conduzir-nos a uma adequada investigação pelo sentido do Ser em geral.

No entanto, *Ser e tempo* é publicado incompleto. Era previsto conter duas partes com três seções cada. O tratado sofre uma parada na segunda seção da primeira parte e assim permanece até a morte do autor.

Muito fora dito por pensadores, filósofos e estudiosos, sobre a incompletude de *Ser e tempo*. Principalmente, foi dito que Heidegger, ao perceber que o sentido do Ser em geral não poderia ser colhido da Analítica Existencial do *Dasein*, teve que interromper a obra.

Em preleções posteriores a *Ser e tempo*, como *Sobre a essência da verdade* (1943), e *Carta Sobre o Humanismo* (1949), Heidegger comenta sobre o dito “fracasso” de seu tratado. Nesta, diz que há um abismo entre o que se *filosofa* e o que, em verdade, *é* um pensamento que, ao tocar a questão do ser, deve fracassar.<sup>1</sup> Naquela, diz ter sido

---

<sup>1</sup> “[...] Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e tempo*, o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão. Todavia, enquanto a Filosofia apenas se ocupa em obstruir

proposital a falta de desenvolvimento da *Questão* em *Ser e tempo*, e que, por mais que ainda pareça estar no âmbito da metafísica, o modo inicial pelo qual trata a *Questão*, nesta obra, já testifica a sua superação.<sup>2</sup>

Ademais, numa preleção do mesmo ano em que *Ser e tempo* foi publicado, intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, a qual Heidegger diz ser a reelaboração da terceira seção faltante ao tratado, afirma que o resultado da Analítica Existencial foi fornecer a possibilidade de tematização do problema da *Temporalität* como horizonte de compreensão do sentido do Ser em geral.<sup>3</sup> Além de estar bem explícita como intenção ontológica-fundamental em *Ser e tempo*, a abertura à tal tematização, para o filósofo, já é considerada a resposta concreta à Questão do Ser.<sup>4</sup>

---

constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela certamente está livre do perigo de um dia romper-se na dureza de sua questão. Por esta razão o “filosofar” sobre o fracasso está separado, por um abismo, de um pensar que realmente fracassa. [...]” (HEIDEGGER, 1983, p. 164).

<sup>2</sup> “A questão decisiva (*Ser e tempo*, 1927) do sentido, quer dizer (*Ser e tempo*, p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância –, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser.” (HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, primeira edição em 1943, fruto de preleções desde os anos 30. 1983, p. 145).

<sup>3</sup> “[...] O resultado da analítica existencial, isto é, da exposição da constituição ontológica do ser-aí em seu fundamento, nos diz: *a constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade*. [...] então, se é que a compreensão de ser pertence à compreensão de ser do ser-aí, esse ser-aí também precisa se fundar na temporalidade. A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser. A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia. Daí emerge uma problemática própria, ligada à temporalidade. Nós a designamos como a problemática da *temporalidade* (*Temporalität*). O termo “temporalidade” não é equivalente ao termo temporalidade (*Zeitlichkeit*), apesar de não passar da sua tradução. Ele designa a temporalidade na medida em que ela mesma é transformada em tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia enquanto tal. O termo “temporalidade” deve indicar que a temporalidade não representa na analítica existencial o horizonte a partir do qual compreendemos ser. O que inquirimos na analítica existencial, a existência, revela-se como temporalidade que, por seu lado, constitui o horizonte para a compreensão de ser, que pertence essencialmente ao ser-aí. (HEIDEGGER, 2012b, pp. 332, 333).

<sup>4</sup> “[...] a tarefa ontológica fundamental da interpretação de ser como tal compreende em si a elaboração da *temporalidade do ser* [*Temporalität des Seins*]. Só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser.

Porque o ser só pode ser apreendido cada vez na perspectiva do tempo, a resposta à questão-do-ser não pode residir numa proposição isolada e cega. A resposta não é entendida na mera reiteração do que é enunciado em proposição, sobretudo se é posta em circulação como resultado flutuando no ar para mero registro de uma informação sobre um “ponto-de-vista” que talvez se afaste do modo de tratamento até agora usual. Se a resposta é “nova”, não tem importância alguma e permanece algo exterior. O que há de positivo

Essa preleção nos faz voltar abismados à *Ser e tempo*, pois, se temos a tematização inerente à Ontologia Fundamental, de alguma forma alcançamos a adequada pergunta pelo sentido do Ser e, mais que isso, ao sermos capazes de iniciar a investigação ontológica-fundamental, já temos uma concreta resposta à pergunta do Ser. Isso nos leva a identificar que, para Heidegger, alcançar a adequada problematização do Ser é, de certo modo, responder a questão. Desta maneira, ao que tudo indica, na pergunta: “O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179) – e diga-se de passagem, é com esta pergunta que *Ser e tempo* encerra a segunda seção – alcançamos a condição adequada para a investigação inicial inerente ao projeto da Ontologia Fundamental.

Outrossim, em *Sobre a essência da verdade* e *Carta Sobre o Humanismo*, as palavras de Heidegger nos fazem perceber que os motivos da não conclusão de *Ser e tempo* são mais complexos do que um resultado fracassado, produto de uma infeliz correlação entre método e objeto de pesquisa. Ao contrário, o êxito de seu projeto na consequente aproximação à *verdade* do Ser, mostra que a revolução da relação do pensamento com o Ser requer uma linguagem diferente da, então, estabelecida linguagem representativa-conceitual.

Temos consciência da magnitude do pensamento de Heidegger. Vale salientar que o trabalho de reunião de todas as suas obras, iniciado antes de sua morte, ainda está em andamento. Por isso, nossa intenção com a presente pesquisa está restrita ao entendimento da situação da Ontologia Fundamental heideggeriana em *Ser e tempo*. Isto implica, também, em compreender como a Analítica Existencial do *Dasein* nos auxilia no entendimento necessário à abertura do horizonte investigativo do sentido do Ser, o que, por sua vez, exige considerar se o escopo geral da obra, que é o alcance da Sua autêntica pergunta, mediante a interpretação provisória do tempo, foi atingido.

Para tanto, recorreremos aos textos de Heidegger provindos de outros anos, nos quais o filósofo se refere aos problemas centrais em *Ser e tempo*, visando, sobretudo, sempre agir com a intenção de um movimento centrípeto e não centrífugo à sua obra capital.

Assim, o presente trabalho será disposto da seguinte maneira:

---

nela deve estar em ser suficientemente *antiga* para ensinar a conceber as possibilidades que os “Antigos” prepararam. Segundo seu sentido mais-próprio, a resposta indica uma diretriz para que a pesquisa ontológica concreta inicie o perguntar investigativo no interior do horizonte posto-em-liberdade – é o que ela somente oferece.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 79).

No Capítulo I, situaremos *Ser e tempo* em uma breve contextualização histórico-filosófica que, juntamente com o esclarecimento de seu projeto de busca pelo sentido do Ser, introduzirá os argumentos e conceitos heideggerianos básicos, os quais conduzirão ao problema inerente à fundamentação da metafísica, determinante no esquecimento do mistério do Ser, resgatado por Heidegger em sua obra capital.

Por isso, no Capítulo II, nos deteremos sobre a concepção heideggeriana de metafísica. Isto nos levará à compreensão de que o esquecimento do problema do Ser se deve à mudança ocorrida na concepção de *verdade* (*alétheia*), que de *desvelamento* e *abertura*, passou a significar *exatidão* e *corretude*. Ao nos reconduzir à experiência originária da *verdade* como *desvelamento*, algo restrito ao modo de ser do *Dasein*, Heidegger mostra o problema contido na concepção das “verdades eternas”, essencialmente enraizada na tradição metafísica. Com efeito, indica que a busca por um fundamento comum entre a metafísica e a ontologia, depende da análise do ser do homem, uma vez que o problema do “tempo” como possibilidade do conhecimento ontológico se apresenta como característica elementar da faculdade humana.

Desta maneira, no Capítulo III, trataremos da Analítica Existencial, a qual revelará a temporalidade como o sentido do ser próprio do *Dasein*. Isto proporcionará uma abertura elementar para a tematização do problema do sentido do Ser em geral.

Por fim, no Capítulo IV, veremos que, por mais que *Ser e tempo* seja um trabalho incompleto, ele pode nos conduzir à problemática central da Ontologia Fundamental, qual seja, a relação doadora de sentido entre tempo e Ser. Ademais, veremos que, por mais que não tenha sido estabelecida completamente tal Ontologia, e por mais que haja tarefas inconclusas, mesmo assim, podemos compreender que a meta geral de *Ser e tempo* foi alcançada.

## Capítulo I

Condução do problema do sentido do Ser à identificação da mudança no fundamento da metafísica como esquecimento do mistério do Ser.

*“Pela primeira vez, uma linguagem nova fala do ser!  
É um autêntico terremoto.”*

Hervé Pasqua, *Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger.*

A meta geral de *Ser e tempo* é elaborar uma concreta pergunta pelo sentido do Ser, necessária ao projeto da Ontologia Fundamental, que visa alcançar uma compreensão do Ser que esteja na base de toda e qualquer ontologia possível.

Nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, podemos perceber que os esforços de Heidegger para tornar claro o porquê da necessidade da busca pelo sentido do Ser, por si só, já é um desafio à parte. Aos poucos, tal necessidade vai ganhando forma, principalmente quando o filósofo nos mostra que fazemos o uso de uma “pré-compreensão” do Ser em nosso dia a dia, mesmo sendo incapazes de fixar seu sentido.

Heidegger por meio do método fenomenológico oferece uma condição para que a Questão transpareça por si. Assim, percebe que na estrutura do perguntar se mostra um caminho possível para o início apropriado da busca pelo sentido do Ser. Tal caminho é a análise do nosso modo de ser, pelo fato de sermos os únicos entes cuja característica é a do perguntar.

Vislumbrar a *Diferença Ontológica* entre *ser* e *ente* é indispensável na investigação inerente à Ontologia Fundamental. Tal *Diferença*, segundo Heidegger, com a mudança que ocorrera na fundamentação da metafísica, foi desmerecida, e o esquecimento do problema do sentido do Ser foi consolidado.

Além da exposição deste assunto, este capítulo apresentará um resumo do contexto histórico-filosófico no e pelo qual Heidegger elege a temática de *Ser e tempo*, o que permitirá a introdução tanto dos seus conceitos elementares, quanto dos seus argumentos iniciais, necessários ao ajuste das lentes pelas quais vislumbraremos o aceno do Ser em seu percurso de investigação. Ele será dividido em: 1.1. Uma breve contextualização histórico-filosófica de *Ser e tempo*; 1.2. Meta geral de *Ser e tempo* e as considerações

iniciais sobre o problema do sentido do Ser; 1.3. A transparência do perguntar e a precedência ontológica do *Dasein*; 1.4. Fenomenologia: o modo como o ser aparece; e 1.5. *Diferença ontológica* e o problema no fundamento da metafísica para a investigação ontológico-fundamental.

### 1.1 Uma breve contextualização histórico-filosófica de *Ser e tempo*.

No ano de 1927, foi publicado o inusitado e estranho tratado<sup>5</sup>, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*)<sup>6</sup>, que versava sobre o problema do sentido do Ser. O responsável por sua nova e impactante linguagem<sup>7</sup> era o já renomado<sup>8</sup> professor assistente da Universidade de Freiburg, Martin Heidegger (1889-1976).

*Ser e tempo* é uma obra incompleta. Foi projetado para ter duas partes com três seções cada, mas somente as duas seções da primeira parte foram publicadas. Veio a lume, primeiramente, por um pedido do decano da Faculdade de Marburg, no semestre de inverno de 1925/1926. A razão de tal pedido se deve ao fato do Ministério de Cultura de Berlim ter rejeitado a proposta da Faculdade de ter Martin Heidegger como sucessor de Nicolai Hartmann na cátedra de Filosofia, alegando que Heidegger, em mais de dez anos, não havia nada mais publicado. Dada tais circunstâncias, o filósofo decide publicar seu texto e “enfrentar o público com o trabalho longamente cultivado” (HEIDEGGER, 2009b, p. 91).

Sendo publicado rapidamente os primeiros cadernos do texto pela Editora Max Niemeyer no Anuário para a fenomenologia e pesquisa fenomenológica, e entregue ao Ministério da Cultura pela Faculdade, após um tempo, fora devolvido à mesma, julgado como insuficiente para a obtenção do cargo. Somente após a publicação de *Ser e tempo* com o conteúdo que temos até o nossos dias, pela mesma editora, em fevereiro de 1927,

---

<sup>5</sup> Cf. NUNES, 2002, p.7.

<sup>6</sup> “O tratado *Ser e tempo* veio a lume na primavera de 1927, de início no *Anuário para fenomenologia e pesquisa fenomenológica*, v. VIII, editado por E. Husserl. e simultaneamente em volume à parte.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17).

<sup>7</sup> Cf. PASQUA, 1993, p.7.

<sup>8</sup> “[...] Pois o renome de Heidegger é mais antigo que a publicação de *Sein und Zeit* [O ser e o tempo] em 1927, e pode-se até perguntar se o insólito êxito desse livro – não apenas a impressão que imediatamente provocou, mas sobretudo seu extraordinário efeito a longo prazo, medida pela qual podem se medir pouquíssimas publicações no século XX – teria sido possível sem, como se diz, o êxito professoral que o precedeu e foi por ele apenas confirmado, pelo menos no espírito dos estudantes da época.” (ARENDDT, 2008a, p.277).

que o Ministério pode avaliar positivamente o texto de Heidegger, efetivando-o, então, como professor em Marburg.

O mundo filosófico da época recebe *Ser e tempo* com bastante entusiasmo. Muito em razão de que, como salienta Pasqua, “falar do ser era proibido na universidade alemã” (1993, p. 7), algo que aumentava ainda mais a expectativa sobre como a obra de Heidegger poderia proporcionar novos horizontes ao pensamento filosófico da Alemanha do início do século XX.

Em torno a 1900, a filosofia se encontrava em um grande aperto. As ciências naturais, aliadas ao positivismo, empirismo e sensualismo, não a deixavam ar para respirar.

O sentimento de triunfo das ciências se funda no conhecimento exato da natureza e no domínio técnico da mesma. Os componentes da lógica da investigação científica eram a experiência regulada, o experimento, a formulação de hipóteses, a verificação e o método indutivo. Havia caído em desuso a memorável pergunta filosófica acerca do “que é algo”. É sabido que esta conduz ao ilimitado, e como já não se estava em uso entender de finitudes, também era moda desentender-se do que carece de limites. [...] (SAFRANSKI, 1997, pp. 51, 52, *tradução nossa*)

Em verdade, o ambiente filosófico da Alemanha do século XIX caracterizava-se pela falta de legitimidade da Metafísica. Ainda sentia-se a reverberação do criticismo kantiano<sup>9</sup> no anúncio da “Morte de Deus” que, primeiramente atribuído a Hegel<sup>10</sup>, estava fortemente presente na filosofia de Nietzsche<sup>11</sup> (STRATHERN, 2004, p. 11). Assim, o positivismo de Comte<sup>12</sup> influenciava as transformações na compreensão do método científico das ciências naturais, que cada vez mais eram pautados nos paradigmas da razão.

O progresso do desenvolvimento da História, da Sociologia e da Economia como ciências empíricas baseadas em interpretações condicionadas pela análise psicológica dos fatos, aos poucos foi dando margem ao que Giacoia diz sobre a “[...] dissolução da lógica em psicologia, da filosofia em sociologia e antropologia. [...]” (2013, p. 25). Os primeiros princípios, como o de *não-contradição*, por exemplo, passaram a ser entendidos como sendo um modo como os seres humanos pensam, e os “[...] nossos pensamentos certamente não devem passar de ‘generalizações a partir de nossa experiência’. [...]” (STRATHERN, 2004, p. 13). Neste sentido, diz Safranski,

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant (1724-1804).

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900).

<sup>12</sup> Augusto Comte (1798-1857).

Assim, o entendimento, com o que se põe em marcha todo esse processo, é considerado ele mesmo como uma parte da natureza. E, portanto, se põe em jogo o projeto presunçoso de explorá-lo pelo mesmo método que da natureza “exterior”. Consequentemente, surge ao final do século uma espécie de “ciência natural” do psíquico, a saber, a psicologia experimental, em união com a fisiologia e a química do cérebro. [...] O enfoque das ciências naturais necessita na psicologia, o mesmo que nas outras ciências, aquele objeto asséptico no qual não há de analisar-se o “sentido”, senão o “mecanismo” do psíquico: as leis da transformação dos estímulos fisiológicos em imagens representadas, as estruturas regulares da associação dentro dos complexos da representação e, finalmente, também as leis do pensamento mesmo, ou seja, a “lógica”.

Desde esta perspectiva, a “lógica” se apresentava como um processo natural na alma. E esse é precisamente o “problema do psicologismo”. Pois os naturalistas do psíquico fazem com que a “lógica”, o que é uma regra do pensamento, se converta em uma lei natural do pensamento, passando-lhes despercebido que a lógica não descreve empiricamente como pensamos, senão como devemos pensar [...] (1997, p. 52, tradução nossa).

O domínio da concepção psicologista levou as ciências a uma crise caracterizada pela ausência de um fundamento objetivo, seguro e rigoroso. Algo que provocou, em muitos pensadores, a necessidade de voltar aos textos filosóficos de Aristóteles e de Kant.

Assim, iniciou-se uma pesquisa histórico-filológica dos escritos de Aristóteles cujo incentivo partiu de uma edição crítica completa das obras do estagirita de autoria de Schleiermacher, tarefa assumida pela Academia de ciência de Berlim<sup>13</sup>. Uma vertente paralela a de Schleiermacher foi criada por Trendelenburg. Friederich Trendelenburg foi um profundo conhecedor de Aristóteles<sup>14</sup>. Trendelenburg teve por discípulo Franz Brentano, pensador que também se dedicou muito à filosofia aristotélica – assim como Heidegger<sup>15</sup> – dedicação esta que pode ser percebida pela quantidade de escritos dedicados ao peripatético<sup>16</sup>. Heidegger, inclusive, ressalta a importância de Brentano para a verdadeira problemática da História da Filosofia:

Em *Brentano, Husserl* vislumbrou o decisivo, e por isso ultrapassou-o de maneira a mais radical, enquanto que os outros estudiosos que receberam influência de *Brentano* acolheram apenas interpretações particulares, sem levá-las a uma compreensão verdadeira, isto é, a um desenvolvimento que fomenta a problemática. (HEIDEGGER, 2011, p.16).

---

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, 2011, p.15.

<sup>14</sup> Dentre suas obras sobre o filósofo se encontram, além da *Elementa logices Aristoteleae* (Cf. REALE, 2005, p.205.), além dos tratados sobre o *nous poiétikos* em seus comentários sobre o *De Anima* (Cf. BRENTANO, 1992, P. 323).

<sup>15</sup> De acordo com Wheeler, Aristóteles aparece, direta ou indiretamente, em praticamente todas as páginas de *Ser e Tempo*, principal obra de Heidegger. Cf. Wheeler, Michael. “Martin Heidegger”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/heidegger/>. Acesso em: 15 Jun. 2016.

<sup>16</sup> “A psicologia de Aristóteles, 1867; O criacionismo de Aristóteles, 1882; Aristóteles e sua visão do mundo, 1911, e A doutrina de Aristóteles sobre a origem do espírito humano, 1911.” (REALE, 2006, p.178).

Entre meados do séc. XIX e início do séc. XX, Hermann Cohen (1842-1918) fundou um segmento do Neokantismo, ou Neocriticismo, característico da Escola de Marburg. Em linhas gerais, essa Escola se caracterizava pelo retorno aos princípios da filosofia kantiana por meio de uma leitura mais branda do subjetivismo transcendental<sup>17</sup>, cuidando para não ceder a nenhum tipo de metafísica, psicologismo exacerbado, muito menos, adotar uma posição absoluta de certeza científica, como no caso do positivismo.

Heidegger doutorou-se em 1913 em Freiburg por meio do trabalho *A teoria do julgamento no psicologismo*, sob grande influência do pensamento de Edmund Husserl (1859-1938)<sup>18</sup>, denominado de *Fenomenologia*.<sup>19</sup>

[...] Muitas vezes, ouviu-se naquele tempo, a afirmação, que parecia impor-se, de que com a “fenomenologia” surgira um novo movimento no seio da filosofia europeia. Quem teria ousado negar a veracidade de tal afirmação? Mas um cálculo histórico deste tipo não precisa aquilo que com a “fenomenologia”, isto é, já com as *Investigações lógicas*, acontecera. Isto permanece inexpressão desde aquela época e, dificilmente, também hoje deixa-se dizer. As explicações programáticas e as exposições metodológicas de Husserl reforçavam antes o equívoco de que com a “fenomenologia” se reivindicava um começo para a filosofia, começo que negaria todo o pensamento anterior.

Ainda após o aparecimento das “Ideias para um fenomenologia pura”, manteve-me fascinado o encanto insistente que as *Investigações lógicas* irradiavam. Provocava uma inquietação que desconhecia sua razão de ser, ainda que deixasse pressentir que se originava da incapacidade de chegar, pela pura leitura da literatura filosófica, a realizar o processo de pensamento que se designava como “fenomenologia”. (HEIDEGGER, 2009b, p. 89).

As dúvidas de Heidegger quanto ao proceder da fenomenologia aos poucos foram dirimidas, quando da oportunidade de pessoalmente delas tratar com o próprio Husserl em seu local de trabalho (HEIDEGGER, 2009b, p. 89). Isso porque, em 1916, Husserl foi para Freiburg para substituir Heinrich Rickert. Tal mudança era vista com bons olhos pelo fenomenólogo, sobretudo, pela esperança em alcançar um ambiente adequado para dar seguimento ao seu projeto de estabelecer uma ciência rigorosa.

---

<sup>17</sup> Busca pela unidade e fundamento do conhecimento do “Eu”, independentemente de qualquer experiência.

<sup>18</sup> Cf. INWOOD, 1997, p. 2.

<sup>19</sup> Em todo caso, para Martin Heidegger, cuja vivência de iniciação filosófica foi a leitura da obra de Brentano intitulada *Sobre as múltiplas significações do ente*, a fenomenologia husserliana é uma filosofia que traz à luz a multiplicidade do que é. (SAFRANSKI, 1997, p. 112).

À época, a fenomenologia ganhava cada vez mais espaço e, conseqüentemente, várias correntes começavam a surgir.<sup>20</sup> Se por um lado, esses variados seguimentos corroboravam a validade da fenomenologia como uma disciplina filosófica respeitável e promissora, por outro, minavam a energia de Husserl que, por mais que fosse cercado por seus discípulos, “[...] já era solitário diante de sua ‘tarefa infinita’ [...]” (STEIN, 2001, p. 141).

De fato, a ida a Freiburg correspondeu à expectativa de Husserl, sobretudo pela companhia de seu excepcional aluno, Heidegger. A interação entre o mestre e o discípulo era tanta que ao ser perguntado por sua fenomenologia, Husserl respondeu: “A fenomenologia somos eu e Heidegger” (GADAMER, 1965, apud STEIN, 2001, p. 143).

Visando oposição ao psicologismo, a fenomenologia de Husserl estava comprometida com os atos intencionais da *consciência transcendental universal*,<sup>21</sup> de um *Eu transcendental* distinto do *eu empírico*, ou *sujeito psicológico* de vivências particulares.<sup>22</sup>

Husserl adotou um método pelo qual se poderia vislumbrar a diferença entre o *Eu puro* e o *Eu empírico*, a *epoché*.<sup>23</sup> *Grosso modo*, esse método pode ser caracterizado

---

<sup>20</sup> “[...] 1) a fenomenologia *descritiva*, de Göttingen, com Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Hedwig Conrad-Martius, Theodor Conrad, Johannes Daubert, Jean Héring, Hebert Leyendecker, Roman Ingarden, Kurt Stavenhagen, Ernst W. Hocking, Wilhelm Schapp e Moritz Geiger; 2) a fenomenologia *transcendental*, de Freiburg im Breisgau, com Edith Stein, Fritz Kaufmann, Oskar Becker, Marvin Farber, Wilhelm Szlasi, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink e Martin Heidegger; 3) a fenomenologia psicológico-descritiva, de Munich, com Alexandre Pfänder, Aloys Fischer, Gerda Walter, Moritz Geiger (numa fase de sua evolução), August Gallinger, Dietrich Von Hildebrand e Herbert Spiegelberg; 4) a fenomenologia *dos valores*, de Colônia, com Max Scheler, Hendrick Gerardus Stocker, Heinrich Lützel, Paul Ludwig Landsberg e Nicolai Hartmann; 5) a fenomenologia *hermenêutica*, de Marburgo (1923-1928) e Freiburg im Breisgau (a partir de 1928), sob a orientação de Martin Heidegger, com Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Früger, Karl Löwith, Helmuth Kuhn, Franz Joseph Brecht, Karl-Heinz Volkman-Schluck e Walter Bröcker.” (STEIN, 2001, p. 140).

<sup>21</sup> Entenda-se aqui a oposição entre objetos corporais e vivência, não no sentido da fenomenologia rejeitar a evidência sensorial dos objetos. Husserl distingue três modos fundamentais de intuição: *sensível*, *categórica* e *universal*. Os objetos universais também são chamados de essenciais (*eidós*). (Cf. FRAGATA, 1962, P.22). O fluxo da consciência transcendental universal se encontra mais precisamente neste último grau de intuição. “A fenomenologia pretende ser ciência de essências e não de dados de fato. Ela é fenômeno-logia, ou seja, ‘ciência dos fenômenos’, mas seu objetivo é o de descrever os modos típicos conforme os fenômenos se apresentam à consciência. Essas modalidades típicas [...] são precisamente as essências.” (REALE, 2006, p.181).

<sup>22</sup> “Heidegger encontra em Husserl uma defesa enérgica das pretensões de validade da lógica frente a sua relativização psicológica. Em um artigo de 1912 define o assunto de que ali se trata: ‘De cara o conhecimento do absurdo e da esterilidade teórica do psicologismo segue sendo fundamental a distinção entre o ato psíquico e o conteúdo lógico, entre o conhecer real do pensamento, que transcorre no tempo, e o ideal sentido idêntico, que é extratemporal, em suma, a distinção entre o que ‘é’ e o que ‘tem validade’.” (HEIDEGGER, GA, vol.1, p. 22 apud SAFRANSKI, 1997, p. 51, *tradução nossa*).

<sup>23</sup> O método da *epoché* visa tudo que pode ser classificado como um fenômeno transcendente na *consciência*. Desta maneira, busca aquilo que resiste à redução, aquilo que é autoevidente e mais originário na *consciência pura*. Contudo, há de se ter em mente que é possível identificar nuances nesse método husserliano. Neste sentido, diz Korelc: “Husserl elaborou ao longo de sua obra noções de vários tipos de

pela suspensão do juízo do *eu psicológico*, permeado em idiosincrasias constituintes do indivíduo particular, com vistas ao que de mais evidente e imparcial possa se manifestar, ou seja, o *Eu puro*, um *Eu* à parte das vivências do sujeito.<sup>24</sup>

[...] Pode-se dizer também que a *ἐποχή* é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objectivo na sua totalidade existe para mim. [...] Pela *ἐποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu humano natural e a minha vida psíquica – domínio da minha *experiência psicológica interna* – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*. O mundo objectivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objectivo com todos os seus objectos extrai de *mim mesmo*, afirmei-o mais acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; extrai-os do meu *eu transcendental* que é o único que revela a *ἐποχή* fenomenológica transcendental. (HUSSERL, 2001, pp. 33; 39).

