

Coleção Pensamento Humano

- *A cidade de Deus (Parte I; Livros I a X)* – Santo Agostinho
- *A cidade de Deus (Parte II; Livros XI a XXII)* – Santo Agostinho
- *O conceito de ironia* – Søren Aabye Kierkegaard
- *Confissões* – Santo Agostinho
- *A essência da liberdade humana* – Friedrich Wilhelm Schelling
- *Hípérion ou o eremita na Grécia* – Friedrich Hölderlin
- *O livro da divina consolação e outros textos seletos* – Mestre Eckhart
- *Os pensadores originários* – Anaximandro, Parmênides, Heráclito
- *Sonetos a Orfeu e elegias de Duíno* – Rainer Maria Rilke
- *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação* – Friedrich D.E. Schleiermacher
- *Didascálicon: da arte de ler* – Hugo de São Vítor
- *Da reviravolta dos valores* – Max Scheler
- *Ensaio e conferências* – Martin Heidegger
- *Fenomenologia do espírito* – Georg Wilhelm Friedrich Hegel
- *Investigações filosóficas* – Ludwig Wittgenstein
- *Ser e tempo (Parte I)* – Martin Heidegger
- *Ser e tempo (Parte II)* – Martin Heidegger
- *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica (Volume I)* – Hans-Georg Gadamer
- *Verdade e método: complementos e índice (Volume II)* – Hans-Georg Gadamer
- *A caminho da linguagem* – Martin Heidegger
- *Manifesto do partido comunista* – Karl Marx e Friedrich Engels
- *As obras do amor* – Søren Aabye Kierkegaard

Coordenação:

Renato Kirchner e Enio Paulo Guichini

Conselho Editorial:

Emmanuel Carneiro Leão
Marcia Sá Cavalcante Schuback
Hermógenes Harada
Gilvan Fogel
Sérgio Wrublewski
Arcângelo R. Buzzi

Conselho consultivo:

Amós Nascimento
Benedito Nunes
Glória Ferreira Ribeiro
Joel Alves de Souza
José Cardonha
Luiz A. de Boni
Manfredo de Oliveira
Marcos Aurélio Fernandes



MARTIN HEIDEGGER

SER E TEMPO

Parte II

Tradução de
Marcia Sá Cavalcante Schuback

13ª Edição

DEDALUS - Acervo - FFLCH



20900005880

SBD-FFLCH-USP



272060

 EDITORA
VOZES


UNIVERSIDADE
SÃO FRANCISCO

2005

1988
11/10/88
v. 2
13.000

15738655

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1986



Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br



UNIVERSIDADE
SÃO FRANCISCO

Universidade São Francisco
Av. São Francisco de Assis, 218
12916-900 Bragança Paulista, SP
www.saofrancisco.edu.br

As reedições e/ou co-edições dos volumes da coleção "Pensamento Humano" pertencem exclusiva e unicamente à Casa de Nossa Senhora da Paz - Ação Social Franciscana, mantenedora da Universidade São Francisco. A São Francisco possui *campi* universitários nas cidades de Campinas, São Paulo, Itatiba e Bragança Paulista.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Edição parcial feita sobre o texto integral da 16ª edição alemã, à mão da edição revisada das Obras Completas com notas marginais do manuscrito do autor, que estão em apêndice.

Publicado pela primeira vez como separata de *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, editado por Edmund Husserl.

Obra completa: ISBN 85.326.0224-X
Parte II: ISBN 85.326.0225-8

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

SEGUNDA SEÇÃO

Pre-sença e temporalidade

- § 45. O resultado da análise preparatória dos fundamentos da pre-sença e a tarefa de sua interpretação existencial e originária 9

PRIMEIRO CAPÍTULO

A possibilidade da pre-sença ser-toda e o ser-para-a-morte

- § 46. A aparente impossibilidade de se apreender e determinar, ontologicamente, todo o ser da pre-sença 15
- § 47. A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender toda a pre-sença 17
- § 48. O pendente, o fim e a totalidade 22
- § 49. A delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno 27
- § 50. Prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte 31
- § 51. O ser-para-a-morte e a cotidianidade da pre-sença 34
- § 52. O ser-para-o-fim cotidiano e o pleno conceito existencial da morte 37

§ 53. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio	43
---	----

SEGUNDO CAPÍTULO

O testemunho, segundo o modo de ser da presença, de um poder-ser em sentido próprio e a decisão

§ 54. O problema do testemunho de uma possibilidade existenciária em sentido próprio	52
§ 55. Os fundamentos ontológico-existenciais da consciência	55
§ 56. O caráter de clamor da consciência	57
§ 57. A consciência como clamor da cura	60
§ 58. A compreensão do aclamar e o débito	66
§ 59. A interpretação existencial da consciência e a sua interpretação vulgar	77
§ 60. A estrutura existencial do poder-ser em sentido próprio, testemunhado na consciência ...	84

TERCEIRO CAPÍTULO

O poder-ser todo em sentido próprio da presença e a temporalidade como sentido ontológico da cura

§ 61. Prelineamento da passagem metodológica entre a delimitação do ser todo em sentido próprio da presença e a liberação fenomenal da temporalidade	93
§ 62. O poder-ser todo, em sentido existenciário e próprio, da presença enquanto decisão antecipadora	97
§ 63. A situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico da cura e o caráter metodológico da analítica existencial	103
§ 64. Cura e si-mesmo	110
§ 65. A temporalidade como sentido ontológico da cura	117
§ 66. A temporalidade da presença e as tarefas daí decorrentes de uma re-petição mais originária da análise existencial	126

QUARTO CAPÍTULO

Temporalidade e cotidianidade

§ 67. O teor básico da constituição existencial da presença e o prelineamento de sua interpretação temporal	130
§ 68. A temporalidade da abertura em geral	132
a) A temporalidade da compreensão	132
b) A temporalidade da disposição	137
c) A temporalidade da de-cadência	144
d) A temporalidade do discurso	148
§ 69. A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo	149
a) A temporalidade da ocupação guiada pela circunvisão	151
b) O sentido temporal em que a ocupação, guiada pela circunvisão, se modifica em descoberta teórica do que é simplesmente dado dentro do mundo	157
c) O problema temporal da transcendência do mundo	165
§ 70. A temporalidade da espacialidade inerente à presença	169
§ 71. O sentido temporal da cotidianidade da presença	172

QUINTO CAPÍTULO

Temporalidade e historicidade

§ 72. A exposição ontológico-existencial do problema da história	176
§ 73. A compreensão vulgar da história e o acontecer da presença	183
§ 74. A constituição fundamental da historicidade	188
§ 75. A historicidade da presença e a história do mundo	193
§ 76. A origem existencial da historiografia a partir da historicidade da presença	199
§ 77. O nexa da presente exposição do problema da historicidade com as pesquisas de W. Dilthey e as idéias do Conde Yorck	205

SEXTO CAPÍTULO

Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo

§ 78. A incompletude da presente análise temporal da pre-sença	213
§ 79. A temporalidade da pre-sença e a ocupação do tempo	215
§ 80. O tempo ocupado e a intratemporalidade ...	221
§ 81. A intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar de tempo	232
§ 82. A distinção do nexu ontológico-existencial entre temporalidade, pre-sença e tempo do mundo por oposição à concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito	241
a) O conceito hegeliano de tempo	242
b) A interpretação hegeliana do nexu entre tempo e espírito	246
§ 83. A analítica existencial e temporal da pre-sença e a questão de uma ontologia fundamental sobre o sentido do ser em geral	250
Notas marginais do exemplar do autor	253
Notas explicativas	257

SEGUNDA SEÇÃO

Pre-sença e temporalidade

§ 45. O resultado da análise preparatória dos fundamentos da pre-sença e a tarefa de sua interpretação existencial e originária

O que se conquistou e o que se busca na análise preparatória da pre-sença? O que *achamos* foi a constituição fundamental desse ente tematizado, isto é, o ser-no-mundo, cujas estruturas essenciais estão centradas na abertura. A totalidade desse todo estrutural desentranhou-se como cura. Nela encontra-se inserido o ser da pre-sença. A análise desse ser tomou como fio condutor a existência que, numa concepção prévia, se determinou como essência da pre-sença.¹ Enunciado formalmente, isso significa: enquanto poder-ser que compreende, a pre-sença é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser. O ente, que desse modo está sendo, é sempre eu mesmo. A elaboração do fenômeno da cura permitiu vislumbrar a constituição concreta da existência, ou seja, em seu nexu igualmente originário com a facticidade e a de-cadência da pre-sença.

O que se busca é responder à questão do sentido do ser em geral e, antes disso, a possibilidade de elaborar radicalmente essa questão fundamentadora de toda ontologia. Liberar o horizonte em que o ser em geral é, de início, compreensível equivale, no entanto, a esclare-

1. Cf. § 9, Parte I, p. 77s.

cer a possibilidade da compreensão do ser em geral, pertencente à constituição desse ente que chamamos de pre-sença.² Como momento ontológico essencial da presença, a compreensão ontológica só se deixa esclarecer *radicalmente* caso o ente que a possua seja interpretado *originariamente* na perspectiva de seu ser.

