

A apreensão fenomenológica da vida fática em Heidegger

*Roberto Wu**

Resumo: Este artigo se propõe a tratar da contribuição fenomenológica de Heidegger para o âmbito da educação, mostrando que o método fenomenológico permanece como um método científico em geral. Para isto, expomos, em primeiro lugar, o conceito de fenomenologia em Husserl, em seguida o heideggeriano, e, finalmente, a relação entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica no horizonte da compreensão de ser, analisando obras de Heidegger de 1922 (*Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*) a 1927 (*Problemas Básicos da Fenomenologia*).

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Hermenêutica. Vida fática

Phenomenological Apprehension of Factual Life in Heidegger

Abstract: This paper intends to point the phenomenological contribution of Heidegger to the scope of education, showing that the phenomenological method stands as a method of scientific philosophy in general. For this, first we expose Husserl's concept of phenomenology, later the Heideggerian one, and finally the relation between phenomenology, ontology and hermeneutics in the horizon of the understanding of being, analyzing Heidegger's works

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Professor titular dos cursos de Direito, Pedagogia e Psicologia no Unicenp - PR. E-mail: beto_wu@yahoo.com.br

from 1922 (*Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle*) to 1927 (*The Basic Problems of Phenomenology*).

Key-words: Phenomenology. Ontology. Hermeneutics. Factical life.

Quem procura, seja de que modo for, por uma contribuição heideggeriana à educação, não pode deixar de notar que alguns temas fundamentais permitem um novo horizonte no qual os comportamentos humanos podem se mostrar sob uma nova ótica. Essa relação entre a educação e a existência surge muito cedo em Heidegger; já em 1918, ele pensa a tarefa educativa como valoração e apropriação dos “recursos da existência”¹. Posteriormente, nas obras da ontologia fundamental, o existente humano seria designado como aquele cujo modo de ser é a abertura – *Dasein*, ser-aí –, descrito como um projeto inconclusivo desde uma relação fáctica com o ser, isto é, um projeto que é desde sempre compreensão de ser. Fica evidente que se é lícito de alguma forma pensar a relação de Heidegger com a educação, é porque isso se dá a partir de uma concepção do existente humano como abertura projetiva ao ser, e nunca na qualidade de uma *poiesis* em que o homem se desenvolveria uma potencialidade inata, seja por meio de um amadurecimento da razão, seja enquanto erudição intelectual advinda exteriormente pela cultura reinante. Trata-se, sobretudo, da distinção entre, de um lado, o modo de ser do existente humano (*Dasein*) e, de outro, o do mero subsistente, do meramente disponível, do ente simplesmente dado, daquele que não compreende ser.

De todas as formas possíveis de se analisar a questão da educação na filosofia heideggeriana – dentre as quais se destaca a pesquisa do período de sua atividade como reitor na Universidade de Freiburg (1933-1934) sob os auspícios do Partido Nacional-Socialista –, abordaremos uma questão que se nos apresenta como fio-condutor do pensamento desse filósofo como um todo: a noção de fenomenologia. Por mais que tenha havido deslocamentos e transformações nas diversas obras que

¹ THOMPSON, I. Heidegger and the Politics of the University. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 4, p. 515-542, 2003. Cf. p. 519-520.

Heidegger produziu ao longo de sua vida, é preciso salientar que o autor defendeu e empreendeu um acesso “às coisas mesmas” da filosofia - para utilizar o lema fenomenológico que Heidegger atribuiu a Husserl – no sentido preciso de sua concepção fenomenológica. O fundamental é que a visão fenomenológica propicia, segundo Heidegger, um acesso ao ser dos entes, uma apreensão tal como eles se mostram em si mesmos.

Antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger já havia alcançado certa fama no mundo acadêmico. Não se tratava de um sistema novo que suplantasse as teorias filosóficas anteriores mas de uma espécie de atitude que revitalizava o pensamento de autores consagrados pela tradição, e que, por isso mesmo, permaneciam cristalizados em manuais e esquemas que lhes tirava qualquer contribuição contemporânea. A atitude de Heidegger era, ao mesmo tempo, um confronto e uma apropriação da tradição a partir de um método – denominado fenomenológico – herdado de Edmund Husserl.

Não se tratava mais de tomar os temas filosóficos como objetos de erudição, e sim como coisa pensada, como algo digno de uma reflexão radical por meio do método fenomenológico que não visa a “simples enunciação de um estado de coisas”,² mas uma transformação do pensamento. Hannah Arendt descreve a revolução acadêmica propiciada por Heidegger do seguinte modo:

O decisivo no método era que, por exemplo, não se falava *sobre* Platão e não se expunha sua doutrina das idéias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. Hoje em dia, isso sem dúvida nos parece totalmente familiar: agora muitos procedem assim; antes de Heidegger, ninguém o fazia. A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar.³

² HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 71. (Col. Os Pensadores).

³ ARENDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das letras, 1987. p. 223.

Nesse caso, aprender a pensar significa conquistar um acesso ‘às coisas mesmas’, o que envolve a questão diretriz do pensamento heideggeriano: a questão do ser. Como veremos, o pensamento tornou-se vivo porque o confronto com a tradição por meio da questão diretriz o reavivava.

Heidegger e a Fenomenologia Husserliana

A apropriação heideggeriana da fenomenologia de Husserl está testemunhada em diversos escritos da década de vinte, dentre eles: *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, *Ser e tempo* e *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Nelas, Heidegger baseou-se principalmente nas *Investigações lógicas*, *A filosofia como ciência rigorosa* e *Idéias I*. Discutiremos a seguir a exposição da fenomenologia nos *Prolegômenos* que envolve a compreensão heideggeriana do projeto fenomenológico de Husserl. De modo geral, Heidegger reconhece três contribuições fundamentais nas descobertas operadas por Husserl: a noção de intencionalidade, de intuição categorial e do sentido originário do *a priori*.⁴

De acordo com Heidegger, *Intentio* significa “direcionar-se para”. As relações intencionais são atos que conjugam experiências vividas. Essa *intentio* subjaz a cada experiência vivida, a cada comportamento psíquico, no sentido de que cada comportar-se é um direcionar-se para algo. A *intentio* designa um movimento para além de si que correlaciona e liga – nesse sentido, consciência é sempre consciência de algo: “representação é uma representação de algo, recordação é uma recordação de algo, julgamento é um julgamento sobre algo, presumir, aguardar, esperar, amar, odiar – algo”.⁵

A intencionalidade consiste na pertença recíproca entre *intentio* e o *intentum*, na medida em que ocorre uma doação pela consciência enquanto *intentio* e uma auto-doação pelo *intentum* – o que se afasta da concepção de uma atividade unilateral da consciência, já que ela possibilita aos

⁴ Cf. TAMINIAUX, J. **Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger**. Lisboa: Inst. Piaget, 1995, p. 47.

