

A HERMENÊUTICA DA FATICIDADE SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

Renato Kirchner¹

Resumo: Embora a hermenêutica estivesse relacionada à tradição filosófica e, a partir disso, a campos relativamente diversos como a interpretação de textos bíblicos e jurídicos, o que Heidegger busca tematizar e compreender sob o termo faticidade é algo bastante inusitado. Assim, enquanto a hermenêutica se ocupa com a interpretação de textos discursivos, nas preleções heideggerianas que antecederam *Ser e tempo* parte-se do *fato humano*, denominado ser-áí (*Dasein*). A faticidade designa o caráter próprio de nosso ser-áí, não devendo ser apreendido como coisa ou objeto. Segundo Heidegger, em sua cotidianidade, o ser-áí mesmo não se vê como tal, uma vez que, enquanto já sempre é ou está aí (*da ist*), este ente é e está própria e originariamente aberto ao ser. O filósofo busca evidenciar isso nas diversas análises realizadas ao longo de preleções, na medida em que o ser-áí tanto se ocupa dos demais entes como se preocupa com sua própria vida. Conceitos como “vida fática” e “ser-no-mundo”, por exemplo, podem já ser encontrados nestas preleções. Dessas reflexões nasce também uma das ideias fundamentais da obra heideggeriana: a existência é o ser do ser-áí, o que irá implicar na “analítica existencial”.

Palavras-chave: Hermenêutica. Faticidade. Mundo. Significância. Heidegger.

Para cumprir os objetivos a que nos propomos a partir do título “A hermenêutica da faticidade segundo Martin Heidegger”, partiremos do volume 63 das *Obras completas: Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Numa das notas ao § 16 de *Ser e tempo*, podemos ler: “O autor deve observar que, desde o semestre de inverno de 1919/20, vem retomando em suas preleções as análises do mundo circundante e, sobretudo, a ‘hermenêutica da faticidade’ do ser-áí” (Heidegger, 2006, p. 120). Cabe entender, portanto, o contexto e o propósito da assim chamada “hermenêutica da faticidade” realizada pelo filósofo naqueles anos do jovem Heidegger!

Desse modo, no intuito de colocar-nos na dimensão em que Heidegger reflexiva e analiticamente se movimenta, um trecho do § 22 do volume 60, já referido:

A descrição indicativa foi intencionalmente realizada com vista a proporcionar uma indicação dos modos de ser do encontrar e do ser-áí de “meras coisas”. É conveniente que se mantenha precisamente o olhar voltado a este campo fenomenal, não no sentido de limitar-se a um setor determinado, mas com o propósito metódico de importância fundamental. Pois o que deve ser mostrado é precisamente a natureza ontológica que o ser-áí mundano possui de meras coisas (mesa, livros).

O termo “mundano”, na medida em que é derivado de “mundo”, não deve ser compreendido em oposição ao “espiritual”, mas pretende dizer de modo formal: ser-áí como “mundo”. Seu caráter de ser-áí é designado através de um termo técnico, a saber, como *significância*. “Significativo” quer dizer: ser,

¹ □ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor e pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

ser-aí ao modo de um significar que vem ao encontro de maneira determinada. A expressão não se refere a um ser-aí que, além disso, significaria algo, mas que seu ser é constituído pela significância que vem ao encontro de modo determinado, pelo manter-se nessa significância. Assim, portanto, o que deve ser compreendido é como a significância constitui o *ser-aí* mundano (Heidegger, 2012, p. 101-102).

Inicialmente, procuraremos conquistar uma suficiente clareza fenomenal dos conceitos “ser” e “tempo”. Clareza fenomenal de conceito quer dizer, em última instância, para que *experiência* indica o conceito? Por esta razão grafamos “tempo” entre aspas, esperando que, oportunamente, pudéssemos mostrar o *sentido pré-ontológico* que os conceitos “ser” e “tempo” resguardam no uso cotidiano. Segundo a afirmação de Heidegger na conferência *Tempo e ser*: “ser” – “uma questão”, porém, “nada entitativo”; “tempo” – “uma questão”, porém, “nada temporal” (Heidegger, 1969c, p. 4). A ideia condutora, numa primeira aproximação fenomenológica, é que tanto a “ser” como a “tempo” sempre acompanha uma determinada experiência, um determinado sentido, sendo condição de possibilidade para qualquer *elaboração conceptual* propriamente dita. Nossa aproximação fenomenológica partirá de “ser” em direção a “tempo”, portanto.