Será que devemos considerar a caracterização ontológica da pre-sença enquanto cura como uma interpretação *originária* desse ente? Sob que parâmetro se deve avaliar a analítica existencial da pre-sença no tocante à sua originariedade e não-originariedade? Mas o que significa *originariedade* de uma interpretação ontológica?

Investigação ontológica é um modo possível de interpretação. Esta foi caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão.³ Toda interpretação possui sua posição prévia, visão prévia e concepção prévia. No momento em que, enquanto interpretação, se torna tarefa explícita de uma pesquisa, então o conjunto dessas "pressuposições", que denominamos de *situação hermenêutica*, necessita de um esclarecimento prévio que, numa experiência fundamental, assegure para si o "objeto" a ser explicitado. Uma interpretação ontológica deve liberar o ente na constituição de seu próprio ser. Para isso, vê-se obrigada, numa primeira caracterização fenomenal, a conduzir o ente tematizado a uma posição prévia pela qual se deverão ajustar todos os demais passos da análise. Estes, porém, devem ser orientados por uma possível visão prévia do modo de ser dos entes considerados. Posição prévia e visão prévia, portanto, já delinham, simultaneamente, a conceituação (concepção prévia) para a qual se devem dirigir todas as estruturas ontológicas.

Uma interpretação ontológica *originária*, no entanto, não exige somente uma situação hermenêutica segura e ajustada aos fenômenos, mas deve assegurar-se, explicitamente, de ter levado *todo* o ente tematizado à sua posição prévia. Também não é suficiente uma descrição preliminar do ser desse ente, mesmo que fundada em bases fenomenais. A visão prévia do ser deve respeitar-

2. Cf. § 6, Parte I, p. 47s; § 21, Parte I, p. 141-142; § 43, Parte I, p. 267.

3. Cf. § 32, Parte I, p. 204s.

lhe, sobretudo, a *unidade* dos momentos estruturais possíveis e pertinentes. Só então é que se pode colocar e responder com segurança fenomenal a questão do sentido da unidade da totalidade ontológica de todo o ente.

Será que a análise existencial da pre-sença, anteriormente realizada, nasceu de uma tal situação hermenêutica, de modo a se ter conquistado uma garantia de originariedade, exigida pela ontologia fundamental? Do resultado obtido — o ser da pre-sença é a cura — pode-se passar para a questão da unidade originária desse todo estrutural?

Como é a visão prévia que, até aqui, orientou o procedimento ontológico? Determinamos a idéia de existência como o poder-ser que compreende, e onde está em jogo seu próprio ser. Sendo porém sempre *meu*, o *poder-ser* é livre para a propriedade e a impropriedade ou ainda para um modo de indiferença.⁴ Tomando como ponto de partida a cotidianidade mediana, a interpretação limitou-se à análise da existência indiferente e imprópria. Na verdade, por essa via, foi possível e necessário alcançar uma determinação concreta da existencialidade da existência. Entretanto, a caracterização ontológica da constituição existencial ainda guardou uma falta essencial. Existência significa poder-ser mas também um poder-ser próprio. Enquanto não se incorporar a estrutura existencial do poder-ser próprio à idéia de existência, a visão prévia, orientadora de uma interpretação *existencial*, ressentir-se-á de originariedade.

Como se apresenta, portanto, a posição prévia da situação hermenêutica até aqui considerada? Quando e como a análise existencial, que parte da cotidianidade, forçou *toda* a pre-sença — esse ente do seu "princípio" ao seu "fim" — a entrar na visão fenomenológica propiciadora do tema? De fato, afirmou-se que a cura é a totalidade do todo estrutural da constituição da pre-sença.⁵ Mas o ponto de partida da interpretação não já impõe a renúncia da possibilidade de apreender a pre-sença como um todo? A cotidianidade é justamente o ser "entre" nascimento e morte. E se a existência determina o

4. Cf. § 9, Parte I, p. 77s.
5. Cf. § 41, Parte I, p. 255s.

ser da pre-sença, e o poder-ser também constitui a sua essência, então a pre-sença, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa. O ente cuja essência é constituída pela existência resiste, de modo essencial, à sua possível apreensão como ente total. A situação hermenêutica não apenas não assegurou a "posição" de todo o ente como é até questionável se isso, por fim, se pode alcançar e se uma interpretação ontológica originária da pre-sença não estará fadada ao fracasso, considerando-se o modo de ser do próprio ente tematizado.

Uma coisa não se pode negar: *a análise existencial da pre-sença, até aqui realizada, não pode pretender originalidade*. Na posição prévia, sempre se encontrou apenas o ser impróprio da pre-sença como o que *não é total*. Se a interpretação do ser da pre-sença, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser da pre-sença em sua possível *propriedade e totalidade*.

Desse modo, é urgente a tarefa de se colocar a pre-sença como um todo em sua posição prévia. Isso significa, porém: desenvolver, ao menos uma vez, a questão do poder-ser desse ente como um todo. Na pre-sença, enquanto ela é, sempre se acha algo pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio "fim". O "fim" do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da pre-sença.

117 Mas o estar-no-fim da pre-sença na morte e, com isso, o ser desse ente como um todo, só poderá ser introduzido, de modo fenomenalmente adequado, na discussão da possibilidade de seu possível *ser* todo, caso se tenha conquistado um conceito ontológico suficiente, ou seja, *existencial* da morte. De acordo com o modo de ser da pre-sença, a morte só é num *ser-para-a-morte* existenciário. A estrutura existencial desse ser se evidencia na constituição ontológica de seu poder-ser todo. Toda a pre-sença existente deixa-se, assim, trazer para a posição prévia existencial. Mas será que a pre-sença pode existir toda ela de modo *próprio*? Como se deve, então, determinar a propriedade da existência senão na perspectiva do existir de modo próprio? E de onde retirar o seu

critério? Manifestamente, a própria pre-sença deve propiciar antecipadamente em seu ser a possibilidade e a maneira de sua existência própria, uma vez que estas não lhe podem ser impostas, onticamente, e nem encontradas, ontologicamente, por acaso. O testemunho de um poder-ser próprio é fornecido pela consciência (N1). Assim como a morte, esse fenômeno da pre-sença exige uma interpretação existencial genuína. Esta leva à compreensão de que um poder-ser próprio da pre-sença reside no *querer-ter-consciência*. Segundo seu sentido ontológico, porém, essa possibilidade existenciária tende para uma determinação existenciária no ser-para-a-morte.

Graças à de-monstração de um *poder-ser-todo em sentido próprio* da pre-sença, a analítica existencial se assegura da constituição ontológica *originária* da pre-sença. Por outro lado, esse poder-ser-todo em sentido próprio se revela, ao mesmo tempo, como modo da cura. Com isso, assegura-se também, de modo suficiente, o solo fenomenal para uma interpretação originária do sentido ontológico da pre-sença.

O fundamento ontológico originário da existencialidade da pre-sença é a *temporalidade*. A totalidade das estruturas do ser da pre-sença articuladas na cura só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade. A interpretação do sentido ontológico da pre-sença, contudo, não pode parar aí. A análise existencial e temporal desse ente necessita de confirmação concreta. As estruturas ontológicas da pre-sença, anteriormente conquistadas, devem ser, retroativamente, liberadas em seu sentido temporal. A cotidianidade desentranha-se como modo da temporalidade. E, mediante essa repetição da análise preparatória dos fundamentos da pre-sença, o próprio fenômeno da temporalidade tornar-se-á mais transparente. Ela possibilitará compreender por que a pre-sença, no fundo de seu ser, é e pode ser histórica e, *enquanto histórica*, se vê capaz de construir uma historiografia.

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da pre-sença, onde *está em jogo o seu próprio ser*, então a cura deve precisar de "tempo" e, assim, contar com "o tempo". A temporalidade da pre-sença constrói a "contagem do tempo". O "tempo" nela experi-

mentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo.

O esclarecimento da origem do "tempo", "no qual" entes intramundanos vêm ao encontro, do tempo como intratemporalidade, revela uma possibilidade essencial de temporalização da temporalidade. Com isso, prepara-se a compreensão de uma temporalização ainda mais originária da temporalidade. Nela se funda a compreensão ontológica constitutiva do ser da pre-sença. O projeto de um sentido do ser em geral pode-se realizar no horizonte do tempo.

A investigação a ser cumprida nessa seção atravessa os seguintes estágios: a possibilidade da pre-sença ser-toda e o ser-para-a-morte (capítulo I); o testemunho, segundo o modo de ser da pre-sença, de um poder-ser em sentido próprio e a decisão (capítulo II); o poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença e a temporalidade como sentido ontológico da cura (capítulo III); temporalidade e cotidianidade (capítulo IV); temporalidade e historicidade (capítulo V); temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo (capítulo VI).⁶

6. No séc. XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, refletindo a seu respeito com profundidade. A problemática existencial, contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos "edificantes" do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia.

A possibilidade da pre-sença ser-toda e o ser-para-a-morte

§ 46. A aparente impossibilidade de se apreender e determinar, ontologicamente, todo o ser da pre-sença

A situação hermenêutica da qual se origina a análise precedente da pre-sença possui algo de insuficiente, que deve ser superado. Porque é necessário obter toda a pre-sença numa posição prévia, urge questionar se esse ente, em sua existência, dá acesso a todo o seu ser. Razões importantes, que se encontram na constituição ontológica da própria pre-sença, parecem favorecer a impossibilidade desse propósito.

