

**CENTRO UNIVERSITÁRIO BARÃO DE MAUÁ**

**WALLACE APARECIDO DE BARROS**

**HISTORICIDADE E ONTOLOGIA EM *SER E TEMPO*, DE HEIDEGGER**

**Ribeirão Preto  
2020**

**WALLACE APARECIDO BARROS**

**HISTORICIDADE E ONTOLOGIA EM *SER E TEMPO*, DE HEIDEGGER**

Trabalho de Conclusão de Curso de especialização (*lato sensu*) na pós-graduação em História, Cultura e Sociedade do Centro Universitário Barão de Mauá.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita

Ribeirão Preto  
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

B273h

Historicidade e ontologia em *Ser e tempo*, de Heidegger / Wallace Aparecido de Barros – Ribeirão Preto, 2020.

98p.

Trabalho de conclusão de curso de especialização em História, Cultura e Sociedade do Centro Universitário Barão de Mauá

Orientador: Felipe Ziotti Narita

1. Heidegger 2. Ontologia 3. Historicidade I. NARITA, Felipe Ziotti II. Título

CDU 94(815.6)

Bibliotecária Responsável: Iandra M. H. Fernandes CRB<sup>8</sup>9878

**WALLACE APARECIDO BARROS**

**HISTORICIDADE E ONTOLOGIA EM *SER E TEMPO*, DE HEIDEGGER**

Trabalho de Conclusão de Curso de especialização (*lato sensu*) na pós-graduação em História, Cultura e Sociedade do Centro Universitário Barão de Mauá.

Orientador: Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita

Data de aprovação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita  
Centro Universitário Barão de Mauá

---

Prof. Me. Ricardo Alexandre Coimbra Mendonça  
Centro Universitário Barão de Mauá

---

Prof. Me. Osmair Botelho  
Centro Universitário Barão de Mauá

Ribeirão Preto  
2020

"Mas a verdade é que se trata, em filosofia e mesmo alhures,  
de *encontrar* o problema e conseqüentemente de *apresentá-lo*,  
mais do que de resolvê-lo"

Henri Bergson

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer ao Centro Universitário Barão de Mauá pelos cinco anos de uma convivência maravilhosa entre graduação e pós-graduação. Fui parar no curso por acaso, pois não era minha primeira escolha, mas coube à fortuna me dar uma grata surpresa. Nisso, agradeço novamente aos professores que tive na graduação, que já foram agradecidos no primeiro TCC, mas aqui incluo os professores da pós-graduação pelos sábados que passamos juntos. Destaco o Prof. Me. Rafael Cardoso, pela dedicação e prontidão como coordenador. Agradeço em especial também ao Prof. Dr. Felipe Ziotti Narita, pela orientação, pela presteza e pela paciência com um trabalho que foi aos trancos e barrancos, mas que encontrou um fim.

Também deixo agradecimentos aos que me cercam: familiares e amigos. Destaco agradecimento a Eliana, que há quase três anos me ajuda a me perceber no mundo. Agradeço também a minha mãe, Ilma, e ela sabe o porquê e sempre saberá.

## RESUMO

Este texto pretende refletir sobre o conceito de historicidade na filosofia de Martin Heidegger. Assim, começamos com o contexto do desenvolvimento das ciências humanas na Alemanha, em especial com o desenvolvimento da história, dos problemas do historicismo e da construção de uma ciência histórica. Depois, examinamos a estrutura do trabalho principal de Heidegger, o livro *Ser e tempo* (1927), discutindo os principais problemas conceituais desta obra, bem com as influências e os desenvolvimentos temáticos, como a questão-do-ser, a relação entre o *Dasein* e o mundo ao redor, a temporalidade, a propriedade e impropriedade do *Dasein* e sua relação com a morte. Assim, o trabalho analisa como Heidegger desenvolve o conceito de historicidade e como esse conceito se refere ao *Dasein* como um ser-no-mundo, propondo algumas possibilidades para que a historiografia possa refletir sobre seu ofício e suas fundamentações teóricas e filosóficas.

**Palavras-chave:** Heidegger. Ontologia. Historicidade. História.

## ABSTRACT

This text aims to reflect about the concept of historicity in the philosophy of Martin Heidegger. So, we start with the context of the development of human sciences in Germany, in special with the context of development of history, the problems of historicism and construction of a historical science. After this, we look to the structure of the main Heidegger's work: *Being and Time* (1927), paying attention to the main problems of this book, the main influences and concepts like the question of Being, the relation between Dasein and the world around him, the temporality, the authenticity and inauthenticity of Dasein and his relation with death. So, the aim is to perceive how Heidegger developed the concept of historicity and how this concept concerns Dasein like a being-in-the-world and, maybe, propose some possibilities to historiography reflect about how its work.

**Keywords:** Heidegger. Ontology. Historicity. History.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1. HEIDEGGER EM SUA ÉPOCA: A RETOMADA DO PROBLEMA DO SER.....	12
2. A OBRA <i>SER E TEMPO</i> NO PERCURSO DE HEIDEGGER.....	37
3. <i>DASEIN</i> , MUNDO, MORTE E TEMPO .....	56
4. O <i>DASEIN</i> E A HISTORICIDADE.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	94
REFERÊNCIAS.....	97

## INTRODUÇÃO

O chamado “Heidegger I”, o autor cujo período de produção compreende dos primeiros anos até por volta de 1946,<sup>1</sup> conjuntura na qual foi escrito o tratado *Ser e tempo* (1927), é marcado pela busca de uma ontologia fundamental baseada na analítica existenciária. É o Heidegger onde há a busca pela *questão-do-ser*, formulada tendo o tempo como horizonte de compreensão. Esse procedimento intenta a destruição da ontologia tradicional, uma vez que esta confundiu o ente e o *ser*, dando origem ao que o filósofo da Floresta Negra chama de o “dogma grego”. Trata-se do Heidegger anterior à chamada virada ou viravolta (*Kehre*), ou seja, antes do “Heidegger II”.

Delimitamos a problemática deste trabalho ao primeiro Heidegger, em especial a obra *Ser e tempo*, mais especificamente ao tratamento dado à historicidade pelo autor neste livro. Para isso, se torna inevitável passar pelos aspectos fundamentais da obra, destacando dentre eles a busca pela *questão-dos-ser* a partir daquele ente que Heidegger diz que nós mesmos somos: o *Dasein*. Ente que nós mesmos somos e que tem o privilégio de se perceber em sua relação com a *existência*, possuindo o que Heidegger denomina de primado ôntico-ontológico. Nesse sentido, por se relacionar com sua existência, o ente *Dasein* possui deve ser o primeiro interrogado, pois apenas ele possuía a possibilidade de todas as ontologias.

Assim, a analítica da existência trata da relação do *Dasein* no e com mundo, ou seja, como *ser-no-mundo*, numa relação que compreende a *cotidianidade* em possibilidade de *propriedade* ou *impropriedade* tendo a *temporalidade* por pano de fundo. Pensar essa temporalidade é pensar ainda a finitude do *Dasein*, pois para pensarmos este ente em todo o seu poder-ser é preciso pensá-lo como uma ser-para-a-morte. A morte surge em Heidegger como a possibilidade de se perceber como um ser temporal, finito, permitindo assim a possibilidade de uma existência própria.

---

<sup>1</sup> Costuma-se apontar a publicação da carta *Sobre o humanismo* (1946) como marco dessa “viravolta” entre o primeiro e segundo Heidegger.

Mas para desenrolar o pensamento de Heidegger até *Ser e tempo* é preciso passar por um contexto filosófico complexo, que permeia algumas correntes de pensamento distintas e até opostas que pairavam na Alemanha do início do século XX. Inicialmente trataremos que o que prefigura o contexto de desenvolvimento do pensamento filosófico de Heidegger é o espírito do positivismo comtiano e que levou ao surgimento de algumas formas de pensamento, tendo como derivações do positivismo e da confiança da época na ciência experimental e na técnica. Com influência sobre Heidegger, pode-se apontar o psicologismo, o neokantismo e a fenomenologia de Husserl, todas correntes em meio a um embate epistemológico. Entretanto, para os interesses deste trabalho, é necessário destacar o debate historiográfico que surge a partir do historicismo de Ranke e que chega até a ponta final do idealismo alemão, com Dilthey, autor que critica o “otimismo objetivista” do historicismo e se torna fundamental, pois é nele que Heidegger encontra a questão da historicidade.

Este é o conceito que pretendemos desdobrar aqui. Heidegger reserva o quinto capítulo de *Ser e tempo*, intitulado *Temporalidade e historicidade*, para tratar da questão da historicidade do *Dasein* e é justamente sobre este capítulo que dedicaremos atenção mais detida para tentar desdobrar o problema. Dessa forma, o primeiro capítulo analisa o contexto do pensamento de Heidegger, tendo em vista os embates epistemológicos do período com ênfase no problema da história. O segundo capítulo investiga a constituição de *Ser e tempo* como uma resposta aos problemas filosóficos deste período. O terceiro capítulo avança sobre alguns problemas propriamente ditos de *Ser e tempo*, tais como o mundo, a morte e o tempo. O quarto capítulo enfoca nosso problema principal, a saber, a historicidade, que passa também pelo problema da história, no sentido do acontecer e na fundamentação das ciências históricas e de suas possibilidades.

## 1. HEIDEGGER EM SUA ÉPOCA: A RETOMADA DO PROBLEMA DO SER

O contexto que permeia a filosofia de Heidegger, ou mais especificamente, a filosofia que culminou em *Ser e tempo* (1927), é marcado por um eixo transitório, já que o jovem filósofo lidava com correntes de pensamento de diferentes tipos que, em sua maioria, estavam em conflito. Nesse contexto, além do positivismo, que propunha um paradigma científico e de valorização da técnica, o historicismo, o neokantismo e o marxismo apresentavam alternativas diversas para a reflexão filosófica sobre as ciências humanas e sociais. Marcante também, como veremos, é que a Filosofia perdeu algum espaço diante da força de correntes de pensamento pautadas no modelo das ciências naturais (*Naturwissenschaft*), legando à metafísica, como matéria propriamente filosófica, posição de algo superado.

Em contrapartida, temos as ações de pensadores como Wilhelm Dilthey, que separava a epistemologia das ciências naturais, como paradigma do modelo científico, em relação a um modelo que ficaria conhecido como ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*), numa filosofia da vida que valoriza o sujeito histórico através da hermenêutica. A partir das ciências do espírito, então, ganhariam tração as chamadas ciências humanas, como campo dedicado ao estudo das realizações históricas da cultura. Também a figura de Edmund Husserl com sua fenomenologia e sua busca de uma filosofia como ciência rigorosa, voltando às coisas elas mesmas (*zu den Sachen selbst*), marcou o desenvolvimento da fenomenologia.

De algum modo, a obra *Ser e tempo*, de Heidegger, é pensada como uma reflexão construída a partir desse panorama intelectual do começo do século XX. Heidegger intitula sua empreitada filosófica de uma ontologia fundamental baseada numa analítica da existência de um ente privilegiado, o *Dasein* (cuja tradução aproximada, em português, seria o “ser-aí”). Este capítulo, pois, se desdobrará em duas partes: a primeira busca compreender o contexto do pensamento alemão que chega a Heidegger; a segunda, entender os principais pontos da analítica da existência do *Dasein*.

Antes da análise da obra heideggeriana, portanto, buscaremos desenvolver as principais características das correntes de pensamento que circundavam o

autor no começo do século XX. O intuito é contextualizar o pensamento do filósofo de *Ser e tempo*, de forma que a obra se apresente como uma resposta aos problemas da filosofia de sua época, ou seja, que certas nuances da analítica da existência apareçam como o desdobrar de seu próprio horizonte histórico e teórico.

### 1.1 O positivismo

Foi Auguste Comte (1798-1857), com sua *lei dos três estados*<sup>2</sup>, o declarado pai da Filosofia Positiva ou Positivismo. Um pensador que caminha entre a admiração e a rejeição: admirado como fundador de um dos principais paradigmas do pensamento do fim do século XIX e princípio do século XX, tido como modelo a ser seguido no fazer ciência no começo desse século; rejeitado pelo mesmo motivo, pois o que se sucede é a busca por se afastar dessa maneira de se produzir conhecimento.

O positivismo, em seus primórdios, remete a outro movimento filosófico, o Iluminismo. Esta corrente filosófica de cunho burguês, de uma burguesia revolucionária que busca por derrubar o estado em sua forma absolutista, desemboca em outra filosofia burguesa, mas agora no poder, buscando a manutenção desse lugar conquistado. Como aponta Barros (2011), o Iluminismo possui uma faceta revolucionário, em questão da liberação “das amarras feudais do Antigo Regime e das restrições mentais impostas pela Igreja” ao mesmo tempo em que deseja conservar os privilégios econômicos e “instituir um novo padrão de dominação política e social” (BARROS, 2011, p. 89). Uma burguesia “pós-revolucionária” que lida com os “fracassos do projeto mais radical da Revolução Francesa e da derrocada definitiva da expansão napoleônica, sem mencionar o contexto de consolidação dos grandes estados nacionais”, trata-se de uma burguesia em seu projeto de poder querendo “exercer um controle mais

---

<sup>2</sup> De acordo com essa ideia, “os conhecimentos passam por três estados teóricos diferentes, tanto no indivíduo como na espécie humana. [...] O estado *teológico* ou fictício é provisório e preparatório. [...] O estado *metafísico* ou abstrato é essencialmente crítico e de transição. [...] O estado positivo ou real é *definitivo*.” De tal forma que os estágios passam de formas mais imagéticas de conhecimento baseado em crenças, como o *fetichismo*, pelo conhecimento crítico da filosofia e chega ao estágio mais complexo é o conhecimento científico baseado na observação, em fatos e leis. (MARIAS, 2004, p. 386-387).

definitivo sobre a população, sobre o território e sua imagem” (BARROS, 2011, p.12).

Devemos pensar o Positivismo como um movimento de classe que tem origem nas transformações do século XVIII, mas devemos pensar que este movimento também herda certos pressupostos epistemológicos. São bases iluministas como a busca por uma “uniformidade e universalidade da natureza humana, a convicção de que era possível apreender uma lógica por trás da diversidade histórica” que ecoarão sobre os positivistas (BARROS, 2011, p. 77). Também podemos pontuar a busca por uma objetividade por parte do pesquisador, um dos alicerces do Positivismo, como tendo sua base no Iluminismo, pois a “ciência, para os filósofos iluministas, deveria amparar ou desenvolver argumentações não em torno de 'argumentação de autoridade' ou de afirmações baseadas em revelações de natureza teológica [...]” (BARROS, 2011, p.88).

Como Barros pontua, o Positivismo herda “toda uma fortuna crítica que já inclui as já clássicas discussões iluministas”, ou seja, os ideais de objetividade do conhecimento, universalidade da história, a imparcialidade do pesquisador são discussões já desenvolvidas, por isso, Barros afirma que o Positivismo “já está praticamente pronto desde o início do século XIX [...]” (BARROS, 2011, p. 66). Entretanto, como apontamos, a herança revolucionária é substituída por um posicionamento conservador, de manutenção de uma classe que ascende ao poder, e isso implica em outro preceito que era caro aos Iluministas: ao ideal de Progresso, os Positivistas incluem o de Ordem, o desejo é não mais permitir o conflito, mas garantir uma sociedade harmônica: “Neste modelo de harmonia corporal, ao ‘Progresso’ dos iluministas juntara-se a ‘Ordem’, e os cientistas sociais deveriam se colocar a serviço do Estado, da ordem burguesa, e não mais se deixarem sintonizar com as atividades revolucionárias” (BARROS, 2011, p. 96). O desejo de proporcionar ordem leva a uma ideia de naturalização dessa mesma ordem, buscando a universalidade de busca de leis gerais e controle das massas: “A educação das massas no estado positivista, de acordo com Augusto Comte, deveria preparar os proletários para ‘respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis naturais da concentração de poder e da riqueza’ nas mãos dos industriais” (BARROS, 2011, p. 95).

Nesse ímpeto positivista, resta pontuar que é nas ciências naturais que se buscará o modelo epistemológico e metodológico a se seguir. O *Estado Positivo* da filosofia da história de Comte encontra seu mais elevado estágio nessa forma de se pensar, na objetividade, na imparcialidade e na universalidade dos conceitos da ciência histórica e social. Comte volta aos iluministas e produz uma filosofia baseada “na equiparação entre métodos das ciências naturais e sociais, na afirmação literal da rigorosa neutralidade do cientista social, em na busca de leis gerais e invariáveis que regeriam as sociedades humanas” (BARROS, 2011, p. 91).

E é esse posicionamento que contará com desdobramentos junto aos pensadores do início do século XX, em relação aos quais Heidegger buscava distanciamento. Queremos salientar principalmente o modelo de pensamento baseado nas ciências naturais, o que gera bastante discussão entre as correntes de pensamento que influenciam Heidegger durante seu período da juventude. Para exemplificar o posicionamento dos pensadores que aderiram a essa forma explicativa, principalmente no caso dos historiadores, citemos o historiador inglês só século XIX Henry Buckle: “realiza-lo completamente é impossível; espero, no entanto, conseguir pra a história do homem algo equivalente, ou pelo menos análogo, ao que outros investigadores vêm realizando nos diferentes ramos das ciências naturais” (BUCKLE apud BARROS, 2011, p. 99).

## 1.2 O historicismo alemão

Apesar do desejo de apresentar aqui algumas das diversas correntes que permearam a formação filosófica de Heidegger (ao menos as costumeiramente apresentadas como mais significativas), e reconhecer que cada uma das diferentes correntes tem particular importância sobre a constituição do pensamento do filósofo de *Ser e tempo*, é importante pontuar esta parte como central para compreensão do segundo capítulo deste trabalho. O primeiro grande fruto do positivismo que pontuaremos é também o contraponto do que Heidegger entenderá por historicidade, logo também pelo que Heidegger entenderá sobre a função da historiografia. Além do mais, será matriz das críticas de Wilhelm Dilthey, outra singular influência sobre Heidegger que pretendemos observar neste e no próximo capítulo.

Atentando ao tema do historicismo, certo é que, apesar dos muitos problemas que se costuma colocar sobre o pensamento historiográfico da Escola Histórica Alemã, muito em função de preconceitos que herdamos por seguirmos um pensamento historiográfico que possui a escola dos *Annales* como referência<sup>3</sup>, é com o historicismo que a História começa ocupar lugar autônomo em relação a outras formas de pensamento. Como afirma Barros, o historicismo permite à História assumir letra capital: “[...] a História dedica-se a estudar a própria história<sup>4</sup> (2011, p. 30). Com isso, o que se pretende propor é que, mesmo a História tendo caráter milenar como forma de estudos, é apenas num determinado contexto que ela começa a receber uma roupagem próxima à que os historiadores de hoje entendem por seu ofício, o que claro não significa um ruptura por completo em relação a forma anterior de se perceber a história: “como a História já tinha uma milenar história, ao menos sob a forma de um relato que se estabelece sobre sociedades ou acontecimentos relativos a um tempo anterior, é claro que existiram também as permanências”(BARROS, 2011, p. 17).

O desejo de encontrar leis naturais e universais que perpassa o Iluminismo, alinhando-se à ideia de Progresso, constitui as Filosofias da História. Nos grandes exemplos desses sistemas, Kant e Hegel, o que percebemos é essa busca de situar toda a humanidade numa caminhada a um futuro inevitável, ou seja, teleológico, tendo em vista a construção de um sentido para o processo histórico.<sup>5</sup> Como aponta Barros, Kant, em sua obra *Ideia de uma História Universal sob o ponto de vista cosmopolita* (1784), “argumentava que, por um lado, a História deveria abarcar toda a humanidade, constituindo-se em ‘história

---

<sup>3</sup> Sobre a influência dos *Annales* na historiografia brasileira, há uma discussão no artigo “O que é Teoria da História? Três significados possíveis” de Ricardo Marques Mello, no qual ele traz uma fala de José Carlos Reis que diz que ponto de vista dos *Annales* saiu “vencedor aqui no Brasil” no que tange à Teoria da História (MELLO, 2012, p.365). Outro ponto que sinalizamos é aversão dos *Annales* ao historicismo, citemos outro trecho de Reis, agora de sua obra *A história entre a filosofia e a ciência*: “Pierre Chaunu, um típico ‘historiador novo’ ligado ao célebre movimento dos *Annales*, radicalizará nos anos setenta de seu século esta mesma leitura de descontinuidade entre duas histórias: e chegará a dizer que a verdadeira ‘história científica’ só surgirá no século XX, consistindo toda a historiografia anterior em não mais do que uma espécie de pré-História que apenas teria ‘valor de documento (CHAUNU, 1974:101)” (REIS, 1996, p.21).

<sup>4</sup> Seguiremos a ideia de Barros sobre diferenciar História com “H” maiúsculo, quanto se tratar de acontecimento histórico relatado por historiador ou à historiografia, e história com “h” minúsculo, para sequência de acontecimentos. A mesma diferenciação se dá também em Heidegger quando pensa em *Geschichte* e *Historie* que será tratada no próximo capítulo.

<sup>5</sup> Podemos remeter tal pensamento a St. Agostinho também, em sua ideia de uma história com sentido final desenvolvida em *Cidade de Deus* (MARCONDES, 2007, p.114).

universal e geral” e ainda colocava como objetivo da História decifrar “designíofos secretos da natureza’, da racionalidade que se oculta por trás das ações aparentemente individuais, e por vezes insensatas, dos seres humanos” (BARROS, 2011, p.78). Há, para Kant, e de modo geral no pensamento ligado às Filosofias da História, um “agir” por trás das particularidades que faz com que a humanidade desemboque num lugar inevitável, “[...] os indivíduos, imersos no movimento histórico, estariam sempre perseguindo a realização de seus propósitos particulares sem perceber que, na verdade, estariam a cada momento colaborando para um propósito da natureza” (BARROS, 2011, p.79). Assim, em Kant, o “bem coletivo” e o “progresso”, frutos da “racionalidade da natureza”, interpelam o agir humano a um fim inevitável, sendo maiores do que o desejo individual dos seres humanos (BARROS, 2011, p.78).

Já com Hegel, a ideia geral de um sentido no processo histórico permanece: há uma marcha inevitável a um determinado futuro. No caso hegeliano, a História é a “marcha da Razão”, esta é quem rege o mundo e “poderia ser encontrada em todos os povos com seus respectivos desenvolvimentos históricos” (BARROS, 2011, p. 84). A partir de um caminho teleológico trilhado pela humanidade e pela cultura, a história agrupa os fatos singulares em um único destino, por isso a “função do filósofo que se ocupa da história, portanto, seria precisamente e de encontrar o ‘fio condutor’ que explicasse a história dos homens” (BARROS, 2011, p. 80).

A este caráter de leis universais se opõe o Historicismo. O paulatino abandono dessas filosofias da história decorrentes do fim do iluminismo e do nascimento do idealismo,<sup>6</sup> na Alemanha, implica o início de um protagonismo da História como campo de pesquisa autônomo da especulação filosófica. O particular, que era considerado periférico em relação ao universal, em se tratando da produção do conhecimento, assume o protagonismo, após, como aponta agora Reis, a criação da “história científica” (REIS, 1996, p. 5). O “pós-kantiano e comtiano”<sup>7</sup> levam a uma derrocada da metafísica, esta é “uma

---

<sup>6</sup> Idealismo alemão é como fica conhecida a corrente de pensamento pós-Kant, e que tem como principais expoentes Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel (HRYNIEWICZ, 1998, p. 402).

<sup>7</sup> Tanto em Comte quanto em Kant, a metafísica se tona um problema, em Comte nós vimos isso em sua lei dos três estados. Em Kant o problema está em seu idealismo transcendental, onde o conhecimento científico se dá por meio da formulação de juízos sintéticos a priori, ou seja, a relação entre conceitos e experiência; Kant resume isso em sua famosa sentença: “a intuição

impossibilidade, fora dos fatos apreendidos pela sensação, nada se pode conhecer”, dessa forma, “filosofias da história racionalistas e metafísicas perdem suas sustentações metafísicas”, o que vemos é a ascensão do conhecimento positivo, baseado em “relações de causa e efeito, expressas de forma matemática” (REIS, 1996, p. 5).

Este “espírito antimetafísico” predominará entre historiadores, provocando uma oposição entre “Filosofia da História” e “História Ciência”, de forma que não mais se buscará pautar a História por Filosofias que expliquem suas leis intrínsecas, mas se desenvolverá Teorias da História (BARROS, 2011, p.43). Os historiadores finalmente estruturaram “seu conhecimento sobre as bases empíricas positivas”. A relação temporal não será mais a marcha do espírito rumo a um futuro inexorável, mas, pelo contrário, este dita a história científica, e “buscará diferenciar as duas dimensões ‘objetivas’ do tempo, passado e presente, e tenderá a não profetizar sobre o futuro”. O objeto da História passa a ser, portanto, o evento singular, localizado e datado (REIS, 1996, p.5-6).

Como dissemos acima, ao ímpeto do Progresso o Positivismo incluiu a Ordem, o conservadorismo da sociedade pós-revolucionário é o que proporciona a busca dessa singularidade do evento, não mais um avançar sem fim, mas um frear um possível novo desejo revolucionário que possa surgir nessa sociedade que deseja se estabilizar. Conforme Reis, é uma busca por parar a razão a-histórica que age por trás dos eventos e conduz a humanidade. Esse ímpeto por estabilizar a sociedade sugere o desejo pelo evento com caráter singular, de modo que a História não será uma “ciência de leis e essências”; pelo contrário, essa “historicização da história” significou a sua liberação de modelos de desenvolvimento, do progresso e da revolução, que eram prescritos pelo desenvolvimento da Razão a-histórica” (REIS, 1996, p. 6-7).

Esse movimento de afastamento em relação às Filosofias da História visa, portanto, o afastamento da marcha da humanidade e a “rejeição do sistema, da história universal da Razão que governa o mundo, do progresso” (REIS, 1996,

---

sem conceitos é cega, os conceitos sem intuição são vazios”. Como a metafísica passível de experiência, seu conhecimento se torna limitado, “A metafísica não tem objetos porque, por definição, Deus, o cosmo e a alma não podem ser objetos de minha experiência espaço-temporal, pois não se manifestam no espaço e no tempo (MARCONDES, 2007, p. 217-218).

p. 7). O historicista é pois o sujeito que diferencia as dimensões temporais, passado, futuro e presente, que não quer criar interconexões nos eventos de tal forma a encontrar uma força continuadora entre os fatos. O historicismo nega que haja um *a priori* na história: “a história não se submeteria a nenhum *a priori*, estes *a priori* é que possuem sua origem na historicidade e só podem ser pensados e explicados historicamente” (REIS, 1996, p. 7). Há, por tal caminho, o afastamento entre Filosofia e História, não mais sendo o historiador aquele que busca nos pressupostos filosóficos os princípios da história, mas, sim, a Filosofia que se mostra historicamente situada, ou seja, “é a filosofia que se revela histórica, é ela que se mostra influenciada e subordinada às suas condições históricas” (REIS, 1996, p. 7).