Segundo Husserl, a constituição de sentido que permite ao “eu individual” ter a experiência de um mundo objetivo é possibilitada pela *intencionalidade*.<sup>25</sup> A *intencionalidade* unifica os dados materiais possibilitando a consideração de vivência subjetiva, isto é, possibilita o ter consciência de um significado (noesis), algo que, por sua vez, permite a projeção e designação do objeto, quer dizer, uma consideração de vivência objetiva (noema).<sup>26</sup>

---

reduções: a redução filosófica é a abstenção de todo juízo acerca das doutrinas filosóficas ou científicas anteriores, para poder ater-se ao que é dado na experiência original; a redução eidética é a eliminação das referências ao particular e individual numa experiência dada, para captar o *eidós* universal; a redução fenomenológica põe entre parênteses a crença natural na realidade e existência do mundo, a pretensão à existência que as noções objetivas carregam e que precisa ser esclarecida quanto a seu sentido – deste modo, o que é vivenciado na consciência se torna apenas fenômeno, imanente à consciência; finalmente, a redução transcendental reduz o próprio eu concreto e pessoal ao eu puro transcendental e alcança assim o campo mais originário da consciência, o domínio das evidências últimas, para além das quais, segundo Husserl, não faz sentido interrogar. O próprio Husserl nem sempre fez distinção clara entre a redução fenomenológica e a transcendental; somente após o ano 1920 começa a usar regularmente o termo ‘transcendental’ para os problemas aos quais se chega pela exclusão de todo tipo de transcendência, na consciência pura.” (KORELC, 2017, p. 27, nota de rodapé 20.)

<sup>24</sup> “[...] Na <redução psicológica> não se põe ainda <entre parênteses> a existência <natural> ou <mundana> do eu nem dos seus atos, ou <vivências> (Erlebnis) que conservam um caráter psicológico. Precisamos de atingir a <consciência transcendental>, a <consciência pura>, pondo <entre parênteses>, ou praticando a <epoché> relativamente a essas existências psicológicas [...]” (FRAGATA, 1962, p.29).

<sup>25</sup> “A <intencionalidade> parte do <eu> e invade temporalmente os <dados materiais>, unificando-os em ordem à <constituição> e designação do objecto enquanto meramente consciente, ou significado. Informando os <dados materiais>, dá origem, em união com eles, à vivência subjectivamente considerada a que Husserl chama <nóesis> (nóesis; noéo significa <compreender>, <ter um sentido>). A <nóesis> é o elemento <real> (reell) da vivência. Informando os <dados materiais>, projecta-os também, em ordem à designação do objecto, e origina a vivência objectivamente orientada, a que Husserl chama <nóema>. [...]” (FRAGATA, 1962, p.33).

<sup>26</sup> “[...] Husserl chama de noese o ter consciência, e noema aquilo de que se tem consciência [...]” (REALE, 2006, p.182).

Para Husserl, tal descrição da constituição de sentido da “consciência imanente” é diferente de uma descrição psicológica da consciência particular. Isto porque nesta relação não temos descrições de atos particulares de vivência e experiência de um sujeito específico, quer dizer, de uma consciência individual, mas, pelo contrário, temos acesso ao que de mais geral e essencial pode se revelar:

Portanto, também este é um dado puramente imanente, não imanente no falso sentido, a saber, mantendo-se na esfera da consciência individual. Não se fala dos actos da abstração no sujeito psicológico, nem das condições psicológicas sob as quais ela se realiza. Fala-se é da essência genérica ou sentido genérico [...]. (HUSSERL, 1990, p.86).

Segundo Husserl, o *Eu puro*, a *consciência pura*, a qual intenta esclarecer sempre mais com sua fenomenologia, e que por nós somente foi abordado aqui de maneira geral, é capaz de fundamentar as ciências por meio da verdade insofismável do *ego cogito cogitatum*, *eu penso o pensado*. Essa afirmação mais basilar e essencial sobre a consciência, atinge a imparcialidade em comparação aos atos da vivência particular do indivíduo, bem como indica na consciência o âmbito da essência do conhecimento.<sup>27</sup>

Todavia, por mais que Husserl tenha influenciado o pensamento de Heidegger<sup>28</sup>, como diz McDowell, “[...] as suas posições de base não coincidem e o fosso que os separa não cessará de alargar-se. [...]” (1970, p. 82). Neste sentido, *Ser e tempo* formaliza a diferença entre os dois. Apesar dessa obra ter sido dedicada a Edmund Husserl em manifestação de veneração e amizade, nela está claro o que Giacoia chama de “acontecimento ambíguo” (2013, p. 16), pois mostra, por um lado, sua dívida para com Husserl, pelo fato de sua fenomenologia ter-lhe aberto o horizonte de investigação, mas

---

<sup>27</sup> Não é coincidência que o fundamento angariado por Husserl – *ego cogito cogitatum* – lembre o que fora proposto por Descartes como uma verdade clara e evidente com o *cogito ergo sum*. Nas *meditações cartesianas*, Husserl diz que “[...] os novos impulsos que a fenomenologia recebeu, deve-os a René Descartes, o maior pensador da França. Foi pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental [...]” (HUSSERL, 2001, p.9). Contudo, Husserl, não pretende unicamente reedificar o edifício do saber, de um saber somente voltado para as ciências, mas antes, *elucidar, clarificar, ilustrar a essência do conhecimento e a pretensão de validade que pertence à sua essência*. (Cf. HUSSERL, 2006, p.57).

<sup>28</sup> “Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações lógicas*, sobretudo à Sexta investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do ‘significado múltiplo do ente’.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 90).

por outro lado, demarca sua própria compreensão de fenomenologia, que resultará, como ressalta Taminioux, no projeto da Ontologia Fundamental.<sup>29</sup>

A carta a Richardson afirma que três intuições (*einsichten*) decisivas permitiram o lançamento da ontologia fundamental. A primeira dessas descobertas intuitivas é, diz Heidegger, a conquista, graças à “experiência directa do método fenomenológico adquirido ao longo de diálogos com Husserl”, do conceito de fenomenologia como λόγος do φαινόμενον, tal como a define o §7 de *Sein und Zeit*. A segunda consistiu em, graças ao estudo renovado do livro IX da *Metafísica* de Aristóteles e do livro VI da *Ética a Nicómaco*, apreender a verdade como descobrimento (ἀλεθεύειν). A terceira consiste em aperceber que a presença, i.e., um modo do tempo, é a característica fundamental do ser. (1995, p. 71).

Mas a homenagem feita a Husserl em *Ser e tempo*, não foi capaz de evitar a decepção do mestre para com seu discípulo. Husserl não se agrada do papel que a Analítica fenomenológica do ser do homem<sup>30</sup> (*Dasein*) ali desempenha,<sup>31</sup> compreendendo que seu discípulo faz em *Ser e tempo* o caminho inverso ao seu, quer dizer, ao seu ver, Heidegger reconduz a fenomenologia à psicologia e à antropologia.

O fato é que Heidegger, motivado mais por um pressentimento do que por uma compreensão fundamentada (HEIDEGGER, 2009b, p. 90), compreende que o autostrar-se dos fenômenos à consciência, revelado pela atitude fenomenológica, é o que, em sentido mais original, foi pensado por Aristóteles e pelos gregos como ἀλήθεια (*alétheia*), conceito de extrema importância para Heidegger na tarefa de desvelamento do Ser.<sup>32</sup>

Quanto mais decisivamente esta convicção se definia, tanto mais insistente tornava-se a questão: de onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa mesma”? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?

Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. O caminho do questionamento tornou-se porém bem mais longo do que presumia. Exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas. Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de Freiburg, e nas de Marburg, mostra embora de maneira indireta, qual foi o caminho. (HEIDEGGER, 2009b, p. 91).

---

<sup>29</sup> Veremos mais à frente no que consiste tal projeto.

<sup>30</sup> Trataremos mais à frente sobre a analítica existencial do Dasein.

<sup>31</sup> Cf. GIACOIA, 2013, p. 38.

<sup>32</sup> Cf. Idem.

Desta maneira, Heidegger percebeu que o objetivo de sua fenomenologia não era mais o *Ego transcendental* da fenomenologia de Husserl, mas o Ser.<sup>33</sup> Não um Ser absoluto e independente do sujeito e de sua vivência, mas o Ser como fundamento que abre o homem à compreensão de seu mais próprio modo de ser: a existência.

## 1.2 Meta geral de *Ser e tempo* e as considerações iniciais sobre o problema do sentido do Ser.

Nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, Heidegger traça seu objetivo geral: elaborar a questão pelo sentido do Ser, tomando como meta provisória para o entendimento do Ser em geral a interpretação do tempo.<sup>34</sup> Isto significa dizer que, de certa forma, o “sentido” do Ser, e a interpretação do “tempo” como condição de possibilidade do entendimento do Ser, estão interligados em tal projeto.<sup>35</sup>

Logo no início de *Ser e tempo* podemos perceber que os esforços de Heidegger para tornar claro o porquê da necessidade da busca pelo sentido do Ser, por si só, já é um desafio à parte. Aos poucos, tal necessidade vai ganhando visibilidade, inicialmente por meio do esclarecimento dos “preconceitos do Ser”, presentes no modo de pensar da ontologia antiga<sup>36</sup>, que acabaram por inibir um importante problema: fazemos o uso de uma “pré-compreensão” do Ser em nosso dia a dia, sem, no entanto, sermos capazes de enunciar seu sentido.

Heidegger aborda em específico três destes preconceitos que alimentaram o descaso pela necessidade da constituição de uma autêntica pergunta pelo sentido do Ser.<sup>37</sup> São

---

<sup>33</sup> “[...] sua filosofia estava agora se apartando da fenomenologia tal como concebida por seu fundador. Heidegger já não era capaz de aceitar os aspectos transcendentais da filosofia de Husserl. Começou a considerar o ego transcendental como nada menos que uma ‘ilusão’. O objetivo apropriado da filosofia deveria ser ‘o sujeito com suas experiências’, não alguma ‘coisa pensante exangue que pensa o mundo apenas teoricamente’. O Ser absoluto deixou de ser a meta do esforço fenomenológico de Heidegger. [...]” (STRATHERN, 2004, p. 23).

<sup>34</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 31.

<sup>35</sup> “Tal como há de ser em um prólogo, já ao princípio se insinua até onde vai a obra: <<A interpretação do tempo como o horizonte possível de toda compreensão do ser.>> O sentido do ser é o tempo. Desvela-se o ponto principal, mas, para fazê-lo compreensível, Heidegger não só vai necessitar todo o livro, senão também o resto de sua vida”. (SAFRANSKI, 1997, p. 184, *tradução nossa*).

<sup>36</sup> Nos próximos capítulos trataremos a concepção de Heidegger de ontologia antiga e tradição metafísica.

<sup>37</sup> “Fiéis à atração dos gregos pelo mistério da physis, Parmênides e Heráclito se maravilhavam no pensar o ente como ente no Ser e o Ser como Ser do ente. Tal descoberta se banalizou e o encantamento originário decaiu na rigidez dos conceitos, do juízo e do raciocínio. A Lógica dá os primeiros passos, firma-se e decide os rumos que seguirá a civilização ocidental. A filosofia passa a adotar certas linhas mestras da concepção aristotélicas sobre a impossibilidade de se definir o Ser ou sobre a generalidade do seu conceito. As traduções traidoras do pensamento originário penetraram nas várias regiões do saber que pouco a pouco se

eles: 1) O “*ser*” é o conceito “*mais universal*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 35); 2) “*Ser*” é um conceito indefinível (p. 37); e 3) O “*ser*” é o conceito que pode ser entendido por si mesmo. (p. 39).

Em verdade, o Ser é o conceito mais geral que temos. Sabemos que os conceitos são indicativos de generalidades e, desta maneira, podemos até mesmo compreender que o Ser teria a função de “Conceito de todos conceitos”. Pensemos, pois, num exemplo para esclarecer mais esse ponto. No conceito “animal” temos a consciência de que tantos outros conceitos podem estar relacionados ao seu sentido, sem que haja prejuízo da compreensão do termo animal. Dentre esses conceitos possíveis, podemos lançar mão dos de “autômato” e de “vontade”. Podemos dizer que, assim como esses conceitos participam do conceito de “animal”, também a “animalidade” participaria, ou, dizendo de outro modo, estaria contida no conceito “Ser”, uma vez que ela “é”. Neste sentido, o Ser seria compreendido como a unidade de todos os conceitos possíveis. Todavia, salienta Heidegger “[...] a ‘universalidade’ do ser ‘*ultrapassa*’ toda a universalidade genérica. [...]” (2012a, p. 35). Afirma ainda que a *unidade da analogia*, em oposição aos múltiplos conceitos, que foi pensada por Aristóteles, ainda permanece um problema. Dizer que o Ser é o conceito mais geral, ou universal, quanto à clareza de seu sentido, efetivamente nada diz. Num caminho contrário dos indicativos existenciais dos variados conceitos que usamos em nossa comunicação cotidiana, como é o caso dos conceitos de *animal*, *autômato*, e *vontade*, os quais foram usados em nosso exemplo, a expressão “conceito mais universal”, atribuída ao Ser, por não poder fazer referência a um circunscrito estado de coisas, ou mesmo, a um modo de ser específico, seria vazia e obscura. Ou seja, o problema do sentido do Ser não é resolvido por meio desta compreensão do Ser como o conceito mais geral. Pelo contrário, esta compreensão intensifica tal problema.

Decorre desse primeiro preconceito o entendimento de que o ser é indefinível; logo, toda investigação que a ele venha a se destinar acaba por mostrar-se sem sentido.<sup>38</sup> Essa conclusão não é descabida e pode ser colhida da concepção de que a “definição” faz-se por *gênero comum e diferença específica*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 37). Expliquemos isso um pouco melhor.

---

formava, fundando na deturpação que viciou todo o processo evolutivo da cultura do Ocidente. Hoje, a hipertrofia da técnica, empenhada no frenesi do fazer, leva à consumação o esquecimento do Ser.” (CUNHA, 1977, p. 29).

<sup>38</sup> Tema do segundo preconceito.

Podemos identificar, por meio desse indicativo formal de Aristóteles, que na definição de “homem” como *animal racional*, “animal” tem a função do gênero comum, pois esse termo abarca tudo que a essa característica se submete, e “racional” tem a função da diferença específica, porque somente o homem é racional. Obedecendo a esta regra, percebe-se que a tentativa de definir o Ser cairia em um contrassenso. “[...] O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 37). Isto é, o Ser não poderia fazer parte de um conceito mais geral que ele, nem seria possível caracterizá-lo em uma diferença específica, pois ambos iriam contra a sua ideia de universalidade. Para que isto fosse possível, o Ser teria que diferir dele mesmo.<sup>39</sup>

Dizer que o Ser é indefinível é correto. No entanto, na concepção de “indefinibilidade”, não é decretado o veredito sobre a condenação da investigação pelo sentido do Ser. Pelo contrário, vemos, por meio disso, que o problema sobre o sentido do Ser ainda permanece. Ora, se o ser é indefinível, por que fazemos o uso dele para definir as coisas?

Por fim, falemos um pouco sobre o terceiro preconceito elencado por Heidegger, o mais importante no tocante ao indicativo de que temos um pré-entendimento do Ser, pois por meio dessa prévia compreensão do Ser se anuncia a possibilidade de seu entendimento em geral.

“O Ser é entendido por si mesmo”. Pensa-se, por isso, que toda a busca pela compreensão do sentido do Ser seria descabida, ou mesmo, uma insistência em um pseudoproblema. Esse “entendimento” se apoia na evidencia de que no uso cotidiano que fazemos de enunciados do tipo, *o céu é azul, o número quatro é par, João é irmão de Maria, etc.*, expressamos o conhecimento do “é”, ou seja, do sentido do Ser nas sentenças. Ora, se entendemos o sentido dessas frases, entendemos – sem mais e como sendo o caso – o sentido do Ser (o “é” das sentenças).

Na concepção de Heidegger, exemplos como esses mostram, sobretudo, que temos uma pré-compreensão do Ser; e é justamente aí o ponto problemático. De alguma maneira

---

<sup>39</sup> Se, por um lado, a diferença específica diz do que está sendo definido de um modo positivo, por outro lado, refere-se a todos os outros que não comungam desta especificidade de um modo negativo (os outros animais não são racionais como nós somos). Se o Ser permite tudo que é, ser, como seria possível uma certa diferença específica no caso do Ser? Para atender o critério estabelecido para o “definir”, a diferença específica, no caso do Ser, entraria em choque com o gênero comum. Quer dizer, neste contexto definiríamos assim o Ser: Ser é *ser* (gênero comum) e *não-ser* (diferença específica).

pré-compreendemos o Ser, mas não conseguimos tematizá-lo, isto é, não conseguimos expressar, ou fixar o seu sentido.

Assim, uma vez sendo identificada essa prévia compreensão do ser, Heidegger nos mostra que estamos momentaneamente impossibilitados de dar os primeiros passos em direção à busca da compreensão do sentido do Ser em geral, porque “[...] até a própria pergunta é obscura e não tem direção. [...]”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 39).

Face a esse impasse, o filósofo entende que precisamos lançar *luz* ao “perguntar”, para que nele se *mostre* o *sentido*, a *direção*, o *caminho* para uma adequada investigação ontológica. Como veremos, a análise da estrutura formal do “questionar” revelará a necessidade da investigação de nosso modo de ser, o perguntante, o *Dasein*.

### 1.3 A transparência do perguntar e a precedência ontológica do *Dasein*.

A pré-compreensão do Ser que se revela no nosso uso cotidiano do “é” não se mostra capaz de “[...] fixar conceitualmente o que o “é” significa. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 41). Por isso, continua Heidegger, “não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos apreender e fixar o sentido. [...]” (Ibidem). Se fixar o sentido, o que equivale a tematizá-lo de modo próprio, é o objetivo da investigação, se faz mister o estabelecimento de uma questão adequada, para que, assim, haja a compreensão do Ser. Nesta perspectiva, é lançado o escopo geral de *Ser e tempo*:

[...] Assim, é preciso, pois, refazer a *pergunta pelo sentido de ser*. Estamos hoje ao menos perplexos por não entender a expressão “ser”? De modo algum. Então, antes do mais, cumpre despertar de novo um entendimento para o sentido dessa pergunta. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser” é o objetivo do tratado que se segue. A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória. (HEIDEGGER, 2012a, p. 31).

Há de ser percebido que Heidegger não intenta saber “o que é o ser”. Essa investigação não é a protagonista de *Ser e tempo*. O “estranho tratado”<sup>40</sup> não seria assim adjetivado pelo próprio filósofo, se investigasse o Ser por meio de uma pergunta já fixada por outros pensadores no decorrer da História da Filosofia. Por mais que a diferença seja tênue, a novidade de *Ser e tempo*, como reforça Casanova, não consiste em colocar em

---

<sup>40</sup> “Ser e tempo era, porém, um estranho tratado, como dele diria o próprio autor. [...]” (NUNES, 2012, p. 11)

questão “[...] o que é o ser, mas como é possível que algo assim como o ser possa vir a ser questionado. [...]” (CASANOVA, 2012, p.78).

O prévio entendimento do Ser nos permite vislumbrar a possibilidade de entendê-lo em sua totalidade. Heidegger procura transparecê-lo por completo, o que significa dizer que ele pretende elucidá-lo “em sua origem”. Ele indica que isto será possível por meio de um perguntar peculiar, distinto daquele que é característico das chamadas “ciências positivas”. O perguntar que considera o sentido do Ser em geral é chamado por Heidegger de ontológico:

[...] O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral. E, precisamente, a tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos possíveis modos de ser que não seja construída dedutivamente requer um prévio-entendimento de “o que significamos pois propriamente com essa expressão ‘ser’” (HEIDEGGER, 2012a, p.57).

De acordo com Heidegger, a transparência do perguntar ontológico revela-se na seguinte estrutura essencial quadripartite: *quem* pergunta (*Frager*/perguntante); *a quem, ou a que* (*Befragtes*/perguntável) se pergunta; *sobre o que, ou quem* (*Gefragtes*/perguntando) se pergunta; *e o que* (*Erfragte*/perguntado) se pergunta. Esses elementos correspondem, respectivamente, no pensamento de Heidegger, ao *Dasein*, como aquele que pergunta; ao *ente* (*Seiende*), como aquilo a que me dirijo perguntando; o *Ser* (*Sein*), àquilo de que se pergunta; e, por fim, o sentido (*Sinn*), o que se pergunta.<sup>41</sup>

Na apresentação dessa estrutura, vemos que o agente da investigação é o *Dasein*.<sup>42</sup> “O *Dasein*, é aquele que, em virtude de seu próprio ser, tem a possibilidade de colocar questões” (NUNES, 2002, p.13); assim, “entre outras possibilidades-de-ser, [tem] a possibilidade-de-ser do perguntar” (HEIDEGGER, 2012a, p. 47, *parênteses nosso*). Pelo fato do *Dasein* ser o único ente que pode perguntar sobre o *ser* dos entes em geral, bem como pelo seu próprio modo de *ser*, a ele é *dado* a possibilidade da busca pelo entendimento da questão pelo sentido do *Ser*.<sup>43</sup> Esta “peculiaridade ôntica”<sup>44</sup> da

---

<sup>41</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 47.

<sup>42</sup> “Heidegger denomina o ser do homem como *Dasein*. Isso lhe permite evitar o termo ‘homem’, e não é de maneira alguma um exemplo de terminologia arbitrária. Sua finalidade é dividir o homem em vários modos de ser fenomenologicamente demonstráveis. [...]” (ARENDR, 2008b, pp. 206, 207).

<sup>43</sup> “O elemento distintivo do *Da-sein*, impropriamente chamado Ser-aí, é abertura do espaço para o Ser passar, o que eleva o homem à condição de ente privilegiado, por permitir o advento do Ser. Desto desta ótica, as questões ontológicas congregam maior atenção, despertando mais interesse que as questões ônticas das ciências positivas.” (CUNHA, 1977, p. 30).

<sup>44</sup> Pois é o único ente capaz de formular questões.

possibilidade de investigação e de compreensão da questão do Ser é chamada por Heidegger de *precedência ontológica*.<sup>45</sup>

O *Dasein* é um ente especial por ser o único capaz de investigar e questionar. Essa capacidade, por sua vez, é determinada pelo Ser que, ao se apresentar como problema, move a investigação. Pelo fato do acontecimento do questionar<sup>46</sup> instaurar o próprio modo do ser do ente que nós somos, o *Dasein*, o caminho de direcionamento e de transparência da pergunta pelo sentido do Ser deve atravessar a análise de nosso ser. Assim,

[...] elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser. (HEIDEGGER, 2012a, p. 47).

É pela necessidade do descortinar da essência do perguntar, que a precedência do *Dasein* frente aos outros entes toma relevância. A investigação direciona-se ao *Dasein* de modo prévio, pois o “objetivo” de Heidegger com sua análise não visa somente este ente especial, mas sim, o sentido do Ser em geral que, de alguma forma, nos possibilitará o fundamento da conexão dos múltiplos modos de sua manifestação.

Portanto, o exame que permita, tanto a manifestação de nosso modo de ser, quanto do Ser em geral, requer um método de análise independente de preconceções, ou pressuposições, que possam vir a interferir em tal processo de investigação. Assim, a postura a ser adotada por Heidegger para pôr em liberdade “aquilo que se apresenta por si mesmo”, é caracterizada pelo “retorno às próprias coisas” (*auf die Sachen selbst zurückzugehen*), o lema da *fenomenologia*.

#### 1.4 Fenomenologia: o modo como o ser aparece.

---

<sup>45</sup> Mais especificamente, o *Dasein* possui uma precedência ontico-ontológica. *Ôntica*, pois ele é um ente; *ontológica*, pois pode perguntar pelo ser do ente, o que faz o ente *ser* o que é.

<sup>46</sup> “Mas quando acontece de se colocar a pergunta, quando realmente se realiza, então, com tal perguntar se produz necessariamente uma repercussão <Rückstoss> sobre o perguntar a partir daquilo que foi perguntado e interrogado. Por isso, este ato de perguntar não é em si mesmo um processo qualquer senão um evento relevante que chamamos um *acontecimento*.” (HEIDEGGER, 2001, p. 15, *tradução nossa*).

Martin Heidegger, na exposição introdutória do conceito de *fenomenologia*, indica que esta palavra é composta por dois outros termos gregos, *phainomenon* (φαινόμενον) e logos (λόγος). *Phainomenon*, equivalente em português ao “fenômeno”, é um termo derivado do verbo *phainestai* (φαίνεσθαι) que se refere àquilo que “se mostra” por si mesmo. Ademais, por sua ligação com *phaino* (φαίνω) cuja raiz é *pha* (φα), como em *phos* (φῶς), que remete às noções de luz e de claro, à compreensão de *phainestai* é permitido o significado do “trazer à luz”, ou da “manifestação de algo mediante à claridade”. Sendo assim, diz Heidegger, “[...] como significação da expressão ‘fenômeno’ deve-se portanto *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto. [...]” (2012a, p. 103). *Logos* comumente é traduzido por, *razão, fundamento, relação, juízo, discurso* etc. Relacionado com *discurso*, o *logos*, de acordo com Heidegger, significa “[...] algo assim como δηλοῦν, tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 113). Em Aristóteles, afirma o pensador alemão, a concepção de *discurso* como manifestação é ainda mais ampla.<sup>47</sup> Tal função do *discurso* no estagirita seria expressa pelo termo *apophainestai* (ἀποφαίνεσθαι). Ou seja, o que se mostra (φαίνεσθαι) na enunciação, se mostra a partir (ἀπὸ) de *quem* discorre, i.e., a partir do agente do discurso. Portanto, *apophainestai* indica não somente a manifestação do conteúdo do *discurso*, mas também a manifestação de *quem* o faz. Em suma, pelo *logos* apofântico anunciamos e somos anunciados.

Destarte, *phainomenon* e *logos* se fundem em “fenomenologia”, caracterizando um *como do manifestar pela palavra algo que a partir de si já se mostra*.

Por isso, fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao modo de acesso, da apreensão e da verificação. Consequentemente, inicialmente *fenomenologia* não é outra coisa do que um *modo de investigar*, mais precisamente: falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra. Assim, para toda e qualquer ciência, uma mera trivialidade e, no entanto, algo que na filosofia, já desde Aristóteles, foi ficando cada vez mais esquecido. (HEIDEGGER, 2013, p. 79).