Diante da necessidade de uma repetição explícita da questão do ser, Heidegger reduz a três os preconceitos fundamentais da palavra “ser” legados pela tradição metafísica: 1. “Ser” é o conceito “mais universal” (*allgemeinste*): *tò ón esti kathólou málista panton* (uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente); 2. O conceito de “ser” é indefinível (*undefinierbar*) (conclusão tirada da sua máxima universalidade); 3. O “ser” é o conceito evidente por si mesmo (*selbstverständliche*) (cf. Heidegger, 2006, p. 38-39; Heidegger, 1992, p. 447). No contexto em que estes preconceitos metafísicos tradicionais de “ser” são analisados, o filósofo de Messkirch pretende mostrar que, por detrás deles, está encoberta, mas acima de tudo *esquecida*, a compreensão ou o sentido do “ser”. Fazem-se necessários, então, uma repetição e uma devida colocação da questão. De fato, através da análise destes preconceitos de “universalidade”, “indefinibilidade” e “mera evidência”, o pensador intenciona preparar o terreno em que se poderá discutir e aprofundar adequadamente *a questão pelo sentido de ser*.

Na primeira parte de *Introdução à metafísica*, intitulada “A questão fundamental da metafísica” (Heidegger, 1969a, p. 34-37), o filósofo defronta-se com esta mesma questão. Ele formula a questão assim: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Nesta maneira de formular a questão pelo sentido do ser, embora tenha ali uma feição leibniziana, Heidegger apresenta três razões pelas quais compreende a dignidade da questão: “A questão,

‘por que há simplesmente o ente e não antes o nada?’, se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e, afinal, por ser a mais originária das questões” (Heidegger, 1969a, p. 34).

Heidegger enfatiza que, mesmo que o ser não seja posto em questão e, talvez, principalmente por isso, fica, por assim dizer, esquecido seu sentido. Daí nasce a necessidade de questionamento, transformando-se a questão pelo sentido do ser em questão digna de ser investigada. Heidegger explicita a tríplice dignidade da questão do ser nestes termos: enquanto *a mais vasta (weiteste)*, “a questão cobre o máximo de envergadura. Não se detém a nenhum ente de qualquer espécie. Abrange todo ente, isto é, não só o ente atual no sentido mais amplo, como também o ente que já foi e o que ainda será”; enquanto *a mais profunda (tiefste)*, “ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procurar o fundo, isso é aprofundar. O que se põe em questão entra assim numa referência com o fundo”; enquanto *a mais originária (ursprünglichste)*, “afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência” (Heidegger, 1969a, p. 34-35). Esta tríplice dignidade refere-se, pois, à questão “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”, isto é, está relacionada, no caso do contexto de *Ser e tempo*, à questão pelo sentido de ser. Para ver isso melhor, vejamos duas outras passagens, sendo uma da *Introdução à metafísica* e outra de *Ser e tempo*:

Por ser a mais vasta e profunda das questões, é também a mais originária. O que se deve entender por isso? Ao refletirmos sobre todo o âmbito do que se põe em questão, o ente como tal no seu todo, depara-se-nos facilmente o seguinte: Afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. Intencionamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência. Apenas *um* dentre eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão (Heidegger, 1969a, p. 35). A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia (*universalste und leerste*); entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada ser-aí. [...] A universalidade do conceito de ser não contradiz a “especialidade” da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, o ser-aí. É no ser-aí que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser (Heidegger, 2006, p. 79).