Estruturando suas bases a partir de um afastamento da Filosofia<sup>8</sup>, o historicismo encontra na atitude positivista um local para desenvolver seus pressupostas e produzir História, pois “ao abandonar a influência da filosofia e pretender assumir uma forma científica, o conhecimento histórico aspira à ‘objetividade’” (REIS, 1996, p. 7). Tal objetividade vai encontrar o modelo a ser seguido nas ciências naturais, trocando a universalidade *a priori* das Filosofias da História pela universalidade “epistemológica”, como afirma Reis, numa busca de formular enunciados com validade para “todo tempo e lugar”. Surge, assim, a figura de um historiador “cientista” que se separa de seu objeto de pesquisa, tendo por princípio o conhecimento empírico o “sujeito se afasta do objeto para vê-lo melhor, “tal como ele é” (REIS, 1996, p. 7-8).

Como grande figura dessa forma de pensar História, consagrou-se Leopold Von Ranke (1795-1886): “a Alemanha produziu a filosofia da história e seu antidoto: Hegel e Ranke são, respectivamente, os maiores representantes da filosofia da história e da história científica” (REIS, 1996, p. 11). Ranke lida com o contexto de unificação da Alemanha, que vê na história um argumento poderoso contra as mudanças revolucionárias”, o que gera prestígio ao seu

---

<sup>8</sup> Barros faz uma observação sobre a busca por afastar-se da Filosofia entre os historicistas, ele sugere que não há essa ruptura buscada: “[...] em que pese que eventualmente as ‘teorias da história’ do século XIX achem-se eventualmente impregnadas de alguma ‘filosofia da história’ (como o Positivismo comtiano ou a perspectiva de marcha teleológica da civilização para o socialismo que se acha inserida no Materialismo Histórico de Marx e de Engels)”. Reis também faz essa observação em seu texto: “Veremos que a História científica não podia escapar a uma filosofia da história implicada. Os historiadores, mesmo procurando se diferenciar de Hegel e dos Iluministas, estavam impregnados de filosofia da história” (REIS, 1996, p. 8).

trabalho; pode ser definido como nacionalista, conservador e protestante (REIS, 1996, p. 11-12). Trata-se de uma reação conservadora aos ideais das Luzes, reforçando a monarquia prussiana no contexto de “vontade de realizar a unificação alemã – uma vez que o território de fala germânica estava partilhado em inúmeras realidades políticas menores – e também o projeto de encaminhar a modernização sem maiores riscos revolucionários” (BARROS, 2011, p. 107-108). Por isso, Reis sugere a valorização do evento como um evento do passado, pois estes surgem como “instrumentos de educação cívica”, coincidindo com datas específicas, servindo como instrumento para rememorar os grandes feitos dos grandes heróis, “faz-se uma história comemorativa, que legitimo os rituais cívicos”. Segundo Reis, fazer parte daquela consciência burguesa sobre o evento revolucionário ocorrido na França, que, com o medo de um novo evento revolucionário realizado por “possíveis algozes”, coloca o evento como pertencente ao passado, para que não ocorra mais, mas deve ser celebrado como momento de glória para a educação da população (REIS, 1996, p. 25).

Esta historiografia, que será a realizada por Ranke, é uma historiografia da recuperação dos eventos, mas eventos que estão diretamente ligados ao Estado e aos heróis que os produzem. No plano metodológico, a historiografia lida, sobretudo, com documentos deste mesmo Estado, ou seja, documentos oficiais escritos. Para Ranke, recuperar o evento em si é algo factível, pois os “fatos existem objetivamente, em si, brutos, e não poderiam ser recortados e construídos, mas sim apanhados em sua integridade, para se atingir a sua verdade objetiva, isto é, eles deverão aparecer ‘tais como são’” (REIS, 1996, p. 13). Como coletores dos eventos que apresentassem nos documentos, o historiador que parte desse princípio historicista, distancia-se de seu objeto, buscando “um conhecimento histórico objetivo, um reflexo fiel dos fatos do passado, puro de toda distorção subjetiva” (REIS, 1996, p. 14). Por isso, o que Ranke e seus contemporâneos fazem nesse mesmo sentido é criar um método de crítica documental, pois, sendo o evento algo coletável no documento, o problema será a validação desse documento “através do método crítico de purificação das fontes” (REIS, 1996, p. 7).

Essa historiografia, segundo Barros, pode ser colocada como uma historiografia pautada pela fonte histórica: “[...] a ideia de História, no sentido moderno, passa a ser

quase que automaticamente associada ao conceito de 'Fonte histórica' [...]”<sup>9</sup> (BARROS, 2011, p. 56). Talvez este possa ser o grande mérito do historicismo, pois o historicismo e seu método de crítica documental permitem um “significativo salto na metodologia”, o que permite “multiplicação de arquivos públicos, e somada à conquista do *status* universitário pela História e à consolidação de uma comunidade de historiadores”, originando a figura do historiador profissional (BARROS, 2011, p. 23). Da mesma forma, Reis também sugere o ganho para a História como forma de pensamento: “a história se profissionalizou definitivamente: numerosas cadeiras na universidade, sociedades científicas, coleções de documentos, revistas, manuais, publicação de textos históricos, um público culto comprador de livros históricos” (REIS, 1996, p. 17). O século XIX, então, recebe a acunha de “o século da história” (BARROS, 2011, p. 125).

Porém, este novo modelo historiográfico surge concomitante com sua crítica, a este historicismo de Ranke que Barros (2011, p. 117) chama de “realista”, surgirá aos poucos sua crítica relativista. Essa aspiração a ser ciência natural parece não se firmar na prática, mostrando mais como um movimento conservador baseado nos preceitos de quem o produzia. O intuito de Ranke de “narrar os fatos tal como eles aconteceram” pode muito bem esbarrar em sua própria subjetividade “como uma determinada crença religiosa e uma nacionalidade ligadas ao mundo germânico”, como coloca Barros (2011, p. 171), “Leopold von Ranke mostrava-se aqui claramente mergulhado no ‘espírito de partido’”. Esse ímpeto, portanto, se mostrou falível segundo Reis, pois “na declaração de princípios, queriam fazer ‘ciência objetiva’; na prática, a narrativa histórica servia ao Espírito Universal<sup>10</sup> que se expressava no Estado, na Religião e na Cultura” (REIS, 1996, p. 14). Essa é a margem que permite o surgimento do que Barros chama de historicismo relativista, que tem Dilthey como maior expoente, porém, leguemos aos próximos tópicos tais considerações.

---

<sup>9</sup> Mais adiante Barros demonstra a força desse paradigma, “difícilmente mudará algum dia o fato de que o historiador deve necessariamente trabalhar com fontes históricas de modo a legitimar as afirmações e reflexões que produz sobre as sociedades, processos e realidades históricas [...]” e completa “Até o presente momento, a Fonte Histórica é o único recurso que permite ao historiador acessar uma época e uma sociedade que não estão mais presentificados” (BARROS, 2011, p. 61).

<sup>10</sup> Referência a Hegel, Reis argumenta a influência do idealismo hegeliano em Ranke pela valorização do papel Estado.

### 1.3 Heidegger universitário: psicologismo, neokantismo e fenomenologia

Apresentamos, inicialmente, dois pressupostos intelectuais que marcam fortemente o clima intelectual do fim do século XIX e início do século XX. O positivismo, como um dos grandes paradigmas do conhecimento, tendo influenciado o historicismo que aos poucos, se desvencilhando, parte para um caminho mais relativista.

Entretanto, tais reducionismos mais expõem um problema do que uma resposta ao clima intelectual sobre o qual nos debruçamos aqui. O positivismo possui forte influência sobre o pensamento do século XIX-XX, da mesma forma que o historicismo emerge a história como um novo problema numa nova forma de abordagem. A universidade na qual Heidegger se encontra possui diversas correntes de pensamento se debruçando sobre, principalmente, o problema do conhecimento.

Antes de tratarmos propriamente de algumas dessas correntes, podemos apontar um dado biográfico de Heidegger: seu contato com a filosofia. Este se dá entre a fé e a razão, para brincar como uma dicotomia que pouco diz respeito ao filosofar de Heidegger em *Ser e tempo*, mas que tem a ver com sua vivência intelectual. Seu contato com a filosofia ocorre na época em que estudava num seminário jesuíta, onde Heidegger entrou em contato com os problemas da escolástica da época e com o neoaristotelismo de Franz Brentano, a quem ainda faremos uma menção significativa posteriormente (STEIN, 2011, p. 20).

Como vimos, a instauração do Positivismo e do Historicismo aos poucos buscou superar a Filosofia como local de especulação válido. Como aponta MacDowell, o “ambiente filosófico da segunda metade do século XIX, após a derrocada fulminante dos grandes sistemas idealistas, estava impregnada pelo *Empirismo positivista*”. Dessa forma, as ciências naturais tomam cada vez mais lugar de legitimidade na produção de conhecimento, o que fez com que “extraordinário desenvolvimento das ciências gerara uma mentalidade impermeável a tudo o que ultrapassa a experiência sensível” (MACDOWELL, 1993, p. 27). Com a ascensão das metodologias pautadas nessa mentalidade positivista, surge, em resumo, o cenário descrito por Giacoia Junior (2013, p. 25): “negação de legitimidade à metafísica como forma de conhecimento, à

transformação de metodologias de ciências naturais em paradigmas de racionalidade e à redução da lógica em psicologia, da filosofia em sociologia e antropologia”. A filosofia, na época de Heidegger, está pautada num lugar específico, menor que os grandes sistemas filosófico elaborados por seus contemporâneos Kant e Hegel, ocupando apenas o papel de auxiliar das ciências e prestando-se “à crítica do conhecimento científico” (MACDOWELL, 1993, p. 27).

Como primeiro fruto desse cenário, gostaríamos de iniciar pelo chamado psicologismo. Este será matéria de debate entre as correntes do neokantismo e da fenomenologia, locais por onde Heidegger transitou antes de desenvolver seu pensamento em *Ser e tempo*. MacDowell (1993, p. 28) sugere que, onde reina o positivismo, a Psicologia experimental se assenhoreia como “intérprete exclusiva dos fenômenos da consciência.”. O que isso significa para os pensadores da época? Significa que as explicações sobre a verdade se resumirão a causas psíquicas, ou, para usar um termo da filosofia, significa que os juízos são efetuados pela mente, tudo se reduz à fenômenos psíquicos. (MACDOWELL, 1993, p. 28). E qual o problema disso? Este se encontra em reduzir as leis da lógica a leis do funcionamento da mente; conforme o próprio Heidegger, citado por MacDowell (1993, p. 28): “daí resulta que a Psicologia, como a ciência propriamente fundamental, deve literalmente absorver em si a Lógica”.

Este, portanto, é o grande problema: a invalidação da lógica como forma de certificação da verdade. Nisso, aos poucos podemos introduzir o neokantismo, ao qual Heidegger está ligado neste momento, pois para os neokantianos há a necessidade da legitimidade de uma lógica para validar os juízos como verdadeiros ou falsos, de modo que não basta apenas a confiança no funcionamento da mente, como no caso do psicologismo. Podemos ver isso, segundo MacDowell (1993, p. 29), na percepção de Heidegger sobre o Psicologismo, pois, para ele, “apesar de seus méritos de investigação dos fenômenos da consciência, não passa de um tipo de *empirismo*, dada a sua *incapacidade de perceber o objeto próprio da Lógica* e a sua autonomia em relação aos fatos psíquicos”.

Por neokantismo, podemos entender essa corrente de pensamento que retoma Kant. Citando Marías (2004, p. 397), “esses pensadores viam a salvação da filosofia na volta a Kant, e iniciam uma restauração do kantismo”. Estes

podem ser divididos em duas diferentes escolas de pensamento: a Escola de Marburg, que buscou “mitigar o subjetivismo transcendental, recorrendo à objetividade das ciências matemáticas e físicas (GIACOIA JUNIOR, 20213, p. 27), e “baseou sua teoria do conhecimento na investigação das ciências físico-matemáticas” (MACDOWELL, 1993,p. 30), e a Escola de Baden, que “reconhecendo os limites das categorias físico-matemáticas, prolongou o Neokantismo no sentido da elaboração de uma Lógica das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*)”, entendendo que a “ natureza é explicada por leis, a história e a cultura devem ser entendidas, porém, a partir de valores que nelas se encarnam.” (MACDOWELL, 1993, p. 31).

No caso de Heidegger, seu contato com o neokantismo, ou melhor, sua fase neokantiana, se deu na Escola de Baden, sob a influência de Heinrich Rickert (1863-1936), um filósofo muito importante para o desenvolvimento das ciências humanas e sociais no início do século XX. Para contrapor o psicologismo, partiremos brevemente do pensamento de Rickert: afinal, se o psicologismo entende que a lógica deve ser reduzida a categorias psíquicas, logo a verdade se resume a causas psíquicas. Rickert, por outro lado, argumenta que há certos valores que são anteriores ao juízo, logo a validação do conhecimento se dá por eles e é a chamada filosofia dos valores (*Werttheorie*).

O pensamento de Rickert parte da ideia de que “a verdade consiste na validade absoluta, de modo que somos obrigados a atribuir consistência a certos juízos, tanto singulares como universais, tanto espontâneos como científicos” (MACDOWELL, 1993, p. 31). Cabe, portanto, à teoria do conhecimento “caracterizar as entidades lógicas, que são os juízos, como tais” (MACDOWELL, 1993, p. 31). Conforme a MacDowell, Rickert busca refutar dois posicionamentos: o Realismo, “que afirma a transcendência dos objetos em relação à consciência”, e o Relativismo, “decorrente de uma interpretação individualística e psicológica da imanência, através da introdução da noção de verdade, *como valor, que se impõe absolutamente ao Sujeito transcendental*” (MACDOWELL, 1993, p. 31-32). Isso quer dizer que a verdade não é apenas um dado psíquico, mas há um valor que antecede o juízo. Assim, “sujeito e objeto transcendental são pressupostos da afirmação do ser da realidade (imane) no juízo. Contra a tese realista: ‘o que é real deve ser afirmado como real’, Rickert

mantém a primazia do valor: ‘o que deve ser afirmado como real é real’ (MACDOWELL, 1993, p. 32).

Ainda no neokantismo de Baden, e dentro do escopo da filosofia dos valores, outra figura importante é a de Emil Lask (1875-1915). Apesar de Rickert ter sido professor e orientador de Heidegger enquanto este era aluno em Freiburg, podemos encontrar na figura de Lask certa influência sobre Heidegger. Lask, que teve a vida abreviada enquanto servia com soldado na Grande Guerra em 1915, teve pouco tempo para a produção acadêmica, mas deixou textos que serviram às indagações iniciais de Heidegger.<sup>11</sup> MacDowell (1993, p. 35), em particular, explora a proximidade das indagações de Lask e de Heidegger, legando a esta a qualidade de “afinidade espiritual”, de forma que se “[...] Husserl ou mesmo Rickert lhe fornecerão, de preferência, os instrumentos para desenvolver a sua problemática pessoal, não há dúvida de que esta se aproxima muito mais das preocupações que agitavam o pensamento do inquieto Lask”. Coisas caras à filosofia desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo* encontram afinidade no pensamento de Lask, tais como “[...] a mesma tendência a desenvolver as questões teóricas ‘a partir de fortes vivências pessoais’ emprestando à filosofia o caráter de mundivisão, de interpretação e orientação racional da vida [...]”. De acordo com MacDowell (1993, p. 35), essa perspectiva fugiu à tendência das teorias do conhecimento da época, pois estas estavam “[...] divorciadas, no questionar acadêmico, dos verdadeiros problemas da existência”. Ainda, outro ponto de convergência apontado por MacDowell é o retorno aos pensadores gregos, procedimento também muito caro a Heidegger.<sup>12</sup>

Certo é, porém, que como Rickert e os neokantianos do período, o problema da filosofia de Lask, é a validação da lógica frente ao psicologismo, ou seja, a relação entre os juízos e a realidade. Entretanto, contrariamente ao seu mestre, Lask inverte a relação entre valor e juízo sobre o objeto. Assim, “para Rickert, verdade e valor são atributos dos juízos, como tais, em oposição à existência, que caracteriza a realidade singular e sensível. Para Lask, ao invés,

---

<sup>11</sup> Os dois textos que Lask deixou são *A lógica da Filosofia e a Doutrina das Categorias: um estudo sobre a esfera do domínio das formas lógicas* e *A Doutrina do Juízo* (1912) (STEIN, 2011, p. 25).

<sup>12</sup> Nas palavras de Heidegger trazidas por MacDowell (1993, p. 34): “Miadiando entre Rickert e Husserl – observa Heidegger – ele tentava ouvir também os pensadores gregos”.

verdade e valor são o atributo das formas ou categorias dos objetos” (MACDOWELL, 1993, p. 62). O que Lask vai propor é uma diminuição da função do sujeito sobre o objeto: “o sujeito não interfere, de modo algum, na constituição do objeto” (MACDOWELL, 1993, p. 63). Isso faz com que o problema de sua filosofia não seja o da correspondência entre sujeito e a coisa, nem o da utilização da Lógica como ferramenta para explicar “a validade absoluta de juízos certos”, Lask se debruça sobre buscar a “estrutura do objeto, prescindindo completamente o sujeito [...]” (MACDOWELL, 1993, p.63). Não que o sujeito não esteja presente: este ainda possui papel na constituição dos juízos, podendo acertar ou errar sobre eles, mas “este pronunciamento posterior supõe já presente à consciência o objeto na sua dualidade constitutiva de forma e material” (MACDOWELL, 1993, p.63). O juízo, dessa forma, é uma estrutura secundária, o que torna característica específica do plano lógico é “a assunção de um material, despido ainda de significação, sob forma teórica e insensível, que permite pensa-lo”. Dessa forma, na precedência do objeto sobre o sujeito, Lask busca “estabelecer a composição de forma e material, determinar as relações que vigoram entre estes dois elementos básicos, classificar os vários tipos de formas ou categorias, que articulam a totalidade do campo objetivo” (MACDOWERLL, 1993, p.63). Lask então retoma uma relação entre forma e matéria de inspiração platônica:<sup>13</sup> “a informação do material pelas categorias confere-lhe sentido, introdu-lo no reino da verdade. No conteúdo objetivo do conhecimento o elemento lógico, o valor teórico, é representado exclusivamente pela forma” (MACDOWELL, 1993, p. 64). Portanto, o objeto do conhecimento é constituído por matéria e forma, esta concedendo sentido àquela e aquela sendo objeto do conhecimento por meio desta. Desse modo, “realidade e valor não constituem, portanto, duas esferas autônomas” (MACDOWELL, 1993, p. 64)<sup>14</sup>. O que Lask faz por tal caminho, é reconhecer que há uma “relativa prioridade do material sobre o lógico, da vida, como algo de

---

<sup>13</sup> Matéria e forma aqui assumem uma conotação quase platônica, “sua distinção entre forma sensível e material experimental inspira-se na posição tradicional entre o mundo inteligível e o mundo sensível, entre idéia ou a essência universal e o singular concreto, entre ente e ser.” (MACDOWELL, 1993, p. 64).

<sup>14</sup> Essa não diferenciação entre realidade e valor, a completude entre matéria e forma, a manifestação do objeto como fonte da verdade inspiraram Heidegger a pensar a verdade como *aletheia* no sentido grego, como veremos mais adiante (MACDOWELL, 1993, p. 68).

original, sobre o pensar, que pressupõe o que reflete” (MACDOWELL, 1993, p. 66-67)<sup>15</sup>.

O neokantismo surge então a Heidegger como esta alternativa ao psicologismo, nessa superação da redução da Lógica a categorias psíquicas, apesar de ser uma alternativa falha. Alguns problemas podem ser encontrados no neokantismo, sendo o mais nítido a ideia de legar à filosofia um papel secundário em relação às ciências. Se a teoria positivista retira da filosofia a legitimidade do conhecimento, a retomada dela por meio do neokantismo a leva a ocupar um papel secundário: nas palavras de MacDowell, “a tarefa própria da filosofia consiste numa Teoria das Ciências, isto é, no exame das estruturas *a priori*, ao passo que estas estudam o conteúdo das várias regiões do objeto” (MACDOWELL, 1993, p. 30). O próprio Heidegger, citado por MacDowell, numa preleção feita anos mais tarde, aponta esse caráter do neokantismo de deixar a filosofia como forma assistente de pensar: “parecia que só lhe sobrava o conhecimento científico, não o ente. A volta a Kant foi determinada por este ponto de vista. Kant foi visto assim como o teórico do conhecimento físico-matemático” (HEIDEGGER apud MACDOWELL, 1993, p. 30)<sup>16</sup>.

Também podemos citar como uma das marcas dessa corrente de pensamento, e que é visto como um problema do ponto de vista da filosofia heideggeriana, o seu caráter positivista. Apesar da oposição ao psicologismo, e de termos legado acima a este a herança positivista, os autores neokantianos estão embebidos de traços do positivismo. Marías (2004, p. 328) analisa o movimento da seguinte maneira: “como esse neokantismo não é simplesmente kantismo, deve ter havido algo no meio que justifique a partícula. O quê?”, e completa com a afirmação: o *positivismo* (dos anos 1835-40 a 1880, aproximadamente). Portanto, os neokantianos, em alguma medida, partilham preocupações com os positivistas; é isso que determina a índole da filosofia neokantiana”. Por isso a relevância da Lógica, numa radicalização da crítica de Kant à metafísica<sup>17</sup>, na qual, eliminando a distinção entre coisa em si e

---

<sup>15</sup> Mesmo assim, Lask ainda é um neokantiano e se preocupa com o sujeito transdecenal, ou seja, a possibilidade do sujeito apreender o conhecimento. Isso gera divergência entre ele e Heidegger. (MACDOWELL, 1993, p.70).

<sup>16</sup> O texto originalmente se encontra nas Atas dos Colóquios Cassirer-Heidegger.

<sup>17</sup> Como apontamos na nota 8, Kant promove uma crítica da metafísica e sua possibilidade de atingir o conhecimento, entretanto, o neokantismo promove uma radicalização dessa crítica ao se

fenômeno<sup>18</sup> e partindo do pressuposto dos objetos serem imanentes à consciência, esta surge como forma de validar as “verdades científicas” (MACDOWELL, 1993, p. 30).

Em meio a toda essa problemática da teoria do conhecimento da época, outra figura de destaque no ambiente universitário é Edmund Husserl (1859-1938). Este, talvez mais do que os outros no que se refere à obra de Heidegger, transforma-se numa figura singular na carreira e na vida do jovem Heidegger<sup>19</sup>. Husserl, não longe dos problemas sobre os quais se debruçaram os neokantianos, também parte da busca pela superação do psicologismo, construindo um rigoroso caminho metodológico trilhado até o amadurecimento da fenomenologia.

O denso programa filosófico de Husserl pode ser sintetizado a partir de algumas máximas: dentre elas, talvez a mais conhecida seja o retorno “para as próprias coisas” (*zu den Sachen selbst*). Tal sentença elucida a relação entre Husserl e o problema das diversas teorias do conhecimento da época, que pouco convergiam e que proporcionavam à filosofia um lugar de menor destaque. Segundo MacDowell (1993, p. 34), Husserl, em sua proposta filosófica, está “[...] tentando varrer do horizonte filosófico os resíduos de teorias tradicionais, que se acumulavam entre observador e as coisas, a fim de permitir que cada fenômeno se manifestasse na sua originalidade específica [...]”. Talvez aí seja um lugar ideal de enquadramento desse retorno às coisas mesmas, ou seja, proporcionar a manifestação do fenômeno ele mesmo. Husserl partiu da ideia de intencionalidade,<sup>20</sup> entendendo a consciência como consciência intencional, de modo que “toda consciência é ‘consciência de’ alguma coisa (MARIAS, 2004, p. 459). Aqui também podemos enquadrar o desenvolvimento da fenomenologia, agora numa definição de Marias, como “ciência eidética descritiva das essências das vivências da consciência *pura*”, ou seja resumir a fenomenologia como

---

arproximarem do positivismo. Mesmo em Kant, a metafísica não é totalmente abandonada, em sua *Crítica da Razão Prática* (MARIAS, 2004, p. 323).

<sup>18</sup> Talvez o grande pressuposto da teoria do conhecimento de Kant seja a diferenciação entre coisa em si, ou, númeno, e fenômeno de tal forma que o objeto do conhecimento seja o fenômeno, pois não somos capazes de atingir a coisa em si (MARCONDES, 2007, p. 215). No caso do neokantismo não há tal distinção, ao se atingir o fenômeno, se atinge a coisa-em-si.

<sup>19</sup> Não queremos, no entanto, minimizar a figura de Rckert, a ele, por exemplo ele Heidegger dedica sua tese sobre Duns Scotus, mas talvez por Husserl ter sido sua último grande influência antes de *Ser e tempo*, sua figura acabe tendo maior destaque do que as anteriores.

<sup>20</sup> Ideia essa que não necessariamente é original de Husserl, mas pode ser localizada em um de seus mestres, Franz Brentano (MACDOWELL, 1993, p. 56).

estudo das vivências da consciência e uma descrição de suas relações de sentido.

Mas tais vivências não se colocam num simples empirismo psicologista ou numa validação dos juízos pela lógica. A ideia de intencionalidade é o que difere a fenomenologia do psicologismo e do neokantismo. Como aponta Giacoia Junior (2013, p. 34), Husserl “[...] considera a intencionalidade uma dimensão constitutiva estrutural da consciência, de modo que esta não pode ser pensada de maneira insular, como se fosse mônada fechada sobre si própria, contraposta ao mundo dos objetos que ela representa”. Assim, há uma relação de complementaridade entre a consciência e o objeto por ela pensado. Dessa forma, a “consciência (*cogito*) não existe a não ser na duplicidade e na abertura para um objeto pensado (*cogitatur*), que se mostra como fenômeno, tanto segundo condições empíricas sensíveis quanto em conformidade com elementos estruturais formais, de natureza transcendental (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 34).

Com esse aparato, retomando a descrição de Marias sobre a fenomenologia, podemos olhar para a ideia de a fenomenologia pensar a consciência num sentido intencional, mas ainda falta a questão de ela ser eidética, descritiva e pura. Nesse caso, Husserl retoma os antigos cétricos para trazer a ideia de *epoché*<sup>21</sup> (suspensão do juízo). O resultado seria a redução da “[...] experiência vivida a seus elementos constituintes para a identificação e descrição dos modos de apresentação dos objetos na consciência” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 36). A suspensão do juízo, *epoché*, elimina os preceitos prévios que possuímos no mundo, isolando o objeto do conhecimento em sua vivência na consciência. Trata-se de uma “postura metodológica” que rompe com a ‘atitude natural’ de partir de um “mundo dado previamente” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 36). Entretanto, a fenomenologia, como aponta Marias, é concebida no mundo, mas esta concepção deve passar pelo crivo da *epoché* fenomenológica, que “elimina o valor existencial do mundo, coloca-o entre parênteses e se atém assim ao eu *fundamental* fenomenologicamente reduzido

---

<sup>21</sup> Também não se trata de um conceito novo, remete às antigas escolas de filosofias helenística, como no caso do Estoicismo, mas seu uso é corriqueiramente mais atribuído ao uso dos antigos cétricos, que tratam da impossibilidade de se ter critérios para atingir a verdade, deve-se suspender o juízo, abster-se de afirmar ou negar. (MARCONDES, 2007, p. 97).