Porém, devemos nos atentar para o que Inwood salienta a respeito da fenomenologia quando diz: “[...] ela não especifica o que são os fenômenos, apenas como deles devemos nos aproximar. [...]” (2002, p. 65). Mas este *modo* de aproximação inerente à fenomenologia, como ratifica Stein, “não é algo exterior e puramente técnico” (2001, p. 162). Esse método se aproxima cada vez mais da discussão em si do fenômeno, de

---

<sup>47</sup> *De interpretatione*, capítulos 1-6, *Metafísica*, Z. 4 e *Ética a Nicômaco*, Z. Conforme nota de rodapé da página 113 de *Ser e tempo*, da tradução de Fausto Castilho que estamos usando.

acordo com Stein, quanto mais indica o movimento desta “ciência”. (STEIN, 2001, p. 162). Com efeito, nesta “aproximação” podemos perceber que o “mostrar-se” do fenômeno, no pensamento de Heidegger, pode ser matizado de quatro modos. São eles, a *aparência* (*Phänomen*), a *manifestação* (*Schein*), a *anúnciação* (*Erscheinung*) e o *mero aparecimento* (*blosser Erscheinung*).<sup>48</sup>

A sabedoria popular por meio da máxima: “nem tudo o que parece é” resume bem a compreensão dos diversos modos pelos quais o ente pode se manifestar, pois “[...] há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não* é em si mesmo. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 103). Isto significa que na *aparência* do fenômeno pode ser *anunciado* (*Erscheinung*) “algo outro” que se permite manifestar (*Schein*). Por outras palavras, podemos dizer que a *manifestação* que *anuncia* “algo” não mostra efetivamente este “algo” no que ele é, mas apenas a ele se refere em seu modo fenomênico de percepção. Persistamos nesse ponto com um exemplo. A febre (*aparência Phänomen*) *manifesta* (*Schein*) a doença que por meio dela se *anuncia* (*Erscheinung*). Por mais que se mostre no fenômeno da febre, a doença ainda está oculta, somente deixando vestígios pelos diversos sintomas possíveis. Por sua vez, a febre como produção do que não pode se mostrar e como impossibilidade de ser o que nela se esconde, seria o aparecimento como “mero fenômeno” (*blosser Erscheinung*).

Nesta compreensão ampliada do conceito de fenômeno, abre-se a possibilidade de distinção entre o “conceito fenomenológico do fenômeno” e o “conceito vulgar de fenômeno”. Enquanto o primeiro daria prosseguimento a investigação do Ser, o segundo restringiria a investigação ao plano ôntico:

Se com a expressão “o que se mostra” se entende, porém – no sentido de Kant – o ente acessível na intuição empírica, nesse caso é correto o emprego do conceito formal de fenômeno, pois o fenômeno, nesse emprego, preenche a significação do seu conceito *vulgar*. Mas o conceito vulgar não é o conceito fenomenológico de fenômeno. No horizonte da problemática kantiana, o que se entende fenomenologicamente por fenômeno, mantidas as outras diferenças, é ilustrado quando se diz: o que nos “fenômenos”, em sentido vulgar, se mostra cada vez, prévia e concomitantemente, embora de modo a-temático, pode ser levado a se mostrar tematicamente e esse mostrar-se-em-si-mesmo (“formas-da-intuição”) são fenômenos da fenomenologia. Pois é manifesto que o espaço e tempo devem poder se mostrar dessa maneira, podendo se tornar fenômeno, se com isso Kant pretende chegar a um enunciado transcendental que-se-funda-na-coisa ela mesma, quando diz que o espaço é o “onde” *a priori* de uma ordem. (HEIDEGGER, 2012a, p. 111).

---

<sup>48</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 109.

A fenomenologia heideggeriana, portanto, busca no fenômeno aquilo que no mais das vezes permanece oculto, escondido e que, por isso, é o sentido e o fundamento mesmo da aparência. Assim, diz Heidegger: “[...] o que, em um sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente mas, como as precedentes considerações mostraram, é o *ser* do ente. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 121). Por conta disso, ontologia e fenomenologia se referem, respectivamente, ao objeto e ao método que constituem a própria filosofia.<sup>49</sup> A fenomenologia deve pôr em liberdade o ser do ente através do modo como ele, o ser, se manifesta no ente, para que, então, o sentido do Ser possa ser tematizado adequadamente.

Desta forma, vislumbrar a *diferença* entre ser e ente se torna imprescindível para o entendimento do escopo geral de *Ser e tempo* como a necessidade do projeto da Ontologia Fundamental. Algo que continuaremos a ver na próxima seção.

1.5 Diferença ontológica, o desvelar da necessidade de uma ontologia fundamental e o problema no fundamento da metafísica.

Dubois e Inwood<sup>50</sup> afirmam que a expressão “diferença ontológica” (*die ontologische Differenz*) não está presente em *Ser e tempo*. Provavelmente, eles estão se referindo ao texto de 1927, não considerando o chamado “exemplar da cabana”, texto no qual Heidegger colocara, em ordem alfabética, notas de rodapé posteriores ao texto publicado ao fim da segunda década do século XX.<sup>51</sup> Com relação a este “exemplar da cabana”, Heidegger diz claramente que entre o Ser e o ente há uma “diferença ontológica”. (2012a, p. 635). Apesar disto, o fato é que o conteúdo que a expressão *diferença ontológica* aponta, além de estar presente nas “duas versões do tratado”, é imprescindível ao seu projeto, pois o Ser, diz Heidegger, “[...] se é preciso distingui-lo de todo ente, só pode ser concretamente interrogado quando o sentido-de-ser e o alcance do entendimento-de-ser tenham sido em geral elucidados. [...]” (2012a, p. 635).

*Differenz*, “diferença”, vem do latim, *differo*, que significa “trazer coisas uma ao lado da outra.”<sup>52</sup> *Ontologische, Ontologie*, “ontologia”, vem do grego, e possui uma

---

<sup>49</sup> “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 129).

<sup>50</sup> Cf. DUBOIS, 2004, p. 15; INWOOD, 2002, p. 42.

<sup>51</sup> De acordo com a nota de rodapé do tradutor, Fausto Castilho. Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 35.

<sup>52</sup> Cf. INWOOD, 2002, p. 42.

junção do termo *logos* (λόγος)<sup>53</sup> com a expressão *ta onta*, que é plural de *to on* (τό ὄν), o artigo neutro e particípio do verbo grego ser (*einai/εἶναι*), que significa o *sendo*, o *ente*. No sentido etimológico, *ontologia* significaria a investigação que por meio da *razão*, do *discurso*, e da *relação* entre o pensamento e o ente, teria por finalidade o seu conhecimento. “Diferença ontológica”, por sua vez, denotaria, *grosso modo*, o discurso que busca trazer e tornar manifesta a diferença que carrega, um ao lado do outro, o ente e o Ser.

Todavia, no tocante à concepção geral de “ontologia”<sup>54</sup> podemos constatar a existência de várias outras “ontologias regionais” (INWOOD, 2002, p. 131). Quer dizer, o matemático ao investigar, por ventura, o ser do “ente número”, assim como o filólogo ao se perguntar pelo ser de determinada obra literária, fariam ontologia, por exemplo. Seriam “regionais” tais ontologias, pois apresentariam um caráter de investigação do ser mais restrito, e não do ser de um modo geral, que é a tarefa da Ontologia Fundamental heideggeriana.<sup>55</sup>

Como vimos, o objetivo maior de *Ser e tempo* é a busca pelo sentido do ser em geral. Este “sentido” nos proporcionará algo assim como uma Ontologia Fundamental, “[...] da qual somente todas as outras podem surgir.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63). Para ser possível tal tarefa, a investigação do ser dos entes particulares deve dar lugar a investigação autêntica pelo sentido do Ser por ele mesmo<sup>56</sup>, uma investigação que, segundo o filósofo, foi “esquecida” pela tradição metafísica, que consolidou a interpretação do Ser por meio da concepção do “mundo” como algo “dado” e entendido por si mesmo:

Mostrou-se desde o começo (§1) que a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela “metafísica”, caiu no esquecimento. A ontologia grega e sua história, a qual, através de uma multiplicidade de filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia, é a prova de que o *Dasein* se entende e entende o ser em geral a partir do “mundo” e de que a ontologia que assim nasceu decaiu na tradição, degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo [...]. (HEIDEGGER, 2012a, pp. 85; 87)

<sup>53</sup> Que, como vimos, significa, *razão, relação, discurso*.

<sup>54</sup> Somente no século XVII que o termo “ontologia” foi designado como uma disciplina específica da Filosofia escolar. Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 45.

<sup>55</sup> “*Ontologia*’ significa doutrina do ser. Se ouvirmos neste termo apenas a instrução indeterminada de que no que segue de algum modo se irá indagar tematicamente o ser, que se irá falar do ser, então terá servido a palavra do título para o que se pretende. No entanto, caso a ontologia designar o nome de uma disciplina, por exemplo, uma das disciplinas que pertencem ao âmbito de ocupação da neoescolástica ou ao âmbito da escolástica fenomenológica e as linhas acadêmicas marcadas por esta filosofia escolar, nesse caso, a palavra ontologia como título do que será o tematizado a seguir e a maneira de tratá-lo será inaceitável.” (HEIDEGGER, 2013, p. 7.)

<sup>56</sup> “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. [...]” (HEIDEGGER, 1983, p. 55).

A metafísica tradicional é acusada por Heidegger de favorecer o esquecimento do mistério do Ser<sup>57</sup>, esquecimento do problema sobre o sentido do Ser que fora, sobretudo, consolidado por meio dos *preconceitos* de que tratamos na segunda seção deste capítulo. Todavia, a “causa” do *velamento* da questão do ser (*Seinsfrage*) é mais antiga que a própria ideia de metafísica como disciplina e remonta à ontologia grega, cujo modo de interpretação tanto do ser do homem, quanto do ser em geral, era pautado na concepção do simples “estar aí”, “do que está perante os olhos”, do que subsiste<sup>58</sup> no mundo, lugar onde as coisas estão e são do jeito que são. As “raízes” do velamento do ser, de acordo com Heidegger, remontam a Platão e à “mudança” no fundamento da essência da “verdade” (ἀλήθεια).

Mas para entendermos o que o filósofo compreende pelo termo “metafísica”, será necessário adentrarmos na obra *A doutrina de Platão sobre a verdade*, fruto de suas conferências dos anos 30. Ela nos mostrará como Heidegger identifica o início do pensar metafísico, que pode ser caracterizado pela mudança da “essência” da *verdade*, que de *desvelamento*, passa a ser compreendida como a exatidão da adequação entre o objeto e o pensamento.

Vale salientar que, por mais que a abordagem sobre a mudança no fundamento da metafísica sugira um aparente desvio de *Ser e tempo* e, por conseguinte, da questão da Ontologia Fundamental, este percurso é de extrema importância para nossa pesquisa, pois, como veremos em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger diz que a Ontologia Fundamental “deve preparar o fundamento da metafísica segundo à natureza do Homem.” (HEIDEGGER, 1986, p. 11). Para um melhor esclarecimento da relação entre fundamentação da metafísica, Ontologia Fundamental e natureza do Homem, o próximo capítulo tratará, na maior parte, de textos oriundos de anos posteriores a *Ser e tempo*, mas que ajudarão no esclarecimento do seu escopo e, sobretudo, na identificação da situação da Ontologia Fundamental no tratado capital de Heidegger.

---

<sup>57</sup> “[...] Mistério não diz uma coisa, diz um movimento, o movimento do con-sumar, de retornar ao sem fundo e fundamento, ao a-bismo de ser. As palavras, Deus, Absoluto, Transcendência, Inconsciente, Espírito, Matéria, Psique, Estrutura, Ser são outras tantas redes em cujas malhas o poder do saber ocidental na teologia, na filosofia, na ciência, sempre de novo tentou mas nunca conseguiu prender e segurar a natividade do mistério.” (CARNEIRO LEÃO, 1977, p. 20).

<sup>58</sup> Isto será detalhado no terceiro capítulo, onde a concepção de subsistente será exposta como sendo o modo de ser dos entes não conforme ao *Dasein*, ressaltando, com isso, que o nosso modo de ser no mundo é a existência (*existenz*) e não a subsistência (*existentia/vorhandenheit*).

## Capítulo II

A relação da Ontologia Fundamental com a fundamentação da metafísica e o problema do tempo como exigência da análise do ser do homem.

*“No papel, o pensar sacrifica facilmente sua mobilidade”*  
Martin Heidegger, *Carta Sobre o Humanismo*.

Heidegger acusa a tradição metafísica de contribuir para o que ele classifica de esquecimento do Ser, do seu mistério.<sup>59</sup> Mas para entendermos o que Heidegger tem em mente quando se refere ao termo “metafísica”, adentraremos na obra *A doutrina de Platão sobre a verdade*, resultado de suas conferências dos anos 30. Com ela, veremos Heidegger identificar o início do pensamento metafísico na mudança da “essência” da *verdade* (*alétheia*), que de *desvelamento* passou a ser compreendida como a exatidão da adequação entre a coisa presente e o pensamento.

Após isso, veremos que Heidegger indicará a necessidade da experiência desse *desvelamento* para que o problema da fundamentação da metafísica inerente ao termo *alétheia* não se restrinja apenas a uma mudança arbitrária de conceitos. Neste sentido, compreenderemos que, para o filósofo, a “experiência do desvelamento” nos conduz à *abertura*, à *clareira* que permite o comportamento do *Dasein* na verdade do ser.<sup>60</sup>

Compreendendo que o desvelamento se dá no modo de ser do *Dasein*, Heidegger entende que somente com a constatação do “Dasein eterno” será possível falar de “verdades eternas”. Isso, ao seu modo, toca na essência da tradição metafísica ocidental, tema sobre o qual Heidegger se deteve em *Kant e o problema da metafísica*, e que, por sua vez, conduz ao problema que une a busca pela fundamentação da metafísica e o projeto da Ontologia Fundamental.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. nota de rodapé de número 57, situada na p. 33 deste trabalho.

<sup>60</sup> O conceito de *abertura* é de extrema importância, pois ele será imprescindível para o entendimento do sentido do ser do *Dasein*, que será abordado no capítulo III desta pesquisa.

<sup>61</sup> “[...]Não pode haver outro acesso a este problema a não ser uma elaboração originária da questão do ser, elaboração que tenta a ontologia fundamental quando, sob o título *Ser e Tempo*, revela uma ligação íntima

Será visto que o termo “metafísica”, usado primeiramente para indicar a localização da obra de Aristóteles no chamado *corpus aristotelicum*, por uma curiosa coincidência, passou a se referir ao seu próprio conteúdo. Isto pelo fato de nela, o Estagirita ter feito referências ao “divino” como sendo a “essência mais elevada” e o “Motor imóvel”, o que põe em marcha o movimento de geração e de corrupção inerente à *physis*. Esse indicativo foi apropriado pela filosofia cristã, cuja interpretação do mundo com base na fé no Deus criador, possibilitou a constituição da metafísica ocidental (*metaphysica specialis*).

No entanto, a metafísica mostrou-se frágil quanto ao seu método, o que passou a comprometer o seu título de “Rainha das ciências”. Heidegger percebeu que na tarefa kantiana de fundamentar a metafísica no rigor necessário a uma ciência *a priori*, o problema do Ser passou a se insinuar; todo o conhecimento visa o ser do ente, e neste sentido, todo conhecimento é um assunto ontológico. Por isso, o problema da fundamentação da metafísica como uma ciência *a priori* depende da condição da possibilidade da ontologia, que por sua vez, requer a análise do homem, sendo sua alma a responsável pela função de síntese *a priori* do conhecimento, por meio da intuição pura o tempo.<sup>62</sup>

Para a apresentação desse assunto, este capítulo será dividido em: 2.1. O não dito no Mito platônico; 2.2. A verdade como desvelamento; 2.3. A Ideia como fundamento da verdade e o início da tradição metafísica; 2.4. *Metaphysica specialis* e *metaphysica generalis*; e 2.5. O problema da unidade do conhecimento *a priori* e a necessidade da analítica existencial do *Dasein*.

## 2.1 O “não dito” no Mito platônico

No início da preleção, *A doutrina de Platão sobre a verdade*<sup>63</sup>, Heidegger estabelece a diferença entre o “saber do pensamento científico” e o “saber do pensador”. Enquanto o primeiro, por progredir por meio de proposições julgadas por evidentes, e por estar submetido pela lógica da causa e efeito, acaba por produzir resultados seguros, o

---

entre o desvendamento do sentido do ser e o modo de ser intrinsecamente finito do *Dasein*, único ente que compreende o ser e só o consegue fazer projectando sempre já sobre este uma temporalidade radicalmente finita. É a ideia dessa problemática que Heidegger vê anunciar-se e esboçar-se em Kant. [...] O tempo adquire assim uma função metafísica central na *Crítica da razão pura* [...]” (TAMINIAUX, 1995, p. 170).

<sup>62</sup> “[...] A conferência vai radicalizar isso e compreender a ‘metafísica’ como evento da vinda ao próprio do *Dasein* ele mesmo, sustentando o remetimento ao ser.[...]” (DUBOIS, 2004, p. 75).

<sup>63</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit*. Publicado em 1942, resultado de duas conferencias ministradas nos anos de 1930-31 e 1933-34.

segundo, i.e., o saber expresso na doutrina do pensador, por não estar submetido à mesma determinação causal, permanece livre, imprevisível e, por isso, disponível ao homem em toda a sua riqueza.<sup>64</sup>

Esta “liberdade”, todavia, não quer dizer que nos é concedido um livre manobrar, isto é, um modo pelo qual qualquer interpretação possa ser atrelada ao que permanece vivo na doutrina do pensador e, portanto, “não dito” por ele. Evidentemente, isso seria um completo absurdo. O não dito, necessariamente, deve ser explicitado pelo dito, ou seja, o que o autor não disse deve, de algum modo, ser *desvelado* através do que ele, em verdade, disse.

Considerando Platão um representante desse segundo tipo de saber – o saber do pensador – e consciente da impossibilidade de aplicar seu pressuposto de “livre leitura” em todos os seus *diálogos*, Heidegger enxerga a possibilidade de descobrir o “não dito” no Mito da Caverna. Com efeito, vê nesta Alegoria algo que lhe permite afirmar a existência de uma *mudança* na determinação da essência da verdade.<sup>65</sup>

O Mito da Caverna é narrado na *República*, livro VII, de 514<sup>a</sup> à 517<sup>a</sup>.<sup>66</sup> Lá, Sócrates pretende pensar, juntamente com Glauco, a formação do homem (*paideia*) por meio de uma imagem. Nesta imagem, eles pensam em homens que, desde que nasceram, permaneceram presos no interior de uma caverna, de um modo que seus movimentos eram restritos, lhes permitindo somente olhar para a frente. Assim, viam apenas a parede ao fundo da caverna. O caminho de saída para a realidade exterior, localizado às suas retaguardas, nunca fora visto por eles. Dentro da caverna, havia também uma fogueira que favorecia a criação de uma aparente realidade para os prisioneiros. Isto é, estando os homens presos de costas a um muro mediano, não podiam ver a fogueira por trás deles. Como já dito, somente lhes era possível olhar para a parede ao fundo da caverna, onde eram projetadas, por cima do muro de altura média, as sombras das figuras com formas de homens, de animais, enfim, imagens de toda a sorte de coisas.

---

<sup>64</sup> “O saber das ciências é habitualmente enunciado sob forma de proposições apresentadas ao Homem como um conjunto de resultados bem estabelecidos e que ele só tem que utilizar. A “doutrina” de um pensador é que aquela que em suas palavras permanece informulada, mas a qual o homem é aberto, “exposto”, a fim de que ele o empregue livremente.” (HEIDEGGER, 1968, p. 427, *tradução nossa*).

<sup>65</sup> “Isto que permanece, portanto, informulado é um movimento de mudança na determinação da essência da verdade. No que consiste este movimento de mudança, ao fim e ao cabo, e o que se funda sobre ele, é o que vamos esclarecer por uma interpretação do “mito da caverna”. (HEIDEGGER, 1968, p.427, *tradução nossa*).

<sup>66</sup> O resumo da alegoria que se segue tomou por base a seguinte bibliografia: PLATÃO. *A República*, Trad. Carlos Alberto Nunes, 3<sup>a</sup> ed. Belém, EDUFPA, 2000, p.319 à p. 322.

Os prisioneiros tomavam por verdade tais formas projetadas, pois eram a sua única realidade. Naturalmente, dentre eles, destacavam-se os que além de dar nomes a tais imagens, ainda previam a ordem com que elas apareceriam. Esses eram considerados os sábios. Certo dia, foi concedida a um dos prisioneiros a liberdade, e à medida que caminhava forçadamente em direção à saída, a verdade era-lhe aos poucos revelada. Nesta caminhada, que se tornava cada vez mais iluminada por se aproximar da luz natural que vinha de fora, dificuldades e problemas começaram a surgir, seja no incômodo ao olhar diretamente para a fogueira e a conseqüente confusão em compreender que a realidade de antes era um simulacro produzido por essa claridade, seja na dificuldade de enxergar no mundo exterior, por meio da magnitude da iluminação produzida pelo sol, as coisas como elas de fato são.

Contemplando agora a verdadeira realidade, o ex-prisioneiro pretende retornar e dela falar aos que ainda estão presos no interior da caverna – intento este que não estará livre de problemas. Assim, ao contar-lhes sobre a existência de um “mundo exterior”, e por conseqüência, apontar a antiga realidade como sendo uma produção artificial e ilusória, tanto poderia ser tomado como um louco pela maioria dos habitantes, como poderia, por invalidar a realidade do objeto de conhecimento dos que se destacavam como os “sábios”, despertar sentimentos de ódio e de ressentimento, os quais podem ser geradores de impulsos cruéis de drásticas conseqüências.

De acordo com Heidegger, a Alegoria, de modo geral, ao representar a transição do homem de um estado de prisão, que o faz permanecer no engano das sombras, para um estado de liberdade e, assim, da sucessiva apreensão da verdadeira realidade, faz referir-se a uma reorientação, uma mudança que se estabelece no profundo do seu ser. Nesta mudança e nesta constante adaptação do homem aos novos domínios estabelecidos, se dá a essência do que Platão entende como *paideía*.<sup>67</sup> Essa palavra de difícil tradução, tem o sentido em Platão de um redirecionamento total da essência do homem, uma passagem do estado de não formação (*apaideusía*) para outro de formação (*paideía*).<sup>68</sup> Estes, por assim dizer, dois âmbitos – não formação e formação – nos quais o homem em sua existência se move, fazem parte de sua “condição total”. De fato, o homem não é somente considerado como homem quando é “formado”; o prisioneiro da caverna não deixa de ser homem por ter sua liberdade retida. Por isso, o Sócrates de Platão, antes de dar início a imagem alegórica, diz que ela será usada para se pensar a essência da formação e da não

---

<sup>67</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, p.440.

<sup>68</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, pp.440, 441.

formação, uma vez que elas não podem ser pensadas de maneira independente uma da outra.<sup>69</sup>

Por mais que o Mito seja bem claro em seu objetivo, qual seja, pensar a condição humana pelo aspecto da formação e da não formação, Heidegger, mesmo consciente de que sua leitura sobre a Alegoria possa ser considerada inadequada, pretende falar sobre a doutrina de Platão sobre a verdade presente no texto:

Por meio dos termos claros de Platão, as imagens do <<mito da caverna>> nos apresenta uma perspectiva sobre a essência da <<formação>>. Todavia, a interpretação do <<mito>> que nós adotaremos nos direciona para a <<doutrina>> de Platão sobre a verdade. Não iremos, assim, impor ao <<mito>> especulações que lhe são impertinentes? Essa interpretação corre o risco de, ao forçar o texto, degenerar e ser compreendida como falsa. Aceitemos, pois, essa aparência até o dia em que a convicção se forme em nós de que o pensamento de Platão se submete à uma mudança concernente à essência da verdade [...] (HEIDEGGER, 1968, p. 442. *Tradução nossa*).

À medida que o homem é liberto, imediatamente começa-se uma progressiva *manifestação* das coisas no que elas são. Somente porque as coisas assim se *mostram*, o homem tem a oportunidade de compreendê-las e de adaptar-se a elas. Portanto, o *desvelamento* das coisas resulta na progressiva reorientação do homem em direção ao mais verdadeiro. A palavra grega para se referir ao *desvelamento*, segundo Heidegger, é *alétheia*, a *verdade* que passou a ser entendida pelo ocidente por *adequação* entre a coisa e o intelecto.<sup>70</sup>

A mudança na compreensão da *alétheia*, de *desvelamento* para a *exatidão da adequação*, está, segundo Heidegger, relacionada com a mudança da própria essência da verdade. Como veremos nas próximas seções, Heidegger diz que a Alegoria mostra a *verdade* como tendo seu fundamento na Ideia Suprema, ilustrada pela imagem do Sol, ao invés de considerá-la como a própria iluminação e abertura para a manifestação de algo, como ele assim a pensa.

---

<sup>69</sup> “[...] O que, no « mito da caverna », Platão põe à luz na essência da *paideía* (παιδεία), é o que a frase introdutória que abre o livro VII nos diz: ‘Após isso, tem descoberto na natureza das coisas vividas e comprovadas [que serão descritas] uma visão sobre a [essência da] ‘formação’, bem como sobre a não-formação, as quais [são inseparáveis e] concernem ao fundamento mesmo de nossa condição humana.’” (HEIDEGGER, 1968, pp. 441,442, *tradução nossa*).

<sup>70</sup> “[...] ‘não-velamento’ se diz em grego ἀλήθεια, palavra que se traduz por ‘verdade’. E por um longo tempo, para o pensamento ocidental, a ‘verdade’ passou a significar o acordo entre a representação pensante e a coisa, a *adaequatio intellectus et rei*. (HEIDEGGER, 1968, p. 443, *tradução nossa*).

A concepção de *verdade* como abertura é de suma importância para o entendimento do sentido do ser do *Dasein*, que será abordado no terceiro capítulo da presente dissertação.

Para melhor entendermos este ponto, primeiro, detenhamo-nos sobre a compreensão de Heidegger da palavra *alétheia*, bem como sobre as críticas que o filósofo sofreu de sua interpretação do termo por *desvelamento*.

## 2.2 A verdade como desvelamento

De acordo com o dicionário grego-português de Isidro Pereira, a tradução de *alétheia* (ἀλήθεια) para o português pode ser feita, por *verdade*, *veracidade*, *sinceridade* e *realidade*.<sup>71</sup>

Inwood (2002) diz que o termo *alétheia* também tem relação com *lethein* e *lethe*, que significa “*não ser percebido, não ser visto*”. *Alétheia* possui o alfa privativo que ao entrar em relação negativa a *lethe* poderia significar algo como *não mais desperceber*, ou *um não mais deixar de ver*; em outras palavras, *alétheia* significaria, neste contexto, *perceber*, ou *ver*.<sup>72</sup>

Como pode ser percebido nessas duas abordagens, o termo *alétheia* não sugere o sentido de *correção*, *certeza* e *correlação*, nem mesmo o sentido que Heidegger aplica ao termo, que é *desvelamento*, ou *não ocultamento*. Heidegger, no entanto, tem consciência disto. Tanto é, que podemos ver num texto tardio o filósofo afirmar que se faz necessário experimentar este acontecimento do desvelamento para que a alternância do conceito de *alétheia* não seja apenas arbitrária, ou uma mera mudança de termos:

Verdade significa essência do verdadeiro. Nós a pensamos a partir da lembrança da palavra dos gregos. *Aletheia* significa o desvelamento do sendo. Contudo, isto já é uma determinação da essência da verdade? Não efetuamos nós uma mera mudança de uso da palavra – desvelamento em lugar de verdade – como sendo uma caracterização do que está em causa? De fato, isso não passa de uma troca de nomes enquanto não experienciarmos o que precisa então acontecer para que se torne necessário dizer a *essência* da verdade com a palavra desvelamento. (HEIDEGGER, 2010, p.127).