A partir do que vem afirmado nestas duas passagens, como poderíamos entender o título *Ser e tempo*? No penúltimo parágrafo de *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, intitulado “O objetivo da ontologia fundamental”, o pensador revela:

A metafísica do ser-aí, que deve ser realizada na ontologia fundamental não pretende ser uma nova disciplina, constituindo-se um marco ao lado das que já existem: nela se manifesta a vontade de despertar a consciência de que o filosofar se realize como transcendência explícita do ser-aí. Na explicação da ideia de uma ontologia fundamental já se esclareceu que, se a problemática da metafísica do ser-aí se apresentou como *Ser e tempo*, é a conjunção “e” deste título que implica o problema central. Nem o “ser”

nem o “tempo” têm necessidade de abandonar seu significado anterior, mesmo que eles necessitem de uma interpretação mais originária que fundamente seu direito e seus limites (Heidegger, 1973, p. 206).

Ainda, na “Introdução”, datada de 1949, e acrescentada à preleção *Que é metafísica?*, de 1929, esclarece:

[...] o tratado *Ser e tempo*, que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título “Existência e tempo”, também não “Consciência e tempo”, mas “Ser e tempo”. Este título, porém, também não pode ser pensado como se correspondesse a estes outros títulos de uso corrente: “Ser e vir-a-ser”, “Ser e aparecer”, “Ser e pensar”, “Ser e dever”. [...] Em *Ser e tempo* “ser” não é outra coisa que “tempo”, na medida em que “tempo” é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser (Heidegger, 1969b, p. 73-74; Heidegger, 1967, p. 205).

Fica patente em todas estas citações que “ser” e “tempo” indicam para uma problemática. Por isso, tratar da problemática implicada em “ser” “e” “tempo” não significa fazer uma pergunta objetiva nem, muito menos, por assim dizer, uma pergunta mágica, como se fosse possível acioná-la através de um estalar de dedos. *Está em jogo aqui a necessidade de uma reflexão a respeito do destino histórico do ser-ai humano ser “no” tempo.* Para Heidegger, é necessário fazer uma “crítica fenomenológica” da tradição metafísica ocidental sob novos olhos. Não se trata de compreender apenas como esta questão fundante e fundamental perpassa não só *Ser e tempo* e atravessa toda tradição filosófico-metafísica ocidental. Está em jogo: a que sentido, a que experiência somos remetidos, cada vez e sempre de novo, quando pronunciamos a palavra “ser”? Enfim, como nós mesmos, sendo o ente que questiona o ser, nos relacionamos com ele? Nesse sentido, cabe ver e entender que é esta questão que move e comove as realizações humanas mais elaboradas e sofisticadas mas, também e sobretudo, manifesta-se e revela-se nos afazeres e ocupações humanos mais cotidianos.

Com efeito, seguindo uma das orientações da hermenêutica fenomenológica, segundo a qual “é necessário ser aquilo que se compreende” (Schuback, 1998, p. 29), isto é, que *ser implica*, cada vez e sempre de novo, já *corresponder a uma determinada compreensão*, voltemos nossa atenção para uma das perguntas colocadas acima. Escolhemos uma dentre as perguntas propostas e, sabendo que uma escolha nunca é aleatória, devemos ter presente que escolher implica necessariamente dar primazia a uma em detrimento de outra. Assim, seguindo a ideia de que escolher é dar primazia, damos privilégio a uma pergunta que, segundo tudo indica, é a pergunta que subjaz a todas as demais.

Trata-se da pergunta propositadamente grifada por nós: *a questão pelo sentido do ser, a questão de ser “no” tempo* ou, de modo mais direto e simples, *ser e tempo*. Procuremos manter-nos na tensão e atenção desta pergunta. Procuremos manter esta pergunta de pé (*gestell*). Ou seja, procuremos liberar o horizonte de compreensão que ela requer (*requaerere*).