A possibilidade da pre-sença ser-toda contradiz, manifestamente, a cura que, de acordo com seu sentido ontológico, constitui a totalidade do todo estrutural da pre-sença. Entretanto, o momento primordial da cura, o "preceder-a-si-mesma", significa que a pre-sença existe, cada vez, em função de si mesma. "Enquanto ela é" e até o seu fim, a pre-sença se relaciona com o seu poder-ser. Mesmo que, ainda existindo, nada mais possua "diante de si" e "feche para balanço", o "preceder-a-si-mesma" ainda determina o seu ser. A falta de esperança, por exemplo, não retira a pre-sença de suas possibilidades, sendo apenas um modo próprio de ser para essas possibilidades. Do mesmo modo, ser e estar voltado para tudo "sem qualquer ilusão" também conserva

em si o "preceder-a-si-mesmo". Contudo, esse momento estrutural da cura diz, sem ambigüidades, que, na presença, há sempre *algo pendente* (N2), que ainda não se tornou "real", como um poder-ser de si mesma. Na essência da constituição fundamental da presença reside, portanto, uma *constante inconclusão*. A não totalidade significa o pendente do poder-ser.

No momento, porém, em que a presença "existe", de tal modo que nela nada mais esteja de forma alguma pendente, ela também não-mais-está-presente. Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou sua "totalidade". Caso chegue a conquistá-la, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo. Assim, nunca mais se poderá fazer a sua experiência *como um ente*.

A razão da impossibilidade de se fazer a experiência ôntica da presença na totalidade de seu ser e, em consequência, de se lhe determinar ontologicamente todo o ser, não reside numa imperfeição da *faculdade de conhecer*. O impedimento encontra-se no *ser* desse ente. Em princípio, fica excluído de toda experiência aquilo que *assim pode ser, tal como* uma experiência pretende apreender a presença. Não será, então, a leitura da totalidade ontológica do ser da presença uma empresa impossível?

Não se pode eliminar o "preceder-a-si-mesmo" enquanto momento essencial da estrutura de cura. Será, pois, pertinente o que daí concluímos? Mas a conclusão acerca da impossibilidade de uma apreensão de toda a presença não teria advindo de uma mera argumentação formal? E não se estaria, no fundo, supondo, sem nem se dar conta, a presença como ser simplesmente dado, da qual sempre escaparia algo que simplesmente ainda não se deu? Terá a argumentação apreendido o ainda-não-ser e o "preceder" em sentido genuinamente *existencial*? Ter-se-á falado de "fim" e "totalidade" de modo fenomenalmente condizente com a presença? Teria a expressão "morte" um sentido biológico ou ontológico-existencial ou ainda um sentido delimitado de modo seguro e suficiente? Esgotaram-se, de fato, todas as possibilidades de tornar-se a presença acessível em sua totalidade?

Antes de se anular o problema da totalidade da presença, deve-se buscar as respostas reclamadas por essas questões. A questão sobre a totalidade da presença que, do ponto de vista existenciário, emerge como a questão da possibilidade dela poder-ser-toda e, do ponto de vista existencial, como a questão da constituição ontológica de "fim" e "totalidade", abriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados. No centro dessas considerações, acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio da presença e a conquista de um conceito existencial da morte. As investigações referidas a essas questões articulam-se da seguinte maneira: a possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender toda a presença (§ 47); o pendente, o fim e a totalidade (§ 48); a delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno (§ 49); prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte (§ 50); o ser-para-a-morte e a cotidianidade da presença (§ 51); o ser-para-a-morte cotidiano e o pleno conceito existencial da morte (§ 52); o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio (§ 53).

§ 47. A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender toda a presença

Alcançar a totalidade da presença na morte é, ao mesmo tempo, perder o ser do pre. A transição para o não mais estar presente retira a presença da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência. Com efeito, o mesmo se pode recusar a cada presença, no que concerne a si mesma. A morte dos outros, porém, se torna tanto mais penetrante, pois o findar da presença é "objetivamente" acessível. Sendo essencialmente ser-com os outros, a presença pode obter uma experiência da morte. Esse dado "objetivo" da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade da presença.

Todavia, será que tomar, para tema sucedâneo na analítica da totalidade da presença, a informação sobre o fim da presença dos outros, colhida no modo de ser

da presença como convivência, poderá levar à meta pretendida?

A presença dos outros, com sua totalidade alcançada na morte, também constitui um não-mais-estar-presente, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. Morrer não significa sair do mundo, perder o ser-no-mundo? Levando-se ao extremo, o não-mais-ser-no-mundo do morto ainda é também um ser, na acepção do ser simplesmente dado de uma coisa corpórea. Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser da presença (a vida) para o modo de não-ser-mais-presente. O fim de um ente, enquanto presença, é o seu *princípio* como mero ser simplesmente dado.

Interpretar o movimento de passagem da presença para o ser apenas simplesmente dado perde a base fenomenal na medida em que o ente remanescente não é uma mera coisa corpórea. Do ponto de vista teórico, mesmo o cadáver dado é ainda objeto possível da anatomia patológica, cuja tendência de compreensão se orienta, não obstante, pela idéia de vida. O ser ainda simplesmente dado é "mais" do que uma coisa material, *destituída de vida*. Nele se encontra algo *não vivo*, que perdeu a vida.

Entretanto, mesmo essa caracterização do que ainda resta não esgota inteiramente os dados fenomenais determinados pela presença.

O "finado" que, em oposição ao morto, foi retirado do meio dos que "ficaram para trás" é objeto de "ocupação" nos funerais, no enterro, nas cerimônias e cultos dos mortos. E isso porque, em seu modo de ser, ele é "ainda mais" do que um instrumento simplesmente dado no mundo circundante e passível de ocupação. Junto com ele, na homenagem do culto, os que ficaram para trás *são e estão com ele*, no modo de uma preocupação reverencial. Assim, a relação ontológica com o morto também não deve ser apreendida como uma *ocupação* do que está à mão.

Nesse ser-com o morto, o *próprio* finado não está mais "aí" presente como fato. Nesse caso, ser-com indi-

ca sempre conviver no mesmo mundo. O finado deixou nosso "mundo" e o deixou para trás. É *a partir do mundo* que os que ficam ainda podem *ser e estar com ele*.

Quanto mais adequada for a apreensão fenomenal do não-mais-estar-presente do finado, mais clara será a visão de que justamente esse ser-com o morto *não faz a experiência do ter-chegado-ao-fim* do finado. A morte se desentranha como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, "sofrida" por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas "junto".

Mesmo que fosse possível e viável esclarecer "psicologicamente" a morte dos outros mediante o ser e estar junto, não se poderia, absolutamente, apreender esse modo de ser como um chegar-ao-fim. A questão que se coloca é sobre o sentido ontológico da morte de quem morre enquanto uma possibilidade ontológica de *seu ser*, e não sobre o modo da co-presença e do ainda-estar-presente do finado junto aos que ficam. A indicação para se tomar a experiência da morte dos outros como tema para a análise do fim e da totalidade da presença não é capaz de propiciar, nem ôntica e nem ontologicamente, aquilo que pretende ter condições de fornecer.

A indicação da morte dos outros como tema sucedâneo para a análise ontológica da conclusão e totalidade da presença repousa ainda sobre uma pressuposição, que mostra um inteiro desconhecimento do modo de ser da presença. A pressuposição reside em se acreditar poder colocar arbitrariamente no lugar da presença qualquer outra, de maneira que se teria acesso nos outros àquilo que, na própria presença, não se deixa experimentar. Mas será, na realidade, essa pressuposição tão desprovida de fundamento?

É indiscutível que a *substituição* de uma presença por outra pertence às possibilidades ontológicas da convivência no mundo. Na cotidianidade da ocupação faz-se um uso múltiplo e constante desse tipo de substituição. No âmbito do "mundo circundante" mais imediatamente

te ocupado, toda e qualquer procura de... , fornecimento de... , é substituível. A vasta multiplicidade dos modos substituíveis de ser-no-mundo estende-se não apenas aos modos desgastados da convivência pública, atingindo igualmente possibilidades de ocupação, restritas a determinadas esferas e adequadas às profissões, estados e idades. Essa substituição, contudo, de acordo com seu sentido, é sempre substituição "em" ou "junto" a alguma coisa, ou seja, na ocupação de alguma coisa. A presença cotidiana, porém, compreende-se, de início e na maior parte das vezes, a partir daquilo com *que* ela costuma se ocupar. Aquilo que se faz é aquilo que "se é". Com relação a esse ser, ser do empenho cotidiano numa convivência junto ao "mundo" ocupado, não apenas a substituição é possível como chega a constituir o conviver. *Aqui* uma presença pode e até deve, dentro de certos limites, "ser" a outra.

A possibilidade de substituição fracassa inteiramente quando se trata de substituir a possibilidade de ser, que constitui o chegar-ao-fim da presença e, como tal, lhe confere totalidade. *Ninguém pode assumir a morte do outro*. De certo, pode-se "morrer por outrem". No entanto, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro "*numa coisa e causa determinada*". Esse morrer por... , no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que "é", a morte é essencialmente e cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, na medida em que coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença. No morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez, minha.⁷ O morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto.