---

<sup>71</sup> Cf. PEREIRA, 1998, p. 26.

<sup>72</sup> Cf. INWOOD, 2002, pp. 04, 05.

O Mito platônico, de acordo com Heidegger, relata em quatro níveis, ou etapas, esta experiência da verdade como desvelamento.<sup>73</sup> O primeiro grau da verdade seria a realidade dos acorrentados – por mais que esta tenha sido constituída artificialmente nas e pelas sombras. O segundo grau de desvelamento seria, após a libertação, a manifestação do fogo artificial (fogueira) ao habitante da caverna que, por ainda não estar habituado a olhar diretamente para a causa da clareza das demais coisas, bem como, por ainda não entender que as sombras são simulacros da realidade, apenas compreende que tal momento de instabilidade intelectual é, por ora, a verdade. Por conseguinte, continuando em direção à saída se dá o terceiro grau de experiência da verdade. Ao ar livre, as coisas sob a luz do sol passam a se mostrar no que elas, de fato, são. Isto é, no mundo exterior, sob a luz que permite um domínio mais elevado, as coisas aparecem no seu aspecto real (εἶδη) e não mais como sombras, ou como cópias da realidade. Por fim, o quarto grau da experiência da verdade no Mito, se refere ao arrebatamento necessário para o acontecimento da verdade. Quer dizer, após ser desacorrentado, e à medida que as coisas se manifestavam mediante à claridade que se dava cada vez mais – primeiro com a fogueira, depois com o sol – o homem veio a ser *extraído* do interior da caverna e enxergou a realidade tal qual ela é, na abertura do mundo. Isso, por sua vez, reverbera na sua intenção do retorno à caverna para libertar os demais, subtraindo as amarras que os impedem de ver os subsequentes modos de desvelamento das coisas.

No quarto grau de experiência da verdade, Heidegger intensifica sua compreensão da ἀλήθεια como “privação”, bem como, afirma que, somente pelo fato dos gregos terem compreendido a verdade como não-velamento, foi possível transmitir, pelo Mito, a originária experiência da *alétheia* como *desvelar*.

[...] O não-velado deve ser arrebatado de sua ocultação, deve, por assim dizer, extraído e roubado. Para os Gregos, originalmente, a ocultação, o fato do velamento, domina inteiramente a essência do ser; ele marca também com isso o ente na sua presença e em sua acessibilidade (verdade): isto é porque o termo que corresponde à *veritas* dos Romanos e à *Wahrheit* dos alemães é caracterizado por um α privativo (ἀ-λήθεια). Originalmente, a verdade quer dizer: algo tem sido arrancado de uma ocultação. A verdade é este arrancar, sempre ao modo de desvelamento. A ocultação pode ser de diferentes espécies: reclusão, envoltório, recobrimento, velamento, disfarce. Assim, seguindo o “mito” platônico, o não-velamento supremo deve ser retirado de uma determinada ocultação, e a passagem da caverna ao ar livre e a luz do dia é o

---

<sup>73</sup> “O não-velado e seu não-velamento designam o que cada vez, no homem, é abertamente presente. Mas o ‘mito’ nos conta uma estória sobre a passagem de um estado a outro. Em seguida, de uma forma geral, ela é dividida em quatro diferentes estados formando uma gradação ascendente e descendente bem característica. As diferenças entre os estados, bem como os graus que marcam as passagens, são fundadas sobre uma diversidade que é a da ἀληθές, onde cada momento faz referência ao modo da ‘verdade’ que ali é estabelecido. Isto porque a ἀληθές, o não-velar, deve ser também, de uma forma ou de outra, considerado e denominado em cada um desses graus visados.” (HEIDEGGER, 1968, pp. 443, 444, *tradução nossa*).

preço de uma luta implacável. Que a “privação”, este arrancar que permite a conquista do não-velamento, pertence à essência da verdade, este é o quarto grau que o “mito” deixa propriamente a entender. [...] (HEIDEGGER, 1968, pp. 449, 450, *tradução nossa*).

No entanto, segundo o filósofo alemão, na Alegoria de Platão, a verdade “perde” sua característica de desvelamento, sendo substituída pela conformidade à *Ideia*. A *ιδέα* é aquilo que se mostra e o que o pensamento busca como evidência.<sup>74</sup> Assim como o sol, seu ser consiste em brilhar e ser visto.<sup>75</sup> É na luminosidade da *Ideia* que o *quid* (*was-sein*), a essência do ser, se mantém “presente e à vista”. É ela que permite que a essência do ente, estando à vista, seja descoberta.<sup>76</sup>

Deste modo, o não-velamento, ou o desvelamento, passou a ser entendido somente como possível graças à “luminosidade da *Ideia*”; assim, em relação ao que é visto:

Portanto, o “não-velamento” sempre se refere ao não-velado entendido como acessível graças à luminosidade da ideia. Na medida em que o acesso ao não-velado se dá necessariamente como “visão”, o não-velamento está comprometido com uma “relação” ao visto, sendo ele mesmo “relativo”. [...] (HEIDEGGER, 1968, p. 453, *tradução nossa*).

Ademais, à *Ideia* das ideias, o que mais brilha e o que permite enxergarmos a essência do ente no que ele se mostra (*ιδέα*) – a imagem do sol no mito – é atribuída a concepção do Bem<sup>77</sup> (*τὸ ἀγαθόν*), como algo que dá a possibilidade de conhecer.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, p. 451.

<sup>75</sup> “[...] A *ιδέα* é o puro fato de brilhar, no sentido que se diz ‘o sol brilha’. [...] a *ιδέα* é o que tem poder de brilhar. O ser da ideia consiste em poder brilhar e poder ser visível. [...] (HEIDEGGER, 1968, p. 452, *tradução nossa*).

<sup>76</sup> A percepção (*νοεῖν/νοῦς*) orientada por essa adaptação à essência da ideia marcará, na modernidade, a essência mesma da Razão. Cf. HEIDEGGER, 1968, p. 452.

<sup>77</sup> À concepção da *Ideia* das ideias foi adicionado um “valor”, “um bem moral” presente no séc. XIX decorrente do entendimento do conceito de verdade na modernidade como “representação subjetiva”, algo que destoa em muito do sentido original de Platão: “Traduz-se *τὸ ἀγαθόν* por << o Bem >>. Esta expressão parece fácil de compreender. Ademais, na maioria das vezes o Bem é entendido como o << Bem moral >>, assim chamado porque está em conformidade com a lei moral. A mesma concepção produzimos a partir do pensamento grego, embora a interpretação de Platão de *ἀγαθόν* tenha se referido a uma ideia, ela mesma proporcionou ao << Bem >> uma coloração << moral >> que, por fim, a submeteu a um julgamento dos << valores >>. A noção de << valor >> que apareceu no século XIX como consequência interna da concepção moderna da << verdade >>, é a última ramificação, e ao mesmo tempo, a mais frágil de *ἀγαθόν*. [...] Se, além disso, concebemos a essência da << ideia >> à maneira moderna, como *perceptio* (<< representação subjetiva >>), então, descobrimos na << Ideia do Bem >> um << valor >> existente em si e em algum lugar, e da qual há uma outra << ideia >>. Naturalmente, essa << ideia >> deve ser suprema, pois o que importa é que tudo leve ao << Bem >> (bem-estar da prosperidade ou a ordem da boa organização). Para dizer a verdade, na medida em que seguimos este pensamento moderno, não encontramos nada mais do significado original da *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* de Platão. (HEIDEGGER, 1968, pp. 454, 455, *tradução nossa*)

<sup>78</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, pp. 453, 454.

[...] O sol é ele mesmo “luminoso”, ele se permite aparecer, e é assim que se pode acolher e perceber o que aparece. [...] esta imagem sugerida por Platão sugere relações como as seguintes: [...] “O que, portanto, concede o não-velamento às coisas conhecidas, mas também dá ao conhecedor o poder [de conhecer], diz-se que é a Ideia do Bem.” (HEIDEGGER, 1968, p. 453, *tradução nossa*).

Por mais que o objetivo central da Alegoria não seja uma lição sobre a verdade mas sobre a formação do homem, nela há algo que Heidegger vê como sendo um testemunho da mudança de sua essência. Em 571c, 4, diz Platão, “a ideia é Soberana. É ela que possibilita o desvelamento e a percepção do desvelado.”<sup>79</sup> Nesse trecho vemos que a *alétheia* está fundamentada na Ideia Suprema. Ela que permite o homem recém liberto ver o ente mais verdadeiro, sempre de uma forma cada vez mais “exata”.<sup>80</sup> Desta maneira, tudo dependerá de um correto<sup>81</sup> ver (ὀρθότης) que, cada vez mais, se direciona à Ideia mais elevada, que permite a melhor percepção dos entes e, conseqüentemente, a correta adaptação (ὁμοίωσις) de sua essência ao intelecto. Nisso fica caracterizado, para Heidegger, a mudança da essência da verdade.<sup>82</sup>

Contudo, a tradução de *alétheia* por *desvelamento* (*Unverborgenheit*) não é aceita sem controvérsias<sup>83</sup>, muito menos sem críticas por parte de numerosos filósofos e historiadores da filosofia.<sup>84</sup> Dentre as críticas mais duras, Pinheiro ressalta a do especialista nos estudos da filosofia de Platão, Paul Friedländer. Pinheiro diz que para Friedländer, seria indefensável, tanto a interpretação histórica da palavra *alétheia*, quanto a interpretação da mudança defendida por Heidegger da essência da verdade, que passou de *desvelamento* para a *exatidão* da *percepção* com relação às ideias e às essências determinadas pelo aspecto do entes à vista.<sup>85</sup>

Friedländer afirma, segundo Pinheiro, que antes mesmo de Platão, Homero e Hesíodo não empregavam o termo *alétheia* como desvelamento, mas no sentido de

---

<sup>79</sup> “ela mesma é a Soberana, na medida que ela concede o não-velamento (ao que se mostra) e, ao mesmo tempo, a percepção (do não-velado)” (PLATÃO, 571c, 4 apud HEIDEGGER, 1968, p.458, *tradução nossa*).

<sup>80</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, p. 459.”

<sup>81</sup> A exatidão expressa pela representação enunciada pela palavra passou a ser a essência da verdade predominante por toda a filosofia ocidental. Cf. HEIDEGGER, 1968, pp. 461,462.

<sup>82</sup> “[...] Desta preeminência conferida à ἰδέα e à ἰδεῖν sobre a ἀλήθεια resulta uma mudança na essência da essência da verdade. [...]” (HEIDEGGER, 1968, p. 459, *tradução nossa*).

<sup>83</sup> “Heidegger insistiu (corretamente) que *alétheia* vem do a privativo e do verbo lêtho ‘percepção fugidia, não visto, despercebido’. Ele inferiu (controversamente) que *alétheia*, em seu significado original, deve ser traduzida como *Unverborgenheit* ‘desvelamento’” [...] (INWOOD, 2005, p. 74).

<sup>84</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p.45.

<sup>85</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p.46.

*verdadeiro e sincero*<sup>86</sup>. Além disso, diz que não é adequado o indicativo da função do alfa privativo no termo grego. Quer dizer, a palavra originariamente usada entre os gregos não possuía o caráter de negação de algo. Para a negação fazer sentido na palavra, segundo o crítico de Heidegger, ela teria que ser escrita como *analetés* (ἀναλεθής) e não *aletés* (ἀλεθής).<sup>87</sup>

Não desconsiderando a importância e o grande problema que é a discussão etimológica do termo grego, temos que atentar para o fato de Heidegger, apesar de compreender a etimologia como um primeiro indício do que deve ser pensado no termo, não toma esta atividade como sendo a única possibilidade de se alcançar o que permanece latente à nossa compreensão a respeito da experiência da verdade entre os gregos.<sup>88</sup>

Outrossim, como dito desde o começo da exposição de sua leitura do Mito, o autor de *Ser e tempo* pretende falar sobre o não dito por meio do dito. Neste sentido, a intenção do filósofo com a leitura dos textos de Platão, como reforça Pinheiro, visa o desenvolvimento do pensamento filosófico como um todo e não unicamente uma interpretação restrita aos textos:

A leitura das obras nas quais Heidegger se ocupa do pensamento de Platão, nos permite notar, entre outras coisas, que o filósofo de Messkirch não se limitou em sua análise a uma exegese do texto platônico. Isto porque ele estaria, originariamente, interessado em considerar Platão como o pensador da “*transição*”, ou seja, como aquele que teria fechado a história do primeiro pensamento grego para dar início à tradição metafísica. Assim, não erraríamos se disséssemos que a reconstrução histórica proposta por Heidegger se estende para além dos cuidados exegéticos de uma leitura de Platão, em proveito de uma tese mais geral que diz respeito ao “desenvolvimento” do pensamento filosófico como um todo. Pelo que podemos ler em “*Platons lehre von der Wahrheit*”, a filosofia platônica ocupa para Heidegger o lugar ou a função de uma “passagem”, melhor ainda, de uma mudança de direcionamento (*Wandelung*). É graças a esta “mudança” que Heidegger pôde considerar o filósofo ateniense como o pensador “da transição”. A *Wandelung* constitui, desta forma, o período “historicamente datado” onde o pensamento teria se desviado do que deve ser pensado, ou seja, da verdade do ser enquanto ser, para considerar unicamente a essência do sendo, ou seja, sua “*entificação*” (*Seindheit*) [...]. (PINHEIRO, 1997, p.46).

---

<sup>86</sup> Apesar da crítica de Friedländer, Suvak não é tão peremptório no sentido de afirmar que não há a possibilidade do entendimento da *alétheia* como desvelamento: “[...] O único lugar na Literatura Grega Antiga onde *alétheia* foi entendida como des-velamento foi na Teogonia de Hesíodo, mas não exclusivamente neste sentido. [...]” (SUVÁK, 2000, p. 10, *tradução nossa*)

<sup>87</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p.51.

<sup>88</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p. 56.

Dessa maneira, a Alegoria testifica, para o pensador alemão, o início da tradição metafísica, uma tradição caracterizada pela mudança do sentido da verdade, que deixa de investigar o ser em sua abertura, priorizando a certeza e a exatidão do determinado.

### 2.3 A *Ideia* como fundamento da verdade e o início da tradição metafísica

A palavra grega *alegoria* pode conter, em sua etimologia, o significado do *dizer outra coisa*.<sup>89</sup> De fato, uma parábola, uma alegoria, um mito, pretendem, por meio da rica imagem que apresentam por sua linguagem, alcançar muito mais do que o simples dito.

A Alegoria da Caverna comporta tal característica. Quer dizer, a alegoria pode dizer algo para *além* dela mesma. Neste sentido, por meio de uma leitura fenomenológica da alegoria platônica que, por sinal, difere da postura filosófica da tradição,<sup>90</sup> Heidegger permite que o texto “diga” algo outro, e assim, nos leve para além dele mesmo.

Esta postura fenomenológica frente ao texto, consiste em deixar que nele o oculto se manifeste, o que, de certa maneira, seria o “não dito”, o não formulado pelo pensador – algo que, como vimos no início deste segundo capítulo, foi assumido por ele no início de sua preleção sobre Platão. Neste oculto, de acordo com o filósofo, estaria a radical questão que nos levaria, de modo autêntico, ao problema que ainda persiste através da história do pensamento filosófico.<sup>91</sup>

Nesse propósito, a intenção de Heidegger não se mostra apenas como uma análise etimológica da palavra *alétheia* na Alegoria. Mais que isso, visa apresentar uma outra possibilidade de sua compreensão. Esta possibilidade, ao fim e ao cabo, resultará, como veremos, no que Heidegger compreende como a superação e fim da metafísica.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> [...] *allo agoreuei* [*allo*= outro, *agoreuei*= diz] [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 43)

<sup>90</sup> “[...] para manter o princípio da possibilidade da fenomenologia a fim de compreendê-la como uma possibilidade para que o pensamento grego possa ser dito e liberado de qualquer contexto histórico concreto. Na leitura de Heidegger da fenomenologia husserliana, Platão está no centro desta tarefa. Para isto não é tão necessário renovar a tradição filosófica, quanto é necessário renovar a nós mesmos. (PAREDES, 2005, p.112, *tradução nossa*).

<sup>91</sup> Cf. PAREDES, 2005, p. 113.

<sup>92</sup> “O que podemos dizer, no entanto, é que a leitura de Heidegger se atém ao implícito e ao que permanece “oculto” no texto platônico. Sua pretensão é certamente a de expor o “não-dito” que designa o termo *lehre*, a doutrina, ou a doutrina da mudança da essência da verdade (*Die Lehre von der Wahrheit*). Tudo indica que, desde o início de sua análise, Heidegger pretendeu deixar de lado a questão etimológica propriamente dita em proveito do jogo que se estabelece na Alegoria da Caverna entre o desvelamento e a adequação. Ele mesmo afirma, durante sua conferência de 1964 sobre “*O fim da Metafísica*”, que sua tradução obstinada da palavra Alétheia pelo termo *des-velamento* não se deu unicamente em função de uma preocupação de ordem etimológica, mas em função do cuidado em relação ao que deve ser anteriormente questionado para que se possa permanecer fiel à questão. A problemática heideggeriana parece se estender

De maneira geral, para Heidegger, a tradição metafísica se estabelece sobre o esquecimento do Ser. Quer dizer, a tradição deixa de mantê-lo como uma inquietante questão aberta, passando, então, ao conforto da resposta e o domínio da sua representação.<sup>93</sup> Para ele, o Ser não pode ser representado, não pode ser determinado. Quando pensa-se que se está determinando o ser, na realidade, se está falando do ente e não do ser. Para o autor de *Ser e tempo*, a característica essencial da metafísica tradicional consistiria em representar o ente pensando estar falando do Ser.<sup>94</sup> Distante da percepção da diferença ontológica, a metafísica com suas refinadas teorias e sistemas, contribuiria para o esquecimento da autêntica questão pelo sentido do Ser.

Mas como a fundamentação da verdade na *Ideia*<sup>95</sup>, concorreria para o fomento do desenvolvimento da tradição metafísica na prática da conceituação do ente? A palavra *ἰδέα* é formada pelo verbo *εἶδω* (*eído*) que significa *ver*.<sup>96</sup> Assim, a forma e a visão estariam intrinsecamente ligadas no ato de ver. Em outras palavras, para que haja o ver, portanto, é preciso que algo tenha uma determinada forma para que, então, o sentido da visão possa ser satisfeito e, assim, a ação de ver possa ser *perfeita*, possa ser *completa*. O ver, neste prisma, é dependente da *presença* de algo que se apresente em seu determinado aspecto (*εἶδος*). Por isso que a Ideia Suprema seria a causa do ver mais correto, e permitiria a mais exata adequação da essência do ente ao intelecto. É neste sentido que, segundo Heidegger, a tradição metafísica, ao se comprometer com o aspecto da coisa presente, não fala do ser pelo ser, mas sempre o diz por meio de um ente determinado.

Através do modo hermenêutico com que toca a questão da verdade (*alétheia*), Heidegger caracteriza a tradição metafísica ocidental como a investigação do ser por meio do ente, e assim, inicia o processo de sua *destruição*, de sua superação.<sup>97</sup> O termo superação (*Überwindung*) aqui usado, não tem um teor negativo, como uma espécie de

---

para além dos cuidados meramente exegéticos do texto platônico, propondo em verdade essa “outra” modalidade de reflexão, à qual se deve estar atento nesta época, assinalada por ele mesmo, e que corresponde ao fim da metafísica. [...]” (PINHEIRO, 1997, p.48).

<sup>93</sup> “Restituir a questão do ser é reiterar e rememorar o que a Metafísica olvidou ao consolidar-se, desde a Antiguidade, sob a indagação do ente enquanto ente, na forma da *prote philosophía*”. (NUNES, 2012, p. 160).

<sup>94</sup> “[...] na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira, a metafísica. [...]” (HEIDEGGER, 1983, p.56).

<sup>95</sup> Cf. HEIDEGGER, 1968, p.463.

<sup>96</sup> Cf. CASANOVA, 2012, p. 203.

<sup>97</sup> Casanova enfatiza que essa superação, ou destruição, faz parte do projeto de constituição da ontologia fundamental. “*Ser e tempo* é uma obra que encerra em si três subprojetos que trabalham constantemente de maneira harmônica em função de um projeto estruturador. Os três subprojetos são: destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial. Cada um desses subprojetos desempenha um papel decisivo na realização do projeto de uma ontologia fundamental. [...]” (CASANOVA, 2012, p.79).

aniquilação da metafísica. Nem mesmo visa ser uma *superação*, no sentido de Heidegger querer torná-la ultrapassada, ou antiquada, mesmo porque ele não apresenta nenhuma outra “nova teoria” em contrapartida.<sup>98</sup> A intenção maior do uso da expressão “superação” seria indicar com isso a necessidade de se recolocar a questão do ser<sup>99</sup> por sua relação com a questão do tempo. Mas para que isto seja alcançado, a diferença ontológica deve se manifestar, e o pensamento do Ser, como superação da metafísica, se estabelecer.<sup>100</sup>

Para Heidegger, essa volta à questão do Ser que pode ser experimentada no fenômeno do *desvelamento*, não foi adequadamente formulada pelos gregos. Consequentemente, tal experiência foi ocultada pela filosofia, consolidando-se assim o esquecimento da questão autêntica do Ser.<sup>101</sup> Considerando isso, Heidegger indica, por assim dizer, o retorno à experiência do *desvelamento* do Ser por meio do termo alemão *Lichtung*<sup>102</sup>, a *clareira*.

Por *clareira*, de maneira geral, podemos entender a abertura no interior de uma mata, um lugar onde a luz possa entrar de modo mais amplo, permitindo assim, uma maior visão em meio a densidade da floresta. Por meio dessa imagem, podemos também perceber que a clareira não “força” a manifestação de algo, mas simplesmente, permite, por sua pura abertura, a condição necessária a aparição de algo.

Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, nos fornece importantes considerações da sua compreensão do termo *Lichtung*, reforçando que ele difere do adjetivo “luminoso”, uma observação que nos remete diretamente à discussão exposta linhas acima a respeito da concepção da luminosidade da Ideia platônica, a qual possibilita a exatidão da verdade. Diz Heidegger,

Designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira (*die Lichtung*). A palavra alemã “*Lichtung*” é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês “*Clairière*”. [...] A clareira da floresta contrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era denominada “*Dickung*”.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”.

<sup>98</sup> Cf. SUVÁK, 2000, p.3.

<sup>99</sup> Contudo, não é longe de dúvidas o indicativo de que os gregos pensavam a questão do Ser do mesmo modo que Heidegger assim o pensava, ou mais ainda, se o que eles se referiam por Ser (*einai*) seria o mesmo referido com o termo alemão *Sein* (ser). Cf. ROCKMORE, 2005, p. 199.

<sup>100</sup> “[...] O pensamento do ser, que é pensamento da diferença do ser e do ente, é, neste sentido ‘superção’ da metafísica.” (DUBOIS, 2004, p. 72).

<sup>101</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p. 52.

<sup>102</sup> Cf. PINHEIRO, 1997, p.51.

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboia e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta. Impõe-se ao pensamento a tarefa de atentar para a questão que aqui é designada como clareira. Ao fazer isto, não se extraem – como facilmente poderia parecer a um observador superficial – simples representações de puras palavras, p. ex. “clareira”. Trata-se muito antes de atentar para a singularidade da questão que é nomeada, de maneira adequada à realidade com esse nome “clareira”. O que a palavra designa no contexto agora pensado, a livre dimensão do aberto, é, para usarmos uma palavra de Goethe, um “fenômeno originário”. [...] (HEIDEGGER, 2009b, pp. 75, 76).

Como pode ser percebido, o termo *clareira* aponta para uma dimensão na qual o fenômeno fundamental deve ser pensado. Esta palavra não deve simplesmente demarcar uma diferença conceitual própria ao léxico heideggeriano em oposição, por exemplo, ao que fora pensado por Platão em relação à *verdade*. Mais que isso, o termo *clareira* deve preparar, por assim dizer, uma imagem de uma situação aberta, de um âmbito livre, sem determinações, ou expectativas, que venham a sufocar o Ser no ente. A *clareira*, sobretudo, deve ser pensada como a condição para a iluminação, e não o contrário. Neste sentido, pensar a verdade como *clareira* é preparar o advir do Ser.

Portanto, ao trazer a “verdade” à sua essência, à *clareira* que permite a manifestação do acontecimento do Ser em sua liberdade, Heidegger estabelece a superação da metafísica no sentido de deixar livre o Ser de toda a representação. Isto, ao seu ver, é indispensável para o início da busca autêntica pelo sentido do Ser, pois o âmbito próprio à Ontologia Fundamental deve ser diferente do proporcionado pela tradição metafísica, seja com a sua concepção da verdade como adequação à coisa, seja na determinação do ser pelo ente.

Assim, a verdade, a *alétheia*, nomeada na origem do pensamento filosófico, mas descurada *a fortiori*, deve voltar a ser repensada:

Toda metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente é *εἶδος*, *ἰδέα*: a aparência na qual se mostra o ente como tal. A aparência, porém, é um modo de presença. Nenhuma aparência sem luz – Platão já o reconhecera. Mas não há luz alguma, nem claridade sem a clareira. [...] Sem a experiência prévia da *ἀλήθεια* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. De onde recebeu a determinação platônica da presença como *ἰδέα* sua legitimação? [...] A *ἀλήθεια* é, certamente, nomeada no começo da filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela filosofia, nas eras posteriores.

Pois desde Aristóteles a tarefa da filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente. (HEIDEGGER, 2009b, pp. 78, 79 e 80).

Todavia, a verdade é um conceito plurissignificante, e por isso, segundo o filósofo, podemos ser induzidos ao erro quanto a sua essência. Desta maneira, destaca na *Introdução à filosofia* três sentidos “da verdade”:

Nessa ocasião podemos tomar rapidamente nota da ambiguidade que reside no conceito de “verdade” e frequentemente induz as discussões ao erro. Em primeiro lugar, a verdade pode significar: a verdade sobre algo, isto é, uma verdade, o verdadeiro sobre esse algo. Em segundo lugar, a verdade também pode significar: tudo o que há no verdadeiro, a totalidade do verdadeiro. Toma-se a palavra nessa significação quanto se diz: Deus é a fonte de toda verdade. Em terceiro lugar, a verdade significa a essência do verdadeiro como verdadeiro. Usamos a palavra nesse terceiro sentido ao dizermos que, segundo sua essência, o ser-aí é na verdade. (HEIDEGGER, 2009a, pp. 161, 162).

Todavia, quanto à essência do verdadeiro, de acordo com Heidegger, pode ser dito que o *Dasein* é na verdade. Assim é, “[...] na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’ [...]”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 611).

“[...] O ente só então é descoberto e só é aberto enquanto o *Dasein* em geral é. As leis de Newton, o princípio da contradição e em geral toda verdade só são verdadeiros enquanto o *Dasein* é. [...]”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 627). Essa afirmação, nos permite dizer que a “existência” da verdade, por assim dizer, “depende” do *Dasein*, pois “[...] antes que houvesse em geral algum *Dasein* e depois de que já não haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, descoberta e ser-descoberto, já não pode ser então. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 627).

