

## 2. A questão do novo na ontologia fundamental

### 2.1

#### O propósito da ontologia fundamental

A hermenêutica da facticidade aparece, em *Ser e Tempo* e nos cursos desse período, associada ao questionamento do sentido do ser. Em *Ser e Tempo*, a elucidação do sentido do ser tem, como caminho necessário, uma interpretação do modo de ser daquele que empreende o questionamento. Esse procedimento circular mostra tão somente que o ser não é algo alheio e estranho àquele que investiga, já que o questionamento parte de uma compreensão prévia do ser. Heidegger denomina ser-aí (*Dasein*) aquele que está nessa compreensão prévia do ser, na abertura ao ser, o ente que nós mesmos somos<sup>1</sup>.

O fato de estar sempre na abertura do ser ou na compreensão do ser, mostra que a relação do ser-aí com o ser nunca é a de um mero processo epistemológico, no sentido moderno, que pressupõe o conhecimento na polarização entre o sujeito e o objeto. Pelo contrário, não se trata de interrogar o ser a partir de uma exterioridade, mas sim, de mostrar, por meio de uma hermenêutica, o âmbito do ser já sempre aberto como mundo, antes da apreensão teórica da metafísica. Trata-se de explicitar a dinâmica do modo de ser do ser-aí, de sua existência, sem que isso resulte num confinamento do existente humano em análises categoriais indiscriminadas da metafísica e das ciências. Esse procedimento não é, como para Dilthey, uma mera contraposição da especificidade das ciências do espírito frente às ciências naturais, e sim, um esforço filosófico em busca de um outro solo, a partir do qual o originário possa ser pensado novamente. Se, no confronto com as ciências naturais, Dilthey permanecia enredado no terreno metafísico que era comum às ciências, tanto às naturais quanto às do espírito, Heidegger buscava identificar o que constituía esse solo metafísico, num processo que era, a um só tempo, explicitação e destruição da metafísica.

---

<sup>1</sup> Nos capítulos referentes à ontologia fundamental, utilizaremos os termos *Dasein*, ser-aí e existente humano como sinônimos, salvo indicação, citando sempre, de maneira modificada, a tradução brasileira.

O que a tradição metafísica deixara impensado era o sentido do ser, quando, na constituição da sua história, identificou ser e essência como propriedades inalienáveis e permanentes dos entes. A metafísica pensou esse ser dos entes como um substrato inalterável dos mesmos, em oposição à aparência, que é sempre transitória. Esta concepção de ser, aliada à noção de tempo como uma mera sucessão de agoras, consolidou a relação do homem com o mundo como sendo, prioritariamente, uma relação de conhecimento, de apreensão da essência dos entes por meio das categorias, visando características imutáveis. *Ser e Tempo* é uma obra que busca uma alternativa de pensamento, que não aquele enraizado nos pressupostos ontológicos da metafísica.

Se nas obras e nos cursos anteriores a *Ser e Tempo*, Heidegger buscava explicitar o sentido vital da existência, aliado a uma interrogação sobre o tempo, nessa obra, o filósofo procura mostrar que a execução dessa tarefa só seria possível por meio de um questionamento radical sobre o sentido do ser. Esse questionamento não podia se dar no modo pelo qual a metafísica buscava apreender o ser; mas, deveria partir do já instaurado pelo ser no âmbito da existência, ou seja, pressupunha uma hermenêutica da facticidade, uma explicitação do sentido do ser no seio do próprio ser. Essa tarefa circular, Heidegger denominou analítica do *ser-aí*, ou analítica da existência, a que aborda o modo de ser que é peculiar ao ente que somos. Questionar o ser, em *Ser e Tempo*, é questionar o modo de ser do ente que está na abertura ao ser.

Portanto, a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* tem como propósito o esclarecimento do sentido do ser, por meio de um fio-condutor que permita compreender o ser no próprio movimento hermenêutico, o que equivale dizer, por meio de uma explicitação interpretativa do modo de ser do ser-aí. Entretanto, essa compreensão do ser, derivada de uma hermenêutica da existencialidade, difere da metafísica, a qual Heidegger combate, não só formalmente, mas, sobretudo, na urgência com que tenta resgatar o mundo vital, experiência perdida nos sistemas filosóficos, procurada por ele no cristianismo primitivo e em Aristóteles. É nesse sentido a afirmação de Lévinas: “com efeito, o ser que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na inquietação que o *Dasein* experimenta da sua própria existência”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Inst. Piaget, 1967. p. 78.

A analítica do ser-aí procura manter as tensões existenciais, fundamentais em relação ao modo de ser do ente que somos. O ser apresentado por Heidegger não é o conceito abstrato pensado pela tradição metafísica. O ser emerge, em vez disso, do mundo vital e histórico a que pertencemos, das relações concretas em que já sempre estamos inseridos, das escolhas em meio a uma totalidade significativa já sempre aberta. Em *Ser e tempo*, o ser advém originariamente do decisivo, propiciado pela angústia fundamental, a qual mostra que a constituição originária do ser-aí como ser-no-mundo é o nada. Como acesso à questão da mundanidade do mundo, seguiremos a análise fenomenológica do mundo que se dá, num primeiro momento, na lida cotidiana do ser-aí com os entes.

## 2.2.

### Ser-no-mundo como estrutura de ser do Dasein

Heidegger diferencia a existência humana do modo de ser do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). O ponto fundamental dessa diferenciação é a abertura ao ser, pela qual o homem se relaciona com o mundo, idiosincrasia que o ente que se dá como ser-simplesmente-dado não possui. O existente humano é sempre ser-no-mundo, uma relação de familiaridade anterior a qualquer cisão epistemológica entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo. Essa relação de familiaridade permite distinguir dos outros entes, aquele cujo modo de ser é a existência. Os outros entes não possuem mundo, ou são pobres de mundo, e isso se deve à falta ou à pobreza de compreensão, no sentido ontológico, como uma abertura que possibilita aberturas de sentido<sup>3</sup>.

Já o mundo, não é um mero receptáculo espacial que contém os entes em si. Não é um espaço geográfico, nem a soma de tudo que existe, mas uma totalidade significativa, sempre já vigente e constituída pelas inúmeras relações de referências cotidianas do existente humano. O modo de ser do existente humano é sempre significativo, o que equivale dizer que as suas relações são sempre em termos de ser. A totalidade referencial, o mundo em que o existente humano convive, não é algo dado, mas um horizonte significativo, formado e transformado,

---

<sup>3</sup> Uma análise mais pormenorizada da abertura da compreensão será feita adiante.

continuamente, pelo modo de ser do ente humano, pela sua existência. As referências apontam continuamente para novas direções, novas possibilidades; ocorrem mudanças de pares referenciais, e isso se dá ao mesmo passo em que a existência, ou seja, a totalidade referencial muda concomitantemente às modificações cotidianas das configurações de ser. A mudança dessas configurações de ser deve ser compreendida no seu sentido mais corriqueiro, não necessariamente como uma mudança radical da existência, mas como uma transformação de sentido; isso ocorre, por exemplo, quando um determinado poema adquire outras nuances de sentido porque se leu outras obras do mesmo autor, o que acabou possibilitando novas perspectivas de ser para aquele poema.

A hermenêutica da facticidade é um resgate da mundanidade do mundo que fora perdida pelas filosofias da consciência modernas. Enquanto o mundo adquirira o caráter objetual de uma *res extensa* na percepção da consciência de um sujeito, a análise heideggeriana mostra que ele se impõe e é originário à existência, anterior a qualquer esquematismo teórico de apreensão. O mundo é o partir do qual todas as relações de ser se constituem.

Heidegger desfaz o equívoco epistemológico de descrever o mundo como algo simplesmente dado. A tese de que só o ser-aí possui mundo implica o reconhecimento de que o mundo não é algo simplesmente dado que se ofereça a todo e qualquer ente indistintamente, como sendo, por exemplo, um espaço geográfico que contivesse entes de quaisquer tipos. O mundo é um existencial, ele se constitui pelo modo de ser fundamental do ser-aí.

É como ser-no-mundo que se dá a existência, no trânsito de remissões e significações que o mundo, enquanto abertura fáctica, já sempre lhe permitiu. Ser-no-mundo, portanto, não é uma relação meramente espacial, mas de familiaridade com uma totalidade referencial que lhe é significativa. A destruição da tese de que o mundo é algo simplesmente dado, contendo vários outros entes, também simplesmente dados, exige a forja de outras relações de ser, que não as tradicionalmente apresentadas.

Na relação do ser-aí com o mundo, não há uma divisão fixa entre o eu e o mundo com que ele se relaciona. O ser-aí é, de certa forma, o seu mundo. Ser o seu mundo implica em que o mundo já se antecipou em cada um dos modos de ser do ser-aí. Nesse sentido, Harrison Hall afirma:

é este último ponto que Heidegger procura apreender quando diz que o ser humano é o seu mundo ('existencialmente') e que o mundo tem o nosso ('do ser-aí') modo de ser. Nós *somos* apenas o nosso mais geral e fundamental modo de nos 'comportarmos' perante as coisas e os seres humanos, e esses mesmos modos de 'comportamento' são o substrato sem o qual as coisas e os outros não podem ser encontrados, nomeadamente o mundo.<sup>4</sup>

Se a estrutura fundamental do ser-aí é ser-no-mundo na forma da familiaridade, então essa estrutura não pode ser entendida como a mera junção de dois entes comunicáveis, e sim como uma estrutura de indissociabilidade, já que o existente humano, enquanto um ente que se comporta em relação ao ser em todos os momentos de sua vida, está sempre agindo a partir do mundo que lhe é próprio.

### 2.2.1.

#### **O mundo que emerge da manualidade – mundo das ocupações**

A totalidade referencial que compõe o mundo não se dá primariamente numa atividade estritamente intelectual e teórica, mas numa relação fáctica. Os exemplos heideggerianos de *Ser e Tempo* mostram que o mundo não se forma de uma maneira teórica, e sim a partir dos modos de ser cotidianos. No caso do instrumento (*Zeug*), isso ocorre no que comumente se chama de âmbito prático, embora Heidegger enfatize que toda prática traz consigo a sua teoria e vice-versa. Essa ênfase no campo 'prático' demonstra que a totalidade referencial é constituída por relações de ser, pela lida cotidiana com os instrumentos que já se abriram em seu para-quê, em seu ser, de uma forma que, no mais das vezes, é ante-predicativa e ante-reflexiva. A apresentação heideggeriana do mundo próximo cotidiano (*Umwelt*) é fenomenológica; ela explicita as relações de ser que se dão no dia-a-dia, embora de maneira velada. A relação que se possui com o instrumento é muito mais orgânica do que demonstram as teorias tradicionais de conhecimento, não se tratando, em absoluto, de uma consciência que se dirige a um objeto, mas de uma lida com o instrumento, a partir de uma circunvisão (*Umsicht*) da totalidade significativa no uso (*Umgang*) desse instrumento. O que se chama instrumento não é o ente isolado em si dos outros entes, mas o modo de

---

<sup>4</sup> HALL, Harrison. "Intencionalidade e mundo: divisão I de *Ser e tempo*". In: GUINGNON, C. (org.) *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Inst. Piaget, 1993. pp. 150-151. Trad. mod.

ser do ente que previamente já aparece no seu “para-quê” (*Um-zu*). A organicidade das relações fácticas do ser-aí com os seus instrumentos permite compreender o fenômeno do mundo como condição ontológica da existência.

Todo o percurso fenomenológico a que Heidegger se propõe para mostrar o fenômeno do mundo é uma recusa das concepções vulgarmente difundidas do que seja o mundo, isto é, da sua definição como a soma de todos os entes ou como o lugar em que todos eles se encontram. A análise do ente com que o ser-aí se depara no seu afazer cotidiano demonstra que esse ente não é um objeto que meramente se encontra no mundo, e sim, que ele é encontrado no mundo de acordo com a sua destinação, com o seu “para-quê”. Se o ente intramundano não aparece nunca como destituído de significado, mas sempre já remetendo ao seu uso, de acordo com a sua manualidade, como um “instrumento para...”, então não mais é possível sustentar a tese do mundo como a mera soma de entes indiferentemente justapostos para compô-lo; afinal, os entes que aparecem, já o fazem possuindo um significado específico dentro do mundo das ocupações.

É nessa perspectiva que Hall afirma:

Heidegger argumenta que este mundo prático, a intencionalidade que lhe é própria e o sentido que as coisas têm para nós no seu interior são mais fundamentais do que a idéia tradicional de mundo como uma coleção de coisas no espaço objetivo, a intencionalidade dos atos cognitivos, e o sentido que as coisas têm para nós dentro desses atos. (...) O mundo no sentido tradicional do termo como derivando do mundo prático, mas não no sentido oposto – [isso] quer dizer [que], começando pela concepção de Heidegger do mundo prático, nós podemos aperceber-nos de como o significado tradicional do mundo surge, enquanto qualquer tentativa de tomar como base a percepção e a cognição objetivas para construir o mundo prático sem os recursos tradicionalmente disponíveis está fadada ao fracasso.<sup>5</sup>

Ou seja, Hall considera o movimento da tradição metafísica, que procura explicar o mundo prático a partir do mundo teórico, insuficiente para abranger a complexidade dinâmica desse âmbito, enquanto que o movimento inverso, o defendido por Heidegger, é perfeitamente possível. O mundo ‘prático’ é o aquele em que o ser-aí já se encontra, o mundo mais próximo, aquele com o qual o ser-aí se relaciona de uma maneira não-temática; ou seja, o mundo não é, ele mesmo, um objeto de investigação no cotidiano, mas a condição de possibilidade para qualquer relação de ser.

---

<sup>5</sup> HALL, H., op. cit., pp. 146, trad. mod.

O modo de ser do instrumento é denominado manualidade, mas essa manualidade não remete apenas ao instrumento presente-à-mão, e sim a todos os outros entes nos seus respectivos para-quês. Na leitura de Vattimo, instrumento não significa apenas o ente que se utiliza especificamente para uma determinada finalidade concreta, como o martelo que se compra para fazer obras em casa, mas também todo o ente apreendido dentro de uma totalidade referencial. Assim, Vattimo diz:

que as coisas sejam antes de mais instrumentos, não quer dizer que sejam todas meios que empreguemos efetivamente, mas sim que as coisas se nos apresentam, antes de mais, dotadas de certo significado relativamente à nossa vida e aos nossos fins. Este resultado corresponde ao que já tínhamos descoberto sobre a existência entendida como característica essencial do *Dasein*. O homem está no mundo sempre como ente referido às suas próprias possibilidades, isto é, como alguém que projeta; e, em primeiro lugar, encontra as coisas, incluindo-as num projeto, isto é, assumindo-as, num sentido amplo, como instrumentos. Instrumento, neste sentido, é também a lua, que ao iluminar uma paisagem nos submerge num estado de espírito melancólico; e em geral também a contemplação ‘desinteressada’ da natureza insere sempre esta última num contexto de referências, por exemplo, de recordações, de sentimentos ou, pelo menos, de analogias com o homem e suas obras.<sup>6</sup>

É preciso assinalar que Vattimo comete um equívoco na sua exposição da manualidade do instrumento. No momento específico em que aborda essa questão, nos parágrafos 15 a 18 de *Ser e tempo*, Heidegger tem a preocupação de mostrar que o ente intramundano não se encontra meramente num mundo previamente dado, mas que os entes se relacionam entre si, por sucessivas referências, a partir do mundo fático e já sempre no trânsito das ocupações. Trata-se de explicitar, na análise do instrumento, uma totalidade referencial que tem relação com a obra produzida. Assim, a totalidade referencial envolve tanto as ferramentas para a produção dessa obra, quanto os materiais que constituem as ferramentas e a obra, assim como aqueles que utilizam a obra ou, de alguma forma, relacionam-se com ela. A totalidade referencial é, fundamentalmente, uma relação sustentada pelo uso, pelo modo de ser do instrumento, pela sua manualidade. O manual está sempre numa referência conjunta a outros entes, no seu para-quê.

Heidegger dá exemplos da natureza no capítulo sobre a mundanidade, mas a natureza também se encontra no movimento referencial que se apreende a partir do modo de ser do manual. Assim, “a mata é reserva florestal, a montanha é

---

<sup>6</sup> VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Ed. 70, 1987. p. 28.

pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’”<sup>7</sup>. Também o sol é apreendido num conjunto referencial, pois é pela posição do sol que se mede as horas ou se orienta geograficamente. Nesse momento, o que ocorre é a explicitação do fenômeno do mundo sob a perspectiva da ocupação, o instrumento no seu para-quê. Dessa forma, é correta a afirmação de que a lua seja instrumento ao iluminar, mas não a idéia de submersão no estado de espírito melancólico.

Como a iluminação proporcionada pela lua pode submergir alguém num estado de espírito melancólico? A resposta vem de que todo esse conjunto instrumental é “em função de” (*Worumwillen*) um ente específico, o ser-aí. As remissões (*Bezügen*) de referência significam “em função do” ser-aí em seu ser-no-mundo. O todo dessas remissões é definido como significância (*Bedeutsamkeit*).

Embora, nesse momento, não seja o nosso propósito analisar detidamente os existenciais da disposição e da compreensão que constituem o “aí” (*Da*) juntamente com o discurso, indicaremos alguns aspectos desse modo de ser fundamental, a fim de elucidar o tema do instrumento. As remissões de referência, ou seja, as significações, ocorrem a partir do empenho mundano do ser-aí como ente aberto a possibilidades. Até o momento restringimos o ser-no-mundo ao seu caráter de ocupação, ou seja, à lida com os entes intramundanos na perspectiva da manualidade. Mas o mundo não se restringe a instrumentos. Esses instrumentos se referem mutuamente compondo uma totalidade, mas há, para além do conjunto referencial instrumental, uma remissão do ser-aí a outros entes existentes, ou seja, a outros entes que possuem o modo de ser do ser-aí. Assim, ser-no-mundo é sempre ser-com os outros, no mundo compartilhado. Esse complexo de relações, ocupação e preocupação, articula-se com a possibilidade do ser-próprio do ser-aí, ou seja, a partir do poder-ser do ser-aí, todo esse encadeamento de remissões torna-se significativo. É em tal movimento compreensivo, que o para-quê da iluminação proporcionada pela lua pode adquirir um significado melancólico, ou a contemplação da natureza pode remeter alguém a sentimentos e recordações. Logo, pode-se dizer que a referência do instrumento é uma remissão significativa, mas nem toda remissão significativa encerra-se na compreensão do mundo como instrumento. Ou, em outros termos, o uso do instrumento pressupõe uma

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 112.

interpretação desse ente no seu “para-quê”, porém nem toda interpretação vê os entes como ‘algo para...’, isto é, como instrumento.

O mundo que surge da estrutura da manualidade aponta para o empenho do ser-aí como ser-no-mundo em meio à lida com os entes intramundanos. A apreensão de mundo, entretanto, nunca é apreensão isolada de um ente, e sim, uma visão da totalidade referencial, constituída a partir do sentido da obra em relação ao ser-no-mundo do ser-aí. Na análise fenomenológica de Heidegger, a visão no mundo da ocupação tem o caráter de circunvisão, como pressuposto do para-quê específico do ente com que se lida, ou seja, como encadeamento referencial que torna possível o ente como instrumento. Mas o mundo como totalidade se encobre no cotidiano do ser-aí.

O mundo que é apreendido, cotidianamente, pela circunvisão, mostra-se pelos fenômenos da surpresa, importunidade e impertinência. O empenho do ser-aí na ocupação não vê o mundo de um modo temático, e sim, como algo em que sempre já se transita. Se, por um lado, a familiaridade mostra como o mundo já é sempre um aberto em relação ao ser-aí, por outro, a proximidade com os entes a partir dessa mesma familiaridade acaba por encobrir o previamente aberto do mundo. Entretanto, quando o ente utilizado como instrumento apresenta um comportamento diverso do que dele se espera comumente, o mundo se anuncia. Quando o instrumento não pode ser utilizado, quando ele falta, ou quando não é oportuno lidar com ‘esse instrumento’ nesse momento, é que surge, tematicamente, a totalidade a que aquele instrumento se refere. É nesse momento que se mostra aquilo que circunvisão já sempre apreende, ou seja, não apenas o instrumento defeituoso, ou que está faltando, mas também a totalidade a que se refere aquele instrumento.

Essa totalidade emerge também por outra via fenomenológica: o sinal (*Zeichen*). O sinal tem, por peculiaridade, a característica de ser um instrumento que consiste em mostrar (*Zeigen*). Enquanto a totalidade referencial aparece para o ser-aí num modo de ‘ruptura’ com o seu cotidiano, por meio da surpresa, importunidade ou impertinência, o sinal tem a singularidade de mostrar o mundo circundante, sem a necessidade de uma perturbação da cadeia de remissões do instrumento. O sinal que se dá no trânsito mostra, não apenas a direção que determinado automóvel busca seguir, como também a totalidade a que se refere

aquele automóvel, de modo que todo aquele que participe daquela situação possa orientar-se no seu tráfego.

A familiaridade com uma totalidade referencial que é anunciada nos dois casos, seja no fenômeno da perturbação da cotidianidade pela surpresa, importunidade e impertinência; ou na remissão significativa do sinal, constitui a relação fáctica do ser-aí com o mundo. Na explicitação fenomenológica desses dois casos, consegue-se a apresentação da totalidade referencial, que sempre já estava pressuposta no empenho do ser-aí no mundo. Nos termos de Dubois, “o mundo se mostra como isto em quê, aberto, eu já me encontrava”<sup>8</sup>. A abordagem fenomenológica heideggeriana visa o aparecimento das relações significativas em que o ser-aí já sempre transita, mostrando o fáctico como momento originário do fenômeno do mundo. Em contraposição às teorias epistemológicas assentadas na distinção sujeito-objeto, Heidegger mostra que o mundo não é um objeto ou mesmo a soma de objetos indistintos que possam ser analisados por uma consciência. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, sempre já está numa relação de familiaridade com os entes com que lida. Essa familiaridade diz respeito, tanto ao instrumento específico que está disponível à sua mão, quanto a todos os outros entes a que esse instrumento se refere.

Os fenômenos da surpresa, importunidade e impertinência que, de algum modo, quebram o movimento do mundo ‘prático’, podem levar o ser-aí para uma relação ‘teórica’ com o mundo, isto é, pode-se passar do âmbito da manualidade (*Zuhandenheit*) para o do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). No momento em que o instrumento não serve mais para a sua destinação, ele passa a ser visto como um “ser simplesmente dado”, como simples objeto de contemplação. Essa relação teórica, enfatizada por Heidegger, é dependente da relação fáctica que, anteriormente, já desvelou o ente como instrumento no seu uso, no mundo ‘prático’. O mundo ‘teórico’ que se relaciona com os entes no modo de ser simplesmente dado é derivado do mundo ‘prático’ em que nos encontramos primeiramente e no mais das vezes.

Entretanto, essa divisão entre mundos ‘prático’ e ‘teórico’ ainda não contempla o fenômeno originário do mundo nos propósitos heideggerianos. Para

---

<sup>8</sup> DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 30.

além dessa distinção, que Heidegger rejeita apontando a sua relação mútua, existe o mundo como condição de todo manifestar do ente. De acordo com Hall,

existe, contudo, um fundo de familiaridade e competência associada para lidar com as coisas e com os outros, que é ainda mais amplo e mais básico que aqueles associados à atividade prática e específica. Tal como nós temos uma familiaridade específica com a oficina do carpinteiro e capacidades específicas para lidar com as coisas do ambiente do carpinteiro, permitindo-nos encarar o martelo como um martelo, também temos uma familiaridade geral com as coisas e com os outros e um conjunto de capacidades implícitas para lidar com eles que forma o substrato necessário para o nosso contato com toda e qualquer coisa. A reflexão de Heidegger sobre a atividade prática e as relações que constituem o mundo prático tinha em mente preparar-nos para captar a ‘atividade’ mais geral do ser humano e a estrutura ‘mundana’ que pressupõe.<sup>9</sup>

De acordo com Hall, o mundo no seu sentido mais originário, que Heidegger aborda fenomenologicamente em *Ser e tempo*, é a familiaridade mais geral que temos com as coisas e os outros, familiaridade esta que já ocorre no mundo ‘prático’ das ocupações e que permanece tematicamente velada na sua referencialidade, até que haja um acontecimento que faça o ser-aí perceber a totalidade em que ele já se encontra.

No entanto, ser-no-mundo como um estar sempre já imerso numa totalidade referencial é apenas um dos aspectos desse existencial; ser-no-mundo é também projeção em direção a possibilidades, isto é, abertura de mundo enquanto projeto de ser, como veremos a seguir.

### 2.3.

#### **A compreensão como abertura projetiva**

O que se demonstrou até o momento, foi a facticidade como componente estrutural do ser-no-mundo. A lida com os entes intramundanos, do ponto de vista de sua instrumentalidade, apontou para o caráter de uma dinâmica referencial que está sempre ocorrendo. Entretanto, para aprofundar o significado do mundo, é preciso interpretar o “aí” do “ser-aí” como *abertura*. Nesse sentido, pode-se entender o ser-aí como o ente que é a sua própria luz/clareira (*Lichtung*) para o ser. As dimensões da abertura são a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*). Na análise de Kisiel, a origem dessas dimensões

<sup>9</sup> HALL, H., op. cit., pp. 149.

remete à filosofia de Dilthey, em sua tríade vivência-compreensão-expressão, já no curso *Os problemas básicos da fenomenologia*<sup>10</sup>. De acordo com Kisiel, Heidegger aproxima-se do pensamento de Dilthey a fim de realizar uma descrição do mundo vivido, numa crítica ao psicologismo teórico.

Para Dilthey, a vivência é a experiência histórica do passado, ou seja, ela aponta para como o indivíduo já se encontra, algo que Heidegger tematizaria, posteriormente, sob o conceito de disposição; a compreensão é a articulação significativa dessa vivência para a vida do intérprete, e, finalmente, a expressão é a explicitação da vida, como, por exemplo, a obra de arte que manifesta algum aspecto do mundo da vida, algo que em Heidegger poderia ser semelhante ao discurso. Embora essa indicação de Kisiel seja importante, é necessário dizer que os existenciais heideggerianos apresentam peculiaridades e significados que se inserem no projeto de uma ontologia fundamental, ou seja, algo diverso e que extrapola os propósitos de uma filosofia da vida.

A disposição é o existencial que mostra a abertura do ser-aí para si mesmo, no sentido de já sempre encontrar-se facticamente aberto para si mesmo, numa disposição de ânimo. Ser afinado num tom afetivo, num sentimento ou num humor, é a demonstração fáctica de que o ser-no-mundo está operante, pois desde sempre o mundo já aparece para o ser-aí como entediante ou num entusiasmo, por exemplo. De qualquer maneira, o ser-aí sempre já foi abordado pelo mundo e essa abordagem é correspondida por um determinado estado de ânimo. A própria apatia é um estado de ânimo, pois mesmo ela demonstra uma relação fáctica com a totalidade referencial com que se lida. A abertura proporcionada pela disposição é uma abertura de ser. Não se trata de um sentimento que se ‘acrescenta’ ao empenho do ser-aí no mundo; pelo contrário, a mundanidade do mundo só é possível por causa dessa abertura.

O conceito de facticidade já está presente nos cursos de Heidegger anteriores a *Ser e tempo*. Sobre esse conceito, apresentamos a explicação de Caputo:

tudo gira, nestas primeiras conferências de Friburgo, em torno da noção de ‘vida fáctica’, um conceito de Dilthey que significa existência concreta, histórica. Para Heidegger, a vida fáctica é determinada em termos aristotélicos como algo que se automove, como um ‘ser-movido’ em si mesmo, aquele cujos movimentos procedem de si mesmo (*kinêsis, Bewegtheit*). A vida fáctica não se limita a estar disponível

<sup>10</sup> KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: Univ. of California, 1995. p. 116.

(*vorhanden*), pronta para ser inspeccionada. É esquiva e está em movimento, retirando-se permanentemente (*entziehen*), afastando-se a si mesma de vista.<sup>11</sup>

De acordo com Caputo, o ponto fundamental da facticidade é a noção de já se estar em movimento, sendo que esse movimento é engendrado por si mesmo. A disposição é, nesse sentido, um diagnóstico existencial da facticidade do ser-aí, na medida em que já se encontra com algum humor, numa experiência de mundo. Porém, como bem assinala Caputo, a vida fáctica não é o “mundo objetivo” que poderia ser inspeccionado por um sujeito. Ela se esquiva no pôr-se em movimento da história, não podendo ser acessada mediante o método das ciências naturais, mas apenas pela auto-compreensão que apreende a vida mediante a vivência.

A disposição é a abertura do ser-aí para si mesmo na sua facticidade, enquanto um ente já lançado. De acordo com Dubois, “na *Befindlichkeit*, faz-se necessário ouvir o verbo reflexivo *sich befinden*, achar-se, vir ao encontro de si mesmo, opondo-se ao verbo *vorfinden*, que significa o encontro das coisas. Na disposição, o ser-aí faz a experiência de si mesmo, vem a si mesmo, abre-se para si mesmo”<sup>12</sup>. Como estrutura da abertura, abertura ao ser, a disposição mostra que sempre já somos algo numa relação fáctica. O modo como o ser-aí já se encontra afinado numa tonalidade afetiva, demonstra tão somente que, desde sempre, ele já está numa relação de ser e, portanto, existindo como ser-no-mundo. O ser-aí pode encontrar a si mesmo porque ele já está previamente aberto, lançado em relações de ser.

O discurso é outro existencial que compõe a abertura do ser-aí ao mundo. Toda relação com o ser dá-se na linguagem. Os sentidos que sustentam o trato do ser-aí enquanto ser-no-mundo são sempre concepções discursivas que se dão como linguagem. Mesmo o silêncio, é uma forma do discurso, no sentido existencial. Assim, um discurso particular proferido, o silêncio, as línguas dos povos, todos são possibilidades que surgem a partir do existencial do discurso.

Tão originário quanto a disposição e o discurso, há o existencial da compreensão. Enquanto a disposição aponta para o carácter fáctico de já se estar sempre numa abertura ao ser, um “estar-lançado” (*Geworfenheit*), e o discurso articula as relações de significância na linguagem, a compreensão tem eminentemente o carácter de projeto (*Entwurf*). A seguir, nos propomos a uma análise da compreensão recuperando e discutindo os outros dois existenciais quando necessário.