(MARÍAS, 2004, p. 460). O que resulta disso é a chamada “*redução eidética* da consciência pura”, ou seja, “análise do vivido concreto, juntamente com as *estruturas formais* da consciência, sobretudo a *intencionalidade*, pela qual toda consciência é sempre consciência *de alguma coisa* [...]” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 37). Essa suspensão do juízo, mesmo que provoque uma abstenção sobre as características prévias do mundo, ainda promove a impossibilidade do questionamento dessa vivência da consciência, pois mesmo que “[...] a existência de todos os objetos da experiência interna e externa, inclusive o nosso próprio eu, como realidade mundana, é discutível, o seu aparecer é, ao invés, evidente” (MACDOWELL, 1993, p. 73). Esse aparecer, dotado de intencionalidade por meio da *epoché*, em uma redução *eidética*<sup>22</sup>, produz, as “estruturas formais ou ideias que não são de natureza psicológica ou subjetiva, mas lógicas e universais” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 37). Essas estruturas aparecem quase que num sentido platônico das ideias, mas, longe de habitarem um mundo inteligível, são “formas de a consciência visar e exhibir os seu objetos” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 37).

Como exemplo, podemos pensar em um tinteiro sobre uma mesa. Dentro da variedade de tinteiros que existem no mundo, eles mantêm uma “unidade genérica”, ou seja, a de ser tinteiros. Nas palavras de Giacoia Junior, “a tinteiridade é apreendida com a percepção sensível do meu tinteiro, mas é completamente diferente dela” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 37). Isso é chamado “intuição categorial”, que é a maneira como a consciência apreende as essências baseada em objetos sensíveis ou imaginários. O tinteiro, portanto, uma vez “apreendido como conteúdo de uma simples percepção sensível, dá lugar a novos atos da consciência visando seus elementos e sua coerência interna, sua categoria essencial [...]” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 37). Assim, “a categoria essencial” do tinteiro é a “tinteiridade”, que não existe sem a apreensão do sensível e que só pode ser “adequadamente compreendida” num contexto de outros objetos do mundo, como uma caneta, uma escrivanhinha etc. Nisso, as essências em Husserl não tratam nem de “ideias platônicas, nem nomes ou

---

<sup>22</sup> *Eidética* vem do grego *eidos* que costuma ser traduzida como ideia, forma, essência: “Este, que é um dos termos com que Platão indicava a idéia e Aristóteles a forma, é usado na filosofia contemporânea especialmente por Husserl para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica [...]. (ABBAGNANO, 2007, p. 319).

ficções, mas seres ideias, dados de maneira similar à dos objetos sensíveis (seres reais)” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 38). Por fim, a tais “intuições das essências” estão ligadas a “apercepção compreensiva”, que é uma “expressão que designa os modos como a consciência percebe os objetos da vida cotidiana, nos diferentes contextos do *Lebenswelt* (mundo da vida)” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 38).

Podemos dizer que o grande mérito de Husserl “foi ter elevado a vida da consciência a um plano propriamente filosófico” (MACDOWELL, 1993, p. 74). MacDowell vai pontuar ainda que, em relação às duas outras correntes de pensamento a qual Husserl compartilhava da problemática, o Psicologismo e o Neokantismo, sobre aquele, Husserl abandona o seu método que se detinha na “gênese empírica dos estados da consciência e na sua classificação”; sobre o outro, Husserl vai além do problema das ciências, além apenas do problema da fundamentação da Lógica, o estudo de Husserl pauta as vivências da consciência, “num estado anterior à objetivação própria seja das ciências da natureza, seja das ciências do espírito” (MACDOWELL, 1993, p. 75). O desejo de Husserl era retomar a filosofia “como ciência rigorosa, desprovida de pressupostos dogmáticos, cuja meta consiste em determinar a possibilidade do conhecimento trazendo a esta um protagonismo em relação às ciências, não mais estas delimitando o objeto de estudo daquela, mas a filosofia apontando os limites do saber das ciências ” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 33). Husserl não pretendia a sobreposição de um saber pelo outro, mas sim um mecanismo de validação e coexistência dos diferentes saberes. Merleau-Ponty, citado por Gaiacoia, mostra que Husserl “compreendeu que essas diferentes disciplinas haviam penetrado em um estado de crise permanente, do qual não escapariam se, por uma nova elucidação de suas relações e de seus processos de conhecimento, não chegasse a tonar possível cada uma delas, assim como sua coexistência” (PONTY apud GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 35-36).

Heidegger e Husserl foram muito próximos. Heidegger foi seu assistente na Universidade de Freiburg, quando Husserl fora substituir Rickert.<sup>23</sup> O próprio Heidegger também fala que seu contato com Husserl se deu antes desse encontro, tendo iniciando em 1909, quando ele pegou na biblioteca da

---

<sup>23</sup> Rickert atuou como professor em Freiburg 1891-1915 e Heidelberg 1915-1936. <https://plato.stanford.edu/entries/heinrich-rickert/>

universidade a edição das *Investigações lógicas* e se debruçou por anos sobre ela.<sup>24</sup> Entretanto, o problema heideggeriano, ao passo que dialogou com essa rica torrente filosófica do período na Alemanha, indicou perspectivas interpretativas bastante originais, sobretudo, colocando no centro da investigação filosófica o problema da existência.

#### **1.4 O problema da existência e da vida: a hermenêutica como escape**

Enfatizamos, por enquanto, os problemas epistemológicos associados ao paradigma positivista, à construção da ciência histórica com o historicismo e aos desdobramentos do problema do conhecimento no âmbito da universidade alemã. Entretanto, para compreender a consistência da filosofia de *Ser e tempo*, tendo em vista especialmente o problema da historicidade, não basta expor as tensões do problema dos limites do conhecimento. Há a necessidade de discorrermos sobre a vida e sobre a existência como elementos centrais na construção filosófica.

Para além do problema do psicologismo, do neokantismo e da fenomenologia, outros autores influenciaram a filosofia de *Ser e tempo*. Segundo Stein (2011, p. 21), “as obras de Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey e Dostoiévski, revelaram-lhe o movimento que tomava vulto e que se caracterizava como a existência, a vida, o drama do homem concreto e que acentuava as aporias da civilização ocidental”. Com isso, a “ideia de existência e vida passaria a residir privilegiadamente na reflexão de Heidegger”. Assim, “a ausência de historicidade na visão tomista do homem e o esquecimento da finitude concreta do homem pelo idealismo seriam duas dimensões, do que até aí seria tradição, duramente alvo de críticas”.<sup>25</sup> O resultado de tais críticas seria a tomada da historicidade e da finitude como problemas dessa filosofia que “se voltava para o homem concreto e histórico” (STEIN, 2011, p. 20). Visões como a Kierkegaard (1813-1855) e sua crítica ao idealismo de Hegel, que se afastava da “existência

---

<sup>24</sup> Como aponta MacDowell: “Desde 1909 Heidegger procurava já, em estudo privado, assimilar os ensinamentos de *Logische Untersuchungen*. Na opinião do jovem universitário, o primeiro mérito da obra basilar de Husserl foi a *refutação rigorosa e definitiva do Psicologismo*” (MACDOWELL, 1993, p. 33).

<sup>25</sup> Um movimento filosófico que tinha voz há época era a neoescolástica, que levantava problemas relacionados a filosofia de Tomás de Aquino, não aprofundaremos os problemas desta corrente de pensamento neste trabalho.

concreta”, além de Nietzsche (1844-1900), com sua crítica ao platonismo e ao cristianismo, reverberavam naquele ambiente e cresciam na esfera acadêmica da época (STEIN, 2011, p. 19).

Além disso, podemos apontar outro pensador que interessa um pouco mais aos fins deste trabalho, Wilhelm Dilthey (1833-1911). Se os problemas da vida e da existência apareceriam para Heidegger através dos pensadores citados acima, sobretudo a partir de Dilthey lhe ficaria o problema da historicidade (STEIN, 2011, p. 21). E o problema da historicidade se desenvolve no contexto das formulações do historicismo alemão e seu embasamento sobre a natureza do saber historiográfico.

Como citamos acima, Dilthey, de acordo com Barros (2011), promove uma crítica à intenção científica do Historicismo, promovendo o que Barros denomina de historicismo relativista, num sentido de valorização da subjetividade e da interpretação na produção historiográfica. Longe de uma ideia de recapitulação dos fatos como eles foram (conforme a proposta de Ranke), em Dilthey, “por trás da historiografia científica que começa a se formar por volta de inícios do século XIX, enfim, pode-se facilmente vislumbrar a eterna contradança da Objetividade e Subjetividade” (BARROS, 2011, p. 16). Dilthey surge, como pontuado por Reis (1996, p. 27), como espectro oposto de Ranke: “se para este a ‘objetividade’ do conhecimento histórico era considerada possível, realizável, através do método erudito, do apego aos fatos ‘objetivos’, para aquele é exatamente este otimismo objetivista que põe problemas”.

Num contexto marcado pela derrocada das filosofias da história e ascensão da epistemologia da história, Dilthey propõe uma espécie de “crítica da Razão histórica” ou “filosofia crítica da história”, naquilo que, na comparação de Reis (2011, p. 26), “coloca à história as questões postas por Kant à física newtoniana, visando a descoberta do caráter específico do conhecimento histórico” diferente de Comte que “pretendia aproximar as ciências humanas do modelo único e definitivo de ciência, a física”. Esta crítica da história se põe a indagar sobre os limites da metodologia da produção de conhecimento historiográfico, ou seja, trata-se de uma reflexão preocupada se os critérios abordados são capazes de atingir a objetividade e se é possível uma objetividade. O resultado será busca por “estabelecer um conjunto de critérios que singularize o conhecimento histórico, tornando-o independente dos modelos

de objetividade da física e afastando-o da filosofia especulativa” (REIS, 2011, p. 27)<sup>26</sup>.

Disso, o que se dá é a famosa oposição entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito/humanas (*Geisteswissenschaften*). Dilthey direciona suas especulações “à diversidade concreta das individualidades totais”, sendo a tarefa das ciências do espírito<sup>27</sup> promover, por meio de uma “experiência integral” como “método” de apreensão dessas individualidades, a “reatualização, à revivência intuitiva, à recriação da ‘vida’ dessas individualidades” (REIS, 1996, p. 27). Buscando direcionar e diferenciar uma tarefa para as ciências do espírito, Dilthey argumenta que a metodologia empregada pelas ciências naturais falha ao ser empregada dentro das ciências dos espírito, algumas das razões para isso se dão na singularidade da percepção e da relação com dos diferentes objetos de pesquisa, diferenciando o que se refere à natureza do que se refere ao mundo humano. Dentro das proposições de defendem tal argumentação, podemos citar a relação do homem com a natureza e o social “o homem não criou a natureza, mas criou o mundo social, o direito, a cultura” (REIS, 1996, p. 28). Essa relação de “criação” do mundo humano torna-se singular para Dilthey para defender a diferenciação entre ciências naturais e do espírito. Para as ciências do espírito, apenas “se pode conhecer o que se criou, pois, então, o conhecimento atravessa as aparências e atinge o ‘interior’ de seu objeto; a natureza é descrita através do exterior o homem não sabe o que ela é, não pode ‘compreende-la” [...] (REIS, 2011, p. 28). Assim, a exterioridade da natureza em relação a interioridade do mundo humano leva à necessidade da diferenciação dos saberes, [...]“a metodologia das ciências naturais, usada para estudar o que é totalmente exterior ao homem, pode apenas ‘descrever’, nunca ‘penetrar’ seu objeto; não poderia ser usada para conhecimento das criações do Espírito, para o mundo humano interior, a experiência vivida [...] (REIS, 2011, p. 28).

---

<sup>26</sup> Vale notar, assim como Reis, que não é só o Dilthey que parte dessa crítica, outros autores, como Rickert tentaram singularizar o conhecimento historiográfico em relação às ciências naturais (1996, p.27). Porém a ênfase em Dilthey se dá pela ênfase dos comentadores e do próprio Heidegger no que diz respeito a historicidade em *Ser e tempo*.

<sup>27</sup> Reis propõe que, apesar desse posicionamento de Dilthey, havia um traço de positivismo em seu pensamento: [...] pois, em nome do positivismo científico que Dilthey acreditou no caráter heterogêneo entre as ciências naturais e as ciências do Espírito” (1996, p. 28).

A diferenciação entre as duas formas de ciência promove então outra dicotomia: explicação (*Erklärung*), procedimento típico das ciências da natureza, e compreensão (*Verstehen*), procedimento das ciências do espírito. Ambas são relacionadas respectivamente com a exterioridade (explicação de objetos naturais) e a interioridade (compreensão dos significados da cultura histórica). Como aponta Reis (1996, p. 28), “a observação e a experimentação, típicas das ciências naturais, permanecem na exterioridade de seu objeto; a ‘compreensão’ é a tentativa de ‘consciência’ estrutural com a vida psíquica, que é seu objeto” (1996, p. 28). A partir dessa fundamentação das ciências do espírito, Dilthey enfatizava a proximidade entre o sujeito e objeto, não havendo mais, como no positivismo ou no historicismo, esse distanciamento entre objeto de estudo e o seu pesquisador, pois ambos estão imersos nas criações e no estudo do mundo histórico e cultural.

Para a historiografia, isso resulta numa abordagem que tenta a revivência ou a reatualização da experiência vivida pelo outro, resultando numa relação que desemboca ainda no racional e no discursivo, ou seja, na narração. O que diferencia é que o estudo das fontes se dá por meio de “intuição”. Pode soar estranho ao historiador, visto que, como aponta Reis (1996, p. 29), “Dilthey foi mais admirado do que seguido, entre os historiadores”.<sup>28</sup> Também fica a indagação: “como ensinar alguém a ‘reviver’ o passado em si ‘integralidade’? Tal a procedimento se encontra numa abordagem do vivido que seja “intuitiva, empática, compreensiva” (REIS, 1996, p. 29).

Tal percepção de individualidade vai de encontro com o objetivo da pesquisa histórica, qual seja, o de abolir o esquecimento e reintegrar o passado ao presente como ‘consciência intensa’ de si: ‘compreensão’, tanto o indivíduo singular, quando as sociedades retomam o passado em busca de uma compreensão de si (REIS, 1996, p. 31-32). Nisso surge outra diferenciação em relação ao historicismo de Ranke, onde os fatos passados eram objeto de estudo à parte, sendo uma dimensão temporal diferente do presente. Em Dilthey, as dimensões temporais se confundem na vivência: “o passado retido no presente, o presente totalizando o passado, o indivíduo é uma totalidade que evolui internamente, realizando duas tendências imanentes” (REIS, 1996, p. 30). Dessa

---

<sup>28</sup> Isso talvez justifique as aspirações de Heidegger de uma preparação da “atual geração” para compreender a obra Dilthey, assunto que abordaremos com mais detalhes no próximo capítulo .

forma, essa “nova filosofia da história”, que se pretende “ciência histórica”, mas que não se pretende objetiva, procura compreender o homem em seu passado. Nas palavras de Reis: “esta ‘ciência histórica’, filosófica, é ‘consciência histórica’: é o meio pelo qual as sociedades particulares e os indivíduos se situam e se descobrem, ‘se compreendem” (1996, p. 31). Trata-se de uma percepção do vivido, ou melhor, da vida. Não à toa, a filosofia de Dilthey ficou conhecida como “filosofia da vida.” O historiador não poderia, portanto, ser objetivo, ele está imerso na experiência historiográfica como “paixão”, que faz com que sua atividade de conhecimento seja “intuitiva, empática, imaginativa, de espírito a espírito”, por fim, o historiador não pode estar neutro ao passado, pois o “sujeito que toma o passado como objeto é a si mesmo que objetiva” (REIS, 1996, p. 32). Porém, o resultado disso, como já apontamos com Barros, é o relativismo, visto que a “diversidade dos sistemas filosóficos globais e sua exclusão recíproca levaram Dilthey a concluir que não há filosofia da história ‘verdadeira’, que a verdade absoluta, total, está fora de alcance” (REIS, 1996, p. 32).

Destaquemos ainda um conceito fundamental: a compreensão. Esta tem uma singularidade para a continuidade da nossa pesquisa. Dilthey será representante e um dos criadores do método hermenêutico. Por fim, o que ressaltamos de Dilthey, por meio das palavras de MacDowell (1996, p. 155), é que “a verdadeira meta da ‘filosofia da vida’ tinha sido compreender, filosoficamente, a historicidade da vida e assegurar a esta compreensão um fundamento hermenêutico a partir da própria vida”. Essa hermenêutica atraiu a atenção de Heidegger. Dilthey deixa algumas pistas que surtirão efeito sobre a composição de *Ser e tempo* e, principalmente, na ideia de historicidade, que será chave na compreensão da existência.

## 2. A OBRA *SER E TEMPO* NO PERCURSO DE HEIDEGGER

Heidegger, como acadêmico, viveu em um burburinho de correntes de pensamento<sup>29</sup>. Certamente, além dos debates acadêmicos, é importante equacionar a influência da literatura e da poesia na filosofia de Heidegger – especialmente a partir dos anos 1950, essa dimensão poética fica bastante ressaltada, por exemplo, com suas interpretações de Hölderlin<sup>30</sup>. Seguimos um caminho que pensamos que possa favorecer a pretensão deste trabalho, ou seja, apontar o problema da historicidade em Heidegger. Para tanto, até aqui esboçamos o panorama intelectual a partir do qual sua obra emerge. Nisso demos preferências a certos problemas que pairaram a formação do filósofo alemão, como a herança kantiana, o positivismo, o historicismo e a filosofia de Dilthey. O foco, como esperamos ter transmitido nessa primeira parte, é o problema da história e o problema do conhecimento. Agora pretendemos mostrar como isso se dá em Heidegger, na filosofia que se transforma em *Ser e tempo*, a chamada ontologia fundamental por meio de uma analítica da existência.

### 2.1 Prelúdio de uma ontologia fundamental

Iniciemos com uma pergunta: o que Heidegger faz com todas essas inúmeras influências que sofre? Pensemos, inicialmente, que Heidegger tem duas influências diretas muito importantes: Rickert e Husserl. Dizemos diretas, pois os filósofos têm esse caráter de mestres e orientadores de Heidegger.<sup>31</sup>

Pensemos primeiramente no chamado primeiro Heidegger, ou seja, aquele que redigiu obras como *A teoria dos juízos no Psicologismo (1913)* e *A doutrina das categorias e dos significados em Duns Scotus (1916)*, que contém

---

<sup>29</sup> O problema teológico é caro a Heidegger, apesar de não termos adentrado aqui, a exemplo, MacDowell dedica um capítulo inteiro de seu texto a relação entre Heidegger e o pensamento cristão. Além disso, Stein relata a importância do debate entre Heidegger e Bultmann para a teologia em Marburg (2011, p. 21).

<sup>30</sup> O poeta alemão é muito caro a Heidegger, sobretudo na sua chamada segunda fase, depois da chamada virada ou viravolta (*Kehre*), sobre assuntos relacionados à linguagem (STEIN, 2011, p. 132)

<sup>31</sup> Apesar de ser nítida a maior proximidade com Husserl, por se fazer numa fase posterior e talvez mais madura de Heidegger, além de que, como Vattimo aponta, Heidegger o considerava seu mestre, entretanto, não queremos aqui mostrar dar a entender um Heidegger “husserliano”, pois isso não cabe como se verá. (2002, p. 12).

uma dedicatória a Henrich Rickert, e *Sobre o conceito de tempo na historiografia* (1916). Tais textos, como aponta Vattimo (2002, p. 13), são de recorte e resultados neokantianos, resumindo-se a trabalhos acadêmicos, sendo o primeiro sua tese de doutorado, que pelo título entrega a pretensão e a participação no debate sobre a validade da lógica frente ao psicologismo. O segundo trabalho é sua habilitação à docência e mantém a problemática, mas sob a ótica da filosofia de Duns Scotus, tentando validar as categorias lógicas, que são intemporais, à luz do caráter mutável da consciência (VATTIMO, 2002, p. 14). A última é uma preleção para sua primeira aula, e discute a diferenciação entre a temporalidade das ciências físicas e das ciências históricas (VATTIMO, 2002, p. 15).

Dos três trabalhos citados, vamos nos deter mais um pouco no segundo. Apesar da presença neokantiana neste trabalho, algo chama a atenção: a retomada da metafísica. O que Heidegger faz neste trabalho, como afirma MACdowell (1993, p. 43), é “abordar os textos medievais a partir das interrogações modernas”, o intuito é mostrar que “os mesmo problemas centrais voltam de novo à tona no decurso da história da filosofia, embora num contexto diverso e em níveis sempre mais profundos”.<sup>32</sup> Grosso modo, o intuito de Heidegger é encontrar a anterioridade do *ser* sobre as categorias lógicas, ou seja, a qualidade desse de unificar e validar o conhecimento, mas nisso há a necessidade de um escape à metafísica. Nas palavras de Stein (2011, p. 23): “mas a realidade do sentido e do significado, em sua multiplicidade, exige dimensões da realidade do ser que os fundem. Não basta a dimensão lógica do sentido e significado. É preciso perguntar pela realidade da categoria do ser. A lógica precisa ultrapassar-se para metafísica”. Se trata do problema do conhecimento, como vimos durante a primeira parte, mas com um enfoque de validade desse conhecimento por meio da retomada da metafísica, trata-se de “dar alcance ontológico, e não meramente lógico, às categorias da realidade empírica, física, psíquica”, de forma a se atingir uma “supra-realidade absoluta, que não se oferece, imediatamente, à nossa experiência, mas funda, em última análise, o valor do nosso conhecimento (MACDOWELL, 1993, p. 45).

---

<sup>32</sup> Transcrevemos aqui a citação de Hegel utilizada por Heidegger em seu trabalho: “[...] em relação à essência interna da filosofia não existem nem predecessores nem sucessores” (MACDOWELL, 1993, p. 73).

A retomada da metafísica e do problema do *ser* e da multiplicidade é fundamental para a continuidade de nossa investigação. No caso, a multiplicidade pode ser entendida também como historicidade. Tal realce é feito por Vattimo (2002, p. 14): “assim, a conclusão do estudo sobre Scotus anuncia o problema de fundar a validade objetiva das categorias na vida de consciência, que se caracteriza pela temporalidade e historicidade [...]”.<sup>33</sup> Tal diferenciação pauta também, como dissemos, o outro trabalho de 1916 e sinaliza uma etapa importante no amadurecimento intelectual de Heidegger.

A outra fase a qual queremos situar Heidegger é sobre a fenomenologia de Husserl. Tal qual a obra sobre Scotus foi dedicada a Rickert, a obra *Ser e tempo* é dedicada a Husserl<sup>34</sup>. Não só isso: Heidegger escreve em uma das notas de rodapé que, “se a investigação que se segue dá alguns passos à frente para a abertura das ‘coisas elas mesmas’, o autor deve primeiramente a E. Husserl [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 131). Podemos dizer que Heidegger abraça a fenomenologia como método de investigação. Mas isso, como dissemos, trata-se de uma relação anterior ao contato direto com Husserl durante o período de assistência do filósofo, tanto que traços dessa influência de Husserl já se fazem presente nos trabalhos anteriores de Heidegger.

Na leitura das *Investigações fenomenológicas*, a influência da fenomenologia aparece sobre Heidegger. Nas palavras de MacDowell: “sob a influência de Husserl, Heidegger postula substancialmente a observação direta dos próprios fenômenos” (1993, p. 46). Por isso, em seu trabalho de crítica às ciências em Scotus, observa-se uma busca pela anterioridade no conhecimento: “não é analisando as noções e princípios base da Física moderna que se descobrirá o sentido da Natureza. Pelo contrário, é observado o modo de ser da Natureza que se hão de reger uma ou várias ciências possíveis da Natureza” (MACDOWELL, 1993, p. 47).

Vale ressaltar, entretanto, que o problema do *ser* tem uma anterioridade específica na filosofia de Heidegger. Heidegger descobre em Aristóteles, mais especificamente no trabalho do representante do neoaristotelismo de Franz

---

<sup>33</sup> “De manera que en la conclusión del estudio sobre Scoto se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y por la historicidad [...]” (2002,p. 14).

<sup>34</sup> No início encontramos a seguinte dedicatória “Dedicado a Edmund Husserl em preito de veneração e amizade”.

Brentano, *Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, texto que abre com a seguinte sentença de Aristóteles: o ser se manifesta de múltiplos modos. O texto, que chegou às mãos de Heidegger ainda muito jovem, seria uma espécie de inspiração para o desenvolvimento de sua filosofia (STEIN, 2011, p. 30). Este problema do *ser* então não é uma novidade para Heidegger, pois ele remete a esse tenro encontro como texto de Brentano, que fora um dos mestres de Husserl,<sup>35</sup> em quem Heidegger encontra a possibilidade de dar conta de resolver o problema do *ser*. “Das *Investigações lógicas* de Husserl esperava eu um estímulo decisivo para as questões suscitadas pela dissertação de Brentano” (HEIDEGGER apud STEIN, 2011, p. 24).

É a busca pelas *coisas elas mesmas* que atrai Heidegger ao programa de Husserl, entendendo fenomenologia como uma atitude filosófica, ou seja, “o método característico da filosofia”, enquanto a busca pela “coisa mesma” coincide com o ser (STEIN, 2011, p. 32). Desse modo, entretanto, Heidegger inicia seu afastamento da forma como Husserl entende a fenomenologia. Dois pontos podem ser apontados: Husserl busca se afastar de qualquer de qualquer pressuposto metafísico. Como aponta MacDowell (1993, p. 99), “o filosofar de Rickert ou de Husserl é totalmente avesso à preocupação metafísica, que domina o pensamento de Heidegger e o conduz diretamente a *Ser e tempo*”. Outro ponto, que também MacDowell trata, é a preocupação de Husserl com o “eu transcendental”, ou seja, sujeito do conhecimento, em negligência a um eu fáctico: “a falta de clareza, provocada na concepção do sujeito fenomenológico pela distinção injustificável entre o eu transcendental e absoluto e o eu fáctico e empírico, é para Heidegger o ponto mais vulnerável do sistema de Husserl” (MACDOWELL, 1993, p. 122). O próprio Heidegger, citado por Stein (2011, p. 32), constata este problema na fenomenologia de Husserl: “Entrementes, ‘a fenomenologia’, no sentido de Husserl, foi implicada para uma determinada posição filosófica prefigurada por Descarte, Kant e Fichte. Para ela, a historicidade do pensamento permanece absolutamente estranha [...]”.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Segundo Marías (2004, p. 449), Husserl “é o mais importante e original dos discípulos de Brentano”.

<sup>36</sup> Vale ressaltar que Husserl também não ficou muito contente com a interpretação feita por Heidegger da fenomenologia e sua aplicação em *Ser e tempo*, conforme mostra Giacoia Junior: “A decepção de Husserl com o livro foi imensa, por considerar que seu discípulo reconvertia a fenomenologia em psicologia e em antropologia, ao transforma-la em analítica fenomenológica das estruturas do ser-o-aí (*Dasein*) (GIACOLA JUNIOR, 2013, p.38).