Desta maneira, para Heidegger, a legitimidade da concepção e da afirmação das “verdades eternas” dependerá da constatação do, por assim dizer, “*Dasein* eterno”:

Que se dão “verdades eternas” só será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o *Dasein* foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixa de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente nela “acreditam”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 627).

Além de Heidegger constatar que a concepção das “verdades eternas” – fortemente presente na *ontoteologia* – está em desacordo com a finitude do *Dasein*, ele também percebe, assim como Kant, que a metafísica carece de um fundamento. Sua busca, como

veremos, revelará o problema do tempo como diretriz da investigação ontológica fundamental, bem como, mostrará que, somente deixando de ser *ontoteologia*, a metafísica pode liberar o problema central da filosofia; o problema do Ser.

#### 2.4 *Metaphysica specialis e metaphysica generalis*

O termo “metafísica” é oriundo das palavras gregas *metá tá phisyká* (μετὰ τὰ φυσικά). Essas palavras, que significam literalmente “após a Física”, foram usadas para indicar a posição, a localização da obra de Aristóteles, que estaria após os livros da “Física”.<sup>103</sup> Esta obra passou a ser chamada de “Metafísica” e trata do que o peripatético chamou de *Filosofia Primeira*, a *prima filosofia* (πρώτη φιλοσοφία). Seu conteúdo versa sobre a investigação dos *primeiros princípios* que regem os entes na natureza (φύσει ὄντα), bem como sobre a busca de sua essência mais elevada (οὐσια).

Pelo fato dessa busca pela essência, por aquilo que permanece imutável em meio aos acidentes e à degeneração das coisas, ter projetado a necessidade de um “motor imóvel”, por Aristóteles chamado de *theion* (θεῖον), de “divino”<sup>104</sup>, fomentou-se com isso uma hipótese de um além (*meta*), de um plano perfeito, supralunar e suprassensível. A consequente relação do *theion* com Deus, fortemente endossada pela tradição filosófica cristã, marcou uma diferença conceitual entre *ontologia* (*metaphysica generalis*) e a *ontoteologia*, a “metafísica ocidental”<sup>105</sup> (*metaphysica specialis*), algo que Heidegger observa em seu texto.<sup>106</sup>

De acordo com Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*, a *metaphysica specialis* se diferencia da *metaphysica generalis* pelo “objeto” de conhecimento.<sup>107</sup> A primeira, sendo influenciada pela interpretação cristã do mundo, que tem por base a fé no

---

<sup>103</sup> Até aqui como diz Heidegger, “[...] um termo puramente técnico que, por si só, quanto ao seu conteúdo, ainda não diz absolutamente nada. [...]” (HEIDEGGER, 2015, p. 51.).

<sup>104</sup> Uma associação não religiosa ao divino: “[...] Uma vez que o caráter fundamental deste ente e de seu ser é o movimento, a pergunta originária retorna ao primeiro motor, ao mais derradeiro e extremo, que é ao mesmo tempo designado como teion, como o divino – sem que se imiscua aí um determinado significado religioso. (HEIDEGGER, 2015, p. 46).

<sup>105</sup> “A metafísica ocidental pós aristotélica não deve sua forma a um determinado sistema aristotélico, cuja tradição tivera recebido e continuado, senão ao fato de não ter compreendido que Aristóteles e Platão deixaram os problemas centrais em um estado problemático e aberto. São os motivos que tem impedido, cada vez em maior grau, que a problemática original pudesse ser recuperada novamente. (HEIDEGGER, 1986, pp. 17, 18, tradução nossa).

<sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, pp. 15-18

<sup>107</sup> E por formular, diz Heidegger em *Ser e tempo*, “proposições ônticas suprassensíveis”. Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 869, nota de rodapé “a”.

Deus criador, tem por finalidade o *summum ens*, o ente supremo, ao passo que a segunda teria por meta a investigação do *ens commune*, o ente comum e criado.<sup>108</sup>

O fato da *metaphysica specialis* possuir uma “visão de mundo” na qual o homem é especial por ser a única criatura que pode ter chance de salvação de sua alma e, por isso, ter a vida eterna, faz com que tal ciência desperte o interesse da maioria dos homens. Porém, a verdade é que o método atribuído à “rainha de todas as ciências”, “*tem sido um tatear entre meros conceitos*”.<sup>109</sup> Para que a metafísica seja exercida como um conhecimento puro, independente da contingência da experiência,<sup>110</sup> ela deve alcançar o rigor de um método *a priori*, como é o caso do conhecimento matemático, segundo pensava Kant.

É sabido que as ciências em geral, assim como a matemática, são formas de conhecimentos. De acordo com Heidegger, todo conhecimento, por essência, é um assunto ontológico, pois visa sempre, ao fim e ao cabo, dizer o que seu objeto de estudo “é”. Desta maneira, o conhecimento ôntico não pode ser desvinculado do conhecimento ontológico.

[...] O “plano preconcebido” de uma natureza em geral supõe primeiramente a constituição do ser do ente, ao qual deve poder referir-se toda investigação. Este plano ontológico prévio relativo ao ente está inscrito nos conceitos e princípios fundamentais das diversas ciências naturais. Portanto, o que possibilita a conduta até o ente (conhecimento ôntico) é a compreensão prévia da constituição do ser, quer dizer, o conhecimento ontológico. (HEIDEGGER, 1986, p. 20, *tradução nossa*).

Neste sentido, sendo a *metaphysica specialis* um tipo de conhecimento, ela “depende” da validade do conhecimento ontológico. Portanto, o problema da possibilidade da ontologia se apresenta à tarefa de fundamentação da metafísica.<sup>111</sup>

A projeção da possibilidade interna da *metaphysica specialis* se converte, mediante a pergunta acerca da possibilidade do conhecimento ôntico, em uma pergunta que investiga a possibilidade do que facilita o conhecimento ôntico. Este é, precisamente, o problema da essência da compreensão prévia do ser, a saber: do conhecimento ontológico em sentido mais amplo. O problema da possibilidade interna da ontologia implica a pergunta acerca da possibilidade

---

<sup>108</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 18.

<sup>109</sup> Cf. KANT apud HEIDEGGER, 1986, p. 19.

<sup>110</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 18.

<sup>111</sup> “[...] O conhecimento ôntico não pode adaptar-se ao ente (‘os objetos’) senão quando o ente já se manifestou como ente, quer dizer, quando se conhece a constituição do seu ser. Os objetos, quer dizer, a determinabilidade ôntica dos objetos tem que ajustar-se a este último conhecimento. A patentibilidade do ente (verdade ôntica) gira ao redor da revelação da constituição do ser do ente (verdade ontológica); mas o conhecimento ôntico por si só não pode nunca conformar-se ‘segundo’ os objetos, já que sem o conhecimento ontológico carece de uma direção possível, de um até quê.” (HEIDEGGER, 1986, pp. 21, 22, *tradução nossa*).

da *metaphysica generalis*. O intento de fundamentar a *metaphysica specialis* se encontra na pergunta sobre a essência da *metaphysica generalis*. (HEIDEGGER, 1986, p. 20, tradução nossa).

## 2.5 O problema da unidade do conhecimento *a priori* e a necessidade da Analítica Existencial do *Dasein*.

De acordo com a leitura heideggeriana de Kant, pela perspectiva da *metaphysica specialis*, Deus, o *summum ens*, perfeito e criador, é possuidor de conhecimento, ao passo que, nós, enquanto criaturas, buscamos ter o conhecimento das coisas. Esta diferença entre *ter* conhecimento e *buscar* conhecimento, indica a possibilidade de “tipos” de *intuição*. A “intuição” é a referência imediata do objeto ao conhecimento.<sup>112</sup> No entanto, há uma distância abissal entre a intuição própria de Deus (*intuitus originarius*) e a nossa intuição (*intuitus derivativus*). Deus ao intuir cria o ente. Neste ato imediato e interconexo em que *pensar* e *criar* são o mesmo, conhece perfeitamente o que cria. Já o nosso intuir tem a ver com a representação imediata do objeto dado<sup>113</sup> daquilo que é constituído por si mesmo.<sup>114</sup>

O acesso ao objeto dado, segundo o Kant apresentado por Heidegger, se dá pelo nosso aparato sensível e a intuição desse objeto seria a representação instantânea não conceitual dele. Desta maneira, a intuição sensível fornece, *grosso modo*, o “material” para que o *entendimento* possa ser alcançado por meio dos *conceitos*. O conceito, neste caso, teria a função da “representação da representação” imediata da intuição, quer dizer, ele seria o resultado do processo de sujeição do objeto da intuição particular à uma determinada característica geral que, por sua vez, abarcaria outros objetos que a esta mesma característica correspondesse. Insistindo mais uma vez, a “representação por conceitos”, portanto, é processo de representação (conceito) da representação (intuição sensível).<sup>115</sup>

Assim, a *sensibilidade*, constituída pela receptividade dos objetos pela intuição, e o *entendimento*, responsável pela comunicação dessa representação por meio dos conceitos,

---

<sup>112</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 29.

<sup>113</sup> Uma representação originária, isto é, sem ser uma representação por conceitos.

<sup>114</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, pp. 30, 31.

<sup>115</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 33.

nos fornecem as fontes elementares do conhecimento finito, a nossa capacidade de conhecer.<sup>116</sup>

Sabemos que os elementos constituintes do conhecimento são a *sensibilidade* e o *entendimento*. O primeiro, baseado na intuição como representação imediata do objeto, e o segundo, caracterizado pela representação deste objeto por meio dos conceitos. Por mais que, como falamos, a *sensibilidade* se refira aos objetos externos, a possibilidade da faculdade sensível, que é *a priori*, só é possível pela forma da intuição pura do *espaço*, cuja compreensão ou a “imagem” que temos não advém de uma abstração empírica. Ou seja, o espaço não é apenas o continente dos objetos externos, mas antes, é o que nos dá a possibilidade de reconhecer as coisas como ocupantes de um espaço. Todavia, a condição da ordem das sensações, como também a condição da ordem dos conceitos, que tem seu conteúdo fornecido pela intuição, é o *tempo*. Se não houvesse um tempo certo para cada síntese cerebral das diversas sensações, não veríamos, ouviríamos, falaríamos, sentiríamos, como naturalmente hoje nos acontece. Da mesma maneira, se não houvesse uma ordem para os conceitos, não pensaríamos, falaríamos, conheceríamos, do modo como assim agimos e temos consciência disso. Neste sentido, podemos compreender que até mesmo o *espaço* tem o *tempo* por fundamento, e por isso, o *tempo* é considerado a forma das formas.<sup>117</sup> O *tempo*, na perspectiva filosófica kantiana, é considerado a “forma das formas”, porque é a condição *a priori* de todos os fenômenos. Aqui podemos compreender os fenômenos como sendo, de maneira geral, todas as representações inerentes ao conhecimento.

Vale salientar que, de acordo com Kant, as formas da intuição não podem ser elas mesmas intuídas do mesmo modo como são os entes. Não podemos ter representações “em si” do *espaço* e do *tempo*, caso contrário, deveríamos ter algo mais elementar do que o *tempo* para que ele pudesse ser intuído com uma representação determinada. Podemos ter somente indicativos de sua “existência”, pois as sensações e os conceitos assinalam para o tempo como o que os ordena. O modo misterioso deste “indicativo da existência do *tempo*” como forma da intuição pura é chamado, na filosofia kantiana, de *imagem*.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 39.

<sup>117</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, pp. 49-51.

<sup>118</sup> “[...] ‘imagem’ pode ter uma muita ampla significação de um aspecto geral, sem que seja preciso, sob este aspecto, a intuição de um ente ou de um não-ente. [...] O tempo, pois, em qualidade de intuição pura, é algo que proporciona um aspecto antes de toda experiência. Por isto deve se chamar imagem pura o aspecto puro (para Kant, a sucessão pura dos agora consecutivos) que se oferece em tal intuição pura. E é Kant mesmo quem diz no capítulo sobre o esquematismo: ‘A imagen pura...de todos os objetos dos sentidos em geral (é) o tempo’ [...]” (HEIDEGGER, 1986, pp. 85, 94, *tradução nossa*).

Temos uma *imagem* pura do *tempo*<sup>119</sup> sem ser necessário que ele mesmo seja um objeto.<sup>120</sup> Não ser um “objeto”, no entanto, não quer dizer que a *imagem* do *tempo* seja uma ficção, ou uma fantasia. O termo “imagem” visa sinalizar algo que a própria palavra não comporta: o enigma do tempo como a condição fundamental do nosso conhecimento.

Pela expressão *imaginação transcendental*, Kant aponta para o *tempo* como forma pura da intuição, responsável pela síntese da multiplicidade sensorial e pela possibilidade do conhecimento. Deste modo, sendo a unidade fundamental do conhecimento, o *tempo* está intimamente ligado a possibilidade da *metaphysica generalis*:

A fundamentação da *metaphysica generalis* é a resposta à pergunta acerca da unidade essencial do conhecimento ontológico e do fundamento de sua possibilidade. O conhecimento ontológico “forma” a transcendência, o que equivale a manter aberto o horizonte que, através dos esquemas puros, se faz visível de antemão. Estes “surtem” como um “produto transcendental” da imaginação transcendental; a qual, como síntese originária pura, forma da unidade essencial da intuição pura (tempo) e do pensamento puro (apercepção).

Mas a imaginação transcendental não foi enfocada como tema central, pela primeira vez, no esquematismo transcendental, [...]. E, posto que há de encarregar-se da união originária, era preciso mencioná-la desde a primeira caracterização da unidade essencial do conhecimento ontológico, quer dizer, desde a segunda etapa. A imaginação transcendental é, portanto, o fundamento sobre o qual se constituirá a possibilidade interna do conhecimento ontológico e com ele, por sua vez, a da *metaphysica generalis*.

Kant introduz a imaginação pura como uma “função indispensável da alma”. Revelar explicitamente o fundamento estabelecido na metafísica equivale, por conseguinte, a determinar mais exatamente uma faculdade da alma humana. “É natural” que à fundamentação da metafísica se imponha finalmente uma tarefa como esta, se é verdade que a metafísica, segundo as próprias palavras de Kant, pertence a ‘natureza do homem’. [...]” (HEIDEGGER, 1986, pp. 112, 113, tradução nossa).<sup>121</sup>

Pela citação acima, vemos que a fundamentação da metafísica depende do entendimento da unidade que determina a essência do conhecimento ontológico. Tal conhecimento é fundamentado na *imaginação transcendental*, que tem como unidade essencial da síntese do múltiplo sensível, o *tempo*. Ademais, segundo Heidegger, Kant afirma que a *imaginação* é uma função própria da alma, e que à tarefa de fundamentação

---

<sup>119</sup> “A mera forma da intuição, sem substância, não é em si nenhum objeto, senão a condição meramente formal do mesmo (como fenômeno); assim, o espaço puro e o tempo puro, que certamente são algo como formas para intuir, mas não são eles mesmos objetos que sejam intuídos (*ens imaginarium*)” (KANT apud HEIDEGGER, 1986, p. 126).

<sup>120</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 116.

<sup>121</sup> Como o objetivo desta seção é indicar como o *Dasein* se apresenta à tarefa de fundamentação da metafísica, não entraremos nos ricos detalhes sobre o *esquematismo transcendental*, *dedução transcendental*, *imaginação transcendental*, não obstante a eles termos nos referido em sua essência.

da metafísica outra se apresenta: a necessidade de se analisar a faculdade da natureza humana cuja função é a imaginação pura.

Assim como em *Kant e o problema da metafísica* a busca pela possibilidade do conhecimento ontológico e sua relação com fundamento da metafísica nos conduz ao problema do *tempo* como condição de possibilidade *a priori* do conhecimento ontológico, o que exige a análise do ser homem<sup>122</sup> para a elucidação de tal problema, em *Ser e tempo*, vemos que Heidegger indica a necessidade da análise do *Dasein* para a elucidação da ontologia fundamental<sup>123</sup>:

“[...] Mas a análise da estrutura da questão-do-ser como tal tropeçou numa função peculiar desse ente no interior do próprio fazer a pergunta. O *Dasein* desvendou-se então como o ente que precisa ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia, se é que o perguntar deve ser transparente. Mas agora se mostrou que a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que portanto o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser.” (HEIDEGGER, 2012a, pp. 65, 67).

Assim, pelo fato da conexão entre a fundamentação da metafísica e o projeto da Ontologia Fundamental, Dubois entende que

[...] fundar a metafísica é desenvolver uma analítica da transcendência do *Dasein*, desdobrar uma ontologia fundamental, que permita a edificação da metafísica propriamente dita, o desenvolvimento da questão do ser. Ontologia fundamental e fundação da metafísica são portanto a mesma coisa. [...] (2004, p. 79).

Todavia, Heidegger ainda salienta para uma diferença. Por mais que o problema da fundamentação da metafísica e a Analítica Existencial tenham uma relação interna com a finitude do *Dasein*, o conceito de “tempo” entre eles em questão não tem relação com o que vulgarmente por tempo se entende. É a temporalidade como possibilidade de interpretação do *Dasein* que permitirá a abertura para o problema central da Ontologia Fundamental, qual seja, o tempo como sentido do Ser. Neste sentido, salienta:

[...] A analítica existenciária consiste em aclarar concretamente o cuidado como temporalidade. Como a problemática da fundamentação da metafísica tem uma relação interna com a finitude no homem, poderia parecer que a elaboração da “temporalidade” estivera ao serviço de uma determinação concreta da finitude do homem como ser “temporal”. Pois o “temporal” se considera comumente como o finito.

---

<sup>122</sup> Cf. HEIDEGGER, 1986, p. 195.

<sup>123</sup> “Mas, qualquer que tenha sido o resultado das pesquisas de Heidegger, sua grande proeza foi retomar as questões que Kant havia levantado e ninguém desenvolvera. [...]” (ARENDDT, 2008b, p. 206).

Mas pelo fato de que se considere como “temporal”, no sentido da vulgar determinação do tempo – determinação justificada dentro de seus limites – a todo ente finito e não unicamente o homem, deste fato há de se concluir que a interpretação do ser-aí como temporalidade não pode mover-se dentro do campo da experiência vulgar do temporal. [...].

Pelo contrário: se a finalidade da ontologia fundamental é a interpretação do ser-aí como temporalidade, deve motivá-la unicamente o problema do ser como tal. Com isto se abre o sentido ontológico-fundamental da pergunta que interroga o tempo, que é o único sentido que guia esta pergunta da obra *Ser e tempo*. (HEIDEGGER, 1986, p. 200, *tradução nossa*).

Destarte, devemos “[...] buscar na *analítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 63). Seguindo este objetivo, o próximo capítulo se deterá na apresentação da Analítica Existencial. Veremos como tal análise do modo de ser do *Dasein* poderá nos conduzir rumo à meta provisória anunciada no projeto geral de *Ser e Tempo*, bem como ao problema capital da Ontologia Fundamental.

## Capítulo III

### *A expropriação (Enteignis)*

*“Tem mais presença em mim o que me falta”.*

Manoel de Barros, *Livro sobre nada*.

No primeiro capítulo, vimos que Heidegger, na busca pela elaboração da autêntica pergunta pelo sentido do Ser, enxerga na análise do modo de ser do *Dasein* um caminho possível para o alcance adequado do problema diretriz da Ontologia Fundamental, pois como perguntante, o *Dasein* se encontra implicado na investigação, uma vez que participa da estrutura formal do perguntar.

No segundo capítulo, também vimos que, segundo Heidegger, o problema da fundamentação da metafísica conduz à necessidade da análise do ser do homem, uma vez que nele, como função inerente a sua natureza, o tempo se mostra como o que possibilita a unidade do conhecimento ontológico.

Neste terceiro capítulo, veremos que a Analítica Existencial revela a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido mais próprio do modo de ser do *Dasein*, o que por sua vez, difere do “tempo do mundo” (*Innerzeitlichkeit*), que é o sentido do ser dos entes não conforme ao *Dasein* (âmbito da subsistência).

A temporalidade permite a compreensão do si-mesmo do *Dasein* não como um “si encapsulado”, uma ipseidade, ou mesmo uma identidade fechada em sua mesmidade. Pelo contrário, a temporalidade faz com que compreendamos o *Dasein* como uma essência *expropriada*, um sentido constantemente presente em seus conceitos e expressões como, ser-“*aí*”, *ex-istência*, *estase*, *abertura extática-angustiante* face ao *nada*, pura *possibilidade* de ser, e *adveniência* fundamentada no *porvir*. Mas a temporalidade, sobretudo, favorece a abertura necessária ao início do estabelecimento do problema diretriz da Ontologia Fundamental.

Para exposição desse assunto, o que nos conduzirá ao problema do tempo como o sentido do Ser em geral, o presente capítulo será disposto da seguinte maneira: 3.1. *Quem é o ser-no-mundo?*; 3.2. O sentido do *Dasein* como ser-para-a-morte; 3.3. O sentido da preocupação e a temporalidade.

### 3.1 Quem é o ser-no-mundo?

A primeira seção de *Ser e tempo* é dedicada à análise fundamental preparatória do *Dasein*.<sup>124</sup> Ela consiste na análise do comportamento do modo de ser do homem<sup>125</sup> no “aí” do mundo<sup>126</sup>, o que significa dizer, de acordo com Heidegger, no “aí” de sua existência.<sup>127</sup>

O conceito de “existência” tem uma importância impar no projeto de *Ser e tempo*. Nesta obra, ela é compreendida como “possibilidade de ser” em contraposição ao “efetivamente real”, que, de acordo com Heidegger, é modo como a ontologia antiga se refere à existência. Assim, à sua perspectiva filosófica da existência, Heidegger reserva o termo alemão *existenz*, e à compreensão que dela a tradição metafísica tem como realidade efetiva, ele atribui o termo latino *existentia*.

Tal demarcação conceitual, visa menos criar um estilo filosófico próprio, embebido em determinações terminológicas vazias, do que sinalizar um ponto crucial necessário para distinguir “sentidos” de ser. A diferença entre *existentia* e *existenz*, que agora é apenas entre termos, como veremos, indicará os distintos modos de temporalização da temporalidade.<sup>128</sup> Ou seja, o sentido do modo de ser inerente à subsistência (*vorhandenheit*), e o sentido de nosso modo de ser, a existência (*ek-sistencia*), se dão por referência a diferentes modos temporais que, no entanto, são oriundos de um único horizonte temporal. Este horizonte temporal responsável pelo sentido do Ser em geral, é o que a Ontologia Fundamental busca esclarecer, e ele se mostrará pela Analítica Existencial.

---

<sup>124</sup> Pois ela prepara o caminho de interpretação do modo de ser do *Dasein* por meio da temporalidade (*Zeitlichkeit*) que, por sua vez, indicará, como veremos, a possibilidade da tematização do problema central da Ontologia Fundamental, a *temporalidade* (*Temporalität*).

<sup>125</sup> Aqui vale salientar que a análise comportamental do homem não visa levar em consideração as características particulares de um indivíduo, mas intenta, caracterizar um modo de ser geral a todo homem. Neste sentido, diz Arendt, “O termo ‘existência’ designa simplesmente o Ser (*Sein*) do homem, a despeito de todas as qualidades e capacidades que um indivíduo possa ter e que são acessíveis à investigação psicológica. [...]” (ARENDDT, 2008b, p. 192).

<sup>126</sup> “[...] Se é essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entedimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que ocorre o pôr-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* como ente já sempre se comporta.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 257).

<sup>127</sup> “O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência* [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p.59.).

<sup>128</sup> Mas propriamente, da temporalidade (*temporalität*), como veremos.

Antes de adentrarmos propriamente na Analítica, convém evidenciar o significado de “sentido” para Heidegger:

[...] sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique exposto e tematicamente à vista. Sentido significa aquilo-em-relação-a-quê do projeto primário, a partir do qual algo pode ser concebido em sua possibilidade como o que ele é. O projetar abre possibilidades, isto é, abre o que possibilita algo. (HEIDEGGER, 2012a, pp. 881-883).

Para Heidegger, o sentido, mesmo não estando “tematicamente à vista”, expressa uma relação na qual o entendimento de algo se estabelece, pois nos permite acessar o ente em seu ser (HEIDEGGER, 2012a, p. 883) por referência a algo. E é desta maneira, que a Analítica Existencial encontra na *temporalidade* “aquilo” em relação a que o entendimento do ser do *Dasein*, isto é, de sua existência, pode ser estabelecido.

Sobre o pano de fundo do caráter relacional do sentido em Heidegger, avancemos propriamente rumo à Analítica Existencial do *Dasein*, a análise fenomenológica do seu *ser-no-mundo*, na qual buscaremos o entendimento da Ontologia Fundamental em *Ser e tempo*.

*In-der-Welt-Sein*<sup>129</sup>, *ser-no-mundo*, é uma nuance conceitual presente no termo “*Dasein*”. Ela agrega a complexidade da unidade do fenômeno referente ao nosso comportamento no mundo. *Ser-no-mundo* faz referência a um único, porém, amplo e complexo fenômeno, porque o mundo, como resultado de uma totalidade de significância, não é independente do *Dasein*, e este, enquanto constante busca de sentido, não é um ser etéreo aquém do mundo.

Na perspectiva heideggeriana, o mundo não é uma região, nem mesmo pode ser considerado um ente.<sup>130</sup> Ele é o modo de ser do *Dasein* em sua totalidade:

[...] Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade. Nessa significação, porém, “mundo” está frequentemente tão relacionado ao ser-aí que o próprio ser-aí é diretamente designado mundo. Portanto, mundo é o modo de ser do ente na totalidade e, contudo, está relacionado ao ser-aí que não é mais do que um ente entre outros. [...] (HEIDEGGER, 2009a, p. 256).

---

<sup>129</sup> O constante uso de hifens reflete o original alemão e é mantido em algumas traduções (*In-Der-Welt-Sein* = *ser-no-mundo*). Visa também expor certo modo de ser em seu fenômeno unitário específico.

<sup>130</sup> “Como se determina a referência do ser-aí ao mundo? Já que ele não é ente e já que deve fazer parte do ser-aí, não pode, manifestamente, esta referência ser pensada como a relação entre o ser-aí como um ente e o mundo como o outro.” (HEIDEGGER, 1989a, p. 116).

Desta maneira, somos abertos a entender o nosso modo-de-ser, o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, à medida em que entendemos o nosso mundo, o nosso modo de *ser-no-mundo*, pois, em todo entender de mundo, diz Heidegger, está coentendida a existência e o inverso (HEIDEGGER, 2012a, p.431).