Se, no entanto, o "findar", enquanto morrer, constitui a totalidade da presença, o próprio ser da totalidade deve ser concebido como fenômeno existencial de cada presença singular. No "findar" e no ser-todo da presença assim constituído, não se dá nenhuma possibi-

7. Cf. § 9, Parte I, p. 77s.

lidade de substituição. O recurso proposto, que toma a morte dos outros como tema sucedâneo para a análise da totalidade, não reconhece esse fato existencial.

Assim, a tentativa de tornar a presença fenomenalmente acessível em seu todo malogra mais uma vez. Entretanto, o resultado dessas reflexões não é negativo. Pois estas se realizaram, orientando-se, embora de modo grosseiro, pelos fenômenos. A morte se mostrou como um fenômeno existencial. Isso obriga a investigação a se conduzir de maneira puramente existencial por cada presença singular. A fim de se analisar a morte, enquanto morrer, resta apenas a alternativa de se colocar o fenômeno num conceito puramente *existencial* ou então de se renunciar à compreensão ontológica.

Mais adiante, quando da caracterização da passagem da presença para o não-mais-estar-presente, enquanto não-mais-ser-no-mundo, mostrar-se-á que, quando a *presença* sai do mundo, no sentido de morrer, isso não pode ser confundido com o sair-do-mundo na acepção de simplesmente viver. Apreendemos terminologicamente o findar do ser vivo como finar (N3). A diferença só pode se tornar visível mediante uma delimitação do findar, dotado do caráter de presença, frente ao fim de uma vida.⁸ Na verdade, também se pode compreender o morrer de modo físico-biológico. O conceito médico de "exitus" não se identifica com o conceito de finar.

Partindo-se da presente discussão sobre a possibilidade de uma apreensão ontológica da morte, também tornou-se claro, sem nem se notar, que a intromissão de entes, dotados de outro modo de ser (ser simplesmente dado ou ser-vivo), ameaçam confundir a interpretação do fenômeno e a *primeira posição prévia* a ele adequada. Só se poderá encontrar o fenômeno quando se tiver procurado, para a análise, uma determinação ontológica suficiente dos fenômenos constitutivos de fim e totalidade.

8. Cf. § 10, Parte I, p. 81s.

§ 48. O pendente, o fim e a totalidade

No quadro da presente investigação, só se poderá caracterizar ontologicamente fim e totalidade de forma provisória. A fim de alcançar um resultado suficiente, faz-se necessário elaborar não apenas a estrutura *formal* do fim e da totalidade em geral. Pois, ao mesmo tempo, é preciso desenvolver as possíveis variações estruturais, isto é, não formalizadas, referidas, cada vez, a um determinado "conteúdo" ôntico e construídas segundo seu ser específico. Essa tarefa pressupõe uma interpretação suficientemente positiva e precisa dos modos de ser, os quais exigem, por sua vez, uma separação regional da totalidade dos entes. A compreensão desses modos de ser, no entanto, reclama uma idéia clara do ser em geral. Um êxito adequado da análise ontológica de fim e totalidade não só fracassa devido à extensão do tema mas, sobretudo, pela dificuldade fundamental, qual seja, de que para o cumprimento dessa tarefa já se deve, de antemão, pressupor como conhecido e alcançado justamente aquilo que se busca na investigação (o sentido do ser em geral).

O interesse predominante das considerações seguintes volta-se para as "variações" de fim e totalidade as quais, em sendo determinações ontológicas da presença, devem orientar uma interpretação originária desse ente. Sem perder de vista a constituição existencial já exposta da presença, devemos tentar decidir em que medida os conceitos de fim e totalidade que, de início, se impõem, quer como categorias quer de modo indeterminado, são ontologicamente inadequados à presença. A recusa de tais conceitos deve, por fim, *indicar* positivamente as suas regiões específicas. Com isso, consolida-se a compreensão de fim e totalidade nas variações como existenciais, o que haverá de garantir a possibilidade de uma interpretação ontológica da morte.

Caso a análise de fim e totalidade da presença siga uma orientação de tal porte, isso não pode significar que os conceitos existenciais de fim e totalidade sejam obtidos por via dedutiva. Ao contrário, o que cabe é buscar na própria presença o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse "findar" pode constituir *todo o ser* desse ente que *existe*.

Pode-se formular o que se discutiu até o presente momento sobre a morte em três teses: 1. Enquanto a presença é, pertence-lhe um ainda-não, que ela será — o continuamente pendente. 2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-presente. 3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada presença singular.

Há na presença uma "não-totalidade" contínua e ineliminável, que encontra seu fim com a morte. Mas será que se deve interpretar como *pendente* o fato fenomenal de que esse ainda-não "pertence" à presença enquanto ela é? A que ente nos referimos quando falamos de pendente? Essa expressão significa aquilo que, sem dúvida, "pertence" a um ente, mas ainda falta. Estar pendente e faltar são copertinentes. Estar pendente, por exemplo, diz o resto de uma dívida a ser saldada. O que está pendente ainda não é disponível. Liquidar a dívida no sentido de suprimir o que está pendente significa "entrar no haver", isto é, amortizar sucessivamente o resto, com o que se preenche, por assim dizer, o vazio do ainda-não até que se "ajunte" a soma devida. Estar pendente significa, portanto: o que é copertinente ainda não está ajuntado. Do ponto de vista ontológico, as partes a serem ajuntadas nesse caso não estão à mão, embora possuam o mesmo modo de ser das que já se acham à mão que, por sua vez, não se modificam com a entrada do resto. O remanescente à parte do conjunto é liquidado ajuntando-se, sucessivamente, as partes. *O ente em que alguma coisa ainda está pendente tem o modo de ser do que está à mão*. Chamaremos de *soma* a conjunção ou a disjunção nela fundada.

Essa disjunção que pertence a um modo de conjunção, a falta enquanto o que está pendente, não proporciona, de forma alguma, a determinação ontológica do ainda-não que, como morte possível, pertence à presença. Esse ente não possui, absolutamente, o modo de ser do que está à mão dentro do mundo. A conjunção daquilo que a presença é, "em seu percurso" até completar o "seu curso", não se constitui como um ajuntamento "ininterrupto" de pedaços que, de algum modo e

em algum lugar, estariam à mão por si mesmos. Ao preencher o seu ainda-não, a pre-sença não é conjunção assim como ela também não é quando ela não é mais. A pre-sença sempre existe no modo em que o seu ainda-não lhe *pertence*. Mas não existirá algum ente que, sendo como é, também pode ter um ainda-não sem que tenha de possuir o modo de ser da pre-sença?

Pode-se dizer, por exemplo, da lua que o último quarto ainda está pendente até chegar à lua cheia. O ainda-não mingua com o desaparecimento da sombra que oculta. Aí a lua como um todo já está sempre simplesmente dada. Abstraindo-se que, mesmo cheia, a lua nunca pode ser *totalmente* apreendida, isso não pode significar que as partes pertinentes ainda não *sejam* e estejam juntas. Esse ainda-não refere-se unicamente à *apreensão* perceptiva. Todavia, o ainda-não que pertence à pre-sença não apenas se mantém, provisória e momentaneamente, inacessível à experiência própria ou estranha como, sobretudo, ainda não é "real". O problema não diz respeito à *apreensão* do ainda-não, característico da pre-sença, e sim a seu possível *ser* e *não-ser*. A pre-sença deve, em si mesma, *devir* o que ela ainda não é, ou seja, *deve ser*. A fim de se determinar comparativamente o *ser do ainda-não característico da pre-sença*, é preciso levar em consideração um outro ente a cujo modo de ser pertença o *devir*.

O fruto imaturo, por exemplo, encaminha-se para o seu amadurecimento. No amadurecimento, aquilo que ele ainda não é, de modo algum, se oferece como algo que se lhe ajunta, no sentido de algo que ainda-não é simplesmente dado. O próprio fruto amadurece. O amadurecimento e o amadurecer caracterizam-lhe o ser enquanto fruto. Não fosse o fruto um ente que chegasse *por si mesmo* ao próprio amadurecimento, nada que se lhe acrescentasse de fora poderia eliminar-lhe a imaturidade. O ainda-não da imaturidade não significa uma coisa exterior a qual, indiferentemente ao fruto, poderia ser simplesmente dada nele ou com ele. O ainda-não indica o próprio fruto em seu modo específico de ser. Enquanto algo à mão, a soma incompleta é "indiferente" ao resto que falta e não está à mão. Em sentido rigoroso, a soma não pode ser nem indiferente nem não

indiferente. Em seu amadurecimento, o fruto é não apenas não indiferente em relação à maturidade entendida como o outro de si mesmo, mas o fruto em amadurecimento é a sua imaturidade. O ainda-não já está incluído em seu próprio ser, não como uma determinação arbitrária mas como um constitutivo. Analogamente, a pre-sença, enquanto ela é, *já é seu ainda-não*.⁹

O que, na pre-sença, constitui a "não totalidade", o contínuo preceder-a-si-mesma, não é nem algo pendente numa conjunção aditiva nem um ainda-não-se-ter-tornado-acessível. É um ainda-não que, enquanto ente que é, cada pre-sença tem de ser. No entanto, a comparação com a imaturidade do fruto, a despeito de certa concordância, mostra diferenças essenciais. Tomá-las em consideração significa reconhecer o que há de indeterminado em tudo que dissemos, até o momento, sobre fim e findar.