<sup>11</sup> CAPUTO, J. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Inst. Piaget, 1993. p. 72.

<sup>12</sup> DUBOIS, C., op. cit., p. 35, trad. mod.

Deve-se distinguir a compreensão da idéia corrente de entendimento, ou conhecimento. Não se trata da apreensão de um significado contido num objeto e interiorizado num sujeito; de modo algum o termo compreender refere-se e limita-se ao âmbito epistemológico. Trata-se, antes, no propósito da analítica existencial, de expor as condições ontológicas de toda relação no mundo, inclusive das relações epistemológicas. Nesse sentido, Heidegger afirma: “o que se exige é encontrar uma concepção de compreensão suficientemente originária que, a partir dela apenas, não somente todos os modos de cognição, mas todo tipo de comportamento que diga respeito aos entes por inspeção e circunspeção possam ser concebidos num modo fundamental”<sup>13</sup>. Assim, a compreensão adquire um caráter originário em relação aos modos *possíveis* de ser-no-mundo, pois dela advém qualquer *possibilidade*. A relação mais simples com o ente não seria possível sem a compreensão de ser: “pois um ente só pode ser encontrado por nós *como* um ente à luz da compreensão de ser”<sup>14</sup>.

A compreensão é definida em *Ser e tempo* como o “poder-ser capaz de propiciar aberturas”<sup>15</sup>. Percebe-se, na concepção heideggeriana, que não se trata primordialmente de relações epistemológicas, mas de uma estrutura existencial, de um poder-ser como abertura de aberturas de sentido. Mas de que forma ela é uma abertura e por que aquilo que é gerado por ela tem também o caráter de abertura?

Poder-ser significa estar apto a algo diante da situação concreta em que se está inserido. Todo poder-ser tem o caráter de projeção, de ser impulsionado para adiante e isso implica impulsionar-se desde algo. Esse ‘desde’, a partir do qual se projeta, denomina-se estar-lançado. Só porque já se encontra lançado, como ser-no-mundo, é que o ser-aí pode, continuamente, levar-se para adiante. Percebe-se agora que o caráter projetivo e o caráter fáctico do estar-lançado estão em íntima conexão, de forma interdependente, como atesta Gadamer: “Heidegger sublinha com razão que os dois momentos do ‘estar-lançado’ (*Geworfenheit*) e do ‘projeto’ (*Entwurf*) devem sempre ser pensados conjuntamente”<sup>16</sup>.

O projeto não é um cálculo e um planejamento que conduziriam o ser-aí a uma determinada situação. Em *Ser e tempo*, projetar-se é estar referido a

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988. p. 275.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 199.

<sup>16</sup> GADAMER, H-G. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 43. Trad. mod.

possibilidades: “enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do ser-aí em que o ser-aí é as suas possibilidades enquanto possibilidades”<sup>17</sup>. O grifo heideggeriano no “é”, que facilmente poderia passar despercebido, mostra que a possibilidade não é algo que meramente se compõe ou existe naturalmente como um aberto de situações com que o ser-aí se relaciona, mas que ‘*ser-aí*’ significa ‘*ser abertura a possibilidades*’ como modo essencial de ser.

A definição heideggeriana de compreensão está na contramão do pensamento filosófico habitual, ao criticar a mera presença enquanto o modo de ser originário da essência. A atualidade sempre foi vista como a manifestação genuína da essência. A filosofia sempre procurou o ser do ente em termos de uma atualidade que perdurasse. A possibilidade ou, em termos aristotélicos, a potência, é menos ser em relação à atualidade. A potência só alcança seu verdadeiro ser quando se efetiva, como também pensaria Hegel. Desse ponto de vista, a atualidade refere-se, essencialmente, à temporalidade do presente, como um agora em que o ente se manifesta. Heidegger opera um deslocamento da relação entre ato e potência para o âmbito da possibilidade. Quando se aborda a importância da possibilidade em termos de existência, isso não é feito como negação da atualidade. A dicotomia ato-potência assenta-se na concepção metafísica de ser, do ser como substância, enquanto que Heidegger desloca a discussão do ser para um outro registro, que não o da concepção de ser como ente presente. Em *Ser e tempo*, Heidegger diz:

a possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode ‘se passar’. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Categoriza o *meramente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí (...).<sup>18</sup>

A possibilidade em que consiste a compreensão não está, portanto, no mesmo registro da oposição modal que a inferioriza frente ao real, ao necessário. Do ponto de vista da metafísica, sempre foi essa a concepção do possível. Mas isso pressupõe uma realidade do ponto de vista da mera presença, do ente meramente disponível. Assim, para a metafísica, o que importa na análise de um ente é encontrar uma determinada propriedade que esteja presente em todos os

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 199.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 199.

agoras em que for analisado. Nesse ponto, é necessário salientar a distinção entre o ente do ponto de vista da existência e os outros entes que não possuem o modo de ser da existência. A essência, no sentido que lhe outorgou a tradição metafísica, surge a partir do modo de ser do ente simplesmente dado, do ente meramente subsistente, pois este é concebido dentro dos limites da oposição entre possibilidade e necessidade. Porém, essa concepção lógico-modal não dá conta da essência do ente que é abertura ao ser.

A analítica do ser-aí é, portanto, uma etapa necessária para a recolocação da questão do ser, na medida em que a concepção de ser implícita na metafísica originou-se do modo de ser do ente simplesmente dado. No modo de ser do ente existente, descortina-se uma outra forma de essência. Se “a essência do ser-aí está na sua existência”, como afirma o §9 de *Ser e tempo*, cumpre agora avançar um pouco mais em relação ao significado desse modo de ser que é a existência.

O ser-aí possui a estrutura de ser-no-mundo, mas ser-no-mundo já é estar sempre na compreensão de ser, do seu ser e do ser dos entes circundantes. Como vimos, a compreensão não está associada à epistemologia, como poderia parecer à primeira vista, pois ela não se resume ao ato de conhecer um objeto e extrair-lhe propriedades através de uma análise objetiva. Isso porque compreender significa poder-ser ou, mais precisamente, abertura que possibilita aberturas. O conhecimento só é possível porque o ser-aí já está previamente numa abertura de mundo. O conhecimento busca a apreensão das propriedades essenciais de um determinado objeto na sua atualidade, procedimento que ignora a possibilidade, ou que a toma como mero estágio para a efetivação do ser do ente no atual. Conhecer algo é estabelecer uma certa universalização de uma propriedade, ou seja, estabelecer uma possibilidade como a única possibilidade verdadeira. Em Heidegger, a inversão entre a possibilidade e a atualidade passa por um deslocamento do sentido usual de essência. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que, rigorosamente, um instrumento nunca ‘é’. Essa afirmação significa que o sentido de um instrumento não repousa em si mesmo, mas depende de uma totalidade referencial. O significado do instrumento martelo remete a outros instrumentos sucessivamente. O para-quê desse mesmo instrumento refere-se a outros para-quês de todos os entes, compondo uma totalidade referencial. O instrumento não permanece o mesmo ao longo do tempo, ou seja, a cada vez, em vista do seu para-quê antevisto na compreensão, o instrumento pode ser para

alguma outra coisa, à qual não havia servido anteriormente. No entanto, dizer que o instrumento pode ser para alguma outra coisa não é afirmar que a possibilidade seja uma característica intrínseca ao instrumento. De fato, poder-ser algo é um existencial que diz respeito unicamente ao ser-aí. O que o instrumento pode ser é antecipado pela compreensão que projeta o ser do instrumento para um certo horizonte de possibilidades. É nessa perspectiva que Lévinas afirma:

‘ser-no-mundo’ é um modo de existência dinâmico. Dinâmico num sentido muito preciso. Trata-se da *dynamis*, da possibilidade. Não da possibilidade no sentido lógico e negativo enquanto ‘ausência de contradição’ (possibilidade vazia), mas da possibilidade concreta e positiva, daquela que exprimimos dizendo que se pode *isto ou aquilo*, que temos possibilidades para com as quais somos livres. O reino dos instrumentos utilizáveis e próprios para qualquer coisa, relaciona-se com as nossas possibilidades – conseguidas ou falhadas – de os manusear. Possibilidades tornadas elas próprias possíveis pela possibilidade fundamental de ser-no-mundo, isto é, de existir com vista a essa mesma existência. Esse caráter dinâmico da existência constitui o seu paradoxo fundamental: a existência é feita de possibilidades, as quais no entanto, precisamente enquanto possibilidades, se distinguem dela, antecipando-a. A existência antecipa-se a si mesma.<sup>19</sup>

Como veremos adiante, a compreensão tem o caráter de antecipação, enquanto projeção de ser. Nesse trecho, Lévinas procura mostrar o caráter dinâmico da compreensão, ou seja, o fato de que a relação com a possibilidade projeta, continuamente, o nosso ser para adiante. Por outro lado, o que se chama de possibilidade não é um possível vazio, mas enraizado na facticidade, no estar-lançado que é o ser-aí. A possibilidade é antecipada pela compreensão, o que equivale dizer que existir é antecipar-se em seu ser, de modo que o que se encontra o seu sentido no projeto.

“O ser-aí é sempre a sua possibilidade”<sup>20</sup>. O sentido dessa tese central de *Ser e Tempo* é a afirmação de que a essência do ente, que está sempre na compreensão do ser, não reside, de modo algum, numa propriedade imanente que o definisse de uma vez por todas, mas, justamente, no aberto apontado pela compreensão. Cada vez que se compreende algo, abre-se um horizonte que não havia anteriormente. O existente projeta-se rumo a essa abertura que, a cada vez, abre outro horizonte de possibilidades. O ser-aí cotidiano vê o martelo, não como um objeto destituído de significado à sua frente, mas como instrumento de trabalho, como brinquedo, ou como arma. De algum modo, o ente que vem ao encontro do ser-aí sempre já

<sup>19</sup> LÉVINAS, E., op.cit., p. 84, trad. mod.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 78.

aparece sob alguma interpretação – interpretação esta que relaciona o ente com uma totalidade referencial, do ponto de vista da sua possibilidade.

O ser-aí pode ser si mesmo ou não. Isso só ocorre porque o ser-aí é essencialmente possibilidade de ser. A compreensão de si e de seu mundo circundante não consolida uma determinada forma de existência. Pelo contrário, a cada vez que se compreende o mundo e a si mesmo, o ser-aí já está além da sua mera atualidade. Cabe aqui mencionar a estrutura “ser-adiante-de-si-mesmo” que aponta para a primazia do futuro em relação às outras temporalizações. O ser-aí nunca pode ser apreendido numa descrição atual porque não são os fatores ocasionais de sua atualidade que determinam o seu ser, mas o que é possível ser.

Paul Ricoeur comenta essa relação entre compreensão e poder-ser, a partir de Heidegger, pensando na aplicabilidade em relação ao seu próprio programa hermenêutico, do seguinte modo:

o compreender não se dirige, pois, à apreensão de um fato, mas à de uma possibilidade de ser. Não devemos perder de vista esse ponto quando tirarmos as conseqüências metodológicas dessa análise: compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Desta forma, seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um *projetar* ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um projetar num *ser-lançado* prévio.<sup>21</sup>

À facticidade do ser-no-mundo, onde o ser-aí já sempre se move, numa familiaridade de sentido com os entes, corresponde o fato de estar sempre adiante de si, projetado para possibilidades. Quem compreende um texto ou uma determinada situação é imediatamente projetado para as possibilidades abertas por essa compreensão, pois quem compreende não ‘está’ apenas no texto ou na situação compreendida, mas também naquilo que lhe foi aberto pelo compreendido.

Gelven assinala que Heidegger não nega a importância do atual, mas que, na descrição do existencial da compreensão, há uma primazia do possível sobre o atual. Gelven afirma que:

de um ponto de vista metafísico, é claro, deve-se admitir que a atualidade é mais real que a possibilidade. Dizer isso, entretanto, é revelar, meramente, a base última da metafísica: ela lida com entes (*Seiende*) e não com o que significa ser (*Sein*). Se restringirmos o termo ‘realidade’ para significar a soma total de todos

<sup>21</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988. p. 33.

os seres existentes no mundo, então atualidade é ‘mais real’ que possibilidade. Possibilidade, entretanto, é mais *significativa (meaningful)* que atualidade<sup>22</sup>.

A existência humana não é composta por relações de mesmo teor que o modo de ser do ser simplesmente dado. Por isso, ela não pode ser apreendida pela descrição de propriedades ou de estados meramente presentes. O ser-aí é abertura de mundo na compreensão do ser e, nessa relação de ser, ele se projeta no âmbito da significatividade. Gelven chama a atenção para que não se tome a “atualidade” ou o ‘mero presente’ como realidades em si mesmas, já que os entes são projetados no seu significado pela abertura de ser que é o ser-aí. A possibilidade é o modo de ser do ser-aí, enquanto abertura ao ser. Nos termos de Másmela:

a possibilidade mais própria do ser-aí abre seu poder-ser. O existente humano é, nesse sentido, essencialmente poder-ser, pois se encontra determinado pelo ser mesmo. Graças ao seu poder-ser ele é sempre mais do que efetivamente é em cada momento. Mas o poder-ser não é gerado pelo ser-aí como tal, nem se identifica com o poder tornar [*devenir*] algo real. Tal poder é o poder de relacionar-se com seu próprio ser. No poder de relacionar-se com seu próprio ser o ser-aí pode ser-si-mesmo”.<sup>23</sup>

Estar aberto como poder-ser significa projetar os outros entes nas suas possibilidades, a partir de um “em função de” (*Worumwillen*) si. Ao mesmo tempo, de uma maneira mais rigorosa, deve-se dizer que o que é projetado é sempre o ser do ser-aí. Estar nas possibilidades abertas pela compreensão é projetar o seu ser para além do que se é do ponto de vista da efetividade. É preciso ressaltar que a abertura para possibilidades assenta-se em algo muito mais fundamental: o poder-ser si-próprio. Todos os projetos organizam-se em torno desse “em função de” que remete a si mesmo. Apenas porque o ser-aí é “livre” para o poder-ser si mesmo, é que ele se projeta e projeta os outros entes no seu ser-no-mundo.

A explicação de Lévinas sobre o existencial da compreensão ilumina um outro aspecto: “compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto”<sup>24</sup>. Isso só faz sentido se recuperarmos a idéia fundamental heideggeriana de que compreensão é poder-ser. Apenas na medida em que o ser-aí está aberto para possibilidades, é que pode surgir algo como uma inquietação sobre o seu ser-próprio. Assim como em

<sup>22</sup> GELVEN, M., *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Illinois Un. Press, 1989. p. 80.

<sup>23</sup> MÁSMELA, C., op. cit., p. 34.

<sup>24</sup> LÉVINAS, E., op. cit., p. 79.

Kierkegaard, e como veremos adiante, essa inquietação com o próprio ser dá-se no movimento mesmo da projeção para as possibilidades de ser.

Nesse sentido, Lévinas esclarece: “para traduzir a intimidade desta relação entre o *Dasein* e as suas possibilidades, podemos dizer que ele se caracteriza, não pelo fato de *ter* possibilidades, mas de ser as suas possibilidades; estrutura que no mundo das coisas seria inconcebível e que determina positivamente a existência do *Dasein*”<sup>25</sup>. Ser as suas possibilidades implica que elas não são dadas exteriormente, e sim, que o ser-aí é o fundamento de si mesmo, como ente já lançado em possibilidades fácticas. As possibilidades surgem à medida em que ele se projeta compreendendo.

O existencial que abre as possibilidades, nas quais o ser-aí se projeta, possui o modo da antecipação. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí já sempre se comportou, em relação ao ser e aos outros entes, numa relação significativa. Todo o compreendido é apreendido na trama de significados e, portanto, tudo aquilo que é visto como significativo remete já a algo outro. Dada uma totalidade conjuntural, apreendida de maneira circunvisiva, os entes são vistos sempre em suas possibilidades. O ser-aí está lançado para as possibilidades com os entes com os quais lida e projeta-se, continuamente, para as possibilidades que lhe são continuamente abertas. Portanto, a relação do ser-aí com os entes não é, primeiramente, uma relação com “seres simplesmente dados”, mas com “seres disponíveis à mão”, que sempre já foram vistos em suas possibilidades. Como vimos, o ser-aí sempre lida com os entes numa relação significativa, em remissões de referências entre os instrumentos em relação às suas destinações. Sobre a antecipação, Lévinas afirma que:

se a compreensão das possibilidades pelo *Dasein* se faz no estar-lançado, enquanto compreensão do possível, o *Dasein* existe numa propensão para além da situação imposta. Desde agora, o *Dasein* está para além de si mesmo. Ser assim, para além de si – ser as suas possibilidades –, não é contemplar esse além como um objeto, escolher entre duas possibilidades como entre duas estradas num cruzamento. Colocar a possibilidade perante um plano previamente estabelecido, onde ela já estaria implicitamente realizada, seria retirar à possibilidade o seu caráter de possibilidade. A possibilidade é em direção àquilo que ainda não é. Heidegger fixa esse movimento com o termo *Entwurf* – projeto. No *Geworfenheit* e sem se libertar da fatalidade do estar-lançado, o *Dasein* existe além de si, pela sua compreensão”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Ibid., p. 85.

<sup>26</sup> Ibid., p. 88, trad. mod.

O ser-aí tem a estrutura existencial de ser-adiante-de-si-mesmo, na antecipação. Como bem assinala Lévinas, isso não diz respeito apenas às possibilidades dos entes com que o ser-aí se relaciona, mas, prioritariamente, à relação que ele mantém consigo mesmo. A antecipação é a compreensão de si mesmo no seu projeto.

A compreensão explicita-se como interpretação, ou seja, como a visão de um ente na sua possibilidade. A interpretação (*Auslegung*) é o modo como a compreensão torna-se ela mesma, na elaboração das possibilidades nela projetadas. Dito de outra maneira, a interpretação é a explicitação da compreensão na estrutura hermenêutica de “algo como algo” (*Etwas als Etwas*), em que a chave aparece como algo para abrir a porta, a caneta como algo para escrever, uma paisagem como bela. Tudo isso pressupõe que o intérprete já sempre transita numa compreensão prévia de ser, numa relação de familiaridade com o ser. Essa forma de se comportar, que é a estrutura originária de ser-no-mundo, baseia-se na abertura ao ser que é propiciada pela compreensão de ser. O que a interpretação faz, é elaborar isso que foi aberto pelo poder-ser do ser-aí, de acordo com o seu ser-no-mundo.

A estrutura “como” (*Als-struktur*) dá-se originariamente no que Heidegger denomina “como hermenêutico-existencial”, ou seja, a interpretação que diz respeito à totalidade aberta pela compreensão de ser – totalidade de ser que se dá no modo fáctico e projetivo da existência. De um modo derivado, ocorre o “como apofântico” que faz um recorte em relação à totalidade, explicitando um aspecto na exposição proposicional. O caráter derivado advém do fato de que, para exprimir a proposição “o martelo é pesado”, é preciso já ter compreendido uma totalidade significativa a partir do qual é possível enunciar essa asserção.

Toda compreensão constitui-se numa visão (*sicht*). A circunvisão (*Umsicht*) é a visão que prelineia o mundo da ocupação, a consideração (*Rücksicht*) é a visão que se dirige à co-existência, enquanto que a transparência (*Durchsichtigkeit*) é a visão que diz respeito à existência, ou seja, é a visão do ser-aí sobre o seu próprio ser. A compreensão de ser sustenta todas essas visões, como sendo a abertura pela qual os entes intramundanos, os outros co-existentes e o próprio ser-aí são vistos significativamente.

O ser-aí compreende, ou seja, existe como poder-ser, em termos de ser-no-mundo, e isso significa, do ponto de vista da ocupação, a abertura do ser do ente intramundano com que lidamos nas suas possibilidades projetadas. Mas esse ente

refere-se a outros entes numa totalidade instrumental, numa remissão aos co-existentes. Não só isso é compreendido e visto, mas também o ser do ente que compreende, o ser-aí. Ao mesmo tempo em que o ser-aí compreende, ele também se compreende. A transparência de si para si mesmo demonstra a compreensão de ser como componente fáctico, possibilidade já sempre aberta pelo seu estar-lançado. É nessa possibilidade aberta que o ser-aí constantemente projeta-se enquanto poder-ser. Assim, podemos interpretar o significado do termo “ser-aí” como “ser-aberto-ao-ser”, abertura que se articula na compreensão de ser como possibilidade de compreensão do si mesmo do ser-aí. Estar aberto ao ser, estar na clareira, quer dizer que sempre já estamos, previamente, numa relação com o ser, “vendo” os entes de uma maneira circunvisiva, considerativa, e a si mesmo, num modo transparente. Isso remete unicamente à abertura de ser do ente e não, necessariamente, a uma compreensão autêntica.

### 2.3.1.

#### **Compreensão e tempo da vida fáctica**

O existencial heideggeriano da compreensão não se comporta dentro dos limites de uma oposição entre as ciências do espírito e as da natureza, como no caso de Dilthey. Para Dilthey, os fenômenos da natureza podiam ser analisados e matematizados, mediante um método adequado ao seu objeto. A *explicação*, enquanto método aplicável às ciências da natureza, devia seu rigor à idiosincrasia do objeto conhecido, cabendo aqui os parâmetros de imutabilidade e universalidade. A *compreensão*, por outro lado, surge em oposição à “*explicação*” diltheyniana, tendo por objeto, não mais a natureza, e sim a própria vida. Assim, o método interpretativo que visasse a vida, deveria primar pela história, enquanto manifestação da vida. Mas aquilo que é histórico não se caracteriza pela imutabilidade e nem pela universalidade, pois manifesta-se diferentemente para cada indivíduo histórico, numa visão de mundo relativa à sua vida. Nesse sentido, a compreensão, na filosofia de Dilthey, tem um alcance delimitado, face às ciências da natureza, devido ao seu próprio âmbito de vigência, o mundo da vida.

Embora a questão da vida seja fundamental na filosofia de Heidegger, o modo de pensá-la e apresentá-la difere, desde o início, da dicotomia entre as

ciências do espírito e as da natureza que sempre norteou Dilthey. Se essa questão está presente em Heidegger, o modo como ele procurou tratá-la afasta-se do solo metafísico a que Dilthey ainda pertencia. Trata-se da busca de um solo ainda mais originário que permitisse a manifestação do mundo da vida.

O curso de 1920-21, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, tem como ponto de partida a “experiência fáctica da vida”<sup>27</sup>. Essa experiência fáctica não se dá teoricamente, por um olhar exterior ao da vida, e sim, historicamente. Essa historicidade refere-se à impossibilidade de um solo seguro para a vida. De acordo com Heidegger, “não há nenhuma segurança para a vida cristã, a constante insegurança é também a característica para as significatividades fundamentais da vida fáctica. O inseguro não é fortuito, senão necessário”<sup>28</sup>. A necessidade da insegurança como componente da vida fáctica surge do movimento mesmo da vida vivida, uma vez que ela não se pauta pela certeza da continuidade, mas, ao contrário, pela sombra da ruptura que pode dar-se a qualquer momento. Essa ruptura caracteriza-se com um acontecimento, como a nova aparição do Messias que surpreenderá o homem tal qual “um ladrão na noite”, segundo a expressão de Paulo, na carta aos tessalonicenses, que Heidegger analisa. O mundo da vida caracteriza-se pela insegurança que a subaneidade do instante acarreta. Trata-se da facticidade da vida, na sua relação com o tempo que irrompe subitamente (*kairos*).

É justamente na continuidade desse projeto filosófico, isto é, de um retorno à experiência fáctica do mundo da vida, que, na década de 20, Heidegger percebe Aristóteles como o filósofo que aborda a pluralidade da existência humana. De acordo com Volpi:

Heidegger se convenceu de que a *theoria* é apenas uma das diferentes possibilidades e modalidades da atitude desveladora pela qual o homem acede ao ser. Ao longo da *theoria* e antes da *theoria* há, por exemplo, a atitude desveladora da *poiesis* ou a da *praxis* pelas quais o homem também está relacionado ao ser e o apreende. Heidegger retira a sua postura de Aristóteles porque, precisamente, Aristóteles ainda retém a pluralidade das atitudes desveladoras da vida humana e, no 6º livro da *Ética a Nicômaco*, oferece a primeira análise sistemática diferenciando as três atitudes desveladoras fundamentais da alma (...), *theoria*, *poiesis* e *praxis*, junto com as formas específicas de saberes que vem junto com elas, nomeadamente, *sophia*, *techne* e *phronesis*.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. EC 60. Frankfurt a. M., 1995. p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>29</sup> VOLPI, F. *Dasein as praxis: Heidegger and Aristotle*. In: MACANN, C. (ed.) *Critical Heidegger*. London and New York: Routledge, 1996. p. 40.

Ao longo da década de 20, Heidegger aprofundaria a interpretação das obras aristotélicas, sobretudo no âmbito da atitude desveladora da *phronesis*. No curso de inverno de 1921-22, intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger desenvolve a noção de vida fáctica na interpretação da *Ética a Nicômaco*, através do desenvolvimento da concepção do que é oportuno a cada ocasião, cabendo à *phronesis* ser o saber pelo qual é possível vislumbrar esse bem que diz respeito ao ‘a cada vez’. O tempo *kairológico* é relacionado à experiência fundamental da vida fáctica, sendo a vida humana constituída mundanamente no viver *em* algo, *a partir de* algo, *para* algo, *por* algo e *desde* algo. O mundo das relações fácticas, fenomenologicamente trazidas à mostra, é articulado pela *phronesis* que lida com o mundo concreto facticamente, tema que foi desenvolvido mais extensamente no curso de 1924-25, *Platão: Sofistas* na relação entre *phronesis* e *praxis*.

Por outro lado, a relação com o mundo concreto é sempre em termos do “a cada vez”, isto é, o “mundo vivido” aparece como a totalidade com que o existente humano lida em cada um dos seus movimentos de ser. Esse tema foi desenvolvido no curso de 1923, *Ontologia – hermenêutica da facticidade*, antecipando o desenvolvimento que Heidegger lhe daria, posteriormente, em *Ser e Tempo*, com relação à temporalidade. A temporalidade é agora concebida a partir das relações cotidianas do ser-aí no seu mundo fáctico. O ser-aí mundano ocupa-se com o *ainda não*, o *já não*, o *quase*, o *até agora*, como momentos fundamentais do tempo extraídos da análise da cotidianidade do ser-aí. De acordo com Másmela, “Heidegger dá agora à vida fáctica o título de *Dasein*, interpretado em seu caráter de ser em virtude do a cada vez (*Jeweiligkeit*) de seu aí (*Da*). O *Dasein* é aí de acordo com o como de seu próprio ser”<sup>30</sup>. Esse “a cada vez” é a atualização, no pensamento heideggeriano, da insegurança fundamental da vida fáctica, anteriormente comentada. Heidegger encontrou, na ética aristotélica, também o pensamento da relação fundamental do homem com o mundo. A temporalidade subjacente a esse “a cada vez” não é mais a da seqüência linear de agoras. Ser a cada vez o seu aí implica a capacidade do ser-aí apreender, como um

<sup>30</sup> MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: o tempo do ser*. Madrid: Ed. trota, 2000. p. 15.

todo, a situação hermenêutica em que se encontra, tese que se aprofunda nos cursos posteriores e que culmina em *Ser e tempo*.

Heidegger articula a relação fáctica do ser-aí com o “a cada vez”, descoberto nas interpretações de Aristóteles. A compreensão é a abertura que projeta o ser-aí para possibilidades, mas essas possibilidades originam-se facticamente da situação hermenêutica do existente humano. Dessa forma, compreender é compreender-se a si mesmo dentro de uma determinada situação, projetando-se nesse compreender que vê, de uma maneira circunvisiva, o “a cada caso”. Esse é o teor da virtude da *phronesis*, ver o adequado a cada ocasião. Apresentaremos, a seguir, alguns elementos da ética aristotélica a fim de determinarmos o significado da “visão” prática.

A *práxis*, ao contrário da *poiesis*, não visa outro fim, que não a si mesmo<sup>31</sup>. A *poiesis* é a atividade de produzir e, assim sendo, dirige-se prioritariamente para as coisas. A *praxis*, de modo inverso, é uma atividade cujo fim não é outro senão o próprio agente. Taminiaux explica a distinção entre *praxis* e *poiesis* da seguinte forma:

antes de mais, [a *praxis*] é uma atividade que, em vez de se referir a um fim exterior a ela, inclui em si mesma o seu próprio fim. Neste sentido, é uma atividade que se relaciona com o tempo de uma maneira diferente da *poiesis*. Em cada momento na atividade da *praxis* nós somos aquele que é presentemente e aquele que foi. Por exemplo, em cada instante em que exercemos a *praxis*, que é a compreensão, nós somos o que compreende e o que já compreendeu anteriormente. Vendo, já vimos. Pensando, já pensamos. Vivendo, já vivemos.<sup>32</sup>

Nesse trecho, Taminiaux relaciona a *praxis* com o existencial da compreensão. Compreender é *praxis* no sentido de fazer-se. Na medida em que compreendemos, transformamo-nos. Porém, é preciso ressaltar que essa transformação é uma transformação histórica, o ser do ser-aí projeta-se para o porvir, atualizando o seu estar-lançado. A compreensão deixa de ser circunscrita ao âmbito teórico, como um modo de conhecimento, e passa a articular os significados fácticos do seu ser-no-mundo. É no curso sobre o *Sofista* que Heidegger apresenta essa articulação de sentidos como uma atividade temporal e

<sup>31</sup> Essa leitura da oposição *praxis* e *poiesis* deve-se a TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental – ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1995. Entretanto, essa oposição só vale no interior da analítica existencial, já que, após a viragem no seu pensamento, Heidegger irá reabilitar o conceito de *poiesis* no âmbito do “dizer poético”, num sentido deslocado e desconstruído da concepção tradicional que estamos apresentando aqui.

<sup>32</sup> TAMINIAUX, J., op. cit., p. 142.