Portanto, aqui chegamos talvez ao ponto de convergência entre as influências de Heidegger: se Heidegger pretende a retomada do problema do *ser* à luz da fenomenologia de Husserl, porém entende que essa limita o alcance da compreensão da vida fáctica, onde encontrar a saída? A resposta está na hermenêutica de Dilthey. Como apontamos, Heidegger se depara com os problemas da existência e da historicidade do homem. Na hermenêutica, Heidegger encontrou a possibilidade de compreender a existência, na inspiração da filosofia da vida de Dilthey, da compreensão o viver, pois “compreender não é um modo de conhecer, é um modo de ser” (STEIN, 2011, p. 45). Na compreensão da existência, Heidegger encontra a proximidade com o problema do ser, “a existência é compreensão de ser (STEIN, 2011, p. 45). Mas por que não se voltar totalmente à hermenêutica se esta proporciona o acesso à existência? Por causa do relativismo de Dilthey. Heidegger não pretende abandonar a busca da verdade, mas o seu retorno aos gregos, junto as suas meditações fenomenológicas, levam a encontrar no conceito verdade como *aletheia*, do original grego, como desocultamento, não mais no problema da correspondência entre objeto e juízo, mas no manifestar do próprio fenômeno. Fenomenologia, assim, retoma o sentido grego, *phainomenon* e *logos*, de estudos dos fenômenos, mas num sentido em que *logos* assume a posição de um “mostrar, deixar ver” e fenômeno como um “se manifesta a si mesmo”, ligando-se à ideia de *aletheia* (MACDOWELL, 1993, p. 118-120). Por fim, o que resulta disso é que, na busca do *ser* por meio da fenomenologia, teremos um quadro teórico e filosófico de compreensão e descrição de sentidos da vida e da existência do homem, posicionando a fenomenologia de Heidegger em uma relação de fronteira com os problemas da ontologia e da hermenêutica.

## 2.2 O problema do esquecimento do ser e a ontologia fundamental

*Ser e tempo* é uma obra de 1927.<sup>37</sup> A obra se pretende como fenomenologia hermenêutica, ou seja, a busca pelo ser através da existência. É

---

<sup>37</sup> MacDowell chama atenção para a data de publicação, para essa espécie de hiato que há entre a publicação do seu texto *O conceito de tempo nas ciências históricas* de 1916 até o término de *Ser e tempo*, em 1926, publicado em 1927. Segundo o autor, apesar das aulas e cursos ministrados que “levantaram parcialmente o véu que encobria a gestação laboriosa da ontologia fundamental” (1993, p.15).

a retomada do problema como os gregos o viram, na *aletheia*, do desocultamento da verdade, no aparecer do ser. Porém, no seu retorno à metafísica, em seu retorno ao modo de ver dos gregos, Heidegger avalia, em *Ser e tempo*, um problema: o esquecimento do ser. Nas primeiras páginas de seu tratado, ele inicia chamando a atenção para a necessidade da elaboração da *questão-do-ser (Seinsfrage)*: “essa questão está hoje esquecida, apesar de nossa época, ter na conta de um progresso na reafirmação da ‘metafísica’” (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Tal questão não parece estranha olhando para o contexto de negação da metafísica a qual nos detivemos no começo deste capítulo. Entretanto, Heidegger vai mais longe: o esquecimento do ser não passa apenas pelo contexto de sua época, mas se trata de um esquecimento que vem desde a fundação da filosofia: “e, no entanto, a referida pergunta não é uma pergunta qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e Aristóteles, embora tenha se calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*” (HEIDEGGER, 2012, p. 33). Heidegger não afirma apenas que ocorreu o esquecimento da pergunta pelo *ser*, mas ressalta a criação de um “dogma” que trivializou o sentido do *ser*: “sobre a base dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser construiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido do ser, mas além disso sanciona sua omissão” (HEIDEGGER, 2012, p. 33).

Heidegger indica que o problema do esquecimento do ser gera três posicionamentos que se refletem ao longo da história da filosofia: primeiro, “o ‘ser’ é o conceito ‘mais universal’, que faz com consequentemente se torne o conceito “mais obscuro”; segundo, “ser’ é um conceito indefinível”, como fruto de sua universalidade, o que faz com que Heidegger aponte que a “indefinibilidade do ser” não torne desnecessária a “pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige”; por último, o “ser’ é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”, colocando o conceito de ser como algo evidente, como por exemplo, “cada um de nós entende ‘o céu é azul’”, mas para Heidegger, longe de demonstrar a compreensão de ser, essa compreensão só “demonstra somente falta de entendimento” (HEIDEGGER, 2012, p. 37-38).

Cabe ressaltar que Heidegger não quer suscitar que a filosofia, em sua história, deixou o problema do *ser* de lado, mas que o interrogar do ser, como prerrogativa de um sistema filosófico, ficou relegado a um segundo plano. Certos

preceitos sobre o conceito de ser foram replicados, como nos casos apresentados e pelo filósofo. Por tal razão, será na história da filosofia que Heidegger levantará a problemática do *ser*, apontando que alguns âmbitos-de-ser (*ego cogito* de Descartes, afirmando o sujeito e a unidade da razão moderna) se tornam visíveis e, daí em diante, passam a dirigir a problemática primária em correspondência com a total omissão da questão-do-ser, deixando de interrogar a estrutura de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 87).

Estes pressupostos que guiam alguns dos mais importantes sistemas filosóficos da modernidade apenas propagaram os pressupostos gregos sobre o *ser*. Heidegger, para poder resgatar a *questão-do-ser*, propõe simplesmente a destruição da história da filosofia, ou melhor, a destruição da ontologia tradicional, pois esta encobriu o conceito de *ser* e assim o transmitiu, durante os séculos, como oculto em sua estrutura analítica. Trata-se, portanto, de olhar a tradição da ontologia e “remover os encobrimentos que dela resultaram”, de forma a “chegar às experiências originárias em que se conquistaram a primeiras determinações de ser, as determinações diretoras a partir de então (HEIDEGGER, 2012, p. 87). Porém, Heidegger ressalta que essa destruição nada tem a ver com “uma má relativização de pontos-de-vista ontológicos”, nem, em um sentido negativo, “desfazer da tradição ontológica”. Não se trata de “sepultar o passado”: a ideia, como próprio Heidegger aponta não é negativa, mas positiva, ou seja, ele pretende clarear a *questão-do-ser* e, assim, conduzir a reflexão a uma ontologia que seja uma ontologia fundamental (HEIDEGGER, 2012, p. 87-89).

Mas qual o problema nesse passado ontológico? O que faz com que ele tenha obscurecido a *questão-do-ser*? Podemos apontar uma confusão entre *ente* e *ser*, ou seja, confundir o que é ôntico com o que é ontológico. Para tentar compreender isso, apontemos a constatação de Heidegger sobre a própria crise das ciências de sua época.<sup>38</sup> Pensemos, primeiramente, “ser é sempre ser de um ente”, ou seja, algo de determina o ente (HEIDEGGER, 2012, p. 51). Quando pensamos nas ciências, pensamos que elas se reduzem a “domínios-de-coisas”, ou seja, se delimitam certos entes que podemos utilizar e reduzir às possibilidades de conhecimento científico. Dessa delimitação, urge a criação de

---

<sup>38</sup> Segundo Giacoia Junior (2013, p. 55), essa visão sobre a crise das ciências da época é herança de Husserl: “Esse é um dos legados mais importantes recebidos de seu mestre Husserl”.

certos “conceitos fundamentais” que guiam esse âmbito de saber, já sobre certo “âmbito-de-ser” baseado na compreensão pré-científica e pela experiência (HEIDEGGER, 2012, p. 51). Heidegger então argumenta que toda crise de ciências se dá pela crise em seus conceitos fundamentais, ou seja, “entre o perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila” (HEIDEGGER, 2012, p. 53). Dessa forma, o que uma ciência faz ao estabelecer seu campo de saber, ou seja, seu domínio-de-coisa, é nada mais do que perguntar pelo *ente* que investiga, sendo assim, os conceitos fundamentais dessa ciência passam pelo entendimento do *ser* desse *ente*: “mas na medida em que casa um desses domínios é unicamente conquistado a partir de uma circunscrição efetuada no próprio ente, essa prévia pesquisa cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 55). Portanto, as ciências, como estudo de “domínios-de-coisas”, como, por exemplo, a história, a natureza, o espaço, a vida, a linguagem, são ciências ônticas, lidam com *entes*, de modo que quem trata do *ser* desses entes é a ontologia. O perguntar ontológico é sem dúvida mais originário que o perguntar ôntico das ciências positivas (HEIDEGGER, 2012, p. 57).

Porém, mesmo que a ontologia tenha existido em toda a história da filosofia, seu erro, segundo Heidegger, foi ter abandonado a *questão-do-ser*. O perguntar ontológico “permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido do ser em geral (HEIDEGGER, 2012, p. 57). Por isso, a ontologia de Heidegger, em sua retomada pelo sentido do *ser*, na elaboração da *questão-do-ser*, é uma ontologia fundamental, “tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição de possibilidade das ontologias, as quais elas precedem as ciências ônticas e as fundamentam) (HEIDEGGER, 2012, p.57). Dessa maneira, o que Heidegger constatada é que o “*ser*” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em todo a ontologia, mas não como um conceito disponível – não como aquilo que é buscado como tal (HEIDEGGER, 2012, p. 47-49).

Porém ainda resta a pergunta: o que é o *ser*? Heidegger então se coloca a elaborar dita *questão-do-ser*, mas para isso ele parte da premissa de que de

certo modo nós já compreendemos o sentido do ser: “não *sabemos* o que ‘ser’ significa. Mas já quando perguntamos ‘o que é ser?’ nos mantemos em um entendimento do ‘é’, embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa”, dessa forma, já partimos de um entendimento do que seja ser, mesmo que “vago” ou “permeado por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser”, não se trata de algo “todo desconhecido, conquanto de imediato seja pura e simplesmente inapreensível” (HEIDEGGER, 2012, p. 41-43). O que Heidegger transmite, portanto, é que já há uma relação de nossa de compreensão para com o *ser* e essa intimidade de relação com a compreensão de *ser* que guia sua escolha para a *questão-do-ser*. Retomando ao que foi exposto anteriormente sobre a diferença entre *ente* e *ser*, determinamos que *ser* é *ser* de um *ente*, então, na elaboração da *questão-do-ser*: “*aquilo de que se pergunta* na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez” (HEIDEGGER, 2012, p. 43). Então *ser* está sempre relacionado a um *ente*, mesmo não sendo ele mesmo outro *ente*, o que se torna impeditivo a buscar por definir o “ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível (HEIDEGGER, 2012, p. 43). Buscar compreender o ser pela redução de um ente por outro leva novamente ao encobrimento do sentido dele, porém ao se tratar sobre o *ser*, não se pode excluir a pergunta pelo ente, ou melhor, a pergunta a um ente, “este é como que interrogado a respeito de seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 45). Então, para responder à *questão-do-ser*, Heidegger vai recorrer a um ente específico, ao *Dasein*.

### **2.3 O *Dasein* e a analítica da existência**

O caminho pela *questão-do-ser* passa necessariamente pelo *ente*, como dissemos. Antes, para definir *ente*, conforme Heidegger, definimos que “ente é tudo aquilo do que discorremos que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (HEIDEGGER, 2012, p. 45). Portanto, *ente* nomeia uma multiplicidade que nós cerca e, também, é o que nós somos. Porém, o ente que designa aquilo que somos é um ente particular em meio aos outros, este ente é

o *Dasein*. Não buscaremos definir uma tradução de *Dasein*, justamente pelos autores aqui utilizados não se valerem de um consenso sobre tal tradução (ainda que seja de uso corrente, em português e em francês, uma tradução aproximada como “ser-aí”).<sup>39</sup> Uma das maiores características da filosofia de Heidegger é a utilização de certos neologismos para criar e definir conceitos, o que o próprio Heidegger (2012, p. 131) menciona em *Ser e tempo* ao dizer que “[...] nas análises que se seguem, cabe notar que uma coisa é contar algo sobre *ente* numa narração, outra é apreendê-lo em seu ser. Para levar cabo a tarefa referida por último, faltam, no mais das vezes, não só palavras, mas, sobretudo, a gramática”. Mas seguiremos com o *Dasein*: o que faz com que ele se difira dos demais *entes* para que sirva como ponto de partida para a *questão-do-ser*? De certo é justamente a possibilidade de perguntar pelo *ser*. Como apontamos, na pergunta “O que é ser?” já nos valem de uma compreensão prévia, mesmo que vaga, do “é”, ou seja, é através do *ente* que se relaciona com o *ser*, que tem possibilidade de elaboração da *questão-do-ser* que Heidegger tem seu ponto de partida: “Esse ente que somos cada vez nós mesmo e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 47). Dessa forma, Heidegger não buscar de imediato encontrar o sentido do *ser* em geral, ele vai partir antes da análise do *ser* de um *ente* específico: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quando ao seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 47).

Heidegger assinala que, além da possibilidade de elaborar a *questão-do-ser*, a relação do *Dasein* com o seu próprio *ser* o diferencia dos outros *entes*, pois sua condição como *ente*, ou seja ôntica, está diretamente relacionada com sua compreensão de *ser*, que é ontológica, “o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser [...] O entendimento-de-ser é ele

---

<sup>39</sup> Uma das dificuldades da obra de Heidegger é o vocabulário específico e, quando consultamos os comentadores, não fica mais fácil. Em relação ao *Dasein*, é muita utilizada a tradução *ser-aí*, como vemos no texto de Stein. Entretanto, quando vamos para os tradutores de *Ser e tempo*, Fausto Castilho mantém *Dasein* em alemão, enquanto Cavalcante traduz *Dasein* por *presença*. Entre os comentadores utilizados até aqui: Giacoia Junior (2013) usa *ser-o-aí*, MacDowell usa *eis-aí-ser*, Vattimo também mantém *Dasein* no original. Preferimos, assim, manter *Dasein*, pela falta de consenso na tradução do termo e por utilizarmos aqui, preferencialmente, a tradução de *Ser e tempo* de Castilho.

*mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico” (HEIDEGGER, 2012, p. 59). Isso, entretanto, não significa que seja característica do *Dasein* a elaboração de ontologias, esse termo Heidegger reserva às investigações teóricas sobre o “ser do ente”, mas isso significa que o *Dasein* possui em seu “ser-ontológico” uma designação “pré-ontológica”. Tal relação com o seu ser está relacionada, como condição ôntica do *Dasein*, a sua própria *existência (Existenz)*: “o ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominada *existência*” (HEIDEGGER, 2012,p.59). O que entra aqui é, de maneira simples, que o *Dasein* existe, e o por existir ele possui uma relação com sua existência, pois, a “questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 61). Esse existir do *Dasein* está relacionado a sua relação com seu próprio *ser*, dessa maneira existência não se configura como um pressuposto ontológico, mas como um algo ôntico, imanente ao *ente Dasein*: “A questão da existência é um assunto ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja transparência teórica da estrutura ontológica da existência (HEIDEGGER, 2012, p.61)”

A partir daí, Heidegger defende a precedência do *Dasein* como primeiro a ser interrogado. Isso se dá como vimos pela precedência ôntica, isso é, em sua existência, ele já se relaciona com o *ser*, nas palavras de Heidegger, “esse ente é determinado em seu ser pela sua existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Mas, além da precedência ôntica, há a ontológica, isso em razão de seu entendimento pré-ontológico, porque, por se relacionar com o *ser*, o *Dasein* pode compreender o *ser* de todos os outros *entes*, dessa forma, possui “um entendimento de ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Essas duas precedências levam Heidegger a concluir que a investigação do *Dasein* como primeiro a ser interrogado se vale pela soma dessas duas precedências, logo, a precedência ôntico-ontológica, que é a “possibilidade de todas as ontologias” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). Mesmo o caráter ôntico da relação com o *ser* do *Dasein* leva a uma noção pré-ontológica, as ontologias só podem partir dessa compreensão; nas palavras de Heidegger: “as ontologias cujo tema é o ente que não possui caráter-de-ser conforme-ao-*Dasein* estão fundadas e portanto motivadas na estrutura ôntica do *Dasein* ele

mesmo, estrutura que contém em si a determinidade de um entendimento-de-ser pré-ontológico” (HEIDGGER, 2012, p. 63).

Nisso, voltemos à questão do objetivo de Heidegger com a *questão-do-ser*: a ontologia fundamental. Sendo as ontologias de todas os *entes* derivadas da estrutura ôntica do *Dasein*, a ontologia fundamental deve partir dessa análise das estruturas do *ente Dasein*, portanto, a ontologia fundamental só pode derivar do entendimento da existência do *Dasein*, com a qual este está sempre em relação. O desfecho disso se dá nas palavras de Heidegger: “É assim que se deve buscar na *analítica existênciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir” (2012, p. 63).<sup>40</sup>

O existir do *Dasein* surge, então, como princípio que proporciona o acesso próprio ao conhecimento. Heidegger retoma, no existir do *Dasein*, o problema epistemológico que o afastou dos neokantianos e de Husserl, a saber, aquele que considera a existência do homem, no caso aqui terminologicamente chamado *Dasein*, como central no problema do conhecimento. Na relação entre consciência, juízo e objeto, tudo isso se dissipa numa relação do *Dasein* com a própria existência. Antes de tudo, o *Dasein* existe, e isso é o primeiro traço a ser considerado. Como exemplificação, podemos utilizar a definição de *Existenz* (existência) que Cavalcante traz no apêndice de sua tradução de *Ser e tempo*: “*Ser e tempo* reservou “existência” para designar toda a riqueza das relações recíprocas entre presença<sup>41</sup> e ser, entre presença e todas as entificações, através de uma entificação privilegiada, o homem. Nessa acepção, só o homem existe. A pedra ‘é’, mas não existe. O carro ‘é’, mas não existe. Deus ‘é’, mas não existe” (2016, p. 562). A singularidade da existência ao ente *Dasein* ainda pode ser expressa na comparação que Heidegger traça com os outros entes, aqueles determinados como simples *subsistência* (*Vorhandenheit*)<sup>42</sup>, os quais a existência não pode ser indiferente, nem não-indiferente: [...] o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplos de gênero de um ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe ‘é’ indiferente, ou mais

---

<sup>40</sup> Aproveitamos para apontar que a filosofia de Heidegger, por essas razões, não pode ser colocada como dentro da corrente de pensamento chamada existencialismo, o problema de Heidegger, mesmo que passe pela existência é a *questão-do-ser*.

<sup>41</sup> Lembrando que no texto de Cavalcante *presença* é a tradução de *Dasein*.

<sup>42</sup> Aqui também seguimos a tradução de Castilho, *Vorhandenheit* pode ser encontrado, como ser *simplesmente dado*, na tradução de Cavalcante.

precisamente, 'é' de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

## 2.4 *Dasein* como ser-no-mundo

Constatamos, portanto, que a “essência do *Dasein* reside em sua existência”, que sua relação com o seu ser, “reside em seu *ter-de-ser*” (HEIDEGGER, 2012, p. 139). Isso que o diferencia dos *entes subsistentes*, aos quais a existência não é uma possibilidade. Porém, a existência o *Dasein* não se desdobra em si. Este ente, no desdobrar de sua existência, acontece em algum lugar, e este lugar é o mundo. O existir não finda-se num existir em si e para si, pois a tal existência do ser remete ao lugar em que se constituiu como *ser*. Como aponta Vattimo (2002, p. 27): “o primeiro passo da analítica existencialista consiste, então, em definir a essência do homem como existência, isto é, como ser. Se tentarmos avançar além deste primeiro “conceito formal de existência”, encontramos em primeiro lugar a noção de “estar no mundo”.<sup>43</sup> Constatando o mundo, há de se constatar que esse mundo é habitado por coisas e pessoas, ou seja, por outros *entes*: “O ser do homem consiste em se referir às possibilidades; mas, concretamente, esse encaminhamento não é feito em um “colóquio abstrato” consigo mesmo, mas como existente concretamente em um mundo de coisas e outras pessoas” (VATTIMO, 2002, p. 27)<sup>44</sup>. A partir disso, podemos introduzir a ideia de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Para entender o que significa *ser-no-mundo*, novamente precisamos recorrer à diferença ente o *Dasein* e os *entes subsistentes*. Na analítica da existência, Heidegger elabora uma diferenciação sobre relação que estes dois *entes* têm com o mundo. Como dissemos, *Dasein* é o *ente* que nós mesmo somos. Nisso, Heidegger (2012, p. 173) também define como “o ente que sou cada vez eu mesmo”. Eu sou (*ich bin*), em alemão, na conjugação da primeira pessoa do verbo ser (*Sein*), “significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o

---

<sup>43</sup> “El primer paso de la analítica existencialista consiste, pues, en definir la, esencia la del hombre como existencia, esto es, como poder ser. Si procuramos avanzar más allá de este primer “concepto formal de existencia”, encontramos en primer lugar la noción de “ser en el mundo”

<sup>44</sup> “El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero, concretamente este referirse se efectúa no en un “coloquio abstracto” consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas”

mundo familiar deste ou daquele modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Nesse sentido, a ideia que Heidegger quer passar é que o *ser-no-mundo*, no sentido de *ser-em (In-Sein)* e *ser-junto (Sein bei)* tem uma qualidade ligada à existência: “o ‘ser-junto’ ao mundo, no sentido – que deve ser ainda interpretado mais de perto – do absorver-se no mundo, é um existenciário<sup>45</sup> fundado no ser-em” (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Se a relação do *Dasein* com o mundo é dessa forma, logo a dos entes *subsistentes* se dá de forma oposta, de forma que Heidegger vai denominá-los entes *do-interior-do-mundo (Innerweltlichen)*<sup>46</sup>. Isso quer dizer que a relação entre tais entes se dá numa relação de espaço<sup>47</sup>, como que indiferentes um ao outro, ou, como Heidegger expressa, sem “tocar” um ao outro: “dois ente que subsistem dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *desprovidos-de-mundo* nunca podem tocar, nenhum deles pode ser junto ao outro” (2012, p. 175).

*Ser-no-mundo*, portanto, então não significa o *Dasein* estar dentro do mundo, como acontece com os estes *subsistentes*, mas significa uma proximidade existencial; como Heidegger exemplifica: “O ‘ser-junto’ ao mundo como existenciário nunca significa algo assim como coisas que meramente sobrevêm juntas como subsistentes. Não se dá algo assim como ‘estar-um-ao-lado-do-outro’ de um ente denominado ‘*Dasein*’ e de outro ente denominado ‘mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.175). Nesse sentido, portanto, Heidegger denomina que a relação com o mundo e o *Dasein* se dá numa relação específica, onde o *ser-em* do *ser-junto*, se traduz numa relação de *ocupação (Besorgen)*. *Ocupação*, aqui, é chamada de um modo de ser, que Heidegger traduz em atividade cotidianas: “ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (HEIDEGGER, 2012, p. 179). O que o exemplo busca traduzir é o significado que Heidegger quer atribuir à *ocupação*: rezear. Esse rezear é a

---

<sup>45</sup> Heidegger difere: existência como essência do *Dasein*. Existencial, como caráter de conhecimento sobre a existência. Existenciabilidade, sobre a conexão das estruturas da existência do *Dasein*. Existenciário sobre a analítica das estruturas da existência.

<sup>46</sup> Novamente, apenas como nota de tradução, encontramos também a tradução *intramundanos* em Cavalcante.

<sup>47</sup> Não entraremos na questão da relação do *Dasein* com o espaço, que Heidegger chama de espacialidade, mas há essa problemática no texto, a relação com o espaço dos entes *subsistentes* difere da relação que o *Dasein* tem com o espaço (HEIDEGGER, 2012, p. 177).

tradução da relação que o *Dasein* possui com o mundo, por fim, o *Dasein*, sempre se ocupa do mundo, “seu ser em relação ao mundo é essencialmente *ocupação*” (HEIDEGGER, 2012, p. 181). E isso é inerente ao *Dasein*, de forma que ele não pode abdicar, coisas como “omitir, renunciar, descansar” também são modos de ser da *ocupação*, deixar de *ser-no-mundo* não é uma possibilidade para o *Dasein*; conforme Heidegger (2012, p. 181): “o *Dasein* nunca é um ente que esteja ‘de imediato’ desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma ‘relação’ ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível *porque* o *Dasein*, como ser-no-mundo, é como ele é”.

Antes de prosseguir, chamaremos a atenção mais uma vez para o problema do conhecimento. Como dissemos, o existir do *Dasein* antecede o problema do conhecimento. O *Dasein*, inerente à existência, como mostramos agora, também é inerente ao mundo. Mais especificamente aqui estaria o problema da relação sujeito e objeto. Sendo o *Dasein*, em sua constituição-de-ser, um *ser-no-mundo*, não há como dividi-lo entre sujeito em objeto, como ser fosse o sujeito e o mundo o objeto (HEIDEGGER, 2012, p. 187). Dessa forma, não há como opor uma dicotomia entre ser e mundo, pois a existência do *Dasein* se desdobra no mundo. MacDowell, traz uma exemplificação interessante: “[...] pertence essencialmente ao eis-aí-ser<sup>48</sup> algo como ‘mundo’. Portanto, o eis-aí-ser não pode ser considerado como um eu ou sujeito isolado, que, de quando em quando, se relaciona com o ente, que se lhe opõe” (1993, p.193). Assim, não há dicotomia no problema do conhecimento, *Dasein* e mundo se completam: O ser-no-mundo como ocupação é *tomado* pelo mundo de que se ocupa (HEIDEGGER, 2012, p.191).

Feita a observação, continuemos. Definimos então o *Dasein* como *ser-no-mundo*, porém, aqui ainda falta uma definição: e o mundo o que é? Heidegger cria outra divisão para pensar o mundo: se pensarmos no mundo de maneira ôntica, descreveríamos ele como *ente*, ou seja, “podemos *pintar* o ‘aspecto’ desse ente e *narrar* o que nele e com ele ocorre” (2012, p. 197). Mas descrever o mundo como *ente* não é uma atitude fenomenológica, pois, a busca do “fenômeno” dentro da fenomenologia hermenêutica é a busca pelo “ser e estrutura-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 197). Pensar mundo em seu sentido

---

<sup>48</sup> Tradução que MacDowell faz de *Dasein*.

fenomenológico, logo ontológico, leva-nos a pensar mundo como *mundidade* (*Weltlichkeit*)<sup>49</sup>, por isso, quando pensamos no mundo, em um caráter ontológico, ele passa, pelo *Dasein*<sup>50</sup>, como diz Heidegger : “Quando perguntamos ontologicamente pelo ‘mundo’, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. ‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo” (2012, p. 201). Concluimos que a relação de proximidade entre nós e o mundo, numa relação de *ser-no-mundo*, onde o *Dasein* determina o mundo e é determinado por este, ao mesmo tempo em que o caráter ontológico do mundo se dá na analítica existenciária como *mundidade*, para complementar, citemos mais uma vez Vattimo (2002, p. 30): “não há mundo, se não há *Dasein*. Também é verdade que o *Dasein*, por sua vez, está apenas no quanto ele está no mundo; mas a mundanidade do mundo é fundada apenas na base do *Dasein*, e não vice-versa. Portanto, como vimos, o mundo é um caráter do *Dasein*”.<sup>51</sup>

## 2.5 O cotidiano e a gente

Partindo da percepção de mundanidade do *Dasein*, ou seja, da relação desse ente com o mundo em sua existência, Heidegger delineará sua analítica existenciária para o cotidiano, como local do acontecer do *Dasein*, ou seja, para *cotidianidade* (*Alltäglichkeit*). Para definir *cotidianidade*, vamos recorrer a Inwood, que define como “aquilo que se faz publicamente e com fazer o que as pessoas fazem na maior parte das vezes, fazer o que se espera que seja feito” (2002, p. 25-26). Nesse estado cotidiano, o *Dasein* está chamada *mediania* (*Durchschnittlichkeit*), que é uma espécie de indiferença que faz parte do nosso dia-a-dia, como aquilo que se faz diariamente sem que se seja percebido; mais uma vez recorrendo a Inwood, a “cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo” (2002, p. 25). É o rotineiro para o *Dasein*, o despercebido, aquilo que, como Heidegger aponta, está “onticamente mais

---

<sup>49</sup> Em Cavalcante, traduzido como *mundanidade*.