Se também o amadurecimento, o ser específico do fruto e modo de ser do ainda-não (da imaturidade), concorda formalmente com a pre-sença no fato de que tanto um como outro já *são*, num sentido a ser ainda delimitado, o seu ainda-não, isso porém não significa que a maturidade como "fim" e a morte como "fim" coincidam, no tocante à estrutura ontológica do fim. Com o amadurecimento, o fruto se *completa*. Será que a morte, a que chega a pre-sença, é também completude nesse sentido? Sem dúvida, com a morte, a pre-sença "completou seu curso". Mas terá ela com isso necessariamente esgotado suas possibilidades específicas? Não lhe terão sido justamente retiradas estas possibilidades? Mesmo a pre-sença "incompleta" finda. Por outro lado, a pre-sença tem tão pouco necessidade da morte para chegar à maturidade que ela pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes, ela finda na incompletude ou na decrepitude e desgaste.

Findar não diz necessariamente completar-se. Torna-se assim mais urgente a questão: *Em que sentido a morte deve ser concebida como findar da pre-sença?*

9. Desde Platão e Aristóteles, é conhecida a diferença entre todo e soma, ὅλον e πᾶν, totum e compositum. Com isso, sem dúvida, ainda não se reconheceu e nem se conceituou a sistemática das variações categoriais, encerradas nessa distinção. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, 3ª Investigação: Da doutrina do todo e das partes, como ponto de partida para uma análise detalhada das estruturas questionadas.

Findar significa, de início, *terminar*, e isso num sentido ontológico diverso. A chuva termina. Ela não mais se dá. O caminho termina. Esse findar não faz com que o caminho desapareça. Esse terminar qualifica o caminho como algo simplesmente dado. Findar enquanto terminar pode, pois, significar: passar a não ser mais simplesmente dado ou só ser simplesmente dado com o fim. Esse último findar pode, por sua vez, ou determinar um ser simplesmente dado que está *inacabado* — um caminho em construção está interrompido — ou construir o “acabamento” de um ser simplesmente dado — com a última pincelada, acaba-se o quadro.

Mas o findar enquanto acabar não inclui em si a completude. Ao contrário, aquilo que se quer completar deve atingir seu acabamento possível. Completude é um modo derivado de “acabamento”. Este só é possível como determinação de um ser simplesmente dado ou de algo à mão.

No sentido de desaparecer, o findar ainda pode se modificar segundo o modo de ser de um ente. A chuva findou, ou seja, desapareceu. O pão findou, ou seja, foi consumido, não é mais disponível como algo à mão.

Enquanto fim da pre-sença, a morte não se deixa caracterizar adequadamente por nenhum desses modos de findar. Caso se compreendesse o morrer como estar-no-fim, no sentido de um findar nos modos discutidos, supor-se-ia a pre-sença como ser simplesmente dado ou como algo à mão. Na morte, a pre-sença nem se completa, nem simplesmente desaparece nem acaba e nem pode estar disponível à mão.

Da mesma forma que a pre-sença, enquanto é, continuamente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da pre-sença, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a pre-sença assume no momento em que é. “Para morrer basta estar vivo”.¹⁰

Enquanto ser-para-o-fim, o findar reclama um esclarecimento ontológico haurido no modo de ser da pre-

10. *Der Ackermann aus Böhmen*, editado por A. Bernt e K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, editado por K. Burdach, vol. III, 2ª parte), 1917, cap. 20, p. 46.

sença. E, presumivelmente, apenas a partir da determinação existencial do findar é que se fará compreensível a possibilidade do caráter existencial de um modo de ser do ainda-não que se encontra “antes” do “fim”. O esclarecimento existencial do ser-para-o-fim poderá fornecer a base suficiente para se delimitar o sentido possível em que se fala de uma totalidade da pre-sença, desde que essa totalidade seja constituída pela morte, entendida como “fim”.

A tentativa de se alcançar uma compreensão da totalidade, dotada do caráter de pre-sença, tomando-se como ponto de partida um esclarecimento do ainda-não e passando-se pela caracterização do fim, não logrou sua meta. Ela só mostrou *negativamente* que o ainda-não, que cada pre-sença é, recusa sua interpretação como o pendente. O estar-no-fim se apresenta como uma determinação inadequada do fim para o qual a pre-sença é, em existindo. No entanto, a consideração desenvolvida deveria ter explicitado também a necessidade de reverter seus passos. A caracterização positiva do fenômeno em questão (ainda-não ser, findar, totalidade) só terá êxito em se orientando, de forma precisa, no sentido da constituição ontológica da pre-sença. Essa precisão deverá ser assegurada negativamente contra desvios, mediante a compreensão da pertinência regional das estruturas de fim e totalidade que, ontologicamente, sempre resistem à pre-sença.

A interpretação analítico-existencial positiva da morte e de seu caráter de fim deve obedecer ao fio condutor da constituição fundamental da pre-sença já conquistada, ou seja, ao fenômeno da cura.

§ 49. A delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno

A precisão da interpretação ontológica da morte deve-se consolidar, preliminarmente, através de uma explícita tomada de consciência daquilo que ela *não* questiona e daquilo que, em vão, dela se espera no sentido de informação e indicação.

No sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender vida como um modo de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, esse modo de ser pode-se fixar à presença apenas de forma privativa. A presença também pode ser considerada como mera vida. Para o questionamento bio-fisiológico, a presença desliza para o âmbito ontológico, que conhecemos como mundo animal e vegetal. Nesse campo, pode-se alcançar, mediante uma constatação ôntica, dados e estatísticas acerca da duração da vida das plantas, dos animais e dos homens. Podem-se reconhecer nexos entre duração da vida, multiplicação e crescimento. Podem-se pesquisar as "espécies" de morte, as causas, "modos e meios" de seu surgimento.¹¹

Essa pesquisa ôntico-biológica da morte tem por base uma problemática ontológica. Permanece em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida. De certo modo, a investigação ôntica da morte sempre já se decidiu sobre essa questão. Nela atuam conceitos sobre a vida e a morte, mais ou menos esclarecidos. Estes necessitam de um prelineamento através da ontologia da presença. No âmbito da ontologia da presença, que *ordena previamente* uma ontologia da vida, a análise existencial da morte se *subordina* a uma caracterização da constituição fundamental da presença. Chamamos de *finar* o findar do ser vivo. A presença também "possui" uma morte fisiológica, própria da vida. Embora esta não possa ser isolada onticamente, determinando-se pelo seu modo originário de ser, a presença também pode findar sem propriamente morrer e, por outro lado, enquanto presença, não pode simplesmente finar. Chamamos esse fenômeno intermediário de *deixar de viver*. *Morrer*, por sua vez, exprime o *modo de ser* em que a presença é *para* a sua morte. Assim, pode-se dizer: a presença nunca fina. A presença só pode deixar de viver na medida em que morre. A investigação médico-biológica do deixar de viver logra resultados que, do ponto de vista ontológico, podem também ser relevantes, desde que se tenha assegurado a orientação fundamental para uma interpretação existencial da morte. Ou será que, do ponto de vista

11. Cf. a exposição abrangente de E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, 3ª ed., 1924. Em especial, a rica indicação bibliográfica p. 414s.

médico, até a doença e a morte também devem ser concebidas primariamente como fenômenos existenciais?

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte. Uma "tipologia" do "morrer", entendida como caracterização dos estados e dos modos em que se "vivencia" esse deixar de viver, já pressupõe o conceito de morte. Ademais, uma psicologia do "morrer" acaba fornecendo mais soluções sobre a "vida" "dos que morrem" do que propriamente sobre o morrer. Isso apenas reflete que a presença não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver. De igual modo, as apreensões acerca da morte junto aos primitivos e de seus comportamentos diante dela na magia e no culto esclarecem, primeiramente, a compreensão da presença, cuja interpretação já reclama uma analítica existencial e um conceito correspondente da morte.

Por outro lado, a análise ontológica do ser-para-o-fim não concebe previamente nenhum posicionamento existencial frente à morte. Caso se determine a morte como "fim" da presença, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, "depois da morte", um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se a presença "continua vivendo" ou ainda se ela é "imortal", sobrevivendo a si mesma. Também nada se poderá decidir onticamente a respeito do "outro mundo" e de sua possibilidade e nem tampouco sobre "este mundo", no sentido de se propor normas e regras "edificantes" de comportamento frente à morte. Na medida em que o fenômeno é interpretado meramente como algo que se *instala* na presença enquanto possibilidade ontológica de cada presença singular, a análise da morte permanecerá inteiramente "neste mundo". A questão sobre o que *há depois da morte* apenas terá sentido, razão e segurança metodológica caso se conceba a morte em toda sua essência ontológica. Aqui, porém, não se poderá decidir se essa questão é apenas uma possibilidade *teórica*. A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo.

