



# Sentido do ser como interrogação pelos pressupostos do existir humano

Cezar Luís Seibt

Universidade Federal do Pará, Rua Augusto Corrêa, 1, 66075-110, Belém, Pará, Brasil. Autor para correspondência. E-mail: cezluse@yahoo.com.br

**RESUMO.** O texto pretende mostrar a importância do projeto heideggeriano de desconstrução da Metafísica, que comporta o desafio de relembrar do esquecimento do ser em função da tendência do ser humano se habituar e acomodar a um projeto histórico em realização. Reavivar a pergunta pelo ser tem, nesse sentido, o potencial de liberar a energia e a criatividade que ficam retidas e cristalizadas na normalização da tradição que toma como medida o ente e não o ser. Nascemos, crescemos e nos tornamos o que somos a partir de uma realidade instaurada num determinado tempo e lugar. Tendemos a perder contato com as origens e a condição finita dessa configuração histórica que nos abriga. Reatar a relação com o originário apresenta o potencial de libertar nossos comportamentos e compreensões da forma mecânica e automática do cotidiano. Junto com a questão do ser, Heidegger se interroga pela compreensão de tempo que guia a Metafísica. Ser é compreendido a partir do tempo como presença e não como movimento, como transcurso que caracteriza o existir humano. Enfatizamos a relação que se estabelece entre o ser e a questão do tempo, da historicidade, da finitude, visando mostrar as implicações dessa relação na existência humana. Compreendido a partir da diferença entre ser e ente, o ser humano resgata sua humanidade (seu *Dasein*, ser-aí), se liberta da fixação nas determinações históricas nas quais já sempre se encontra e abre-se para o ser-possível. Perguntar pelo ser e pelo tempo tem a ver com morar novamente na proximidade do inaugural, da experiência que não se fecha nas conquistas e explicações, mas as funda e possibilita. Em outras palavras, perguntar pelo ser tem o sentido de voltar a atenção para os pressupostos que configuram o existir humano em sua historicidade.

**Palavras-chave:** metafísica; ser; tempo; existir humano.

## Sense of being as a questioning of the assumptions of human existence

**ABSTRACT.** The text intends to show the importance of the Heideggerian project of deconstruction of Metaphysics, which involves the challenge of remembering the oblivion of being due to the human being's tendency to get used to and accommodate to a historical project in progress. Reviving the question of being has, in this sense, the potential to release the energy and creativity that is retained and crystallized in the normalization of the tradition that takes the entity and not the being as a measure. We are born, grow up and become what we are from a reality established in a certain time and place. We tend to lose contact with the origins and finite condition of this historical configuration that shelters us. Reconnect the relationship with the origins has the potential to free our behaviors and understandings from the mechanical and automatic way of everyday life. Along with the question of being, Heidegger asks for the understanding of time that guides Metaphysics. Being is understood from time as presence and not like movement, as a course that characterizes human existence. We emphasize the relationship that is established between being and the question of time, historicity, finitude, aiming to show the implications of this relationship in human existence. Understood from the difference between being and entity, the human being rescues his humanity (his *Dasein*), frees himself from the fixation on the historical determinations in which he is already and opens up to the always being-possible. Asking about being and about time has to do with living again in the proximity of the inaugural, of the experience that is not limited to achievements and explanations, but founds and makes them possible. In other words, asking about the being has the meaning of turning attention to the assumptions that configure human existence in its historicity.

**Keywords:** metaphysics; being; time; human existence.

Received on March 31, 2023.  
Accepted on August 28, 2023.

## Introdução

Heidegger (1889-1976) confere à pergunta pelo sentido do ser uma importância fundamental. Em torno dela circulam as demais questões abordadas nas suas obras. Lembrar que esquecemos, ou que a questão do

ser se tornou óbvia e naturalizada (Heidegger, 1998), tem a ver com uma revisão da tradição na qual moramos e que nos sustenta no agir e pensar, buscando alcançar aquilo que se subtrai ao olhar naturalizado do cotidiano. Trata-se de algo como pensar o nosso pensar, compreender as condições a partir das quais entendemos o que entendemos, a atmosfera que nos oferece a tensão e a densidade suficientes para o existir em alguma configuração histórica.

Cotidianamente, pensamos e entendemos, mas estamos esquecidos dos pressupostos que permitem essas operações. Não operamos, entretanto, no vazio ou no vácuo, mas já sempre, na medida em que pensamos, nos movimentamos em uma infinidade de pressuposições que carregam, dão consistência e ordem ao que pensamos, constituindo uma atmosfera que abriga e sustenta o ser das coisas. Para Heidegger, normalmente esquecemos desses pressupostos, ou seja, do sentido do ser, e nos aferramos ao ente, o que, de modo geral, caracteriza o que se chama, neste contexto, de metafísica. Pensar metafisicamente significa que, ao perguntar pelo ser das coisas (entes), fundamos nossa resposta em algum ente a que é atribuída alguma supremacia, e que, para que isso seja possível, é extraído do fluxo da vida, da existência e da temporalidade. A metafísica é a abertura compreensiva que se cristalizou e perdeu a consciência dessa cristalização (esqueceu que esqueceu sua fonte) e demanda, por isso, uma perfuração das cristalizações e fixações para recobrar a vitalidade e criatividade que deu origem às determinações presentes.

Se está certo o diagnóstico de que tendemos a nos fixar e entender o mundo, os objetos, a nós mesmos e às outras pessoas a partir da perspectiva do ente (da ‘realidade’ em que existimos) e não do ser (daquilo que permite a efetivação de uma realidade, o ser-possibilidade), e se isso representa uma redução e limitação das possibilidades e, inclusive, um empobrecimento para a existência humana e sua plenitude, então mostra-se importante voltar a interrogar e resgatar o sentido do ser.

Explicitamente, Heidegger afirma a necessidade e importância da questão do ser pelo fato de ela ser “[...] a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária das questões” (Heidegger, 1978, p. 34). Apresenta a interrogação pelo sentido do ser como aquela que “[...] não se detém em nenhum ente de qualquer espécie [...]” (Heidegger, 1978, p. 34) mas que procura seu fundamento originário sem transformá-lo também em ente; sem ajustá-lo à lógica dos entes, mas experimentando-o a partir dele mesmo.

Trata-se de perguntar novamente por aquilo que é condição de possibilidade para que algo seja isso que é, para além da tendência cotidiana de manter-se junto às coisas de forma naturalizada e normalizada. Se podemos perguntar pelo ser é porque, embora ele tenha ficado esquecido, dele temos alguma noção, ou melhor, ele é sempre pressuposto na compreensão que temos das coisas. Só podemos perguntar, e com a pergunta encetar uma busca, porque já compreendemos algo daquilo pelo que perguntamos (Heidegger, 1998). Há uma prévia compreensão que torna a pergunta possível e que, ao mesmo tempo, lhe dá uma direção e uma indicação da resposta. Ao realizar uma busca, há algo buscado que, por sua vez, indica previamente a direção da busca.