Por isso, no intuito de não deixar esta pergunta solta no ar, uma vez que – como já foi enfatizado – o ser é cada vez e sempre de novo ser de um ente determinado, melhor ainda, que se revela numa determinada compreensão, procuremos aproximar-nos através de um exemplo simples. “Simples” é “não complexo”, ou melhor, “sem dobras” (*sine plex*). Com efeito, trata-se de desdobrar, através de um exemplo, o ser de um ente. No banal, no trivial, no cotidiano da nossa vida, como o sentido do ser nos advém e visita nossa própria existência?

Vejamus isso através de um exemplo “simples”. Quando retiramos da estante *determinado* livro, ou melhor, *este* ente livro, é porque ele *já faz parte* de nossa ocupação, ele está em nosso campo de visão. *Em algum momento*, porém, o livro passa a ocupar o centro de nossa atenção. Isso é possível porque está em jogo um determinado ver, uma determinada mirada. Mesmo no simples ato de pegá-lo nas mãos ou de apenas olhá-lo, por exemplo, “algo mais” está pressuposto. Está em jogo *um determinado sentido de livro*. “Nós” escolhemos um determinado livro porque, de certo modo, já havíamos sido acolhidos e, nesse sentido, conduzidos por ele e para ele. Nesse âmbito da descrição da nossa relação com o ente livro, passamos a ter dificuldade de dizer com precisão quem é o agente e o paciente da ação no ato de pegar o livro nas mãos ou de apenas mirá-lo com os olhos. O que é propriamente ação aqui? De fato, *ato* diz que “nós” já estamos numa determinada *abertura*, numa determinada *perspectiva*, num determinado *horizonte de sentido*, quando surgiu *a tal necessidade* de retirar da ou deixar o livro na estante ou de apenas olhá-lo. “A tal necessidade” mesma já aponta para *a realização* disso ou daquilo como, por exemplo, retirar da ou deixar o livro na estante ou, talvez, de apenas olhar para ele. “Realização” diz aqui: *dar direção, dar orientação, dar lugar ao livro desde o mundo da “livraria”*; *apreender e compreender determinado livro, deixar que determinado livro venha ao nosso encontro como livro*. Nesta realização, quer queiramos quer não, já opera *um determinado sentido “de ser” do livro*, isto é, o ser já “nos” adveio desde *uma determinada orientação de sentido*. Assim, podemos dizer que “nós” fomos acolhidos e escolhidos pelo livro, que fomos arrastados pela força de realização que é a realidade-livro. *Isso* sempre já se dá e acontece quando escolhemos ou quando somos escolhidos pelos entes, para isso ou para aquilo, desta ou daquela maneira. Ou melhor: ao escolhermos, somos também acolhidos, ou seja, ao escolhermos determinado livro, ele se deixa acolher, somos arrastados pela abertura-livro, pelo horizonte-livro, pela perspectiva-livro. Em suma, eu-ente – aqui, eu-livro! – não constitui uma relação ao lado de

outras tantas possíveis, porque, no aqui-agora (*hic et nunc*), é a relação. O que possibilita esta relação banal eu-livro como qualquer outra? A possibilidade de ser possível diz respeito à relação originária, à proto-relação, uma vez que é ela que possibilita toda e qualquer relação de realização possível.

E o que é, então, abertura-livro, horizonte-livro, perspectiva-livro? Nada coisal, apenas momento, instante, tempo e hora certa do livro ser livro. De livro configurar-se, de livro aparecer como e enquanto livro. Esta hora, que é a hora da realização da realidade-livro, é a hora em que o que menos há é livro como coisa-objeto e aquele que o olha como pessoa-sujeito. A realidade-livro é circular, ou melhor, tanto coisa-objeto como pessoa-sujeito, que o “olha”, se *co-pertencem* e *co-respondem*, se *a-preendem* e *com-preendem*. É nesse sentido que *já sempre se é aquilo que se compreende*. Por isso, procurando dimensionar a abertura, o horizonte, a perspectiva desde a qual Heidegger propõe a colocação da questão de ser, ele principia pela chamada analítica do modo primordial de ser, ou seja, pela analítica existencial do ser-á humano.