Por fim, tudo o que se possa discutir sob a rubrica de uma "metafísica da morte" extrapola o âmbito de uma análise existencial da morte. As questões de como e quando a morte "entrou no mundo", que "sentido" de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes não apenas pressupõem, necessariamente, uma compreensão do caráter ontológico da morte como também a ontologia da totalidade dos entes em seu todo e, em particular, o esclarecimento ontológico do mal e da negatividade.

Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. Do ponto de vista ôntico, seus resultados mostram o *caráter formal* e vazio de toda caracterização ontológica. Isso, porém, não deve cegar a visão para a riqueza e complexidade do fenômeno. A morte é uma possibilidade privilegiada da pre-sença. Ora, se a pre-sença nunca se pode tornar acessível como algo simplesmente dado porque pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio, então é tanto menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte possa resultar de uma mera leitura.

Por outro lado, a análise não pode se ater a uma idéia da morte, cogitada ao acaso e arbitrariamente. Somente uma caracterização ontológica prévia do modo de ser em que o "fim" se instala na cotidianidade mediana da pre-sença é que pode guiar esse arbítrio. Para isso, é necessário representar, integralmente, as estruturas da cotidianidade, antes expostas. O fato de, numa análise existencial da morte, ressoarem possibilidades existenciais do ser-para-a-morte reside na essência de toda investigação ontológica. Quanto mais explicitamente a não obrigatoriedade existencial acompanhada a determinação existencial do conceito, e isso em específico no tocante à morte, mais agudamente se desentranhará o caráter de possibilidade da pre-sença. A problemática existencial almeja unicamente à apresentação da estrutura ontológica do ser-para-o-fim da pre-sença.¹²

12. Desde S. Paulo até a *Meditatio futurae vitae* de Calvino, a antropologia elaborada na teologia cristã sempre viu a morte no seio da interpretação da "vida". W. Dilthey, cujas tendências propriamente filosóficas se encaminham para uma ontologia da "vida", não podia deixar de reconhecer o seu nexos com a morte. "E, por fim, a relação que determina, de modo mais profundo e geral, a sensação de nossa existência é a relação da vida com a morte: pois a limitação de nossa existência pela morte é sempre

§ 50. Prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte

As considerações feitas a respeito do pendente, do fim e totalidade resultaram na necessidade de se interpretar o fenômeno da morte como ser-para-o-fim, a partir da constituição fundamental da pre-sença. Somente assim é que se pode esclarecer como, na própria pre-sença e de acordo com sua estrutura ontológica, o ser-para-o-fim possibilita que a pre-sença seja toda. Mostrou-se a cura como constituição fundamental da pre-sença. O significado ontológico desse termo exprime-se na seguinte "definição": já preceder-a-si-mesma-em (um mundo) enquanto ser-junto-aos entes (intramundanos) que vêm ao encontro.¹³ Com isso, explicitam-se os caracteres fundamentais do ser da pre-sença: no preceder-a-si-mesma, a existência, no já-ser-em..., a facticidade, no ser-junto-a, a de-cadência. Se, portanto, a morte pertence, num sentido privilegiado, ao ser da pre-sença, ela (e o ser-para-o-fim) devem poder ser determinados por esses caracteres.

De início, mesmo que à guisa de prelineamento, cabe esclarecer como existência, facticidade e de-cadência da pre-sença se desentranham no fenômeno da morte.

Recusou-se como inadequada a interpretação do ainda-não e com isso também do ainda-não extremo, isto é, do fim da pre-sença, no sentido do que está pendente. Isso porque essa interpretação implica um desvio ontológico da pre-sença para o ser simplesmente dado. Exis-

decisiva para a compreensão e avaliação da vida". *Das Erlebnis und die Dichtung*, 2ª ed., p. 212. Recentemente, G. Simmel, embora sem distinguir com clareza a problemática ôntico-biológica da existencial-ontológica, também incluiu expressamente o fenômeno da morte na determinação da "vida". Cf. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, p. 99-153. Com respeito à presente investigação, comparar em especial: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*, 3ª ed., 1925, p. 229s, e, em especial, p. 259-270. Jaspers apreende a morte sob o fio condutor do fenômeno da "situação limite" por ele descrito, e cuja importância fundamental ultrapassa toda tipologia das "atitudes" ou das "concepções de mundo".

Rud. Unger seguiu os estímulos dados por Dilthey em seu escrito: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*, 1922. Unger nos oferece uma reflexão de princípio a respeito de seu modo de questionar, em sua conferência: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey (Schriften der Königsberger Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I, 1, 1924)*. Unger vê com clareza o significado da pesquisa fenomenológica para uma fundamentação radical dos "problemas da vida", *ib.*, p. 17s.

13. Cf. § 41, Parte I, p. 256.

tencialmente, estar-no-fim diz ser-para-o-fim. O ainda-não extremo possui o caráter daquilo *com que* a presença *se comporta*. Para a presença, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente* (N4), iminente.

Para a presença, enquanto ser-no-mundo, muitas coisas podem ser impendentes. Em si mesmo, impender não é o que caracteriza propriamente a morte. Ao contrário, também essa interpretação poderia supor que a morte devesse ser compreendida no sentido de um acontecimento impendente que vem ao encontro dentro do mundo. Impendente pode ser, por exemplo, uma tempestade, a reforma da casa, a chegada de um amigo, isto é, entes simplesmente dados, à mão ou ainda co-presentes. A morte impendente não possui esse tipo de ser.

Para a presença, por exemplo, também pode ser impendente uma viagem, uma discussão com os outros, a renúncia de alguma coisa, ou seja, aquilo que a própria presença pode ser: possibilidades ontológicas próprias, que se fundam no ser-com os outros.

A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente. Se, enquanto essa possibilidade, a presença é, para si mesma, impendente, é porque depende *plena-mente* de seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfazem todas as remissões para outra presença. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de presença. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de a presença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais

originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim se torna, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da presença.

Entretanto, não é de forma ocasional ou suplementar que a presença realiza para si essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso de seu ser. Em existindo, a presença já está *lançada* nessa possibilidade. De início e na maior parte das vezes, a presença não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico acerca do fato de ela se achar entregue à sua morte e de a morte pertencer ao ser-no-mundo. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para a presença de modo mais originário e penetrante.¹⁴ A angústia com a morte é angústia "com" o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. Não se deve confundir a angústia com a morte com o temor de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor "fraco", arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, a presença existe *para* seu fim. Assim, esclarece-se o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. Com isso, ganha nitidez a delimitação frente a um mero desaparecer, a um mero finir ou ainda a uma "vivência" do deixar de viver.

O ser-para-o-fim não se origina primeiro de uma postura que, às vezes, acontece. Pertence, de modo essencial, ao estar-lançado da presença, que na disposição (do humor) se desentranha dessa ou daquela maneira. O "saber" ou "não-saber", que, de fato, sempre vigora em cada presença, a respeito do ser-para-o-fim mais próprio, é apenas a expressão da possibilidade existencial de se manter nesse modo de ser. O fato de, inicialmente e na maior parte das vezes, muitos não saberem da morte não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-morte não pertence "universalmente" à presença. Esse fato apenas demonstra que, de início e na maior parte das vezes, a presença, em fugindo, encobre para si mesma o ser-para-a-morte mais próprio. É existindo que a presença morre de fato, embora, de início

14. Cf. § 40, Parte I, p. 247s.

e na maior parte das vezes, o faça no modo da *de-cadência*. Pois existir de fato não é somente um poder-ser-lançado no mundo, genérico e indiferente, já sendo também um empenhar-se no "mundo" das ocupações. Nesse de-cadente ser-junto-a, anuncia-se a fuga da estranheza, isto significa, do ser-para-a-morte mais próprio. Existência, facticidade, de-cadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois, o conceito existencial da morte. *No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura.*

Pertencendo originária e essencialmente ao ser da presença, o ser-para-a-morte deve também ser comprovado na cotidianidade — embora, de início, de maneira imprópria. E caso o ser-para-o-fim deva oferecer a possibilidade existencial para um ser-todo existenciário da presença, ter-se-ia então aí a confirmação fenomenal da seguinte tese: cura designa, ontologicamente, a totalidade do todo estrutural da presença. A fim de legitimar fenomenalmente essa sentença não basta apenas um *prelineamento* do nexos entre ser-para-a-morte e cura. A sentença deve se fazer visível, sobretudo, na concreção mais imediata da presença, a saber, em sua cotidianidade.

§ 51. O ser-para-a-morte e a cotidianidade da presença

A exposição do ser-para-a-morte mediano na vida cotidiana orienta-se pelas estruturas da cotidianidade já explicitadas. No ser-para-a-morte, a presença comporta-se *com ela mesma* enquanto um poder-ser privilegiado. Entretanto, o próprio da cotidianidade é o impessoal¹⁵, constituído na interpretação pública expressa no falatório. Este deve, portanto, revelar de que modo a presença cotidiana interpreta para si o seu ser-para-a-morte. O fundamento da interpretação sempre molda uma compreensão que, por sua vez, também é sempre disposta, ou seja, consoante ao humor. Impõe-se, assim, a pergunta: Como a compreensão, que se acha disposta no falatório do impessoal, abriu o ser-para-a-morte? Como o impessoal se relaciona na compreensão com a possibi-

15. Cf. § 27, p. 178s.

lidade mais própria, irremissível e insuperável da presença? Que disposição o estar entregue à responsabilidade da morte abre para o impessoal e de que modo?