No caso presente, aquilo pelo que se pergunta é pelas condições para que as coisas sejam isso que são para nós. Esse questionamento só é possível graças a uma compreensão prévia daquilo pelo que perguntamos e, por isso, também das condições nas quais as coisas são o que são. E a interrogação pelo ser pretende liberar da tendência ao envolvimento esquecido, ou seja, automático e mecânico com o ente, com o já instituído, dado, objetificado, enfim, com o modo calculante de pensar (Heidegger, 1999).

Daí a necessidade de re-experimentar a diferença entre os entes e o ser, o que o filósofo denomina diferença ontológica (Heidegger, 1975). De início e na maioria das vezes, as coisas são o que são a partir de um determinado mundo compreensivo no qual nascemos e nos constituímos enquanto os humanos que somos, neste tempo e lugar determinados. Esse mundo constitui o horizonte compreensivo pressuposto que está sedimentado em uma tradição. Somos, por isso, em um mundo, envolvidos prática e compreensivamente com tudo que nos comparece com sentido e com uma configuração determinada (ente).

Para o autor em questão, esse movimento implica na análise do ser humano e da compreensão que este tem de si, mas que cotidianamente é guiada pelo seu envolvimento com os objetos e situações normalizadas, por aquilo que ele caracteriza como o modo de ser dos entes. Neste nível, o ser humano, quando pergunta pelo que ele mesmo é, o faz tendo como horizonte o modo de ser das coisas e situações (a realidade) com que está envolvido. Somos, pensamos e nos comportamos a partir de uma realidade instituída. E, nesse caso, compreende as coisas a partir do tempo presente, ou seja, como presença, fixação, eternidade, atemporalidade. E essa compreensão está “[...] impregnada de teorias e opiniões tradicionais [...]” (Heidegger, 1998, p. 29) que se tornam ocultamente fontes da compreensão dominante, operando, desse modo, a partir de pressupostos prévios inquestionados.

Ao interrogar pelo que permite às coisas serem o que são, pelos pressupostos, a resposta não virá das coisas, mas dever-se-á dirigir a atenção para aquele ente no qual e através do qual o mundo acontece, que é o próprio ser humano ou lugar da manifestação do ser, o aí do ser (o *Dasein* humano). Mas isso não basta, pois ele responde cotidianamente a partir das tendências normalizadas e automatizadas do seu mundo, com base no esquecimento. Esse ente, “[...] para que não apresente falsamente os caracteres do seu ser, deverá fazer-se acessível para si mesmo, tal como é em si mesmo” (Heidegger, 1998, p. 29). Esse ente que é o lugar da compreensão, haverá de superar a tendência de entender a si mesmo a partir do modo de ser não propriamente seu, exercício e tarefa empreendida, em *Ser e tempo* (Heidegger, 1998), através da analítica existencial. É fundamental, neste caso, uma investigação que reconduza o ser humano para si mesmo, para sua humanidade, na qual ele se experimente novamente na sua originalidade, ou seja, como ser-aí (*Dasein* no original, traduzido normalmente por ser-aí). Que se experimente a partir de si mesmo e não de medidas que são adequadas para os entes que não são ser-aí. Essa parece ser, para o autor, a condição básica prévia para que seja possível avançar no esclarecimento das condições que sustentam as possibilidades de ser dos entes: analisar o ente onde acontece a compreensão, liberando-o das compreensões baseadas em pressupostos inquestionados. O que se exige então é uma “[...] prévia e adequada exposição de um ente (*Dasein*) no que diz respeito ao seu ser” (Heidegger, 1998, p. 30). Resulta que, além de compreender-se a partir de si mesmo, torna-se livre para acessar os entes enquanto tais, em sua alteridade, para além das determinações cristalizadas na história e cultura em que existe.

No entanto, acessar o sentido do ser a partir da investigação do ente que pergunta pelo sentido do ser introduz o problema da circularidade hermenêutica. O perguntar é essencialmente afetado por aquilo que é posto em questão, por quem questiona e pelo mundo enquanto condição de possibilidade (pressuposto) de qualquer acesso e questionamento. Além do mais, seria uma perturbação para o modo de fundamentação consolidado na metafísica, que buscou eliminar a circularidade ou seja, a necessidade de tratar constantemente dos pressupostos nas operações epistemológicas. Como diz Stein (2001, p. 16) “[...] a circularidade da relação entre ser e ser-aí sustenta a estrutura da compreensão na finitude e da finitude”. Fundar na circularidade é o mesmo que manter-se na finitude, ou seja, ser já sempre condicionado por um mundo fático sedimentado como tradição. Não é possível eliminar ou neutralizar os pressupostos do perguntar e responder, pois eles são a própria abertura compreensiva e possibilitadora dessas operações. Não há, portanto, um ponto fora do tempo e fora de um mundo histórico determinado para ancorar a argumentação. Giacoia Jr. (2013, p. 88) o expressa assim: “[...] toda compreensão do Ser só pode se dar no horizonte temporal da finitude humana”.

O ser humano é o ‘aí’ do sentido, o lugar da emergência da compreensão. Sem um ‘aí’ que ofereça uma realidade inicial como orientação possível para o ser das coisas, o ser humano teria de inventar sempre a partir do zero aquilo que ele é. As orientações iniciais e normais para o compreender e existir lhe vêm do mundo no qual nasceu e cresceu. Sua completa indeterminação inicial (Casanova, 2021) é substituída pelo pertencimento a um mundo histórico que lhe sobrevém ao nascer. A condição originária de indeterminação é substituída por um pertencimento absorvido em um mundo determinado. Essa condição primeira, no entanto, acaba por permanecer oculta ao se assumir uma ‘realidade’. As determinações propiciadas pelo mundo em que o ser humano se torna um ser humano, acabam por esconder o poder-ser inicial, seu ser possibilidade e sua primordial indeterminação. No jogo entre o que se esconde e o que se mostra na ‘realidade’ em que ele se desenvolve, o desvelado tende a ocultar as condições originárias sem, no entanto, eliminá-las. A condição humana originária permanece esquecida e reprimida em meio ao que se tornou real e instituído.

Embora mantendo-se fora de foco na ontologia tradicional, uma prévia compreensão do ser sustenta já sempre os entes em seu ser. A cotidianidade caracteriza a situação normal e mediana na qual o ser humano se encontra sem perguntar pelas condições de possibilidade e pelos pressupostos que sustentam o mundo onde ele existe e onde tudo lhe comparece com alguma identidade e distinção. Como veremos adiante, o experimentar e compreender, na cotidianidade, estão ligados a um determinado entendimento do tempo enquanto presença e permanência, já que na metafísica o que se busca é a verdade enquanto representação estável e permanente das coisas, livrando-se, portanto, da circularidade e finitude, pois estas implicariam em reconhecer a situação histórica finita incontornável e pressuposta na relação teórica e prática com as coisas.