⁵ HEIDEGGER, M. **History of the Concept of Time (Prolegomena)**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992a. p. 29.

seus correlatos aparecerem apenas enquanto são visados por ela. Por oposição à atitude natural, o ver fenomenológico descobre o sentido de cada intenção, isto é, o como do aparecimento do *intentum*. Desta forma, a intencionalidade está relacionada ao fato de que a consciência é sempre consciência de algo, o que significa que toda consciência só pode ser consciência em conjunto com o seu correlato, de modo que a idéia de um primado da auto-consciência é uma ilusão objetivista.

Heidegger realiza uma série de críticas em relação à noção de intencionalidade de Brentano, mostrando como Husserl e Scheler procuraram se distanciar dele. Para Brentano, segundo Heidegger, intencionalidade diz respeito apenas ao *intentio*, a *noesis*, mas não ao seu correlato, o *intentum*, o *noema*. De modo geral, Brentano identifica a intencionalidade com o psíquico, e Heidegger vê isso como decorrência de uma aceitação da imanência da consciência tal como Descartes o concebeu. As respostas de Husserl e Scheler, tomando a intencionalidade, ora como estrutura universal da razão (Husserl) – embora num sentido bem específico, ora como estrutura universal do espírito (Scheler), tampouco dão conta, segundo Heidegger, do modo de ser dessa estrutura, o que exigiria um desenvolvimento ainda mais radical e a pressuposição da tarefa de uma destruição da tradição ontológica que sustenta os pressupostos da metafísica dogmática que ainda permanecem na fenomenologia desses dois autores. Nesse sentido, Heidegger afirma que a “intencionalidade não é uma última explicação do psíquico mas uma abordagem inicial para superar a aplicação a-crítica de realidades tradicionalmente definidas como o psíquico, consciência, continuidade da experiência vivida, razão”.⁶

Quanto à intuição categorial, pode-se dividir a sua análise em quatro, cada uma correspondendo a um ato categorial. Por intuição entende-se a simples apreensão daquilo que se encontra em si mesmo e que se mostra por si mesmo. A primeira consiste no preenchimento identificador do visar intencional. Este visar é um ato de identificação (*Identifizierung*) e uma mostração (*Aufweisung*), ou seja, a percepção mostra

⁶ Idem, *ibidem*, p. 47.

na sua identidade o que inicialmente era apenas visado. Denomina-se evidência um ato intencional específico que consiste na identificação tanto no sentido de fazer coincidir quanto no de manifestação de identidade. Esse tornar visível é ao mesmo tempo regional, na medida em que cada intencionalidade visa a um preenchimento específico, e universal, enquanto função de todos os atos.

O segundo aspecto da intuição categorial analisado por Heidegger é a ligação entre intuição e expressão. A expressividade exprime vivências e comportamentos na significação por meio de proposições e asserções. Segundo Heidegger, “*asserções são atos de significação*, e asserções no sentido de proposições formuladas são apenas formas específicas de expressividade, onde expressividade tem o sentido de expressar experiências vividas ou comportamentos através de significação”.⁷ Entretanto, todo enunciado de percepção implica numa impossibilidade de identificação entre mostraçãõ e percepção. A mostraçãõ requer para si um excesso ou excedente que não pode mais buscado na intuição sensível, mas no ato intencional de apreensão de uma categoria.

O terceiro ponto diz respeito à interdependência entre síntese e análise, na medida em que toda análise envolve uma relação de síntese com a totalidade da coisa. Trata-se de conjunção e disjunção, *synthesis* e *dialysis*, no sentido fenomenológico, ou seja, da conexão de objetos previamente separados na síntese, por exemplo, mas do fato originário de que tanto *synthesis* quanto *dialysis* possibilitam objetos. Assim, Taminiaux afirma sobre esse assunto que “o ato de síntese é o ato duplo de explicitação de uma totalidade e de restituição a ela do momento destacado. Nesse ato, é o estabelecer a relação que é primeiro e é por ele que os termos que liga se tornam explícitos”.⁸

O quarto aspecto da intuição categorial é o ato de ideação, pelo qual uma essência é intuída na sua universalidade⁹. Não se trata, de forma alguma, de uma atividade produtiva do entendimento como o

⁷ Idem, *ibidem*, p. 56.

⁸ TAMINIAUX, J. *Leituras da Ontologia Fundamental*, p. 52.

⁹ Por essência, entende-se elementos necessários do momento pré-objetivo. DUQUE-ESTRADA, P. *Gadamer's rehabilitation of Practical Philosophy (An Overview)*. Thesis of Doctorate. Boston College, 1993, 180p. Cf. p. 32.

descrito pelo esquematismo kantiano, diz respeito, antes, a um “deixar o ente ser visto na sua objetividade”.¹⁰ Esses quatro temas que perpassam a intuição categorial podem ser relacionadas com Aristóteles. Para Taminaux, “tudo se passa, a seus olhos, como se a *Aufweisung* reanimasse a concepção aristotélica da verdade, como se a ligação revelada por Husserl entre a intuição e a expressão reanimasse o conceito aristotélico do *logos apophantikos*, como se a noção husserliana do ato de síntese reanimasse a ligação posta em evidência por Aristóteles entre *synthesis* e *diairesis*, como se, por fim, a ideação reanimasse a concepção aristotélica da abstração”.¹¹ Como veremos adiante, a importância desempenhada por Aristóteles na concepção fenomenológica de Heidegger ultrapassa esses quatro temas.