<sup>50</sup> Heidegger não descarta, porém, a validade de se descrever de maneira ôntica o mundo, que é, como dissemos, a maneira como fazem as ciências (HEIDEGGER, 2012, p. 201).

<sup>51</sup> “No hay mundo se no hay *Dasein*. És tambien cierto que a su vez el *Dasein* no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa. Por eso, como se ha visto, el mundo es ‘un carácter del *Dasein*.’”

próximo” e que, necessariamente, se torna “ontologicamente mais longínquo”, o que torna motivo para que se parta de uma análise dessa relação do *Dasein* com seu cotidiano como parte da analítica existenciária (HEIDEGGER, 2012, p. 145).

Para compreender a *cotidianidade*, voltemos a Inwood mais uma vez, o autor aponta: “dessa forma, a cotidianidade está sujeita ao impessoal e é inautêntica” (2002, p.26). Iniciemos por pensar o *impessoal (das Man)*, que a partir daqui trataremos por *a-gente*, para manter a coerência com a tradução de Fausto Castilho. O *Dasein*, como *ser-no-mundo*, está rodeado, primeiramente, por algo que Heidegger chama de *a-gente*. Este *a-gente* seria a primeira visão de mundo do *Dasein*, o primeiro contato com o circundante antes de perceber-se si-mesmo: “a-gente delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 371). No ser-com (*Mitsein*)<sup>52</sup>, o *Dasein* se perde em seu cotidiano, seu modo de ser está determinada pelo modo de ser dos outros: “(...) o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser” (HEIDEGGER, 2012, p.363). Esses outros, ainda segundo Heidegger, não podem ser definidos, ao mesmo tempo eles são ninguém dentro da cotidianidade, visto que o “A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém prescreve o modo-de-ser da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 365). Esse modo de ser do *a-gente* é como uma espécie de alento ao *Dasein*, onde ele não precisa ser si mesmo: “A-gente *alivia* assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 367). No *a-gente*, portando, o *Dasein*, não é si mesmo, está disperso de si em meio aos outros: “Como *a-gente-ela-mesma*, o *Dasein* está disperso em a-gente e deve primeiramente se encontrar” (HEIDEGGER, 2012, p. 371). Em síntese, o *Dasein* em meio ao *a-gente* é ninguém: “Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 367).

Após introduzir o conceito de *a-gente*, pensemos agora o outro conceito que Inwood nos apresentou como ligado à *cotidianidade*: *inautenticidade (Uneigentlichkeit)*, que, mais uma vez por questões da tradução de Castilho, trataremos como *impropriedade*. Para seguir com a ideia de *impropriedade* precisamos evocar outra e, dessa forma, apresentar mais uma dicotomia de

---

<sup>52</sup> Além dos entes subsistentes, o *Dasein* é um ser-no-mundo onde há outros *Daseins*, estes são chamados de *Mitsein*, *ser-com*.

Heidegger, junta-se a ela a ideia de *propriedade* (*Eigentlicheit*). Tanto um quanto o outro conceito são o que Heidegger chama de *modi-de-ser* (*Seinsmodi*), que tem relação com a relação que o *Dasein* tem para com o seu ser, : “Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade* – expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra – fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu” (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Se pontuamos que o *a-gente* está próximo da *impropriedade*, logo a *propriedade* seria uma espécie de posse de si mesmo em meio à *cotidianidade*. Há de se entender que o cotidiano não é um local negativo na filosofia de Heidegger, mas é onde a existência se realiza. Pensar *propriedade* não é pensar o *Dasein* abdicando da *cotidianidade* de forma monástica, mas é a maneira de lidar. No momento da *propriedade*, o *Dasein* retoma a si em meio à *cotidianidade*, o mundo se apresenta em possibilidades, não se é mais u ente em meio ao *a-gente*, numa diferenciação feita por Inwood: “A inautenticidade está frequentemente associada com o impessoal. Ser autêntico é fazer a coisa própria, não o que o impessoal prescreve” (2002, p. 12). A *propriedade* é quando “o *Dasein* descobre propriamente o mundo e dele se aproxima, quando ele abre para si mesmo o seu próprio ser, esse descobrir o “mundo” e abrir do *Dasein* sempre se efetua como remoção de encobrimentos e de obscurecimentos, como quebra das contrafações com que o *Dasein* se fecha para si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 373).

Entretanto, há de se salientar, na dicotomia dos diferentes *modi-de-ser* não trata de um espectro positivo-negativo, os são possibilidades de relação existencial do *Dasein* em seu cotidiano. Tanto a *propriedade* quanto a *impropriedade* quanto a *propriedade* possibilidade do *Dasein* lidar com seu ser; Heidegger assim coloca: “Mas a *impropriedade* do *Dasein* não significa algo como ser ‘menor’ ou um grau-de-ser ‘inferior’”, e completa, “a *impropriedade* pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar (2012, p.141). Trata-se no fim, da relação com o próprio *ser*, de maneira *próprio* por si mesmo ou delimitado dentro do *a-gente*.

No presente capítulo, delineamos o desenvolvimento de alguns problemas filosóficos que permearam o surgimento da filosofia de *Ser e tempo*. Tentamos mostrar como os problemas, de alguma forma, se aglutinaram e eclodiram nessa

obra que marca a filosofia do século XX. A partir desse pano de fundo, a partir de agora avançaremos no sentido da analítica existencial a partir do problema da historicidade e da temporalidade em Heidegger.

### 3. DASEIN, MUNDO, MORTE E TEMPO

Encerramos o capítulo anterior tratando de alguns aspectos do que Heidegger denominou de *analítica existenciária*. Pensamos brevemente o problema central da filosofia heideggeriana e a elaboração da *questão-do-ser* na busca pelo sentido do *ser* em geral. Iniciamos o problema próprio da filosofia de Heidegger com o *Dasein* em sua existência como *ser-no-mundo*; porém, o problema do *ser* ainda passa por outro problema: o do tempo. Este, assim como o mundo, deve ser pensado em sua relação com o *Dasein* e não como algo estranho ao ente primeiro interrogado. Isso significa, nas palavras de Stein, “mostrar por que e como a problemática central de toda ontologia se enraíza no fenômeno do tempo corretamente entendido e explicitado” (STEIN, 2011, p.64). Para isso, iniciamos buscando outro problema na história da metafísica: a interpretação do tempo.

#### 3.1 O problema do tempo

Como pontuamos até aqui, o objetivo de Heidegger é retomar o problema do *ser* esquecido dentro da tradição da ontologia. A réplica do modelo grego, o chamado dogma grego que tomou conta do pensamento ocidental, no qual *ente* e *ser* se confundiram durante toda a trajetória do pensamento metafísico, vem acompanhado de outro problema: o da não compreensão do tempo. Mas qual seria o lugar do tempo na *questão-do-ser*? O que Heidegger propõe é que o problema do sentido do *ser* em geral está acompanhado pelo problema do sentido do tempo: “a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘*ser*’ é o objetivo do tratado que se segue. A interpretação do *tempo* como horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória” (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Sendo assim, ele aponta que a interpretação do *ser* está diretamente ligada à forma como o tempo é interpretado; nas palavras de MacDowell (1993, p. 163): “a grande intuição que está à base de *Sein und Zeit* é a da relação entre sentido de ser e o tempo”. Isso se dá porque a própria relação do homem com o tempo faz com que a interpretação do *ser* se faça no tempo: “se o sentido do ser é dado em uma compreensão do ser, e se o homem e seu compreender são essencialmente temporais, a ideia de ser deve estar

também em íntima relação com o tempo” (MACDOWELL, 1993, p. 163). MacDowell (1993, p. 163) conclui com isso que, portanto, “o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral”.

Dentro dessa relação de proximidade entre *ser* e tempo, Heidegger retorna aos gregos e a forma como estes olharam para o tempo. O grande problema do olhar grego sobre o tempo foi desconsidera-lo em relação ao homem: “a temporalidade existencial, que constitui o sentido do ser do homem, não foi desvendada pelos gregos” (MACDOWELL, 1993, p. 163). O problema surge então na interpretação do tempo feita pelos gregos, numa ideia de tempo como algo “natural”, como tempo do “mundo”: “fica então manifesto que a antiga interpretação de ser do ente está orientada pelo ‘mundo’, isto é, pela ‘natureza’ no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do ‘tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 95). Este tempo orientado pela natureza tem como efeito um nivelamento do tempo, como aponta MacDowell (1993, p. 164): “tais relações de cada agora para com o mundo, como existencial, são niveladas. O tempo é concebido, então, como o puro suceder-se da seqüência de agoras”. O tempo, nesta interpretação do *ser*, é um tempo que tem por esfera o presente: a existência do ente é o seu estar-aí, a sua presença e atualidade no mundo; a sua essência ou substância é aquilo que não passa, não muda, permanece constantemente presente (MACDOWELL, 1993, p. 164).<sup>53</sup>

Este caráter “presente” que Heidegger atribui à interpretação grego do tempo é constatado através de outra palavra grega: *ousia*.<sup>54</sup> Usualmente, na história da metafísica, ligada à ideia de ser, *ousia*, na visão de Heidegger, é a manifestação da visão dos gregos sobre o tempo, como aponta MacDowell (1993, p.164): o sintoma mais evidente desta determinação temporal do sentido do ser é a próprio expressão *ousia* ou *parousia*, que significa, propriamente, ‘apresentação’, ‘presença’. Então, a ideia de *ser* grega é a ideia de *ser se*

---

<sup>53</sup> Essa interpretação do *ser* como permanência é clássica na cultura grega, vem desde Parmênides que, antagônico a Heráclito, entendia o movimento como algo superficial. Como nos mostra Marcondes: Parmênides parece de fato o introdutor de uma das distinções mais básicas no pensamento filosófico, a distinção entre *realidade* e *aparência*. Assim, o primeiro argumento contra o mobilismo consiste em caracterizar o movimento apenas como aparente, como aspecto superficial das coisas. Se, no entanto, formos além da nossa experiência sensível, de nossa visão imediata das coisas, descobriremos, através do pensamento, que a verdadeira realidade é única, imóvel, eterna, imutável, sem princípio, nem fim, contínua e indivisível (2007,p.36).

<sup>54</sup> Usualmente, *ousia* é encontrada traduzida por *substância* ou *essência*, conforme: <https://educalingo.com/pt/dic-pt/ousia>

manifestando no presente, em seu sentido temporal, como algo sempre disponível, imutável, inalterável: o ente é apreendido em seu ser como ‘presença’, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o ‘presente’ (HEIDEGGER, 2012, p. 95).

Os gregos então pautaram duas interpretações de ser por uma ideia de tempo, o que fez com que “idéia tradicional de ser como presença constante é determinada, secretamente, por uma compreensão naturalística do tempo” (MACDOWELL, 1993, p. 165). Isso significa, segundo Heidegger, que os gregos se equivocaram sobre a interpretação do tempo e, conseqüentemente, na interpretação sobre o ser. Ele afirma que “essa interpretação grega do ser se efetua sem qualquer saber expreso acerca do que nela exerce a função do fio-condutor, sem conhecimento e mesmo entendimento da função ontológica do tempo, sem qualquer penetração no fundamento da possibilidade dessa função” (HEIDEGGER, 2012, p. 97). Nesse equívoco, os gregos não pensaram a função ontológica do tempo, mas a trataram como mais um ente do mundo, ou seja, “o tempo é tomado ele mesmo como um ente entre outros entes, um ente cuja estrutura-de-ser se procura apreender a partir do horizonte de um entendimento-do-ser que, de modo inexpresso e ingênuo, orienta-se pelo próprio tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 97).

Assim, Heidegger aponta para outro problema da história da ontologia, o da interpretação do tempo com relação ao ser. A ontologia antiga, portanto, não se ateve à função ontológica do tempo, tratando-o de forma ôntica e, nisso, tentou interpretar o tempo ontologicamente partindo de um entendimento-de-ser que tem por base a própria ideia de tempo como presente. O grande problema, segundo Heidegger, é que como a ideia de ser que pautou as pesquisas de Platão e Aristóteles foi transmitida pela tradição, a ideia de tempo também foi: o tratado aristotélico sobre o tempo<sup>55</sup> é a primeira interpretação circunstanciada desse fenômeno que nos foi legada. Ela determinou em essência toda a concepção posterior do tempo – incluindo a de Bergson<sup>56</sup> (HEIDEGGER, 2012, p. 97).

---

<sup>55</sup> O texto a qual Heidegger se refere está no livro *Física* de Aristóteles, conforme sua própria nota de rodapé.

<sup>56</sup> Filósofo francês que também busca uma interpretação sobre o tempo que difere tempo como *duração*, ou seja, tempo vivido, de tempo como espaço, tempo quantitativo. No caso, Heidegger discorda da interpretação de Bergson o colocando na linha da interpretação errônea do tempo

Heidegger avança sobre esse problema ao pensar o tempo, buscando uma “temporalidade originária” que, segundo MacDowell (1993, p. 164), Aristóteles não encontrou: “[...] a análise aristotélica não se apoia na temporalidade originária, mas recorre ao fenômeno secundário do tempo mundano”. O lugar onde Heidegger inicia o procura por essa ideia de tempo é mais uma vez o *Dasein* que, como dito, é o primeiro interrogado; o caminho traçado será o apontado por Stein (2011, p. 60): “a metafísica em toda a sua tradição sempre pensou o ente, mas nunca pensou o ser que possibilita o ente, e que vem ligado ao tempo”. O outro caminho será encontrar o problema da *facticidade* humana como lugar para o buscar a *questão-do-ser*.

### 3.2 O *Dasein* e os outros

No capítulo anterior, apresentamos o *Dasein* como *ser-no-mundo*, de forma que a sua relação com o mundo se dá como *mundidade*. O *Dasein* não se encontra sozinho no mundo, ele está cercado, por exemplo, dos entes chamados *subsistentes*. Porém, na sua lide com os entes do mundo, em seu cotidiano, o *Dasein* lida com diversos *instrumentos* (*Zeug*), pois estes estão relacionados à *ocupação* com o mundo: “denominamos *instrumento* o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir” (HEIDEGGER, 2012, p. 211). Esse entes *instrumentos* possuem uma relação de “pessoalidade” com o *Dasein*, mais uma vez numa relação que exprime proximidade e pertencimento; como aponta Heidegger (2012, p. 211): “De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha ‘entre quatro paredes’, em um sentido espacial geométrico – mas instrumentos-de-morar”. O que apontamos aqui, então é uma outra relação que o *Dasein* tem com os outros entes: se, por um lado, ele lida com a existência dos outros entes que denominamos *subsistentes*, no seu trata com o mundo, na forma de *ocupação*, o *Dasein* com os entes *utilizáveis* (*Zuhandenes*), estes que tem o modo-de-ser

---

como natural. Apesar da crítica, segundo Restrepo (2015), Heidegger teria alterado sua visão sobre o pensamento de Bergson sobre a *duração*, entendendo-a como uma crítica da concepção clássica de tempo (pp.50-51.)

da *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*),<sup>57</sup> o que, segundo Heidegger (2012, p. 213), significa o “modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós denominamos a *utilizabilidade*”.

Como ente *do-interior-do-mundo*, o *utilizável* se diferencia do *subsistente* pelo caráter de trato que o *utilizável* possui. Podemos recorrer ao exemplo que Heidegger traz da relação com a natureza. Ele inicia: martelo, alicate e prego remetem por si mesmos ao aço, ao ferro, ao mineral, à pedra e à madeira de que são feitos. No instrumento empregado, a ‘natureza’ é codescoberta pelo emprego, a ‘natureza’ à luz dos produtos-da-natureza (HEIDEGGER, 2012, p. 215). Dessa forma, a natureza tem seu caráter *subsistente* ou *utilizável*, dependendo a lida que o *Dasein* estabelece com ela: “mas a natureza não deve ser entendida aqui como o ainda só *subsistente*, nem também como *força-da-natureza*. A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é vento ‘nas velas’” (HEIDEGGER, 2012, p. 217).

Além de remontar à natureza, o *utilizável* também revela o mundo no qual nos localizamos, como um mundo compartilhado por outras que também do mundo se ocupam: “com a obra, portanto, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso” (HEIDEGGER, 2012, p. 217). O mundo da *ocupação* não é um mundo isolado, como o *ser-no-mundo* não o pode ser. Estar em um mundo é estar em um mundo com outros *entes*, os *subsistentes*, que percebemos em seu caráter ôntico; os *utilizáveis*, dos quais nos ocupamos e os outros *entes* que possuem o *modo-de-ser* do *Dasein*. É no mundo compartilhado do *utilizável* que nós percebemos a presença dos outros no que Heidegger chama de “*conexão-instrumental*”. Como ele exemplifica: “o campo, ‘ao longo do qual’ caminhamos, se mostra como pertencente a este ou àquele, como mantido ordinariamente por ele, o livro que se usa foi comprado em.... presenteado por... etc.” (HEIDEGGER, 2012, p. 341). No mundo dos *utilizáveis* sempre estamos conectados aos outros,

---

<sup>57</sup> Cavalcante (2016, p. 566) chama atenção para como a “mão” exerce papel importante para o *Dasein*, em sua tradução de *Zuhandenheit* ela opta pela palavra *manualidade*: A doação dos desempenhos e das possibilidades de desempenho proporciona os seres à mão, os seres constituídos pela manualidade (*Zu-handen*): os instrumentos, os utensílios, os equipamentos, os dispositivos, etc.

pois se trata de um mundo compartilhado, o mundo que não só remete ao conhecimento dos *entes*, como no caso dos *subsistentes*, mas um mundo ligado à ideia de pertencimento; nas palavras de Heidegger (2012, p. 341-343): “[...] os quais não são como que acrescentados pelo pensamento a algo de pronto só subsistente, mas essas ‘coisas’ vêm-de-encontro a partir do mundo em que são utilizáveis para os outros, mundo que de antemão já sempre também é meu”.

Esse mundo compartilhado denota a existência de outros *entes* como o *Dasein*, pois “esse ente não é utilizável, nem subsistente, mas, *assim como o Dasein* que ele mesmo põe-em-liberdade – *é ele também e concomitante ‘ai’* (HEIDEGGER, 2012 p. 343). Entretanto, os demais entes que possuem o modo-de-ser do *Dasein* não se enquadram num amontoado de outros que eu não sou, ou seja, não se trata de identificar um “eu” em meio à multidão; segundo Heidegger (2012, p. 343): “os outros’ não significa algo como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Heidegger (2012, p. 343) ainda reforça que o caráter desse entes não é como o das “coisas” que nos cercam, mas o da partilha da ocupação com o mundo :Esse também-ser-‘ai’ com eles não tem caráter ontológico de um ser-subsistente-‘com’ no interior de um mundo. O ‘com’ é um conforme-ao-*Dasein*, que ‘também’ significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado.

Feito isso, podemos introduzir outros conceitos da filosofia de Heidegger: os de *ser-com* (*Mitsein*)<sup>58</sup> e o de *Dasein-com* (*Mitdasein*). No capítulo anterior, desenvolvemos a ideia de *ser-em* num sentido de ser em um mundo onde se é, num trato existencial, de possuir a ideia de familiaridade, diferente daquilo que representam os *entes* do *interior-do-mundo*, junto a ideia de *ser-em*, Heidegger acrescenta a ideia de *ser-com*. O mundo, como já vimos, não possui a relação de sujeito e o objeto; a partir da relação junto à qual Heidegger desenvolve sua crítica à teoria do conhecimento tradicional, *Dasein* e mundo se constituem mutuamente, de forma que a constituição do *Dasein* só é possível como *ser-no-mundo*. Assim, a relação do *Dasein* com os outros *entes* que possuem como seu caráter é uma relação de partilha do mundo que tem como precedente a

---

<sup>58</sup> Citamos na nota n.º 51, mas aprofundaremos o conceito aqui.

*ocupação*: “os outros vêm-de-encontro a partir do *mundo* em que o *Dasein* do ver-ao-redor ocupado mantém-se por sua essência” (HEIDEGGER, 2012, p. 345). Nesse ocupar-se com o mundo, os outros, como *Dasein-com*, nunca serão como os entes *subsistentes*, pois os outros sempre se ocupam do *mundo* de alguma forma, sempre vindo de encontro “no trabalho”, em seu *ser-no-mundo*, e Heidegger ainda enfatiza que mesmo aqueles que não se ocupam, aqueles meramente “desocupados” partilham de um lidar com o mundo, com seu “*modus-de-ser existenciário*”. Dessa forma, o *Dasein* lida com o *Dasein-com*, ou seja, o *Dasein* lida com os outros *Dasein*, isso é compartilhar o mundo, ou seja, *ser-com*. Heidegger ressalta esse caráter de *copresença*<sup>59</sup> do *Dasein* mesmo com a solidão, pois a “falta e o ‘ir-embora’ são modi do *Dasein-com* e só são possíveis porque o *Dasein*, como ser-com, deixa que o *Dasein* dos outros venha-de-encontro no seu mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 349).

Se em relação aos outros entes, no caso os *utilizáveis*, o *Dasein* se ocupa (*Besorgen*), com os entes que possuem caráter semelhante ao seu o *Dasein* possui *preocupação-com* (*Fursorgen*). Como esses entes não podem ser equiparados aos demais entes do *interior-do-mundo*, não há como o *Dasein* se ocupar deles, mas sim se *preocupar-com*: “ocupar-se’ de alimentar e de vestir, cuidar de um corpo doente são também preocupação-com” (HEIDEGGER, 2012, p.351). Heidegger assim resume os diferentes *modi-de-ser* da preocupação-com: ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis da preocupação-com (2012, p.351). Dentre esses *modi*, Heidegger define os dois últimos como aqueles que representam o cotidiano e a mediania do *Dasein*. Estes ele denomina de deficiência e indiferença. Esses diferentes *modi* vão caracterizar o que Heidegger chama de não-surpresa, ou seja, algo que deixa o *Dasein* mergulhado da cotidianidade: Esses *modi-de-ser* mostram de novo o caráter de não-surpresa e de algo-que-se-entende-por-se-mesmo que são próprios tanto do cotidiano *Dasein-com* dos outros no-interior-do-mundo como da utilizabilidade do instrumento da ocupação diária (HEIDEGGER, 2012, p. 351).

---

<sup>59</sup> Essa é a tradução de Cavalcante (2016) a respeito do *mitdasein*. Utilizamos o termo aqui, pois exprime o caráter de compartilhar o mundo.

A percepção do em o mundo, no seu trato com os *utilizáveis* e com os outros como *Dasein-com*, promove o que Heidegger chama de *abertura* (*Erschlossenheit*) – que é a forma como o mundo vai de desvelando ao *Dasein*. Na definição de Giacoia Junior (2013, p. 75), abertura é “abertura para seu próprio ser e para os demais entes que, como ele habitam o mundo”. Este é justamente o ponto que será discutido adiante.

### 3.3 Estrutura da existência, o ser como tal

Para compreender a relação do *Dasein* com sua existência, como forma de embasar uma resposta à *questão-do-ser*, vimos que Heidegger se propôs a desenvolver uma *analítica existenciária*. Esta passa pela análise das estruturas que compõem a existência, ou seja, sobre o que constitui o *Dasein* como um *ser-no-mundo*. Mais uma vez, vale sempre ressaltar, Heidegger parte do *Dasein* como um ente singular, pelo seu primado ôntico-ontológico, no seu trato com a existência e com o *ser*. Com isso, a “analítica existencial<sup>60</sup> visa o desvelamento das estruturas do ser-aí, estruturas existenciais que se opõem e distinguem das estruturas categoriais das coisas intramundanas” (STEIN, 2011, p. 60). Para isso precisamos tratar de alguns aspectos ligados ao que Heidegger chama de encontrar-se (*Befindlichkeit*) e entender (*Verstehen*). Segundo Heidegger (2012, p. 453): “os existenciários fundamentais que constituem o ser do ‘aí’, isto é, a abertura do ser-no-mundo, são o encontrar-se e o entender”. Começemos pelo *encontrar-se*.

Iniciemos pensando a ideia de que o *Dasein* existe, ou seja, ele difere dos entes *subsistentes*, ele está em relação com esse existir em seu *ser-no-mundo*. Porém, essa existência não parte de uma escolha do *Dasein*, mas sim de um caráter dele chamado por Heidegger (2012, p. 177) de *factualidade* (*Faktizität*): “a fatualidade do *Faktum Dasein*, como o modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós a denominamos *factualidade*”. Este conceito tenta trazer um caráter de inevitabilidade ao que o *Dasein* é. Sendo assim, Heidegger (2012, p. 177) define a questão desse modo: “o conceito da factualidade contém em si: o ser-no-mundo de um ente ‘do-interior-do-mundo’, de tal modo que esse ente pode se

---

<sup>60</sup> No texto utilizamos analítica existenciária, conforme a tradução de Fausto Castilho.

entender como preso em seu ‘destino’ ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo”.

Junto a esse caráter do *Dasein*, Heidegger inclui outro para enfatizar essa condição de inevitabilidade da existência: a esse caráter ele chama de *dejecção* (*Geworfenheit*).<sup>61</sup> O ente que nós mesmos somos, nesse sentido proposto, está jogado na existência de tal modo que não há como escapar disso, pois esse é um caráter *factual* do *Dasein*. Apontamos que evitamos a tradução do termo *Dasein* por falta de consenso entre os tradutores e pelo uso da tradução de Fausto Castilho, que também evita um correspondente da língua portuguesa ao termo alemão; por isso, nesse caso, chamaremos atenção para o *Da* do *Dasein*. Esse termo corresponde ao “aí”, num sentido de *espacialidade*, mas esta não remete apenas a uma ideia de localização, mas a um sentido de relação da existência do *Dasein* no mundo. Este “aí” está relacionado ao ser *dejectado* do *Dasein*, este se encontra como que arremessado ao mundo tendo que lidar com o seu ser: “a expressão ‘dejecção’ deve significar a *factualidade da entrega à responsabilidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). E este arremessado no mundo remete a um lugar, que é o “aí”, a este a relação do *Dasein* se capta pelo o que Heidegger chama de *estado-de-ânimo* (*Stimmung*): “o estado-de-ânimo deixa manifesto ‘como alguém está e como anda’. Nesse ‘como está’ o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 385).