### **A lembrança do esquecimento: do ente ao ser**

Conforme escrevemos, o trabalho de Heidegger tem, desde cedo, um foco determinado: recolocar e aprofundar o problema do sentido do ser. Vamos agora ampliar um pouco a reflexão que já iniciamos.

Claramente a questão do ser é o fio condutor, explícito ou implícito, da investigação filosófica de Heidegger. É a sua grande indagação, aquela em que empenhou seu esforço. Talvez, por isso, Heidegger tenha hoje seu lugar na filosofia: tinha um problema que garantia foco e fecundava seu pensar, o que lhe dava uma perspectiva singular no diálogo com os autores e a tradição.

O contato de Heidegger com a obra de Brentano (*Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*) e Braig (*Sobre o ser. Compêndio de ontologia*) logo no início da sua vida intelectual, o coloca em confronto com a ontologia de Aristóteles. Isso é assim descrito por Nunes (1992):

Perguntando sobre a determinação simples e unitária do ser que predomina entre as significações ou acepções do ente em Aristóteles, Heidegger reabre a ‘polissemia do ser’, e suspende a resposta de Aristóteles, segundo o qual a *ousía* enfeixa uma tal determinação. ‘Qual a determinação simples e unitária do ser (*Sein*) que prevalece dentre as múltiplas significações do ente (*Seiende*)?’. O retorno à raiz das quatro acepções que a pergunta heideggeriana implica, também muda o foco da indagação do estagirita, ‘incidindo aquém da substância’, e revelando, ao mesmo tempo, o pressuposto da pergunta do filósofo grego. [...] A indagação do ente enquanto ente tem no ser do ente a sua resposta, mas o ser que o determina como ente, e que é a proveniência comum das quatro acepções que lhe correspondem, permaneceu intocado. Aristóteles não desceu ao ser tacitamente contido na pergunta – o pressuposto que possibilitou a sua formulação e que a resposta absorveu e silenciou. Porém, independentemente do ente, o ser não é nada de determinado. A perplexidade maior se levanta aqui: deparamos com o ente em toda parte, mas não encontramos o ser em parte alguma. O que então significa ser? (Nunes, 1992, p. 40-41, grifo do autor).

No parágrafo 7 de *Ser e tempo* (Heidegger, 1998), quando trata do método fenomenológico, nosso autor volta a indagar justamente pelo ‘ser tacitamente contido na pergunta’, ‘pressuposto’. Pergunta e direciona a investigação para o ser do ente como aquele fenômeno que se mantém oculto e que merece novamente ser considerado. Não é qualquer fenômeno que deverá ser considerado. Não a manifestação dos entes, mas o fenômeno que se oculta na manifestação destes: o seu ser. Diz ele que “[...] aquilo que eminentemente permanece ‘oculto’ e recai novamente no encobrimento, ou se mostra somente dissimulado, não é este ou aquele ente, mas [...] o ‘ser’ do ente” (Heidegger, 1998, p. 58, grifo do autor). Em seguida afirma que o ser do ente pode ser a tal ponto encoberto até chegar ao completo esquecimento. Esse é o fenômeno a ser investigado. Daí que Heidegger (1998) fala de fenomenologia no sentido fenomenológico. Enquanto a fenomenologia no sentido husserliano pretende permitir o dar-se dos entes em si mesmos, Heidegger (1998) agora aponta para o horizonte compreensivo finito como lugar de manifestação dos entes. E é esse âmbito prévio do sentido do ser que há de ser recordado, trazido à lembrança.

Pode parecer que Heidegger (1978) está propondo algo absolutamente abstrato e vago. Uma mera elucubração mental, lógica (talvez i-lógica), pura esterilidade. O próprio filósofo escreve que “[...] parece mesmo uma especulação vazia e desvairada sobre significações verbais sem conteúdo” (Heidegger, 1978, p. 36). Se não for este o caso, podemos nos perguntar: em que sentido a questão do ser é relevante a ponto de merecer toda a consideração que o filósofo lhe dá? O que nela está em jogo a ponto de merecer a dedicação de uma vida para reconsiderá-la? O que tem a ver com o projeto da desconstrução da metafísica? O que ele pretende superar ou recuperar? Porque colocar em questão a compreensão que o ser humano tem de si mesmo?

Algumas afirmações do texto do seminário de verão de 1927 (Heidegger, 1975) podem ajudar a esclarecer a relação que Heidegger estabelece entre o problema do sentido do ser e o ser humano (ser-aí, *Dasein*) compreendido originariamente e não a partir das suas determinações históricas. Essa relação entre ser e ser-aí é de tal monta que implica em mutualidade; exigem-se um ao outro. Ser-aí é no mundo e o ser é a abertura do ser-no-mundo. No parágrafo 5, em que discute o método da ontologia, escreve que “[...] o ser se fundamenta num ente, nomeadamente no *Dasein*. Só há ser quando há compreensão do ser, ou seja, quando existe o *Dasein*” (Heidegger, 1975, p. 26). Afirma, com isso, a primazia da análise do ente ‘privilegiado’ em relação à questão ontológica do ser. E continua:

A elaboração e a resposta formam uma analítica do *Dasein* em geral. A ontologia tem como disciplina fundamental a analítica do *Dasein*. Com isso se diz também que a ontologia não se deixa fundamentar puramente de forma ontológica. Sua própria possibilidade é remetida ao ôntico, para um ente: o *Dasein*. Ontologia tem um fundamento ôntico (Heidegger, 1975, p. 26).

Com isso, o autor busca evitar os tipos de fundamentação adotados na tradição, aqueles que chama de onto-teo-lógicos (Heidegger, 1979), que assentam sua argumentação em alguma realidade última objetificada. Rée (2000, p. 43) escreve que o “[...] ser tem sido tradicionalmente enaltecido como algo acima da contingência, e considerado como dotado de uma existência objetiva completamente independente de

nós”. Nestas afirmações encontra-se a explicitação de grande parte do horizonte distinto em que Heidegger se movimenta. Para ele, “[...] o compreender é o primeiramente aberto do ser ou, como nós dizemos, abertura. Ser só ‘se dá’ na abertura específica, que caracteriza a compreensão do ser. E a abertura de algo nós chamamos de verdade” (Heidegger, 1975, p. 24, grifo do autor). E anota mais adiante que “[...] o ser só se dá quando há abertura, ou seja, quando a verdade é. Mas verdade só é quando existe um ente que abre, ente tal que ao seu modo de ser pertença a abertura” (Heidegger, 1975, p. 25). O modo de ser do ser humano é tal que ele está na verdade (como abertura originária e não como proposição que corresponda ao ente) e o ser é essa verdade enquanto abertura.