Além da intencionalidade e da intuição categorial, Heidegger reconhece a descoberta feita por Husserl do sentido originário do *a priori* como fundamental, embora atenuada em diversos aspectos na sua exposição. Heidegger reconhece que Husserl foi responsável por livrar a noção de *a priori* da marca subjetivista deixada por Kant. Entretanto, Heidegger afirma que apesar de Husserl ter chegado a algumas intuições essenciais, a noção de *a priori* permaneceu pouco clara, além de estar atrelada, em vários casos, ainda a limitações impostas pelo uso de concepções da tradição, e pela insuficiência de uma compreensão mais originária do tempo. Como expressão do distanciamento fenomenológico entre Heidegger e Husserl, lemos que o “*a priori* compreendido fenomenologicamente não é um título para comportamento mas um título para o ser”.¹² Não se trata, portanto, de uma compreensão do *a priori* em termos temporais no sentido do tempo como seqüência de agoras, mas como elemento fundamental do ser dos entes. Resumindo os três elementos fundamentais na consideração do *a priori*, Heidegger afirma que “a exposição tripartida do *a priori* - 1) seu alcance universal e sua indiferença para com a subjetividade, 2) o modo de acessá-lo (apreensão simples, intuição originária), e 3) preparação

¹⁰ HEIDEGGER, *History of the Concept of Time (Prolegomena)*, p. 71.

¹¹ TAMINAUX, op. cit., p. 54.

¹² HEIDEGGER, *History of the Concept of Time (Prolegomena)*, p. 74.

para a especificação da estrutura do *a priori* como característica do ser dos entes e não uma característica mesma dos entes –revelou-nos o sentido original do *a priori*”¹³. Portanto, o *a priori* nada tem a ver com uma estrutura cognitiva do sujeito, mas com o ser dos entes que pode se fazer acessível mediante a intuição originária.

A articulação das três descobertas fenomenológicas por Husserl, intencionalidade, intuição categorial e o *a priori* caracterizam a fenomenologia como “esforço de investigação”¹⁴, e isso significa uma postura que possibilita a manifestação das coisas em seu sentido, como se verá a seguir.

O conceito de fenomenologia em Heidegger

A fenomenologia é definida por Heidegger como uma ciência propedêutica para as demais disciplinas filosóficas. Tal consideração está diretamente relacionada com o caráter descritivo do método fenomenológico, isto é, com a articulação do que é em si intuído na análise. O que se mostra na intuição vem por uma “auto-apreensão direta”¹⁵, isto é, por uma análise descritiva do tema e nunca por uma experiência indireta. É nesse sentido que Heidegger oferece a seguinte definição de fenomenologia: “descrição analítica da intencionalidade no seu *a priori*”¹⁶. Trata-se, portanto, de uma ciência propedêutica que não tem o caráter de ser uma substituição de doutrinas filosóficas anteriores, já que exige uma outra postura que não as oferecidas pelas correntes filosóficas tradicionais. Heidegger chega mesmo a afirmar que se trata de um “começo libertador”¹⁷ para o pensamento, o que significa também reconduzir a filosofia para o seu “verdadeiro solo”¹⁸.

Essa primeira definição de fenomenologia encontra uma completude maior pela análise heideggeriana dos termos que a compõem: *phainomenon* e *logos*. *Phainomenon* remete a *phainestai* que significa

¹³ Idem, ibidem, p. 75.

¹⁴ Idem, ibidem, p. 75.

¹⁵ Idem, ibidem, p. 78.

¹⁶ Idem, ibidem, p. 78.

¹⁷ Idem, ibidem, p. 79.

¹⁸ Idem, ibidem, p. 79.

mostrar-se, de modo que *phainomenon* é o que se mostra (*was sich zeigt*), o que se mostra por si mesmo (*Sichzeigende*) e que se revela (*Offenbare*). Este mostrar-se diz respeito à forma média do termo *phainomenon* que é *phaino*, que significa trazer para a luz, para a claridade. Conseqüentemente, fenômeno é aquilo que se mostra em si mesmo¹⁹. Entretanto, isso não implica que o encontro com os entes se dê de modo unívoco, pois o ente pode se mostrar de vários modos.

Um ente pode-se mostrar como o que ele não é. Não se chama de fenômeno um ente que não se manifesta a si mesmo enquanto o que ele é, mas de aparência (*Schein*) o que apenas parece ser. Esse modo de manifestação é, segundo Heidegger, derivado do modo originário do *phainomenon*: “apenas na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, pretende ser fenômeno, é que *pode* mostrar-se *como* algo que ele mesmo não é, ou pode ‘apenas se fazer ver assim como...’”²⁰. Há, portanto, uma dependência ontológica do *phainomenon* como aparência, o que parece ser, do *phainomenon* em sentido originário; justamente por isso, Heidegger passa a designar como fenômeno apenas aquilo que se manifesta em si mesmo como o ente que é, e de aparência a modificação privativa derivada do primeiro.

Outro modo do fenômeno ocorrer diz respeito à manifestação (*Erscheinung*). A manifestação de algo, o seu aparecimento, anuncia e indica algo que não se mostra. Ela se diferencia da estrutura do fenômeno, no sentido derivado da aparência, que pretende mostrar-se como o que não é, simulando e parecendo um outro. A privação da manifestação, num primeiro momento, diz respeito ao modo em que a coisa se anuncia mas não se mostra. Desse ponto de vista, a manifestação é a estrutura formal da indicação, da apresentação, do sintoma, do símbolo, enfim, de toda estrutura de remissão referencial. Nos *Prolegômenos da História do Tempo*, Heidegger afirma que “o que distingue a referência é precisamente isso: aquilo a que a manifestação se refere não se mostra em si mesmo

¹⁹ Desse ponto de vista, apesar da falta de uma ontologia em Husserl, a fenomenologia heideggeriana está perfeitamente de acordo com a de seu mestre: fenomenologia é “ver, apreender o que se dá a si mesmo”, HUSSERL, E. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 77.

²⁰ HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976. p. 29. Citaremos a partir da edição alemã, cotejando com a tradução de Márcia de Sá Cavalcanti: **Ser e Tempo (Parte I)**. Petrópolis: Vozes, 1998.

mas representa meramente, declara pelo caminho da mediação, indica indiretamente”²¹. A manifestação refere-se àquilo que não se mostra em si mesmo.