Existem diferentes *estados-de-ânimo* e estes promovem diferentes relação do *Dasein* com o seu “aí”, desde de alguns que nos mergulham na cotidianidade até outros que nos abrem o mundo, como explica Inwood (2002, p. 94): “o humor<sup>62</sup> descobre o mundo, revela nosso ser-lançado no mundo, e nos capacita a responder aos entes dentro do mundo”. Assim, ele exemplifica: “angústia profunda ou tédio revelam nosso ser-lançado, mas não relevam utensílios para o uso ou ameaças contra as quais se defender. Um humor mais trivial é necessário para nos afinar às contingências cotidianas, um humor que foge do humor mais intenso” (INWOOD, 2002, p. 94). Adiante chamaremos atenção mais precisamente para alguns *estados-de-ânimo* – especialmente,

---

<sup>61</sup> Cavalcante também propõe uma tradução interessante para *Geworfenheit* no sentido do *Dasein ser-no-mundo*, ela traduz por *estar-lançado*, tradução que se assemelha, por exemplo, a de Stein, *estar-jogado*.

<sup>62</sup> No texto de Inwood, *estado-de-ânimo* aparece como *humor*, o que se repete em outros textos, como a tradução de Cavalcante.

para a *angústia*. Retomando a ideia do “aí”, este se relaciona com a ideia de *abertura* (*Erschlossenheit*), com a forma como o *Dasein* está no mundo: o termo ‘aí’ significa essa essencial abertura. Por meio dela, esse ente (o *Dasein*) é para ele mesmo ‘aí’, unido com o ser-‘aí’ de mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 379-381). Essa *abertura* é a relação do *Dasein* com o mundo, com os outros entes, na sua lida como *ocupação* e *preocupação-com*. O *Dasein* sempre está em um *estado-de-ânimo* e, mesmo que ele escape aos ânimos que lhe possibilitem a *abertura* seu ser “aí”, mesmo que tente desviar, este ainda está em um *estado-de-ânimo* do *encontrar-se* (HEIDEGGER, 2012, p. 387).

Direcionando agora a ideia do *entender*, este conceito tem, em relação ao mundo, a ideia de *possibilidade* de ser do *Dasein*. Entender, em Heidegger, mais uma vez precisa ter sentido existencial, numa ideia remetida à relação do *Dasein* com o mundo. Segundo Heidegger (2012, p. 409): “aquilo que se pode entender como existenciário não é um quê, mas o ser como existir. No entender reside existencialmente o modo-de-ser do *Dasein* como poder-ser”. Dessa forma, a ideia de *entender* sempre vem ligada à forma como o *Dasein* se coloca no mundo: o ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos como ele é sua possibilidade. O ser possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do ‘mundo’, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, poder-ser em relação a si-mesmo, em vista de si (HEIDEGGER, 2012, p. 409). Essa possibilidade é a possibilidade de *ser* em um mundo onde o *Dasein* se encontra *dejectado*. Isto significa que o *Dasein* “é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, *uma possibilidade dejectada*. O *Dasein* é a possibilidade de ser-livre *para* o poder-ser mais próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis (HEIDEGGER, 2012, p. 409). Por esse caminho, *entender* junta-se a *encontra-se* para trazer a relação do *Dasein* com o seu “aí” como abertura. Com isso, precisamos trazer a possibilidade de que o *Dasein*, no entender, poder *entender mal*. “Só *porque* o *Dasein* entendendo é o seu ‘aí’, pode ele se extraviar e entender mal. E na medida em que entender é *encontrar-se* e, como tal, existencialmente abandonar-se à *dejecção*, o *Dasein* já se extraviou e entendeu mal” (HEIDEGGER, 2012, p. 411). Também podemos apontar que, como o entender está em relação ao mundo, o *Dasein* pode possuir um entender próprio e impróprio, no sentido de *possibilidades* que o *Dasein*

possui em sua relação com o *cotidiano*, mas, em ambos os casos, o entender ainda é um entender sobre o mundo, uma vez que este “pertence ao seu ser-si-mesmo como ser-no-mundo”. Por isso, “tanto o entender próprio como o entender impróprio *podem* ser, por sua vez, autênticos ou inautênticos. O entender como poder-ser é totalmente permeado de possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 415).

Na relação entre o *encontra-se* e o *entender*, temos que pensar a ideia de *projeto* (*Entwurf*). Vimos que o *Dasein* se *encontra* como que *dejectado* no mundo, tendo por *abertura* o seu “aí”. Nisso, *entender* surge junto a ideia de *poder-ser* nas *possibilidades* de ser do *Dasein*. O que resulta disso é o *projeto*, como, num sentido existenciário, “constituição-de-ser do espaço-de-jogo do poder-ser factual”. Como se encontra *dejectado*, o *Dasein* está no modo-de-ser do projetar, o que “nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o *Dasein* organizaria o seu ser, mas como *Dasein* ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é (HEIDEGGER, 2012, p. 413). Em sua existência, “enquanto é”, o *Dasein* parte de suas *possibilidades*, compreendendo<sup>63</sup> de onde parte, *entender* é sempre um *entender* de possibilidades de ser e o *projetar* do *Dasein* é a compreensão da sua existência, assim “como factual, o *Dasein* já põs cada vez seu poder-ser em uma das possibilidades de entender” (HEIDEGGER, 2012, p. 415). Sobre a ideia de *projeto*, Stein (2011, p. 67) apresenta a seguinte interpretação: “de que modo o ser-aí é ser-no-mundo? Ao modo de estar-jogado. O ser-aí é inelutavelmente jogado na existência. Mas o ser-aí assume o estar-jogado no projeto e articula o projeto do estar-jogado em um conjunto significativo”.

Entendendo-se como *factual*, então, o *Dasein* se projeta sempre partindo de uma compreensão, ou seja, de uma *visão* (*Sicht*) do mundo como *projeto*. A *visão* surge no *abertura* do “aí” a partir do entender como caráter-de-projeto; isso “é o *Dasein*, nos seus distintos modos-de-ser fundamentais já caracterizado e igualmente originários, como ver-ao-redor da ocupação, respeito da preocupação-com, visão do ser como tal, em vista do que o *Dasein* é cada vez como ele é” (HEIDEGGER, 2012, p. 415-417). A *visão* possui caráter de *transparência* (*Durchsichtigkeit*), sendo este uma visão “relativa à existência e no

---

<sup>63</sup> Cavalcante (2016) traduz *verstehen* por *compreender*.

todo”, através de uma apreensão “entendendo a plena abertura do ser-no-mundo, o contrário seria a *intransparência (Undurchsichtigkeit)* como “não conhecimento do mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 417).

Além dessas duas estruturas que Heidegger (2012, p. 453) chama de “existenciários fundamentais que constitui o ser do ‘aí’, isso é a abertura do ser-no-mundo”, ele inclui o problema da linguagem por meio do *discurso (Rede)*. A linguagem, Heidegger aponta, tem suas origens também na *abertura*, o que faz com que o “originariedade” do *discurso* seja tal a do *entender*. Mas por que o *discurso* e não a *linguagem*? Porque, segundo Heidegger (2012, p. 453), “o fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso”. *Discurso*, assim, assume um caráter *ontológico*, sendo a linguagem uma espécie de ferramenta que manifesta o *discurso*. Heidegger traz a ideia de *significações* como anteriores às *palavras*, são aquelas que constituem estas, e não o contrário. Do conjunto de *significações*, o *todo-de-significações*, derivam as palavras; nesse conjunto temos que ressaltar que esse está relacionado ao *entender*: O todo-de-significações da entendibilidade *accede à palavra* (HEIDEGGER, 2012, p. 455). *Linguagem*, no caso, seria considerada a *totalidade-de-palavra* que está, numa relação de *ser-no-mundo*, como ente *utilizável*: A linguagem é o ser-expresso do discurso. Essa totalidade-de-palavra como aquilo em que o discurso tem um próprio ser ‘de mundo’, como ente-do-interior-do-mundo, pode assim ser encontrada como um utilizável (HEIDEGGER, 2012, p. 455). Além disso, a *linguagem* pode ser remetida à entes *subsistentes*, nas palavras de Heidegger: A linguagem pode ser despedaçada em coisa-palavras subsistentes (HEIDEGGER, 2012, p. 455).

*Discurso*, dessa forma, assume um caráter existenciário em relação à linguagem, pois ele é o reflexo do entender do ‘aí’, ao mesmo tempo em que *articula* a abertura do ser-no-mundo *dejectado* e essa *articulação* do *entender* do “aí”, do ente que se *encontra* no mundo e se expressão pelo *discurso*: A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso* (HEIDEGGER, 2012, p. 455). *Discurso* é sempre no mundo, ou seja, sempre em relação à existência, e sempre em relação a *no-mundo*, o *Dasein*, portanto discursar não é apenas falar, mas relacionar-se no mundo: Como constituição existenciária da abertura do *Dasein*, o discurso é constitutivo para sua existência. Ao falar discursivo pertencem, como possibilidades, *ouvir* e *calar* (HEIDEGGER,

2012, p. 455)<sup>64</sup>. Também *discurso* não remete apenas à comunicar, num sentido de “transporte de vivências”, pois o *Dasein* já é um *Dasein-com*, mas sim a expressão desse partilhar o mundo: o *Dasein-com* já está essencialmente manifesto no co-encontrar e no co-entender. O ser-com se torna ‘expressamente’ *partilhado* no discurso, isto é, ele já o é de antemão, só que não-partilhado como não assumido e como não apropriado (HEIDEGGER, 2012, p. 457). Por fim, Heidegger sintetiza o significado ontológico de *discurso* como a “articulação significacional da entendibilidade do encontrar-se no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 495).

Tratamos até o momento da estrutura do *Dasein* como um [...] “ser-no-mundo dejectado-que-projeta”. Mas nessa tratativa, como Heidegger expõe, falta retomar para a estrutura na cotidianidade. Heidegger então tenta perceber a estrutura apontada em seu aparecimento cotidiano, ou seja, como *a-gente*, na medida em que *a-gente* possui um específico encontrar-se, um particular entender, discorrer, interpretar (HEIDEGGER, 2012, p. 469). Stein (2011, p. 69) é quem traz uma reflexão sobre a relação entre a estrutura do *Dasein* e o *a-gente*: “mas o homem em seu acontecer banal e cotidiano não suporta o sempre se assumir como faticidade, como existência e discurso. Ele decai na inautenticidade. Perde-se junto aos entes. Rotula-se com o ‘a-gente’. O *Dasein*, como devemos lembrar, encontra no *a-gente* a sua primeira percepção de mundo, isso significa que “de pronto e no mais das vezes o *Dasein* é absorvido em *a-gente* e por esta dominado (HEIDEGGER, 2012, p. 471). Isso quer dizer que o *a-gente* é uma forma de *abertura* do *Dasein*. Essa *abertura*, da mesma forma, também representa o poder-ser do *Dasein* que se “apropriou” do *a-gente* na *cotidianidade*. Nisso, tal análise está longe de ter caráter moralizante, visto que a “interpretação tem um propósito puramente ontológico” (HEIDEGGER, 2012, p. 471). Giacoia Jr. (2013, p.80) resume também essa relação entre o *Dasein*, o *cotidiano* e a estrutura existencial: a cada uma das modalidades de abertura do ser-o-aí como ser-no-mundo corresponde um modo de existir como projeto lançado na esfera pública da inautenticidade. Dessa forma, ele

---

<sup>64</sup> No decorrer das páginas, Heidegger explicita sobre o caráter essencial dos conceitos de *ouvir* e *calar*, não nos atentaremos a eles em razão da extensão do trabalho.

corresponde a *afinação/estar disposto (Befindlichkeit)*<sup>65</sup> as diferentes formas que eles se manifestam na existência cotidiana “alegre, triste, calmo, irritado, simpático, indiferente etc. À compreensão (*Verstehen*) corresponde a *curiosidade (Neugier)*, e à fala (*Rede*) corresponde o *falatório (Gerede)* (GIACOIA JR., 2013, p. 80).

Começamos pela ordem que Heidegger nos apresenta a eles. Sobre o *falatório (Gerede)*, Heidegger reforça o afastamento de negatividade sobre este fenômeno, identificando este como a fala e a interpretação dentro do cotidiano, este “constitui o modo-de-ser do entender e interpretar do *Dasein* cotidiano” (2012, p. 471). O *falatório*, como forma de abertura do *a-gente*, em sua correspondência ao *discurso*, surge como uma fala de todos. Heidegger aponta que o *discurso*, como algo que se expressa, se faz na *comunicação*, este requer que o “ouvinte participe do ser aberto por aquilo-sobre-que o discurso discorre” (2012, p. 473). Vimos que comunicar remete a partilhar a *abertura* do *ente*. Quando isso ocorre como *falatório*, retira-se o *partilhar*, pois “mais do que entender o ente sobre o qual o discurso discorre, só se procura ouvir o discorrido como tal” (2012, p. 473). Não se passa a um *partilhar*, o entendimento fica como um entendido do *a-gente*: porque o dito é por todos entendido *na mesma medicação*” (HEIDEGGER, 2012, p. 473). O caminho do *falatório* se faz pela *difusão* e *repetição*, abandona-se qualquer tentativa de entendimento original do *ser* do *ente* e se reproduz o já entendido: E porque o discurso perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente de que discorre, não se comunica no modo de apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma *difusão* e *repetição do discorrido* (HEIDEGGER, 2012, p. 475). Não há um *entender* originário, mas uma repetição do *entender* do *a-gente*, nisso “A coisa é assim porque *a-gente* diz” (HEIDEGGER, 2012, p. 475). Dessa forma, Heidegger coloca o *falatório* também como um *entender* do *a-gente*, nele, tudo já se fez entendido, sendo local convidativo ao *Dasein*, pois possibilita um “prévio entender”, mesmo que não haja essa apropriação do ente. Diferente do *discurso*, entretanto, o *falatório* surge não como uma plena *abertura*, mas como um fechamento, “enconbrindo o ente do-interior-do-mundo”, isso porque ele se

---

<sup>65</sup> Aqui reproduzimos as traduções de Giacoia Jr. (2013) nas comparações entre os *modos* do *Dasein* e de *a-gente*.

renova e cresce com o *fatalório*”, na suposição de ter atingido o entendimento daquilo sobre o que discorre, impede, com fundamento nessa pretensão, toda nova interrogação e toda discussão, reprimindo-as e retardando-as de um modo peculiar” (HEIDEGGER, 2012, p. 477).

A *curiosidade* (*Neugier*) remete à ideia do *entender*, como apontou Giacoia Jr. Este está relacionado com a *visão* que o *Dasein* possui do mundo, nesse com suas possibilidade-de-ser. Heidegger remete a noção de *curiosidade* a isso que ele chama de uma tendência do *Dasein* de “ver”. Como aponta Heidegger, “ser-no-mundo é de imediato absorvido no mundo ocupado. A ocupação é conduzida pelo ver-ao-redor e o preserva em seu ser-descoberto” (HEIDEGGER, 2012, p. 483). Em sua *ocupação* o *Dasein* se depara com o cumprimento das tarefas a que se dispõe a realizar. Heidegger trata esse momento como momento livre, no qual não há mais que tratar do mundo do trabalho, fazendo com que o “ver-ao-redor” fique livre. Porém, o *Dasein* como que escapa dessa liberdade e se entrega a outra tarefa, razão pela qual fica numa inquietude por algo novo, mas num sentido como que superficial, no qual “ao ficar em liberdade, a curiosidade não se ocupa em ver para entender o visto, isto é, para entrar numa relação de ser com o visto, mas busca *somente* vê-lo (HEIDEGGER, 2012, p. 485). Nisso, a curiosidade é uma espécie de inquietação, onde a liberdade encontrada no ócio se transforma num pular de uma *ocupação* à outra: não busca também o ócio da detenção considerativa, mas, ao contrário, busca a inquietação e a excitação de sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 485). Também, assim como o *fatalório*, a *curiosidade* está ligada ao *a-gente*, como aponta Heidegger (2012, p. 485): o *fatalório* rege os caminhos da curiosidade, dizendo, o que a-gente deve ter lido e dever ser visto.<sup>66</sup> É uma espécie de distração a que o *Dasein* se entrega. Giacoia Jr. (2012, p. 80), por exemplo, define: a *curiosidade* é um desgarramento que consiste em alienar-se na bisbilhotice do que *interessa a todo mundo*, no que distrai, ao cativar a atenção de todo mundo. É estar à cata de *novidade* – o que, por definição, significa estar condenado à infinita reposição, sob pena de deixar de ser o que é.

---

<sup>66</sup> Não aprofundamos aqui, mas junto ao *fatalório* Heidegger desenvolve a ideia de *escrivinhação* no mesmo sentido.

Além disso, *fatalório* e *curiosidade* se manifestam no que Heidegger chama de *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*), que é uma espécie de “força” do *a-gente* que repele o *Dasein* de si. Isso se dá quando “no cotidiano, ser-um-com-o-outro”, algo vem-de-encontro que é acessível a qualquer um e sobre o qual qualquer um pode dizer qualquer coisa”, não é possível, nisso perceber o que é autêntico e o que é *a-gente*. Nessa possibilidade de perceber por si mesmo, o *Dasein* entretanto é repellido pela *ambiguidade*: Esse estar-no-rastro-de, mesmo que por apenas ouvir-dizer – que está autenticamente “no rastro de” algo não o diz -, é o modo mais indicioso de a ambiguidade oferecer antes ao *Dasein* possibilidades que depois são despojadas de sua força” (HEIDEGGER, 2012, p. 487). Isso ocorre no campo da *suspeita* de algo, mas esse *suspeitar* logo é arrematado pelo *a-gente* através do *fatalório* e da *curiosidade*: Essa ambiguidade sempre propicia à curiosidade o que ela busca e ao fatalório dá a ilusão de que nele tudo se decidiria (HEIDEGGER, 2012, p. 491). Dessa forma, o *Dasein* se mantém imerso no *a-gente*.

Em meio a isso, constatamos que “fatalório, curiosidade e ambiguidade caracterizam o modo em que o *Dasein* é cotidianamente o seu ‘aí’, o qual é a abertura do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 493). Essas estruturas caracterizam o modo-de-ser do *Dasein* em sua cotidianidade, que Heidegger chama de *decair* (*Verfallen*). Essa não deve ser tomado como negativo, “o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, é *junto* ao ‘mundo’ da ocupação. Esse absorve-se junto a... tem usualmente o caráter de estar-perdido na publicidade de *a-gente*” (HEIDEGGER, 2012, p. 493). O *Dasein* sempre se encontra de imediato na condição de *decaimento*, nessa condição em que ele se encontra imerso no *a-gente*, em sua possibilidade de *impropriedade*, mas de forma alguma deve ser entendido como “queda’ a partir de um ‘estado’ mais puro e superior”(HEIDEGGER, 2012, p. 493). Heidegger diz que é na *segurança* do *a-gente* que o *Dasein* se coloca, pois esta surge como uma *tentação* de lhe garantir uma plenitude, proporcionando “certeza-de-si-mesmo” promovendo uma *tranquilidade* no qual as coisas se encontram “na melhor ordem”, tendo o *Dasein* “todas as portas abertas”, nisso “o ser-no-mundo que decai é para si mesmo tentador e, ao mesmo tempo, *tranquilizante*” (HEIDEGGER, 2012, p. 495-497). Uma *tranquilidade* que se faz na *comunicação* do *fatalório*, na inquietude da

*curiosidade* e nas certezas da *ambiguidade*, dando ao *Dasein* em seu *cotidiano* uma forma de *ser-no-mundo*.

### 3.4 O ser para a morte e a temporalidade

Tratamos sobre as estruturas que compõe o *Dasein* em sua existência, *encontrar-se*, *entender* e *discurso*. Tratamos esse tema, como mostra Stein (2011, p. 67), como essa estrutura tríplice do *ser-no-mundo* “terá importância decisiva para a determinação do problema da temporalidade”. Mas antes de adentrar na ideia de *temporalidade*, vimos que o *Dasein* de pronto e no mais da vezes se encontra *decaído* no *a-gente*, numa relação que Heidegger chama de *impropriedade*, isso porque o *Dasein* não é seu *próprio*, mas é delimitado pelo *a-gente* nas formas do *fatalório*, *curiosidade* e *ambiguidade*. Porém, em seu existir de pronto e no mais das vezes, o *Dasein* pode assumir uma existência *própria*, pois é a partir do mundo que se abre inicialmente no *a-gente* que o *Dasein* pode assumir seu si-mesmo. Entretanto, vimos que Heidegger não desqualifica a possibilidade da *impropriedade*, está se dá no modo-de-ser do *cotidiano* sendo um lugar onde o *Dasein* pode se realizar.

Então, qual é o motivo de tal passagem? A resposta é a *angústia* (*Angst*). Esta seria uma forma de *estado-de-ânimo* do *encontrar-se* do *Dasein* que determina certa *abertura* do “a” para a própria existência, como “um tipo de náusea ontológica que se apodera de você sempre que se chega perto de compreender a instabilidade inerente de sua existência” (RÉE, 2000, p. 38). A *angústia* seria local da manifestação da *propriedade*, da percepção do ser si-mesmo *dejectado* no mundo, uma forma de escapar do *a-gente* e perceber-se a si mesmo, diferenciar-se em meio aos outros para tomar o mundo em *possibilidades*, ou seja, assumir todas as *possibilidades* como *ser-no-mundo*. O caminho da *angústia* é apontado por Heidegger, pois esta permite ao *Dasein* escapar do *a-gente* como forma de compreender o mundo: “a angústia retira, assim, o *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). O *Dasein*, diante da *angústia*, não é mais um ente entre os outros, porque a “angústia isola o *Dasein* em seu *ser-no-mundo* mais-próprio que, como entendedor, se projeta

essencialmente em possibilidades.” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). Por meio da angústia, o *Dasein* pode *ser-no-mundo* em todas as suas possibilidades e, se o *a-gente* surge como a primeira interpretação de mundo do *Dasein*, sendo uma visão dos outros e de ninguém, a *angústia* permite ao ente *Dasein* perceber o mundo por si mesmo: “o angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo (...) (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

Em relação a essa *angústia* que possibilita o mundo do *Dasein* como si mesmo, ela encontra seu lugar para se manifestar em um evento em especial: a morte. Ela tem um papel privilegiado na filosofia de Heidegger, mas, da mesma forma como a estrutura do *Dasein* se manifesta na *cotidianidade* do *a-gente*, a morte do *Dasein* também ocorre no *a-gente* em *impropriedade*, assim como ocorre em *propriedade* a sua própria morte. A morte como ocorre no *a-gente* ocorre como uma morte que não leva o *Dasein* ao perceber-se como um ente que vai morrer, o “*a-gente* justifica e eleva a *tentação* de se encobrir o ser para a morte mais-próprio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 699). Da forma como ocorre no *a-gente* a morte do não é a morte do *Dasein*: “Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, no máximo só estamos sempre ‘presentes a’ ele” (HEIDEGGER, 2012, p. 661). Desse modo, morrer que ocorre no *a-gente* não aproxima o *Dasein* da morte, mas o afasta, colocando a morte como um acontecimento distante “(...) no final *a-gente* também morre uma vez, mas *a-gente* mesma não é de imediato atingida” (HEIDEGGER, 2012 p. 697). *A-gente*, no seu caráter de ninguém, vê a morte como morte do outro, ou seja, a morte de ninguém: “A interpretação pública do *Dasein* diz: ‘*a-gente morre*’, porque dessa maneira um outro qualquer e *a-gente* mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois esse *a-gente* é *ninguém*” (HEIDEGGER, 2012, p. 697). Nesse morrer do *a-gente*, o *Dasein* se afasta da *angústia* enquanto possibilidade de singularizar-se; é então necessário que se perceba a morte como a “minha morte”, como uma possibilidade singular: “sua morte é a possibilidade do já-não-poder-ser-‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 691). Para que ocorra essa diferenciação do *a-gente*, não basta apenas o *Dasein* ter ciência da morte, ou conviver com a morte do outro, é necessário assumir a morte como pessoal, ou seja, como “minha morte”: O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual

está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 663). Esse perceber-se finito em direção à morte que provoca a *angústia* que Heidegger chama de *ser para a morte* (*Sein zum Tode*).

*Ser para a morte* é se perceber como um *ente* finito e assumir a morte como morte própria. O efeito disso surge de dupla maneira: a primeira, como aponta Rée, é a percepção individual, singularização do *Dasein* em meio ao *a-gente*, visto que é “um lugar comum dizer que a morte é a grande igualizadora, mas em outro sentido, como Heidegger aponta, ela é o que nos “individualiza” de forma mais absoluta” (HEIDEGGER, 2000, p. 52); a segunda, é a percepção de temporalidade, pois é no antecipar da morte que o *Dasein* percebe-se inserido no tempo: “com essa noção de decisão antecipatória da morte, o conceito heideggeriano de temporalidade, entendido como o sentido de ser do *Dasein*, está ligado (VATTIMO, 2002, p. 53-54)<sup>67</sup>.

A *temporalidade* do *Dasein* está, pois, ligada à morte. O sentido disso está na percepção de finitude do *Dasein*: por ser finito, logo o *Dasein* é temporal. Entretanto esse tempo ainda precisa se relacionar com o mundo. No mundo o *Dasein* se ocupa e preocupa-com, mas onde se revela o todo da estrutura do *Dasein* como um ente temporal é na *preocupação* (*Sorge*)<sup>68</sup>, ela designa o todo da estrutura existencial do *Dasein*, definindo em um só termo a relação dele com os outros entes, com o mundo e com a temporalidade. A *preocupação* surge, pois, o *Dasein* é um ser finito e que sabe que vai morrer e, por isso, se percebe como temporal; Heidegger define *preocupação* como um “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (HEIDEGGER, 2012, p. 539). Portanto, a importância da morte está associada à importância da angústia em seu ser-adiantado-em-relação-a-si, este que está ligada diretamente à ideia de temporalidade. Assumir a própria morte é assumir o todo da estrutura existencial que está na *preocupação*, “O morrer se funda na preocupação quanto a sua possibilidade ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 695), da mesma forma que a *preocupação* está vinculada à temporalidade: “Só a partir da temporalidade pode ser entendida

---

<sup>67</sup> “Con esta noción de decisión anticipante de la muerte se vincula el concepto heideggeriano de temporalidad entendida como sentido del ser del *Dasein*.”

<sup>68</sup> Como na citada tradução de Cavalcante, onde *Sorge* é traduzido por *cura*, utilizou-se *preocupação*, tal como sugerem Fausto Castilho e Paul Ricouer.

existencialmente a totalidade estrutural articulada do ser do *Dasein* como preocupação” (HEIDEGGER, 2012, p. 649). Da mesma forma, a *preocupação* está ligada ao ser-no-mundo, “porque o ser-no-mundo é essencialmente *preocupação*” (HEIDEGGER, 2012, p. 539).

Nisso, *preocupação* reúne toda a estrutura existencial ao tempo, segundo Stein (2011, p. 69), Heidegger constata que o ser-aí sempre é uma totalidade no seu correr para a morte. O ser-no-mundo é possível porque o homem sabe que morre. Somos existência, porque morreremos. O correr adiante-para-a-morte ressalta de forma vigorosa a condição fática, existente, compreensiva do ser-aí. Dessa forma, Stein resume que o *Dasein*, em sua estrutura, “já está sempre projetado para frente, sempre se antecipa: o ser-aí é um ‘ser-adiante-de-si-mesmo’”. Como faticidade, um estar-sempre-jogado, o ser-aí é um ‘já-ser-no-mundo. A decaída como articulação, como discurso, é um ‘ser-junto-dos-entes-intramundanos’ (STEIN, 2011, p. 70). Isso é o resultado do *Dasein* como *ser-para-morte*: nas palavras de Giacoia Junior (2013, p. 68), em sua “possibilidade mais radical”, “o tempo é o horizonte constitutivo de compreensão do Ser pelo ser-o-aí. Correlativamente, todos os elementos constitutivos desde dão-se como *modi* da temporalidade originária”.