Ser, verdade, abertura, ser-aí se co-pertencem. E trazem a reflexão para o solo da existência fáctica. Obviamente, é necessário compreender essas palavras a partir do projeto de Heidegger e não da tradição. Nem ser, nem verdade tem o sentido que a tradição lhes atribui. O filósofo precisa empregar palavras da tradição, mas transforma-lhes o sentido no contexto do seu discurso. O ser não é mais aquele âmbito teórico, fundamento fundado em teorias ou algum ente fora do tempo, mas fundamento e abertura que acontece pela existência compreensiva de um ente situado historicamente, finito e fáctico. A verdade é o horizonte da abertura em que este ente determinado está, a abertura compreensiva em que ele se movimenta e se relaciona com tudo que lhe comparece no mundo. Dito de outra forma, Heidegger traz as possibilidades e limites do conhecimento para o nível da existência fáctica, o que significa uma “[...] tomada de consciência da contingência e da facticidade da vida” (Giacioia Jr., 2013, p. 28).

Vale salientar que a pergunta pelo sentido do ser não é posta pelas ciências exatas que, de acordo com Safranski (2000, p. 192), tiveram grande avanço justamente porque perderam o hábito de fazer esta pergunta. Além do mais, estamos habituados, familiarizados na lida com os entes. Limitamo-nos a investigar os entes, estabelecer relações de causalidade, descrever e projetar possibilidades com eles. A ciência, em todo seu esforço, busca sempre maior familiaridade e domínio sobre os objetos (os entes). Essa familiaridade e domínio se realizam às custas do esquecimento do solo finito no qual todo empreendimento humano se enraiza, ou seja, da compreensão do sentido do ser.

O que não encontra espaço na lida cotidiana absorta e automatizada é a pergunta pelo ser destes entes com que se lida. Este esquecimento faz com que a pergunta pelo sentido do ser emudeça. Sabemos lidar com o ente, sabemos como colocá-lo para funcionar dentro dos nossos projetos; sabemos o que o ente é a partir da inserção no projeto a partir donde ele é o ente que é. Segundo Inwood (2004, p. 25, grifo do autor), o que faz o cientista é ocupar-se somente “[...] de uma dentre inúmeras ‘regiões’ do ser; na qualidade de cientista, ele ignora o pano de fundo diante do qual acontece a projeção que faz [...] do ser que lhe permite destacar uma área do ser em particular”. Já o filosofar de Heidegger exige um modo próprio de acesso e expressão, diferente daquele da ciência. Grondin argumenta que

[...] cada ciência tem a ver com um campo determinado de entes. Ela lida com eles através de conceitos fundamentais que na sua maioria são oriundos da experiência pré-científica. Esses conceitos fundamentais ou orientação para o ente não são eles mesmos entes, não são ônticos. Eles se referem ao ser dos correspondentes campos de lida (Rentsch, 2007, p. 8).

As ciências humanas, por seu turno, também tendem a compreender seu ‘objeto’ a partir do horizonte compreensivo da fixação ôntica e substancialização, pois pretendem também ser rigorosas e científicas. As ciências do espírito tomam seu objeto (o humano) como se fosse qualquer outro e tratam dele com os métodos que são adequados para os entes objetos não-ser-aí.

Para entender a importância da indagação pelo sentido do ser, ajuda recordar que se desenvolve, a partir do final do século XIX, uma crise nas ciências, uma crise no conhecimento. Parte da filosofia se empenha em resolver essa crise retornando a Kant (filosofia da ciência). O encanto com os resultados e avanços da ciência empírica seduzem a filosofia e fazem com que esta se torne uma disciplina que pretende justificar e garantir estes avanços. Neste caso, o ideal do positivismo impregna o filosofar. Por outro lado, há cada vez maior preocupação com aquilo que fica fora do modelo positivo, ou seja, a singularidade, o vivo, o que não se deixa controlar e reduzir às medidas da ciência empírica.

Heidegger entende e pretende resolver esse problema, já o escrevemos, a partir da introdução de dois níveis de compreensão, que constituem a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente (nível ôntico e ontológico). As ciências instituídas lidam com os entes, mas ignoram o ser destes entes. A pergunta pelo ser, no entanto, não está em busca de alguma ‘coisa’ esquecida, algum objeto ou aspecto determinado da realidade que ficou invisível; mas toca no esquecimento ele mesmo. A fenomenologia hermenêutica pretende lembrar do esquecimento, e não de alguma coisa esquecida.

Para entender o conhecimento originariamente, para compreender os problemas da ciência e alcançar um entendimento do que está em questão para Heidegger, é preciso ir para além do nível dos entes (ôntico). Conforme *Ser e tempo* (Heidegger, 1998), a cotidianidade do impessoal providencia para que o 'mundo' enquanto tal (o universo compreensivo pressuposto) não seja acessível, mas apareçam os entes. Providencia a previsibilidade do habitual. Dentro dessa previsibilidade tudo deve ser entendido; todos os fenômenos, inclusive o ser humano, devem ser regulados pelo modo de ser dos entes não-ser-aí.

Referindo-se à tendência de decair para dentro da tradição e das interpretações correntes, escreve Heidegger que

O *Dasein* não só tem propensão de cair em seu mundo, ou seja, no mundo no qual ele é, e a interpretar-se pelo modo como se reflete nele, senão que o *Dasein* está também, e ao mesmo tempo, à mercê de sua própria tradição, mais ou menos explicitamente assumida. Esta tradição lhe subtrai a direção de si mesmo, o perguntar e o escolher (Heidegger, 1998, p. 45).

De acordo com Mac Dowell (1993), a compreensão grega de ser já é, para Heidegger, inautêntica, ou seja, se movimenta no que é derivado, como se fosse originário; não oferece o sentido original do ser. Isso porque eles não a desenvolveram como “[...] hermenêutica do homem, entendida como compreensão do ser” (Mac Dowell, 1993, p. 161). Tal situação fez com que assumissem, como base de sua interpretação do ser, a ideia imediata e ordinária que o homem tem de si mesmo no dia a dia. A metafísica alimentou-se dessa compreensão do ser grega. Os empreendimentos filosóficos foram realizados sem discutir essa ideia de ser que estava no comando. Heidegger (1998) pretende fazer uma revisão dessa questão, o que ele já indica nos primeiros parágrafos de *Ser e tempo*. Com tal tarefa, se orienta “[...] na perspectiva de, pela resposta à pergunta pelo ser, recuperar a vida concreta e, pela compreensão desta, buscar o sentido daquele. Na recuperação da vida residiria a possibilidade autêntica de recuperação do sentido do ser” (Stein, 2002, p. 33). Não se trata, portanto, de um movimento teórico para erigir um fundamento objetificado melhor e mais seguro, mas uma rememoração do que já sempre sustenta qualquer configuração dos entes, ou seja, “[...] chegar às estruturas elementares originárias que sustentam a existência humana, com todas as suas disposições, faculdades e funções” (Giacoia Jr., 2013, p. 16). E isso significa um retorno para a primigênia condição de enraizamento compreensivo do ser humano num mundo histórico vivo e, portanto, finito. Os seus comportamentos teóricos e práticos estão enraizados na vida vivida, fundados num primário abismo (sem-fundo), que é o próprio existir. Somente secundariamente é possível estabelecer ‘lugares’ seguros, na medida em que passamos a esquecer esse primário abismo de indeterminação que abriga o ser do ente humano e das coisas.