No desdobramento do conceito de manifestação, Heidegger mostra que o significado desse conceito é bastante ambíguo:

A palavra “manifestação” ainda pode ter dois significados: uma, *manifestação* no sentido de anunciar-se, como um não mostrar-se em si mesmo, e outra, o que se anuncia em si mesmo - aquilo que, em seu mostrar-se, aponta e indica algo que não se mostra. E, por fim, pode-se ainda usar manifestação para dizer o fenômeno em seu sentido autêntico, como um mostrar-se. A se designar essas três situações com a palavra ‘manifestação’, torna-se inevitável a confusão.²²

Um fenômeno é, ao mesmo tempo, manifestação, no sentido específico de que toda manifestação anuncia algo que se vela. A fenomenologia visa àquilo que se vela no manifestado, em linguagem heideggeriana, a fenomenologia procura apreender o ser do ente que se encobre em toda manifestação.

O conceito de *logos*, por sua vez, é compreendido inicialmente como discurso (*Rede*). Principalmente por uma análise da obra *De interpretatione* de Aristóteles, Heidegger esclarece que o *logos* tem a peculiaridade de fazer e deixar ver, no sentido de *phainestai*, “aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (*Medium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros”²³, a partir daquilo sobre o que se discorre. Portanto *logos* está relacionado com *deloun*, isto é, tornar manifesto, sendo que o que é feito manifestar inclui aquilo sobre o que se discorre e como se deve discorrer. Heidegger define o *logos* mais detidamente quando o qualifica como *logos apophantikos*; *apophainestai* implica em deixar algo ser visto em si mesmo e o prefixo *apo* diz, a partir de si mesmo.

²¹ HEIDEGGER, M. **History of the Concept of Time (Prolegomena)**, p. 82.

²² HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976. p. 30.

²³ Idem, *ibidem*, p. 32.

Embora nas relações humanas o discurso se concretize como um falar composto de palavras, ou seja, *logos* no sentido de *phone*, isto é, voz, esse não é o seu sentido essencial; pelo contrário, mesmo a voz (*phone*) depende do discurso (*logos*) que deixa algo se manifestar por si mesmo. Essa manifestação tem um caráter eminentemente visual – num sentido fenomenológico –, trata-se de deixar tornar visível (*phainestai*) o que pode ser visto (*phantasia*), ou ainda *phone meta phantasias*, articulação verbal em que algo sempre é visualizado. Essa forma particular de discurso, o discurso apofântico, é definido por Heidegger como o discurso autêntico, aquele que demonstra e deixa ver por si mesmo. Outra forma de discurso possível que não o apofântico é o *semantikos*, discurso que também significa algo, embora revelando de um modo outro que o apofântico. Exemplos do discurso semântico são: uma exclamação, um pedido, um desejo e uma prece²⁴.

Ainda sobre o *logos apophantikos* é preciso mencionar que ele possui a estrutura de *synthesis*, isto é, de articulação com algo outro que permite que possa deixar e fazer ver. Na medida em que o *logos* consiste nesse deixar e fazer ver é que ele pode ser verdadeiro, ao retirar o ente de seu velamento (*aletheia*), ou falso, ao encobrir o ente ao propô-lo como o que ele não é (*pseudestai*).

Fenomenologia, portanto, tem a tarefa de “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”²⁵, o que já analisamos anteriormente como *legein ta phainomena* ou, o que dá no mesmo, *apophainestai ta phainomena*. O caráter metodológico da fenomenologia está na fórmula tautológica “*fenomenologia descritiva*” que se apóia no afastamento de toda determinação que não seja demonstrativa, que não se mostre por si mesmo.

Sobre os temas da intencionalidade e do *a priori*, Heidegger afirma que:

As estruturas da intencionalidade no seu *a priori* são o fenômeno. Em outras palavras, as estruturas da intencionalidade no seu *a priori* circunscrevem os objetos que se apresentam em si mesmos

²⁴ HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time (Prolegomena)*, p. 85.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976. p. 34.

nessa investigação e explicados na sua presença. O termo “fenômenos” não diz, de modo algum, sobre o ser dos objetos sob estudo, mas refere-se apenas ao *modo como são encontrados*. O *fenômeno* está em conformidade com tudo o que se torna visível nesse tipo de encontro e pertence a esse contexto estrutural da intencionalidade. [...] *Fenomenológico* significa tudo que pertence a tal modo de exibição do fenômeno e das estruturas fenomenológicas, tudo o que se torna temático nesse tipo de investigação. O *não-fenomenológico* seria tudo que não satisfizesse esse modo de investigação, sua conceitualidade e seus métodos de demonstração.²⁶

O método fenomenológico não é, de forma alguma, uma técnica fixa, mas um acesso ao ente a partir do dar-se fenomenológico da intencionalidade que cada instante implica, o que significa que há a necessidade de uma conquista de um acesso aos fenômenos²⁷. Em *Ser e Tempo*, entretanto, o jargão husserliano é abandonado em prol de uma associação agora explicitamente afirmada: a relação entre ontologia, fenomenologia e hermenêutica. A ontologia só é possível como fenomenologia, e fenomenologia em *Ser e Tempo* somente se dá como hermenêutica do *Dasein* e das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. Assim, temos Heidegger definindo a fenomenologia em seu conteúdo como ontologia, isto é, ciência do ser dos entes. Essa ciência tem como tarefa fazer com que o ente se mostre em seu ser, já que, no mais das vezes, não é o fenômeno que se dá, mas o seu oposto, o encobrimento.

O encobrimento pode se dar de diversos modos: um fenômeno pode nunca ter sido descoberto, um fenômeno pode estar entulhado, ou seja, antes havia sido descoberto, mas voltou a velar-se, e um fenômeno pode se encobrir por desfiguração. Sobre esse último caso, Heidegger afirma que é o mais freqüente e perigoso, pois engana e desorienta pela sua “clareza” mas que, por trás dessa suposta certeza, encobre o que há de mais decisivo para a investigação fenomenológica. Nesse sentido, o fundamental para a investigação fenomenológica é o ser, na medida

²⁶ HEIDEGGER, M., *History of the Concept of Time (Prolegomena)*, p. 86.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 87.

em que “em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente”²⁸. Mas o ser não é uma mera abstração, ou ainda um ente qualquer; na medida em que o ser só pode se dar em algum ente, faz-se necessário o questionamento de um ente para a manifestação do ser. É nessa perspectiva que Heidegger enuncia a hermenêutica do *Dasein* como a condição de possibilidade da manifestação do sentido do ser em geral. Como o modo de ser do *Dasein* é a existência, a hermenêutica assume então a interpretação da existencialidade da existência, o que implica numa radicalização maior do que o sentido tradicional de hermenêutica enquanto método particular das Ciências Históricas do Espírito.