“prática”. No entanto, deve-se observar que ele não separa mais os âmbitos humanos em teoria e prática. Pode-se dizer que toda forma de compreensão é “prática” no sentido da *praxis* aristotélica que inclui o agente como o seu próprio fim. Desse ponto de vista, a “teoria” é um deslocamento do âmbito prático, já aberto na circunvisão e na transparência de si mesmo. Como bem assinala Volpi, a *theoria*, que possui um privilégio na filosofia aristotélica, cede lugar agora, na apropriação heideggeriana, à *praxis*:

não é a *theoria* que é considerada a atitude suprema, como a mais alta e preferencial atividade humana. No seu lugar, no contexto ontológico estabelecido por Heidegger, é a atitude da *praxis*, ligada a toda uma série de outras determinações implicadas por ela, que se torna a conotação central, para a extensão do que é concebido como a modalidade fundamental de ser e como a estrutura ontológica do ser-aí.<sup>33</sup>

Em cada uma das suas atividades de ser-no-mundo, o ser-aí compreende-se e comporta-se no sentido da *praxis*. Ricoeur, a propósito de um comentário sobre o artigo de Franco Volpi, afirma que a *praxis* está relacionada com a estrutura da cura/cuidado (*Sorge*) que unifica as relações de ser-no-mundo do ser-aí. Assim, Ricoeur afirma que:

o autor [Volpi] não dissimula o caráter audacioso da correlação que estabelece entre *Sorge* e *praxis*, cujo preço seria a ontologização da *praxis*, elevada acima das ações de nível simplesmente ôntico. Assim, seria conferida à *praxis* uma função descobridora capaz de transcender a distinção entre ‘teórico’ e ‘prático’ e principalmente de elevar a *praxis* acima dos outros termos da tríade: *poiésis* – *praxis-theoria*. Essa correlação de base entre *praxis* e *Sorge* governaria toda uma série de correlações conexas.<sup>34</sup>

Assim, a *praxis* não é apenas o oposto do ‘prático’, e sim o que anteriormente e originariamente abre o mundo do ser-aí no seu projeto. É nesse sentido que Ricoeur e Volpi afirmam que a *praxis* tem um estatuto ontológico privilegiado em *Ser e tempo*, em relação aos outros modos possíveis de comportar-se do ser-aí, isto é, em relação à *poiésis* e à *theoria*. Isso ocorre porque a abertura de possibilidades efetuada pela compreensão, no interior da totalidade existencial da cura, permite os outros modos possíveis de comportamento.

<sup>33</sup> VOLPI, F., op. cit., p. 42.

<sup>34</sup> RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. nota 15. pp. 364-365. O texto de Franco Volpi a que Ricoeur se refere é *Dasein como praxis*, já citado anteriormente.

A dissolução entre a dicotomia ‘teoria’ e ‘prática’ está relacionada em *Ser e tempo*, de uma forma bastante explícita, com o deslocamento do conceito de ‘ação’. Heidegger evita esse conceito em prol da unidade da cura, que reúne a preocupação e a ocupação do ser-no-mundo. Assim, em *Ser e tempo*, ele afirma que:

enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura se acha, do ponto de vista existencial *a priori*, ‘antes’ de toda ‘atitude’ e ‘situação’ do ser-aí, o que sempre significa dizer que ele se acha *em* toda atitude e situação de fato. Em conseqüência, esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude ‘prática’ frente à teórica. A determinação meramente contemplativa de algo simplesmente dado não tem menos o caráter de cura do que uma ‘ação política’ ou a satisfação do entretenimento. ‘Teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura.<sup>35</sup>

Para Heidegger, a ‘prática’ não é o campo de uma atividade humana totalmente distinta da ‘teoria’, visto que a origem de ambas encontra-se na estrutura da cura, anterior a essa suposta cisão e que as organiza, embrionariamente, numa compreensão que projeta o ser do ser-aí. No entanto, o compreender enquanto *praxis* não é um ‘agir’ no sentido usual<sup>36</sup>.

Retomando a análise efetuada por Taminiaux, temos que:

por conseguinte, *energeia* e a *dynamis*, a atualidade e a potencialidade, não funcionam no caso da *praxis* como no caso da *poiesis*. No caso da *poiesis*, é no *ergon*, no produto, que se consoma a *energeia* como realização. No caso da *praxis*, a *energeia* tem o seu princípio em si mesma, mais precisamente, no próprio agente que, enquanto agente, é sempre potencial. De modo que há no caso da *poiesis* uma exterioridade da *dynamis* em relação à *energeia*, enquanto na *praxis* a primeira é íntima da segunda. Nos dois casos, porém, a *dynamis* é capacidade falível e perecível: pode não chegar a atualizar-se, é potência de ser e de não ser.<sup>37</sup>

A distinção entre a *dynamis* e a *energeia* torna-se esclarecedora para o significado da compreensão como *praxis*. Enquanto que, na *poiesis*, a potência difere da atualização, pois trata-se da realização de um produto no decorrer do tempo, na *praxis*, a *energeia* é a própria *dynamis*. Ou seja, a atualidade do

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 258, trad. mod.

<sup>36</sup> Mantemos a ‘ação’ entre aspas para indicar que a *praxis* não é uma ação no sentido usual, como resultado de uma deliberação racional subjetiva. Assim, procuramos resguardar a ressalva heideggeriana em relação a esse termo em *Ser e tempo*, o que não implica que essa ressalva estenda-se às outras obras desse autor. Compreender, isto é, abrir e projetar-se nas possibilidades abertas, é *praxis*. De um modo geral, os comentaristas analisam o agir na ontologia fundamental como um todo, de modo que, ao referirem-se à *praxis*, acabam utilizando o termo ‘ação’, como fazem, por exemplo, Taminiaux e Kisiel. A discussão sobre o estatuto do ‘agir’ em Heidegger será apresentada posteriormente em outra seção.

<sup>37</sup> TAMINIAUX, J., op. cit., p. 142, trad. mod.

empenho no mundo do ser-aí como cura, no sentido específico de projeção em ocupações e preocupações, é a própria potencialidade, ou, nos termos heideggerianos, é a própria possibilidade. O ser-aí efetiva-se como possibilidade de ser na compreensão de ser e, como compreender é poder-ser, ou seja, projeção rumo a possibilidades, percebe-se a proximidade da compreensão heideggeriana com a *praxis* aristotélica, do ponto de vista do tempo. A compreensão é essencialmente projeção para possibilidades, para o aberto no porvir. Nesse sentido, Heidegger explica, nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*:

a compreensão, como auto-projeção do ser-aí, é o modo fundamental do *acontecer* do ser-aí. Como também poderíamos dizer, ela é o autêntico sentido da ação. É pela compreensão que é caracterizado o acontecer do ser-aí – sua *historicidade*.<sup>38</sup>

É preciso enfatizar que, nesse trecho dos *Problemas*, a ‘ação’ já tem o sentido desconstruído, a partir do sentido da cura. A ‘ação’ é projeção para possibilidades, sem se mover na dicotomia teoria e prática. A compreensão é o “autêntico sentido da ação”, enquanto simultaneidade de abertura e projeção, na relação com as “possibilidades enquanto possibilidades”, num saber antecipativo e hermenêutico.

A *phronesis* vê o adequado para cada ocasião, tendo em vista a concreção do bem na situação do existente humano, enquanto ser-situado. Ver o adequado, nesse caso, significa antecipar o bem para a ocasião. Nesse sentido, a *phronesis* caracteriza-se tanto pelo saber prático do existente, na sua situação concreta e no seu momento presente, quanto pela relação com o passado, no sentido do seu “ter-sido” desempenhar um papel fundamental na *praxis* e, acima de tudo, pelo porvir, como a função temporal originária, a partir do qual todo o resto é discernido<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M. *Basic problems*, p. 277.

<sup>39</sup> Sobre a dimensão do passado, vale destacar a importância do hábito (*ethos*) como característica fundamental no mundo prático, na medida em que constitui a virtude do agente. Aristóteles afirma que a virtude não existe enquanto não ocorrer na prática e que, para isso, é necessário o hábito. Gadamer explica a importância do hábito aristotélico da seguinte forma: “(...) por educação e exercício, ele já deve ter desenvolvido uma determinada atitude em si mesmo, e seu empenho constante deve ser mantê-lo ao largo das situações concretas de sua vida e conservá-la através de um comportamento correto” (*Verdade e Método*, Petrópolis: Vozes, 1998. p. 467). Com o mesmo teor, Gadamer afirma também que “aquele que deve tomar decisões morais é alguém que já sempre aprendeu algo” p. 471. Devedor dos ensinamentos heideggerianos sobre a ética aristotélica, Gadamer procura mostrar que o que Aristóteles formulou em termos de *phronesis*, encaixa-se perfeitamente com o existencial da compreensão heideggeriano, na medida em que todo compreender é sempre uma aplicação para aquele que interpreta. Assim, a compreensão heideggeriana é devedora, embora não apenas, da análise da articulação do mundo fáctico, já interpretado e vivido, na ética aristotélica. Sobre esse ponto, Taminioux demonstra a convergência entre o passado e presente da seguinte forma: “não há oposição entre compreender e ter

Essa convergência temporal na unidade concreta do saber prático da *phronesis*, que tornou-se o modelo hermenêutico da existência do ser-aí, possibilitou, a Heidegger, reunir os elementos da vida fáctica na articulação da compreensão. É no solo da compreensão como elemento articulador da existência que se desenvolve toda a analítica existencial da ontologia fundamental, inclusive o tema da temporalidade originária.

Gadamer, no ensaio *Plato*, que consta na obra *Heidegger Ways*, afirma que “Aristoteles foi, em vários aspectos, não apenas seu oponente, mas também seu aliado. (...) A doutrina da *phronesis* como saber prático permanece oposta a todas as tendências de objetivação da ciência (...)”, e no ensaio *The Marburg Theology*, diz: “mas o que Heidegger encontrou nisso, que foi o que o fascinou com a crítica de Aristóteles à idéia de bem de Platão e com o conceito de Aristóteles de saber prático, está claro hoje: aqui o tipo de sabedoria é descrito como não admitindo nenhuma referência para uma objetividade final em termos de ciência – um saber na situação concreta da existência”<sup>40</sup>.

A auto-referencialidade é característica do saber prático. Enquanto ser-no-mundo, sempre é o ser do existente humano que está em jogo, na situação concreta em que se encontra. Tanto o saber prático, enquanto compreensão projetante, é obra de si mesmo, quanto o resultado da projeção, enquanto *praxis*, é si mesmo. De acordo com Kisiel, “(...) a deliberação da *phronesis* termina onde ela começa, na ação da pessoa”<sup>41</sup>. Nesse sentido, é o próprio agente que, a todo momento, projeta-se para possibilidades, a partir do seu estar-lançado. É o seu ser que está em jogo, numa auto-referência, tese que aparece freqüentemente em *Ser e Tempo* como: o ser-aí é um ente que tem a característica de “sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser”<sup>42</sup>.

Nesse ponto, é importante apresentar novamente o depoimento de Gadamer a respeito de um dos cursos que Heidegger ofereceu sobre a ética aristotélica. Em determinado momento, os alunos encontram-se atônitos diante da seguinte sentença de Aristóteles: *lethe tes men toiautes ekseos estin, phroneseos de ouk estin* (*Ética a Nicômaco*, 1140 b 29), no contexto da diferença entre *doxa* e

---

compreendido. (...) Nossa vida é uma *praxis* passada e presente” (Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology, In: *Research in Phenomenology*, 17, 1987, p. 147).

<sup>40</sup> GADAMER, H-G. *Heidegger ways*. New York: Univ. New York, 1994. pp. 82-83 e 32, respectivamente.

<sup>41</sup> KISIEL, T., op. cit., p. 304.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 38.

*phronesis*. Esse trecho mostra que o saber da *phronesis* não é do mesmo tipo do saber da *techne*. Traduzida, a frase completa é: “sem embargo, ela [a sabedoria prática/*phronesis*] é mais do que uma simples disposição racional: mostra-o o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não”<sup>43</sup>. O saber da *phronesis* não pode ser aprendido e nem esquecido, pois não é *techne*. Uma falha de *techne* pode ser uma falha de memória, enquanto uma falha do saber da *phronesis* nunca é, essencialmente, uma falha de memória. A esse respeito, continua Gadamer: “como tateávamos por uma interpretação, incertos sobre a sentença e completamente desfamiliarizados com os conceitos gregos, Heidegger explicou de maneira curta, ‘Isto é a consciência’”<sup>44</sup>.

O que Heidegger chama de consciência, no trecho citado, é algo totalmente diverso do conceito que deriva da concepção moderna. Retomaremos esse tema em outro momento, mas é importante salientar que a consciência está relacionada com a decisão sobre o ser do ser-aí. A consciência de si no momento da máxima singularização, ou seja, na decisão, tem o caráter de *phronesis*. A consciência é a compreensão de si mesmo, ou seja, é a visão transparente de seu próprio ser. Essa transparência está relacionada à *phronesis*, não no sentido de um conhecimento reflexivo, uma análise objetiva de propriedades simplesmente dadas de si, e sim da compreensão de si mesmo no caso concreto da existência, no movimento projetivo de ser. Volpi explica, da seguinte forma, o trecho sobre Heidegger acima relatado: “evidentemente, ele estava pensando na sua determinação de consciência (*Gewissen*) como o *locus* onde o poder-ser, a determinação prática fundamental do ser-aí, se torna manifesta para si mesmo”<sup>45</sup>.

A compreensão *phronética* está diretamente relacionada ao tempo. A temporalidade da decisão, que aprofundaremos posteriormente, consiste na articulação das três ekstases temporais originárias: repetição (*Wiederholung*), instante (*Augenblick*) e antecipação (*Vorlaufen*). De acordo com Kisiel, o *Augenblick* é o “momento do *insight* phronético”<sup>46</sup>. Esse *insight* da *phronesis* é que permite a decisão do ser-aí em relação à apropriação de si mesmo. O *insight* *phronético* apreende concretamente o adequado para a situação, aquilo que “a

<sup>43</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 105. 1140 b29.

<sup>44</sup> GADAMER, H-G. *Heidegger ways*, p. 32.

<sup>45</sup> VOLPI, F., op. cit., p. 55.

<sup>46</sup> KISIEL, T., op. cit., p. 282.

cada caso” é diferente. A descrição do instante oferecida por Kisiel remete a uma possibilidade temporal, que não a temporalidade vulgar<sup>47</sup>. Essa temporalidade não surge a partir de algum outro ente, mas de si mesmo quando, pela *phronesis*, apreende concretamente a totalidade de sua existência. Essa apreensão está relacionada com a decisão sobre o seu próprio ser, o ser que está em jogo. O *insight* que ocorre no instante da decisão, percorre a totalidade do ente na ponderação e no discernimento do adequado ao caso, o que implica a visão das possibilidades como possibilidades fácticas, concretas, e nunca como elementos contemplados teoricamente ou objetos analisados exteriormente. Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger afirma que:

---

<sup>47</sup> A compreensão heideggeriana está associada à *phronesis* como um *insight* que apreende a existência como um todo. Isso ocorre temporalmente como *instante*, isto é, como ruptura apropriativa. Esse aspecto súbito da compreensão é enfatizado por Heidegger, o que o distancia de grande parte da tradição filosófica, a qual concebe a relação com o ente de uma forma gradual, como Platão, Aristóteles, Hegel, e até mesmo o próprio Gadamer, na leitura de Robert J. Dostal. Se, em outro momento, assinalamos a proximidade entre Heidegger e Gadamer no que se refere à questão da compreensão e da tradição, agora faz-se necessário apontar aquilo que na nossa leitura é a chave para a identificação das diferenças entre os dois filósofos: a divergência no tratamento da temporalidade da compreensão. Embora Gadamer pense, como Heidegger, a compreensão na sua relação com o fáctico, nomeada pela expressão “história efetual”, e no movimento projetivo correlativo, contemplado pela “antecipação da perfeição do texto”, não há, na filosofia gadameriana, a estrutura temporal de um corte incisivo, um *insight* que subitamente modifica o âmbito da existência. De acordo com Dostal, “para Gadamer o evento da verdade demanda tempo, enquanto que para Heidegger o evento é quase sempre apresentado como súbito e abrupto”. DOSTAL, R. J. Gadamer’s relation to Heidegger and Phenomenology. In: DOSTAL, R. J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002. p. 256. Para Dostal, Heidegger enfatiza no texto *A viragem*, que a verdade do ser dá-se num *insight* que é “sem mediação”, e na obra *Identidade e diferença*, que a pertença entre o homem e o ser não é dialética, mediada, e sim um salto “sem uma ponte”. Por outro lado, Dostal aponta que “para Gadamer, em contraste, o evento-da-verdade precisa de tempo, requer linguagem, e é o resultado da mediação, da dialética e da conversação” (Ibid., p. 256). Um dos textos cruciais de Gadamer para essa questão é, sem sombra de dúvida, o artigo *A continuidade da história e o instante da existência* de 1969, incluído na coletânea *Verdade e Método II*, que não pode ser abordado com suficiente cuidado aqui. Entretanto, é preciso mencionar que, nesse artigo, Gadamer defronta-se com os fenômenos da continuidade e da ruptura históricas, com o problema do antigo e do novo. Parece-nos que a diferença fundamental ainda continua sendo a remissão gadameriana do novo ao processo histórico, de forma que o antigo transforma-se *constantemente* e *sempre* no novo, enquanto que, na nossa leitura de Heidegger, o novo nunca é algo constante, mas uma exceção instauradora. Sobre a constância do novo, Gadamer afirma que “a vida consiste em que a unidade do organismo se mantém na troca constante de suas substâncias e que a dissolução sempre dá origem a algo novo”. Há uma tendência em Gadamer a conceber a história, menos em termos de rupturas e instaurações, preferindo, ao invés, a idéia de processo e mediação/passagem, ou seja, uma concepção muito mais próxima de Hegel do que de Heidegger: “a experiência que fazemos de que algo mudou, de que todo o antigo envelheceu e aparece algo novo, é a experiência de uma passagem que não garante a continuidade, mas que demonstra, ao contrário, uma descontinuidade e representa o encontro com a realidade da história” (ambas as citações são de GADAMER, H. G., *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 167). Sobre a aproximação que realizamos entre Heidegger e Gadamer na questão da compreensão, conferir: WU, R. *Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*. Curitiba, 2002. 140p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná.

a interpretação concreta mostra como o ente que é *kairos* se constitui na *phronesis*. O agir operante-preocupado é sempre uma conduta concreta no ‘como’ do comércio ocupado com o mundo. A *phronesis* torna acessível a situação daquele que age ao assegurar o *ou heneka*, o em vista-de-quê, ao tornar o para-quê precisamente determinado, ao apreender o ‘agora’ e prescrevendo o ‘como’.<sup>48</sup>

Ou seja, é clara a preocupação heideggeriana com o nexos entre o *kairos*, o tempo do instante, e a *phronesis*, a compreensão transparente de si mesmo e de sua situação hermenêutica. A *phronesis* apreende o para-quê na vida concreta e vê o ‘como’ para a concretização desse para-quê. Entretanto, essa apreensão *phronética* tem o caráter de uma subtaneidade – ela advém do irromper do tempo possibilitador, do *kairos*. Ambos os conceitos estão interligados, são elementos que se dão conjuntamente. No curso sobre o *Sofista*, ainda anterior a *Ser e tempo*, Heidegger afirma que:

a explicação de Aristóteles é bem curta e, contudo, clara no contexto do livro 6 como um todo. Nós não estamos nos desviando muito na nossa interpretação quando observamos que Aristóteles se deparou aqui com o fenômeno da consciência. *Phronesis* não é nada mais que a consciência já posta em movimento para tornar a ação transparente. O que a consciência produz não pode ser esquecido. Mas o que ela diz pode ser camuflado, distorcido, e distraído pelas paixões, tornado ineficaz pelo prazer e pela dor.<sup>49</sup>

A *phronesis* está relacionada à transparência, enquanto visão do ser-aí de seu ser-próprio, num processo mundano e, ao mesmo tempo, auto-referencial. Isso demonstra o caráter hermenêutico da existência, pois a compreensão opera sempre no âmbito da relação entre a parte e o todo; a *phronesis* articula o ser-aí singularizado e o mundo, como totalidade significativa, ou seja, a *phronesis* demonstra a unidade mesma do ser-aí, enquanto ser-no-mundo<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, M. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Edição bilíngüe. Mauvezin: Trans-europ-repress, 1992. p. 42.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. (GA 19) Frankfurt: Ingeborg Schüssler, 1992. p. 56.

<sup>50</sup> A apropriação heideggeriana da *phronesis* aristotélica não se dá sem tensões e distanciamentos. Se, por um lado, Heidegger a remete à compreensão fáctica e projetiva do ser-aí, mais especificamente, à consciência, por outro, ele passa ao largo das implicações éticas de Aristóteles, pois o que importa para o filósofo alemão é, tão somente, o caráter ontológico da *phronesis*. Nesse sentido, Paul Ricoeur aponta a tensão existente entre a ontologia fundamental e o caráter ético desse conceito-chave, tensão que o próprio Gadamer não explora. A *phronesis*, na acepção heideggeriana, não está vinculada ao bem-viver ou a algum tipo de julgamento moral. Cf. RICOEUR, P. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 410. No mesmo sentido, Volpi aponta para a deformação da *praxis* num “solipsismo heróico”, retirando-o da sua relação com a *koinonia* e da fundamentação política do homem em Aristóteles. Cf. VOLPI, F. op. cit., p. 51.

### 2.3.2.

#### Compreensão decaída: a *mera novidade* do impessoal

Ser-no-mundo é sempre ser-com os outros num mundo compartilhado. A co-existência não é um fenômeno derivado que se acrescentaria a um sujeito possuidor de uma “realidade subjetiva” ou de um “mundo interior”. O existencial do ser-com não significa uma mera relação espacial em que o ser-aí se encontraria em meio a outros. Do ponto de vista da análise existencial, ser próximo ou distante não remete à espacialidade derivada do ser-simplesmente-dado. Pode-se estar num mesmo recinto, com outros existentes, e estes lhe serem indiferentes. Por outro lado, mesmo na solidão de um quarto, o ser-aí utiliza móveis feitos pelos outros, as fotos na estante referem-se a outros existentes, sentado na cadeira ele passa a limpo os compromissos que terá com outros co-existentes. A existência é sempre co-existência. A relação com os outros não é algo que periféricamente se acrescenta a um sujeito isolado, e sim, um modo de ser desse ente lançado, que já sempre ocorreu. Facticamente, o ser-aí já foi afetado pelo convívio com os outros. Ser-com significa a indissociabilidade entre o ser-aí e os outros, sendo que os outros: “são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está”<sup>51</sup>. A partir dessa concepção, Heidegger confronta-se com a tradição filosófica que se apóia nas distinções sujeito-objeto e consciência-mundo, ao mostrar um “eu” que não é um ser-simplesmente-dado e dotado de propriedades independentes do mundo a que pertence. O “eu” é o que os outros são, na maior parte das vezes. Mesmo o que comumente se chama de uma escolha ‘subjetiva’ é também uma escolha que foi deliberada a partir da relação que se tem com os outros.

O impessoal (*Man*) é o existencial que determina boa parte da existência do ser-aí, na medida em que, na maior parte do tempo, o existente humano é um ninguém. O impessoal é o existencial que se caracteriza pela remissão do ser do ser-aí aos outros. A resposta para a pergunta “quem?” é indeterminada, já que, sendo o que os outros são, ninguém é alguém em específico: “todo mundo é outro e ninguém é si próprio”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 170.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 181. Esses temas remetem a Kierkegaard, que analisaremos com mais cuidado adiante. Mas, nesse momento, convém mencionar a discussão do filósofo dinamarquês sobre o indivíduo e

O mecanismo dessa permissividade entre o ser do ser-aí e o dos outros é a convivência no mundo compartilhado, em que os significados são partilhados por meio da comunicação proposicional. É o existencial do discurso que possibilita a comunicação proposicional entre os co-existentes. Forma-se uma compreensão comum, a partir da linguagem comum do mundo compartilhado. Entretanto, o “quem”, de onde advêm esses significados, é indeterminado, na medida em que o que o ser-aí pensa ou diz é o que os outros pensam e dizem: “os outros não são determinados. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los”<sup>53</sup>. A indeterminação dos outros é o que sustém a força do impessoal, pois isso alivia a carga de ter de ser si mesmo. O ser-aí abriga-se, freqüentemente, nessa indeterminação, embora não o perceba, pois tem a certeza de já possuir um si-próprio.

A força do impessoal norteia o modo de ser do existente humano em todos os âmbitos: “o arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do Dasein”<sup>54</sup>. Agindo sobre o cotidiano, o impessoal determina o modo de pensar e de agir do ser-aí, sobre os rumos e os limites de suas possibilidades. Heidegger denomina “ditadura do impessoal” o fato da existência ser subjugada, sutilmente, pelo impessoal. Embora essa imposição do impessoal já tenha ocorrido a partir da convivência com os outros, também é verdadeiro que corresponde a isso uma fuga de si mesmo. O alívio da responsabilidade de ser é expresso por Heidegger da seguinte forma:

o impessoal encontra-se em toda parte, mas no modo de sempre ter escapulado quando o ser-aí exige uma decisão. Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada ser-aí. O impessoal pode, por assim

---

a multidão. Para Kierkegaard, a multidão obscurece aquilo que é fundamental na existência do indivíduo, a sua escolha. Enquanto alívio dessa escolha, o existente humano nunca avança para a verdade, pois não mergulha na sua interioridade, isto é, na subjetividade. Assim, Kierkegaard diz que: “há uma concepção da vida segundo a qual onde está a multidão, está também a verdade; a verdade está na necessidade de ter por ela a multidão. Mas há ainda outra; para ela, por toda a parte onde se encontra a multidão, também lá se encontra a mentira. (...) Porque ‘a multidão’ é a mentira. A palavra do apóstolo Paulo tem um valor eterno, divino, cristão: ‘um único atinge a meta’; e o seu valor não lhe vem da comparação, em que entram também os outros. (...) A multidão [considerada do ponto de vista do conceito] é a mentira; porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou, pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fracionando-a”. Na nota explicativa, Kierkegaard esclarece que “talvez o melhor é absorver de uma vez por todas – e isto é evidente e nunca neguei – que, acerca de todos os fins temporais, terrestres e mundanos, a multidão pode ter o seu valor e até decisivo, como instância. Mas não é disso que eu falo, nem me ocupo. Falo do ético, do ético-religioso, da ‘Verdade’; digo que, do ponto de vista ético-religioso, a multidão é a mentira, se dela se pretende fazer a instância que julga acerca do que é a Verdade”. *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor*. Lisboa: Ed. 70, 2002. p. 113.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 179.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 179.

dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa.<sup>55</sup>

O ser-aí transfere a responsabilidade de ser para o impessoal que, no limite, é ninguém. Cada um toma por seu ser aquilo que os outros são, pois o que se é não é o si-próprio, mas o si a partir da impessoalidade, de modo que cada um é um ninguém. De acordo com Heidegger, “de início, ‘eu’ não ‘sou’, no sentido do propriamente si mesmo, e sim, sou os outros, nos moldes do impessoal. É a partir destes e como estes que, de início, eu ‘sou dado’ a mim mesmo”<sup>56</sup>. De início, portanto, o ser que somos é impróprio, determinado pelo impessoal. Ser impropriamente significa, estritamente, que o ser-aí é determinado em si pelo mundo, a partir da convivência com os outros: “este conviver dissolve inteiramente o próprio ser-aí no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua diferença e expressão”<sup>57</sup>.

A relação com os outros nem sempre se dá no modo do impessoal, isto é, no modo da decadência (*Verfallen*). Os outros, quando tomados a partir do impessoal, perdem também a possibilidade de serem compreendidos tais como são na sua singularidade, visto que se apresentam impessoalmente ao ser-aí. Tornar possível o aparecer da “diferença” e da “expressão” exige uma outra forma de se relacionar com os outros e de compreendê-los, que não a do impessoal.

O modo de ser impessoal é a publicidade (*Oeffentlichkeit*), que se caracteriza pela medianidade, pelo nivelamento e pelo espaçamento. A publicidade abafa qualquer surpresa, a diferença é posta abaixo, na certeza da interpretação comum. A medianidade dissolve os extremos, a radicalidade, a originalidade e aquilo que não se encaixa perto da linha média do pensamento ou do comportamento. O mediano caracteriza-se “por não penetrar ‘nas coisas’, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade”<sup>58</sup>. Ao mesmo tempo em que se dá a medianidade, ocorre um nivelamento das possibilidades de ser. As diferenças são niveladas para uma compreensão mediana, aceita por todos como suficiente, do ponto de vista do mundo público. A diferença cede lugar para um inosso e descaracterizado referencial do vigente, que se mantém visível por já

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 180.

<sup>56</sup> Ibid., p. 182, trad. mod.

<sup>57</sup> Ibid., p. 179, trad. mod.

<sup>58</sup> Ibid., p. 180.

estar entranhado em meio ao modo como se pensa e age. As possibilidades mais originárias dos entes encobrem-se, na medida em que a compreensão mediana e nivelada já decidiu, de antemão, sobre eles.

Enquanto o domínio do impessoal ocorre sorrateiramente, por meio da medianidade e do nivelamento, abafando qualquer surpresa ou originalidade, existe um modo do impessoal que se caracteriza pela necessidade de buscar a diferença. Esse é o modo do espaçamento, que procura marcar distâncias entre o eu e os outros.

Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para o ser-aí, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para o ser-aí, na precedência sobre os outros, querer subjugar-los.<sup>59</sup>

Tanto o cuidado em estabelecer diferenças, quanto a supressão delas, são modos do ser-com. O impessoal ainda mantém sua proeminência quando o ser-aí é determinado pelos outros na necessidade de ser diferente do usual, sem que ele mesmo perceba esse domínio. Isso só confirma a interpretação mediana e nivelada do impessoal. Heidegger explica o domínio que o impessoal exerce no âmbito de todas as ações, comportamentos e pensamentos do seguinte modo:

assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das ‘grandes multidões’ como impessoalmente se retira; achamos ‘revoltante’ o que impessoalmente se considera revoltante.<sup>60</sup>

O impessoal mantém-se na partilha dos significados no mundo compartilhado. Mais exatamente, é a partilha do dizer comum sobre os entes, retransmitindo a interpretação mediana e nivelada que se tem sobre eles. Raras vezes o ser-aí tem uma relação apropriadora com o ser dos entes e com o seu próprio ser, contentando-se com a interpretação já consagrada pelo impessoal no discurso cotidiano. Nessa perspectiva, Heidegger afirma: “dado que o discurso perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária com o ente referencial, ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se em repetir e passar adiante a fala”<sup>61</sup>. Heidegger denomina de falatório (*Geredete*) essa transmissão que ocorre sem um questionamento

<sup>59</sup> Ibid., p. 178.