O *Dasein* como *ser-no-mundo* deve ser compreendido em suas múltiplas relações no mundo em que vive. Podemos reconhecer tais relações como culturais, sociais, profissionais, em suma, relações que estruturam um mundo que nos é próprio, âmbito no qual atribuímos significados às coisas, bem como, por meio do qual, podemos colher diversos significados possíveis. Assim, na familiaridade com essas relações, diz Heidegger, “[...] o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 259). O todo-relacional desse significar é denominado *significatividade* (Ibidem).<sup>131</sup> A unidade desta significatividade<sup>132</sup> constitui a estrutura do mundo onde o *Dasein* desdobra seu ser como tal.<sup>133</sup>

Nesta totalidade específica que a expressão composta *ser-no-mundo* possui, podemos enxergar, de acordo com filósofo, três momentos na estrutura desse fenômeno unitário: o “*em-o-mundo*”; o “ente”; e o “ser-em”.<sup>134</sup> Não obstante Heidegger tratá-los como “momentos”, isto é, como estágios de possíveis demarcações fenomenológicas no decorrer da análise do fenômeno geral, que é o todo prévio a que se destina tal investigação (p. 139), a explicitação de cada um destes “pontos” da análise dificilmente não necessite de um diálogo com os demais. Este fenômeno geral indica a estrutura ontológica do mundo<sup>135</sup>, a chamada *mundidade*.<sup>136</sup>

A totalidade complexa da existência se revela pela mundidade no co-pertencimento entre o *Dasein* e o mundo. Tanto a significação do mundo, quanto a significação do *Dasein*, apresentam-se num círculo hermenêutico, caracterizado pelo movimento no qual a compreensão de mundo requer a referência ao *Dasein* e vice-versa, não sendo possível pensar a significância de um sem o outro.

---

<sup>131</sup> “[...] A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 407).

<sup>132</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p.989.

<sup>133</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p.261.

<sup>134</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, pp. 171-173.

<sup>135</sup> “[...] Mundo é o todo da constituição ontológica. Ele não é apenas o todo da natureza, da convivência histórica, do próprio ser si-mesmo e das coisas de uso. Ao contrário, ele é a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si-mesmo. [...]” (HEIDEGGER, 2009a, p. 328).

<sup>136</sup> “‘Mundidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 199).

Nesta análise da estrutura ontológica, o caráter ôntico do mundo, quer dizer, a sua constituição espacial estritamente relacionada às coisas no mundo, que no léxico heideggeriano são chamados de entes intramundanos, subsistentes, “prontos à mão”, e “ao uso”, é relevante apenas por ser um modo de acesso ao ser pelo caráter existencial que demandam. O martelo ao martelar; a cadeira ao sentar; o sentimento pelo animal de estimação, etc., apontam para o modo de ser do *Dasein*, para seu comportamento no mundo, uma maneira de existir que, como veremos, é “imprópria” mas que, de certo modo, possibilita a compreensão da existência “própria e autêntica”, pois o “sentido” de uma acaba por entrelaçar-se ao “sentido” da outra.

O ente que está no mundo – de modo distinto do nosso modo-de-ser – e que fenomenicamente podemos expor seu sentido, faz parte da existência (*existentia*) entendida por subsistência (*Vorhandenheit*), o “efetivamente real” de que falamos no início dessa seção. Neste âmbito podem ser diferenciados, por um lado, os entes simplesmente à vista, as coisas no espaço que estão dispostas “por aí” sem um sentido prévio (*vorhanden*), e por outro, os instrumentos, ou objetos de *trato* (*zuhanden*), que podem ser considerados juntamente com os primeiros, como sendo entes do-interior-do-mundo. (HEIDEGGER, 2012a, p. 207).<sup>137</sup>

Pelo fato de martelos não serem colhidos em árvores, muito menos existir uma plantação de cadeiras, a causa deles virem a ser depende de uma originária percepção inerente ao *Dasein*, chamada por Heidegger de circunspeção, ou *ver-ao-redor* (*Umsicht*).<sup>138</sup> A circunvisão faz com que na *ocupação* o *Dasein* perceba a diferença entre os entes do interior do mundo, pois

[...] Na medida em que em geral um *ente* se mostra para a ocupação, isto é, na medida em que o ente é descoberto no seu ser, ele já é cada vez um utilizável do-interior-do-mundo-ambiente e não precisamente “de pronto” só um “material do mundo” subsistente. (HEIDEGGER, 2012a, p. 255).

Por meio de nosso complexo e específico modo de *ver* da circunspeção, somos capazes de diferenciar os entes simplesmente dispostos no mundo, dos entes que nos servem como instrumentos de ajuda em nossa lida diária de ocupações variadas (HEIDEGGER, 2012a, p. 211). Quer dizer, face às demandas inerentes ao nosso cotidiano, sabemos o “para quê” do instrumento, lançando mão, assim, de determinado

---

<sup>137</sup> Há uma diferença que Heidegger estabelece entre os entes intramundanos. O ser-à-mão (*Zuhanden*) está ligado ao ver-ao-redor, à circunvisão (*Umsicht*), ao passo que o ser-à-vista (*Vorhanden*) está para o objeto simplesmente visto a nossa frente, como coisas desligadas da práxis que é decorrente do ver-ao-redor.

<sup>138</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 213.

utensílio para determinada finalidade, ou objetivo, aberto pela circunvisão. Essa visão que nos permite entrar em relação de uso com o instrumento também permite enxergarmos por contraste as coisas do mundo que estão postas sem um sentido determinado. Ou seja, o martelo é diferente da pedra, do vulcão e da cigarra.

De acordo com Heidegger, com a análise fenomenológica de nossas ocupações diárias, podemos também perceber que o instrumento faz parte de uma complexa rede de usabilidade disponível ao nosso talante. O martelo serve para fixar com o prego o pé da cadeira que estava bambo e que, por sua vez, serve de utensílio para o professor sentar e, assim, preparar a aula do dia seguinte. A aula ministrada formará profissionais de diversas áreas que, conseqüentemente, farão uso de mais e mais instrumentos que venham atender suas necessidades, etc. Isso, todavia, além de indicar uma tautologia sobre o sentido do utensílio – que é ser usado por nós – assinala para a nossa existência como sendo a razão de desvelamento do seu ser<sup>139</sup>: usabilidade com certa finalidade em meio ao nosso ser-no-mundo.

Até aqui, aparentemente, não vemos problemas com o sentido da existência, cuja ocupação do cotidiano ao determinar nosso modo de ser, nos faz sentir “em casa” e totalmente familiar com o mundo de significações que nos cerca. Mas, segundo Heidegger, nessa mediania não há ainda uma reflexão sobre o si-mesmo do *Dasein*:

Na mediania do ser-aí cotidiano não há reflexão sobre o eu e o si-mesmo, muito embora o ser-aí se tenha a si mesmo. Ele *sente-se, efetivamente*, residindo em si mesmo. Ele encontra-se em casa, lá onde, normalmente, trata dos seus afazeres. (HEIDEGGER, 2008, p. 41).

Por isso, o filósofo adverte-nos que sem um adequado entendimento do nosso ser si-mesmo próprio, isto é, sem a explicitação da origem do sentido de nossa existência, corremos um grave risco de sermos absorvidos pela ocupação do cotidiano e, com isso, nos identificarmos com o modo subsistente de ser.<sup>140</sup>

Para que haja, portanto, uma “desfamiliarização do cotidiano”, quer dizer, para que o problema do sentido da existência venha à tona pelo desnível de nossa ipseidade com relação ao ente subsistente, o então professor de Freiburg indica uma sutil diferença no modo como fazemos a pergunta pelo que em nós é mais próprio. Ao invés de perguntarmos o *que é o Dasein*, devemos, antes de tudo, perguntar “*quem ele é*”, pois,

---

<sup>139</sup> Ou seja, seu sentido.

<sup>140</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 231.

segundo o pensador alemão, a existência se revela pelo *quem*, ao passo que o ente do interior do mundo, de um modo amplo, se mostra pelo *que*. (HEIDEGGER, 2012a, p. 147).<sup>141</sup>

Porém, Heidegger diz que “o quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é [em alemão] o neutro: *a-gente*.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 365). O *a-gente* neste caso, é aquele ao qual sempre nos referimos em nossa cotidianidade no sentido de ser o regulador e justificador de nossas ações ou escolhas.<sup>142</sup> O filósofo resume estes e outros modos-de-ser do *a-gente* no termo *publicidade*.

[...] Ela regula de pronto toda interpretação-do-mundo e toda interpretação-do-*Dasein* e tem razão em tudo. Não porque isto tenha fundamento numa assinalada e primária relação-de-ser com as “coisas”, nem por dispor de uma expressa e apropriada transparência do *Dasein*, mas por se fundar na não-autenticidade. A publicidade tudo obscurece e dá o que é assim encoberto como o notório e acessível a qualquer um. (HEIDEGGER, 2012a, p. 367).

Por mais que a resposta pelo “quem” resulte nesta indeterminação: “[...] A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 367), esse modo-de-ser neutro, também chamado de impróprio (*Uneigentlichkeit*), não é o único possível. Diz Heidegger, “o si-mesmo do *Dasein* cotidiano é a-gente-ela-mesma que distinguimos do si-mesmo próprio, isto é, do si-mesmo possuído de modo apropriado [...]” (2012a, p. 371). Há uma diferença entre *ser próprio* e *ser impróprio*, *autêntico* e *inautêntico* (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*) e a seguir trataremos dela.

---

<sup>141</sup> A compreensão do ser-si-mesmo (*Selbstsein*), o que com prejuízo diríamos ser a procura por sua identidade mais própria, se inicia com a pergunta pelo “quem” e não pelo o “que” é o *Dasein*. Apesar de, em português, ambos os termos serem classificados como pronomes relativos, podemos perceber uma ligeira diferença entre eles. A pergunta pelo “que” está mais direcionada para uma “coisa”, a algo estabelecido, determinado, ao passo que a pergunta pelo “quem” está mais direcionada a uma pessoa, ou a um agente qualquer. Por exemplo, é mais adequado perguntarmos *o que é um triângulo?*, do que perguntarmos *quem é um triângulo?* Ademais, a pergunta pelo *quem* ampliaria a perspectiva de análise, tanto no sentido de não pensarmos o *Dasein* como sendo uma coisa, ou um objeto, quanto no sentido de nos incluímos na análise, uma vez que o *Dasein* é o modo de ser do ente que nós mesmos somos.

<sup>142</sup> Isto é, se tomamos vinho é porque *a-gente* toma vinho; se vamos ao teatro é porque *a-gente* vai ao teatro; se nos vestimos adequadamente em cerimônias formais é porque *a-gente* assim se veste nestes casos.

### 3.2 O sentido do *Dasein* como ser-para-a-morte.

Vimos que o sentido é uma relação que permite o acesso ao ser de algo no que ele é e, com isso, mantém sua compreensão. Por isso, a existência é o sentido dos entes subsistentes, pois permite o acesso ao ser do utensílio e, portanto, a compreensão da usabilidade no engajamento e na ocupação de nosso dia a dia. Por meio disto, podemos até mesmo dizer que nós somos os doadores de sentido ao instrumento, pois sua razão de ser, obviamente, é nos servir. Mas, quanto ao sentido de nosso ser, o sentido de nossa existência, qual a relação que permite alcançarmos sua verdadeira compreensão?

Antes de tudo, precisamos atentar para uma tênue diferença discriminada por Heidegger no tocante aos modos de entendimento. Em *Ser e tempo* temos a *entendibilidade (Verständigkeit)*<sup>143</sup> relacionada à ocupação, e a *entendibilidade (Verständlichkeit)* relacionada à *temporalidade (Zeitlichkeit)*,<sup>144</sup> que, como veremos na próxima seção, é o sentido da *preocupação do Dasein* consigo mesmo.

A entendibilidade inerente à ocupação age como “escamas sobre os olhos” do *Dasein*, impedindo-o de enxergar seu poder-ser próprio, o qual Heidegger diz ser sua *abertura (Erschlossenheit)*.<sup>145</sup> Ela é a condição para a possibilidade mesma do *ser-no-mundo*, como bem diz Giacoia:

Ser-no-mundo é, antes de tudo, abertura (Erschlossenheit), estar aberto para a mundanidade (Weltlichkeit), nos planos da relação cognitiva, tecnocientífica, é lidar com as coisas, manter um relacionamento com elas enquanto utensílios (Zuhandenheit) ou, enfim, relacionar-se com os outros como pessoas, em um modo de ser-com, de compartilhar (mit-sein). (2013, p. 74).

A entendibilidade da *temporalidade* é experimentada de modo originário no ser-todo do *Dasein*, no fenômeno chamado pelo filósofo de *resolução (Entschlossenheit)*.<sup>146</sup> Apesar de em português *resolução* e *abertura* não terem de pronto nenhuma conexão de sentido, em alemão elas são bem próximas. O verbo *Schliessen* que significa “fechar, trancar” somado ao prefixo *ent*, que equivale ao nosso prefixo *des*, que nos dá um sentido de oposição, ou reversão de um estado anterior, formam *Entschliessen*, nos permitindo alcançar o sentido de “desfechar, destrancar”. Em *Erschliessen* (abertura), o prefixo *er* que dá a ideia de “fora, adiante”, obtém a mesma função de *ent* em *Entschliessen*.

<sup>143</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 419.

<sup>144</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 829.

<sup>145</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 863.

<sup>146</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, pp. 829, 831.

Segundo Inwood (2002, p. 33), antes do século XVI *Entschliessen* era usado como “abrir, destrancar”, e não como “decisão, decidir” (*sich Entschliessen*). Por Heidegger o uso de *Entschlossenheit* (resoluto) e *Erschlossenheit* (abertura) é muito próximo e apesar da circularidade dos termos indicarem o significado de “abertura para a abertura”, essa proximidade tem a ver com o próprio sentido do ser do *Dasein*.

Sendo assim, o ser-resoluto pode ser compreendido como a decisão que projeta insistentemente o *Dasein* em direção ao entendimento do sentido do seu si-mesmo.<sup>147</sup> Mas, como foi abordado ligeiramente ao final da seção anterior, para que a compreensão originária possa sair do encobrimento que a ocupação cotidiana favorece, e que o modo de ser da subsistência homologa, a investigação pelo modo próprio de existir do *Dasein* deve nos remeter à experiência da *temporalidade*. Ela proporcionará o entendimento do *Dasein* na totalidade pela relação ser-para-a-morte, a qual nos abrirá à compreensão autêntica de nosso si-mesmo.

Não obstante o “ser como todo mundo é” ofuscar o entendimento autêntico, pois “[...] dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser “dos outros” [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 365), ainda assim, o modo “neutro” não é, por assim dizer, a “certidão de óbito” da possibilidade da existência própria. Em verdade, diz Heidegger, “o si-mesmo do *Dasein* cotidiano é a-gente-ela-mesma que distinguimos do si-mesmo próprio, isto é, do si-mesmo possuído de modo apropriado [...]” (p. 371). Há uma diferença entre *ser próprio* e *ser impróprio, autêntico e inautêntico (Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit)*. Isso não quer dizer que haja uma “oposição” entre modos possíveis de existência, como se houvesse um indicativo categórico da escolha do melhor e mais excelso modo de vida em detrimento de um pior. Aqui, apresenta-se mais uma diferença conceitual, que pretende salientar dois possíveis níveis de aprofundamento na busca do entendimento de si do *Dasein*.<sup>148</sup> A radicalidade do aprofundamento desta busca de si encontra na possibilidade mais certa do *Dasein*, no ser-para-a-morte<sup>149</sup>, o seu limite:

A morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo. Com a morte o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo em seu poder-ser-mais-próprio. Nessa possibilidade está em jogo para o *Dasein* pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade do já-não-poder-ser-“ai”. [...] (HEIDEGGER, 2012a, p. 691).

<sup>147</sup> É a escolha que o *abre* para a compreensão de si como *abertura*.

<sup>148</sup> O modo inautêntico, assim como o autêntico, pertencem à existência, quer dizer, o primeiro modo não seria algo como a não-existência, em oposição à existência própria. Antes, os dois modos apontam para a necessidade de entendermos a abrangência da “existência”.

<sup>149</sup> “[...] A condição de ser-para-a-morte é o chamado do *Dasein* para a sua mais radical autenticidade. [...]” (GIACOLA, 2013, p. 82).

A relação com a morte faz com que o *Dasein* compreenda-se como possibilidade de “não poder ser”. Isso, *prima face*, nos conduz inevitavelmente ao pensamento de que nesta relação há um paradoxo. Ora, se o entendimento do si-mesmo do *ser-aí*, que depende da análise de seu modo de ser *ser-no-mundo*, obtém essa compreensão por meio da morte, que é a possibilidade do *Dasein* não mais existir no mundo, como a compreensão adequada de nosso *ser-no-mundo* resulta no entendimento de nossa ipseidade como um não ser mais no mundo?

Depois de termos visto o modo inautêntico da existência, o *ninguém*, modo em que o si-mesmo do *Dasein* passa a dissolver-se no cotidiano de domínio do impessoal, vemos agora com o *ser-para-a-morte* um outro ponto problemático para o entendimento de nossa “mesmidade”: somos propriamente nosso fim que está por vir.

Até aqui, podemos perceber que somos afetados por um duplo estranhamento oriundo do arrebatamento de “nosso” si-mesmo. O primeiro, relacionado ao vazio contido na referência ao cotidiano, o qual apenas fornece-nos um entendimento neutro, comum e público de nós mesmos; uma compreensão, por assim dizer, ainda “superficial” da existência. O segundo estranhamento, mais “radical”, caracterizado pela condição confusa na qual o *Dasein*, por não se sentir “em casa”<sup>150</sup>, passa a angustiar-se diante da falta de “solo firme”<sup>151</sup> para o seu entendimento como *ser-no-mundo*.<sup>152</sup>

[...] Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein-com* com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público *ser-do-interpretado*. [...] (HEIDEGGER, 2012a, p. 525).

Mas a angústia, de acordo com Heidegger, “manifesta no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir.” (HEIDEGGER, 2012a, pp. 525-527). Neste “escolher-se”, o *Dasein* “escolhe

---

<sup>150</sup> “[...] Na angústia ele se sente “estranho”. [...] o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa[...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 527).

<sup>151</sup> “[...] É apenas porque não somos capazes de provar a necessidade da existência de um *Dasein* que o seu ser escapa à intramundaneidade. Mas este escapar não é de modo algum exibido nos rostos que ela nos oferece. É apenas deduzido posteriormente da contingência da existência do *ser-aí*. [...]” (TAMINIAUX, 1995, p. 115).

<sup>152</sup> “[...] aquilo diante de que a angústia se angustia é o *ser-no-mundo* ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 525).

escolher”; segundo o filósofo, nisto está a possibilidade de seu poder-ser próprio, como *acontercer-do-ser, filosofia e liberdade* (Ibidem, p.737).

“Na angústia libera-se o poder-ser mais próprio, mais autêntico do Dasein” (NUNES, 2002, p.21), pois, desta maneira, escolhe não fugir da “possibilidade de sua impossibilidade”, quer dizer, de sua morte.<sup>153</sup> O *Dasein* escolhe “antecipar-se”, projetando-se “na direção da morte que o totaliza” (Ibidem, p.25).<sup>154</sup>

Em *O conceito de Tempo*, Heidegger esclarece mais este fenômeno:

[...] O fim do meu ser-aí, a minha morte, não é algo que suspenda um percurso, mas sim uma possibilidade, que o ser-aí de alguma maneira conhece: a sua possibilidade mais extrema, que ele pode captar e de que se pode apropriar de modo iminente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se deparar com a sua morte enquanto a mais extrema das possibilidades de si mesmo. Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, com o carácter de iminência, mas esta certeza, pelo seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total. A auto-interpretação do ser-aí que supera qualquer outro enunciado quer no que respeita à certeza, quer ao ser em-propriedade, é a interpretação de sua morte, a *certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim*. (HEIDEGGER, 2008, pp. 45,47).

Vislumbrar a possibilidade da morte no horizonte da existência só é possível por nossa peculiar relação com o *tempo*, sentido da diferença entre a subsistência e existência que acabará por realçar o problema essencial da Ontologia Fundamental, enquanto busca pelo sentido do Ser em geral.

A despeito do ser-para-a-morte apresentar – em nossa primeira aproximação – uma relação em que entender o ser do *Dasein* é compreender que o seu fim está próximo, nos levando, com isso, à inevitável sensação de nada ter sido efetivamente entendido quanto ao nosso “ser”, o indicativo da temporalidade como condição da projeção desse fenômeno fundamental, o qual possibilita o entendimento autêntico da existência, está estritamente conectado com o projeto geral de *Ser e tempo*, porque é íntimo à sua meta provisória: “[...] a interpretação do *tempo* como horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 31).

---

<sup>153</sup> Cf. NUNES, 2002, p.21

<sup>154</sup> Esta escolha o angustia. A morte abre ao *Dasein* a verdade do ser: “[...] Ele não trata a morte "antropologicamente" ou em função de uma "visão-de-mundo", e sim na perspectiva de uma "ontologia fundamental". Ele não afirma o niilismo ou a falta de sentido do ser. Adiantar-se à morte nos abre para o ser: "a morte é o maior e mais elevado testemunho do ser" (LXV, 284). ST tentou "levar a morte para dentro de Dasein, de modo a dominar o Dasein em seu âmbito insondável e assim avaliar inteiramente o solo da possibilidade da verdade do ser". Mas "nem todos precisam realizar este ser para a morte e assumir o si mesmo do Dasein nesta autenticidade; esta realização é necessária apenas em conexão com a tarefa de preparar o solo para a questão sobre o ser, uma tarefa que, é claro, não se restringe à filosofia [...]” (INWOOD, 2002, p. 117).

### 3.3 O sentido da preocupação e a *temporalidade*.

A possibilidade de nos referirmos ao *porvir*, e assim, ao fenômeno ser-para-a-morte como sendo o acontecimento mais certo, intransferível e “irrelativo” de nossa existência (HEIDEGGER, 2012a, p. 839) está fundamentada no que Heidegger chama de *temporalidade*.<sup>155</sup> Ela é a autêntica compreensão do tempo, “[...] o originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo. [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 895). Assim, por compreendê-la como um originário “fora de si”, Heidegger a caracteriza pelo termo estase (*ekstase*). Seu significado neste contexto é praticamente o mesmo que *êxtase*, cujo sentido de *arrebato*, *suspensão* e *expropriação*, atende suficientemente a intenção da representação conceitual da *temporalidade*.

Por mais que a temporalidade, ou o “tempo autêntico”, possua três momentos, ou melhor, três estases, *porvir* (*Zukunft*), *ter-sido* (*Gewesenheit*), e *presença* (*Gegenwart*), ela não deve ser pensada do mesmo modo que o tempo vulgar, quer dizer, não deve ser pensada como uma sucessão entre o *passado*, o *presente* e o *futuro*. Nem mesmo seria adequado afirmar que o tempo autêntico seja constituído, ou seja o resultado destas estases. O que parece ser mais apropriado, no entanto, seria dizer que a *temporalidade* mostra-se nesses momentos.

Diferente do que comumente se pensa sobre o tempo, o modo originário da temporalidade é o futuro (*porvir* – *Zukunft*). Podemos dizer que o *Zukunft*, o *porvir*, é o que conduz os outros momentos das estases. Ou seja, sendo pelo *porvir* que o *Dasein* se percebe como um ser-para-a-morte, é também, por essa relação ao *porvir*, que o *Dasein* se percebe como já ter sido (*Gewesenheit*) lançado no mundo.<sup>156</sup> E, por fim, é pela mesma relação ao *porvir* que se instaura o presente, ou a presença (*Gegenwart*), momento em que se manifesta a tonalidade afetiva da angústia, reflexo da insistência<sup>157</sup> no enfrentamento de nossa condição de ser caminhante para o fim, para o nada.

---

<sup>155</sup> A temporalidade como *Zeitlichkeit* e não a temporalidade como *Temporalität*, que é o tempo como horizonte do Ser em geral. Esta será abordada no último capítulo do presente trabalho.

<sup>156</sup> Ou seja, já houve o disparo sinalizando o início da corrida rumo à nossa morte, mas não o ouvimos precisamente, percebemos apenas suas parcas reverberações.

<sup>157</sup> Como veremos em seguida, este é o instante em que ser-resoluto (*Entschlossenheit*) e abertura (*Erschlossenheit*) se confundem (co-fundir), isto é, se mesclam.

Outrossim, esta concepção do tempo próprio em Heidegger difere da concepção do fluxo temporal, que é compreendida como sequências de “agoras”. A compreensão do tempo como fluxo tem como ponto fulcral “o agora do instante vivido”. Este se deslocaria, pela memória, para um passado, e se projetaria para o futuro como a expectativa de um “agora vindouro”.<sup>158</sup> Diferente disso, como diz Nunes, “[...] *temporalidade autêntica: o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação; o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão. [...]*” (2002, p.25). Quer dizer, o *porvir* (*Zukunft*) permite a abertura (*Erschlossenheit*) entendedora do *Dasein* na relação ser-para-a-morte. Essa abertura sempre lhe foi possível (ter-sido / *Gewesenheit*), mas só nos damos conta disso quando já estamos nos referindo ao porvir no momento resolutivo. Nesta decisão (*Entschlossenheit*) em persistir no enfrentamento do nada, instaura-se a presença (*Gegenwart*), a “abertura” extasiante do *Dasein*, que é constatada pela tonalidade afetiva da angústia. Neste sentido, diz Heidegger:

[...] Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presenciante nós o denominamos *temporalidade*. Só na medida em que é determinado como temporalidade, o *Dasein* possibilita a si mesmo o caracterizado poder-ser-um-todo próprio do ser-resolutivo precursor. A *temporalidade* descobre-se como o sentido da preocupação própria. (HEIDEGGER, 2012a, p. 889).

Heidegger caracteriza o modo pelo qual nos importamos com nosso si-mesmo por meio do termo *preocupação, cura, ou cuidado* (*Sorge*). Ao contrário do ocupação (*besorgen*) que sempre está relacionada com alguma coisa no cotidiano<sup>159</sup>, a preocupação não se instaura por meio de uma relação com um quê. Sua essência é caracterizada pela busca do sentido mais próprio do *quem*, capaz de identificar o ser si-mesmo do *Dasein* sem ser por meio de sua relação, seja para com os outros seres-aí, seja para com os demais entes subsistentes. (HEIDEGGER, 2012a, p. 363).

“O ser do qual o *Dasein* cuida é a ‘existência’, constantemente ameaçada pela morte e em última instância condenada à destruição. [...]” (ARENDDT, 2008b, p. 208).<sup>160</sup> Ao contrário da tradição, que estabelece uma distinção entre essência – o que a coisa é –

---

<sup>158</sup> Modo de compreensão do tempo que pode ser apreendido da fenomenologia de Husserl.

<sup>159</sup> “[...] A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar...Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do *ocupar-se* [...]” (HEIDEGGER, 2012a, p. 179).