Nisso, o entendimento do tempo em Heidegger não deve ser inserido naquilo que ele denomina como *tempo vulgar*, que ele critica como um tempo resumido em “uma sequência de agoras, constantemente ‘subsistentes’, a defluir e a afluir ao mesmo tempo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1139). Esse tempo remete ao tempo da *cotidianidade*, tempo impróprio que deriva da essência *temporal* do *Dasein*: “temporalidade do *Dasein* desenvolve a ‘contagem de tempo’.(...) Dele nasce o entendimento-do-tempo cotidiano-vulgar” (HEIDEGGER, 2012, p. 307). A temporalidade remete ao *Dasein* que vivencia o tempo não numa sequência de acontecimentos, numa sequência linear de passado, presente e futuro, mas num viver em relação temporal no sentido de *preocupação*, que seria a relação própria do *Dasein* com o mundo num sentido de *temporalidade*. Na *preocupação*, o *Dasein*, nas palavras de Inwood (2002, p. 28) “readquire o domínio de si”.

## 4. O DASEIN E A HISTORICIDADE

Após o caminho de pesquisa até aqui conduzido, chegamos ao objeto deste trabalho: a historicidade. Pensamos, assim, que a discussão dos outros capítulos culmine aqui nos nexos conceituais entre a abordagem ontológica de Heidegger e o problema da temporalidade e da historicidade. O intuito do presente capítulo, então, consiste em construir essas relações a partir de vínculos estabelecidos com a analítica existencial do *Dasein*.

### 4.1 Problema ontológico-existencial da história

Em *Ser e tempo*, logo nas páginas iniciais,<sup>69</sup> Heidegger apresenta o problema da história (*Geschichte*) e da historicidade (*Geschichtlichkeit*). Assim como a discussão já apresentada anteriormente, a historicidade compõe em Heidegger a elaboração da *questão-do-ser*. Dessa forma, a historicidade aparece como parte da composição do ser do *Dasein*. Para compreender a forma como Heidegger coloca a historicidade, portanto, é necessário apelar ao todo da estrutura do *Dasein*, ou seja, à sua *preocupação*, mais precisamente, à temporalidade: A interpretação temporal da preocupação foi logo confirmada pela prova da temporalidade do ser-no-mundo ocupado (HEIDEGGER, 2012, p. 1009).<sup>70</sup> É na temporalidade própria do *Dasein* que encontramos o seu todo poder-ser, no seu ser si-mesmo em meio *a-gente*.

Como vimos, essa possibilidade acontece com a morte como possibilidade de *abertura*. Heidegger, neste capítulo, entretanto, coloca o *Dasein* diante de dois “finais”: a *morte* como final se une ao *nascimento* como a outra “ponta” da extensão do *Dasein*. Assim, Heidegger afirma que somente a morte é, no entanto, o único ‘final’ do *Dasein* e, formalmente tomado, é só *um* dos termos finais abrangendo a totalidade do *Dasein*. O outro ‘final’ é o ‘começo’, o ‘nascimento’. Só o ente sendo ‘entre’ o nascimento e a morte exhibe o todo buscado” (HEIDEGGER, 2012, p. 1011). Nascimento e morte extrapolam o

<sup>69</sup> O sexto parágrafo de *Ser e tempo* já introduz o problema da historicidade.

<sup>70</sup> Além da parte que dedicamos, vale ressaltar que a segunda parte toda trata sobre temporalidade, e tempo junta-se ao ser em Heidegger

sendo do todo do *Dasein*, uma vez que este se coloca entre seus dois fins e em sua possibilidade de ser em sua *existência* “aí”. Essa *extensão* entre *nascimento* e *morte* do *Dasein* Heidegger chama “encadeamento da vida”, “no qual o *Dasein* de algum modo se mantém constantemente” (HEIDEGGER, 2012, p.1011).

Mas esse *encadeamento de vida* não pode ser caracterizado como uma sequência de vivências, em que “só é ‘propriamente efetivamente real’ a vivência subsistente ‘em cada agora’, caracterizando isso como se as vivências passadas ou que estão por vir, já ou não fossem ou estariam por vir, como se o *Dasein* percorresse “aos saltos a sequência-de-agoras de seu tempo (HEIDEGGER, 2012, p. 1013). Heidegger chama essa concepção de *encadeamento de vida* de concepção vulgar. O que dá sentido ao *encadeamento de vida* é a *extensão* do *Dasein* entre nascimento e morte, já que é preciso pensar no *Dasein* como vivenciando a totalidade do *encadeamento de vida*: o referido ‘entre’ nascimento e morte já reside *no ser* do *Dasein*. De modo algum o *Dasein* “é” efetivamente real em um ponto do tempo e estando, além disso, ‘cercado’ pelo não-real de seu nascimento e de sua morte (HEIDEGGER, 2012, p.1015). Dessa forma, *extensão* é o que constitui o *encadeamento de vida* e isso significa que, “existencialmente entendido, o nascimento nunca é algo passado, no sentido do já não-subsistente, assim como a morte possui o modo-de-ser de algo ainda não subsistente, mas que será (HEIDEGGER, 2012, p. 1015). Isso só acontece porque o *Dasein*, como um ente temporal, é *preocupação* como a totalidade da estrutura existencial, como citamos no capítulo anterior, como um ente que antecipa a si-mesmo já sendo em um mundo. Por isso, a *preocupação* se faz como a temporalidade própria do *Dasein*, pois releva o ente como *extensão*, ou seja, *dejectado* em um mundo, como *ser-no-mundo* “entre” *nascimento* e *morte*.

Sobre a *extensão* do *Dasein* em seu *encadeamento de vida*, Heidegger desdobra outro conceito, o de *gestar-se* ou de *acontecer* (*Geschehen*)<sup>71</sup>. *Gestar-se* é justamente o termo que sintetiza a ideia da *extensão* e do *encadeamento de vida*. Heidegger (2012, p. 1015) o define como a “específica mobilidade do *se-estender estendido*”. É no *gestar-se* do *Dasein*, mais precisamente nas *estrutura-do-gestar* em suas “possibilidades existenciárias temporais”, que reside o problema ontológico da *historicidade*. Sendo assim, portanto, o

---

<sup>71</sup> Calvacante (2016) propõe uma tradução interessante para o termo, que transmite a questão temporal do *Dasein*, ela traduz *Geschehen* por acontecer.

problema da *historicidade* é um problema ontológico, o que faz com que o lugar do problema da *história*<sup>72</sup> tenha seu espaço na compreensão da *historicidade* do *Dasein* e não em uma abordagem do *conhecimento histórico* meramente entendido como historiografia. Isso porque, antes de se pensar conhecimento histórico e sua prática historiográfica, é necessário entender a história por meio da historicidade, ou seja, à luz da condição existencial e ontológica do *Dasein*. Nesse sentido, “o modo como a história pode se tornar um *objeto* possível do conhecimento-histórico só pode ser estabelecido a partir do modo-de-ser do histórico, a partir da historicidade e do seu enraizamento na temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1017).

O que resulta disso é que Heidegger se coloca numa tarefa de “elucidação” da historicidade por um caminho fenomenológico. Isso significa buscar o fenômeno da historicidade e seus sentidos como algo enconbertado: a constituição ontológica-existencial da historicidade de ser conquistada *em contraposição* à interpretação vulgar da história do *Dasein* que a encobre (HEIDEGGER, 2012, p. 1019). Por meio das estruturas existenciais do *Dasein*, através do caminho filosófico traçado, Heidegger tenta encontrar a *historicidade*. Por isso, para desencobrir a *historicidade*, Heidegger desdobra conceitos, como a ideia de uma “interpretação vulgar de história” – ponto, este, que encobre a *historicidade*. Além disso, ele parte da ideia de *historicidade* e também da possibilidade de esta ideia se apresentar como imprópria e própria. Em correspondência com o enraizamento da historicidade na preocupação, o *Dasein* já existe cada vez como propriamente ou como imprópria histórico (HEIDEGGER, 2012, p. 1019). E isso se conquista olhando mais uma vez para a cotidianidade do *Dasein* em sua relação com a história.

Heidegger não descarta o conhecimento histórico (historiografia). Antes, ele o entende como basilar, pois compreende o *Dasein* como um “ente que existe historicamente”, por isso edificar um caminho para o conhecimento histórico é a ‘edificação do mundo histórico das ciências do espírito’, mais uma vez abrindo caminho dentro daquilo que vimos sobre o problema epistemológico (HEIDEGGER, 2012, p. 1019-1021). Mas, como dissemos, o conhecimento

---

<sup>72</sup> No primeiro capítulo usamos a diferenciação proposta por Barros entre História, para campo de estudos, e história, para acontecimento. Aqui, utilizaremos a divisão feita por Castilho entre *conhecimento-histórico (Historie)* e história (*Geschichte*).

historiográfico não pode ser o ponto de partida, uma vez que este deve ser a compreensão do ser do *Dasein*; não se parte do ôntico, que é a história escrita, mas do ontológico, ou seja, da *historicidade*. E isso Heidegger (2012, p. 1021) resume da seguinte forma: “A análise da historicidade do *Dasein* procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”. O intuito, portanto, é perceber esse *Dasein* temporal que se consequentemente lida com a história em sua banalidade cotidiana, como destaca Heidegger (2012, p. 1021): o *Dasein* factual também precisa de calendário e de relógio e os emprega mesmo sem ter desenvolvido um conhecimento-histórico.

Chegaremos a uma teoria da história heideggeriana ou, mais precisamente, a um modo de fazer uma ciência histórica heideggeriana? Certamente não, pois o modo de se fazer história, de se escrever sobre a história como historiografia, já existe para Heidegger – e esse modo é o de Dilthey como vimos, a ponta final do idealismo alemão. Vimos com Reis que a historiografia diltheyana é marcada por uma busca de retomar a vivência num sentido biográfico, mesmo que esse seja sobre um coletivo. A ideia de Dilthey paira na historicidade, no tempo onde o passado não se faz distante, isolado, objeto de estudo como um fato distante e indiferente, mas o tempo se entrelaça na vivência. Isso faz com que Heidegger, que teve influência de Dilthey em seus anos de estudo e na constituição de *Ser e tempo*, encontre, no modo como ele propôs as ciências do espírito, um caminho a ser seguido.

Mas então o que Heidegger deseja? Diríamos que ele pretende embasar ontologicamente a ciência proposta por Dilthey. Nesse sentido, “a reflexão que se segue satisfaz-se como indicar o lugar ontológico do problema da historicidade”. Por isso, segundo Heidegger (2012, p1023), “para a análise que se segue trata-se, no fundo, de apenas contribuir, de sua parte, provisoriamente, para a apropriação das investigações de Dilthey, o que ainda não foi feito pela geração atual”.

#### **4.2 História vulgar, o passado e o mundo que já não é**

Como feito pelo caminho percorrido na formulação da *questão-dos-ser*, Heidegger parte do cotidiano, daquilo que, estando mais próximo, está mais

distante. Por isso ele busca caracterizar o que significa “história’ e ‘histórico’ na interpretação vulgar do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1025).

Nessa primeira caracterização, o intento de Heidegger é entender o sentido vulgar de história (*Geschichte*) e não História ou conhecimento-histórico como temos tratado neste capítulo (*Historie*). Por primeiro sentido vulgar de história, como um ente que não faz parte do conhecimento-histórico ou como ainda seu objeto, Heidegger inicia com o que parece ser mais óbvio: a ideia de *passado*. Para isso, Heidegger (2012, p. 1025) determina história como *passado* por meio de expressões corriqueiras: “isso ou aquilo já pertence à história”. Dessa forma, história com *passado* “significa aqui ora o que já não é subsistente, ora o ainda subsistente, mas que não tem ‘efeito’ no ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1025). Por outro lado, Heidegger traz outra afirmação sobre a história: “ninguém pode fugir da história”. Nesse caso, o efeito do passado é estar no presente, e por isso Heidegger (2012, p.1025) conclui: em todo caso, o histórico como passado é sempre entendido numa relação de eficácia positiva ou privativa sobre o ‘presente’, no sentido do ‘agora’ ou ‘hoje’ efetivamente real. Por isso, a relação que se faz entre história e passado é a de eficácia sobre o presente, a forma como esse tempo de outrora atuaria sobre o aqui e agora. Heidegger traz, como exemplo, as ruínas de um tempo grego, onde encontramos “presente” um “pedaço do passado”.

Noutro sentido, a história toma como forma a ideia de “*originar-se*”.<sup>73</sup> Por isso, história nesse sentido caminha num “vir-a-ser”, no que Heidegger chama de “encadeamento de acontecimento e de efeitos”, pois o que se origina no passado e se faz presente, determina o futuro a partir deste. Nesse elo, passado, presente e futuro se integram nesse acontecer e partir de certos efeitos (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

Um terceiro sentido seria pensar a história como “o todo do ente que se modifica ‘no tempo’ e, diferentemente a natureza, que ela também se move igualmente ‘no tempo’, as vicissitudes e as sortes de homens, as associações humanas e sua ‘cultura’ (HEIDEGGER, 2012, p. 1027). Por fim, história seria aquilo transmitido por tradição, quer por conhecimento-histórico ou por origem

---

<sup>73</sup> Podemos chamar a atenção que esta concepção se assemelha à crítica de Marc Bloch ao chamado “ídolo das origens” em seu *Apologia da história ou o ofício do historiador* (1949).

desconhecida, “tomado como o-que-se-entende-por-si-mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

Reunindo essas quatro manifestações de história, Heidegger busca apresentar o modo-de-ser do *Dasein* como ente história. Por isso ele encontra o fio em comum que atravessa essas manifestações do histórico. O que corta essas formas é o que mencionamos acima, “o gestar-se no tempo como existente, de tal maneira que vale acentuadamente como história o acontecer ‘passado’ e ao mesmo tempo ‘transmitido por tradição’ e ainda eficaz, no ser-um-com-outro” (HEIDEGGER, 2012, p. 1027). Além disso, é o *Dasein* que acontece no tempo, por isso todas as “quatro significações têm por isso uma conexão por se relacionarem com o homem como ‘sujeito’ dos acontecimentos. (HEIDEGGER, 2012, p. 1027).

Mas não basta perceber o *gestar-se* que atravessa os conceitos de história em um sentido vulgar, é preciso entender o que faz algo se tornar histórico. É necessário perceber, portanto, o que faz um objeto de um tempo diferente se tornar histórico. Para tanto, Heidegger volta a permear a precedência entre história e conhecimento-histórico. Ele cita como exemplo as “antiguidades” de um museu: seriam estes objetos históricos apenas por serem objetos por serem interesse de estudos? A ideia é que não, pois tais antiguidades carregam um sentido “*histórico em si mesmo*”. Esse histórico do objeto que se encontra em um museu, ou se torna objeto de estudo de pesquisa, está no seu caráter *instrumental*. Heidegger retoma a ideia de *ocupação* para encontrar o sentido histórico dos objetos. Estes que hoje não tem uso, não o tem, pois, deixaram de ser “o que eram”. Estas coisas que hoje estão carregadas de *passado* pertencem a um mundo que passou. Dessa forma, Heidegger define o passado como “Nada senão o *mundo no-interior-do-qual*, pertencendo a um complexo-instrumental, as coisas vinham-de-encontro como utilizáveis e eram empregadas por um *Dasein* que, sendo-no-mundo, delas se ocupava (HEIDEGGER, 2012, p. 1031).

Os entes de outrora possuíam um caráter instrumental em um mundo de outro *Dasein*, mas que agora perderam esse caráter mesmo ainda sendo *subsistentes*, por isso se tem por definição que “o caráter histórico das antiguidades que ainda se conservam se funda, portanto, no ‘passado’ do *Dasein*, a cujo mundo pertenceram” (HEIDEGGER, 2012, p. 1031). É, por esse

caminho, que se manifesta o *passado* de um *Dasein* em um mundo de outrora *ocupado* por ele, mas Heidegger salienta que este mesmo *passado* não se aplica ao que foi o *Dasein*, pois ele difere dos entes *subsistentes* por existir, sendo sua essência a existência, o *Dasein* nunca é passado, como os entes *subsistentes*, mas ele é *sido-‘aí’*, que é basicamente, um *Dasein* não mais existente e por isso as antiguidades ainda *subsistentes* têm um caráter de ‘passado’ e um caráter-de-história sobre o fundamento de sua pertinência instrumental a um mundo ao qual e do qual se originam, um mundo *sido* de um *Dasein* *sido-‘aí’* (HEIDEGGER, 2012, p.1031). Nisso, o histórico não está no instrumento, pois o *Dasein* é “primariamente histórico”.

Daí surgem duas situações: o *Dasein* é “*historicamente primário*”, legando portanto aos *instrumentos do interior-do-mundo*, e o que Heidegger define como “solo histórico”, ou seja, a “*natureza-do-mundo-ambiente*”, o lugar de “*historicamente secundário*”. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que, ao se pensar a história, há duas possíveis orientações, uma pela via primária e outra pela secundária. É por esta segunda orientação que surge o conceito vulgar de história, quando nos orientamos pelo “ente não conforme ao *Dasein* – ente que é histórico sobre o fundamento de sua pertinência-a-mundo”, este ente Heidegger denomina de histórico-mundial (HEIDEGGER, 2012, p. 1033). Esta orientação não leva ao sentido histórico do *Dasein*, não se atinge a *historicidade* se orientando pelo caráter histórico dos instrumentos, pois o temporal do objeto não está nele, mas no *Dasein*, visto que, como Heidegger aponta, “Um ente não se torna cada vez mais histórico à proporção de um retrocesso ao passado cada vez mais longínquo, de modo que o mais velho seria ao mais propriamente histórico (HEIDEGGER, 2012, p. 1033).<sup>74</sup>

### 4.3 A historicidade e sua constituição-fundamental

Pelo dito acima, o foco do problema da história e do conhecimento-histórico em Heidegger é elaborar um aparato ontológico que sirva de base às interrogações sobre a história como ente e como objeto de saber. O local no qual isso ocorre é na historicidade, isso, pois, segundo Heidegger (2012, p. 1035),

---

<sup>74</sup> Assim como a crítica de Dilthey ao historicismo que mantém o histórico como algo localizável no passado sem desconectado com o sujeito que estuda a história.

“factualmente, o *Dasein* tem cada vez sua ‘história’ e pode tê-la porque o ser desse ente é constituído pela historicidade”. Como um problema ontológico, a historicidade surge dentro da constituição do ser do *Dasein* em seu todo poder-ser. Isso remete novamente à *preocupação*, pois nela “se funda a temporalidade”. É na *temporalidade* que reside a historicidade, que Heidegger interpreta como “uma elaboração somente mais concreta da temporalidade” (2012, p.1035). Isso se mostra na possibilidade da *propriedade* do *Dasein*, manifesto em algo que Heidegger define como *ser-resoluto* (*Entschlossenheit*).<sup>75</sup> “Neste, o *Dasein* se estende quanto a seu poder-ser de tal forma que a morte se lhe põe diante dos olhos para assumir totalmente o ente que ele mesmo é em sua dejectão” (HEIDEGGER, 2012, p. 1037). O *Dasein* resoluto está diante da morte e a abraça, nisso como possibilidade *própria* da existência: “A totalidade e a propriedade do ser-resoluto somente são garantidas pelo precursor projetar-se sobre a possibilidade inultrapassável da existência: a morte (HEIDEGGER, 2012, p. 1037). Nisso, retomamos mais uma vez a ideia da morte como possibilidade da *propriedade*, do *Dasein* como *ser-no-mundo* ser *factual* “aí” como ente *dejectado*.

Como dito anteriormente, o *Dasein* é de pronto e no mais das vezes inserido do modo-de-ser de *a-gente*. É no *ser-resoluto*, em seu ser *próprio*, que isso muda. Porém, esse ser si-mesmo do *Dasein* ainda é no mundo, em um determinado momento desse mundo, “O ser-resoluto, no qual o *Dasein* retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez factuais do existir próprio, *a partir da herança* que esse existir *assume* como dejectado” (HEIDEGGER, 2012, p. 1039). *Ser-resoluto* não é ignorar o mundo já constituído, mas entender o que a *tradição* (*überliefert*) lega ao *Dasein* como *herança* (*Erbe*), a partir disso, como um “ser-livre para a morte”, que o *Dasein* pode traçar o seu *destino* (*Schicksals*):<sup>76</sup> “a finitude apreendida tira a existência da interminável multiplicidade de possibilidade de bem-estar, facilidade, irresponsabilidade que se oferecem de imediato e conduz o *Dasein* à singeleza de seu *destino*”

---

<sup>75</sup> Há conceito que Heidegger inclui neste capítulo que não abordamos nos capítulos anteriores sobre a ontologia fundamental como *ser-resoluto*, como *culpa*, *consciência* conceitos que são chave, mas pela extensão do trabalho não entraram. Estes estão esclarecidos no Segundo Capítulo da Segunda Seção.

<sup>76</sup> Heidegger, como veremos e como mostra Inwood (2002, p. 47-48), utiliza duas palavras para se referir a *destino*: “ST associa a história a *Schicksal* e a *Geschick*. *Schicksal* é um ‘envio’ escolhido pelo indivíduo [...]. *Geschick* é o ‘destino’ coletivo composto de envios individuais [...]”.

(HEIDEGGER, 2012, p. 1039). Por esse caminho Heidegger chega no desdobramento que apontou no início da temática, o *getar-se* do *Dasein* no tempo, ele está nesse *ser-resoluto* que aceita a morte e que está diante da *tradição* como possibilidade; ainda nas palavras de Heidegger: “designamos, assim, o originário *gestar-se* do *Dasein* que reside no *ser-resoluto* próprio, *gestar-se* em que o *Dasein*, livre para a morte, se entrega a si mesmo *por tradição*, numa possibilidade herdada, no entanto, escolhida (2012, p. 1039).

*Destino* é a palavra que Heidegger escolhe para determinar a escolha do *Dasein* como *ser-resoluto*, pois é traçando seu *destino* que o ente histórico lida com as “circunstâncias felizes e o encontro da crueldade dos acasos” (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). *Destino* também é o nosso *destino*. O *Dasein* não existe sozinho no mundo: em seu *gestar-se* ele está com os outros, ele *gesta* com os outros, o que Heidegger chama de *cogestar-se*, pois *ser-no-mundo* é *ser-com*, nisso também está diante do *destino comum* (*Geschick*). Este não se representa pela união dos diferentes *destinos* que se somam, mas com representa as possibilidades que se fazem de antemão em um mundo: “No *ser-com-o-outro* no mesmo mundo e no *ser-resoluto*, os *destinos* já estão de antemão dirigidos para determinadas possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 1041). É pela *comunicação* que o *Dasein* constitui junto à comunidade a possibilidade de um *destino comum*, este se faz pelo *destino* do *Dasein* junto ao *destino comum* de sua geração.

Temos, portanto, a ideia de que o *ser-para-morte* é quem possui a possibilidade última da finitude. Está quem coloca o *Dasein* diante do seu “aí *facutal dejectado* em um mundo. Estando em um mundo *herdado* o *Dasein* pode *gestar-se* em seu tempo tendo a possibilidade de seu destino, isso é o que Heidegger denomina de *historicidade* está e constitui como *própria* na *preocupação*: “só a *temporalidade própria*, que é ao mesmo tempo *finita*, torna possível algo assim como *destino*, isto é, uma *historicidade própria*” (2012, p. 1043). Essa *historicidade* se faz como possibilidade da existência do *Dasein*, uma possibilidade que Heidegger chama de *repetição* (*Widerholung*), isso quer dizer que o *Dasein* como *ser-resoluto* toma uma “possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada”; *repetição*, na definição de Heidegger, “é a *tradição expressa*, isto é, o retorno as possibilidades do *Dasein* sido-‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p.1043). Claro que isso não significa uma espécie de “restauração do

passado”, ou uma forma de retorno de algo “que passou”, esta surge como “*réplica* da possibilidade da existência que houve-‘aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 1045). Mas de forma alguma isso também surge como uma espécie de se “abandonar ao passado”, o que também não lega ao *Dasein* um olhar ao “progresso”, tanto uma quanto a outra não representam o *gestar-se* do *Dasein*.

Entretanto, a *repetição* para o *Dasein* não possui sua origem ontológica em um passado, mas num futuro. Isso porque a historicidade se funda no *destino*, e este tem suas raízes na morte que está por vir, portanto, a morte é que estabelece a temporalidade *própria* que possibilita o ser histórico: “Este não se torna histórico pela repetição, mas, por ser temporal, é histórico, podendo assumir-se em sua história se repetindo (HEIDEGGER, 2012, p. 1045).

#### 4.4 História do mundo, historicidade imprópria

Se ao *Dasein* tomar seu *destino* no *ser-resoluto* configura a historicidade *própria*, há em contrapartida algo que configure uma historicidade *imprópria*, pois “se a historicidade pertence ao ser do *Dasein*, então o existir impróprio deve ser também histórico (HEIDEGGER, 2012, p. 1047). Como Heidegger aponta, o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, se entende a partir da “existência imprópria do *a-gente*”. Esse entender, como tratamos anteriormente, está ligado ao *projeto* do *Dasein*, ou seja, à forma como ele se *projeta* como *ser-no-mundo* e à maneira como o *Dasein* se *ocupa* do mundo em sua *cotidianidade*.

O *Dasein* não se desconecta do mundo, pois ele é sempre *ser-no-mundo*, tanto na *propriedade* como na *impropriedade*, por isso o *Dasein* histórico carrega consigo o mundo: “a tese da historicidade do *Dasein* não diz que o sujeito sem-mundo é histórico, mas que o ente-que-existe-no-mundo o é. *Gestar-se da história é gestar-se do ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1051). Isso quer dizer que a historicidade do *Dasein* é, em essência, a historicidade do mundo. Como mundo e *Dasein* não se separam, e o *Dasein* existe junto aos entes do *interior-do-mundo*, estes os entes *subsistentes* e *utilizáveis* se tornam históricos como entes do *mundo-histórico*: “*Com a existência do histórico ser-no-mundo, o utilizável e o subsistente já estão cada vez incluídos na história do mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1051). Dessa forma, objetos, como livros, obras de arte, por exemplo, possuem seus “destinos”, da mesma forma como “instituições e

construções têm sua história”. Nisso, Heidegger pode falar sobre o que ele chama de “história do mundo” (*Welt-Geschichte*), que se apresenta com dois significados: por um lado representa a conexão entre *Dasein* e mundo que proporciona ao mundo um *gestar-se* em unidade ao *Dasein*. Por outro, o “*gestar-se*” dos entes do *interior-do-mundo*, ou seja, dos entes *subsistentes e utilizáveis*.