A investigação do sentido do ser compreende um questionamento radical na filosofia e “[...] não em uma teoria dada de antemão, lastrada com um horizonte de problemas, certas disciplinas e esquemas conceptuais já determinados” (Heidegger, 2004, p. 172). Nesta tarefa a fenomenologia deverá servir de guia, orientando o olhar para as coisas elas mesmas, para além das representações que se cristalizaram em tradições e, mais do que isso, mantendo-se nas proximidades da abertura compreensiva (do sentido do ser) que revela os entes e se esconde nessa manifestação. No entanto, é muito mais fácil ceder aos encantos e seguranças da tradição, de forma que é preciso manter-se atento e cuidadoso para alcançar e suportar aquilo que sustenta a experiência com as coisas.

E Heidegger alerta que os fenômenos “[...] não estão a descoberto, expostos à luz do dia, e as vias que conduzem às coisas não estão sem mais dispostas, e existe o perigo permanente de separar-se ou de desviar-se do caminho, e isso é o que faz da fenomenologia o labor de investigação cujo fim é colocar (os fenômenos) a descoberto” (Heidegger, 2004, p. 174). No jogo de encobrimento e desencobrimento, a fenomenologia há que manter-se atenta ao fenômeno mesmo do desvelar-se e encobrir-se, que tem lugar num ente determinado, o ser-aí, o ser humano compreendido originariamente.

Justamente a tendência ao encobrimento é que exige maior atenção. Uma revisão da tradição irá mostrar que nela se desviou a atenção do fenômeno mesmo do desvelamento para os entes desvelados. Neste sentido são as antropologias e os modos de ser do ser humano que precisa ser re-visitados para que nelas se desencubra o esquecimento esquecido, trabalho que o autor denomina ‘analítica existencial’. Essa revisão das tradições antropológicas há de ser uma repetição autêntica da questão do ser. Como nota Heidegger (2004, p. 173), “[...] a repetição autêntica de uma questão tradicional faz que se dissipe precisamente o caráter superficial da tradição, que se retroceda até a origem dos prejuízos”. Na tradição se toma o descoberto como o ponto de partida, mas se esquece que se esqueceu o próprio descobrir ou descobrimento. Tudo é explicado a partir do conhecido da tradição, e qualquer nova manifestação é incorporada nela após as devidas

modificações e ajustes. O ocasional precisa enquadrar-se ao que já se possui previamente para que possa ser compreendido, para que seja ‘possível’. Com isso, “[...] rege latente a tradição da filosofia grega clássica [...]” (Heidegger, 2004, p. 165) e, com ela, a definição de homem como animal racional, e as demais subsequentes definições determinadoras do ente humano.

Na medida em que se re-experimenta o solo originário das configurações históricas do ser humano e da sua compreensão da realidade, não há mais um ente, essência ou instância objetiva e última, a partir da qual se possam fazer deduções em relação ao ser. O ser só pode ser investigado a partir de um ente que já sempre está no e compreende o ser. Ser não é um objeto, não é uma entidade ou substância disponível. Com enuncia Nunes (1992, p.180), do ser “[...] não podemos dizer que é isto ou aquilo; ao contrário, é por via de tal compreensão que podemos dizer das coisas o que são e como são”. Ou ainda, escreve que “[...] o ‘é’ significa o ser, mas o ser não significa nenhum dos modos de afirmação categorial, nem uma coisa nem um ente” (Nunes, 1992, p. 180, grifo do autor).

### Ser e tempo(ralidade)

O ser é o âmbito pré-compreensivo em que se tornam possíveis as objetivações dos entes, aquilo que sustenta o ser teórico e prático do ser humano, que sustenta seu envolvimento com os objetos, com os outros e consigo mesmo. O ser é aquilo que suporta e carrega o real, mas que se mantém esquecido e dissimulado na manifestação deste. Na cotidianidade, como escrevemos, o ser-aí se envolve de tal modo com os entes que perde o acesso ao ser. Dartigues (2005, p. 120, grifo do autor) afirma que “[...] o ser não é de forma alguma um conteúdo de pensamento, mas o ‘elemento’ no qual o pensamento vive como o peixe na água”. Como estamos habituados a pensar com objetos, com ‘realidade’ ou ‘ideais’, expectamos o mesmo em relação ao ser. Mas o ser é inapreensível segundo o modelo das coisas que conhecemos ou desejamos, pois ele não é uma coisa, mas a pura condição de possibilidade do ser das coisas, algo como um transcendental (mas histórico e finito). Ou seja, Heidegger propõe “[...] um pensamento que não procura soluções, mas que interroga pelo âmbito a partir de onde todas as perguntas por soluções se levantaram, até agora, no seio da metafísica” (Stein, 2001, p. 18). Guignon (1993, p. 24) afirma que “[...] a questão do ser é reformulada como uma questão sobre as condições de acessibilidade ou inteligibilidade das coisas”.

Uma desconstrução da metafísica, pelo viés da analítica existencial, deverá alcançar um enlace autêntico com a tradição, retroceder para retomar e apropriar-se originariamente das questões e respostas que o passado elaborou e nos legou. Investigar o sentido do ser não será, então, um simples exercício de raciocínio, que obedece aos cânones da lógica enquanto tal, mas implica uma capacidade de se preparar para a liberdade de ser conduzido pelo próprio ser por caminhos inusitados e imprevisíveis; uma disponibilidade para deixar-ser, fora do universo de expectativas baseado no modelo previsível e produtor dos entes. E isso terá implicações vitais para a superação dos encobrimentos da tradição.

Neste exercício, há que confrontar-se com a questão do tempo. Heidegger (2004) mostra que é a partir da compreensão de tempo que se diferenciam os tipos objetificados de ser (temporal, supratemporal e extratemporal), e encaminha para a necessidade de uma reflexão sobre o conceito de tempo que predomina na tradição, no sentido de alcançar com isso a liberdade para o inicial e inaugural da realidade que herdamos, do tempo como horizonte de manifestação dos entes.