A partir dessa descrição do ente livro, podemos perguntar: “ser”, o que é? O que quer dizer “ser do ente”? Que significa “sentido do ser”? Tem o ser algum “sentido”? Por enquanto, devemos ter presente que todas as tentativas de falar e pensar são, por assim dizer, modos de ser do próprio ser. Mas, também, quando “não” falamos, quando “não” pensamos. Por isso, se não soubéssemos absolutamente nada a respeito do “ser”, como poderíamos estar despertos para o ser e para a questão por ele suscitada? Poderíamos sequer *ter a ou estar na intenção de determiná-lo, de falar dele, de nele pensar*. Desse modo, em que sentido constitui-se, para Heidegger, o ser *ao modo de questão*? Melhor ainda: *da questão das questões*? Será o ser “algo” que está por detrás das coisas? Isso nós também não sabemos ao certo ainda. Por enquanto, sigamos algumas indicações dadas por Heidegger.

Por isso, se nos prendermos literalmente ao que foi enunciado no título acima, então, a sequência de nossa reflexão deveria ser: do “ser” para o “tempo”. Porém, deve-se determinar “ser” a partir de “tempo” ou “tempo” a partir de “ser”? Sendo nossa preocupação fundamentalmente ver e entender o “tempo” desde a obra de Heidegger, procuramos determinar “tempo” *a partir de “ser”*. Isso significa: deve-se determinar primeiro o que “ser” significa para, em seguida, determinar o conceito “tempo”, a fim de ver e entender se existe uma possível relação entre *estes fenômenos* fundamentais da fenomenologia enquanto ontologia do ser-á.

Portanto, o que significam as palavras “ser” e “tempo”? Aparentemente “ser” como “tempo” são palavras como tantas outras. São palavras ao lado de outras palavras como: deus,

homem, história, mundo, céu, terra, etc. E, no entanto, se se levar em conta o dimensionamento dado até aqui à problemática do tempo, então elas já não podem ser vistas mais como meras palavras ao lado de tantas outras. É que as palavras “ser” e “tempo” já estão sendo vistas desde uma determinada compreensão de tempo. Por esta razão também, intencionalmente, as colocamos entre aspas, isto é, deixamos provisoriamente em suspenso o “sentido” delas. Neste suspender não está em jogo pura e simplesmente uma manobra do intelecto que busca saber e averiguar se, por detrás delas há “algo” mais ou menos real (também irreal!), mais ou menos concreto (também abstrato!), mais ou menos objetivo (também subjetivo!), etc. A pressuposição fundamental no ato de deixar em suspenso não deve prender-se a preconceitos infundados, tenham eles o caráter que tiverem, mas, única e necessariamente, deve *fundamentar a sub-posição como tal*. Nessa tarefa, portanto, propomo-nos radicalizar e fundamentar a sub-posição “ser” a partir da sub-posição “tempo”.

Falávamos que “ser” é uma palavra, que “tempo” é uma palavra. Entretanto, o que significa cada uma destas palavras? Qual o significado ou os significados possíveis de “ser” e de “tempo”? E o que significará, nesse caso, “significância”? Atenhamo-nos primeiramente à palavra “ser”, pois, à medida que ela nos diga alguma coisa, é possível talvez também dizer algo da palavra “tempo” (Harada, 2006, p. 410-416).

Heidegger, em sempre novas investidas e retomadas, busca fundamentar o sentido da palavra “ser”. Estas tentativas de fundamentação, porém, sempre já são vistas e realizadas a partir da tradição metafísica e não fora dela. Ao falar de “ser”, pensa e fala, ao mesmo tempo, da questão fundamental e orientadora de toda tradição metafísica, que é a questão do ente *como* ente. Heidegger diz, logo no início de *Ser e tempo*, que, “no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta” (Heidegger, 2006, p. 37), isto é, a palavra “ser”, de uma real provocação questionadora (Ortega y Gasset, 1964, p. 145), transformou-se, ao longo da tradição metafísica, numa palavra de uso corrente e, por isso mesmo, carece de uma real *definição conceptual*. Heidegger continua:

Todo mundo emprega este conceito constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico (Heidegger, 2006, p. 37).