<sup>160</sup> Preocupação e cuidado se referem ao termo alemão *Sorge*.

e existência<sup>161</sup> – o *modo* como tal coisa é –, em Heidegger não há propriamente uma essência do *Dasein* a despeito de sua existência.<sup>162</sup> Por mais que o filósofo tenha feito referências a essência do *Dasein*, sua intenção é indicar uma característica que lhe “dá ser”, algo que o permite ser *como* ele é. “Ser” e “como ser” são o mesmo quando Heidegger se refere ao *Dasein*.<sup>163</sup>

*Dasein* é existência. O que em outras palavras significa dizer que essencialmente o *Dasein* é fora, ser-aí, excêntrico, extático, existe.<sup>164</sup> Isto porque, segundo Heidegger, a compreensão originária da existência tem a ver com a ideia que os gregos tinham da “instabilidade” e do “não-ser”. Em *Introdução à metafísica*, ele diz que o Ser era entendido pelos gregos como “estabilidade” em dois sentidos: 1) “Estar em si” enquanto surgindo na *physis* (φύσις)<sup>165</sup>; 2) “Estável” como permanente, como o que perdura, *ousía* (ουσία). “Não-ser”, por sua vez, é entendido como fora da estabilidade da permanência; i.e., “existência” (*eksistazai* - ἐξίστασθαι), no sentido do verbo latino *existere*, “dar um passo para fora”, *ekstasis* (INWOOD, 2002, p. 58). Desta maneira, segundo o pensador de Messkirch, usar o termo “existir” para significar “ser” é uma degradação que compromete a riqueza do sentido que um dia os gregos tiveram da “existência”.<sup>166</sup>

Na preocupação ou no cuidado com a sua existência, o *Dasein* se volta a si-mesmo e, com isso, a sua mais própria relação com o ser. Essa genuína relação que perfaz a concepção de Heidegger da *Existenz* permite a compreensão de uma delicada diferença no tocante ao modo de ser do *Dasein*. Quer dizer, o *Dasein* pode escolher, ou não, um, ou mais modos de ser possíveis de sua existência.<sup>167</sup> A estrutura ontológica que comporta todos os modos existenciais possíveis é chamada pelo filósofo de estrutura ontológica existencial (*existenzial*) horizonte de inter-relação existenciária (*existenziell*) inerente à possibilidade de ser de cada “*Dasein* individual” (ARENDT, 2008b, p. 208).

---

<sup>161</sup> Cf. INWOOD, 2002, p. 58.

<sup>162</sup> “[...] se Heidegger tem o cuidado de distinguir o ser do ente, ele não consegue, contudo, desligá-lo deste e vê-se forçado a fazer uma espécie de monstruosidade metafísica com o nome intraduzível de <<*Dasein*>>, isto é, do que se encontra aí, fora de si mesmo, expulso de si, assustado por ek-sistir.” (PASQUA, 1993, p. 79).

<sup>163</sup> Pois “Ser” e “como ser” indicam *abertura* e possibilidade de ser, ou seja, não indicam uma realidade efetiva e determinada.

<sup>164</sup> *Existir* no sentido do verbo latino *existere*, que significa literalmente “dar um passo à frente, para fora”. Cf. INWOOD, 2002, p. 58.

<sup>165</sup> “[...] O ente como tal em sua totalidade é φύσις; quer dizer, sua essência e caráter consistem em ser a força imperante que brota e permanece. [...]” (HEIDEGGER, 2001, p. 25, tradução nossa).

<sup>166</sup> Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 65.

<sup>167</sup> A escolha por ser pedagogo, por exemplo, seria uma possibilidade dentre as tantas outras da existência.

O sentido da preocupação é a temporalidade. Ela que mantém o entendimento da unidade da estrutura-da-preocupação, compreendida como existência, factualidade e decair<sup>168</sup> (HEIDEGGER, 2012a, p. 891). Ou seja, o porvir é o que permite a existência ser caracterizada como plena possibilidade de ser; o ser-sido é o que fundamenta a compreensão do *Dasein* como *factum* dejectado, um ser lançado no cotidiano fático que, por sua vez, dá margem ao seu decaimento na ocupação do mundo subsistente que, mesmo indicando a prevalência do presente impróprio, tem por fundamento o “presencizar” primário do tempo autêntico (HEIDEGGER, 2012a, p. 893). Isto porque o modo de ser impróprio é fundamentado na ocupação, cuja característica principal é a fuga diante do si-mesmo,<sup>169</sup> uma reação negativa, portanto, ao entendimento do si-mesmo como finitude que, como visto, é fundamentado na presença autêntica (*Gegenwart*).

A salvação do decair ocupado do *Dasein* e da interpretação de si como subsistente, âmbito do tempo do intramundano, é o ser-resoluto. Esse modo-de-ser possibilita-lhe despertar desta condição inautêntica da existência, mantendo-o numa *abertura* para o verdadeiro entendimento de seu si-mesmo mais próprio, colocando-o novamente na direção da *temporalidade* autêntica<sup>170</sup>, fundamento da existência própria.<sup>171</sup>

Ademais, sendo a preocupação caracterizada pelo adiantar-se ao nosso si-mesmo (p. 891), ela, de certa forma, é ser-para-a-morte (p. 897) uma vez que ambos fenômenos são fundamentados pela temporalidade. Neste sentido, o ser-resoluto (*Entschlossenheit*), permanecendo decidido na abertura<sup>172</sup> (*Erschlossenheit*) necessária para o entendimento do si mesmo originário, compreende que a temporalidade fornece o sentido total de nosso ser como finitude, como existência finita (ibidem).<sup>173</sup>

Realçando o caráter fugaz e contingente da nossa existência, a finitude nos concede uma concepção de nosso modo-de-ser que é diametralmente oposta à concepção obtida da existência como subsistência. A confiável e ingênua familiaridade do mundo como *Vorhandenheit* é posta em cheque pela temporalidade, e a “prova” disto está na tonalidade

---

<sup>168</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 893.

<sup>169</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 519.

<sup>170</sup> O tempo autêntico é o verdadeiro sentido da *preocupação*, e por referência a ele que estaremos livres da interpretação da existência como subsistência, e do *Dasein* como um *quê* (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 353).

<sup>171</sup> “[...] Estando resoluto, o *Dasein* recuperou-se precisamente do decaimento para ser – tanto mais propriamente ser-“aí” – no ‘piscar de olhos’ sobre a situação aberta.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 893).

<sup>172</sup> Isto é, permanece na essência do verdadeiro. O que fora visto no capítulo anterior, onde vimos Heidegger dizer “[...] na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’ [...]”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 611), agora encontra uma melhor conexão com a Analítica Existencial.

<sup>173</sup> O que em Heidegger soa até como pleonasmo: existência finita.

afetiva da angústia. Nenhum ente subsistente e intramundano pode quebrar o silêncio angustiante que atesta a imposição do nada da morte ao si-mesmo. Nem mesmo a totalidade de significância, que constitui a mundidade do mundo, pode fornecer ao ser-aí um modo de ser próprio em detrimento da temporalidade. Fora da tonalidade fundamental da angústia<sup>174</sup>, o que o mundo da ocupação pode fornecer é um abrigo, um esconderijo para a fuga diante da verdade sobre o si-mesmo próprio (p. 519). Mas é enfrentando a angústia que, como indica Seibt<sup>175</sup>, o *Dasein* se torna corajoso, pois nela é que ele experimenta a sua própria transparência, fora das relações de familiaridade<sup>176</sup> com o mundo, confrontando-se com sua própria nudez, com sua mais própria possibilidade de não-ser.

Retomando. Até aqui compreendemos que na resolução o *Dasein* alcança a verdade originária da existência como abertura e pura possibilidade de ser (HEIDEGGER, 2012a, p.839). Esse entendimento é fundamentado na temporalidade, que permite ao *Dasein*, por meio da relação ser-para-a-morte, a compreensão de si como existência finita. Nisto consiste o entendimento de seu si-mesmo próprio que, como diz Seibt,

[...] não é nenhum estado paradisíaco, fora do mundo, mas também não pode ser descrito ao modo dos objetos. Mas é a experiência da verdade e do mundo. Da verdade como a abertura do ser. É a lembrança do esquecimento que esqueceu seu solo próprio, originário, fático, ser-no-mundo finito. [...] (SEIBT, 2010, p. 265).

Portanto, a ideia da presença permanente, atribuída aos entes do modo de ser da subsistência, não se apresenta como sendo a maneira adequada em que o *Dasein* pode colher o real entendimento de seu si-mesmo. A temporalidade, na estase do porvir, devolve ao *Dasein* a compreensão do seu modo-de-ser próprio, que é a existência. O porvir, mostrando-lhe a finitude, apresenta-lhe a impossibilidade de ser, realçando, com isso, a existência como possibilidade livre, e abertura para ser. Por isso, o ser em geral do *Dasein* é adveniente, e o sentido de sua totalidade é a temporalidade (HEIDEGGER, 2012a, p. 887).

Por fim, vale salientar que a condição de “abertura para ser” também permite ao *Dasein* decair em sua facticidade e, conseqüentemente, existir no modo impróprio,

---

<sup>174</sup> “Isto é, clareira do ser como ser.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 879, nota de rodapé de letra “a”).

<sup>175</sup> Cf. SEIBT, 2010, p. 251.

<sup>176</sup> Villa neste caso tem uma visão positiva, no tocante ela possibilitar um novo folego, ou mesmo, um novo tipo de familiarização com o mundo. “[...] A abertura autêntica, em outras palavras, nem remove ele mesmo seu “aí”, nem cria um mundo que lhe é próprio; mais que isso, é um modo de atividade e entendimento que traz nova vida ao familiar”. (VILLA, 1996, p. 132, tradução nossa).

fechado ao seu ser autêntico, um modo de ser não-resoluto. Isto se justifica pelo fato dos variados modos possíveis da temporalização da *temporalidade*. Ela não somente se dá pelo futuro próprio do *adiantar-se*. (Ibidem, p. 915). Isso se mostra na diferença existencial entre a *ocupação* e a *preocupação*. Enquanto o sentido da preocupação é o ser-adiantado-a-si fundamentado na relação com o tempo autêntico e na estase do *porvir*, a ocupação, não obstante possuir a característica de ser-adiantado-a-si, prioriza o tempo inautêntico, cuja característica é o aguardar da expectativa. No entanto, isto não significa que esses modos de temporalização são paralelos. Eles não acontecem independentes um do outro. Ao invés disso, podemos enxergar uma “fundamentação” do futuro impróprio no futuro próprio, assim como podemos compreender a ocupação como oriunda da preocupação.<sup>177</sup>

Heidegger aponta para a temporalidade como sentido, ou seja, como algo que permite a compreensão da preocupação que, por sua vez, é o sentido – e insistimos mais uma vez no caráter relacional do sentido –, i. e., a relação que permite a compreensão da existência (*existenz*) e dos modos existenciários (*existenziell*) interconexos da existencialidade (*existenzial*).

Mas Heidegger, por meio da Analítica Existencial, por mais que mostre a temporalidade como a base necessária para o estabelecimento de uma antropologia filosófica, não dá seguimento a esta tarefa. Em verdade, este não o seu objetivo com a Analítica, então, predicada como “provisória”. Sua intenção com ela é ontológico-fundamental, quer dizer, se caracteriza pela busca do sentido do Ser em geral. Nas palavras de Heidegger:

Mas que pode ainda ser mostrado no ser-no-mundo, além das relações essenciais do ser junto ao mundo (ocupação), do ser-com (preocupação-com) e do ser-si-mesmo (quem)? Resta ainda quando muito a possibilidade de ampliar a análise mediante a caracterização comparada das modificações do ocupar-se e do seu ver-ao-redor, da preocupação-com e do respeito, pela acentuação do contraste entre o *Dasein* e todo ente que não lhe é conforme mediante uma maior explicação do ser de todo possível ente do-interior-do-mundo. É inquestionável que há nessa direção tarefas inconclusas. O que foi obtido até agora necessita de complementação sob muitos aspectos na perspectiva de uma elaboração completa do *a priori* existenciário de uma antropologia filosófica. Mas a isto não visa a presente investigação. *Sua intenção é ontológico-fundamental*”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 377).

---

<sup>177</sup> Parece ser neste sentido que Brogan compreende a preocupação como sendo a unidade entre a existência e a facticidade. “*Sorge* é a característica ontológica fundamental em *Ser e tempo* para o ser do *Dasein*, e a unidade da existencialidade (*existentiality*) e facticidade do *Dasein*. [...]” (BROGAN, 2002, p. 245, tradução nossa).

A Analítica nos condiciona a um horizonte possível para a interpretação do ser que, ao ser alcançado, permite a sua repetição por referência a uma base propriamente ontológica:

[...] o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele *é de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*. E nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo.

Assim apreendida, a analítica do *Dasein* permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser. Pelo que se determinam também os seus limites. Analítica que não pode querer dar uma completa ontologia do *Dasein*, a qual deve ser por certo construída, se algo como uma antropologia “filosófica” deve ter assento sobre uma base filosoficamente suficiente. Para o propósito de uma antropologia possível, isto é, para sua fundamentação ontológica, a interpretação que se segue oferece apenas alguns “fragmentos”, não contudo inessenciais. Mas a análise do *Dasein* não só é incompleta, mas é de imediato também *provisória*. De início, ela só põe à mostra o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo-em-liberdade o horizonte dessa interpretação. Uma vez alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do *Dasein* exige sua repetição sobre uma base superior e propriamente ontológica. (HEIDEGGER, 2012a, pp. 73, 75).

Como vimos, a Analítica Existencial revela a temporalidade como o sentido da existência. Mas como isso se relaciona com o projeto da Ontologia Fundamental? O horizonte necessário à interpretação do Ser foi alcançado? Quanto ao sentido do Ser em geral, em que nos auxilia a temporalidade? Aliás, o que é a temporalidade? Há uma temporalidade própria do Ser em geral diferente da temporalidade como sentido do ser do *Dasein*?

*Ser e tempo* além de explicitamente não responder tais questões, ainda termina por meio de uma: “o tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179). Seria essa derradeira questão do tratado a autêntica pergunta pelo sentido do Ser, anunciada como projeto na introdução da obra?

No próximo e último capítulo, nos deteremos sobre o problema da incompletude de *Ser e tempo*. Apresentaremos as posições de estudiosos e filósofos que consideram o projeto heideggeriano nessa obra como um fracasso. Veremos que este “insucesso” pode significar mais do que um desvio no caminho, podendo, até mesmo, refletir a revolução inerente a relação do pensamento com a verdade do Ser.

Passemos, então, à parte conclusiva do presente trabalho, que visa apresentar a situação da Ontologia Fundamental em *Ser e tempo*, bem como indicar que, mesmo se tratando de uma obra incompleta, sua meta geral pode ter sido alcançada.

## Capítulo IV

### A situação da Ontologia Fundamental em *Ser e tempo*.

“[...] *As coisas estão longe de ser todas tão tangíveis e dizíveis quanto se nos pretenderia fazer crer; a maior parte dos acontecimentos é inexprimível e ocorre num espaço em que nenhuma palavra nunca pisou. [...]*”

Rainer Maria Rilke, *Cartas a um jovem poeta*.

Por mais que *Ser e tempo* tenha parado no percurso previsto para a exposição de sua argumentação – algo que ainda motiva críticas, bem como, reflexões sobre as razões do dito “fracasso” da obra – a preleção, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927, a qual o próprio Heidegger diz ser a reelaboração da terceira seção faltante a *Ser e tempo*, nos permite enxergar novas possibilidades de leitura da obra capital heideggeriana.

A referida preleção, ao detalhar que o resultado da Analítica Existencial possibilita a manifestação do problema da *temporalidade* como condição da possibilidade da compreensão do Ser em geral, e por estar explícito em *Ser e tempo* que a elaboração de tal problemática já é a resposta concreta à pergunta pelo sentido do Ser, percebemos que na última pergunta do tratado, “O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?”, sua meta geral foi alcançada, pois ela, de certa forma, evidencia o problema da temporalidade.

Isso, todavia, não permite dizer que a Ontologia Fundamental, e por conseguinte, a ontologia do Dasein, tenham sido elaboradas por completo, não obstante terem ganhado uma nova perspectiva, a partir da qual, pode-se iniciar o projeto de suas efetivações: o tempo.

Além disso, veremos nos textos tardios de Heidegger que a revolução da relação do pensamento com o Ser exige um “novo dizer”, uma nova linguagem adequada à Sua verdade. E *Ser e tempo*, neste sentido, pode ser reconhecido como a *representação* da insuficiência da linguagem – a estabelecida pela tradição filosófica – na tarefa de comunicar “aquilo” que no pensamento deve ser pensado, o Ser. Algo que, por sua vez, também indica que *Ser e tempo*, de certa forma, nos *introduz* nessa “relação” com o Ser.

Para a exposição desse assunto, reservamos, neste último capítulo, a seção: 4.1. O problema da relação doadora de sentido entre o tempo e Ser como início da investigação da Ontologia Fundamental.

#### 4.1. O problema da relação doadora de sentido entre o tempo e Ser como início da investigação da Ontologia Fundamental.

A segunda seção de *Ser e tempo*, intitulada *Dasein e temporalidade*, termina com a questão “O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179). Além de não respondê-la, Heidegger, com essa pergunta, interrompe permanentemente o tratado. Em 1953, em nota prévia à sétima edição, diz que, apesar do caminho de investigação permanecer o mesmo, a Segunda Parte só poderia se juntar à Primeira caso esta fosse novamente exposta.<sup>178</sup>

Muitos estudiosos de Heidegger enxergam nessa interrupção um fracasso da obra em seu escopo geral. Macdowell, em *A Gênese da Ontologia Fundamental De Martin Heidegger*, por exemplo, afirma que o projeto de uma ontologia fundamental em *Ser e tempo* fracassou, e que a elaboração da questão do ser por meio da analítica do *Dasein* teve que ser abandonada:

O verdadeiro resultado de *Sein und Zeit* foi o fracasso da Ontologia fundamental como Analítica existencial. Heidegger teve de constatar, em seguida, que o sentido de ser não pode ser determinado a partir de uma análise do ser do eis-aí-ser.[...] a sua tentativa de elaborar a questão do ser através da análise ontológica do eis-aí-ser, como compreensão do ser, teve de ser interrompida, justamente porque nenhum caminho conduzia do eis-aí-ser ao ser [...]. (MACDOWELL, 1970, p.233).

Na mesma esteira, porém num tom mais decisivo, Alexandre Franco de Sá, em *Da Destruição Fenomenológica à confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*, diz que buscar uma ontologia que fundamente o entendimento das variadas regiões dos entes é um tentativa que supera as forças de um ente tal qual o *Dasein*:

Assim, se o *Dasein* é sempre, na sua compreensão, marcado por uma essencial finitude, se toda a compreensão do *Dasein* é sempre imediatamente limitada e finita enquanto compreensão já sempre disposta numa ou noutra situação, o projecto de construir uma ontologia fenomenológica fundamental, uma ontologia capaz de constituir uma compreensão do ser que o mostrasse explícita e claramente tanto na sua diferença em relação ao ente como na sua articulação com as várias regiões ônticas, e capaz também de destruir a ontologia tradicional, não pode deixar de aparecer como uma espécie de *hýbris*, exigindo uma tarefa que supera as possibilidades de qualquer ente que participe da essência do *Dasein*. O *Dasein* não pode escapar à sua constituição

---

<sup>178</sup> “[...] Decorrido um quarto de século, a Segunda Parte já não poderia juntar-se à Primeira sem que esta fosse novamente exposta. Seu caminho permanece ainda hoje um caminho também necessário, se é que a pergunta pelo ser deve motivar nosso *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 17).

essencialmente finita. Existir como Dasein significa justamente cumprir a sua finitude. E, neste sentido, compreender como Dasein significa já sempre errar. (FRANCO, 2008, p. 14)

Quanto ao projeto geral da Questão do ser (*Seinsfrage*), Adorno e Tugendhat, ex-aluno de Heidegger, proferiram duras críticas. O primeiro, a chamou de uma questão fútil, cripto-mística e danosa à realidade social; ao passo que o segundo não viu na questão, nem objeto específico, nem real pertinência filosófica.<sup>179</sup>

O fato é que *Ser e Tempo* é uma obra incompleta. Das três seções previstas para a primeira parte, somente duas chegaram a termo. A terceira seção que seria intitulada de *Tempo e Ser*, “[...] que teria como tema << a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser>>[...]” (DASTUR, 1990, p. 124), bem como o percurso argumentativo da segunda parte<sup>180</sup> não chegaram à exposição.

O ponto de parada sinaliza que, ao ser alcançado o sentido do Ser, toda a Analítica Existencial deveria ser refeita a partir de um fundamento adequado à verdade do Ser. “Daí”, diz Stein, “surge a incompletude, tantas vezes confessada, da analítica das estruturas existenciais.” (2001, p. 209).

Mas este procedimento seria indispensável à tarefa geral de *Ser e tempo*? Quer dizer, é necessária a repetição da Analítica Existencial para alcançarmos a autêntica questão pelo sentido do Ser em geral? Caso não seja necessária, isso significa que há diferença entre a Ontologia Fundamental e a Analítica existencial do *Dasein*?

Vimos, no final do capítulo passado, que no tratado existem passagens onde podemos ver uma clara diferença entre o propósito da Ontologia Fundamental e o que deveria ser estabelecido, após a repetição da Analítica, como uma ontologia do *Dasein*. Vimos também, que a intenção ontológico-fundamental, de modo geral, perpassa a perspectiva do estabelecimento de uma antropologia filosófica, objetivando alcançar a abertura necessária à interpretação do Ser. Sendo alcançado, portanto, esse horizonte de possibilidades de interpretação do sentido do Ser, qualquer ontologia poderá ser

---

<sup>179</sup> “[...] No entanto, estes foram os mais brandos! Devemos mencionar os mais maliciosos e os mais polêmicos? Com certeza, pensamos em Adorno que não cansou de estigmatizar, em panfletos virulentos e grosseiros, o jargão da questão do ser : fútil questão cripto-mística que traiu uma fuga face a realidade social e que não teria meditado o suficiente sobre os ensinamentos de Hegel, segundo o qual equivale o ser ao completo vazio e à ausência do pensamento... Ernst Tugendhat, ex-aluno de Heidegger, conhecido por seu repúdio ao conceito heideggeriano de verdade, fez uso da filosofia analítica para decretar que a questão do ser não tem nenhum objeto e, em todo caso, permanece sem uma real pertinência filosófica.” (GRONDIN, 2004, p. 3, *tradução nossa*).

<sup>180</sup> A segunda parte se dedia à destruição fenomenológica da história da ontologia conduzida pela problemática da temporalidade. Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 133.

estabelecida sob uma base própria e adequada à Sua verdade – incluindo-se aqui também, obviamente, a ontologia do *Dasein*.

Podemos perceber que a tarefa inconclusa de repetição da Analítica a partir de uma base propriamente ontológica pode indicar, basicamente, duas coisas: 1) que o horizonte necessário à interpretação do Ser foi alcançado, faltando apenas o retorno à análise existencial; 2) que o horizonte ainda não foi alcançado, por isso, a Analítica não foi refeita.

No tocante a essas hipóteses, a preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que fora ministrada no verão de 1927, na Universidade de Marburgo, a qual Heidegger afirma ser a reelaboração da terceira seção de *Ser e tempo*<sup>181</sup>, pode nos fornecer importantes contribuições.

Lá, o filósofo afirma que o resultado da Analítica Existencial revelou que a constituição do ser do *Dasein* é fundamentada na temporalidade (HEIDEGGER, 2012b, p. 332). Ademais, diz que somente por isso, isto é, somente pelo sentido do Ser do *Dasein* ter se revelado por referência à temporalidade (*Zeitlichkeit*), foi possível uma adequada problematização do Ser por referência ao horizonte temporal denominado de *temporialidade (Temporalität)*:

[...] O resultado da analítica existencial, isto é, da exposição da constituição ontológica do ser-aí em seu fundamento, nos diz: *a constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade*. [...] então, se é que a compreensão de ser pertence à compreensão de ser do ser-aí, esse ser-aí também precisa se fundar na temporalidade. A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser. A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia. Daí emerge uma problemática própria, ligada à temporalidade. Nós a designamos como a problemática da *temporialidade (Temporalität)*. O termo “temporialidade” não é equivalente ao termo temporalidade (*Zeitlichkeit*), apesar de não passar da sua tradução. Ele designa a temporalidade na medida em que ela mesma é transformada em tema como condição de possibilidade da compreensão de ser e da ontologia enquanto tal. O termo “temporialidade” deve indicar que a temporalidade não representa na analítica existencial o horizonte a partir do qual compreendemos ser. O que inquirimos na analítica existencial, a existência, revela-se como temporalidade que, por seu lado, constitui o horizonte para a compreensão de ser, que pertence essencialmente ao ser-aí. (HEIDEGGER, 2012b, pp. 332, 333).

---

<sup>181</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 7, *nota de rodapé* de número 1.

Na citação acima, vemos claramente Heidegger dizer que a Analítica revelou a temporalidade como característica essencial da existência do *Dasein*, bem como, que ela possibilitou, com isso, uma tematização apropriada ao problema da *temporalidade* como condição da possibilidade da compreensão do ser, fundamento da ontologia como tal. Além disso, também o vemos dizer que a *temporalidade* se apresenta na Analítica como fundamentadora da temporalidade, a qual, por sua vez, fundamenta a compreensão do ser que pertence exclusivamente ao modo de ser do *Dasein*. O que em outras palavras, significa dizer que o sentido da temporalidade é a *temporalidade*.

Com efeito, compreendemos que a Analítica, ao nos conduzir ao entendimento do sentido do ser do *Dasein* por referência à temporalidade, nos permite, própria e adequadamente, iniciar a investigação do sentido do Ser em geral por referência à uma problemática circunscrita a um horizonte específico, a *temporalidade*. Ela é o panorama no qual pode-se localizar a temporalidade como uma compreensão de ser restrita ao *Dasein* que, conforme abordamos no capítulo precedente, nos permite entender a finitude da existência como pura possibilidade de ser.

Com o auxílio dessa preleção, estamos mais certos que a condição, portanto, para que haja a compreensão do Ser em geral é a *temporalidade*, uma vez que *ser* sempre é “compreendido e concebido a partir do tempo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 399). Quer dizer, tudo que “é”, enquanto é, só pode ser compreendido por referência ao tempo. Destarte, o horizonte capaz de abarcar todas as manifestações e os modos de Ser, bem como, todas as suas respectivas temporalizações, ou modos temporais, é a clareira da *temporalidade*.

Em suma, isso nos permite dizer que a Ontologia Fundamental pode ser expressa, de certo modo, pela proposição *a priori*: toda a compreensão é temporal, pois,

Todas as proposições ontológicas são, uma vez que elas são enunciados sobre o ser estabelecidos à luz do tempo corretamente compreendido, proposições temporais. É somente porque as proposições ontológicas são proposições temporais que elas podem e precisam ser proposições *a priori*. É somente por isso que nos deparamos na ontologia com algo assim como o *a priori*: porque ela é a ciência temporal. [...] (HEIDEGGER, 2012b, p. 470).

Sendo isso angariado, e ao voltarmos à *Ser e tempo*, vemos Heidegger ser bem direto ao dizer que a intenção da Ontologia Fundamental é a interpretação do Ser por meio da *temporalidade*. É claro também ao dizer que a exposição da problemática da

*temporalidade* é uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do Ser, pois põe em liberdade o horizonte possível para o início da investigação:

[...] a tarefa ontológica fundamental da interpretação de ser como tal compreende em si a elaboração da *temporalidade do ser* (*Temporalität des Seins*). Só na exposição da problemática da *temporalidade* pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser.