Componentes fundamentais do método fenomenológico

Em *Os Problemas Básicos da Fenomenologia*, Heidegger enuncia três componentes básicos do método fenomenológico: redução, construção e destruição. Esses três elementos compõem um método que não tem nada em comum com os métodos das outras ciências, no sentido de que as ciências positivas relacionam-se com entes. A fenomenologia é ontologia e, portanto, visa ao ser. O *Dasein* é o ente que possui o privilégio ôntico-ontológico, ou seja, ele é o ente que está na abertura ao ser e, nesse sentido, Heidegger afirma que “o ser se dá apenas se a compreensão do ser, portanto *Dasein*, existe”²⁹. A ontologia tem uma base ôntica, o *Dasein*, a partir do qual o sentido do ser enquanto tal pode se mostrar.

Para um esclarecimento da tarefa da fenomenologia é preciso analisar o caráter apriorístico que envolve o seu método. Esse método diz respeito a um *a priori* do ser em relação ao ente. O ser é anterior ao ente, mas num sentido diverso da mera sucessão temporal. Nesse contexto, Heidegger afirma que “ser anterior é uma determinação do tempo, mas ele não pertence à ordem temporal do tempo que nós medimos pelo

²⁸ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 37.

²⁹ HEIDEGGER, M. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988, p. 19.

relógio; antes, é um anterior que pertence ao ‘mundo invertido’³⁰. O tipo de abordagem capaz de apreender o ser é denominado de cognição *a priori*, cujos componentes básicos constituem a própria fenomenologia enquanto conceito de um método.

O primeiro dos três componentes básicos do método fenomenológico é o da redução:

Para Husserl, redução fenomenológica, [...] é o método de conduzir a visão fenomenológica da atitude natural do ser humano cuja vida está envolta no mundo das coisas e pessoas de volta para a vida transcendental da consciência e suas experiências noéticas-noemáticas, nas quais objetos são constituídos como correlatos da consciência. *Para nós*, redução fenomenológica significa conduzir a visão fenomenológica de volta para a apreensão do ser, seja qual for o caráter dessa apreensão, para a compreensão do ser desse ente (projetando sobre o caminho desvelado). Como qualquer outro método científico, o método fenomenológico cresce e muda devido ao progresso feito precisamente com sua ajuda sobre os assuntos sob investigação. O método científico nunca é uma técnica. Tão logo se torne uma ele decaiu de sua natureza própria.³¹

Raras vezes, Heidegger enunciou de forma clara o seu distanciamento com a fenomenologia de Husserl. Trata-se, sobretudo, da questão do sentido do ser, questão que permaneceu opaca a Husserl, e que, conseqüentemente, o circunscreve na tradição metafísica da ontologia. A fenomenologia de Husserl serviu muito mais como inspiração a partir da qual Heidegger daria um desdobramento próprio do que um modelo a ser seguido. É nesse sentido que se deve entender os componentes do método fenomenológico heideggeriano, que possuem uma perspectiva outra que a do método husserliano.

Em seguida, Heidegger chega a afirmar que a redução fenomenológica, embora importante, está longe de ser o componente central do método. A tarefa que se impõe ao fenomenólogo é de ganhar um acesso ao ser e isso, salienta Heidegger, só pode se dar por meio de um ente. “O ser não se torna acessível como um ente. Nós não o

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 20.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 21.

descobrimos simplesmente à nossa frente. Como se demonstrará, ele sempre deve ser trazido à visão numa livre projecção. Esta projecção do ente anteriormente dado em seu ser e as estruturas do seu ser nós chamamos de *construção fenomenológica*³².

O terceiro componente do método fenomenológico tal como Heidegger o define é a destruição. Esse conceito, presente no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, reapareceria em *Os Problemas Fundamentais* na reiteração da necessidade de uma destruição da ontologia tradicional a fim de liberar uma interpretação de ser que não a pautada pela mera presença. Essa tarefa envolve um confronto com toda a tradição filosófica que, desde Platão e Aristóteles, lidou com uma concepção mediana do ser a partir de uma temporalidade do ente meramente dado. Dessa maneira, Heidegger afirma a necessidade de uma destruição, isto é, de “um processo crítico no qual os conceitos da tradição, que a princípio devem ser empregados, são desconstruídos até as fontes desde as quais seus contornos foram traçados. Somente por meio da destruição a ontologia se assegura totalmente no caminho fenomenológico do caráter genuíno de seus conceitos”³³. Deste modo, os componentes do método fenomenológico estão numa relação de mútuo-pertencimento, na medida em que a construção é essencialmente destruição, no sentido de uma desconstrução dos conceitos ontológicos tradicionais. Longe de ser uma negação da tradição, trata-se antes de uma apropriação das possibilidades mais próprias dessa tradição.

Já no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, Heidegger explicava que a abertura da possibilidade mais própria dependia da apropriação do passado, mas essa apropriação era uma destruição que visava trazer à tona aquilo que a tradição encobre no seu legar. É nesse sentido que Heidegger empreende uma repetição da questão ontológica, isto é, uma retomada destrutiva do legado da tradição ontológica.

Já no final do § 7 de *Ser e Tempo*, após a exposição acima relatada da fenomenologia, Heidegger afirma que tais investigações só se deram por causa das contribuições de Husserl para a fenomenologia – embora

³² Idem, *ibidem*, p. 21-22.

³³ Idem, *ibidem*, p. 23.

não haja referência explícita a conceitos específicos de Husserl. É nesse contexto de reconhecimento de sua dívida com o autor das *Investigações Lógicas* que Heidegger propõe que o que há de essencial na fenomenologia não é fato dela ser “uma ‘corrente’ *real*. Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*. O entendimento da fenomenologia reside unicamente em se apreendê-la como possibilidade”³⁴. A questão da possibilidade exige o desenvolvimento do significado da compreensão, portanto, de uma abordagem hermenêutica que clarifique em que sentido esse filósofo concebe o primado da possibilidade.