<sup>60</sup> Ibid., p. 179.

<sup>61</sup> Ibid., p. 228.

originário dos entes. Juntamente com a ambigüidade e a curiosidade, o falatório constitui o existencial da decadência. Cada um desses modos da decadência retoma os modos de ser da publicidade.

A compreensão mediana e nivelada caracteriza-se pela superficialidade e pela retransmissão sem apropriação dos discursos do mundo compartilhado. O falatório nunca é apropriador, “por não penetrar ‘nas coisas’, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade”<sup>62</sup>. O falatório sustenta-se numa aparência de erudição, respaldada no impessoal, sem que haja uma abertura compreensiva que permita a manifestação autêntica do ser do ente; pelo contrário, no falatório sempre já se decidiu de uma maneira definitiva sobre o ente.

O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. (...) O falatório que qualquer um pode sorver sofregamente não apenas dispensa a tarefa de uma compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído.<sup>63</sup>

A compreensibilidade indiferente, por ser mediana, nivelada e, conseqüentemente, superficial, tem a força de uma compreensão totalizadora, embora seja constituída de afirmações vazias que propagam e retransmitem significados desenraizados do ente interpretado. O falatório auto-sustenta-se com a força impositiva da linguagem: “as coisas são assim como são porque delas se fala assim”<sup>64</sup>. É por isso que Heidegger enfatiza no projeto da ontologia fundamental, a importância da fenomenologia, ou seja, a volta “às coisas mesmas”, pois o que se tem, na maior parte das vezes, é apenas o falatório; as coisas mesmas foram deixadas de lado. “Não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório”<sup>65</sup>. Isso ocorre porque o falatório tem uma auto-evidência que exime qualquer dúvida sobre a veracidade daquilo que é dito e disseminado, assumindo um “caráter autoritário”. O falatório possui um “caráter autoritário” porque regula toda possibilidade de interpretação, tanto na aceitação do impessoal quanto na reação. Na medida em que a decadência é um existencial, ou seja, constitutivo de ser-aí em todos os seus momentos, o novo também é algo que leva em consideração o impessoal. Nesse sentido, Heidegger diz, sobre o falatório, que “toda compreensão, interpretação ou

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 180.

<sup>63</sup> Ibid., p. 229.

<sup>64</sup> Ibid., p. 228.

<sup>65</sup> Ibid., p. 228.

comunicação, toda redescoberta e nova apropriação se cumpre nela, a partir dela e contra ela”<sup>66</sup>. À princípio, isso parece significar que a possibilidade do novo é, de algum modo, imanente no impessoal, isto é, que o novo é uma mera modificação do impessoal. Como veremos nos capítulos subseqüentes, embora o novo seja uma transformação, ele não pode ser reduzido às modificações que impessoalmente ocorrem.

Outro elemento constituinte da decadência é a curiosidade. Na curiosidade o ser-aí vê simplesmente por ver, nunca apropriando-se do que é visto, pois o ente visto logo cede lugar para algum outro do seu interesse. Trata-se de somente perceber, abandonando o empenho em ocupações, sendo absorvido e arrastado pelo mundo. É na curiosidade que aparece, pela primeira vez, a menção ao novo em *Ser e tempo*:

a curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver. Ela busca apenas o novo (*Neu*) a fim de, por ele renovada, pular para outra novidade (*Neuem*). Esse ver não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo. Por isso também não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo (*Neue*) e as mudanças do que vem ao encontro.<sup>67</sup>

Nesse momento, o novo aparece atrelado ao modo decaído da curiosidade, que busca sempre novidades para se entreter. Ou seja, o existente é absorvido pelo mundo na tentativa de se satisfazer, a todo o momento, mediante curiosidades. Entretanto, como explicaremos adiante, o novo não é algo que pertence ao mundo decaído, no sentido de algo que se oferece à fruição do ser-aí no modo da curiosidade, sendo um fenômeno mais originário.

O predomínio do impessoal na compreensão mediana, disseminado pelo falatório e impulsionado pela curiosidade, tem um caráter ambíguo. O discurso do falatório é vago, nunca atravessando a superfície, nunca se arriscando na apropriação, nunca se decidindo por algo, enquanto a curiosidade nunca visa o ente com que se relaciona de uma forma autêntica, e sim como mero objeto de entretenimento, vendo apenas por ver.

Na ambigüidade, o impessoal exerce o seu domínio de uma forma imperceptível, sempre presente, mas nunca chamando atenção sobre si: “quanto

<sup>66</sup> Ibid., p. 229.

<sup>67</sup> Ibid., p. 233.

mais visivelmente gesticula o impessoal, mais é difícil percebê-lo e apreendê-lo e menos ele se torna um nada”<sup>68</sup>. Assim, quanto mais o domínio do impessoal estiver consolidado, quanto mais acostumado se estiver com ele, menor será a possibilidade de visualizá-lo crítica e adequadamente e mais difícil será distinguir o nosso ser do dele. Também torna-se mais difícil distinguir o que se abre na compreensão do que não se abre, já que tudo se oferece de uma maneira nivelada. Nesse sentido, Heidegger afirma que:

em sua ambigüidade, o falatório e a curiosidade cuidam para que aquilo que se criou de autêntico e novo já chegue envelhecido quando se torna público. Ele só consegue libertar-se em suas possibilidades positivas quando o falatório encobridor perde a voga e o interesse ‘geral’ morre.<sup>69</sup>

Mas o que seria esse “autêntico e novo”? Certamente não é o novo apresentado no contexto da decadência, aquele do qual se ocupa o ser-aí a partir dos modos do falatório, da curiosidade e da ambigüidade, pois o “autêntico e novo” não consegue manifestar-se em suas “possibilidades positivas” devido à força do falatório.

Nos capítulos seguintes, veremos que a relação com o tempo também modula-se do ponto de vista da decadência e, nessa modulação, a atualidade imprópria é a atualização. A curiosidade é retomada nesse contexto, da seguinte forma:

na medida, porém, em que a atualização sempre oferece algo ‘novo’, ela não deixa que o ser-aí volte a si mesmo, tranquilizando-o sempre de novo. Essa tranquilização, no entanto, fortalece a tendência para surgir. A curiosidade não é ‘provocada’ pela visibilidade sem fim do que ainda não se viu, mas pelo modo decadente de temporalização da atualidade que surge. Mesmo que tenha visto tudo, a curiosidade sempre *inventa* algo novo.<sup>70</sup>

Esse trecho se encontra no parágrafo 68 na seção denominada “a temporalidade da decadência”. Todas as vezes em que Heidegger apresentou o novo em *Ser e tempo*, ele o fez do ponto de vista da decadência. As aspas marcando o ‘novo’ nesse trecho, dão a entender que aquilo que Heidegger concebe como o novo não é o que ele descreve na decadência. O “autêntico e novo” não é o objeto da curiosidade.

<sup>68</sup> Ibid., p. 181.

<sup>69</sup> Ibid., p. 235, trad. mod.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte II, p. 147.

## 2.4.

### A nadificação como momento existencial originário

#### 2.4.1.

#### O nada em *Ser e tempo*: a existência como abismo

Retomamos, a partir de agora, a co-pertinência das estruturas da abertura (aí). Todo o projeto do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, assenta-se na sua compreensão. Entretanto, como vimos, a sua compreensão de mundo e de si mesmo é, no mais das vezes, uma compreensão decaída, estabelecida pelo impessoal, nivelada e mediana. O domínio do impessoal sustém-se na linguagem compartilhada que se impõe no falatório. No entanto, há uma possibilidade autêntica para a compreensão e o discurso, sendo que o modo pelo qual eles se tornam propriamente si mesmos vem por uma ruptura causada por uma tonalidade afetiva: a angústia.

O fenômeno da angústia pode ser facilmente confundido com a tonalidade afetiva do temor; toma-se por um o que o outro significa. Mas enquanto o temor do ser-aí caracteriza-se pela fuga de um ente específico no mundo, a angústia não é resultante do temor por um ente determinado no mundo, mas irrompe do próprio ser-aí enquanto ser-no-mundo. A angústia angustia-se com o próprio ser-no-mundo e nunca, com um ente intramundano. Cotidianamente, o ser-aí foge de si mesmo, do ponto de vista de poder-ser si-próprio, descarregando o peso da sua existência no impessoal.

A familiaridade com a totalidade referencial em que o ser-aí sempre se encontra enquanto ser-no-mundo, é destituída de sentido na angústia. Em vez de familiaridade o ser-aí tem o sentimento de estranheza em relação ao mundo. Permanecem sem resposta sobre a sua significância, tanto a série de para-quês, de destinações referenciais que constituem o mundo, quanto o para-quê final, o “em função de que”, correspondente ao ser-aí. Nesse sentido, Heidegger afirma que “o mundo possui o caráter de total insignificância (*Unbedeutsamkeit*)”<sup>71</sup>. O fato do mundo tornar-se insignificante não implica que os entes percam o seu caráter de referencialidade. O martelo é instrumento para fixar prego, o carro é instrumento

---

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 250.

para locomoção, etc.; porém, a teia das sucessivas destinações, como um todo, perdeu o seu porquê. Citamos Heidegger:

por isso, a angústia também não ‘vê’ um ‘aqui’ e um ‘ali’ determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. ‘Em lugar algum’, porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente aí, situa-se a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em conseqüência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre ‘presente’, embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum.<sup>72</sup>

A angústia não se deve a um ente intramundano determinado, caso contrário, a tonalidade afetiva em questão seria o temor. No entanto, essa indeterminação em relação à angústia não significa um “nada meramente negativo”, algo que não possui realidade. O fato de que aquilo que angustia não pode ser determinado num ente específico mostra, tão somente, que ele já está disseminado em todo lugar. Mas, mais uma vez, isso não significa que o referente da angústia seja um ente intramundano, pois o “lugar algum” e “sempre presente” indicam que é o “si mesmo” em jogo no “ser-no-mundo” que angustia. De acordo com Heidegger:

aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal*. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade.<sup>73</sup>

Nesse momento, Heidegger introduz o tema do nada. A angústia permite que o fenômeno do nada se mostre. Entretanto, como é possível o que é familiar tornar-se um nada? O mundo não se torna um zero, ele continua a possuir ser, mas é um ser que agora se mostra indiferente. Na angústia, os instrumentos continuam referindo-se aos seus respectivos para-quês, numa sucessão contínua de referências, embora o sentido da significância tenha se tornado um nada. Na angústia, o nada reivindica o mundo. Os co-existentes são ainda significativos para o ser-aí, eles continuam seus afazeres, vivem da mesma forma e, no entanto, a relação que o ser-aí mantém com os outros é destituída de sentido, torna-se um

<sup>72</sup> Ibid., p. 250.

<sup>73</sup> Ibid., p. 250.

nada. Embora as remissões de significado ainda constituam uma totalidade referencial, o mundo pode ser descrito agora como um nada de sentido. Mas o mundo não é algo de exterior ao ser-aí. A destituição do sentido do mundo é a destituição da familiaridade em que o ser-aí assenta cotidianamente e, portanto, impessoalmente, o porquê de ser. Na angústia, a compreensão mediana do seu porquê se torna pobre de sentido; infiltra-se a estranheza no seio do ser, o ser-aí depara-se com o fenômeno originário do nada do mundo, como podemos perceber no seguinte trecho de *Ser e tempo*:

assim como o temor, a angústia também se determina formalmente por um *com quê* e um *pelo quê* a angústia se angustia. A análise mostrou, no entanto, que estes dois fenômenos coincidem. Isto não significa, porém que os caracteres estruturais do como quê e pelo quê se confundem no sentido de que a angústia não se angustiará nem com nem por alguma coisa. A coincidência entre o com quê e o pelo quê deve significar que é um e o mesmo ente que os realiza, ou seja, o ser-aí. Especificamente, o com quê a angústia se angustia vem ao encontro não como algo determinado numa ocupação. A ameaça não provém do que está à mão e do que é simplesmente dado mas, sobretudo e justamente, do fato de que tudo o que está à mão e é simplesmente dado já não ‘diz’ absolutamente nada. Não estabelece mais nenhuma conjuntura com o ente do mundo circundante. O mundo, no contexto do qual eu existo, afundou na insignificância, e o mundo que, dessa forma, se abre só é capaz de liberar entes sem conjuntura. O nada do mundo, com o que a angústia se angustia, não significa que, na angústia, se faça a experiência de uma ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. É preciso que eles venham ao encontro para que não estabeleçam *nenhuma* conjuntura e possam, *assim*, se mostrar num vazio impiedoso. Isso significa, porém, que o atender da ocupação não encontra mais nada a partir do qual ele possa se compreender. Ele agarra o nada do mundo; deparando-se com o mundo, porém, a compreensão é trazida pela angústia para o ser-no-mundo como tal, de maneira que esse com quê a angústia se angustia é, também, o seu por quê.<sup>74</sup>

Ora, a existência do ser-aí encontra-se, nesse momento, num intervalo crucial. É pela angústia que ele experimenta a radicalidade do que é o ser, através do abrir-se da temporalidade originária. A angústia desperta no ser-aí a consciência mais radical da sua finitude, mediante a compreensão de que se é ser-para-a-morte, de que a morte é possível a cada instante. Nesse ponto, a temporalidade não pode mais ser entendida como uma série de agoras que passa indiferentemente à existência. A decisão, que cinde a existência, ocorre por meio de um porvir que atualiza o vigor de ter sido, numa temporalidade em que a totalidade da existência do ser-aí é posta em jogo, na radicalidade do instante (*Augenblick*). Nesse sentido, Lévinas afirma “mas a angústia é compreensão. Ela compreende de maneira

<sup>74</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 141.

excepcional a autêntica possibilidade de existir”<sup>75</sup>. Na angústia, o ser-aí compreende-se na sua finitude, não de uma forma exterior e teórica, mas fáctica e existencialmente quando percebe que o seu poder-ser próprio está em jogo.

A familiaridade com o mundo é quebrada por um momento de exceção. Como veremos, essa exceção não é, ela mesma, a existência autêntica, mas a estranheza que possibilita a autenticidade, que sempre é posta a prova. Em *Ser e Tempo*, a angústia é a tonalidade afetiva que leva a existência a uma situação limite. No ser-aí angustiado, ocorre a nadificação do mundo. Não se trata da perda de sentido de um ente específico no mundo, mas da mundanidade enquanto tal. O tráfego de significados ainda mantém-se em seus nexos referenciais. No entanto, a unidade de sentido dessa totalidade referencial tornou-se um nada.

A constituição existencial do ser-aí assenta-se numa dinâmica temporal, projetando-se para possibilidades, a partir da compreensão de ser. O que acontece quando o mundo, a partir do qual o ser-aí se projeta, torna-se um nada? Ocorre aqui um cessar da historicidade e da mundanidade inerentes ao ser-aí? A investigação dessa questão mostrará a conexão entre mundo e tempo, em relação ao novo, descrito fenomenologicamente.

Na angústia, o mundo não é posto entre parênteses, não ocorre uma suspensão do mundo. Mesmo não tendo mais sentido, mesmo no seu grau máximo de nadificação, ele nunca é algo com que o ser-aí se relacione de um modo periférico. Paradoxalmente, é ao tornar-se um nada, que o mundo vêm à tona, como um fardo abismal, no âmbito da existência. Na angústia, o nada do mundo pesa sobre cada segundo da existência. O ser-aí que cotidianamente se esquiva desse peso no mergulho no mundo, agora é forçado a encarar aquilo que caracteriza a sua existência enquanto tal, a saber, o fato de que ela está fundada sobre um abismo, ou, em outros termos, o fato de não haver um fundamento último da existência. A angústia vem da compreensão de que o existir consiste “em ser o fundamento lançado do nada”<sup>76</sup>.

Cabe aqui, uma referência a Kierkegaard. Na obra *O Conceito de Angústia*, esse abismo, que é o nada, é trazido à luz, de um modo muito próximo ao de Heidegger.

<sup>75</sup> LÉVINAS, E., op. cit., p. 94.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. parte II, p. 119, trad. mod.

Aquele cujos olhos são levados a olhar em uma profundidade que abre seus precipícios sente vertigem. Mas onde está a causa disso? Tanto nos seus olhos quanto no abismo. Assim a angústia é a vertigem da liberdade. Ela surge quando, ao querer o *espírito* pôr a síntese, a liberdade fixa a vista no abismo de sua própria possibilidade, e lança mão da finitude para sustentar-se.<sup>77</sup>

Nesse trecho, vemos que o abismo está diretamente relacionado à questão da possibilidade. De uma maneira mais correta, deve-se dizer que a angústia kierkegaardiana se angustia com o espectro de possibilidades que são concomitantes à liberdade do existente, mas esse pensamento nos leva a uma conseqüência devastadora: o existente é levado a defrontar-se com o dilema crucial da sua existência, com o problema da possibilidade que lhe é própria.

Isso é retomado por Heidegger em *Ser e Tempo*: “a angústia não é somente angústia com... mas, enquanto tonalidade afetiva, é também angústia por... (...) A angústia se angustia pelo ser-no-mundo<sup>78</sup>”. A liberdade, responsável pelo rol de possibilidades que surge, é a mesma que permite a escolha da possibilidade mais própria. De um modo geral, poderíamos afirmar que a existência é radicalmente outra a partir da experiência desse abismo. É o nada, e não a presença de um ente intramundano, que torna possível o novo.

A investigação sobre a tonalidade afetiva da angústia mostra que a relação de familiaridade que o ser-aí mantém com o mundo assenta-se sobre um nada. Como explicitaremos adiante, o novo é a experiência desse nada, sobre o qual o mundo está erigido. Em outros termos, o novo é, na sua acepção mais radical, a experiência do abismo da existência.

Esse abismo da existência e o nada que a compõe são encobertos pelo impessoal. Na cotidianidade, o impessoal retira o peso da existência do ser-aí, aliviando essa carga. O ser-aí permanece encoberto para si mesmo, enquanto si-próprio, como aquele que se submete à interpretação do impessoal:

a raridade do fenômeno [da angústia] é um indício de que, em sua propriedade, o ser-aí permanece encoberto para si mesmo em vista da interpretação pública do impessoal, e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Presença, 1972. pp. 85-86. Trad. mod.

<sup>78</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 251.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.

A estrutura existencial de ser-no-mundo significa estar familiarizado com uma totalidade de referências e significados. Entretanto, com a angústia, o ser-aí experimenta um sentimento diverso da familiaridade característica de ser-em:

esse caráter de ser-em a seguir tornou-se visível, de modo ainda mais concreto, através da publicidade cotidiana do impessoal que instala na cotidianidade mediana do ser-aí a certeza tranqüila de si mesmo e o ‘sentir-se em casa’. A angústia, ao contrário, retira o ser-aí de seu empenho de-cadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. O ser-aí se singulariza, mas *como* ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de *não sentir-se em casa*. É isso que diz o discurso sobre a ‘estranheza’.<sup>80</sup>

A angústia rompe com a familiaridade cotidiana que se sustenta, no mais das vezes, no domínio do impessoal. A certeza tranqüila de si mesmo, a certeza tranqüila de ‘ter’ um si mesmo, a aparente falta de necessidade de buscar-se a si mesmo questionando-se sobre o seu ser próprio, tudo isso é trazido à tona quando o ser-aí é obrigado a confrontar-se consigo mesmo. A estranheza e o desamparo conseqüentes da angústia nada mais são do que a percepção de que o ser se sustenta sobre o nada, sobre um abismo.

Heidegger denomina de débito/culpa (*Schuld*) o “ser-fundamento de um nada”. O ser-aí é fundamento de um nada, na medida em que seu ser lançado se assenta num nada. Mas assentar-se num nada não significa ser ninguém, e sim, que aquilo que se é, é sustentado por si mesmo e não por outrem. De acordo com Heidegger:

*existindo*, o ser-aí é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é. Embora *não* tendo *ele mesmo* colocado o fundamento, o ser-aí repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como carga.<sup>81</sup>

A abertura da disposição revela que a tonalidade afetiva, ou o humor, indica o caráter de estar-lançado do ser-aí, o fato de ele sempre já ter sido afetado pelo mundo. A tonalidade afetiva da angústia revela o débito, o fato do ser-aí ser fundamento de seu projeto, já sido lançado. Segundo Heidegger, “enquanto projeto, ele é em si mesmo essencialmente um nada”<sup>82</sup>. O nada característico do ser-aí enquanto projeto significa a não conclusão de si, o não fundamento de si mesmo, a não ser como fundamento lançado e continuamente projetado. Entretanto, é preciso salientar que o nada não significa uma falta ou um fracasso:

<sup>80</sup> Ibid., p. 253.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 72.

<sup>82</sup> Ibid., p. 72.

o nada existencial não possui, de forma alguma, o caráter de privação ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável no ser-aí. Antes de tudo aquilo que ele pode projetar e, na maior parte das vezes, alcançar, enquanto pro-jeto, o ser desse ente já é um nada.<sup>83</sup>

Isso torna-se claro quando se percebe que não se trata, de forma alguma, de um nada como falta sobre uma possível realização do ser-aí. Pelo contrário, o nada é que indica o ser do ser-aí enquanto totalidade. É o seu caráter finito que é ressaltado, enquanto um projeto lançado, fundamentado por si mesmo.

O ser-aí enquanto totalidade é cura, ocupando-se junto aos manuais e preocupando-se com os outros co-existentes. A cura, entretanto, “está totalmente impregnada do nada”<sup>84</sup>. Não é a angústia, como se pensa, que causa o nada na existência. Ela só torna manifesto aquilo que já sempre perpassa o ser-aí enquanto ser-no-mundo, mas que, sob o domínio do impessoal, encobre-se em cada uma das possibilidades do ser-aí. De acordo com Heidegger, “que de início e na maior parte das vezes este não se tenha aberto e que se mantenha fechado pelo ser decadente do ser-aí, isso apenas *desentranha* o referido nada”<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 73. O ser do ser-aí é um nada no sentido de que a sua existência, como um todo, é perpassada pelo débito (culpa). Isso significa que a nulidade vem tanto do estar-lançado, quanto do projeto. Assim, Didier Franck afirma que “lançado, o *Dasein* não se pôs por si mesmo no seu ‘aí’, *não* estabeleceu por si mesmo o fundamento do seu poder-ser. (...) O *não*... é constitutivo do estar-lançado, mas também do projeto, pois tem sempre possibilidades que o *Dasein não é*”. *Heidegger e o problema do espaço*. Lisboa: Inst. Piaget, 1986. p. 128.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 74.

### 2.4.2.

#### ***Que é Metafísica?* e “a clara noite do nada da angústia”**

A questão sobre o significado do nada é retomada na conferência de 1929, intitulada *Que é Metafísica?* Nessa obra, Heidegger aprofunda a relação entre o nada e a angústia. No início da preleção, demonstra que a pergunta pela metafísica é uma pergunta pelo ente. No entanto, na pergunta pelo ente, a questão do nada aparece, embora rejeitada, no início, pela ciência. Heidegger questiona se aquilo que a ciência não investiga, não tem um significado ontológico mais fundamental.

A análise do nada começa por uma explicação do sentido da angústia. Heidegger questiona: “acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?”, para responder logo em seguida: “este acontecer é possível e também real – ainda que bastante raro – apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia”<sup>86</sup>. O fenômeno da angústia é, portanto, um fenômeno raro, o que leva, necessariamente, a um contraponto da cotidianidade, isto é, do modo de ser do ser-aí que constantemente é nivelado pelo impessoal e disseminado no mecanismo do falatório. Portanto, o ser levado à presença do próprio nada não é algo que cotidianamente ocorre ou pode ocorrer – é condição para esse encontro com o nada, o fato de ser uma situação de exceção, que ocorre “apenas por instantes”. Na angústia, o ente, em sua totalidade, torna-se um nada. De acordo com Heidegger:

todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este ‘nenhum’.<sup>87</sup>

O ente que se afasta na totalidade, tornando-se um nada, significa a impossibilidade do apoio do ser-aí em algum ente no seu empenho pelo mundo. O mundo torna-se um nada e, ao tornar-se um nada, revela o caráter mais crucial do ser-aí, o de existir sem fundamento. O que oprime o ser-aí não é o ente ou um ente específico, mas a ausência do ente. O nada não é ‘causado’ pela angústia, de modo que esta apenas manifesta algo que é essencialmente constitutivo do ser-aí.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* São Paulo: Duas cidades, 1969. pp. 30 e 31, respectivamente.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 32.

Heidegger distingue o nada, tanto da destruição, quanto da negação. O nada não significa a destruição do ente e nem a sua negação, no sentido lógico. O nada, do ponto de vista ontológico, não se encerra nessas possibilidades. De acordo com Heidegger:

o nada nadifica. O nadificar do nada não é um episódio causal, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada.<sup>88</sup>

O nada revela a fuga do ente em sua totalidade, ou seja, o ente em sua totalidade aparece na sua mais absoluta estranheza, de modo que, a familiaridade constitutiva da cotidianidade não serve mais de abrigo ou de apoio para o ser-aí. *A estranheza que revela o ente como o absolutamente outro é constitutiva do que desenvolveremos adiante como sendo o fenômeno do novo.* O absolutamente outro não surge da cotidianidade, não é uma mera recombinação de elementos já presentes na existência, trata-se de algo que surge, apenas e tão somente, a partir da estranheza mais radical do ente na sua totalidade, da experiência do novo.

Heidegger continua sua explanação:

somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada. Mas este ‘e não nada’, acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal.<sup>89</sup>

O nada possibilita a revelação do ente enquanto tal. Como dissemos anteriormente, o nada não é uma mera negação, pois nadifica. Ao nadificar, o nada possibilita. Veremos adiante que o nada possibilita o novo, enquanto estranheza que pode conduzir o ser-aí para si mesmo.

De acordo com Heidegger, “ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”<sup>90</sup>. Essa afirmação encerra a pressuposição de que o ser-aí é atravessado pelo nada. Estar suspenso dentro do nada implica o fato de que não há um fundamento para a existência, que não o próprio existir. É o fundo abismal da existência que aparece revelado pela angústia, o nada do ser-aí.

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 34.

<sup>89</sup> Ibid., p. 35.

<sup>90</sup> Ibid., p. 35.

O que a angústia revela, entretanto, já é previamente compreendido pelo ser-aí na sua cotidianidade. Heidegger argumenta que estar previamente suspenso dentro do nada é a condição para que o ser-aí pudesse entrar em contato com o ente e consigo mesmo. A angústia revela o ente, na sua totalidade, para o ser-aí.

Assim, “o nada não é um objeto, nem um ente”<sup>91</sup>. O nada nadifica. Ao nadificar, o nada possibilita o desvelamento do ente para o ser-aí. Essa “possibilitação” não implica que o ser-aí encontre necessariamente seu si mesmo ou o seu ser-próprio, a partir da angústia, pois é tão somente a possibilitação que pode resultar, ou não, na decisão sobre seu próprio ser.

Como dito anteriormente, a angústia originária ocorre raramente. Heidegger questiona se isso não entra em conflito com a tese de que devemos sempre já estar pairando na angústia, suspensos no nada, para estarmos em relação com o ente. A resposta é que, embora o ser-aí esteja sempre suspenso no nada, ele dissimula essa relação com o nada, na imersão no ente. O ser-aí foge de si mesmo e isso significa sempre que ele foge de si mesmo enquanto perpassado de nada, enquanto suspenso no nada, para o ente. Essa negação de si mesmo, enquanto nada, ocorre na modalidade de ser da decadência, discutida anteriormente em *Ser e tempo*, em que o ser-aí foge de si mesmo para junto do mundo das ocupações e preocupações, para o mundo nivelado do impessoal. Decaído junto ao ente, o ser-aí dissimula o nada constitutivo de sua existência em prol da segurança oferecida pelo impessoal, de modo a abafar o chamado originário da angústia. O chamado originário da angústia conclama o ser-aí para a apropriação de si mesmo, apropriação que surge a partir da percepção de si como um ente finito. No cotidiano, entretanto, o ser-aí recusa esse chamado, procurando abafá-lo com o falatório do mundo público. Trata-se, portanto, de um chamado contínuo, na medida em que o nada permanece como constituinte do ser-aí em todos os momentos; porém, esse chamado é abafado também quase que continuamente, daí a necessidade de uma *escuta* do clamor da consciência.

O fenômeno da angústia é um fenômeno raro. O nada constituinte do ser-aí não é algo que começa em algum momento, o ser-aí já está suspenso dentro do nada. Mas a percepção de si mesmo como suspenso dentro do nada não ocorre na maior parte das vezes, em vista do empenho do ser-aí no mundo, decaído junto às

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 35.

ocupações e preocupações. O nada que aparece na angústia é, portanto, um irromper de algo que já estava latente no ser-aí, e não o surgimento de uma outra coisa que não pertencia à sua existência. Assim, Heidegger afirma que “o nada nadifica ininterruptamente, sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente”<sup>92</sup>.

Heidegger procura mostrar que a negação do ente pelo “não” funda-se numa compreensão mais originária do ente. Nessa compreensão mais originária, o “não” remete ao nada constitutivo do ser-aí. A experiência originária do ser-aí com o nada, mesmo que compreendida, previamente, e abafada, na dissimulação da cotidianidade, é a condição para que, a cada vez, o ser-aí negue o ente em algum sentido. Desse ponto de vista, Heidegger remete mais uma vez à ontologia, o fundamento daquilo que, tradicionalmente, deveria estar sob o jugo da lógica<sup>93</sup>. A interrogação mais originária a que se propõe Heidegger é a interrogação do sentido do ser, e nessa interrogação, o nada é concebido a partir da experiência originária da nadificação do ente na existência do ser-aí. Dessa maneira, o nada emerge da existência do ser-aí de uma forma concreta, devido às suas relações de ser, e não a partir da negação lógica. De acordo com Heidegger, “mais abissal que a pura conveniência da negação pensante é a dureza da contra-atividade e a agudeza da execração. Mais esponsável é a dor da frustração e a inclemência do proibir. Mais importuna é a aspereza da privação”<sup>94</sup>. A negação lógica, portanto, traduz-se como uma derivação de um acontecimento mais originário, a existência concreta do ser-aí, a sua facticidade. Na sua facticidade, o estar-lançado demonstra que o ser-aí sempre já está em relações de ser. O nada, que irrompe na angústia, retira o ser-aí de sua familiaridade cotidiana e o lança para a absoluta estranheza de seu ser enquanto ser-no-mundo.