Assim, embora ainda hoje continuemos a empregar esta mesma palavra dentro de certa evidência, mesmo que encoberta e esquecida de si mesma, porém, quando se trata de abordar temática e explicitamente o que esta palavra *cada vez* designa, deparamo-nos com o fato de que,

não somente no uso cotidiano, como também e principalmente, numa abordagem explícita, sempre nos acompanha certa pré-sub-posição conceptual de “ser”, ou melhor, que “ser” é uma palavra *já sempre de e com sentido*. Pré-sub-suposto está, cada vez e em cada caso que esta palavra é empregada, um certo conceito orientador de sentido, ou seja, “ser” nunca é uma palavra meramente encapsulada em si e para si mesma.

A fim de não nos afastarmos do âmbito de *Ser e tempo*, em que tal questão é colocada em movimento, é preciso considerar que *ser* é um termo metafísico, vale dizer, *ser* é um termo *correlato* de ente. Assim, *ser e ente* são, numa primeira aproximação, uma *co-relação* como, por exemplo: aqui e ali, eu e tu, alto e baixo, acima e abaixo, próximo e distante, aberto e fechado, movimento e repouso, céu e terra, fundo e superfície, claro e escuro, noite e dia, belo e feio etc. (cf. Heidegger, 2006, p. 173s e 189s.). Co-relação diz: *relacionado com*, ou seja, pré-sub-põe-se termos *co-* e *bi-*relacionados ou ainda de *mútua* imbricação. De tal modo que, ao se afirmar um dos termos, afirma-se *conjuntamente* o outro e vice-versa. Dizer então que *ser é e está para ente* é dizer, concomitante e simultaneamente, que *ente é e está para ser* e vice-versa. Numa forma tradicional isso significa: compreender o *ser como ente* e *ente como ser*. Os gregos formularam esta questão assim: *que é isto, o ente?*

Entretanto, o que significa ser como ente ou ente como ser? Como é possível ter acesso àquilo denominado por meio destas palavras? Aparentemente, ser e ente são palavras vazias e sem significação. Mas será mesmo essa a situação, será que podemos afirmar isso a partir das descrições e aproximações feitas até aqui? Seguindo uma indicação de Heidegger, segundo a qual é possível “descer do universal para o ente singular” (Heidegger, 1969a, p. 113), o acesso ao ser é possível na medida em que nos voltamos para o *ente como ente*, isto é, para o ente em sua *singularidade*. “Singularidade” diz aqui: para o modo como o ser sempre já, *de algum modo*, se manifesta à nossa compreensão. Nos termos do primeiro preconceito a respeito do ser, citado acima, isso quer dizer: que “uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente”, ou seja, que cada vez que compreendemos ente como ente, o ser já é, de um modo ou de outro, *apreendido conjuntamente*, ou seja, é co-apreendido, é com-preendido. Numa forma incansavelmente repetida em *Ser e tempo*, isso quer dizer: “nós nos movemos sempre já numa determinada compreensão do ser”, ou melhor, *ser e compreensão de ser* estão originariamente co-relacionados (Heidegger, 2006, p. 41). Heidegger mostra que, apesar de não nos darmos conta disso, sempre já *contamos antecipada e previamente com* o “ser” em nossos afazeres e lidas cotidianos, atribuindo-lhe significados determinados. Para mostrar isso, escolhemos duas passagens em que ele exemplifica esta compreensão do “ser” *vaga e mediana*, na qual sempre já nos movimentamos de algum modo.