A public-idade da convivência cotidiana "conhece" a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou seja, como "casos de morte". Esse ou aquele, próximo ou distante, "morre". Desconhecidos "morrem" dia a dia, hora a hora. "A morte" vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa¹⁶ característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. O discurso pronunciado ou, no mais das vezes, "difuso" sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte.

A análise desse "morre-se" impessoal desentranha, inequivocamente, o modo do ser-para-a-morte cotidiano. Num tal discurso, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar mas que, de início, para si mesmo, *ainda não é simplesmente dado*, não constituindo, portanto, uma ameaça. O "morre-se" divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. A interpretação pública da presença diz: "morre-se" porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o *ninguém*. A "morte" nivela-se a uma ocorrência que, embora atinja à presença, não pertence propriamente a ninguém. Se a ambigüidade é o próprio do falatório, isso se dá, sobretudo, nessa fala sobre a morte. A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público, que vem ao encontro no impessoal. O discurso assim caracterizado fala da morte como um "caso" que permanentemente ocorre. Ele propaga a morte como algo sempre "real" mas lhe encobre o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade. Com essa ambigüidade, a presença adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder-ser privilegiado, que pertence ao seu ser mais próprio. O impessoal dá razão e

16. Cf. § 16, p. 114s.

incentiva a *tentação* de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio.¹⁷

Escapar da morte encobrindo-a domina, com tamanha teimosia, a cotidianidade que, na convivência, os "mais próximos" freqüentemente ainda convencem o "moribundo" que ele haverá de escapar da morte e, assim, retornar à cotidianidade tranqüila de seu mundo de ocupações. Essa "preocupação" significa inclusive a tentativa de "consolar" o "moribundo". Embora pretenda restituir-lhe a presença, não faz senão ajudar a entranhar-lhe ainda mais sua possibilidade de ser, mais própria e irremissível. É desta maneira que o impessoal busca *continuamente tranqüilizar a respeito da morte*. No fundo, essa tranqüilidade vale não apenas para o "moribundo" mas, sobretudo, para aqueles que "consolam". E, quando deixa de viver, esse acontecimento não deve chegar a perturbar e a desestabilizar a publicidade em sua ocupação despreocupada. Não é raro perceber na morte dos outros um desagrado e até mesmo uma falta de tato social de que a publicidade deve se precaver.¹⁸

Todavia, ao mesmo tempo em que o impessoal tranqüiliza a presença, desviando-a de sua morte, ele mantém seu direito e prestígio, regulando tacitamente o modo de comportamento frente à morte. No domínio público, "pensar na morte" já é considerado um temor covarde, uma insegurança da presença e uma fuga sinistra do mundo. *O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*. O predomínio da interpretação pública do impessoal também já decidiu acerca da disposição que deve determinar a atitude frente à morte. Angustiado-se com a morte, a presença é colocada diante da possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade ela está entregue. O impessoal se ocupa em reverter essa angústia num temor frente a um acontecimento que advém. Ademais, considera-se a angústia, que no temor se torna ambígua, uma fraqueza que a segurança da presença deve desconhecer. Segundo esse decreto silencioso do impessoal, o que "cabe" é a tran-

17. Cf. § 38, p. 239s.

18. Em seu conto "A Morte de Ivan Illich", L. N. Tolstói expôs o fenômeno do abalo e do colapso desse "morre-se impessoal".

qüilidade indiferente frente ao "fato" de que se morre. A elaboração dessa indiferença "superior" *aliena* a presença de seu poder-ser mais próprio e irremissível.

Tentação, tranqüilização e alienação caracterizam, porém, o modo de ser da *de-cadência*. De-cadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma permanente *fuga dele mesmo*. O ser-para-o-fim possui o modo de um *escape* permanente, que desvirtua, compreende e entranha impropriamente que a presença de fato sempre morre, ou seja, é para o seu fim. Isso fica velado na medida em que se transforma a morte num caso da morte dos outros, que ocorre todos os dias e que, de todo modo, nos assegura com mais evidência que "ainda se está vivo". Com a fuga de-cadente da morte, porém, a cotidianidade da presença também atesta que o próprio impessoal, mesmo quando não está explicitamente "pensando na morte", já está sempre se determinando como *ser-para-a-morte*. *Também na cotidianidade mediana, o que está em jogo na presença é este poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável, conquanto seja apenas no modo da ocupação de uma indiferença imperturbável frente à possibilidade extrema de sua existência*.

A exposição do ser-para-a-morte cotidiano também fornece uma indicação para se tentar assegurar o pleno conceito existencial do ser-para-o-fim, mediante uma interpretação mais aprofundada do ser-para-a-morte na de-cadência, que aparece como *escape de si e da morte*. No referente do temor, já mostrado com suficiência fenomenal, deve ser possível projetar, fenomenologicamente, de que maneira a própria presença, que tenta escapar, compreende a sua morte.¹⁹

§ 52. O ser-para-o-fim cotidiano e o pleno conceito existencial da morte

Num prelineamento existencial, determinou-se o ser-para-o-fim como o ser-para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O ser que existe para essa possibilidade coloca diante de si a pura e simples

19. Com referência a essa possibilidade metodológica, cf. o que se disse na análise da angústia, § 40, p. 247-248.

impossibilidade de existência. Além dessa caracterização aparentemente vazia do ser-para-a-morte, desentranhou-se a concreção desse ser no modo da cotidianidade. Conforme a tendência essencial de de-cadência da cotidianidade, o ser-para-a-morte mostrou-se como escape encobridor da morte. Enquanto a investigação precedente passou do prelineamento formal da estrutura ontológica da morte para a análise concreta do ser-para-o-fim cotidiano, deve-se, agora, invertendo-se a direção, conquistar o pleno conceito existencial da morte mediante uma interpretação complementadora do ser-para-o-fim cotidiano.

A explicação do ser-para-a-morte cotidiano deteve-se no falatório do impessoal: algum dia se morre mas por ora ainda não. Até aqui, o "morre-se" foi assim interpretado. Nesse "também um dia mas por ora ainda não", a cotidianidade assevera uma espécie de *certeza* da morte. Ninguém duvida que se morre. Esse "não duvidar", porém, já não precisa incluir em si o estar-certo, que corresponde àquilo que a morte introduz na presença enquanto possibilidade privilegiada, acima caracterizada. A cotidianidade pára no momento em que admite ambigualmente a "certeza" da morte a fim de enfraquecê-la e de aliviar o estar-lançado na morte, encobrindo ainda mais o morrer.

De acordo com seu sentido, o escape encobridor da morte *não* pode estar propriamente "certo" da morte, embora o *esteja*. O que há com a "certeza da morte"?

Estar-certo de um ente significa: *ter* por verdadeiro enquanto verdadeiro. Todavia, verdade significa descoberta de um ente. Toda descoberta funda-se, ontologicamente, na verdade mais originária, a saber, na abertura da presença.²⁰ Enquanto ente aberto — que abre e descobre, a presença está essencialmente "na verdade". A *certeza*, porém, ou se funda na verdade ou a ela pertence de modo igualmente originário. Assim como o termo "verdade", a expressão "certeza" possui um duplo significado. Originariamente, verdade diz a atitude descobridora da presença. O significado aqui derivado é o de descoberta dos entes. De modo correspondente, a certeza significa, originariamente, um modo

20. Cf. § 44, Parte I, p. 280s, e, em especial, p. 287s

de ser da presença, ou seja, o estar-certo. Em sentido derivado, também o ente do qual a presença pode ter certeza é chamado de "certo".

Um modo de certeza é o *convencimento*. Nele, a presença só pode determinar o seu ser que compreende alguma coisa mediante o testemunho da própria coisa descoberta (verdadeira). O ter-por-verdadeiro, enquanto manter-se-na-verdade, só se torna suficiente quando está fundado no próprio ente descoberto e se faz transparente como um ser para o ente assim descoberto, no tocante à sua adequação a ele. Isso é o que falta na imaginação arbitrária ou na simples visão de um ente.

A suficiência do ter-por-verdadeiro se mede pela pretensão de verdade a que pertence. Esta pretensão legitima-se pelo modo de ser desse ente a se abrir e da direção da abertura. Com a diferença entre os entes e de acordo com a tendência orientadora e o alcance desse abrir, o modo da verdade e também da certeza se transforma. A consideração precedente limita-se a uma análise do estar-certo diante da morte que, em última instância, expõe uma *certeza* privilegiada da *presença*.

Na maior parte das vezes, a presença cotidiana encobre a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável de seu ser. Essa tendência fátual de encobrimento confirma a tese de que, de fato, a presença está na não-verdade.²¹ Em conseqüência, a certeza inerente ao encobrimento do ser-para-a-morte só pode ser um ter-por-verdadeiro inadequado, e não uma espécie de incerteza, no sentido de dúvida. A certeza inadequada mantém encoberto aquilo de que está certa. Se a compreensão "impessoal" da morte é a de um acontecimento que vem ao encontro dentro do mundo, então a certeza a ela relacionada não diz respeito ao ser-para-o-fim.