De acordo com Heidegger, “este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 36.

<sup>93</sup> Em *Ser e tempo*, Heidegger havia explicado, à propósito da circularidade da compreensão, que o conceito de círculo vicioso, que a lógica costuma adotar para mostrar a falência do pensamento e da argumentação, está fundado num modo de conceber o mundo, a partir do modo do ser-simplesmente-dado.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* p. 38. Esse trecho remete à tese kierkegaardiana que contrapõe a existência humana ao mero pensamento sobre a existência. De maneira similar, percebe-se no pensamento heideggeriano que o “não”, como fato concreto da existência, é ontologicamente anterior à negação que se dá pelo pensamento.

revelação do nada, que *somente* a angústia originariamente desvela”<sup>95</sup>. A angústia desvela o nada. Embora seja possível que outras tonalidades afetivas desvelem o ser-próprio do ser-aí, o seu “si mesmo”, como, por exemplo, o tédio que discutiremos mais adiante, Heidegger afirma, nesse trecho, que cabe unicamente à angústia o papel desvelador do nada constitutivo da existência humana. O desvelar do nada é a possibilitação da compreensão do ente na sua maior radicalidade. É diante do nada, que se revela a possibilidade mais originária de ser.

A angústia não surge necessariamente de um fato. Ela não é ‘causada’ por um acontecimento. Assim, Heidegger afirma que “a angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar, corresponde, paradoxalmente, a insignificância do elemento que pode provocá-la”<sup>96</sup>. Ou seja, a angústia originária é aquela que é a mais profunda, aquela que põe em suspenso o mundo como totalidade do ser-aí. A angústia só pode tornar o mundo um nada, quando remete, no seu acontecimento, à totalidade do mundo que é familiar ao ser-aí. Dessa forma, o mundo que se nadifica diz respeito à totalidade e não à particularidade de um ente específico. É preciso lembrar que a angústia diferencia-se do temor e das outras tonalidades afetivas, justamente pela sua relação com o nada, enquanto que, por exemplo, o temor é sempre o temor de um ente específico. Por isso, a angústia irrompe de uma forma súbita, sem uma causa. Um suposto elemento que poderia ter causado a angústia, torna-se logo insignificante, frente ao liberado. A angústia não é algo causado por um ente, a ela pertence o nada, não o nada que significaria o ‘não-ente’, mas o nada que nadifica, conduzindo o ser-aí para diante do ente enquanto tal.

Nesse sentido, “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente”<sup>97</sup>. Isso porque o nadificar do nada não é o vazio abstrato, como contraponto ao ser do ente, mas ocorre mesmo no movimento de ser do ente. O ser manifesta-se sempre de uma forma finita no ente e, por conta dessa finitude, há o nada. Esse nada, entretanto, só se manifesta na transcendência do ser-aí, porque o ser-aí está sempre além do ente na sua totalidade. Estar além do ente na sua totalidade, exercer a transcendência, é estar na

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* p. 38. Grifo nosso.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 41.

compreensão de ser, projetando-se para possibilidades. O nada posiciona o ser-aí de modo a ter que enfrentar a sua própria existência. Ou seja, o nada força-o a buscar o seu projeto mais próprio. De acordo com Heidegger, “a questão do nada põe a nós mesmos – que perguntamos – em questão”<sup>98</sup>. Somos postos em questão pelo nada, como o existente que se defronta com a possibilidade de ser si mesmo. O ser mais autêntico só aparece na mais profunda relação com o nada, na estranheza do ente:

somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer fundado na revelação do nada – surge o ‘porquê’.<sup>99</sup>

O porquê vem, justamente, do contraste com a absoluta perda de sentido do mundo. A nadificação do ente na sua totalidade exige, como um chamado, a resposta para o porquê do ente. O ser-aí experimenta a sua finitude da forma mais radical possível, o fato de ser-para-a-morte. A compreensão de si mesmo como um ente finito vem a partir da compreensão da sua possibilidade mais própria, a morte. Só na compreensão de si mesmo como um ente finito, o ser-aí pode dar um sentido para a sua existência, um “porquê”. Desse ponto de vista, Heidegger afirma que “somente no nada do ser-aí o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito”<sup>100</sup>. A experiência do nada absoluto adquire uma função desveladora na sua relação com a finitude, condição necessária para que o ser-aí encontre o seu ser-próprio.

No final da preleção *Que é metafísica?*, Heidegger relaciona a filosofia com a questão das possibilidades do ser-aí:

a filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto é decisivo: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne a questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada: Porque existe afinal ente e não antes Nada?<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 43.

<sup>99</sup> Ibid., p. 43.

<sup>100</sup> Ibid., p. 42.

<sup>101</sup> Ibid., p. 44.

Heidegger pensa a filosofia como um salto da existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí em sua totalidade, e isso significa que a filosofia, enquanto tal, só surge a partir do abandono de si mesmo para o nada, no sentido de estar suspenso em meio ao nada, para que o ente, enquanto tal, possa manifestar-se na sua totalidade.

## 2.5.

### **O tempo vulgar e a incisividade do tempo originário**

#### 2.5.1

#### **Ser-para-a-morte como antecipação da possibilidade própria de ser**

A angústia surge quando o ser-aí depara-se com a sua possibilidade mais própria: a morte. Ele é, primordialmente e desde sempre, ser-para-a-morte, expressão que assinala o seu caráter finito. O ser-aí não se torna ser-para-a-morte, ou seja, isso não é algo que se acrescenta ao ser do ser-aí. O que acontece, na angústia, é a abertura da possibilidade do ser-aí compreender-se como ser-para-a-morte.

O que se chama ser-para-a-morte não é a relação do ser-aí com mais uma possibilidade, a morte, dentre várias outras que, cotidianamente, lhe vêm ao encontro. A morte não significa algo que um dia ocorrerá ao ser-aí, uma possibilidade que decai na indiferença característica do impessoal. A morte não é mais uma possibilidade que surge, a partir do modo decaído do nosso ser-com-os-outros, e sim, a possibilidade mais própria. Ninguém pode “morrer” por outro. A “morte” a que, cotidianamente, o ser-aí refere-se, não é ainda a sua morte. Heidegger explica o modo como o impessoal define a morte da seguinte forma:

diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse ‘mas’, o impessoal retira a certeza da morte. O ‘por ora ainda não’ não é uma mera proposição negativa e sim uma auto-interpretação do impessoal, em que ele testemunha aquilo que, de início, ainda permanece acessível e passível de ocupação para o ser-aí. A cotidianidade força a importunidade da ocupação e se prende a um ‘pensar na morte’ cansado e ineficaz. A morte é transferida para ‘algum dia mais tarde’, apoiando-se numa assim chamada ‘avaliação universal’. O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, o

fato de ser possível a cada momento. Junto da certeza da morte, dá-se a indeterminação do seu quando.<sup>102</sup>

O ser-para-a-morte é a antecipação da possibilidade mais própria do ser-aí, da possibilidade que possibilita o seu poder-ser próprio. A compreensão, enquanto antecipação, é, primordialmente, compreensão de si, em suas possibilidades de ser, num projeto-lançado: “enquanto antecipação da possibilidade, o ser-para-a-morte é que *possibilita (ermöglicht)* essa possibilidade (*Möglichkeit*) e que a libera enquanto tal”<sup>103</sup>.

Na angústia, o ser-aí experimenta o nada. Na medida em que o seu ser defronta-se com o abismo, o ser-aí é despertado, em si mesmo, para a sua maior singularidade, na compreensão de sua finitude. A angústia traz consigo o chamado para o ser-próprio do ser-aí, enquanto experiência de si mesmo, na mais radical estranheza de ser.

A possibilidade mais própria é *irremissível*. A antecipação permite ao ser-aí compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ele mesmo. A morte não apenas ‘pertence’ de forma não indiferente ao próprio ser-aí, como *reivindica* o ser-aí enquanto *singularidade*. A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza o ser-aí em si mesmo. Essa singularização é um modo de se abrir o ‘aí’ para a existência. Ela revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falha quando se trata de seu poder-ser mais próprio. Assim, o ser-aí só pode ser *propriamente ele mesmo* quando ele mesmo dá a si essa possibilidade. (...) A antecipação da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa à possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo.<sup>104</sup>

A apropriação de si mesmo, que pode surgir a partir da compreensão de seu ser-para-a-morte, no fenômeno da angústia, é uma apropriação do seu ser na temporalidade originária, antecipando a sua possibilidade mais própria. Essa temporalidade originária é a possibilidade mais própria do tempo, em contraposição ao tempo decaído da cotidianidade. A cotidianidade, que se caracteriza pelo nivelamento e pela medianidade, ou seja, pelo modo de ser da indiferença, é também, ao mesmo tempo, indiferença temporal. O tempo derivado da ocupação e da preocupação com os entes que aparecem em seu ser, como medianos e nivelados, é o tempo vulgar, a mera seqüência de agoras. A sucessão de agoras que é a concepção de tempo que convém usualmente à ciência ôntica,

<sup>102</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 40.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 47.

não é a concepção originária do tempo, segundo Heidegger. A concepção do tempo vulgar já é derivada de uma concepção mais originária do tempo. Trata-se de desocultar o significado de como, originariamente, dá-se o tempo, em oposição à definição, aparentemente evidente, a que se apegou a tradição filosófica.

A interpretação do modo de ser do ser-aí revela uma possibilidade mais originária do tempo, o impensado do tempo, que está em íntima conexão com o impensado do ser. É na compreensão de si, como ser-para-a-morte, que se desentranha a possibilidade mais originária do tempo.

A existência cotidiana do ser-aí é, constantemente, nivelada. O ser-aí compreende-se a partir do modo decaído do seu ser-com-os-outros, do impessoal. A sua morte é, nesse sentido, uma morte impessoal. Assim, o ser-aí refere-se à morte como impessoalmente as pessoas o fazem: “morre-se”. Desse ponto de vista, o ser-aí ainda não se compreendeu como ser-para-a-morte. A morte é algo que ainda irá acontecer, num futuro distante do agora em que vivemos. O passado é visto como um presente que não é mais. O ser-aí “sem passado”, no sentido de que o seu passado não é mais, e com um futuro que “ainda não” é, encontra-se, então, absorvido pelo seu presente, no mundo das ocupações e preocupações imediatas. O tempo prioritário da cotidianidade é o agora. Mesmo o passado e o futuro são compreendidos em termos de agora, o passado como o agora que não é mais, e o futuro como o agora que ainda não chegou. O ser-aí, que é constantemente nivelado em suas possibilidades pela ditadura do impessoal, também relaciona-se, ele próprio, com o tempo de uma forma mediana e nivelada. A experiência da estranheza que surge a partir do fenômeno da angústia pode despertar o ser-aí para a sua possibilidade mais própria, rompendo com o tempo nivelado da decadência cotidiana. O ser-próprio surge a partir da temporalidade originária que retira o ser-aí da indiferença de ser, ao ser confrontado com a absoluta impossibilidade de ser, isto é, com a sua morte.

Como visto anteriormente, a compreensão existencial que abre possibilidades de ser ao ser-aí é, justamente, a compreensão do “a cada vez” correspondente à existência do ser-aí. O projeto dá-se, no mais das vezes, na temporalidade imprópria, pois funda-se na decadência do impessoal. O ser-aí constantemente “produz-se” de uma maneira imprópria, na relação nivelada que possui com o ser dos entes e com o tempo. De acordo com Françoise Dastur, “enquanto o *Dasein* existe, ele não cessa, tal como a morte, de ‘se produzir’: é

verdade que o homem só vem ao mundo uma vez, no dia do seu nascimento, mas vem constantemente ao *Dasein* enquanto vive”<sup>105</sup>. Vir constantemente ao *Dasein* é irromper-se enquanto um ser ek-sistente, um ser-para-fora temporal, como um projeto. Portanto, o ser-aí não é simplesmente um ente que ‘está’ no mundo e que foi posto no curso temporal apenas; pelo contrário, é ele mesmo que, a todo o momento, no seu “a cada vez”, projeta-se temporalmente, ek-sistindo. Essa é a sua “essência”: produzir-se e, ao mesmo tempo, ser sempre inacabamento.

## 2.5.2.

### Excursão: o paradigma kierkegaardiano do novo

A análise sobre o tempo efetuada por Heidegger remete ao filósofo dinamarquês Kierkegaard. Esta influência não se dá da maneira como Heidegger interpreta e confronta-se com Platão, Aristóteles, Kant ou Nietzsche, ou ainda do modo como Heidegger anuncia explicitamente a sua dívida com o dizer poético de Hölderlin, no encerramento dos seus cursos e textos. A referência a Kierkegaard é sempre discreta e curta, como numa nota de rodapé em *Ser e tempo*, ou num tópico, como nas suas *Contribuições para a filosofia*, cujo título é “Hölderlin-Kierkegaard-Nietzsche”; tópico no qual os três pensadores são abordados em conjunto para, logo em seguida, enfatizar-se a obra do “poeta antecipador” Hölderlin.<sup>106</sup>

Poder-se-ia pensar, facilmente, que Kierkegaard ocupa um lugar menor no rol de influências, pois a sua importância é reconhecida pelo próprio Heidegger não como filósofo, mas como “teólogo”. Mas, justamente, esse silêncio heideggeriano sobre Kierkegaard não é um mero ignorar, e sim uma indicação

<sup>105</sup> DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Inst. Piaget, 1990. p. 85.

<sup>106</sup> Na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, por exemplo, Heidegger afirma, no contexto de explicação do instante, que: “o que designamos aqui com a palavra ‘instante’ aponta para o que Kierkegaard compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão, com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova na filosofia desde a Antigüidade. A possibilidade, digo. Hoje, quando, por razões diversas, Kierkegaard tornou-se moda, chegamos a um ponto tal que a literatura sobre Kierkegaard e tudo o que tem a ver com ela cuida de todas as formas, para que não compreendamos o que há de decisivo na filosofia kierkegaardiana”. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. 177.

contida que revela uma proximidade e uma coincidência maior de pensamento do que a primeira vista poderia parecer.

Justificamos, nesse momento do texto, a apresentação, mesmo que resumida, da filosofia do pensador dinamarquês, não como mera reconstituição histórica da influência que exerceu sobre Heidegger, mas como menção a um dos filósofos que propiciou o pensamento sobre o novo, na medida em que pensou o tempo numa ótica diferente da tradição<sup>107</sup>. Kierkegaard pensa o tempo na sua relação com a existência, e isso significa sempre, nesse filósofo, a existência pensada como um movimento de escolhas essenciais, como atesta o título de uma de suas obras principais: “*Ou...ou...*”.

Se, de algum modo, é possível falar da questão do novo em *Ser e tempo*, isso se deve à concepção da existência kierkegaardiana numa forma descontínua, em estágios independentes. A passagem de um estágio para outro nunca se dá num processo, mas numa ruptura. Essa ruptura envolve uma outra relação com o tempo que não o tempo da mera seqüência de agoras. Certamente, a questão fundamental de *Ser e tempo* não é o acesso à cristandade na esfera religiosa descrita por Kierkegaard, e sim a explicitação do sentido do ser e da sua relação com tempo, embora, isso não signifique que *Ser e tempo* e a trajetória de pensamento de Heidegger, a partir dos cursos sobre a hermenêutica da facticidade, estejam completamente desvinculados de uma temática cristã. É possível falar num movimento de destruição da tradição, em direção às experiências cristãs mais originárias, como sendo objetivo dos primeiros cursos de Heidegger. Essa destruição acabou por se tornar uma destruição da tradição ontológica responsável pelo esquecimento do ser.

Seguimos a interpretação de John Caputo, oferecida em seu *Radical hermeneutics*, sobre a importância da obra de Kierkegaard para o pensamento heideggeriano sobre o tempo. Uma das obras fundamentais de Kierkegaard, a *Repetição (Gjentagelsen)*, foi publicada em 1843 e traduzida para o alemão em 1909 como *Wiederholung*, termo que, posteriormente, Heidegger utilizaria para expressar a relação autêntica com o “sido”. A palavra dinamarquesa *Gjentagelsen* é composta por *gjen* que significa “de novo”, enquanto que a segunda parte da

---

<sup>107</sup> Não se pretende que Kierkegaard seja o único autor importante para o pensamento de Heidegger, mas que a apropriação de elementos centrais presentes na obra desse filósofo convergiu para a possibilidade de pensar o novo. Não menos importantes são os escritos de Nietzsche que, sob diversos aspectos, aproximam-se dos textos kierkegaardianos.

palavra é formada a partir do verbo *at tage*, que significa “tomar”. Uma tradução literal de *Gjentagelsen* seria “retomada”. De acordo com Nelly Viallaneix, tradutora desta obra para o francês, que opta por “reprise” ou “retomada” em vez de repetição, afirma: "mais comumente, o termo repetição evoca a similitude na reprodução da palavra ou do gesto, a esclerose do hábito, 'o mesmo no mesmo'. Ao contrário, a retomada kierkegaardiana, no sentido espiritual, existencial, é um segundo começo, uma vida nova, esta nova criatura, reconciliada ('a reconciliação é a retomada *sensu eminentiori*'); é sempre eu, o mesmo, porém sempre outro, a cada instante"<sup>108</sup>. Entretanto, optamos por manter a tradução de *Gjentagelsen* por repetição, porém evocando o sentido dessa diferença assinalada por Viallaneix, em que *Gjentagelsen* opõe-se à mera reprodução, ou à similitude. A repetição, que consiste num “segundo começo”, a partir do qual “uma nova vida” começa e onde uma “nova criatura” surge, é a convergência da temporalidade e da existência (em *Ser e tempo*, existência designa o ser do ser-aí). Em Kierkegaard, assim como em *Ser e tempo* de Heidegger, o novo dá-se no contexto da existência.

O pensamento de Kierkegaard visa a ruptura. Nesse sentido, o próprio Kierkegaard tem consciência de que propõe algo novo na filosofia, contra as tendências totalizantes dos grandes sistemas filosóficos. Assim, o filósofo assinala, com orgulho, o sentido do termo dinamarquês, por oposição ao conceito de mediação hegeliano: “‘mediação’ é uma palavra estrangeira; ‘repetição’ é uma boa palavra dinamarquesa e eu congratulo a língua dinamarquesa num termo filosófico”<sup>109</sup>. Seria apenas um outro termo filosófico, não fosse a guinada a uma radicalidade de estilo e de proposta, em relação à filosofia dominante, particularmente o hegelianismo.

O sistema filosófico hegeliano caracteriza-se pela apreensão total da realidade, num sistema ontológico e lógico. Lógico aqui não significa formalidade, mas o movimento dinâmico pelo qual o ser chega à sua afirmação, mediante sucessivas negações. A dialética é o modo como Hegel pôde explicar a realidade contraditória descrita por Heráclito. Se todas as coisas operam dialeticamente, qual o papel do homem na natureza? Posto de outra forma, qual a

<sup>108</sup> VIALLANEIX, Nelly. Introdução. In: KIERKEGAARD, S. *La reprise*. Paris: Flammarion, 1990. p. 57. Grifo nosso.

<sup>109</sup> KIERKEGAARD, S. *Repetition: a venture in experimenting psychology*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1983. p. 149.

importância da liberdade humana no movimento do mundo que é sempre dialético?

Hegel diferencia a dialética do ponto de vista da natureza da dialética humana. Na natureza, as coisas seguem o seu rumo e transformam-se, dialeticamente, mesmo sem a interferência humana. Também o homem, na perspectiva da natureza, transforma-se sempre. Entretanto, essa transformação não é ainda a dialética própria do homem. O resultado dialético é concebido como uma síntese dos momentos contraditórios anteriores, ou seja, uma superação que, ao mesmo tempo, ultrapassa e conserva aquilo que se superou, em termos de qualidade. A síntese, ou a superação (*Aufhebung*), é também denominada totalidade.

O movimento dialético é, portanto, um processo. Embora não se possa afirmar que esse processo seja simplesmente linear, pois advêm de tensões, contradições, afirmações, negações, resistências e choques; é inegável que, como um todo, pode-se falar de uma continuidade. Tudo o que é real, resulta de um processo, onde a “astúcia da razão” efetiva-se em fatos concretos, por meio de agentes históricos. O homem assume o seu papel histórico, enquanto indivíduo integrado à coletividade, ao Estado. Dessa maneira, a mediação ocupa uma função essencial no pensamento lógico, pois é ela que integra os opostos numa unidade. A esfera subjetiva é insuficiente para que o homem se realize plenamente no Estado; é necessária a síntese entre o subjetivo e o objetivo para que o homem se torne cidadão, na eticidade em que o subjetivo e o objetivo, o indivíduo e o coletivo, o particular e o universal coincidem. Sobre isso, Hegel afirma na *Filosofia da História*:

o interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. *É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído.* Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. *O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados.* A idéia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1995. p. 35. Grifo nosso.

Embora Hegel enfatize a importância do particular na constituição do universal, essa atitude demonstra tão somente que o particular é apenas uma preparação em direção à completude do universal. Dessa forma, o particular que “se desgasta em conflitos” e os indivíduos “sacrificados e abandonados” desempenham o seu papel histórico como figuras na mediação em direção ao seu conceito, a saber, o “indivíduo universal” ou o “Espírito consciente de si na sua formação cultural”<sup>111</sup>. Essas expressões encontram-se na *Fenomenologia do Espírito* e manifestam a tendência hegeliana a conceber o indivíduo reconciliado com o universal como momento lógico superior à particularidade: “o indivíduo particular é o Espírito incompleto”<sup>112</sup>.

A filosofia de Kierkegaard é um grito em meio à aparente conformidade do sistema hegeliano. Num primeiro olhar, parece realmente que o homem pode ser integrado ao Estado, o indivíduo ao universal, de modo que todas as contradições possíveis são resolvidas pela dialética. Mas é esse o ponto a ser questionado, pois, para Kierkegaard, existir significa estar na incerteza, e não na certeza. O sistema hegeliano conforta o homem, explica-lhe o seu lugar e o seu ser. Kierkegaard, ao invés, lança o homem na contradição que constitui a sua existência, jamais resolvendo essa contradição numa síntese pacificadora. A contradição implica a escolha e, segundo Kierkegaard, nenhum sistema vai longe o suficiente para as decisões existenciais. Mais ainda, a contradição, na filosofia kierkegaardiana, transmuta-se em paradoxos, que não são passíveis de mediações. Nos paradoxos, a razão mostra-se insuficiente, sendo necessário algo outro, que é o interesse apaixonado pela existência, a fé. A filosofia que descrevia o homem como uma peça, em meio a uma totalidade real, torna-se agora, a partir de Kierkegaard, algo que tenta mostrar, de uma forma não-sistemática, o que significa a existência, o indivíduo como uma totalidade:

em lugar da tarefa do pensador abstrato, que consiste em compreender abstratamente o concreto, o pensador subjetivo tem, ao contrário, por tarefa compreender concretamente o abstrato. O pensamento abstrato afasta seu olhar dos homens concretos para considerar o homem em geral. O pensador subjetivo compreende a abstração ‘ser homem’ concretamente: ser este homem particular existente.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 35. Trad. mod.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 35, trad. mod.

<sup>113</sup> KIERKEGAARD, S. Post-scriptum. In: *Soeren Kierkegaard – textos selecionados por Ernani Reichmann*. Curitiba: Ed. Univ. Federal do Paraná, 1978. pp. 252-253.

Ser *este* homem particular existente significa ter de escolher, e isso significa sempre escolher-se. Não se trata mais de relacionar-se consigo mesmo e com a realidade, do ponto de vista da especulação, e sim, de vivenciar a contradição da existência, o que sempre exige escolhas decisivas. Kierkegaard entende a especulação, portanto, como um refúgio para o existir de fato: “pensar abstratamente é mais fácil que existir (...). Existir, pensa-se, não é nada, menos ainda uma arte: não existimos todos? Mas pensar abstratamente: eis aqui algo!”<sup>114</sup>. Este trecho, coberto pela ironia kierkegaardiana, contém já um elemento fundamental que estaria posteriormente na analítica existencial heideggeriana: a existência inautêntica, caracterizada pela ditadura do impessoal e pela decadência de si mesmo, além de sua contrapartida, a existência autêntica, a convergência do seu ser próprio na temporalidade originária. Mas a distância entre o pensar e o existir é ainda maior na formulação seguinte: “pensar a existência abstratamente e *sub specie aeterni* significa suprimi-la essencialmente”<sup>115</sup>. Isso porque quando se pensa a existência, o indivíduo não está escolhendo, ou, pelo menos, as escolhas, quando feitas, são hipotéticas. Existir, pelo contrário, nunca é uma mera hipótese, uma ficção especulativa, trata-se das escolhas concretas de um indivíduo que opta por algo e, ao mesmo tempo, compromete-se com um determinado tipo de existência<sup>116</sup>.

A crítica kierkegaardiana em relação ao sistema hegeliano, inclui também a questão do tempo e da história. Enquanto Hegel pensa a história como o progresso ou o desenvolvimento do Espírito, Kierkegaard pensa no sacrifício humano e na temporalidade condizente com esse sacrifício. Enquanto para Hegel

<sup>114</sup> Ibid., pp. 226.

<sup>115</sup> Ibid., pp. 227.

<sup>116</sup> A questão dialética em Hegel envolve a luta e a superação como fatores fundamentais da existência. A luta e o trabalho diferenciam a dialética humana da dialética da natureza, o que torna o homem um ente histórico na busca pelo seu reconhecimento (*Anerkennung*). De acordo com Alexandre Kojève, “o homem verdadeiramente humano, ou radicalmente diferente do animal, procura sempre o reconhecimento e só se realiza quando reconhecido efetivamente. Ou seja, ele deseja (ativamente) a individualidade e só pode ser real realizando-se (ativamente) pelo reconhecimento como indivíduo”. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, Eduerj, 2002. p. 475. Entretanto, salientamos que a luta e o trabalho, na sua função de busca pelo reconhecimento, não são suficientes para descrever o âmbito existencial do indivíduo. Em Hegel, o indivíduo ainda depende dialeticamente do coletivo, como condição de sua efetivação, ao contrário de Kierkegaard, para quem a “multidão” nunca pode ser o *locus* da verdade. Além disso, em Hegel, o indivíduo é analisado unicamente do ponto de vista do que efetivamente ele realizou, isso quer dizer, o indivíduo é a sua efetividade, enquanto que, para Kierkegaard, o indivíduo é a sua possibilidade.

o tempo é um contínuo, o tempo da existência descrito por Kierkegaard advém do instante da escolha, na repetição de si mesmo.

Assim como em vários de seus livros, a *Repetição* também aponta a insuficiência da esfera estética para a existência, na medida em que nela não há o comprometimento, a paixão interessada pela existência. Mas, diferentemente das outras obras, o tempo desempenha um papel fundamental na *Repetição*. Ao contrário do que a maioria dos comentadores afirma, a repetição kierkegaardiana não se orienta linearmente, da mesma forma que a tradição filosófica criticada por ele. J. Caputo afirma, por exemplo, que “Kierkegaard tendia a retratar a repetição em termos lineares, progressivos”<sup>117</sup>, mas, segundo defendemos, o próprio conceito de repetição exige que se pense o tempo numa outra perspectiva que não a tradicional. Um dos pontos de maior confusão em relação ao pensamento de Kierkegaard é o fato de ele apontar, no início da *Repetição*, que a repetição é um movimento contrário ao movimento da reminiscência. Enquanto a reminiscência interessa-se pelo antigo como paradigma do atual, a repetição recupera o passado em direção ao futuro. Pode-se pensar que a forma como Kierkegaard concebe o tempo consiste, simplesmente, nessa inversão de vetores; no entanto, a repetição não é apenas um fenômeno temporal que ocorre automaticamente no fluxo da existência. O seu acontecimento é, ao mesmo tempo, uma ruptura e uma apropriação de si, distanciando-se de si. Embora não se possa afirmar o tempo kierkegaardiano pela imagem do círculo, imagem paradigmática e explicitamente apresentada por Nietzsche e Heidegger, tampouco a concepção temporal de Kierkegaard amolda-se no tempo linear e progressivo. O irromper do tempo apresentado por Kierkegaard retornaria no pensamento heideggeriano. Nesse sentido, Caputo afirma que:

alguém pode se interrogar como ele [Heidegger] pôde ter escrito a ontologia da ‘temporalidade’, que constitui o sentido do ser do ser-aí em *Ser e tempo*, sem muito reconhecimento a Kierkegaard, quando toda a análise, no meu ponto de vista, deriva nas suas linhas principais de Kierkegaard!<sup>118</sup>

O pensamento do tempo como ruptura é um tema que pode ser rastreado, embora não necessariamente e não exclusivamente, na cristandade. A conversão é um acontecimento que modifica seriamente e radicalmente a existência do

<sup>117</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*. Indiana: Indiana Univ. Press, 1987. p. 60.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 16.

indivíduo. Esse tema aparece com toda a sua pungência na obra kierkegaardiana, na medida em que esse filósofo precisa encontrar uma forma de descrever o tempo da transformação cristã.

Como já foi mencionado, o início do texto da *Repetição* apresenta o contraste entre a repetição e a reminiscência. Mas é um engano concluir que são movimentos opostos apenas do ponto de vista de seu direcionamento, visto que é essencialmente no seu significado que eles diferem. A reminiscência aponta para o passado, para um retorno nostálgico ao primordial; nesse sentido, seria um “anti-movimento”, nos termos de Caputo, uma tentativa de escapar do fluxo temporal. Ao invés disso, a repetição insere-se no coração do movimento da forma mais rigorosa possível, o que implica a relação entre a repetição e o futuro. De acordo com Caputo, “para Kierkegaard, o movimento, em qualquer sentido realmente sério, tem que ser movimento para adiante (*forward*)”<sup>119</sup>. A repetição não visa o passado, embora tenha que lidar com ele. É no futuro que está o sentido da repetição.

Na eternidade da cristandade está o sentido essencialmente *futuro* da *vita ventura*, a vida que está porvir (e nesse ‘porvir’ ouvimos o ‘*zu-kommen*’, *Zukunft* de Heidegger). (...) A repetição começa (*starts*) no início (*beginning*), não no final. Isso significa produzir algo, e não reproduzir uma presença anterior.<sup>120</sup>

O que se produz aqui é a própria existência, o si mesmo que é a tarefa da existência. Como foi visto anteriormente, a produção de si mesmo estaria na apropriação heideggeriana da ética aristotélica. Para Heidegger, a produção de si mesmo resulta do projeto, enquanto compreensão de ser. Compreender-se a si mesmo, nas suas possibilidades, entretanto, implica um caráter temporal. O que denominamos *praxis* na filosofia de Heidegger, ou seja, a auto-produção que é a compreensão, significa, em termos temporais, uma repetição das suas possibilidades de ser.