Escolhemos um modo de dizer simples, corrente e quase descuidado, no qual o ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão frequente que mal o notamos. Dizemos: “Deus *é*”. “A terra *é*”. “A conferência *é* na sala de aula”. “Este homem *é* da Suábia”. “A taça *é* de prata”. “O camponês *está* no campo”. “O livro *é* dele”. “Ele *é* da morte”. “Vermelho *é* backbord”. “A miséria da fome *está* na Rússia”. “O inimigo *está* de retirada”. “O pulgão *está* nos vinhedos”. “O cão *está* no jardim”. “Sobre todos os cimos *é* paz” (Heidegger, 1969a, p. 115).

Todo mundo compreende: “o céu *é* azul”, “eu *sou* feliz”, etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente, como ente. Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do “ser” (Heidegger, 2006, p. 39).

Num primeiro momento, todas estas frases revelam um uso “natural” e “habitual” da palavra “ser”. Ora, é *tão-só* vazio e sem sentido o verbo ser?! Vejamos isso com mais cuidado. O que nestas *falas cotidianas*, “naturais” e “habituais” sempre já está de algum modo pré-sub-suposto e sub-entendido?

Segundo a compreensão “natural” e “habitual”, as palavras possuem *significados*. O mesmo deve acontecer com a palavra “ser”. Porém, é possível que ela não possua um significado apenas, isto é, um significado fixo e imutável como se estivesse encapsulado na própria palavra, ao modo, por exemplo, como encontramos os significados dicionarizados. Em geral, quando temos dúvida quanto ao significado exato que queremos empregar, recorremos ao dicionário na busca de um modo mais adequado de dizer o que intencionamos. Esse fato só revela que a utilização do dicionário é sempre já epígono, ou seja, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, não nos ocorre esta dúvida e, assim, resguardados os limites, sabemos bem o que queremos dizer e expressar. De fato, a palavra “ser” possui tantas significações possíveis quantas vezes *seja possível* dizer “é”. Nesse caso, “significado” deve poder dizer algo como *senal*, sendo que, toda vez que a palavra é empregada, constitui-se uma *nova constituição* do “é”, dá-se uma *nova presentificação* do “é”, ou seja, o “é” ganha *novo sentido*.

Nesse sentido, podemos dizer que significado é propriamente o que a palavra assinala ou indica *cada vez* que é empregada. A expressão “cada vez” quer dizer então algo como: *cada vez que há conjuntura de sentido*. Conjuntura de sentido é o que Heidegger propriamente designa como abertura de mundo, ou melhor, mundo de sentido. Assim, na simples frase “o céu *é* azul”, por exemplo, pode-se ver e entender um sentido determinado do “é”, quer dizer, o “é” ganha aí *uma* determinação de sentido. No caso específico, o “é” desta frase pode querer dizer: “faz tempo bom”, “não está nublado e, por isso, talvez não vá chover”, “o céu está lindo”, etc. Todas essas possíveis determinações de sentido provêm do fato de sempre já ter-se instaurado mundo, sendo sentido uma determinação da *mundanidade do mundo* (*Weltlichkeit der Welt*) (cf.

Heidegger, 2006, p. 110-168). Teremos a oportunidade de ver e entender este fenômeno mais detidamente no segundo capítulo desta investigação, ocasião em que também ficará mais claro o que aqui se afirma de uma maneira bastante vaga e indeterminada sob o ponto de vista de uma análise ontológica do fenômeno “mundo”.

Cada um dos exemplos mencionados anteriormente do emprego das palavras “é” e “está” (“ser”) evidenciam *modos de ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)*. A rigor, é possível empregar cada uma destas palavras porque, fundamentalmente, assim pensa Heidegger, dá-se mundo. Mundo enquanto ser-no-mundo como constituição fundamental do ser-aí. Portanto, toda e qualquer experiência de mundo revela modos de ser do próprio ser-aí. Em última instância, não há palavras, nem coisas e objetos sem contexto, sem experiência, sem significado, sem sentido. Em cada palavra pronunciada, uma determinada experiência é evocada e temporalizada, um determinado sentido é evocado e temporalizado ou, no mínimo, está pressuposto e implícito.