Na metafísica tradicional, nota Stein (2001, p. 22), se busca “[...] romper sempre a barreira do finito, tender para o ilimitado e, a partir dele, compreender a reflexão filosófica [...]”, e assim o infinito, o além do tempo, se torna o modelo ou referência para a fundamentação filosófica. Neste caso, “[...] não se toma suficientemente a sério a finitude como o chão de toda experiência de ser” (Stein, 2001, p. 22). Heidegger se coloca num movimento contrário à tradição, não mais da transparência e da identidade, mas da finitude do homem, de um interrogar que se orienta para a (e pela) finitude. Com isso, também a questão do ser se resolverá numa outra perspectiva, ou seja, a “[...] busca da verdade do ser, do sentido do ser, começa pela analítica existencial” (Stein, 2001, p. 23), conforme indicado. Para Safranski, Heidegger se opõe ao fato de que “[...] o ‘sentido’ seja buscado como algo que existe no mundo ou num transcendental imaginário, como algo presente, o qual é possível agarrar e com ele se orientar: Deus, uma lei universal, as tábuas de pedra da moral” (Safranski, 2000, p. 191, grifo do autor). Buscar o sentido como algo presentificado “[...] faz parte da fuga do *Dasein* de sua temporalidade e seu ser-possível” (Stein, 2001, p. 191).

A grande intuição de *Ser e tempo* (Heidegger, 1998) é, de acordo com Mac Dowell (1993), a relação entre o sentido do ser e o tempo. Assim “[...] 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. De fato, o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral” (Mac Dowell, 1993, p. 163).

Heidegger ocupar-se-á demoradamente, na primeira fase do seu pensar, com essa relação entre o ser e o tempo. O que as coisas são para nós, tem uma relação íntima com a compreensão que temos do tempo. Na tradição, conforme enfatizamos, o ser é compreendido a partir do tempo presente como o modo supremo do comparecimento. Mas o des(en)cobrimto como ‘presente’ retira do fluxo da história. A verdade da proposição (representação) significa comparecimento e fixação no presente, mas a verdade originária é temporalidade e não presença (é acontecer). Os fenômenos têm uma estrutura temporal e, por isso, é preciso recordar o próprio tempo enquanto tal, para além das suas determinações cronológicas que permitem previsão e controle sobre os acontecimentos.

O tempo autêntico não é o tempo objetivo. O esforço há de se concentrar em (re)experimentar o fenômeno originário do tempo, ou seja, da temporalidade. O modo de ser do ser-aí em que se realiza o ‘deixar algo vir ao encontro’ e o ‘já sempre ter algo’ é temporalidade (Heidegger, 1998). A existência se realiza e desdobra no tempo. Tudo que o ser humano acessa, acessa no tempo (vir-a-ser, ser, deixar-de-ser - movimento, transformação). Só na perspectiva do tempo entendido como temporalidade pode-se pensar algo como ‘já ter algo’ (passado) ‘agora’ (no presente) e o ‘deixar vir ao encontro’ (futuro).

Heidegger (2004, p. 317) afirma inclusive que “[...] o próprio tempo há que entendê-lo como o existencial fundamental da existência”. A partir dessa compreensão de tempo como existencial fundamental e originário pode-se falar dos fenômenos derivados do tempo, tal como o presente, ou a multiplicidade da série e sequências de agora. O próprio tempo, na modalidade do ‘presente’, determina o sentido do ser da existência, a interpretação do conhecimento, e por isso precisa ser considerado na analítica existencial. No caso de se considerar o tempo a partir da perspectiva presencial e de disponibilidade, a expectativa é de que o real seja aprisionável em verdades imutáveis, garantindo certeza, clareza, previsibilidade e controle. Eliminar a historicidade ou temporalidade é o sonho da ontologia metafísica, de modo a encontrar a segurança do repouso e estabilidade.

Se a referência ao tempo na tradição metafísica se mantém no nível do suprassensível e atemporal (da presença e permanência), o nosso pensador liga de uma outra forma o “[...] ser ao tempo. A temporalidade e a historicidade tornam-se o estatuto necessário de sua ontologia. A teoria heideggeriana do ser desenvolve o sentido do ser no horizonte do tempo” (Stein, 2001, p. 15). Pöggeler (2001, p. 54) também escreve que na tradição o ser foi compreendido a partir de um “[...] determinado *modus temporalis*, o presente [...]”, ou seja, como presencialidade, ser-diante-do-olhar e disponível. Entendeu-se o próprio tempo como um ente e, por isso, “[...] primordialidade do tempo permanece oculta” (Pöggeler, 2001, p. 55). Conforme o mesmo autor, Heidegger apresenta então o “[...] ser-no-mundo como historicidade, como temporalização do próprio tempo, numa noção ontologicamente primordial [...]” (Pöggeler, 2001, p. 65). Safranski afirma que, em geral, a indagação pelo sentido é feita

[...] indagando por um sentido persistente ou pelo sentido do que persiste. Contra esse persistir, contra a secreta e sinistra sugestão de espaço é que Heidegger pensa. O sentido do ser é tempo – isso significa: ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas acontecimento. Quem realmente ousa pensar a sua própria morte, descobre-se como verdadeiro acontecimento do ser (Safranski, 2000, p. 206).

A tarefa de *Ser e tempo* (Heidegger, 1998) é, nesse sentido, tornar visível o modo como o ser-aí é no seu cotidiano (analítica existencial), mostrando que aí acontece um encobrimento na medida em que ele esquece o seu modo próprio de ser e adota como padrão o modo de ser de outros entes presentes e aprisionados na presencialidade. Safranski (2000) nota que também o ser humano gostaria de repousar no tempo, gostaria de ter pontos de apoio seguros e constantes. No entanto, o ser-aí se descobre como o ente que ex-siste, se projeta e é projeto, tem responsabilidade pelo seu próprio ser e, nesse projetar, permite o ser do mundo e dos objetos; é ser-no-mundo.

Na filosofia de Heidegger o homem encontra-se com a sua temporalidade, o ser está conectado ao tempo, o que significa que ele é acontecimento, passagem (finito) e não presença e persistência (infinito). O ser-aí é o ente que compreende o ser e que, assim, é o ‘lugar’ onde acontece a afirmação do ‘é’. Ele é o ‘aí’ do ser, o ‘aberto’, lugar da manifestação do horizonte de sentido. O fundamento radica no ser-no-mundo e nos envolvimento do ser-aí, e não em um *a priori* que precisa ser sempre novamente fundado, e que acaba por desembocar numa entificação. Seu *a priori* é uma abertura compreensiva temporal (o sentido do ser).