A estrutura do livro *A repetição* é, ela mesma, repetitiva. Kierkegaard interroga, via Constantin Constantius – pseudônimo repetitivo - se a repetição é possível. Chega-se a uma conclusão negativa no final da parte I, pelo experimento da viagem a Berlim. Constantin procurou, nessa viagem, repetir, sem sucesso, o que havia experimentado na viagem anterior a essa cidade. O fato de a viagem ter

<sup>119</sup> Ibid., p. 13.

<sup>120</sup> Ibid., p. 15.

sido mal-sucedida aponta para a impossibilidade da repetição – mas apenas no nível estético, que depende das circunstâncias e de fatores ocasionais. A parte II do livro repete a questão da parte I, do ponto de vista dos relatos do jovem a quem Constantin procura aconselhar. As cartas desse jovem rapaz apontam para a iminência de uma escolha decisiva, o casamento. A inclinação poética do jovem contraria essa escolha, enquanto que, do ponto de vista ético, ele sente a obrigação de casar-se. Ao casar-se, estar-se-ia autodestruindo, desintegrando o eu que havia existido até então: “eu estou esperando por uma tempestade – e pela repetição. (...) Ela (a tempestade) me tornará praticamente irreconhecível para mim mesmo”<sup>121</sup>. A tempestade, a radical transformação do indivíduo em si mesmo, na anulação do seu eu estético, no salto para o ético, é o passo que o jovem hesita dar. Esse passo é o fim de si enquanto poeta. O livro encerra sem que, de fato, o jovem tenha efetivado a repetição. Assim como a viagem a Berlim provou ser um fracasso, a parte II do livro culmina com o jovem retornando à sua vida de poeta, sem que ele tenha dado o passo necessário para a repetição. Embora esse experimento psicológico tenha ‘fracassado’, visto que, no final das contas, o próprio jovem não existiu realmente, sendo fruto da imaginação de Constantin Constantius, isso não implica que a repetição seja impossível. A possibilidade ou não de sua realização está no comprometimento existencial do indivíduo, no risco de sua auto-anulação para ganhar-se, na aceitação do paradoxo da existência. De acordo com Caputo,

a repetição é, portanto, a peça-central na ‘teoria existencial do eu (*self*)’ de Kierkegaard. Pois o eu é definido pela escolha, como algo a ser ‘ganho’. Esta é a exposição ética, não metafísica, do eu (que antecipa claramente §64 de *Ser e tempo*), que trata o eu não como uma substância, (...) mas uma tarefa a ser realizada – não como presença mas como possibilidade.<sup>122</sup>

A concepção do eu como escolha e, portanto, como possibilidade, é algo que aparece no pensamento heideggeriano da fase de *Ser e tempo*. O eu não é um ente meramente subsistente, mas algo a ser conquistado. O eco kierkegaardiano opera pelos elementos da liberdade e da possibilidade, já que o que é repetível não é nada mais do que a possibilidade de ser si mesmo. Essa repetição, e é isso que o livro *Repetição* nos mostra basicamente, não é uma mera repetição estética, que depende do acaso e dos acontecimentos do mundo, e sim uma repetição genuína:

<sup>121</sup> KIERKEGAARD, S. *Repetition*, p. 214.

<sup>122</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*, p. 29.

ética ou religiosa. Sobre a repetição ética de um indivíduo, Caputo afirma que ela “não depende do favor da história do mundo ao lhe dar uma oportunidade, mas ele sabe como encontrar o possível em qualquer situação em que é colocado. Ele sabe como transformar necessidade (facticidade) em liberdade”<sup>123</sup>. O indivíduo não é meramente levado pelas circunstâncias, visto que ele se torna si mesmo na determinação ética. Ou seja, o seu eu não é determinado exteriormente, e sim a partir de si mesmo.

No entanto, a determinação de si mesmo pela razão no estágio ético alcança seus limites. A concepção do indivíduo que pode reger-se a si mesmo em todos os seus momentos é uma ilusão. A existência empurra o indivíduo para situações-limite que põem à prova a sua ilusão de auto-suficiência; situações em que ele se defronta com o abismo constitutivo de sua existência. É no aniquilamento de si mesmo, enquanto um sujeito auto-suficiente que, paradoxalmente, o indivíduo repete-se na esfera religiosa.

A filosofia kierkegaardiana apresenta, pela primeira vez na história da filosofia, o que desenvolveremos como o conceito do novo. O ataque de Kierkegaard a qualquer conciliação ou mediação entre termos no desenvolvimento do indivíduo, possibilita que se pense o significado do novo, como acontecimento de ruptura entre as esferas da existência. Entre uma esfera e outra não há comunicação. Uma não pode ser deduzida logicamente da outra. O indivíduo na esfera religiosa não é o ‘mesmo’ indivíduo das esferas anteriores, ética e estética, só com o acréscimo de uma ou outra característica. Pelo contrário, ele é essencialmente outro. Nesse sentido, a escolha é o conceito fundamental do movimento da existência, pois, mediante a opção escolhida, o indivíduo não opta apenas por algum elemento mundano ocasional, mas por um modo de existência. Na exposição de Caputo:

a metafísica coloca o devir (*becoming*) sob a regra protetora da essência, de modo que nada genuinamente *novo* pode surgir. Mas a repetição religiosa, que é a paixão subjetiva que empurra para adiante na virtude da fé, diz com São Paulo, ‘ver que todas as coisas se tornaram novas’ (II Cor 5:17)”<sup>124</sup>.

O novo, então, está associado no pensamento religioso de Kierkegaard com uma radical mudança existencial, de modo que a opção torne o indivíduo um

<sup>123</sup> Ibid., p. 30.

<sup>124</sup> Ibid., p. 33, grifo nosso.

outro que não o que vive nas esferas anteriores. Esse indivíduo vê tudo de uma forma nova porque ele próprio é outro. Paradoxalmente, quando esse indivíduo torna-se um outro, ele alcança o seu si mesmo. Isso porque, antes, ele não era ainda um eu autêntico, um sujeito<sup>125</sup>.

Ainda sobre esse tópico, Caputo aponta que “mesmo na esfera ética, nada realmente *novo* ocorre”<sup>126</sup>, pois a repetição religiosa é uma alteração muito mais radical de si mesmo, já que pressupõe o aniquilamento do ‘eu’. Na esfera ética, ainda há o império da razão, da lei, que governa o mundo dos homens. Por outro lado, a transição para o religioso dá-se na insuficiência desses parâmetros, ou melhor, na impossibilidade de qualquer parâmetro. Essa perda de sentido do mundo e do eu é demonstrada por Kierkegaard, a partir de dois sentimentos: angústia e desespero. A função desses humores é empurrar o indivíduo para situações-limite em que ele tenha que optar por si mesmo. Caso ele opte por si mesmo na situação existencial concreta, comprometendo-se com a existência, torna-se um novo indivíduo. É nesse sentido que Vergote caracteriza, à propósito da repetição, que está na angústia, a possibilidade de um restabelecimento da relação do indivíduo consigo mesmo pelo “‘salto’ de um ‘novo nascimento’, laborioso e doloroso”<sup>127</sup>. Esse “novo nascimento” advém da tempestade que torna o indivíduo irreconhecível para si mesmo na repetição.

O novo, em Kierkegaard, significa o novo na existência. Essa também é a concepção de Heidegger em *Ser e tempo*, como procuraremos demonstrar. No entanto, esse novo não é uma mera mudança numa existência linear e progressiva. Ele é um corte, uma ruptura com o anterior. Mas essa ruptura já não pode ser pensada em termos lineares, pois ela é, ao mesmo tempo, uma repetição de si mesmo. O novo, que surge na existência, é uma repetição, uma retomada do que originariamente se é, mediante opções decisivas. Ao contrário do processo histórico hegeliano, em que tudo surge, indiferentemente, num resultado dialético e, portanto, nunca há algo radicalmente novo, Kierkegaard pensa na repetição como produtiva; não como uma produção necessária, mas como uma produção

<sup>125</sup> Sujeito, na filosofia kierkegaardiana, não significa sujeito de conhecimento ou abstração, e sim o indivíduo que busca o seu si mesmo na existência, isto é, o indivíduo comprometido.

<sup>126</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*, p. 33, grifo nosso.

<sup>127</sup> VERGOTE, H-B. *Sens et répétition*: Essai sur l’ironie kierkegaardienne. Tome II. Cerf/Orante: 1982. p. 502.

possível, que advém de uma opção comprometida. A repetição kierkegaardiana é um movimento para frente, porque se distancia qualitativamente do passado.

O conceito de repetição está, portanto, relacionado com o passado e o presente, mas, principalmente, com o futuro. Não é tanto na *Repetição* que isso se explicita, mas na obra *O conceito de angústia* que, juntamente com *Desespero humano*, aborda os dois humores decisivos para a existência no âmbito kierkegaardiano. No *Conceito de angústia*, Kierkegaard explora, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, o conceito de pecado original no cristianismo e o relaciona com a decisão fundamental sobre si, uma decisão correlativa a um salto qualitativo para o existente humano. O tempo que é condizente com a descrição kierkegaardiana da escolha da fé não é o da mera continuidade, concepção que *A repetição* já abortara para o decisivo na existência humana, mas o tempo da irrupção da eternidade que, segundo Kierkegaard, diz respeito à “plenitude dos tempos” derivada do cristianismo: “o conceito em torno do qual tudo gravita no cristianismo, o conceito que tudo renovou, é o de plenitude dos tempos; esta plenitude, porém, coincide com o instante como eternidade e a eternidade é ao mesmo tempo, porvir e passado”<sup>128</sup>. Essa “plenitude dos tempos” só é possível enquanto o tempo não for aquele descrito pela ciência vulgar, o da mera continuidade, visto que o cristianismo opera com concepções que fundamentalmente põem em xeque a linearidade do tempo e da existência, como a ressurreição e a conversão. Defendemos que há um parentesco entre o pensamento heideggeriano sobre o tempo e essa noção da “plenitude dos tempos”. Mais do que Caputo, o qual aponta a relevância da repetição no pensamento heideggeriano, pretendemos mostrar que também a concepção do porvir e do instante, decisivos na irrupção do ser em Heidegger, já aparecem desenvolvidos na filosofia de Kierkegaard. A conjunção entre o passado como repetição, o presente como instante, o futuro como porvir antecipativo, com a ruptura instaurada sobre o fundo de um nada é, segundo a nossa interpretação, o modelo do novo, elaborado, seminalmente, por Kierkegaard e apropriado, posteriormente, por Heidegger. Também a ocorrência do novo é dependente de um humor adequado - em Heidegger, de uma tonalidade afetiva. Enquanto Kierkegaard transita entre a angústia e o desespero, Heidegger aborda a angústia (*Ser e tempo*)

<sup>128</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Presença, 1972. p. 126.

e o tédio (*Conceitos fundamentais da metafísica*) na fase da ontologia fundamental, a serenidade e o pressentimento após a viragem (*Kehre*).

Para um aprofundamento na análise dessa concepção temporal em Kierkegaard, faz-se necessário explicitar o significado da angústia. Tanto a angústia kierkegaardiana, quanto a presente em *Ser e tempo*, relacionam-se com o abismo e a liberdade. Na ontologia heideggeriana, o abismo é traduzido como o nada, o ser-aí angustiado tem de se haver com o nada que fundamenta a sua existência e, por isso, compreende-se na finitude, ao verificar que é o fundamento nulo de si mesmo. Ao mesmo tempo, trata-se de liberdade, da escolha existencial de suas possibilidades, do “abismo de suas possibilidades”. Em Heidegger e em Kierkegaard, a angústia leva o existente humano ao limite da sua liberdade, no vislumbre e na escolha resolvida de si mesmo, no abismo das possibilidades que lhe surgem. Essa escolha consiste, para os dois filósofos, numa ruptura – o novo.

Kierkegaard contrapõe a questão do novo presente no salto qualitativo à idéia de “transição” ou de “passagem”, referindo-se a lógica hegeliana:

no domínio da liberdade histórica, a passagem é um estado. *Mas para bem compreendermos, não devemos esquecer que o novo só aparece com o salto. Se o esquecermos, a passagem, com a sua determinação de quantidade, acabará por preponderar sobre o salto, com a sua elasticidade.*<sup>129</sup>

O salto, a impossibilidade de remissão do novo ao antigo, a descontinuidade temporal e a quebra da noção de causalidade, no sentido da ciência vulgar, marcam a contraposição quanto ao lugar que o novo ocuparia no interior de uma dialética determinada pela “passagem” e pela “mediação”, conceitos hegelianos. Nesse sentido, a nota 7 de *O conceito de angústia* refere-se à *Repetição* e à dinâmica do salto:

ou toda a existência se interrompe perante a exigência ética, ou se procuram as condições que levem à sua satisfação, e a vida, a existência inteira, recomeça desde o início, não em continuidade imanente com o passado, o que seria contraditório, mas por força de uma transcendência, de um salto que abre entre a repetição e a primeira existência vivida um tal abismo que seria mera imagem o dizer-se que o passado e sua seqüência mantém entre si uma relação análoga à que liga a fauna marítima às dos ares e da terra, conquanto, para certos naturalistas, a primeira, na sua imperfeição, prefigure tudo o que se manifesta nas outras.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Ibid., p. 118, trad. mod., grifo nosso.

<sup>130</sup> Ibid., p. 26, trad. mod.

O salto engendra um recomeço, o que é engendrar também um abismo, o qual separa “a primeira existência” da existência repetida. Um recomeço não pode ser, de modo algum, remetido a uma continuidade, pois exige um distanciamento em relação a algo. No contexto da filosofia de Kierkegaard, esse algo a ser distanciado é o modo mesmo de comportar-se em relação à existência, ou os valores que determinam o estágio da existência a que se pertencia anteriormente. O recomeço significa que a existência é nova, o mundo possui outro sentido agora, o qual não pode ser remetido ao modo como ele era visto no estágio anterior. A tendência de explicar o novo a partir do antigo é subvertida por Kierkegaard, a repetição não é a remissão do novo ao antigo, como a reminiscência, e sim, o movimento oposto, já que o antigo é recuperado para o novo. Por isso, há a negação de uma “continuidade imanente com o passado”, o novo não pode ser explicado pela categoria de imanência, pois a ruptura é sempre “transcendência” no salto.

Ainda na nota 7 de *O conceito de angústia*, Kierkegaard esclarece que:

na ordem natural, a repetição corresponde à necessidade inabalável que é própria daquela ordem. Na ordem espiritual, o problema não está em se extrair da repetição uma mudança para aí nos instalarmos confortavelmente, como se o espírito tivesse contato apenas exterior com as repetições do espírito (segundo as quais, o bem e o mal alternam como as estações do ano); *o problema está, sim, no transformar-se a repetição em algo de interior, algo que seja, o próprio objeto da liberdade, o seu supremo interesse, isto é, enquanto tudo à volta se modifica, poder ela realizar a repetição*. É aqui que o espírito finito desespera; o que Constantino Constantius indicou esquivando-se ele e fazendo brotar a repetição no jovem em virtude da fé. Eis por que razão Constantino diz tantas vezes que a repetição é uma categoria demasiado transcendental para si, um movimento pelo absurdo, e se lê na pág. 142 que a eternidade é a verdadeira repetição.<sup>131</sup>

Do ponto de vista do mundo espiritual, a repetição é um conceito que exige do homem, a sua maior subjetividade, trata-se de realizar a repetição “enquanto tudo à volta se modifica”. A liberdade para a repetição é, nesse sentido, também a angústia da repetição, pois ela surge do absurdo. A verdadeira repetição, e não a farsa representada pela viagem a Berlim, na qual Constantino busca repetir, reduplicando fielmente, os acontecimentos da viagem anterior, só é possível na existência *interessada* – a repetição só é possível no “supremo interesse”.

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 28, grifo nosso.

Se *A repetição* aborda essencialmente esse movimento de retomada do passado em direção ao futuro, *O conceito de angústia* tematiza justamente o significado do porvir e do instante. Constantino afirma que “a eternidade é a verdadeira repetição”, sendo que o eterno é definido no *Conceito de angústia* como o presente, mas “o presente da infinita plenitude”<sup>132</sup>. Esse presente é “sucessão abolida”, ou seja, não é o presente da sucessão temporal passado-presente-futuro. A repetição retoma esse presente sem passado e futuro, ou seja, esse eterno para a existência. É nesse sentido que Edward Mooney afirma que “a busca da repetição, portanto, é busca pela eternidade, a resposta para o interesse metafísico, pessoal e existencial”<sup>133</sup>. A repetição só pode ser a busca pelo eterno, enquanto uma busca interessada e comprometida com a existência.

Assim, Kierkegaard afirma que “o instante tem o significado do presente como algo sem passado nem porvir e eis aí onde justamente reside a imperfeição da vida sensual. O eterno tem também o significado de presente sem passado nem futuro, mas é isto mesmo que assinala a sua perfeição”<sup>134</sup>. O conceito de instante, na filosofia kierkegaardiana, distancia-se da concepção de que se vive somente no instante, no sentido de uma abstração do eterno. Essa concepção característica do estágio estético, em que se vive determinado pelo mundo e pelo prazer, não é a que ele reivindica para a sua filosofia. O instante kierkegaardiano não é o “instante estético”, mas um “átomo da eternidade”. A sua cunhagem é comentada por Kierkegaard da seguinte forma:

como a palavra *instante* corresponde, em dinamarquês, a uma metáfora, o seu manejo revela-se muito pouco cômodo. No entanto, é uma bela palavra, digna de consideração. Com efeito, trata-se de algo que abarca o conteúdo da eternidade. Quando Ingeborg se queda a contemplar o oceano em busca de Frithiof, a imagem ilustra perfeitamente o significado da expressão. Um rasgo da sua paixão, um suspiro, uma palavra, pois que seriam som, participariam já da eternidade; por isso também, um suspiro, uma palavra, etc., são capazes de ajudar a alma a aligeirar um peso que a oprima, pois mal se enuncia um fardo, logo esse começa a tornar-se *passado*. Já um olhar é uma categoria do tempo, mas, bem entendido, do tempo nesse conflito fatal em que se intersecciona com a eternidade.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Ibid., p. 120.

<sup>133</sup> MOONEY, Edward F. “*Repetition: Getting the world back*”. In: *The Cambridge companion to Kierkegaard*. p. 297.

<sup>134</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*, p. 121.

<sup>135</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*, pp. 121-122.

Da mesma forma como termo alemão *Augenblick*, o termo dinamarquês Øjeblik refere-se à apreensão que se dá numa piscada de olhos. O instante surge do conflito extremo do tempo com a eternidade e não como sucessão temporal. O instante é o tempo da eternidade, do “presente da infinita plenitude”. Assim, Kierkegaard continua:

assim entendido, o instante é, no fundo, um átomo não do tempo, mas da eternidade. (...) Os gregos nunca compreenderam o instante, porque, muito embora compreendessem o átomo da eternidade, não compreendiam que este correspondesse ao instante; definiam-no, portanto, como algo de retrógrado e não como uma projeção para o futuro.<sup>136</sup>

Em conjunto com Nietzsche e Heidegger, Kierkegaard é um dos primeiros filósofos a valorizar o futuro, em contraposição à metafísica anterior que o concebia como o tempo do inexistente. O porvir é o sentido do presente e do passado para esses filósofos. Para Kierkegaard:

antes de mais, nota-se nesta explicação que o porvir, num certo sentido, significa mais do que o presente e o passado: pois não é o porvir o todo de que o passado só representa uma parte? E que, num certo sentido, o seu significado seja este, resulta de o eterno significar, antes de mais, porvir, ou ainda, de o porvir ser a incógnita com que o eterno, irreduzível ao tempo, quer salvaguardar o seu comércio com o tempo.<sup>137</sup>

O privilégio do porvir em relação ao presente e ao passado está diretamente relacionado com a idéia de possibilidade. Se, em Heidegger, a compreensão é o poder-ser que projeta o ser-aí rumo a possibilidades, em Nietzsche, a importância do tempo futuro, como sendo o tempo do super-homem, pode ser atestada em *Assim falou Zaratustra*: “amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes”<sup>138</sup>. Para Nietzsche, isso significa que o homem que faz jus ao seu tempo não é aquele que se amolda ao seu presente, e sim, aquele que vê adiante. Assim, “os seres futuros” são aqueles que não encontram lugar no seu presente; pelo contrário, decidindo-se pelo futuro e vislumbrando o novo, esses indivíduos decidem, automaticamente,

<sup>136</sup> Ibid., p. 123.

<sup>137</sup> Ibid., p. 124.

<sup>138</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. p. 39.

“perecer dos presentes” que não o compreendem. Mas só dessa forma é possível “redimir o passado”, recuperando o passado para um porvir.<sup>139</sup>

Assim como Heidegger, Kierkegaard compreende o instante como instaurador: “a história nasce sempre do instante”<sup>140</sup>. Ou seja, o instante não é um mero agora que se sucede às determinações do passado. Sendo instaurador, ele possibilita a história a partir do interesse supremo do existente humano; no entanto, esse interesse brota do porvir, das possibilidades do indivíduo. Assim, Kierkegaard afirma que “o instante e o porvir determinam, por seu turno, o passado”<sup>141</sup>. Ao contrário da tradição filosófica até então, Kierkegaard concebe a relação temporal a partir do instante e do porvir, e não a partir da noção de causalidade da ciência vulgar, onde o passado seria a causa do presente e do futuro. Kierkegaard mostra como as concepções temporais derivam, na maior parte das vezes, do modo como se define o instante:

regra geral, para determinar o sentido dos conceitos de passado, de porvir e de eterno, pode ver-se como foi definido o instante. Se o instante não existe, o eterno surge à retaguarda como passado. É como se alguém fosse percorrer um caminho e, antes de dar sequer um passo, a estrada surgisse atrás dele já percorrida. Se o instante for determinado como um mero *discrimen*, o porvir define-se como eterno. Se o instante for determinado como tal, existe o eterno e, ao mesmo tempo, há um porvir que retorna como passado.<sup>142</sup>

Em contraposição à noção platônica de reminiscência, cujo movimento é sempre o retorno ao passado, Kierkegaard afirma a prioridade do porvir. Sobre o retorno como reminiscência, a crítica kierkegaardiana é de que o eterno localizar-se-ia no passado, de modo que, toda vez que o indivíduo percorre um caminho, é como se “a estrada surgisse atrás dele já percorrida”, isto é, já determinada de antemão. O movimento da existência é, na visão de Kierkegaard, um movimento oposto ao da reminiscência, um movimento para adiante que repete o passado, “um porvir que retorna como passado”.

<sup>139</sup> Uma análise sobre a relação entre as filosofias de Nietzsche e Kierkegaard, assim como entre as de Nietzsche e Heidegger, embora fundamental, foge aos escopos da tese. O conceito de instante reaparece no próprio *Assim falou Zaratustra*, no capítulo “Da visão e do enigma”, onde o portão em que se cruzam as duas estradas de caminhos contraditórios (passado e futuro) é denominado “instante”. Dentre as interpretações que procuraram abordar a questão do instante e da temporalidade em Nietzsche e Kierkegaard, está a de DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2000.

<sup>140</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. p. 124.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 126.

Antes de Heidegger, Kierkegaard afirmava enfaticamente que o tempo da existência era, essencialmente, o tempo do porvir e da possibilidade, de onde advém a angústia: “o possível coincide inteiramente com o porvir. Para a liberdade, o possível é o porvir, para o tempo, o porvir é o possível. E tanto a um como a outro corresponde, na vida individual, a angústia”<sup>143</sup>. Por que o tempo da existência é o tempo do porvir, para Kierkegaard? Simplesmente porque o fundamental da existência é a liberdade. Sendo livre, o homem invariavelmente experimenta a angústia, pois a angústia é sempre sobre o possível. Ao mesmo tempo, o possível é o que ainda está por vir, o que não foi realizado, aquilo que depende da escolha comprometida do indivíduo. A angústia é o sentimento ligado, essencialmente, ao porvir. De acordo com o Gordon Marino, “o nada em torno do qual a angústia se forma é normalmente o futuro. Visto que o futuro está repleto de possibilidade, a nossa relação com o futuro está repleta de angústia”<sup>144</sup>. Qual a importância do passado se a angústia visa o porvir, já que, para Kierkegaard, não existe uma angústia do passado?

Assim é correto e exato o hábito de se ligar na linguagem corrente angústia e porvir. Já falar-se, como por vezes acontece, numa angústia do passado, me parece contraditório. Aliás, observando-o mais detidamente, verificar-se-á que só se fala assim para fazer aparecer, de uma maneira ou doutra, o porvir. O passado, para me dar angústia, deve apresentar-se perante mim como algo de possível. Se eu tiver angústia por um mal passado, não será por esse mal como passado e sim como algo que se pode reproduzir, quer dizer, que pode tornar-se futuro. Quando sinto angústia devido a qualquer culpa passada, é que não a ponho em relação a mim como verdadeiramente do passado e a impeço de se tornar passado mercê de algum desvio fraudulento. Logo que essa culpa venha a tornar-se verdadeiramente do passado, só poderei experimentar relativamente a ela arrependimento, que não angústia. Se não me arrependo, terei começado a entabular uma relação dialética com a culpa, mas esta transformou-se, por isso mesmo, num possível e não em algo de passado. Se me angustia o castigo, será porque o pus em relação dialética com a culpa (caso contrário, limitar-me-ia a suportá-lo) e então passo a experimentar a angústia de um possível e do porvir.<sup>145</sup>

A angústia é sempre sobre o possível e o possível assenta-se na temporalidade do porvir. De acordo com Kierkegaard, o passado só pode ser motivo de angústia se, em algum aspecto, ele se mostrar possível. Nesse caso, não

<sup>143</sup> Ibid., p. 127, grifo nosso.

<sup>144</sup> MARINO, Gordon D. “Anxiety in *The concept of Anxiety*”. In: *The Cambridge companion to Kierkegaard*. p. 319.

<sup>145</sup> KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. pp. 127-128.

se trata tanto do passado que ‘foi’, mas do possível do passado, do porvir do que foi, da repetição.

### 2.5.3.

#### **Antecipação, repetição e a “instauração de um instante” nas ekstases temporais**

Em *Ser e tempo*, cada uma das dimensões da abertura do ser-aí corresponde a uma ekstase temporal. A disposição remete ao vigor-de-ter-sido, o discurso, à atualização, e a compreensão, ao porvir. Essas ekstases temporais não são momentos que se sucedem, um em relação ao outro, nem outra nomenclatura para passado-presente-futuro. Elas são interdependentes e simultâneas. Além disso, cada ekstase é modalizada na autenticidade e na inautenticidade.

O “sido” refere-se ao nosso estar-lançado. Enquanto ente lançado no ser, o ser-aí já se encontra disposto, de algum modo, em alguma tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva mostra como o ser-aí foi tocado pelo mundo. A disposição é a abertura de ser que remete à facticidade, sendo que a temporalidade da disposição pode dar-se de forma autêntica ou inautêntica, como repetição ou esquecimento, respectivamente.

O esquecimento é o esquecimento de si enquanto poder-ser próprio. Esse esquecimento demonstra a fuga do ser-aí de si mesmo. Heidegger exemplifica o esquecimento pela tonalidade afetiva da indiferença. Na indiferença, o ser-aí deixa-se levar pelas circunstâncias, abandonando-se ao rumo dos acontecimentos. Esse é o modo impróprio da temporalidade da disposição, porque as possibilidades concretizadas, na sua facticidade, dão-se de uma forma imprópria, para logo esvaecerem, o que equivale dizer que o seu “sido” não se essencializa e nem vige mais na existência. De acordo com Heidegger:

o projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações só se torna possível caso o ser-aí se tenha esquecido, em seu poder-ser lançado mais próprio. Esse esquecimento não é um nada negativo, nem simplesmente a falta de recordação, mas um modo próprio, ‘positivo’ e ekstático do vigor de ter sido. (...) No sentido impróprio do vigor de ter sido, o esquecimento se refere ao

próprio ser e estar lançado; o esquecimento é o sentido temporal do modo de ser em que, de início e na maior parte das vezes, eu, tendo sido, sou.<sup>146</sup>

O esquecimento é o modo como, no mais das vezes, o ser-aí relaciona-se com o sido. Na cotidianidade, ele projeta-se impropriamente, a partir do impessoal, ou seja, projeta-se impessoalmente. Nesse projeto, o ser-aí esquece de si mesmo, no sentido de uma fuga de seu ser-próprio. Vale dizer que o esquecimento diz respeito ao si-próprio na cotidianidade, mas, ao mesmo tempo, refere-se ao problema fundamental de *Ser e tempo*, o esquecimento do ser.

Em contraposição ao modo impróprio do vigor-de-ter-sido, Heidegger utiliza o conceito de repetição (*Wiederholung*)<sup>147</sup>. A repetição não é a reprodução exata de algo que já ocorreu, no sentido de uma cópia. A repetição é uma recuperação das possibilidades no âmbito da existência. O contexto da discussão da temporalidade em *Ser e tempo* circunscreve-se na historicidade do ser-aí. A angústia e a relação com o tempo de uma forma finita, a partir da antecipação da sua possibilidade, no seu ser-para-a-morte, é que possibilitam a relação própria com o tempo. Nesse sentido, a repetição só surge mediante a angústia e a compreensão da finitude. A possibilidade mais própria surge quando o ser-aí defronta-se com o nada. Esse é o instante da decisão, a ruptura com a existência anterior, numa modalização em que não há mais um terreno comum de existência entre o posterior e o anterior. O indivíduo cinde a sua existência, na medida em que decide. A repetição surge na decisão, como uma recuperação do que propriamente o ser-aí sempre já é, e que, no entanto, foi esquecido. A repetição reitera a possibilidade de ser mais própria, que foi esquecida na absorção do ser-aí pelo mundo circundante, na sua decadência. Mas a repetição não é a reprodução de um momento vivido tal como ele ocorreu em algum ponto no passado, como explica Paul Ricoeur: “a repetição abre, assim, potencialidades que não foram notadas, foram abortadas, ou foram reprimidas no passado. Ela abre o passado

<sup>146</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 136.