Assim, para não deixar dúvida de que a questão do ser não é uma questão solta no ar, Heidegger vai sucessivamente trazendo à fala modos diferenciados pelos quais o “é” é sempre já indicação de sentido, sempre já se é e está operando num sentido, enfim, sempre já se está num envio do próprio ser. Assim, o que se evidencia tanto em relação à palavra “ser” como em relação à palavra “tempo”, por exemplo, embora lhes corresponda uma *multiplicidade significativa enquanto possibilidade de sentidos*, é que as palavras “ser” e “tempo” sempre já são empregadas a partir de um significado determinado, de um sentido determinado.

A partir dessas considerações, devemos então perguntar agora: a que nos remete ainda e sempre de novo o “tempo”? O que é “tempo”? Podemos perguntar dessa maneira? É a melhor maneira de perguntar pelo “tempo”? Falávamos anteriormente que o objetivo é tematizar o *tempo como tempo*. Porém, o que dizemos com esta expressão? Esta expressão pode sugerir, por exemplo, que tempo “é” tempo. Daí, se dissermos que *tempo “é” tempo*, trata-se de uma mera tautologia? Pode-se falar, a rigor, que o tempo “é”? Parece que, ao proceder assim, não fizemos mais que substituir o “como” por um “é” geral, vazio e evidente por si mesmo. Porém, o que nos diz, então, em sua essência constitutiva e correlativa, este “é”? Fala-nos ele algo a respeito dos *modos de temporalização do tempo*? Não é este “é”, em geral ou de modo irrefletido, também a forma conjugada do verbo ser, quer dizer, a forma verbal da 3ª pessoa do singular do modo indicativo presente? É. Mas o que dizemos e, o que parece ser mais importante, qual a maneira de o dizermos quando o dizemos? Diz-nos este curto e seco “é” alguma coisa? É ele alguma “coisa”? Deixa-se dizer e expressar sob a forma de alguma “coisa”? Enfim, qual o nosso *inter-esse* quando perguntamos pelo “é” ao perguntarmos desse

modo? E, sobretudo, quando vem expresso sob a forma tempo “é” tempo? O que diz-nos este “é”? Diz-nos este “é” alguma “coisa”? Remete-nos ele para alguma possível experiência real do tempo? Onde estamos nós e em que âmbito movimentamo-nos quando colocamos a questão pelo tempo sob a forma “tempo é tempo”? Colocar uma questão como esta ou não colocá-la dá isso no mesmo ou pode estar acontecendo aqui algo totalmente diferente?

Uma coisa parece certa: não se trata de fazer perguntas retóricas e, sobretudo, modos de perguntar inadequados ou que não conduzam a uma explicitação do modo de ser geral, vazio e indiferente e, principalmente, está em jogo mostrar como e por que isso acontece. Toda vez que pronunciamos as palavras “ser” e “tempo”, um determinado sentido é evocado, uma determinada experiência é realizada. Assim, uma coisa parece ser inevitável: não há *conceito* nem *significado* sem que se pressuponha-os concomitantes a uma constituição fundamental que, segundo Heidegger, é ser-no-mundo como base de toda e qualquer estrutura de compreensão e sentido possíveis. De fato, cada vez que “ser” e “tempo” são pronunciados ou mesmo silenciados, de modo pré-científico e atemático, de modo indireto e implícito, de modo próprio ou impróprio, acaba-se evocando *sempre de novo* um determinado sentido fundamental e é isso que possibilita falarmos de “ser” e “tempo”.

1350

Referências

- HARADA, Hermógenes. Coisas, velhas e novas. Bragança Paulista: Edusf, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969a.
- HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? São Paulo: Duas Cidades, 1969b.
- HEIDEGGER, Martin. Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer, 1969c.
- HEIDEGGER, Martin. Ontologia (Hermenêutica da faticidade). Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. Platons: Sophistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, José. El hombre y la gente. Madri: Revista de Occidente, 1964.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Da necessidade de ser o que se compreende. Veredas, ano 3, n. 29, 1998, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, p. 27-29.