Enquanto lugar da manifestação do ser e da diferença ontológica, o ser-aí é o ente que se (re)cria constantemente sem, contudo, deixar de ser o que é (justamente porque é existência, projeto e projetar). É,

na sua essência, possibilidade, ser de possibilidades, o que somente é possível a partir do tempo como temporalidade, horizonte de manifestação do ser. Nas palavras do próprio Heidegger (2007, p. 192, grifo do autor), o “[...] *Dasein* é sendo em cada ocasião [...] não como os entes da natureza, simplesmente apreensíveis, à nossa disposição. [...] ‘Ente que é (e que há de ser) sendo-em-cada-ocasião’”. Ele tem nas próprias mãos o seu ser; sua existência é uma projeção no tempo, responsabilidade sua e, portanto, é cuidado.

Heidegger (2007) coloca, então, como ponto de partida da sua ontologia (fenomenológica) o ser-aí humano e sua analítica, mas não com base numa posição teórica inquestionada e, portanto, diferente do modo de observação naturalizado a partir da perspectiva da presentificação. Na pergunta pelo ser do ser-aí (do ser da intencionalidade, de quem realiza os ‘atos’) não se pode proceder da forma como se procede nas ciências naturais. O ser do ser-aí, embora possa ser tratado pura e simplesmente como objeto, é originariamente diferente do ser das coisas da natureza.

Heidegger indica onde se funda a tendencial omissão do ser do próprio do ser humano: “[...] na decaída (*Verfallenheit*) do próprio *Dasein* [...] se dão divisões originárias no ente (consciência e realidade) sem que se tenha esclarecido, ou ao menos questionado acerca dele, o sentido daquele, precisamente o ser, em função do qual se distingue” (Heidegger, 2007, p. 163). A tradição exerce sua força e tem seu peso na caracterização do ‘sentido do ser’ e do ‘ser do ser-aí’. No emprego desenraizado das categorias tradicionais se mantém o encobrimento e emudecimento daquilo que estava vivo na experiência originária. O critério da divisão, por exemplo, entre consciência e mundo permanece emudecido e inquestionado.

Mas não se pode também atribuir a culpa da decaída cotidiana a alguma filosofia específica, má vontade ou omissão de alguém. Esse é mesmo o modo de ser do ser humano. As omissões «[...] não são negligências casuais dos filósofos, mas nelas se mostra a história de nosso próprio *Dasein*” (Heidegger, 2007, p. 164). É o modo de ser deste ente, marcado pelo decaimento, que leva ao esquecimento e à omissão. Sequer se pode querer superar o estado que permite as omissões, mas “[...] pode-se trabalhar para que se veja o poder do *Dasein* histórico, que nós mesmos estamos chamados e condenados a ser” (Heidegger, 2007, p. 166).

Diz Rée (2000, p. 16) que “[...] como *Daseins* não somos nada além de nossas compreensões e incompreensões do mundo e do lugar que nele ocupamos, e de nossas mais ou menos claras compreensões e incompreensões dessas próprias compreensões, e assim por diante, interminavelmente”. Essa situação se mantém, no entanto, em fuga e encoberta no cotidiano, quando o ser-aí ignora sua temporalidade e perde acesso autêntico a si mesmo. Nesse sentido, o trabalho da ontologia fundamental será “[...] dissolver fundações ontológicas e revelar que nossa existência não tem nenhuma base senão ela mesma” (Rée, 2000, p. 18).

O que se passa é que sempre o ser humano se compreende de alguma forma, está situado num mundo que lhe oferece uma abertura ou luz que, ao mesmo tempo, permite e limita o acesso ao ser das coisas e de si mesmo. Na tradição tendemos a nos entender a partir da realidade, das configurações históricas que assumimos e estas não são postas em questão quanto a sua autenticidade. Acontece que as teorias, explicações, descrições disponíveis nos impedem de ver que “[...] essas teorias estão esquecidas de que quando nos representamos a partir de nossas configurações históricas específicas não captamos aquilo que permite as diversas configurações históricas e a sua mobilidade” (Seibt, 2015, p. 191). Para acessar o ser humano em sua humanidade, o que abre também o acesso ao acontecer mesmo do ser dos entes, há que desconstruir o poder sedutor que tem as diversas configurações históricas, não para negá-las ou substituí-las, mas para liberar o acontecimento da humanidade no ser humano, o seu ser-aí.

## Considerações finais

Ainda faz algum sentido perguntar pelo sentido do ser? Que importância tem isso para a existência humana? Julgamos que sim, pois nos parece que está em jogo nessa pergunta a experiência que acompanha os caminhos de desenvolvimento humano ao longo de toda história. Pode-se viver a partir de, e em conformidade com o que é disponibilizado no tempo e lugar em que se vive; ou pode-se conquistar, em meio ao mundo em que se é, o próprio caminho, a própria linguagem. Ou seja, existir a partir do externo, ou então a partir de si mesmo, das próprias possibilidades. Inicialmente, não há como não ser absorvido por uma realidade cultural, pois essa é a condição de possibilidade da própria humanidade (viver situado a partir do nível do ente, de uma tradição compreensiva). Há, no entanto, a tendência de que o pensar e o agir se acomodem e limitem às possibilidades oferecidas pela cotidianidade e pela tradição em que se existe, sem nunca experimentar o mundo por si mesmo, ou seja, propriamente. E parece ser mais fácil existir sem assumir a responsabilidade por escolher e pavimentar o próprio caminho a partir de si mesmo, o que leva a percorrer

os caminhos pavimentados e já trilhados pelos rebanhos, pelos coletivos impessoais. Pensar e agir a partir de verdades guardadas por coletivos impessoais é característico da existência cotidiana e impessoal. Heidegger parece estar preocupado em resgatar a possibilidade de resguardar o potencial criativo do acontecer e da singularidade que ficam escondidos nas configurações do real e instituídas em coletivos impessoais, que estão já sempre em realização, normatizados e normalizados.

No envolvimento e lida com os objetos e tarefas no cotidiano, o ser humano decai pra dentro de uma compreensão (pre)dominante e esquecida da sua procedência, do seu enraizamento no solo movediço da finitude, da historicidade em que todo projeto e projetar se apóia, e esquecido dessa condição. Reduzindo o vivido à presencialidade, alcança-se a segurança e a verdade da proposição, mas perde-se o mistério do acontecer vivo e a experiência da verdade enquanto abertura e manifestação dos entes. Essa operação permite ao ser humano habitar na segurança da teoria e da realidade, mas perde as coisas elas mesmas, em si mesmas, como diria Husserl. Substitui-se o acontecer pelo dito, pelo escrito, pela explicação, ou seja, pela teoria. Importa, neste caso, muito mais o que dizemos sobre as coisas do que elas mesmas e sua alteridade. E, na medida que se consolida sempre mais o esquecimento, não é mais o objeto que é a medida da teoria, mas a teoria se torna a medida do que é real. Interpretamos e corrigimos o que nos acontece a partir dos projetos teóricos, históricos e finitos esquecidos de sua procedência.