<sup>147</sup> De acordo com Ricoeur, “a repetição (ou *recapitulação*) não é um conceito que nos seja desconhecido neste estágio de nossa leitura de *Ser e tempo*. A análise da temporalidade em seu conjunto é, como vimos, uma repetição de toda a analítica do ser-aí conduzida na primeira seção. Além disso, a categoria dominante de temporalidade encontrou, no capítulo IV da segunda seção, uma confirmação específica em sua capacidade de repetir, traço por traço, cada um dos momentos da analítica do ser-aí”. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. Campinas: Papyrus, 1997. p. 127. Isso significa que, ao mesmo tempo em que Heidegger explicita o significado da repetição no âmbito da existência do ser-aí, a sua obra está ajustada sincronicamente com esse movimento hermenêutico existencial, já que a tarefa explícita de *Ser e tempo* consiste em se adentrar no círculo hermenêutico de um modo adequado, por meio da repetição.

novamente em direção do porvir”<sup>148</sup>. A repetição distingue-se de um olhar nostálgico, sendo uma reiteração do “sido” no mundo concreto do ser-aí, ou seja, uma reiteração para o seu presente e seu futuro. Na medida em que o ser-aí é um ente histórico, o “sido” não pode retornar da mesma forma, tal como já ocorreu uma vez, e sim, de uma forma adequada ao seu presente e ao seu futuro. Françoise Dastur explica a repetição dessa maneira: “porque, se o modo no qual a transmissão expressa advém é o da *repetição* de uma possibilidade de existência que foi, não se deve compreendê-la como uma reatualização do passado, mas sim como uma *réplica* que, porque é retorno não do ‘ultrapassado’ mas do *possível tendo sido*, está virada para o futuro e abre assim o *Dasein* à sua própria história”<sup>149</sup>. O “possível tendo sido” é o sido que se apresenta em sua possibilidade na situação hermenêutica concreta em que o ser-aí se encontra, na transparência para si mesmo.

Esse “possível tendo sido” remete ao movimento de repetição kierkegaardiano. Enquanto a reminiscência era um movimento de volta ao passado, a repetição tinha a peculiaridade de direcionar-se ao futuro. Assim, a repetição em Kierkegaard e em Heidegger tem um mesmo tom: a recuperação das possibilidades para o porvir. O “sido”, que corresponde ao estar-lançado no qual o ser-aí se encontra, é o solo fáctico a partir do qual é possível o projeto. Entretanto, esse vínculo do passado com o futuro tem de ser mais cuidadosamente precisado, pois não se trata, de modo algum, de uma determinação do passado nas possibilidades vindouras. A relação do passado com o futuro jamais é a de causa e efeito da ciência moderna, e sim uma retomada dinâmica das relações significativas que constituem a existência humana, dentro de um projeto em que está em jogo o que é possível ser. De acordo com Caputo, “o movimento para adiante é, portanto, também um movimento de recuperação ou retomada”<sup>150</sup>. Pode-se perguntar: recuperação ou retomada de quê? Em Kierkegaard, de si mesmo. Em Heidegger também, mas com um acréscimo: a repetição de si mesmo é a repetição das possibilidades de ser si mesmo. Em *Ser e tempo*, o si mesmo é pensado em termos de poder-ser, na compreensão de si mesmo de uma forma autêntica, na experiência abissal de sua finitude. Na obra *Kant e o problema da*

<sup>148</sup> RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. v. 3. Campinas: Papyrus, 1997. p. 128. Trad. mod.

<sup>149</sup> DASTUR, F., op. cit., p. 113.

<sup>150</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*, p. 60.

*metafísica*, concebida nos anos que se seguiram, imediatamente, a *Ser e tempo*, Heidegger afirma que “o ato básico ontológico-fundamental da metafísica do ser-ai como assentamento do solo da metafísica é, portanto, um ‘lembrar novamente’. A verdadeira lembrança, contudo, deve, todas as vezes, interiorizar o que é lembrado, isto é, deixá-lo vir novamente perto e mais perto na sua mais profunda possibilidade”<sup>151</sup>. Esse relembrar é outra forma de descrever o movimento da repetição. O repetido não aparece como um dado que se oferece outra vez no presente momento, e sim, como aquilo que, na lembrança, abre-se novamente em sua possibilidade, possibilitando e projetando o ser do ser-ai para o porvir.

A relação entre a repetição em Kierkegaard e em Heidegger é discutida por Caputo do seguinte modo: “a noção kierkegaardiana [de repetição] foi forjada (*crafted*) em oposição à metafísica platônica e hegeliana e assinalava a emergência livre de algo novo. A noção de Heidegger foi moldada no combate com a metafísica da consciência transcendental e assinalava a recuperação das possibilidades fácticas”<sup>152</sup>. A repetição kierkegaardiana implica o surgimento do novo na existência, como uma ruptura em relação ao estágio existencial anterior. A repetição heideggeriana, embora não trabalhe com estágios existenciais, opera também por uma estrutura de ruptura apropriativa, que se dá entre o autêntico e o inautêntico. Essa ruptura é, concomitantemente, uma retomada das possibilidades de ser. Embora Kierkegaard ainda não concebesse o existente humano como possibilidade de ser, também há na sua filosofia um movimento de retomada nos saltos decisivos das esferas da existência. A repetição kierkegaardiana é uma retomada de si mesmo, não como mera presença (para usar a terminologia heideggeriana), mas como existente em meio a possibilidades concretas. Embora o indivíduo do estágio ético não possa ser identificado consigo mesmo no estágio estético, é só dessa maneira que ele se torna si mesmo. Esse paradoxo, a perda do “eu” para a conquista de si mesmo, demonstra tão somente o absurdo da existência. Essa perda si mesmo, como condição para a compreensão de si mesmo de forma autêntica, ocorre na ontologia heideggeriana com o fenômeno da angústia que nadifica o mundo do ser-ai, possibilitando o seu ser próprio. Nesse

---

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. *Kant and the problem of metaphysics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1990. p. 159.

<sup>152</sup> CAPUTO, J., op. cit., p. 61.

sentido, a *Gjentagelsen* kierkegaardiana assemelha-se, existencialmente e temporalmente, à *Wiederholung* heideggeriana.

É preciso assinalar que essa semelhança não implica uma identificação. Em Heidegger, o “sido” retomado pela repetição tem a ver com o “sido” vivido, com o “passado” que vige ainda, fenômeno que se assenta na *circularidade da compreensão* – expressão estranha à filosofia kierkegaardiana. A compreensão prévia deriva da estrutura do “sido” na antecipação projetiva de ser. Desse ponto de vista, a compreensão assinala, ela própria, um círculo temporal que opera tanto com o “sido” da facticidade, quanto com o projeto de ser. Nesse sentido, Lévinas afirma, sobre o ser-aí, que “as possibilidades são modos da sua existência, pois, precisamente, existir para o homem é apreender ou não as suas próprias possibilidades: uma possibilidade fundamental do retorno sobre si mesmo”<sup>153</sup>. O retorno sobre si mesmo é a retomada da possibilidade de ser si mesmo. A repetição é, dessa forma, algo intimamente ligado à possibilidade. Como salientamos na análise da repetição em Kierkegaard, para este filósofo, a repetição tem uma relação essencial com o possível e o porvir, já que seu movimento não é uma reminiscência, uma volta ao passado. É o possível, o porvir que angustia, e não algo que efetivamente já foi e não vige mais. Da mesma maneira, Heidegger pensa na repetição como um retorno a si, uma repetição da possibilidade de ser si mesmo numa relação autêntica com o sido. Segundo Caputo, “a repetição não visa o *atual*, mas o *possível*. Possibilidade é maior do que a atualidade”<sup>154</sup>. Acrescentamos que a repetição não visa nem o atual e nem aquilo que já foi, no sentido de um passado morto. O “sido” descrito por Heidegger é o vivido que retorna decisivamente para a existência, ou seja, o “sido” vige no ser-aí como facticidade. De acordo com Kisiel, “a facticidade do passado (...) não é um fato bruto, mas antes a possibilidade do sido”<sup>155</sup>. Nem um retorno ao antigo cristalizado, nem uma subserviência ao já estabelecido; a repetição dirige-se ao possível que, tendo sido, o ser-aí ainda pode ser. Gregory Smith chama atenção ao fato de que “nós podemos repetir as experiências dos grandes estadistas, poetas, artistas, e profetas, juntos com a solidariedade de uma comunidade ligada

<sup>153</sup> LÉVINAS, E., op. cit., p. 85.

<sup>154</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*, p. 91.

<sup>155</sup> KISIEL, T., op. cit., p. 439.

decisivamente. Nós não podemos repetir o ser-simplesmente-dado”<sup>156</sup>. A impossibilidade de repetir o ser-simplesmente-dado remete ao fato de que a repetição não visa a reduplicação de um acontecimento anterior, e sim a recuperação de um “sido” que seja significativo num projeto.

Em relação ao que o existente pode ser, o que importa não é tanto o atual, mas o porvir, em contraposição à mera presença do ser-simplesmente-dado. Na temporalidade originária, não se fala mais de passado, presente e futuro, mas de sido, instante e porvir. Essas três ekstases não se sucedem no tempo; elas ocorrem simultaneamente. No entanto, em *Ser e Tempo*, há uma primazia do porvir em relação às outras ekstases, mesmo sendo todas elas originárias. Essa primazia toma forma nessa obra e não nas anteriores, pelo menos não de maneira tão explícita, porque, na hermenêutica da facticidade, não havia a ênfase na possibilidade, como há em *Ser e Tempo*<sup>157</sup>. É justamente porque o ser-aí é o poder-ser que ele é que, a cada vez, ele é “adiante-de-si”. Adiante significa aqui projetado para as possibilidades, visualizadas a partir da totalidade em que se está inserido.

O termo porvir (*Zu-kunft*) não assinala um estado temporal simplesmente dado, por oposição ao passado e ao presente, e sim o advir do que há de mais próprio no ser-aí, a partir da compreensão da finitude, enquanto ser-para-a-morte. Para Ricoeur, “no Cuidado [*Sorge*], o ser-aí visa advir a si mesmo segundo suas possibilidades mais próprias”<sup>158</sup>.

Para Heidegger o passado não é algo que se arrasta atrás do ser-aí e nem o futuro consiste em algo misterioso que paira sobre a existência. As ekstases temporais apontam imediatamente para uma relação do ser-aí com o tempo que é de uma natureza totalmente diferente da caracterização do tempo como uma sucessão de agoras. O “vigor-de-ter-sido” traz consigo a idéia de que o ‘sido’ do ser-aí se impõe sobre a sua existência, de modo que seu ser é sempre um comportar-se em relação ao ‘sido’. O sentido do ‘sido’ dá-se a partir do mover-se para adiante que é a antecipação. Há vigor-de-ter-sido porque a antecipação constantemente abre-lhe possibilidades e, nesse sentido, o ‘futuro’ desoculta o

<sup>156</sup> SMITH, Gregory B. *Nietzsche, Heidegger and the transition to post modernity*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996. p. 220.

<sup>157</sup> A exceção óbvia é *História do conceito de tempo*, considerada uma versão prévia de *Ser e tempo*.

<sup>158</sup> RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. V. 3. p. 118.

possível do ‘passado’. Inversamente, é verdadeiro também que, na repetição, se pode dizer que o ‘passado’ aponta para o ‘futuro’, embora não o gere e nem o determine, na medida em que é na repetição do originário que se dão as possibilidades mais próprias. O vigor-de-ter-sido adquire seu matiz pelo porvir. Portanto, o que se vê aqui é uma circularidade, que já havia sido tratada anteriormente nos termos de facticidade e projeto, entre ‘passado’ e ‘futuro’.

Assim como para Kierkegaard, o porvir tem uma prioridade em relação às outras ekstases temporais. Enquanto que, para Kierkegaard, essa prioridade surgia do fato da angústia relacionar-se com o possível, numa ligação estreita do porvir com a questão da liberdade, para Heidegger, a prioridade do porvir está ligada também a alguns outros aspectos.

Em primeiro lugar, a existência é um movimento de projeção, recuperando o sido: “o projetar-se ‘em função de si mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da *existencialidade*. *O seu sentido primordial é o porvir*”<sup>159</sup>. O sentido do sido é dado pela projeção, pelo porvir. É a partir do que se pode ser, que o “sido” aparece autenticamente, ou seja, na sua possibilidade mais própria. Ainda, nesse sentido, Heidegger afirma que:

na enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar o porvir. É para indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui uma primazia, embora a temporalidade não surja de um amontoado e de uma seqüência de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas.<sup>160</sup>

Ou seja, o sido só adquire a sua dimensão própria na existência, caso seja repetido como possibilidade, em direção ao porvir. Nessa perspectiva, Caputo afirma que “a projeção do ser do ser-aí deve ser uma retomada da compreensão prévia que nós já temos desse ser”<sup>161</sup>. Em outros termos, como a relação com o ser não é algo que se dá originariamente no âmbito teórico-especulativo, e sim, no mundo fáctico, no vigor de ter sido, então a projeção retoma aquilo que previamente sabemos sobre o ser – no caso de *Ser e tempo*, sobre o *ser que é sempre meu*. Um segundo aspecto a ser destacado é que a prioridade do porvir se assenta na compreensão autêntica de si mesmo, quando o ser-aí relaciona-se com

<sup>159</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 122.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>161</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*. p. 81.

o mundo de uma forma finita. A compreensão de si mesmo no seu ser-para-a-morte antecipa, ao ser-aí, a sua possibilidade mais própria.

O porvir possui um modo impróprio que é a espera, em contraposição ao modo próprio da antecipação. Entretanto, a espera não deve ser confundida, de modo algum, com o que Heidegger chamaria posteriormente de serenidade. A espera caracteriza-se pelo atender da ocupação. O ser-aí é absorvido pelo mundo das ocupações, comportando-se inautenticamente: “a *compreensão* imprópria se projeta para o que é passível de ocupação e feitura, para o que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres cotidianos”<sup>162</sup>. Portanto, o que se chama de espera, é a absorção do ser-aí pelo mundo dos afazeres, a espera de si mesmo decaído nas ocupações.

Em relação ao vigor-de-ter-sido e ao porvir, junta-se a atualidade como o terceiro ekstase temporal, o que poderia parecer um abandono da possibilidade, visto que a tradição metafísica sempre viu como opostas, a possibilidade e a atualidade. Entretanto, Heidegger enfatiza que há uma modalização própria para cada um desses ekstases, além do que, a relação entre a possibilidade e a atualidade aparece deslocada na ontologia fundamental, no processo de destruição da metafísica. A modalização própria da atualidade é o instante, mas a temporalização do instante não tem absolutamente nenhuma relação com o que a tradição compreendeu como atualidade, no sentido de uma presença meramente dada. O instante é a antecipação repetidora. Os três ekstases complementam-se e ocorrem, na sua modalização autêntica, ao mesmo tempo. No entanto, a significância pela qual o ser-aí se projeta não é derivada do atual e nem do que já ocorreu, mas daquilo que ainda pode ocorrer. Em outros termos, o atual autêntico ocorre à luz do possível.

O modo impróprio da atualidade é a atualização, isto é, o modo da atualidade em que o ser-aí se encontra decaído no mundo das ocupações. Nesse sentido, Heidegger enfatiza que: “compreendida formalmente, toda atualidade é atualizante, mas nem toda ‘*instaura um instante*’ (*augenblicklich*)”<sup>163</sup>. Toda a atualidade é atualizante porque atualiza o sido, mas nem toda a atualidade *repete* o sido. Da mesma forma, nem toda a atualidade “instaura um instante”, pois, no mais das vezes, o ser-aí existe impropriamente, decaído em meio às ocupações.

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 134.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 135, grifo nosso.

No esquecimento de si mesmo, o ser-aí se projeta impropriamente a partir do mundo, atualizando as possibilidades que lhe surgem, de um modo impessoal. O instante, entretanto, não é o tempo do mero agora em que se atualizou uma possibilidade mundana, mas é o tempo da ruptura, o tempo da decisão. O instante não visa a mera atualização das possibilidades, e sim a instauração de possibilidades.

Como foi mostrado anteriormente, Kisiel afirma que o instante significa “o momento do *insight* phronético”<sup>164</sup>. Entretanto, sob o prisma da *phronesis*, encontramos, condensados, vários pressupostos que precisam ser explicitados, agora à luz do instante. Em primeiro lugar, o instante é concebido, tal como em Kierkegaard, como sendo a visada que capta o essencial, na fugacidade de um piscar de olhos. Assim, o instante é a temporalização própria da atualidade. Ele não é um mero agora no decorrer do tempo; com ele, a temporalidade cotidiana é cindida no momento da decisão. Portanto, o instante é uma forma de ruptura, uma forma temporal de ruptura.

Além da questão do tempo, o instante diz respeito, em *Ser e tempo*, à apreensão da existência. O *insight* que Kisiel menciona, é a visada em que o existente torna-se transparente para si mesmo. Essa transparência (*Durchsicht*) é a compreensão de si mesmo, que não advém de uma soma ou um acúmulo de experiência, ou de um resultado num processo. A decisão (*Entschlossenheit*) é a excepcionalidade, em meio ao modo de ser do impessoal, em que o ser-aí se encontra, no mais das vezes. Assim, a decisão é o acontecimento despertado pela angústia que rompe com a interpretação pública e mediana de si e do mundo, propiciando o projeto autêntico. O *insight* que Kisiel menciona é, portanto, uma visão que apreende a totalidade do ente num projeto lançado.

Mas esse *insight*, que se dá no instante, é “*phronético*”. A *phronesis*, como foi visto anteriormente, ocupa lugar de destaque nos cursos que Heidegger ministrou na década de vinte, não mais como um saber ‘prático’, na mera contraposição ao saber ‘teórico’, mas como o saber fundamental, a partir do qual todos os outros saberes encontram a sua medida. O saber da *phronesis* não é o saber da *episteme*, da ciência que trabalha com os universais, e sim, o saber fundamental da existência. O fato de Heidegger conceber a *phronesis* como a

---

<sup>164</sup> KIESEL, T., op. cit., p. 282.

consciência (*Gewissen*), desloca a discussão filosófica sobre a consciência do plano meramente epistemológico para o campo da facticidade. A consciência é a visão transparente da existência, o saber *phronético*. De acordo com Heidegger, “a consciência dá ‘algo’ a compreender, ela *abre*”<sup>165</sup>. A consciência “abre”, na medida em que o ser-aí apreende o seu ser-no-mundo como totalidade. Como a *phronesis* não diz respeito a abstrações, mas ao mundo concreto e fáctico da existência, a consciência lida com o “a cada caso” num ser que é “sempre meu”. O instante é, portanto, uma visada que apreende a existência de uma forma concreta, rompendo com o modo impróprio ditado pelo impessoal na temporalidade indiferente, num porvir repetitivo. Por isso, trata-se de um clamor que silenciosamente dá a compreender. Para Heidegger,

esse clamor rompe o dar ouvidos ao impessoal em que o ser-aí não se ouve quando, de acordo com seu próprio caráter, desperta um ouvir que, em tudo, se contrapõe ao ouvido perdido. Se este se caracteriza pelo ‘ruído’ da ambigüidade múltipla e variada do falatório cotidianamente ‘novo’, o clamor deve clamar sem ruído, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade. *O que assim clamando se dá a compreender é a consciência.*<sup>166</sup>

A consciência advém, portanto, desse clamor silencioso, que se contrapõe ao “ruído” do falatório. Mais uma vez, Heidegger aponta entre aspas o ‘novo’, como uma característica imanente ao mundo da decadência, o qual busca o ‘novo’ apenas pela curiosidade. A consciência clama sem que esse chamado se faça, enquanto o falatório busca se impor. O clamor é silencioso, mas convém lembrar que o silêncio é um modo do discurso existencial, e, em contraposição à mera mudez, o silêncio está aliado a uma compreensão possível, mediante uma escuta atenta.

Em contraposição à decadência, em meio às ocupações, Heidegger afirma:

de acordo com seu sentido existencial, a angústia não pode se perder em ocupações. Quando algo assim parece ocorrer numa disposição, então se trata do temor que o entendimento cotidiano confunde com a angústia. Embora a atualidade da angústia se *mantenha*, ela ainda não possui o caráter do instante, que se temporaliza na decisão. A angústia só conduz para o humor de uma decisão *possível*. Sua atualidade mantém em condições de *saltar* o instante, em que ela mesma e somente ela é possível.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 54.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 142.

A angústia conduz o ser-aí para a possibilidade de ser si mesmo, o que não implica uma efetivação dessa possibilidade; é a decisão resoluta que pode cindir a existência na escolha de si mesmo. Dessa forma, o instante não corresponde à angústia que preliminarmente provoca a estranheza no ser-aí, e sim, à decisão que rompe com o si impróprio, numa modalização de si mesmo mais autêntica. É importante notar que Heidegger mantém o mesmo termo de Kierkegaard em relação à dinâmica dos estágios da existência. “Saltar” o instante implica a descontinuidade do tempo. Heidegger demonstra, em *Ser e tempo*, que a compreensão do ser dos entes está diretamente relacionada com a compreensão que se tem sobre o tempo. O ser-simplesmente-dado assenta-se no tempo vulgar da seqüência indiferente de agoras. Entretanto, o tempo da existência é outro. O existente humano também mantém-se na temporalidade vulgar, na maior parte das vezes, sem que perceba que esse é o tempo derivado de um determinado modo de ser dos entes com que se relaciona. A estranheza da angústia desperta o ser-aí para si mesmo, para a possibilidade própria de si. Quando o ser-aí assume a sua própria existência sendo o fundamento nulo de si, a temporalidade própria irrompe, o tempo ekstático adquire o seu sentido originário quando o “fora de si” da ekstase dá-se no projeto antecipativo de si. Para Ricoeur:

só a resolução antecipante escapa ao dilema: ter sempre tempo ou não ter o tempo. Só ela transforma o ‘agora’ isolado num autêntico *instante*, um *pisar de olhos* (*Augenblick*), que não pretende ser senhor da situação, mas contenta-se em ‘manter-se’ (*Ständigkeit*). Nessa *manutenção* consiste a constância a si (*Selbst-Ständigkeit*) que abarca futuro, passado e presente, e funde a atividade despendida pelo Cuidado com a passividade original de um ser-jogado-no-mundo.<sup>168</sup>

Ser “senhor da situação” seria saltar para fora da finitude constituinte da existência. Trata-se, inversamente, de orientar-se no âmbito do mundo, nas relações significativas da vida, da forma mais própria. Nesse sentido, é importante perceber que o instante exige, necessariamente, a *phronesis*, a apreensão hermenêutica de si mesmo pelo existente humano.

Em *Ser e tempo*, o ser propriamente si mesmo, pela decisão, funde-se com o ser histórico autêntico. Nos parágrafos finais dessa obra, Heidegger relaciona as ekstases temporais com a historicidade. O ser histórico do ser-aí só pode dar-se,

<sup>168</sup> RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. V. 3. p. 137.

finalmente, quando abrange a dimensão dos outros, quando o “destino” (*Schicksal*) torna-se “envio comum” (*Geschick*):

se, porém, o ser-aí, marcado por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é uma acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*. Com este termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo. O envio comum não se compõe de destinos singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como a ocorrência conjunta de vários sujeitos. Na convivência em um mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados. É somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum. O envio comum dos destinos do ser-aí em e com a sua ‘geração’ constitui o acontecer pleno e próprio do ser-aí.<sup>169</sup>

Para Heidegger, o ser-aí decidido é destino. Portanto, destino não significa estar entregue ao acaso e às circunstâncias, como comumente se pensa, mas significa o ser histórico fundamental do ser-aí. O ser-aí indeciso não tem, nesse sentido, destino, visto que se abandona ao impessoal. É só a partir da destinação de si mesmo a partir da decisão é que pode surgir o envio comum. Para que a relação entre a decisão e o envio comum possa ser abordada de uma forma mais rigorosa, é preciso retomar o conceito de tradição.

No parágrafo 6º de *Ser e tempo*, Heidegger afirma a necessidade de uma destruição da tradição ontológica. O ser-aí se encontra sempre lançado no mundo em meio a interpretações já consagradas, e essas interpretações adquirem o caráter de certeza, na “ditadura do impessoal”. Heidegger está preocupado com a interpretação mais fundamental de todas, a que subjaz a todas as outras, a ontológica. É preciso, pois, destruir a tradição ontológica que encobriu o sentido do ser. Essa destruição não é um mero deixar de lado ou uma simples negação do passado, e sim, um confronto crítico com o legado da tradição; trata-se, portanto, de uma tarefa que, simultaneamente, destrói e recupera. Do ponto de vista cotidiano, a tradição sempre já antecipou também os passos do existente humano no seu ser-no-mundo, na interpretação de si mesmo, nas suas ocupações e preocupações. Entretanto, essa relação com a tradição é, no mais das vezes, matizada pelo impessoal, de modo que a relação com a tradição é mediana e nivelada<sup>170</sup>. É nessa perspectiva que Heidegger concebe a possibilidade duma

<sup>169</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 190.

<sup>170</sup> P. Ricoeur aponta a dificuldade da relação entre destino (*Schicksal*) e envio comum (*Geschick*) da seguinte forma: “será verdade, porém, que se transmita uma herança de si a si mesmo? Não é ela sempre recebida de um outro? Mas o ser-para-a-morte, ao que parece, exclui tudo o que é

relação autêntica com a tradição no sentido de uma apropriação do passado, ou seja, uma repetição.

Portanto, a relação do ser-aí com os outros pode dar-se propriamente, ou não. No caso do envio comum, isso se dá sempre de uma forma própria, visto que o destino depende da decisão que põe o ser-aí numa atitude resoluta sobre o seu próprio ser. O envio comum é, dessa forma, a relação própria com a tradição histórica e com os outros co-existentes. O envio comum não é a soma de destinos, mas a participação do destino do ser-aí resoluta no rumo histórico do seu povo ou de sua geração. Trata-se, sobretudo, da herança histórica e da sua possibilidade de apropriação. Segundo Ricoeur:

esse retorno sobre si não se limita a voltar às circunstâncias mais contingentes e mais extrínsecas de nossas escolhas iminentes. Ele consiste, de maneira mais essencial, em reapreender as potencialidades mais íntimas e mais permanentes mantidas em reserva no que parece constituir somente a ocasião contingente e extrínseca da ação. Para dizer essa relação estreita entre antecipação e *derrelição*, Heidegger arrisca-se a introduzir as noções aparentadas de *herança*, de transferência, de transmissão. O termo ‘herança’ – *Erbe* – foi escolhido em razão de suas conotações particulares: para cada qual, com efeito, a derrelição – o ser-jogado – oferece a configuração única de um *lote* de potencialidades que não são nem escolhidas nem forçadas, mas atribuídas e transmitidas. Além disso, pertence a uma herança poder ser recebida, assumida.<sup>171</sup>

Se até aqui frisou-se a temporalidade ekstática do ser-aí em Heidegger, como devedora da filosofia kierkegaardiana sobre a existência e o tempo, é preciso enfatizar que o tema do envio comum e do destino já aponta para temas que não estão presentes na obra de Kierkegaard. A análise de Kierkegaard sobre a existência circunscreve-se à esfera da subjetividade; a sua tese sobre o tempo remete à noção de eternidade. Apesar da proximidade com Kierkegaard, a filosofia heideggeriana enfatiza que o ser-aí resoluta é sempre ser-com os outros, que a existência própria se dá no envio comum. Heidegger procura pensar na unidade do movimento histórico, unidade essa que conjuga a decisão singular do ser-aí com os rumos históricos de sua comunidade. Dessa perspectiva específica, Heidegger retoma a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, do ponto de vista da historicidade do ser-aí e sua relação com o legado da tradição, a

---

transferível de um a outro. Ao que a consciência moral acrescenta o tom intimista de uma voz silenciosa dirigida de si a si mesmo. Cresce a dificuldade de passar de uma historicidade singular a uma história comum. Pede-se, então, que a noção de *Geschick* – sorte comum [envio comum] – garanta a transição, dê o salto. Como?”. *Tempo e narrativa*. Vol.3. p. 126.

<sup>171</sup> RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Vol. 3. p. 125.

“historiografia” possível, devido apenas ao ser histórico do existente humano. Na *Segunda intempestiva*, Nietzsche também pensa a história em termos de legado e de apropriação ou recusa desse legado. Trata-se de analisar o estatuto da história para a vida. Nietzsche concebe a história de três modos: a monumental, a tradicionalista ou antiquária, e a crítica. Nenhuma delas tem o seu valor por si só, cada uma delas só adquire sentido, enquanto se põe a serviço da vida. Assim, Nietzsche afirma que:

quando um homem que quer fazer grandes coisas tem necessidade do passado, é por intermédio da história monumental que ele se apropria deste passado; ao contrário, aquele que se compraz com a rotina do hábito e o respeito pelas coisas antigas cultiva o passado como historiador tradicionalista; somente aquele que é oprimido pelo presente e quer a todo custo livrar-se deste fardo sente a necessidade de uma história crítica, quer dizer, de uma história que julga e condena.<sup>172</sup>

Cada uma dessas concepções de história pode, numa “transposição imprudente”, degenerar e impedir o movimento da vida. O nexa afirmativo, no caso de Nietzsche, está no sentido complementar que essas diversas concepções assumem entre si, a partir da vida, para o homem de “ação”. Heidegger apropria-se dessa tríade histórica no § 76 de *Ser e tempo*, relacionando-a com o sido, o porvir e a atualidade.

Heidegger retoma a concepção nietzscheana de história ao afirmar, sobre o ser-aí, que “*somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e, neste instante, ser para o ‘seu tempo’*”<sup>173</sup>. Ser para o “seu tempo” é algo outro do se faz e pensa “no presente”. Ser para o “seu tempo” implica, paradoxalmente, ser adiante do seu tempo. No trecho já citado de *Assim falou Zaratustra*, o próprio Zaratustra afirma que “ama aquele que justifica os seres futuros”. Isso significa que o ser histórico do homem se dirige, não ao presente, mas ao futuro. Por isso, Zaratustra diz que esse homem “quer perecer dos presentes”, já que os presentes não o compreendem. Entretanto, justamente porque ele se dirige, não aos presentes, e sim, aos seres futuros, é que esse homem pode fazer jus ao seu presente histórico, não como adequação ao que já está concretizado no atual, mas como

<sup>172</sup> NIETZSCHE, F. Segunda consideração intempestiva. In: *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 90.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, p. 191.

possibilitação de um futuro, pois apenas assim é possível “redimir os passados”. Uma formulação parecida com essa já estava presente na *Segunda consideração intempestiva*: “não sei que sentido a filologia clássica poderia ter hoje, senão aquele de exercer uma influência intempestiva, quer dizer, agir contra esta época, por conseguinte, sobre esta época e, esperamos nós, em benefício de uma época vindoura”<sup>174</sup>. Ou seja, aquele que vive para a sua época é, paradoxalmente, aquele que de algum modo deve destruí-la em prol de um porvir. Nesse sentido, agir contra a sua época implica perecer dos presentes, num projetar para o porvir. Em termos heideggerianos, isso significa que ser para “seu tempo” exige uma transmissão, para si mesmo, da possibilidade herdada, ou seja, a repetição do sido num ente, cujo ser prima pelo porvir, por “ser-adiante-de-si”.