Como entes de um *mundo histórico*, estes comportam uma *mobilidade* no *gestar-se*,<sup>77</sup> porém esta não se caracteriza como uma mudança de lugar para outro, sendo algo que Heidegger deixa como enigma. Essa *mobilidade* do *mundo-histórico* abarca o *Dasein*, que está imerso em sua *cotidianidade*, e que, como *ser-no-mundo*, apenas se *entende* pelo mundo em sua *abertura*: “e porque o *Dasein* factual, ao decair, é absorvido naquilo-de-que-se-ocupa, ele entende de imediato sua história por história-de-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 1053). Aqui a interpretação do *Dasein* não mais é um *ser-resoluto* que se percebe como histórico, mas compreende a história a partir do mundo dos entes do *interior-do-mundo*, por isso a história não é mais meu *destino*, mas uma espécie de história indiferente, legada ao que é subsistente. Segundo Heidegger (2012, p. 1053): “e porque, além disso, o vulgar entendimento-de-ser entende ‘ser’, indiferentemente como subsistência, o ser que pertence à história-do-mundo é experimentado e interpretado no sentido de algo subsistente que sobrevém, faz-se presente e desaparece”. Além de uma história do que é *subsistente*, o *Dasein* está imerso na *ocupação*, num *cotidiano* onde “se dispersa na diversidade do que ‘se passa’ diariamente”. O “*destino*”,<sup>78</sup> assim, é moldado pelo do que se *ocupa* o *Dasein* como um *não-ser-resoluto*: “impropriamente existente, o *Dasein* só calcula sua história a partir daquilo de que se ocupa” (HEIDEGGER, 2012, p. 1055).

Porém é só pela historicidade *imprópria* que, segundo Heidegger, se revela o fenômeno do *encadeamento-da-vida*. Isso porque a pergunta pela unidade do *Dasein* se dá não onde está a unidade, mas no entender onde este se recupera da *dispersão*: “em qual dos seus modos-de-ser o *Dasein* não se perde tanto que consiga posteriormente se recompor da dispersão e inventar

---

<sup>77</sup> Não é entraremos na questão da *mobilidade*, como Heidegger coloca esta surge como enigma. Também recorremos ao artigo de Róbson Ramos Reis, que enfatiza que “construção da historicidade apresentada em *Ser e tempo* chega a um limite: o enigma do movimento”, este se mantém sem solução durante o texto de Heidegger (REIS, 2019, p. 154).

<sup>78</sup> Aqui com aspas de Heidegger para diferenciar do *destino próprio* do *Dasein*.

*uma unidade entendida como resultado de uma simples reunião?”* (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Mais uma vez Heidegger recorre à morte: isso porque tanto o se perder em *a-gente* como o histórico tem como intuito a fuga diante da morte. Se neles se detém tal fuga, é no assumir-se diante da morte que encontra a possibilidade de *ser-resoluto*, isso porque não se perde em “*inconstância da dispersão*”, já que, sendo *ser-resoluto*, o *Dasein* é uma “*constância estendida*”, ou seja, ele é um ente particular que se vê *entre* nascimento e morte como um *si-mesmo*. Isso não gera uma sequência de vivências, mas uma espécie de instantaneidade do *Dasein* no histórico-mundial, pois ele não vive de situação em situação, de agora em agora, mas se faz presente no tempo, entre *repetição* e *destino*.

Então, o *Dasein* como *ser-resoluto* possui, diferentemente do perdido em *a-gente*, uma “*fidelidade* da existência ao próprio si-mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Essa *fidelidade* a *si-mesmo* compreende estar diante das possibilidades da existência por si e para si: “como *ser-resoluto* pronto-para-*angústia*, a fidelidade, é, ao mesmo tempo, o possível respeito ante a única autoridade que um livre existir pode ter, isto diante das possibilidades repetíveis da existência” (HEIDEGGER, 2012, p. 1057). Dessa forma, é apenas como *ser-resoluto*, em contraste com a historicidade *imprópria*, que pode perceber a *extensão* do *Dasein* como ente *entre* nascimento e morte, ente instantâneo no tempo: “a constância não se forma por ‘instantes’, nem a partir da acumulação de instantes, pois estes surgem da temporalidade *já estendida* da repetição de algo adveniente sendo-sido” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059).

Se é no *ser-resoluto* no qual o *Dasein* se encontra como *constância* entre *repetição* e *destino*, por conseguinte, isso não ocorre na *historicidade imprópria*, pois não ocorre a *extensão* do *Dasein* *entre* nascimento e morte: “na historicidade imprópria, ao oposto, o originário estender-se do destino fica oculto” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). O *Dasein* é inconstante e guiado pelo *a-gente*, onde o “hoje” é a única vivência possível, não há uma vivência da temporalidade, mas apenas do que resta pelo histórico-mundial do mundo a qual o *Dasein* se ocupa, não está livre portanto para se perceber histórico, assim, *a-gente* abarca o *Dasein* e, como aponta Heidegger, ela é “cega para possibilidades, é incapaz de repetir o sido, mas só retém e conserva o “real” que restou do histórico-mundial já sido, os restos e as informações subsistentes a tal respeito”

(HEIDEGGER, 2012, p. 1059). O *Dasein* não pode entender as possibilidades do *sido-“aí”* do *Dasein* de outrora, não se torna capaz de *repetição*, isso porque o *a-gente*, como *abertura*, não consegue perceber a temporalidade da historicidade, mas se mantém presa num presente intransponível: “Perdida na presencição do hoje, ela entende ‘passado’ a partir do ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). Isso não por ser capaz de interpretar o passado, mas de não ser capaz de escapar do presente num sentido de estar agarrada na incompreensão da temporalidade da existência, porque a “existência imprópria, carregada do que remanesce do ‘passado’, que se lhe tornou irreconhecível, busca, inversamente, o moderno (HEIDEGGER, 2012, p.1059).

No lado oposto, a historicidade *própria* promove o que Heidegger chama de “*despresencição do hoje*”, por tirar o *Dasein* “dos comportamentos usuais de *a-gente*”, isso porque é compreensão do *ser-resoluto* que assume a morte permitindo a *preocupação*, fazendo com que o *ser-no-mundo*, em sua *temporalidade própria*, se entenda como *histórico*, só assim o *Dasein* assume o *destino* e a *repetição*; nisso, só a historicidade *própria* permite o *Dasein* como ente histórico: “a historicidade própria entende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe por isso que a possibilidade somente retorna quando a existência está aberta para ela, em destino e no instante, na repetição resoluta” (HEIDEGGER, 2012, p. 1059). Resta saber como isso ainda chega a ser tonar *conhecimento-histórico*.

#### 4.5 O conhecimento histórico

Tratamos da história e da historicidade, mas restou pensar o conhecimento-histórico, pois Heidegger legou a primazia do *ser* histórico, do sentir-se histórico, à historicidade tanto própria como imprópria, como forma de colocar do *Dasein* diante da história, mesmo que está sendo sua história ou do *mundo*. O que resta, então, ao conhecimento-histórico entendido como prática de historiografia? Há de se colocar que conhecimento-histórico, para Heidegger, é uma ciência como as outros; logo, é um modo-de-ser do *Dasein*, uma vez que “o conhecimento-histórico, como toda ciência, enquanto modo-de-ser do *Dasein*, é cada vez factualmente ‘dependente’ da ‘predominante visão-do-mundo’, não requer discussão (HEIDEGGER, 2012, p. 1061).

Porém, mesmo sendo uma ciência como as outros, tratando-o como modo-de-ser do *Dasein*, o conhecimento-histórico lida com uma questão peculiar: o *Dasein* ser histórico em seu ser. Como Heidegger aponta, todas as ciências passam pelo *gestar-se* do *Dasein* em um determinado tempo, pois acontecem no mundo. Porém, temos que levar em conta que, no caso do conhecimento-histórico, ainda se lida em específico com a *historicidade*. Nas palavras de Heidegger (2012, p. 1061): “se o ser do *Dasein* é histórico em seu princípio, fica então manifesto que toda ciência factual permanece presa a esse *gestar-se*. Mas o conhecimento-histórico tem ainda, de um outro modo próprio e particular, a historicidade do *Dasein* como pressuposição”. Isso quer dizer que o conhecer a história por meio do conhecimento-histórico carrega, anteriormente a este, a historicidade do ente *Dasein*, porque esse procedimento já tem em si o ser histórico, isso é, ele já carrega o que há de ontológico e existenciário no saber histórico: “a *abertura da história pelo conhecimento-histórico* – que ela se realiza ou não factualmente- *tem em si mesmo, por sua raiz na historicidade do Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 1061).

Pensar o conhecimento-histórico dentro de seus limites ontológicos-existenciários é, portanto, pensar este como modo-de-ser do *Dasein*, ou seja, como uma ciência social. Mas não se trata apenas de colocar o conhecimento-histórico como um saber científico, tendo sua qualidade equiparada à de outras ciências, mas de encontrar o que é próprio desse conhecimento, tendo em vista sua especificidade epistemológica e sua particular ligação com a historicidade do *Dasein*.

O que cabe, então, ao conhecimento-histórico? Segundo Heidegger (2012, p. 1063), a “ideia de conhecimento-histórico como ciência significa que ela assumiu como própria a tarefa de *abrir* o ente histórico”. Para ser ciência, o conhecimento-histórico precisa ter abertura para o ente ao qual se debruça como forma de saber. No caso, para se pensar a história, há a necessidade de uma *abertura* ao “passado”.<sup>79</sup> Porém a *abertura* do passado não passa pela questão apenas da existência ou não das fontes necessárias para a pesquisa sobre o passado, mas no ser-do-sido do *Dasein*, como ente histórico, que ocorre a mencionada abertura ao passado: “e, porque o *Dasein* e só *ele* é originalmente

---

<sup>79</sup> Heidegger (2012, p.1063) tem conhecimento sobre a ideia de “história do presente”. Mas, como ele afirma, deixa de lado “por enquanto” tal debate.

histórico, o que a tematização por conhecimento-histórico oferece como possível objeto de pesquisa deve ter o modo-de-ser do *Dasein* sido-‘aí’ (HEIDEGGER, 2012, p. 1065). Isso remete, mais uma vez, à relação entre o *Dasein* e o mundo, pois o *Dasein* que não é mais presente existiu em um mundo de outrora, de modo que são os resquícios deste mundo de outrora, o mundo como também sido-‘aí’ que ainda se faz presente, mas não como foi anteriormente. De todo modo, essa relação remete a um mundo que ocorreu, isso é, o passado em sua abertura ontológica: “o mundo já é também sido-‘aí’, o que não é contraditado pelo fato de que o antes referido utilizável de dentro-do-mundo ainda não tenha desaparecido e, não tendo desaparecido, ainda é parte de um mundo-já-sido-‘aí’, podendo ser encontrado ‘por conhecimento-histórico’ em um presente” (HEIDEGGER, 2012, p. 1065).

Então é pelos “restos, monumentos, relatos remanescentes” de um mundo de outrora que o conhecimento-histórico acessa o passado e permite acesso ao *Dasein* de um já-sido-‘aí’. Nesse caso, o acesso se dá pelo caminho do que se configura como *histórico-mundial*, pelo que em outro tempo se fez como *utilizável* no mundo em um mundo sido-‘aí’. Mas anteriormente colocamos um caminho similar a este para descrever o *Dasein* em sua historicidade *imprópria*; sendo assim, como isso pode levar ao conhecimento-histórico? O que diferencia isso da historicidade *imprópria* que se faz pelo *mundo-histórico* é que a abertura do passado não se faz pela história do mundo, mas pela historicidade do historiador: “a aquisição, a esterificação e a segurança do material não são o que promove o retorno ao ‘passado’, mas já pressupõem o *ser histórico* do *Dasein-já-sido-‘aí’*, isto é, a historicidade da existência do historiador” (HEIDEGGER, 2012, p. 1065).

Dessa forma, o conhecimento-histórico não se faz num perder-se na cotidianidade da história do mundo, mas se funda na historicidade de quem produz a história, o historiador. Isso faz com que o conhecimento-histórico se faça conforme a historicidade própria, ou seja, a abertura do sido-‘aí’ “conforme a repetição”. De acordo com Heidegger, isso faz com que o conhecimento-histórico se torne, a partir da historicidade *própria*, uma “possibilidade-de-existência mais-própria” a partir de seu objeto primário de estudo, isso porque “a existência é cada vez só como factualmente *dejectada*, o conhecimento-histórico pode abrir a força silenciosa do possível em penetração tanto maior quanto mais

concreta e mais simplesmente entenda e ‘se limite’ a exhibir o ser-sido-no-mundo a partir de sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 1067). O conhecimento-histórico, pela historicidade própria, entra na *repetição*, na ideia do *destino resoluto*, como *possibilidade* do *Dasein* como *ser-no-mundo*. Com isso Heidegger reforça seu ideal de um conhecimento-histórico com base na existência do *Dasein*, tendo por ponto que não se trata aqui de debater se a busca do historiador deve ser feita em torno de acontecimentos singulares ou sobre lei universais. Tanto uma quanto a outra, como diz Heidegger (2012, p.1067), são falhas “já em sua raiz”, pois o conhecimento-histórico, não trata sobre “o que se gesta uma vez, nem um universal sobre este flutuando no ar, mas a possibilidade do que é sido factualmente existente”. Isso faz com que outra consequência surja ao conhecimento-histórico: se a historicidade *própria* se funda no futuro, então o fundamento do conhecimento-histórico é também o futuro. Este surge como fator que *temporaliza* o conhecimento-histórico, pois, como vimos, pela morte, o *Dasein* se abre como *ser-resoluto* que possui um destino, por isso, o conhecimento-histórico selecionará seu objeto a partir da escolha do *Dasein* em sua existência: “A ‘seleção’ do que deve ser possível objeto do conhecimento-histórico *já está implícita* na *escolha* factual e existencial da historicidade do *Dasein*, do qual somente o conhecimento-histórico surge e no qual ele unicamente é” (HEIDEGGER, 2012, p. 1069).

O conhecimento-histórico se funda, dessa maneira, no *destino* do *Dasein*. Porém, o que poderia soar como uma construção *subjetiva* do conhecimento-histórico é, para Heidegger, o sinal de uma “objetividade” necessária. Isso porque Heidegger não enxerga nas pretensões de “validade universal” e “universalidade” que ele coloca como exigência de um *entender* que pertence ao *a-gente*, critérios que validam uma espécie de “verdade”. Lembremos que, para Heidegger, o sentido de verdade está no sentido grego de *aletheia*, ou seja, descobrir ou tornar descoberto no sentido fenomenológico. Portanto, dentro da ontologia fundamental, trata-se do descobrir do sentido do *ser* e da descrição de suas relações de sentido: por isso o que proporciona o conhecimento-histórico a partir da historicidade *própria* é um conhecimento objetivo, pois descobre o ente que deve ser estudado pelo conhecimento-histórico. Como aponta Heidegger (2012, p.1069), “pois a objetividade de uma ciência é primariamente regulada por sua aptidão para *propor* ao entender não encoberto e na originariedade do

ser o pertinente ente temático”. Por isso, um conhecimento-historiográfico baseado na historicidade *própria* da *Dasein* já é por si objetivo, pois o “tema central do conhecimento-histórico é cada vez a *possibilidade* da existência como algo sido-‘aí’ e porque esta existe sempre factualmente como histórico-mundial, o conhecimento-histórico pode exigir de si a orientação implacável para os ‘fatos’” (HEIDEGGER, 2012, p. 1069). Dessa forma, Heidegger indica que a variedade dos campos de pesquisa em história se faz tendo as diversas *possibilidades* dentro do mundo, de modo que o conhecimento-histórico pode versar sobre instrumentos, cultura e ideias, tendo a *tradição* por base, ou seja, levando em conta aquilo que chega ao *Dasein*.

Assim, podemos perguntar: onde se realiza um conhecimento-histórico nesse sentido? Heidegger aponta que o conhecimento-histórico pode ser matéria para alienar o *Dasein* de sua historicidade *própria*, o que coloca, segundo ele, a crise do *historicismo* como sintoma desse encobrimento do conhecimento-histórico direcionado à historicidade do *Dasein*. Para encontrar um ponto no qual se possa olhar para a forma como se deve procurar esse fazer conhecimento-histórico, Heidegger sugere que olhemos para Nietzsche. É o texto do conterrâneo de Heidegger, *Da utilidade e da desvantagem da história para vida*,<sup>80</sup> texto que é a *Segunda consideração intempestiva (1874)*. Neste texto, Nietzsche identifica diferentes tipos de conhecimento-histórico: o monumental, o antiquário e o crítico, de tal modo que o primeiro corresponde a uma espécie de conhecimento histórico de causa e efeito, por meio do qual se busca no passado leis universais para o futuro: “ela sempre enfraquecerá novamente a diversidade dos motivos e ensejos a fim de apresentar o *effectus* monumental como modelo e digno de imitação, à custa das *causae*” (NIETZSCHE, 2003, p. 17). O segundo conhecimento histórico tem relação com uma espécie de culto ao passado: “o homem envolve-se com um cheiro de mofo; através da mania antiquária, ele consegue mesmo reduzir uma disposição mais significativa, uma necessidade nobre, a uma sede insaciável por novidade, ou, mais corretamente, por antiguidade” (NIETZSCHE, 2003, p.22). E história crítica que julga e condena, mas que pode se tornar um “crítico sem necessidade” (NIETZSCHE, 2003, p.20). Porém todas as três tem suas possibilidades de

---

<sup>80</sup> Na tradução de Heidegger (2012), que difere da que usamos, o texto aparece como “as vantagens e os inconvenientes do conhecimento-histórico para vida, considerações inatuais”.

vantagens, onde a monumental proporciona ao homem olhar ao passado para criar; a antiquária permite manter e cuidar do passado; a crítica, pode romper com um peso atual pela crítica de um passado que oprime (NIETZSCHE, 2003, p. 19-20).

Nesse texto, Heidegger enxerga na manifestação das três formas de conhecimento-histórico *possibilidades* fundadas na *temporalidade própria*. Desse modo, o pensar histórico monumental seria o manifestar do *ser-resoluto* do *Dasein* numa possibilidade escolhida, visto que “retornando a si resolutamente, o *Dasein*, repetindo, abre-se para as possibilidades ‘monumentais’ da existência humana” (HEIDEGGER, 2012, p. 1073). O *Dasein*, como vimos, tem a *possibilidade* da *repetição*, isso é o que Heidegger aponta como histórico monumental. Mas este também abre a *possibilidade* de preservar a “existência como algo-sido-‘aí’”, nisso o monumental pode fazer como conhecimento-histórico uma conhecimento “de antiquário”.

Ademais, Heidegger afirma que o *Dasein*, no instante do hoje, mas em seu *entender próprio*, ele se torna *despresencização do hoje* preso à cotidianidade, ou seja, como crítica desse presente, logo, “o conhecimento-histórico monumental “de antiquário” é, como próprio, uma crítica necessária do ‘presente” (HEIDEGGER, 2012, p. 1073). Por fim, Heidegger indica na historicidade *própria* que tem por base uma *temporalidade*, encontrando sua totalidade na *preocupação*, a possibilidade de qualquer forma de conhecimento-histórico que abre o *Dasein* às possibilidades do seu sido-“aí”: A historicidade própria é o fundamento da possível unidade dos três modos de conhecimento-histórico. Justamente por isso, a abordagem ontológica e o horizonte de historicidade em que o *Dasein* está mergulhado, como existência temporal, implicam a possibilidade de reflexão de uma ciência histórica cujos pressupostos dialogam, no limite, com uma condição mais ampla da existência identificada na historicidade e nas circunstâncias do ser-no-mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa analisou um dos mais famosos textos filosóficos do século XX. Enfatizamos alguns passos teóricos fundamentais de Heidegger em sua empreitada sobre a *questão-do-ser* e, antes de seguirmos, realçamos aqui que o tratado de Heidegger é uma obra incompleta, uma vez que ela deveria ter duas partes com três seções cada, mas Heidegger realizou apenas duas seções da primeira parte antes de abandonar o projeto, por entender que não era mais um caminho adequado para compreender o sentido do *ser* em geral, surgindo a partir disso as obras do chamado segundo Heidegger. Talvez um dos pontos de dificuldade do estudo de *Ser e tempo* e da obra de Heidegger é este caráter de seu tratado mais conhecido. Entretanto, não há uma anulação do primeiro Heidegger em função do segundo, pois argumentamos que *Ser e tempo* continua sendo chave no entendimento de seu pensamento e a *analítica existenciária* continua tendo seu valor no percurso heideggeriano.<sup>81</sup>

Feita essa consideração, podemos pensar a proposição deste trabalho. Construído numa pós-graduação voltada à formação em especial em história, o texto teria como destinatário principal historiadores e a interessados em história. O percurso deste trabalho, portanto, seria uma reflexão principalmente sobre o ofício do historiador, sobre o fazer história. Pensando nisso, passamos sobre o século XIX e XX, lugares chave para a constituição do que se tornou hoje a função do historiador. A História, com “H” maiúsculo, aparece nesse contexto, com eixos principalmente na Alemanha e França, sendo este mais caro a nós historiadores brasileiros. Além do eixo francês, todavia, olhar o que o desenvolvimento do historicismo alemão e seus ecos parece interessante: um problema que muitas vezes aparece para os pesquisadores mais versados nas escolas franceses como solucionado pelos *Annales*, a rigor, exige uma consideração muito mais atenta. Por isso, Dilthey aparece como uma figura importante neste trabalho, ainda que periférica.

Mas há de se perguntar: este trabalho não é sobre historiografia, mas sobre filosofia? Certamente, a figura fundamental aqui é Heidegger, mas o problema

---

<sup>81</sup> Como aponta Stein (2011, p. 86), Heidegger I e II são apenas fórmulas externas que distinguem para compreender. Um não existe sem o outro. Ambos são o esforço de pensar o unicamente digno de lembrança, unicamente digno de ser pensado: o ser.

se insere em um impasse encontrado pela historiografia e que Reis e Barros explicitam nos seguintes termos: na constituição da história como ciência, tanto o historicismo quanto os *Annales* escolheram deixar de lado as proposições conceituais e as especulações da filosofia, optando por uma vocação mais empírica das ciências sociais e por seus recortes mais monográficos, buscando produzir um lugar epistemológico mais seguro para a construção de métodos e conceitos historiográficos. Este texto então se propõe a pensar: caberia uma reflexão ontológica na historiografia? Seria Heidegger uma leitura capaz de contribuir aos historiadores? Se sim, como?

É possível pensar que talvez Heidegger possa contribuir como ele entendeu que queria contribuir, ou seja, nas bases da reflexão da historiografia como ciência e, sobretudo, em sua extrapolação como uma reflexão sobre a historicidade e nossa condição existencial. Essa não é uma reflexão que podemos chamar de original, mas faz eco ao que Reis, agora no prefácio do livro *Fenomenologia e hermenêutica histórica*, organizado por Dagmar Manieri, coloca da seguinte forma:

Na modernidade, obcecada com a conquista do futuro, o “progressismo” levou os historiadores a se esquecerem da questão do sentido do ser, um esquecimento que os teria feito produzir “leituras históricas vulgares” (Heidegger), objetivistas, quantitativistas, empiristas, que deixaram de lado a “qualidade” da “experiência vivida”, que, segundo a fenomenologia, é um quase-inefável, e para a qual o historiador precisa “abrir-se” para “compreender” (*verstehen*). Eis a tarefa que vem se impondo nas últimas décadas: construir novas abordagens historiográficas mais adequadas ao novo tempo e, talvez, a reconstrução de abordagens esquecidas, como a hermenêutica da “compreensão” da Presença, na história e no tempo, seja uma alternativa (REIS, 2016, p. 9)

As bases ontológicas das ciências, entretanto, fazem referência ao que Heidegger indicou como modo-de-ser do *Dasein*. A reflexão em Heidegger sempre volta à reflexão sobre o *ser*, que no caso da obra *Ser e tempo* parte do ser do ente que nós mesmo somos. Talvez o caminho para se pensar uma possível contribuição de Heidegger para a historiografia seja pensar que a sua reflexão paira sobre, como agora coloca Armani, o sujeito histórico, pois o “*Dasein* é o sujeito histórico” (HEIDEGGER, 2013, p. 9). Mas não podemos limitar o entendimento do *Dasein* heideggeriano como se fosse meramente o ator

da história passada ou de sua representação historiográfica. No limite, a exploração do *Dasein* revela camadas de uma reflexão existencial de nossa condição histórica (historicidade), indicando interfaces muito produtivas entre a ontologia e uma teoria da história. Heidegger ainda cabe nessa reflexão, sobretudo, tendo em vista a anterioridade da historicidade do *Dasein*, e mesmo a historicidade *imprópria*, de modo que possamos entender essa vivência do sujeito do cotidiano com o seu ser histórico, com o seu lidar com o passado.

Ao ensaiar essas hipóteses e explorar um texto seminal da filosofia no século XX, a pesquisa sinaliza a necessidade de abertura das apostas por vezes excessivamente pragmáticas da historiografia – quando não do abandono de qualquer teoria. Em vez disso, argumentamos por uma aproximação entre a ciência histórica e os horizontes filosóficos e existenciais inescapáveis a nossa condição temporal. Apenas como hipóteses num mar de *possibilidades*, no sentido heideggeriano do termo, deixamos aqui uma assertiva: nesse mar de chances, tentamos fazer valer uma preocupação de Barros (2011, p. 18) que, seguindo Paul Veyne, alerta para a possibilidade e a necessidade de enriquecer os repertórios da historiografia a partir da retomada do salutar diálogo com suas raízes filosóficas.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARMANI, Carlos Henrique. A temporalidade como fenômeno constitutivo da historicidade: uma leitura da teoria da história e da historiografia a partir de *Ser e tem* de Martin Heidegger. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais...**. Natal: Anpuh, 2013. p. 1 - 13. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364759534\\_ARQUIVO\\_A\\_TEMPORALIDADECOMOFENOMENONCONSTITUTIVODAHISTORICIDADE.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364759534_ARQUIVO_A_TEMPORALIDADECOMOFENOMENONCONSTITUTIVODAHISTORICIDADE.pdf)>. Acesso em: 13 mar. 2020.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BARROS, José D'assunção. **Teoria da História: os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FLÓREZ RESTREPO, Jorge Alejandro. Durée and temporality: a defense of Bergson's conception of time. **Discusiones Filosóficas**, Madri, v. 16, n. 27, p. 49-61, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v16n27/v16n27a04.pdf>>. Acesso em 13 mar. 2020.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- HRYNIEWICZ, Severo. **Para filosofar: introdução e história da filosofia**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 1998.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MACDOWELL, João Augusto Amazonas. **A gênese da ontologia fundamnetal de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar em *Sein und Zeit***. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgstein**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MELLO, Ricardo Marques de. O que é teoria da história? Três significados possíveis. **Revista História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 25, n. 46, p.365-399, 21 jul. 2012. Semestral. Disponível em: <[http://www.seer.ufu.br/index.php/historia\\_perspectivas/article/view/19457/10452](http://www.seer.ufu.br/index.php/historia_perspectivas/article/view/19457/10452)>. Acesso em: 16 dez. 2019.

MANIERI, Dagmar (Org.). **Fenomenologia e hermenêutica histórica**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para vida. Da utilidade e desvantagem da história para vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RÉE, Jonathan. **Heidegger**. São Paulo: Unesp, 2000.

REIS, José Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Editora Ática, 1996.

REIS, Róbson Ramos dos. Individuação existencial, historicidade e o enigma do movimento. **Problemata**, João Pessoa, v. 1, n. 10, p.153-170, jul. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/43819>>. Acesso em: 13 mar. 2020.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Heidegger**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2002.