Está em curso, então, um esquecimento de que nossas descrições e explicações das coisas não são as coisas em si mesmas, no acontecer da sua ocasionalidade e singularidade, mas sempre tentativas de aproximar-se teoricamente do vivido, deste que sempre transborda qualquer delimitação. O esquecimento do ser faz justamente com que se perca a liberdade e capacidade de manter-se e existir na proximidade da temporalidade enquanto inauguralidade. Acaba-se habitando uma 'realidade' inaugurada como se ela fosse livre dos pressupostos acumulados e guardados nas tradições históricas finitas; uma compreensão que se aferrou a uma 'realidade' possível, e que é tomada, presumivelmente, como 'a realidade' enquanto tal.

Desconstruir a metafísica, que é o ambiente teórico e prático no qual existimos, pensamos, agimos, sentimos, retomando a reflexão sobre o sentido do ser, é um projeto que tem o potencial de preparar o caminho para a libertação do poder sedutor da 'realidade' presente. Pode gestar a lembrança de que, antes de - e mais do que - uma realidade determinada, o ser humano é originariamente possibilidade, é cuidado. Isso envolve uma superação das determinações teóricas e o reconhecimento da fundamental relação entre o ser e o ser humano, seu enraizamento na finitude incontornável, mas passível de esquecimento através da assunção de alguma possibilidade historicamente realizada como se fosse definitiva. Libertando o ser humano da sedução dos entes, ou seja, da realidade presente e cotidiana, a recordação do sentido do ser, a aproximação da diferença fundamental entre ser e ente, pretende reconectar a existência com seu solo primário que abriga e sustenta todos os empreendimentos humanos. Ao invés de existir dentro dos limites das possibilidades ônticas, manter-se na - e suportar a - liberdade da proximidade da diferença, na abertura criativa e inaugural. Aproximar-se e suportar o abismo (e, conseqüentemente, a angústia) sobre o qual se funda o existir humano.

Quando Heidegger retoma a pergunta pelo sentido do ser tem em vista o resgate da potência do pensar, que vai além do exercício de calcular com objetos e realidades disponíveis, mas prepara a disposição que abre para o mistério que suporta e sustenta o agir e o pensar enquanto tais. Não tem nada a ver com a negação de qualquer realidade histórica constituída e realizada (ou em realização), mas com a conquista da liberdade e serenidade em relação a cada instituído. Significa a possibilidade e a conquista da coragem para manter-se nas proximidades da abertura enquanto tal, em uma dinâmica na qual abertura e fechamento, desvelamento e velamento, doação e subtração, afinal, ente e ser, acontecem num diálogo sereno e criativo, aberto para o originário e inaugural da ocasionalidade.

E essa interrogação e a conseqüente investigação é, sobretudo, uma instância de autorreflexão e de autocompreensão. Mover-se atenta e conscientemente nesse jogo entre ser e ente, na diferença ontológica, é um exercício de desenredamento das ilusões de onipotência que se desenvolvem com a ancoragem dos projetos finitos na infinitude. Trata-se de um retorno para o inaugural, de conquista de liberdade em relação ao inaugurado e consolidado. Caminho para a modéstia e responsabilidade. O pensar, neste caso, instaura uma instância que permite um sadio distanciamento em relação aos envolvimento, com conseqüente incremento na autocompreensão. Não se trata de um olhar a partir de fora, mas de uma imersão consciente e crítica no próprio âmbito do existir temporal do ser humano e das suas relações. Lembrar que somos carregados por pressuposições que constituem a atmosfera que oferece a consistência para nosso dizer sobre os entes e nosso existir como ser-áí humano. Não temos, como seres humanos, como seres-áí, nenhuma possibilidade de ancorar nosso dizer, fazer e pensar em alguma realidade neutra e imune a pressupostos. Somos, pensamos, agimos na finitude. Essa

experiência retira a força dos dogmatismos e radicalismos que, enquanto tais, pretendem estabelecer uma verdade definitiva e isenta de pressupostos, atemporal e a-histórica (eterna).

Ao perguntar pelo sentido do ser, Heidegger nos desafia a questionar pelos pressupostos que estão na base de nossas teorias pedagógicas, psicológicas e outras. Nos faz lembrar que nossas explicações não estão calcadas sobre uma pedra eterna e inamovível que garante algo como uma verdade fora da história. Nossa condição humana é tal que, tudo que dizemos e fazemos, sempre pressupõem algo, e esse algo é, incontornavelmente, o abismo do próprio existir. Uma tradição, uma compreensão geral da vida e das coisas, informa e conforma o que somos, fazemos, pensamos, sentimos, desejamos, tememos, rejeitamos e assim por diante. Resgatar a memória desses pressupostos ou pré-compreensões instaura a possibilidade de estar livre para o existir, embora sempre dentro de configurações históricas e sociais determinadas. É desenvolver a liberdade para acolher as coisas no seu acontecer, sem que natural e automaticamente sejam revestidas com os invólucros e roupas velhas e confortáveis para nós. Nesse sentido, a fenomenologia é uma constante abertura e preparação para o vindouro, para que ele não seja imediata e automaticamente enquadrado nos quadros disponíveis em nossas tradições teóricas e comportamentais.

## Referencias

- Casanova, M. (2021). *Existência e transitoriedade*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- Dartigues, A. (2005). *O que é a fenomenologia?*. São Paulo, SP: Editora Centauro.
- Giacioia Jr., O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo, SP: Três Estrelas.
- Guignon, C. (1993). *Poliedro Heidegger*. Lisboa, PT: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1975). *Die grundprobleme der phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main, AL: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (1979). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo, SP: Abril.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago, CH: Editorial Universitária.
- Heidegger, M. (1999). *Serenidade*. Lisboa, PT: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica – la pregunta por la verdad*. Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Inwood, M. (2004). *Heidegger*. São Paulo, SP: Loyola.
- Mac Dowell, J. (1993). *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo, SP: Loyola.
- Nunes, B. (1992). *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo, SP: Ática.
- Pöggeler, O. (2001). *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa, PT: Instituto Piaget.
- Rée, J. (2000). *Heidegger*. São Paulo, SP: Unesp.
- Rentsch, T. (2007). *Martin Heidegger – sein und zeit*. Berlin, AL: Akademie Verlag GmbH.
- Safranski, R. (2000). *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo, SP: Geração Editorial.
- Seibt, C. L. (2015). *Por uma antropologia existencial-originária – aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí, RS: Editora Unijuí.
- Stein, E. (2001). *Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí, RS: Editora Unijuí.
- Stein, E. (2002). *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre, RS: Edipucrs.