O Tema da Possibilidade na Fenomenologia heideggeriana

O recurso pelo abandono dos conceitos husserlianos no interior de *Ser e Tempo* exprime precisamente a impossibilidade de uma ontologia fundamental unicamente nos moldes da fenomenologia de seu mestre – o próprio Husserl é tragado no movimento de destruição da história da tradição ontológica. Sobre isso, Figal afirma que:

Se, juntamente com Descartes, Husserl se movimenta no pano de fundo da pergunta sobre como a consciência pode ser a região de uma ciência absoluta, então a relação do pensamento filosófico com a intencionalidade já está cunhada de uma maneira contra a qual justamente Heidegger se volta. Para o pensamento contemplativo que se retém na *epoche*, os modos intencionais de se portar, como Husserl mesmo sempre diz uma vez mais, são objetos; e isso significa: como quer que se precise compreender esse estado de coisas no particular, eles precisam *se achar simplesmente presentes*. [...] Esse padrão de pensamento exclui desde o princípio o empreendimento da fenomenologia no sentido de um desdobramento da possibilidade, tal como Heidegger o exige. De acordo com a idéia de uma manutenção da possibilidade, tudo depende justamente de abandonar a orientação por um tal algo simplesmente presente e igualmente por outras e similares concepções, a fim de poder colocar a pergunta sobre o ser como tal.³⁵

³⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 37.

³⁵ FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 36.

O tema da possibilidade não é um tema husserliano, mas retirado de Kierkegaard. O filósofo dinamarquês foi o primeiro a discordar, de forma suficientemente radical, ou seja, por uma abordagem do tempo, das concepções tradicionais de realidade e de possibilidade. Alguns conceitos kierkegaardianos permeiam *Ser e Tempo*, embora quase nunca Heidegger lhes dê o devido crédito. Dentre esses conceitos, é importante mencionar a relação entre existência e liberdade, a descoberta da importância do caráter fundamental de determinados humores como desespero e angústia, e, principalmente, a interpretação de Kierkegaard sobre o tempo, nas modalidades de repetição, instante e porvir, baseadas não na atualidade ou na realidade, mas na possibilidade, como se desenvolverá adiante. Trata-se da concepção do existente humano a partir da recusa de uma substância definidora, de uma essência humana dada *a priori*; em suma, da imbricação entre escolha e liberdade no projeto humano de tornar-se sujeito.

A questão da possibilidade aparece em *Ser e Tempo* diretamente atrelada a um conceito de gênese hermenêutica: a compreensão. Definida como uma das dimensões da abertura, juntamente com o discurso e a disposição, a compreensão é enunciada como “o poder-ser capaz de propiciar aberturas”, sendo que esse poder-ser deve ser visto como “possibilidade de ser”³⁶. A compreensão é radicalmente diferente de uma faculdade cognitiva no sentido da epistemologia tradicional – não é entendimento ou razão, e não diz respeito à assimilação subjetiva de objetos – antes, é definida unicamente em termos ontológicos. O *Dasein* é este ente que compreende o ser e isso significa: ele é o ente que, pré-tematicamente, já foi lançado ao mundo como ente aberto ao ser – isto é, ser-no-mundo -, e como ente que, a cada compreensão, se projeta para possibilidades.

Enquanto elemento articulador da existencialidade, a compreensão é responsável pelas relações de sentido e significância do ser-no-mundo. Entretanto, existir como ser-no-mundo significa projetar-se continuamente para possibilidades, o que quer dizer o *Dasein* não pode

³⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 143-144.

ser concebido apenas como um ente dotado de propriedades que consistiriam na sua “realidade”, mas que esse ente que se projeta é quem ele pode ser. Nesse sentido, Heidegger afirma categoricamente: “o *Dasein* é sempre a sua possibilidade”, sendo que a possibilidade não deve ser definida como inferior à realidade – trata-se do “meramente possível” em que o *Dasein* já sempre se encontra, enquanto ente lançado³⁷.

Mas a possibilidade deve ser uma possibilidade repetida, o que envolve uma elucidação breve sobre a questão da temporalidade. Tendo como ponto de partida a modalização da existência humana em propriedade e impropriedade, um dos fatores cruciais para a correta visualização dessas modalizações acaba sendo o entendimento do existencial da decadência, e de suas ramificações correspondentes. Assim, tanto a compreensão, quanto a disposição e o discurso podem tender para a propriedade tanto quanto para a impropriedade. Na medida em que a existência humana é abertura projetiva a partir de sua facticidade, o *Dasein* pode projetar-se propriamente ou impropriamente pela sua compreensão do tempo. O ser do *Dasein*, isto é, a sua existência, é no mais das vezes determinado pelo mundo, no sentido de ser absorvido pelo mundo e determinado em si mesmo pelos aspectos matizados pela decadência no ser-com-os-outros. Assim, o impessoal e todas as estruturas derivadas (ambigüidade, nivelamento, medianidade) aliviam o *Dasein* de sua tarefa de existir em sentido próprio, oferecendo interpretações disseminadas por uma linguagem que não diz respeito mais a uma existência concreta, já que se limita apenas a passar adiante a fala. O fenômeno do falatório (*Geredete*) traz consigo um caráter autoritário de já ter sempre uma interpretação compartilhada no discurso sobre cada coisa. Desta forma, a tarefa de uma compreensão originária do ser, e em *Ser e Tempo* isso significa – da existência, acaba sendo esvaziada e tornada supérflua do ponto de vista da interpretação pública em que predomina a decadência.

A disposição da angústia ocupa a função de uma abertura radical para a possibilidade mais própria de ser, rompendo com a impessoalidade

³⁷ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, respectivamente, p. 42 e p. 143.

das interpretações correntes disseminadas no falatório. Corresponde à angústia, concomitantemente, a irrupção de uma temporalidade que não o da cotidianidade, temporalidade que corresponde à possibilidade de apropriação do ser. Nessa perspectiva, a temporalidade cotidiana (atender/espera, atualização/dispersão/desamparo, esquecimento) é modalizada, a partir da tonalidade afetiva fundamental da angústia, em antecipação, instante e repetição. Essas ekstases temporais não são descritas em termos seqüenciais, antes, exigem uma nova forma de compreender o tempo, já que elas se dão em conjunto.