Na *Segunda consideração intempestiva*, há ainda vários trechos análogos ao de *Zarathustra*, do ponto de vista da questão da história: “a voz do passado é sempre uma voz de oráculo: só a podeis compreender se vos tornares os arquitetos do futuro e os conhecedores do presente”<sup>175</sup>. Nesse trecho, Nietzsche está negando a subserviência da história ao passado, na medida em que isso pode se tornar prejudicial ao homem. Para ele, ao contrário, o passado é aberto a partir do futuro. É o futuro que permite a “crítica” do presente e a recuperação das “possibilidades monumentais” do passado. Por isso, Nietzsche afirma que “somente aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado”<sup>176</sup>. Entretanto, essa “construção do futuro” já opera num âmbito diferente da primazia do porvir kierkegaardiano para a existência, pois diz respeito à superação de si como criador. Enquanto que para o filósofo dinamarquês, a prioridade do porvir estava relacionada essencialmente à possibilidade de ganhar-se como indivíduo, para Nietzsche, trata-se da relação histórica entre o indivíduo e a tradição histórica em que ele está inserido. Assim, Nietzsche afirma que “o que lhes impulsiona incansavelmente [as autênticas naturezas históricas] para frente não é o desejo de matar a sua geração, mas a vontade de fundar uma geração nova”<sup>177</sup>. Assim, o pensamento nietzscheano do novo está relacionado com o novo em termos de sua geração e da tradição histórica, como criação e afirmação de si, enquanto que em Kierkegaard o novo é, estritamente, o novo no âmbito existencial, que vem por

<sup>174</sup> NIETZSCHE, F. Segunda consideração intempestiva, p. 70.

<sup>175</sup> Ibid., p. 127.

<sup>176</sup> Ibid., p. 127.

<sup>177</sup> Ibid., p. 149.

uma transformação individual. Ambos os pensadores são importantes para o pensamento heideggeriano, embora em perspectivas diferentes. Uma leitura possível é a que identifica o tempo kierkegaardiano com a questão do destino, o plano da singularidade, enquanto que a concepção nietzscheana diz respeito ao envio comum, à relação histórica no ser-com-os-outros. Entretanto, esses âmbitos estão interligados na ontologia fundamental proposta por Heidegger, de modo que, ao mesmo tempo em que se reconhece a ressonância desses elementos, percebe-se que há uma apropriação que os desloca para o projeto ontológico.

A questão do tempo e da história aparece no seguinte trecho de *Ser e tempo*:

não é necessário que a decisão saiba *explicitamente* a proveniência das possibilidades para as quais ela se projeta. Mas é na temporalidade do ser-aí e somente nela que reside a possibilidade de uma petição *explícita* na compreensão transmitida do ser-aí do poder-ser existenciário para o qual ele se projeta. A decisão que retorna a si e se transmite torna-se, assim, *repetição* de uma possibilidade legada de existência. A *repetição* é a *transmissão explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades do ser-aí, que vigora por ter sido. A repetição própria do vigor de ter sido de uma possibilidade existencial – o fato de a existência escolher seus heróis – funda-se, existencialmente, na decisão antecipadora; pois é somente nela que se escolhe a escolha capaz de libertar a sucedaneidade na luta e a fidelidade a outras possibilidades de repetição. Não é, contudo, a transmissão repetitiva de uma possibilidade em vigor que abre o ser-aí que vigora por ter sido numa nova realização. A repetição do possível não é nem uma recolocação do ‘passado’ e nem uma religação do ‘presente’ com ‘o que foi superado’. Surgindo de um projeto decidido, a repetição não se deixa persuadir pelo ‘passado’ a fim de deixá-lo apenas retornar como o que alguma vez foi real. A repetição *controverte* a possibilidade da existência que vigora por ter sido. Mas, por ser *instantânea*, a controvérsia da possibilidade no decisivo também é o *contraclamor* daquilo que hoje age como ‘passado’. A repetição nem se abandona ao passado e nem almeja um progresso. No instante, ambos são indiferentes para a existência própria.<sup>178</sup>

A repetição retoma a possibilidade legada da existência, ou seja, o vigor de ter sido que se assenta na tradição, nas possibilidades herdadas. A relação própria com a tradição implica uma retomada do sido nas suas possibilidades latentes. A herança legada e transmitida pela tradição é, na existência autêntica, repetida e apropriada pelo ser-aí decidido. Essa repetição não é, nem uma volta a um determinado estado de existência – “o que alguma vez foi real” –, assim como não é um progresso, visto que a noção de progresso depende de uma temporalidade linear, a temporalidade vulgar. Trata-se de uma temporalidade que envolve

<sup>178</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, parte II, pp. 191-192, trad. mod.

rupturas, retomadas, antecipações, elementos outros, que não os da lógica de uma história do progresso.

Para Heidegger, o significado da “existência escolher os seus heróis” está relacionado com o ser histórico do ser-aí que, decidido, se apropria e repete as possibilidades implícitas da tradição. “Escolher os seus heróis”, do ponto de vista da historicidade, significa a repetição das possibilidades entreabertas pela tradição, numa opção por determinados caminhos que outros apontaram. Não é a reduplicação dos atos ou pensamentos da tradição, mas a repetição do sentido da tradição, numa apropriação do seu legado. Esse é o entrecruzamento do destino e do envio comum, do ser histórico do ser-aí singularizado e de sua relação com a sua “geração” e com a tradição. É o que já abordamos anteriormente, com uma citação de Gregory Smith, em que a repetição se dirige às “experiências dos grandes estadistas, poetas, artistas e profetas”, ou seja, a repetição, que em Kierkegaard tem um sentido estritamente subjetivo, é extrapolada por Heidegger como a possibilidade de repetição no âmbito da história comum, a partir da influência de Nietzsche. Trata-se de uma decisão existencial que está diretamente conectada com a comunidade dos que co-existem, mas também com a tradição que ainda vige. Nos termos de Gregory Smith, a repetição dessas experiências dá-se na “solidariedade de uma comunidade ligada decisivamente”, e aqui, tanto podemos interpretar o “decisivamente” a partir da resolução do ser-aí, como no sentido de que o ser-aí histórico é “decisivamente” um existir junto de uma comunidade, um ser-com na sua modulação autêntica.

O fato da repetição “controverter” o vigor-de-ter-sido aponta para a apropriação que subverte o sido. Como foi visto anteriormente, a repetição kierkegaardiana, que está na base da *Wiederholung* heideggeriana, tem o seu sentido no porvir. O vigor-de-ter-sido é controvertido, porque não se trata de um retorno ao sido, e sim, de uma retomada do possível do sido. Sobre esses aspectos, Caputo afirma que:

a simples reduplicação que reproduz algo já atualizado é precisamente um movimento distante da origem, precisamente a *de-geração* que é a fonte do inautêntico, da segunda-mão, do decaído. *A repetição é sempre uma operação originária por meio da qual o ser-aí abre possibilidades latentes na tradição, produzindo algo novo.* (...) Na repetição/retomada o ser-aí é produtivo no que é repetido; ele não volta simplesmente para o solo antigo. O eu produz a si mesmo pela repetição. Na repetição o ser-aí desvela seu próprio ser e o da situação histórica à qual pertence, o da sua geração, *pela primeira vez*. A repetição é um

começo, um avanço, uma retomada que empurra para adiante, que abre o que estava fechado anteriormente, libera o que outrora estava mantido sob controle. *A repetição é um novo começo que visa o possível.*<sup>179</sup>

Em *Ser e tempo*, como bem assinala Caputo, a repetição é o movimento pelo qual o “o eu produz a si mesmo”, na recuperação da possibilidade de ser si mesmo. Em conjunto com o plano da singularidade, está o âmbito do ser-com, expresso na geração. Ser si-próprio, na produção de si mesmo, é a relação autêntica possível com a sua geração, na concepção histórica de *Ser e tempo*.

A operação originária, em que consiste a repetição, controverte o sido, liberando as possibilidades não desenvolvidas anteriormente. Na medida em que se trata de uma controversão do antigo, a repetição produz o novo, na projeção de possibilidades não visualizadas até então. De acordo com o que foi visto anteriormente, sabe-se que essa repetição não advém de uma sucessão de acontecimentos, mas está ligada a um irromper que capta a totalidade (*instante*) de uma maneira antecipativa (*porvir*). Veremos no capítulo seguinte, mais detalhadamente no que consiste esse modelo do novo na filosofia heideggeriana.

## 2.6.

### O novo na ontologia fundamental

Nos capítulos anteriores, procuramos mostrar alguns aspectos do percurso do pensamento heideggeriano, a fim de desenvolver o fenômeno do novo. As suas menções ao novo, em *Ser e tempo*, quase sempre ocorrem no contexto da decadência, o novo é remetido à estrutura decaída da curiosidade. No modo de ser da curiosidade, busca-se o novo apenas como algo que traga um entretenimento, uma novidade com que o ser-aí não trava uma relação de apropriação, mas de uma mera fruição, não importando tanto o ente com que se relaciona, desde que lhe entretenha. Porém, como mencionamos no mesmo capítulo, as observações de Heidegger sobre o novo são feitas sempre com alguma ressalva, de modo que podemos interpretar que esse novo, no contexto da decadência, não é o “autenticamente novo”. Nesse sentido, interpretamos o novo no contexto da decadência como a mera novidade, distinguindo-a do “autenticamente novo”.

<sup>179</sup> CAPUTO, J. *Radical hermeneutics*, pp. 90-91, grifo nosso.

O que poderia ser o novo senão o objeto da curiosidade? Embora o novo não seja um conceito que Heidegger tenha abordado explicitamente em *Ser e tempo*, reduzindo-se às breves passagens já mencionadas, é bastante plausível, por outro lado, conceber que o pensamento heideggeriano sempre foi guiado por essa temática.

No projeto da ontologia fundamental, o ser-aí é sempre ser-no-mundo, o que significa ser sempre familiarizado com uma totalidade referencial e significativa. Como vimos, a relação do ser-aí com o mundo, no mais das vezes, dá-se no modo da decadência, ou seja, o ser-aí é absorvido pelo mundo, sendo determinado em seu ser pelo impessoal. Assim como para Kierkegaard, a tarefa fundamental é a existência autêntica como modo de ser si mesmo, na opção arriscada pelo “si próprio” em oposição ao “si impessoal” que normalmente se é.

A existência própria pode surgir a partir de uma disposição, a angústia. É a angústia que desperta o ser-aí para o seu ser-próprio, na medida em que o ser-aí é jogado para a sua mais absoluta estranheza, e isso enquanto ser-no-mundo, numa relação em que os entes que já foram compreendidos de alguma maneira pelo ser-aí, sempre já são algo. A angústia empurra o ser-aí para a situação extrema na qual, embora os entes ainda possuam significados no seu para-quê, o para-quê final, que sustenta todos os outros para-quês, revela-se um nada.

De um modo geral, o ser-aí cotidiano sequer está atento para as relações constitutivas do seu mundo, ele não se pergunta sobre os para-quês; esses desaparecem na lida com os entes intramundanos e na co-existência. A segurança cotidiana impede que o ser-aí interrogue sobre o seu próprio ser de uma maneira aprofundada, impessoalmente já se sabe o que se é. Tudo isso engendra a ilusão de se possuir, de antemão, o para-quê final, quimera que se desmonta na angústia. Cabe salientar que a angústia não determina o ser-próprio do ser-aí, embora o desperte para isso.

Na medida em que o ser-aí é levado à situação extrema da existência, abre-se-lhe a possibilidade de ser si mesmo. Na compreensão de sua finitude, o ser-aí pode decidir-se por si mesmo, e quando isso ocorre, o existente humano é cindido em termos de ser. O instante da decisão é uma repetição de si mesmo na antecipação de sua possibilidade mais própria. O ser-aí decidido não é mais o ser-aí que existe impropriamente. Do ponto de vista do ser e do sentido da existência, ambos não podem ser equiparados.

O fenômeno do novo é justamente essa cisão repetitiva e antecipativa. O novo, de um ponto de vista mais originário, não é uma mera modificação nos estados de ser de um determinado existente, mas a possibilitação de ser que rompe com o ‘até então’, numa reapropriação do sido. Como vimos, a temporalidade ekstática é caracterizada pelo instante, pela antecipação e pela repetição. Pode-se objetar: de que modo algo é novo se ele repete o passado? Quanto a isso, verificou-se que a repetição não visa exatamente o passado, mas o possível do sido. Ao retomar o passado para o porvir, a repetição controverte o sido para uma possibilidade não realizada anteriormente, abortada ou reprimida historicamente.

Ao mesmo tempo, o novo não é uma mera transformação. O elemento fundamental, nesse aspecto, é a instauração de possibilidades. Embora todo advento do novo seja uma transformação, nem todas as transformações são o novo, pois nem todas elas instauram algo numa modificação radical do sido. O que é instaurado pelo novo, o que é possibilitado por ele, diz respeito a possibilidades de ser que não existiam até então. Isso ocorre porque a temporalidade que possui primado nas ekstases é o porvir. O novo dirige-se ao porvir, e exatamente por projetar-se para o porvir, não é imediatamente apreendido pelo momento ‘presente’, na atualidade decaída. A apreensão do porvir, na atualidade, só se dá pelo instante, no *insight phronético* que compreende a totalidade do ser na sua relação temporal.

Por outro lado, o novo, na sua manifestação essencial, é aquilo que põe em xeque o ser-aí no seu próprio ser-no-mundo. Enquanto a mera novidade, isto é, o cotidianamente ‘novo’, constitui-se a partir de um ente pleno de significado, o autenticamente novo surge na experiência do indeterminado, onde o mundo é nadificado. Não é um ente, mas o nada do mundo que constitui o novo.

O novo é pré-compreendido cotidianamente. Compreende-se o novo como aquele começo radical, onde o mundo deixa de ser o mesmo. Embora haja essa compreensão, o comportamento cotidiano é sempre de uma esquiva em relação ao novo radical, pois o novo deve ser sempre ‘controlado’. Ele não é instaurado por si mesmo, mas desejado instrumentalmente pelo homem, na mera alteração de um aspecto periférico do mundo. Assim é a mera novidade, o modo como a curiosidade busca sempre uma mudança que entretenha o ser-aí, sem que isso o afete fundamentalmente. A existência foge do “autêntico e novo” para o cotidiano.

O novo inaugura um mundo. A partir do novo, muda o sentido do mundo, ou seja, o sentido da totalidade das referências. Essa mudança, instituída pelo novo, não muda de registro apenas um ou outro significado, mas o conjunto deles. Em Kierkegaard, essa mudança faz-se presente na transição dos estágios da existência. Em Heidegger, o ser-aí resoluto não encontra mais abrigo no mundo antes da cisão. O mundo de antes e o do agora são incompatíveis, o ser-no-mundo resoluto e o ser-no-mundo absorvido pelo mundo são radicalmente diferentes.

Essa cisão manifesta-se também temporalmente. O novo dá-se no instante que irrompe. Ao irromper, o instante concretiza o novo, não num agora fechado em si mesmo, mas lançando-o em direção ao porvir. Na temporalidade originária, o porvir atualiza o vigor de ter sido. Essa atualização, no que se refere ao fenômeno do novo, irrompe, inaugurando uma etapa que não havia antes. No entanto, o novo é a pura retração, negatividade radical. Como pode ser inaugurado pelo nada, um outro registro no âmbito do ser?

O novo inaugura retraindo-se. O ser determina o mundo, no mais das vezes, de uma forma velada. Não se deve confundir o ser com a presença, assim como o novo não deve ser visto como um fato histórico pontual e plenamente presente. O novo não é um fenômeno qualquer ao lado de tantos outros, mas aquilo que inaugura e sustenta o âmbito do ser na retração.

O novo dificilmente é apreendido no intervalo em que ele irrompe. Na medida em que o seu sentido está no porvir, o ser-aí cotidiano não o visualiza, visto que se perde na atualidade imprópria do mero agora. O novo não ocorre pontualmente e morre no presente. Em outros termos, o novo não se dirige apenas a um agora. O novo refere-se, essencialmente, ao porvir. Dirigindo-se adiante do mero agora e irrompendo no limite do horizonte temporal, o novo só pode ser vislumbrado por aquele que vive no instante antecipativo, no *insight phronético*. De outro modo, a compreensão mediana só apreenderá muito depois, e de uma forma mitigada, a essência daquilo que um dia foi o novo, somente quando já deixou de ser o novo, buscado, por ela, apenas como objeto de falatório e curiosidade. Aquele que está nas possibilidades, adiante de si mesmo, está mais perto do novo, na medida em que este é, essencialmente, porvir.

Retomando o que foi dito até aqui, o novo é a retração da presentificação do ser. O novo retrai-se porque inaugura 'ausentando-se' do presente. O novo dirige-se, essencialmente, ao porvir, esquivando-se de uma apreensão do

meramente presente. Somente no instante antecipativo, o ser que se retrai pode ser visualizado, porque é no porvir que o existente irá buscar o seu sentido.

O modo como Heidegger concebe o tempo da existência está diretamente relacionado à finitude. A finitude referente ao existente não representa uma limitação. Somente em termos de finitude, adquirem concreção as possibilidades que se abrem, constantemente, ao ser-aí. Numa análise da temporalidade em que o novo se encaixasse numa história universal, ou mesmo, uma história não necessariamente teleológica, mas mesmo assim continuamente infinita, ele perderia o seu caráter essencial. O novo só surge, como tal, a partir da sua relação com a finitude radical. Porque o ser-aí possui uma estrutura temporal projetiva, ao invés de ‘estar’ no tempo em meio a uma série de agoras, é que o novo adquire sentido, isto é, somente no estar-adiante-de-si, na compreensão do ser, é que o novo pode ser vislumbrado na antecipação. Assim, o novo não é apenas mais um fato peculiar em meio a tantos outros. Uma história niveladora, em que todos os fatos possuam o mesmo peso, é uma história que não tem lugar para o novo, porque não tem espaço para a existência, é uma ‘história’ feita a partir do modo de ser do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*).

O novo esclarece-se a partir do significado da finitude, mas a recíproca também é verdadeira. O novo demonstra que a finitude não é limitação, não é determinação. O existente finito é sempre o seu aí, no sentido de ser um existente. Dessa perspectiva, ser um ente existente significa ser um ente que está sempre se projetando para o novo, para a possibilidade autêntica que se lhe abre continuamente. No entanto, cotidianamente, o existente esquiva-se de sua autenticidade preferindo o refúgio do impessoal e da interpretação pública, sempre mediana e niveladora. O novo é a exceção da medianidade, a exceção possibilitadora que salienta a própria finitude, pois é esta mesma a doadora dessa possibilidade. O novo é a instauração do si-próprio que rompe o eu do impessoal na possibilidade extrema de ser, possibilidade concreta de ser, surgida no enfrentamento do abismo do nada.

A relação do novo com a finitude está diretamente ligada ao conceito de *phronesis* que é o paradigma do existencial da compreensão para Heidegger. A apreensão do novo dá-se pelo *insight phronético*, pelo instante que visa o porvir. Como vimos, a *phronesis* é o modelo aristotélico de compreensão em *Ser e tempo* e nas obras desse período. Embora Aristóteles pense em termos da temporalidade

vulgar e subjugue a *phronesis* ao tempo do agora, a apropriação heideggeriana do saber prático não segue mais o modelo temporal aristotélico. O tempo da *phronesis*, para Heidegger, é o tempo ekstático, em que o instante repete o fáctico na antecipação das possibilidades. O *insight phronético* apreende a possibilidade mais própria de ser na antecipação de si. Na decisão, o ser-aí cinde-se a partir desse *insight phronético*. Como vimos, a *phronesis* é o saber de si mesmo na situação concreta em que o existente se encontra, ou seja, o existente não ‘produz’ um outro ente como na *techné*, mas se ‘auto-produz’, por esse saber da *phronesis*, no seu “a cada caso”. O ser-aí decidido não é o mesmo subjugado pelo impessoal, a existência passa a ser nova na apropriação de si. Portanto, a decisão surge a partir desse *insight phronético* que apreende a possibilidade própria de si, uma existência que não se remete ao mundo decaído do impessoal, nem pode ser explicada por ele, sendo uma destinação antecipativa de si mesmo. Essa antecipação rompe e recupera o ser-aí para o seu porvir; é um movimento de ser que apreende o novo, que está sempre no porvir e nunca, na atualidade decaída.

A visualização do novo dá-se no *insight phronético* do instante. Embora o ser-aí esteja a todo momento em transformação, a modificação radical de si mesmo só se dá no momento de exceção, no instante. A partir do instante, o ser-aí projeta-se como possibilidade de si, ou seja, não como um ser simplesmente dado, mas como um ek-sistente. Nesse movimento ek-stático, o projetado não pode ser igualado ao previamente existente, sua existência passa a ser nova. Essa existência não é uma mera modificação já que, devido à angústia, o sentido perdido do mundo não pode ser recuperado na volta ao antigo, na reduplicação do que já ocorreu; antes, é necessário que o ser-aí repita a possibilidade de ser si mesmo para que o mundo volte a adquirir sentido, não o mesmo de antes, mas um sentido *novo*. Esse movimento antecipativo que busca o novo não surge progressivamente de uma seqüência de acontecimentos, ele irrompe devido a uma disposição. A angústia irrompe, não advém de um cálculo ou deliberação, nem pode ser prevista. É no irromper da disposição que se dá a possibilidade do novo<sup>180</sup>.

A imprevisibilidade do novo, estabelecidas as devidas diferenças, é salientada também por Bergson. Embora Bergson não pense o novo a partir de

---

<sup>180</sup> O caráter imprevisível e não-calculativo do novo está presente em vários momentos da obra de Nietzsche. Entre eles: “o acaso rompe tudo novamente”. NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos e aforismos. In: *Escritos sobre história*. p. 227.

uma tonalidade afetiva, ele o relaciona com a liberdade, assim como Heidegger o faz do ponto de vista da decisão. Enquanto liberdade para Heidegger significa a liberdade para ser si mesmo na decisão, a liberdade bergsoniana é pensada em termos de ação imprevisível. Em todo caso, a decisão descrita em *Ser e tempo* advém da possibilidade de ser si mesmo, quando o ser-aí defronta-se com o nada, esse é o momento em que o ser-aí se projeta propriamente. Num sentido próximo, Bergson afirma que:

assim pensa, consciente ou inconscientemente, a maior parte dos filósofos, em conformidade, aliás, com as exigências do entendimento, as necessidades da linguagem e o simbolismo da ciência. *Nenhum deles buscou, com referência ao tempo, atributos positivos.* Tratam a sucessão como uma coexistência falhada, e a duração como uma privação de eternidade. É por isto que não conseguem nunca, por mais que tentem, representar-se a novidade radical, a imprevisibilidade. Não falo apenas dos filósofos que acreditavam num encadeamento tão rigoroso dos fenômenos e dos eventos que os efeitos deveriam ser deduzidos das causas; estes imaginaram que o futuro está dado no presente, que ele é teoricamente visível, que, conseqüentemente, não trará nada de novo. Mas mesmo aqueles, em número muito reduzido, que creram no livre arbítrio, reduziram-no a uma simples ‘escolha’ entre duas ou entre várias opções, como se estas fossem os ‘possíveis’ que se mostrassem antecipadamente, e como se a vontade se limitasse a ‘realizar’ um deles. Admitem ainda, pois, mesmo que disto não se dêem conta, que tudo está dado. Parecem, portanto, não fazer idéia alguma de uma ação que fosse inteiramente nova (ao menos interiormente) e que não preexistisse de forma alguma, nem mesmo como puro possível, à sua realização. E tal é, entretanto, a ação livre. Mas para percebê-la assim, como de resto para figurar qualquer criação, novidade ou imprevisibilidade, é preciso recolocar-se no plano da pura duração.<sup>181</sup>

Apesar da filosofia bergsoniana transitar num outro registro teórico, é possível verificar que a sua problematização do novo envolve a imprevisibilidade, ou seja, a reflexão sobre o tempo. Também Heidegger preocupa-se com a busca de “atributos positivos em relação ao tempo”, já que, segundo Bergson, todos os filósofos conceberam o tempo de maneira negativa e limitativa, o que os impede de dar conta do fenômeno do novo. Se Bergson assenta o novo no fundamento da ação livre, Heidegger deslocaria esse novo para um tipo específico de ‘ação’, que não se segue às ações cotidianas, mas um agir que é projeção silenciosa de ser. Não se trata de uma interferência imediata no mundo compartilhado ou das ocupações, e sim, uma transformação radical de mundo, advinda da pura imprevisibilidade no defrontar-se com o nada constitutivo da existência. Qualquer

<sup>181</sup> BERGSON, H. O pensamento e o movente. In: *Cartas, conferências e outros escritos*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp. 111-112.

‘agir’ no mundo já pressupõe essa transformação radical de ser, pois trata-se de uma mudança radical da compreensão de ser e, portanto, das possibilidades de ser.

Embora a maioria dos comentadores aborde a questão do novo em Heidegger unicamente a partir da viragem, no pensamento do *Ereignis* e do “outro começo”, enfatizamos que a temática do novo sempre permeou a obra heideggeriana, mesmo nos primeiros textos sobre a fenomenologia da religião. Nos seus primeiros escritos, Heidegger procurava um outro tempo que não o da temporalidade vulgar que se baseia na sucessão indiferente de agora; esse tempo era o tempo kairológico. A partir dessa forma temporal, a compreensão da existência humana torna-se outra, que não a usual, pois é característica do cristianismo dos primeiros tempos, a relação com a possibilidade da subtaneidade do advento divino, como discutido na nossa exposição sobre Kierkegaard.

Segundo a nossa interpretação, o período da analítica existencial de *Ser e tempo* é fortemente marcado pela apropriação do pensamento de Kierkegaard, tanto em relação ao significado da existência, quanto em relação à temporalidade. A possibilidade do novo é a possibilidade de ser si mesmo, no contexto de *Ser e tempo*. Entretanto, isso significa: ser si mesmo pela primeira vez, ser si mesmo de uma maneira nova. O novo surge numa irrupção, não há nada que possa determiná-lo por uma análise ao revés, em direção ao passado, nem tampouco ele obedece a uma necessidade de efetivação. É a própria liberdade que o estabelece, no sentido da decisão essencial, assentada num querer ter-consciência. O novo na existência advém da apropriação de si; em termos temporais, da repetição de si mesmo a partir da possibilidade mais autêntica.

A filosofia heideggeriana, a partir da viragem é, normalmente, contraposta à analítica existencial, como se fossem âmbitos totalmente distintos. Não é o caso de afirmar que se trata do mesmo projeto filosófico, mas que há pontes, derivações transformadas, as quais, se devidamente identificadas, podem elucidar o caminho filosófico heideggeriano. Por outro lado, é preciso atentar para o que é específico e irreduzível em cada um dos projetos, tanto antes quanto após a viragem.

Assim, o modelo de superação da metafísica, em direção ao “outro começo”, parece-nos já estar, em germe, na analítica existencial. Embora pensado a partir da temporalidade ekstática do ser-aí, o novo irrompe no instante apropriador, na repetição em direção ao porvir. Esse movimento temporal consiste

também, em projetar-se a partir de e para um abismo. Não há fundamento para esse projeto. O novo, que inaugura a existência própria, confronta o ser-aí com o nada. Na medida em que está defronte ao nada constitutivo da sua existência, o ser-aí é lançado para o extremo da finitude, a compreensão radical de sua finitude.

A tarefa da analítica existencial parte da facticidade e retorna para ela mesma, na recusa de um olhar exterior à existência, característica extensiva à tradição metafísica que tratou o homem como “ser-simplesmente-dado”. O fato do novo circunscrever-se à existência do ser-aí, na ontologia fundamental de *Ser e tempo*, não é, como se poderia julgar, um demérito, mas uma perfeita coerência com os objetivos desse período. A hermenêutica do ser-aí buscava ater-se apenas àquilo que a existência podia manifestar por si mesma, e isso significa, àquilo que historicamente pode ser apreendido dela. Assim, em *Ser e tempo*, Heidegger contrapunha-se à tradição metafísica que encobria o fenômeno do ser, que nivelava todos os modos de ser com o ser-simplesmente-dado, algo que se mostra quando se percebe que a existência humana foi abordada sempre na perspectiva de uma essência imutável, de uma presença. Restringir-se à finitude é um dos componentes fundamentais do projeto de uma desconstrução (*Abbau*) da tradição. Essa restrição permite experimentar, propriamente, a finitude. O novo que ocorre na finitude do ser-aí é o começo radical de si mesmo, porque delimitado a partir do seu horizonte existencial. Trata-se de um começo que não é metafísico, visto que se dá na facticidade da sua existência. Concretude existencial que se evidencia nos modos de efetuar essa hermenêutica do ser, pelo fio-condutor do ser-aí, num ente que “eu mesmo sou”, cujo ser é “sempre meu”. É a partir dessa concretude que surge também a possibilidade da “preocupação” autêntica com os outros co-existentes; trata-se de uma modificação radical em si mesmo, uma apropriação de si para uma relação autêntica com os outros. Na perspectiva de *Ser e tempo*, parece-nos que o novo nunca advém de fora, mas é o ser-aí resoluto que pode propriamente relacionar-se com o seu tempo, com a sua comunidade e sua “geração”, instaurando o novo. Não é um fato que instaura o novo no ser-aí, por mais que ele tenha relevância, pois esse fato é visto, pelo ser-aí cotidiano, sob perspectiva da decadência; o fato nunca é novo se não for apropriado em si mesmo. O pensamento após a viragem irá deslocar o sentido dessas questões.