Porque o ser só pode ser apreendido cada vez na perspectiva do tempo, a resposta à questão-do-ser não pode residir numa proposição isolada e cega. A resposta não é entendida na mera reiteração do que é enunciado em proposição, sobretudo se é posta em circulação como resultado flutuando no ar para mero registro de uma informação sobre um “ponto-de-vista” que talvez se afaste do modo de tratamento até agora usual. Se a resposta é “nova”, não tem importância alguma e permanece algo exterior. O que há de positivo nela deve estar em ser suficientemente *antiga* para ensinar a conceber as possibilidades que os “Antigos” prepararam. Segundo seu sentido mais-próprio, a resposta indica uma diretriz para que a pesquisa ontológica concreta inicie o perguntar investigativo no interior do horizonte posto-em-liberdade – é o que ela somente oferece. (HEIDEGGER, 2012a, p. 79, *parêntesis nosso*).

O projeto da Ontologia Fundamental, portanto, está comprometido com a evidenciação da *temporalidade* como horizonte do sentido do Ser, razão que condiciona a meta de *Ser e tempo*:

Em *Ser e Tempo* a preocupação que se impõe como horizonte permanente é o sentido do ser. Ele condiciona toda a analítica existencial e, uma vez conquistado, toda ela deveria ser nele refeita. Daí surge a incompletude, tantas vezes confessada, da analítica das estruturas existenciais. Toda a interrogação pelo sentido do ser emerge da existência, cuja unidade e ser é a preocupação e cujo sentido é a temporalidade. O “aí” do ser-aí, em que se instaura a compreensão do ser, é a abertura em que se coloca a questão do sentido do ser. (STEIN, 2001, p. 209).

Porém, o que para nós não deixa de ser problemático para o entendimento do pensamento heideggeriano, é que, para o filósofo, evidenciar a problemática já é dar a resposta concreta à pergunta pelo sentido do Ser. Ou seja, para Heidegger pergunta e resposta não necessariamente devem ser anunciadas sob os moldes das proposições cujas sentenças compostas por mediações simbólicas – palavras, conceitos, signo e significado – preconizam a fixidez e a restrição. A resposta à Questão do Ser, no pensamento heideggeriano, pode ser compreendida como um direcionamento adequado para o início de uma investigação propriamente ontológica, a qual toma por base a referência ao horizonte do sentido do Ser, que é a *temporalidade*.

Por meio disto, podemos dizer o seguinte sobre as hipóteses levantadas na página 77 com relação a incompletude da Analítica: 1) a temporalidade foi alcançada como

condição de possibilidade da temporalidade que, por sua vez, é o fundamento pelo qual a Analítica pode ser refeita. 2) o horizonte foi alcançado, mas ainda possui problemas característicos da investigação da Ontologia Fundamental.

Além disso, dado o exposto, não podemos negar que a meta geral de *Ser e tempo*, que é alcançar uma autêntica questão pelo sentido do Ser, por meio da referência ao tempo como horizonte de compreensão, foi alcançada. Aliás, sendo a última pergunta do tratado a expressão essencial do problema do tempo como horizonte possível para a compreensão do Ser, podemos concebê-la como um ponto nevrálgico da obra, onde pergunta e resposta autênticas, podem ser, de certa maneira, identificadas. Quer dizer, na pergunta “O tempo ele mesmo se manifesta como horizonte do ser?” (HEIDEGGER, 2012a, p. 1179), a meta geral de *Ser e tempo* é concluída, pois nela alcançamos “a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’”, através da “interpretação do *tempo* como o horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral” (HEIDEGGER, 2012a, p. 31), cuja resposta é a tematização da temporalidade, presente na própria questão.

A despeito disso, não podemos afirmar, nem que haja uma completa ontologia do *Dasein*, nem que haja estabelecida uma Ontologia Fundamental. Apenas, podemos dizer que tais investigações alcançaram um novo patamar a partir do qual pode-se refazer suas análises: o tempo.

Mas o que é o tempo, o qual possibilita a compreensão do Ser? Ademais, se ele é o sentido do Ser, isto é, “aquilo” que permite uma relação mantenedora de entendimento, não estaria o tempo para “além do Ser”? Faz sentido perguntarmos por algo além do Ser? Qual a relação entre Ser e tempo?

Tais impasses permanecem ao longo do pensamento de Heidegger. No texto, por exemplo, de uma conferência proferida em Friburg, em 1962, cujo título é o mesmo previsto para a terceira seção de *Ser e tempo: Tempo e ser*, o filósofo ainda trata com muita cautela sobre o problema da relação entre tempo e Ser:

Tempo – uma questão; provavelmente a questão do pensamento, se efetivamente algo tal como tempo fala no ser como pre-sença: Ser e tempo, tempo e ser nomeiam a relação de ambas as questões, o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação. Meditar sobre este estado de coisas é tarefa do pensamento; isto na hipótese de que este permaneça disposta a perseverar na meditação de sua questão.

Ser – uma questão, mas nada de entitativo.

Tempo – uma questão, mas nada de temporal.

Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de linguagem. Em vez de “ele é”, dizemos “dá-se”. Para podermos progredir da expressão verbal superando-a, em direção à questão, precisamos demonstrar como experimentamos e vemos este “dá-se”.

O caminho apropriado nesta direção consiste em examinarmos o que é dado no “dá-se”, que significa “ser”, que – dá-se; que significa “tempo”, que – dá-se. De acordo com isto, procuramos investigar o “se” que dá – ser e tempo. Procedendo desta maneira, tornamo-nos pre-videntes em um outro sentido. Procuramos tornar visível o “se” e o “dar” e grafamos o “Se” maiúsculo. (HEIDEGGER, 1983, p. 259).<sup>182</sup>

Neste texto, podemos perceber as reverberações do problemas que podem ser identificados em *Ser e tempo*. Também, percebemos como é importante o estudo dessa obra para a análise do desenvolvimento do caminho de pensamento heideggeriano que, mesmo sendo uma tarefa hercúlea, é necessária aos que a sua filosofia se dedicam. Nesta esteira, diz Giacoia:

*Ser e tempo*, publicado em 1927, é a obra capital do período conhecido como a filosofia da juventude de Heidegger. O livro, todavia, ocupa um papel bem mais central do que esse em sua trajetória, uma vez que é retomado por ele em todos os momentos posteriores de seu pensamento. [...] *Ser e tempo* é relevante não apenas para uma compreensão interna da analítica existencial, mas também do pensamento de Heidegger em seu conjunto. (2013, pp. 50, 51).

E corrobora Stein:

[...] Praticamente todas as dimensões básicas de *Ser e Tempo* podem ser repensadas a partir da problemática da viravolta e por isso todo o segundo Heidegger deve ser compreendido a partir de *Ser e Tempo*. [...] Toda a concepção das estruturas do ser-aí, do problema da verdade, do ser e do tempo, das outras ontologias, e mesmo o problema de Deus somente podem ser visualizados dentro dessa perspectiva que *Ser e Tempo* estende sobre todo o pensamento do filósofo. [...] (2001, p. 193).

Por exemplo, em *Sobre a Essência da Verdade*, vemos Heidegger dizer que a Questão do Ser permanece propositalmente sem desenvolvimento em *Ser e tempo*, mas que, todavia, lá, o pensamento alcançou uma revolução na relação com o Ser que pertence à superação da metafísica:

A questão decisiva (*Ser e tempo*, 1927) do sentido, quer dizer (*Ser e tempo*, p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a

---

<sup>182</sup> “[...] A única coisa que se pode afirmar é que há, *Es gibt*, tempo e ser. [...] *Es gibt Sein*, quer assim dizer o que dá o ser. Há doação do ser. [...] Mas se o tempo dá o ser, o que dará o tempo? Não pode ser o ser, porque é o tempo que o dá. Não pode ser o tempo, porque o tempo não se dá. O que dá o tempo e o ser e os faz advir, é o *Es* primordial. Mas o *Es* doador de ser é diferente do *Es* doador do tempo. E no entanto, ele é também o mesmo, porque o que dá o tempo se revela como o que dá o ser. [...]” (PASQUA, 1993, p. 191).

liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância –, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e tempo*, abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser. (HEIDEGGER. 1983, p. 145).

Heidegger chega até mesmo falar sobre o dito “fracasso” de *Ser e tempo*. Na *Carta Sobre o Humanismo*, 1949, indica a diferença entre um pensamento que realmente fracassa ao entrar em “contato” com o pensamento do Ser, e o que se especula ter acontecido à obra. Pela importância das palavras do texto, o citaremos de um modo mais prolongado:

Em *Ser e tempo* (38) se afirma que todo o questionamento da Filosofia “repercute na existência”. Mas a existência não é aqui a realidade efetiva do *ego cogito*. Ela também não é apenas a realidade efetiva dos sujeitos que agem juntos e uns para os outros e assim chegam a si mesmos. “Ec-sistência” é, numa diferença fundamental com qualquer *existentia* e “*existence*”, o morar ec-stático na proximidade do ser. Ela é a vigilância, isto é, o cuidado pelo saber. Pelo fato de neste pensar dever ser pensado algo simples, parece ele tão difícil ao tipo de representação que nos foi transmitido como Filosofia. Mas a dificuldade não consiste num perder-se em profundas considerações de carácter particular e em formar conceitos enredados, mas oculta-se no passo de volta que faz penetrar o pensar num questionar em busca de experiência, e que abandona as opiniões correntes da Filosofia.

Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e tempo*, o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão. Todavia, enquanto a Filosofia apenas se ocupa em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela certamente está livre do perigo de um dia romper-se na dureza de sua questão. Por esta razão o “filosofar” sobre o fracasso está separado, por um abismo, de um pensar que realmente fracassa. [...] Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir chegar a esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada que o devido silêncio. Contudo, quem de nós, contemporâneos, quereria pretender que suas tentativas de pensar estejam familiarizadas na senda do silêncio? Quando muito, nosso pensar poderia talvez apontar para a verdade do ser como o que deve ser pensado. Assim, mais que de outra maneira, ela estaria livre do simples pressentimento e do opinar entregue à tarefa da escrita, que se tornou rara. As coisas que têm alguma consistência ainda chegam a tempo por mais tarde que seja, mesmo que não se destinem para a eternidade.

Se o âmbito da verdade do ser é um beco sem saída ou o livre espaço em que a liberdade reserva sua essência, isto poderá decidir e julgar todo aquele que

tentou, por seu próprio esforço, trilhar o caminho indicado, ou, o que ainda é melhor, abrir um caminho melhor, o que significa uma via mais adequada à questão. (1983, p. 164).

Heidegger assume que o pensamento, que desde de *Ser e tempo* tenta aproximar-se da verdade do ser, pouco avançou. Porém, por mais que tenha sido singela sua aproximação ao que propriamente deve ser pensado, tal relação com o Ser fez com que a representação conceitual filosófica se tornasse insuficiente, fazendo com que o silêncio, nesse caso, fosse o mais adequado.

Ainda na *Carta Sobre o Humanismo*, podemos vislumbrar que *Ser e tempo* representa a tentativa de Heidegger em comunicar, por meio de uma linguagem já consolidada pela filosofia, o que o ver fenomenológico alcançou ao enfrentar o enigma do Ser. Consequentemente, a linguagem usada na obra, que era pra ser, segundo ele, “re-pensada” pelo leitor com vistas à verdade do Ser, permaneceu restrita ao modo já estabelecido do pensar metafísico, que, como abordamos, pensa o Ser por meio do ente e não o Ser por ele mesmo. Diz Heidegger:

[...] Enquanto não tiver sido pensada, contudo, a verdade do ser, permanece toda Ontologia sem seu fundamento. É esta a razão por que o pensamento, que com *Ser e tempo* procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser, se caracterizava assim mesmo como *Ontologia Fundamental*. Esta tende a penetrar no fundamento essencial do qual provém o pensamento da verdade do ser. Já pelo ponto de partida do outro questionar, afasta-se este pensar da “Ontologia” da Metafísica (daquela de Kant). A “Ontologia”, porém, quer seja ela transcendental ou pré-crítica, está submetida à crítica, não porque ela pensa o ser do ente e força assim o ser para dentro do conceito, mas porque não conhece a verdade do ser, desconhecendo, assim, que existe um pensar que é mais rigoroso que o pensar conceitual. O pensar que procura antecipar-se, pelo pensar, na verdade do ser, só consegue, na indigência de seu primeiro esforço, transformar em linguagem pouca coisa da dimensão absolutamente diferente. Esta ainda falsifica-se a si mesma, na medida em que não tem sucesso em reter a essencial ajuda do ver fenomenológico e, contudo, deixar de lado, porque sem sentido e inadequada, a preocupação em ser “Ciência” e “Pesquisa”. Todavia, para tornar conhecida e compreensível esta tentativa do pensar no seio da filosofia estabelecida, só foi possível, primeiro, falar desde o horizonte do estabelecido e recorrendo às expressões que lhe eram familiares. Entretanto, aprendi a ver que justamente estas expressões tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram re-pensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes. (HEIDEGGER, 1983, p. 171).

Assim, vemos na incompletude de *Ser e tempo* a “representação” da “derrota” do pensamento face à verdade do Ser. Ou seja, os limites do tratado revelam que a linguagem usada na obra é insuficiente, e que a errância como seu *modus operandi* é, de fato, o mais próprio cultivo do Ser como indeterminação.

No entanto, temos a consciência de que tais abordagens dos escritos posteriores a *Ser e tempo* são delicados e exigem um exame mais pormenorizado, algo diferente do que fizemos aqui. Aliás, como pode ser percebido, a dedicação a esses trechos faria com que houvesse uma considerável mudança no tema proposto na presente dissertação, que da abordagem da Ontologia Fundamental em *Ser e tempo*, passaria para o problema da linguagem no pensamento heideggeriano.

Isto, de modo algum é simples, tanto que é considerado por Benedito Nunes como um ponto que demarca o primeiro do segundo Heidegger. Em sua perspectiva, o “dizer poético” estabelece a mudança na condução do mesmo problema do ser, fazendo com que a Ontologia Fundamental seja absorvida por uma linguagem capaz de expressar a relação do pensamento e o Ser.<sup>183</sup>

“Pensar é o engajamento para e pelo ser”, afirma Heidegger na famosa missiva que traz a versão resumida da posição filosófica que retificava e completava a investigação lançada em 1927. Essa mudança, que se consolidou nos escritos posteriores a 1930 [...] surpreendeu os leitores de *Ser e tempo*, mormente os interpretes de língua francesa, que, havendo fixado e difundido a imagem do Heidegger existencial, entenderam que um outro, um segundo Heidegger surgira, dificilmente classificável, entre o poeta e místico, a quem não mais colaria o nome de filósofo e para quem a própria Filosofia, identificada à Metafísica, tornara-se suspeita. Qualquer que seja, porém, o alcance da nova direção, o certo é que entre os dois a diferença está no modo de conduzir o mesmo problema fundamental que os enlaça. Se é somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, não é menos verdadeiro, como Heidegger afirmou a Richardson, que o primeiro só se tornou possível em função do último. [...] a prática meditante da segunda fase, modo de pensar arrimado à linguagem e feito experiência da linguagem, absorveu a Ontologia fundamental. [...].

Investigação extremada, que tentar falar daquilo mesmo que o discurso filosófico especulativo condenou ou esquecimento – o ser, o tempo e a linguagem – e que por isso não se detém nos limites em que o pensamento deveria silenciar, a prática meditante heideggeriana, já excedentária à Filosofia e laborando na sua negação, alcançaria, enfim, por um *dizer poético*, a inversão de *Ser e tempo* para *Tempo e ser* como virada do idioma metafísico. [...] (NUNES, 2012, pp. 15, 16 e 17).

Mas o que Nunes e Stein enxergam como a absorção da Ontologia Fundamental pela linguagem do pensamento do Ser, ou substituição lenta de uma pela outra,

---

<sup>183</sup> O que pode ter a ver com a mudança percebida por Stein na qual “[...] o nome ‘ontologia fundamental’ será lentamente substituído pelo pensamento do ser.[...]” (STEIN, 2001, p. 104).

MacDowell compreende como o não estabelecimento e o insucesso de tal Ontologia. Em sua perspectiva, somente há determinação do pensamento do homem pelo Ser e, não ao contrário, uma compreensão do *Dasein* que condicione ao sentido do Ser. Ou seja, de maneira geral, podemos dizer que MacDowell não compreende que haja uma passagem harmoniosa do projeto da Ontologia Fundamental para o pensamento do Ser. Ao invés disso, ele constata uma arbitrariedade do pensamento do Ser que, por não encontrar um caminho de compreensão independente de um subjetivismo, não pode estabelecer algo assim como uma transcendência do *Dasein* à verdade do Ser. Neste sentido, diz MacDowell:

O fracasso da Ontologia Fundamental foi, porém, algo de indispensável, pois, só seguindo até o fim a linha do pensar metafísico seria possível executar a meia-volta do pensar. Heidegger experimentou, no anos seguintes, que qualquer Ontologia, mesmo se de caráter existencial, está comprometida com o ponto de partida da subjetividade. O sentido de ser não é condicionado pela compreensão do ser. Pelo contrário, é o ser que determina o destino do pensar humano. O ponto de vista da Filosofia transcendental foi, portanto, abandonado e substituído por um pensar que se dedica, sem intermediário algum, ao próprio ser. Este novo pensar do ser não é mais Ontologia, uma vez que não acontece como transcendência do eis-aí-ser para o ser. (1970, p. 233).

Além das dúvidas se o estabelecimento da Ontologia Fundamental é, ou não, possível, e se ela se transformou, ou não, em um problema da linguagem, está o fato da possibilidade de “nuances de sentidos” dessa Ontologia, como bem ressalta Stein,

Essa ontologia fundamental tem duplo sentido. De um lado, se constitui pela analítica existencial, pela análise das estruturas do ser que compreende ser, e, de outro, ele se constitui pela interrogação, pelo sentido do ser que deve preceder qualquer ontologia. De um lado, se analisam as estruturas da constituição circular do ser-aí, e, de outro, a diferença ontológica que prepara a compreensão do ser. [...] (STEIN, 2001, p. 280).

A bem da verdade, podemos perceber, pela complexidade da discussão a respeito da Ontologia Fundamental, que a presente dissertação representa, apenas, os primeiros passos rumo ao longo caminho de estudo deste problema ao longo do pensamento heideggeriano.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> “[...] *Ser e Tempo* garante um caminho na interrogação pelo sentido do ser porque possibilitou a eclosão do segundo Heidegger. Isso ele diz com clareza: ‘Somente a partir do que é pensado sob o Heidegger I (de ‘Ser e Tempo’) torna-se acessível primeiramente o que sob o Heidegger II de ser pensado. Mas o I somente se torna possível, se vem contido no II’. O modo como *Ser e Tempo* realizou a analítica existencial está acertado e se tornou um caminho possível e necessário, porque permitiu a viravolta na qual o pensa o sentido do ser.” (HEIDEGGER apud STEIN, 2001, p. 304).

Em *Ser e tempo*, vimos que a compreensão do projeto da Ontologia Fundamental está estritamente ligada ao entendimento da meta geral do tratado. E pelo fato de *Ser e tempo* ser uma obra incompleta, investigar se seu escopo geral foi, ou não alcançado, se tornou indispensável para o entendimento da proposta heideggeriana de uma Ontologia geral.

Neste sentido, podemos afirmar, por meio do exposto, que sendo alcançada a temática referente à *temporalidade*, que é o horizonte de investigação do sentido do Ser por meio do tempo, o projeto de *Ser e tempo* alcançou êxito. Isto significa dizer que a Ontologia Fundamental em *Ser e tempo* pode ser caracterizada como o início da investigação que busca interpretar a relação doadora de sentido entre Ser e tempo, relação esta já expressa no título da obra.

## CONCLUSÃO

Buscamos alcançar uma compreensão da Ontologia Fundamental em *Ser e tempo*. Dado que o projeto dessa Ontologia está estritamente ligado ao escopo geral do tratado, e pelo fato do mesmo não ter sido publicado completamente, analisamos se tais objetivos, com esta pausa, foram comprometidos. Constatamos o seguinte:

Ontologia Fundamental é um projeto de investigação do problema da relação doadora de sentido entre tempo e Ser, algo que é evidenciado por *Ser e tempo* por meio da problematização do tempo como horizonte de possibilidade da compreensão do Ser.

O delineamento do projeto investigativo dessa Ontologia é conduzido pela meta geral do tratado, que visa elaborar uma adequada pergunta pelo sentido do Ser. O alcance dessa pergunta ontológica, por sua vez, se dá por meio da Análise do *Dasein*, a qual revela que a compreensão do sentido da existência se dá por referência à temporalidade, o que proporciona a abertura necessária à investigação ontológico-fundamental: a temporalidade.

Ao indicar que, assim como a temporalidade proporciona o entendimento do sentido do ser do *Dasein*, o sentido do Ser em geral pode ser entendido e interpretado a partir de um horizonte temporal próprio, a elaboração da concreta pergunta pelo sentido do Ser, através da interpretação do tempo como horizonte possível para o Seu entendimento, é alcançada.

Todavia, a Ontologia Fundamental não é efetivada em *Ser e tempo*, pois ao entrar em contato com a verdade do Ser, que é o enigma da relação de sentido que se dá entre Ser e tempo, o pensamento não consegue avançar. Com efeito, mantendo-se o Ser na indeterminação, temos problemas sobre o conceito de fundamento e, assim, o projeto de estabelecimento de uma ontologia geral fundamentadora das demais ontologias possíveis traz consigo uma dificuldade essencial: como o não-fundamentado pode ser o fundamento das demais coisas?

O fato é que a discussão sobre a possibilidade, efetivação, ou fracasso da Ontologia Fundamental, indica que o entendimento de seu projeto foi estabelecido. Pois, somente ao entendermos o objetivo de Heidegger com tal Ontologia, podemos ser capazes de discutir sobre esses pontos em questão e, assim, podemos continuar com a análise do problema do Ser em seu pensamento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Heidegger

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*, trad. Idalina Azevedo e Manoel António, São Paulo, Edições 70, 2010;

\_\_\_\_\_. *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann, Barcelona, Ed. Gedisa, 4ª ed., 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*, trad. Marco Antônio, São Paulo, Martins Fontes, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. Enio Paulo, Rio de Janeiro, Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

\_\_\_\_\_. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In : Questions II, trad. André Préau, Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *Meu caminho para a fenomenologia*. In: Sobre a questão do pensamento, trad. Ernildo Stein, Petrópolis, Rj, Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. ONTOLOGIA, Hermenêutica da faticidade. Trad. Renato Kirchner, 2ªed, Petrópolis, RJ, Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. O Conceito de Tempo. Trad. Irene Borges Duarte, Fim de Século, 2ª ed, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica : Mundo, Finitude e Solidão*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª ed., 2015.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Casanova, Petrópolis, RJ, Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos/ Martin Heidegger*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983.

\_\_\_\_\_. *Que é isso - A Filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos/ Martin Heidegger*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?*, In: *Conferências e Escritos Filosóficos/ Martin Heidegger*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*, trad. Fausto Castilho, Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Essência do Fundamento*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência da verdade*. In. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Sobre o "humanismo"* Carta a Jean Beaufret, Paris, In: *Conferências e Escritos Filosóficos/ Martin Heidegger*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Ser*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos/ Martin Heidegger*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores 2ª ed., 1983.

#### Bibliografia de apoio:

ARENDDT, H. "Martin Heidegger faz oitenta anos" In: *Homens em tempos sombrios*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 2008a.

\_\_\_\_\_. "O que é a filosofia da existência?" In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, trad. Denise Bottman, org. Jerome Kohn, São Paulo, Companhia das Letras, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008b.

ARÊAS, J. *A imagem arcaica da verdade e as vozes do delírio*. In: *Comum*, v.10, nº 23, Rio de Janeiro, 2004, pp. 5-26.

BROGAN, W. "The Community of Those Who Are Going to Die" In: *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, New York, State University of New York Press, 2002.

BRENTANO, F., "Nous Poiêtikos: Survey Of Earlier Interpretations." In: NUSSBAUN, M., RORTY, A. (Ed.). *Essays On Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992, pp. 313-323.

CARNEIRO LEÃO, E. Heidegger e a Modernidade. A correlação de Sujeito e Objeto. In: In. *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, nº 50. Rio de Janeiro, 1977.

CASANOVA, M. *Compreender Heidegger*. 3.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CUNHA, H. "Introdução à leitura hermenêutica em Heidegger". In. *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, nº 50. Rio de Janeiro, 1977.

DUARTE, André. "Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo." In. *Natureza Humana*, vol.4, n.1, jan/jun. Curitiba: Editora UFPR, 2002. pp. 157-185.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Coleção Pensamento e Filosofia).

DUBOIS, Christian. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004.

FRANCO DE SÁ, A. Da Destruição Fenomenológica à confrontação: Heidegger e a Incompletude da ontologia fundamental. Covilhã, LusoSofia, 2008.

FRAGATA, J., *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GRONDIN, J. *Pourquoi réveiller la question de l'être ?* In: Heidegger et L'Être, PUF, collection <<Débats philosophique>>, p. 43-69, 2004.

HUSSERL, E., *A Ideia da Fenomenologia*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, trad., M. Suzuki, São Paulo, Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*, trad. Maria Gorete, Porto, Rés, 2001.

INWOOD, M. *Truth and Untruth in Plato and Heidegger*. In: Heidegger and Plato, *Towards Dialogue*, Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, USA, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Heidegger*, trad. Luísa Buarque, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. HEIDEGGER, A Very Short Introduction, New York, Oxford University Press, 1997.

KORELC, M. *O problema do ser na obra de E. Levinas*, Goiânia, Editora da Imprensa Universitária, 2017.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1970. (Coleção Filosofia).

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. Disponível em: < <http://documents.tips/documents/6618292-benedito-nunes-heidegger-ser-e-tempopdf.html> > Acesso em: 15 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 2012;

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1993. (Pensamento e Filosofia).

PAREDES, M. *Amicus Plato magis amica veritas: Reading Heidegger in Plato's Cave*. In: Heidegger and Plato, *Towards Dialogue*, Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, USA, 2005.

PEREIRA, Isidro S. J. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*, Portugal, Ed.: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998, 8ª ed.

PINHEIRO, P. *Sobre a noção de ἀλήθεια em Platão (a tradução heideggeriana)* In: O que nos faz pensar, Nº 11, Rio de Janeiro, abril de 1997, pp. 45-64.

PLATÃO. *A República*, Trad. Carlos Alberto Nunes, 3ed. Belém, EDUFPA, 2000.

REALE, G. *História Da Filosofia 5: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*, trad. Ivo Storniolo, São Paulo, Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *História Da Filosofia 6: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*, trad. Ivo Storniolo, São Paulo, Paulus, 2006.

ROCKMORE, T. *Heidegger's Uses of Plato and the History of Philosophy*. In: Heidegger and Plato, *Towards Dialogue*, Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, USA, 2005.

ROSEN, S. *Remarks on Heidegger's Plato*. In: Heidegger and Plato, *Towards Dialogue*, Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, USA, 2005.

SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Fabula Tusquets Editores, España, 1997.

STRATHERN, P. *Heidegger em 90 minutos*, trad. Maria Luiza Borges, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2004.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em *Ser e Tempo* de Heidegger. In: Rev. Filos. Aurora, vol. 22, nº 30, p. 247-266, Curitiba, jan./jun. 2010.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001. (Coleção ensaios – política e filosofia).

SUVÁK, V. *The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka*. In: Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9: Vienna 2000.

TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental, Ensaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz, Lisboa, Instituto Piaget, 1995.

VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.