Em *Ser e Tempo* há uma primazia do porvir sobre a atualidade e o sido, primado que se sustenta pelo fato do *Dasein* ser concebido unicamente como possibilidade de ser. O porvir é o sentido da atualidade e do sido. A repetição é a retomada do que, tendo sido, é possível novamente. Neste aspecto, Kisiel argumenta que “a facticidade do passado [...] não é um fato bruto, mas antes a possibilidade do sido”³⁸. Retomar o passado não como coisa simplesmente dada, mas como possibilidade, é expor o caráter livre de um ente que é poder-ser. Ou seja, tanto o sido, quanto a atualidade, são concebidos em termos de possibilidade. É o sentido do porvir que transpassa e articula a possibilidade das outras ekstases. Vejamos como esse tema descende de Kierkegaard:

[...] antes de mais, nota-se nesta explicação que o porvir, num certo sentido, significa mais do que o presente e o passado: pois não é o porvir o todo de que o passado só representa uma parte? E que, num certo sentido, o seu significado seja este, resulta de o eterno significar, antes de mais, porvir, ou ainda, de o porvir ser a incógnita com que o eterno, irredutível ao tempo, quer salvaguardar o seu comércio com o tempo.³⁹

Desta forma, para Kierkegaard, o porvir é a “incógnita” do eterno que ultrapassa as delimitações do passado e do presente na perspectiva do eterno. Também para Heidegger, pelo menos em *Ser e*

³⁸ KISIEL, T. **The genesis of Heidegger's Being and Time**. Los Angeles: Univ. of California, 1995. p. 439.

³⁹ KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Lisboa: Presença, 1972. p. 124.

Tempo explicitamente, é o porvir que dá a confluência de sentido para as demais ekstases, enquanto tempo da possibilidade. A repetição é assim a retomada do sido para o porvir, e isto significa, não uma reduplicação do passado, mas uma projecção das possibilidades do sido para o porvir, o que envolve uma transfiguração do sido. Na obra *A repetição* de Kierkegaard, o narrador afirma: “eu estou esperando por uma tempestade – e pela repetição. [...] Ela (a tempestade) me tornará praticamente irreconhecível para mim mesmo”⁴⁰. Passar pela tempestade só é possível na medida em que houver uma mudança radical no indivíduo que não o permita mais ser identificado ao estado anterior. A repetição é, portanto, uma espécie de apropriação e de destruição simultânea: para o indivíduo ser quem se é, ele deve repetir a possibilidade latente de si:

[...] na ordem natural, a repetição corresponde à necessidade inabalável que é própria daquela ordem. Na ordem espiritual, o problema não está em se extrair da repetição uma mudança para aí nos instalarmos confortavelmente, como se o espírito tivesse contato apenas exterior com as repetições do espírito (segundo as quais, o bem e o mal alternam como as estações do ano); o problema está, sim, no transformar-se a repetição em algo de interior, algo que seja, o próprio objeto da liberdade, o seu supremo interesse, isto é, enquanto tudo à volta se modifica, poder ela realizar a repetição.⁴¹

Se, por um lado, em *Ser e Tempo* o conceito de repetição está atrelado a uma transformação advinda da possibilidade própria do existente humano, por outro, trata-se da discussão de uma repetição das possibilidades próprias da tradição ontológica que foram encobertas ao longo de sua história. Trata-se da mútua elucidação entre ser e tempo, na tese de que o tempo é o sentido do ser. Da mesma forma como o ser se encobre no mais das vezes, o tempo da cotidianidade é um tempo indiferente.

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. **Repetition**: a venture in experimenting psychology. Princeton: Princeton Univ. Press, 1983. p. 214.

⁴¹ KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Lisboa: Presença, 1972. p. 28, grifo nosso.

Fenomenologia, Hermenêutica da Facticidade e Aristóteles

Sobre a fenomenologia, Heidegger declarou várias vezes que era aprendiz de Husserl e que o verdadeiro fenomenólogo era Aristóteles. Para a explicitação da importância de Aristóteles, analisaremos alguns trechos da obra de 1922, intitulada *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (relatório *Natorp*). É certo que a influência de Aristóteles sobre a filosofia de Heidegger é enorme sob inúmeros aspectos. Destacaremos apenas a apropriação heideggeriana das questões relativas à *práxis* extraídas principalmente da interpretação do livro VI da *Ética a Nicômaco*.

Nesta obra, Heidegger enfatiza de forma ainda mais contundente do que faria posteriormente em *Ser e Tempo*, a relação entre ontologia, fenomenologia e hermenêutica. Esses termos são analisados em torno da questão da facticidade ou da vida fáctica. A interpretação do sentido do ser a partir do fio-condutor do *Dasein* assume o caráter de hermenêutica da vida fáctica. Caputo explica o conceito de facticidade nos seguintes termos:

[...] tudo gira, nestas primeiras conferências de Friburgo, em torno da noção de “vida fáctica”, um conceito de Dilthey que significa existência concreta, histórica. Para Heidegger, a vida fáctica é determinada em termos aristotélicos como algo que se automove, como um “ser-movido” em si mesmo, aquele cujos movimentos procedem de si mesmo (*kínêsis*, *Bewegtheit*). A vida fáctica não se limita a estar disponível (*vorhanden*), pronta para ser inspeccionada. É esquiiva e está em movimento, retirando-se permanentemente (*entziehen*), afastando-se a si mesma de vista.⁴²

A vida fáctica tem suas próprias modalizações de ser e se temporaliza de diferentes maneiras. O *Dasein* tende, no mais das vezes, a fugir do fato de estar entregue ao ser e a buscar uma forma de conduta pautada em interpretações tranquilizadoras que evitam a tarefa da vida

⁴² CAPUTO, J. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Inst. Piaget, 1993. p. 72.

fáctica. Nesse sentido, lemos: “uma vida fáctica que se comporta de tal modo que, na temporalização concreta de seu ser, inclusive nos casos em que evita o encontro consigo mesma. A vida fáctica tem o caráter de ser de tal modo que descobre-se em si mesma como difícil de carregar”⁴³.

De certa maneira, Heidegger utiliza conceitos que ficariam famosos na obra de 1927, como cuidado, ocupação, preocupação, morte e decadência para caracterizar a dinâmica da vida. Assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra como que o *Dasein* tem a tendência a se deixar absorver pelo mundo. Entretanto, isso é apresentado como estratégia teórica para mostrar que o *Dasein* já transita numa compreensão de ser, num sentido prático, isto é, o *Dasein* já compreende ser pois, antes de mais, ele é *praxis*. A tarefa de uma hermenêutica da facticidade leva em consideração a vida fáctica nas suas relações concretas, ou seja, não se trata da análise da humanidade na sua generalidade abstrata mas da interpretação da vida no seu próprio movimento.

Embora o *Dasein* desde sempre já se comporte de alguma maneira em relação ao seu ser, a vida fáctica, enquanto tal, não se faz acessível diretamente, pelo encobrimento dos caracteres da decadência. Nesse ponto, Heidegger afirma que “aquilo que mostra a existência não pode ser interrogado de uma maneira direta e geral. A existência só se faz compreensível em seu próprio ser no questionamento da facticidade, na *destruição* em cada caso concreto da facticidade, a respeito dos seus motivos das suas atividades, suas orientações e suas disposições voluntárias”⁴⁴. Na medida em que “a possibilidade da existência é sempre a possibilidade da facticidade concreta”⁴⁵, a tarefa da destruição diz respeito à possibilidade da apreensão do ser da vida concreta no seu projeto, evitando as interpretações consagradas pela esfera da decadência.

⁴³ HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992b [7, p. 21]. Citaremos a partir dessa edição bilingüe, cotejando com as seguintes traduções: *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*. **Man and World**, v. 25, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, p. 335-393, 1992c. Tradução de Michael Bauer, e **Indicación de la Situación Hermenéutica**: Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles (Natorp-Berich). Madrid: Editorial Trotta, 2002. Tradução de Jesús Adrián Escudero.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, [7, p. 21].

⁴⁵ Idem, *ibidem*, [14, p. 26].

Heidegger explica que facticidade e existência não significam a mesma coisa, sendo a última uma possibilidade que se temporaliza no ser da vida fáctica. Desta forma, a investigação radical da problemática ontológica é dependente de uma hermenêutica da facticidade. A tarefa da filosofia enquanto interpretação ontológica da facticidade é definida do seguinte modo: “a filosofia pretende ver e captar a vida fáctica em suas possibilidades ontológicas decisivas, isto é, se a filosofia se decide por si mesma de modo radical e claro – [...] a compreender a vida fáctica a partir de si mesma e conforme suas próprias possibilidades fácticas [...]”⁴⁶. A compreensão da vida fáctica não é apenas a apreensão dos seus diversos modos de ser, mas também como ela se temporaliza.

O elemento central para se compreender a questão do tempo na vida fáctica é a *phronesis*. Esse saber que se encontra no bojo dos cinco saberes tais como Aristóteles os elaborou na *Ética a Nicômaco*, diferencia-se da *techne*, da *episteme*, da *sophia* e do *nous*, como um saber que envolve uma auto-compreensão, trata-se da vida sabendo sobre si mesma, o que envolve uma discussão sobre a temporalidade. A *phronesis* enquanto saber específico do mundo da *praxis* envolve uma concepção do tempo que não pode ser reduzida à mera seqüência de agoras. Embora a definição de tempo oferecida por Aristóteles na *Física* consolide paradigmaticamente o tempo ordinário, Heidegger vê na *Ética a Nicômaco* a exigência de uma outra temporalidade que não a dos entes físicos. A *praxis* se diferencia temporalmente dos outros saberes – na *techne*, por exemplo, o início e o fim da produção se divergem. Na *práxis* o indivíduo se “auto-produz” na ação e na projeção de si. Nesse sentido, o tempo da vida fáctica é algo outro que o dos objetos.

O fundamental da compreensão da vida fáctica é a apreensão do adequado a cada caso. A compreensão enquanto *phronesis* visualiza não apenas o adequado ao caso, mas a relação entre o caso com o todo, e isso significa que é pela *phronesis* que a totalidade do ser do *Dasein*, isto é, da sua existência, e do tempo correlativo a essa existência, se entrecruzam: “a *phronesis*, na medida em que esclarece o trato com

⁴⁶ Idem, *ibidem*, [15, p. 27].

o mundo, contribui para o desdobramento temporal da vida em seu *ser*⁴⁷. O tempo da *phronesis*, o *kairos*, é concebido como instante a partir do qual a situação concreta pode ser apreendida, o que sempre quer dizer, apreendida a partir do fim último que orienta cada caso de uma maneira determinada. Na linguagem de *Ser e Tempo*, é no instante que se dá a repetição enquanto retomada da possibilidade mais própria, o que equivale dizer, é no instante que se antecipa a possibilidade de ser no projeto apropriador de si. Utilizando a expressão de Kisiel, o *Dasein* apreende o adequado do caso concreto no instante, isto é, no “momento do *insight* phronético”⁴⁸.

Heidegger empreende, portanto, uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, isto é, uma interpretação apropriadora das categorias da vida fáctica a partir dela mesma: “a hermenêutica é fenomenológica, o que significa que seu âmbito objetivo – a vida fáctica em relação com o modo de seu ser e de seu discurso – se considera, segundo a temática e o método de investigação, como um *fenômeno*”⁴⁹. A tarefa de apreender os fenômenos, de deixar e fazer com que o ente se mostre tal como ele é, exige conjuntamente a tarefa de uma hermenêutica que permite o acesso ao ser desses fenômenos. A hermenêutica da facticidade, tal como elaborada nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, permite que se visualize a interdependência da fenomenologia, da hermenêutica e da ontologia a partir da questão da vida fáctica.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CAPUTO, J. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, [35, p. 42].

⁴⁸ KISIEL, *op. cit.*, p. 282.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)**. [17, p. 28].

DUQUE-ESTRADA, P. **Gadamer's rehabilitation of Practical Philosophy (An Overview)**. 1993. 180f. Thesis (Doctorate) – Boston College, 1993.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. **The Basic Problems of Phenomenology**. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988.

_____. **History of the Concept of Time (Prolegomena)**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992a.

_____. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)**. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992b.

_____. Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. **Man and World**, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, v. 25, p. 335-393, 1992c.

_____. **Ser e Tempo (Parte I)**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Indicación de la Situación Hermenéutica: Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles (Natorp-Berich)**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HUSSERL, E. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 77.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Lisboa: Presença, 1972.

_____. **Repetition: a venture in experimenting psychology**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1983.

KISIEL, T. **The genesis of Heidegger's Being and Time**. Los Angeles: Univ. of California, 1995.

TAMINIAUX, J. **Leituras da ontologia fundamental**: ensaios sobre Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

THOMPSON, I. Heidegger and the Politics of the University. **Journal of the History of Philosophy**, v. 41, n. 4, p. 515-542, 2003.

Recebido em: 30 de novembro de 2007.
Aprovado em: 12 de dezembro de 2007.