Costuma-se dizer: é certo que "a" morte vem. Diz-se *impessoalmente* e o impessoal desconsidera que, para poder ter certeza da morte, a própria presença deve ter certeza de seu poder-ser mais próprio e irremissível. Diz-se que a morte é certa e, com isso, implanta-se, na presença, a aparência de que se está certo da *própria* morte. E onde se acha o fundamento do estar-certo coti-

21. Cf. § 44b, Parte I, p. 290.

diano? Manifestamente ele não reside numa persuasão recíproca. Cotidianamente, faz-se a experiência do "morrer" dos outros. A morte é um incontestável "fato da experiência".

No momento em que o ser-para-a-morte cotidiano tenta "pensar" a morte, mesmo que o faça de forma crítica, cuidadosa e adequada, evidencia-se a maneira em que ele apreende a certeza assim fundada. Ao que se sabe, todos os homens "morrem". Para todo homem, a morte é altamente provável mas não "incondicionalmente" certa. Em sentido rigoroso, "só" se pode atribuir à morte uma certeza *empírica*. Ela permanece necessariamente aquém do maior grau de certeza, da certeza apodítica, alcançada em certas esferas do conhecimento teórico.

Nessa determinação "crítica" da certeza da morte e de seu caráter impendente, novamente se revela de imediato o seu conhecimento a respeito do ser da presença, característico da cotidianidade e do ser-para-a-morte que lhe pertence. A *certeza "meramente" empírica da ocorrência do deixar de viver não decide em nada sobre a certeza da morte*. Os casos de morte podem, de fato, dar azo a que a presença, de início, fique atenta para a morte. Permanecendo na certeza empírica, acima caracterizada, a presença não consegue, em absoluto, ter certeza da morte naquilo que ela "é". Embora na publicidade do impessoal a presença aparentemente só "fale" dessa certeza "empírica" da morte, *no fundo ela não se atém, nem exclusiva e nem primariamente, aos casos de morte correntes. Escapando de sua morte, o ser-para-o-fim cotidiano tem outro tipo de certeza da morte daquele pretendido por uma reflexão puramente teórica. Esse "outro" esconde-se, na maior parte das vezes, na cotidianidade. Esta não ousa aí se fazer transparente. Com a disposição cotidiana caracterizada de um empenho "angustiado" nas ocupações e aparentemente sem angústia frente ao "fato" certo da morte, a cotidianidade admite uma certeza "superior" àquela meramente empírica. Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se "está" propriamente certo dela. A cotidianidade de-cadente da presença conhece a certeza da morte mas escapa do estar-certo. Esse escape, no entanto, atesta*

fenomenalmente que a morte, aquilo de que se escapa, deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, *certa*.

Diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse "mas", o impessoal retira a certeza da morte. O "por ora ainda não" não é uma mera posição negativa e sim uma auto-interpretação do impessoal, em que ele testemunha aquilo que, de início, ainda permanece acessível e passível de ocupação para a presença. A cotidianidade força a importunidade da ocupação e se prende a um "pensar na morte" cansado e ineficaz. A morte é transferida para "algum dia mais tarde", apoiando-se numa assim chamada "avaliação universal". O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *o fato de ser possível a cada momento*. Junto da certeza da morte, dá-se a *indeterminação* de seu quando. O ser-para-a-morte cotidiano escapa dessa indeterminação, emprestando-lhe determinações. Esse determinar não significa, porém, calcular quando se deixará de viver. Na verdade, a presença foge dessa determinação. A indeterminação da morte certa determina as ocupações cotidianas, colocando-lhes à frente as urgências e possibilidades previsíveis do cotidiano mais próximo.

O encobrimento da indeterminação também atinge a certeza. Entranha-se, assim, o caráter de possibilidade mais próprio da morte: certa porém indeterminada, ou seja, possível a cada momento.

A interpretação completa do discurso cotidiano do impessoal sobre a morte e de seu modo de estar dentro da presença conduziu aos caracteres de certeza e indeterminação. O pleno conceito ontológico-existencial da morte pode agora se delimitar da seguinte maneira: *Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para o fim.*

A delimitação da estrutura existencial do ser-para-o-fim serve para a elaboração de um modo de ser da presença em que ela, *enquanto presença*, pode ser *toda*. O fato de a presença cotidiana já *ser-para* o seu fim,

ou seja, de debater-se continuamente com sua morte, embora "fugindo", mostra que este fim, que determina e conclui o seu ser-toda, nada tem a ver com o momento em que a presença, por fim, deixa de viver. Na presença, enquanto o que está sendo para a sua morte, já está incluído o ainda-não mais extremo de si mesma, sobre o qual repousam todos os demais. Por isto, a conclusão formal do ainda-não da presença, interpretado de forma ontologicamente inadequada como pendente, não é justa devido à sua não-totalidade. *Do mesmo modo que a estrutura da cura, o fenômeno do ainda-não, relevado do preceder-a-si-mesmo, não é uma instância oposta ao ser-todo possivelmente existente, pois é o preceder-a-si-mesmo que possibilita este ser-para-o-fim.* O problema da possibilidade de ser-todo desse ente, que cada vez nós mesmos somos, justifica-se caso a cura, entendida como constituição fundamental da presença, se "conecte" com a morte, enquanto possibilidade mais extrema desse ente.

Permanece em questão se esse problema já não foi suficientemente elaborado. O ser-para-a-morte funda-se na cura. Enquanto ser-lançado no mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ela, de fato, morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. A presença morre de fato. Isso diz, ao mesmo tempo, que, em seu ser-para-a-morte, ela já se decidiu desse ou daquele modo. O escape de-cadente e cotidiano da morte é um *ser-para-a-morte impróprio*. Improriedade tem por fundamento uma possível propriedade.²² Improriedade caracteriza um modo de ser, no qual a presença pode se extraviar e, na maior parte das vezes, sempre já se extraviou, mas que não deve se extraviar contínua ou necessariamente. Porque a presença existe, ela se determina como o ente que ela é, a partir de uma possibilidade que ela mesma é e compreende.

Pode a presença *compreender* também *propriamente* sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, certa e, como tal, indeterminada, ou seja, pode ela se manter num ser-para-o-seu-fim em sentido pró-

²² Tratou-se da improriedade da presença nos § 9, p. 77s; § 27, p. 183, e, em especial, § 38, p. 236s.

prio? Enquanto não se elaborar e determinar ontologicamente esse ser-para-a-morte em sentido próprio, a interpretação existencial do ser-para-o-fim perpetuará uma falta essencial.

O ser-para-a-morte em sentido próprio significa uma possibilidade existenciária da presença. Esse poder-ser ôntico deve, por sua vez, ser ontologicamente possível. Quais as condições existenciais dessa possibilidade? Como elas podem se fazer acessíveis?

§ 53. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio

Do ponto de vista do fato, a presença se atém, de início e na maior parte das vezes, a um ser-para-a-morte impróprio. Como se haverá de caracterizar "objetivamente" a possibilidade ontológica de um ser-para-a-morte *em sentido próprio*? Sobretudo porque, ao fim e ao cabo, a presença jamais se comporta com propriedade em relação ao seu fim e porque, de acordo com seu sentido, o ser próprio com relação ao fim deve sempre permanecer velado para os outros. O projeto da possibilidade existencial de um poder-ser existenciário digno de questão não seria, pois, um empreendimento fantástico? O que se faz necessário para que tal projeto ultrapasse uma construção meramente arbitrária e fictícia? Será que a própria presença propicia alguma indicação para esse projeto? Podem-se extrair da própria presença fundamentos para a sua correspondência fenomenal? Será que a tarefa ontológica agora proposta pode retirar da análise feita da presença um esboço prévio, de modo a garantir pistas seguras para este seu propósito?

Fixou-se o conceito existencial da morte e, com ele, aquilo com que um ser-para-o-fim em sentido próprio pode se relacionar. Em seguida, caracterizou-se o ser-para-a-morte impróprio, delineando-se, com isso, de modo proibitivo, como o ser-para-a-morte em sentido próprio *não* pode ser. Com essas referências positivas e proibitivas deve ser possível projetar a construção existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio.

A presença se constitui pela abertura, isto é, por uma compreensão determinada por disposições. Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, encobri-la e adular o seu sentido em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre.

De início, cabe caracterizar o ser-para-a-morte como ser para uma possibilidade e, na verdade, para uma possibilidade privilegiada da própria presença. Ser para uma possibilidade, ou seja, para algo possível, pode significar: empenhar-se por algo possível, no sentido de ocupar-se de sua realização. No campo do que é simplesmente dado e do que está à mão, tais possibilidades vêm continuamente ao encontro: o que é passível de alcance, de controle, de acesso etc. Enquanto ocupação, o empenhar-se por algo possível tem a tendência de anular a possibilidade do que é possível através de um tornar disponível. A realização que se ocupa do instrumento à mão (dispor, repor, compor, transpor etc.) é, no entanto, apenas relativa, na medida em que o realizado ainda possui o caráter ontológico da conjuntura. Embora realizado, é real como algo possível para..., caracterizado por um ser-para. A presente análise deve esclarecer apenas como o empenhar-se da ocupação se comporta frente ao possível: não através de uma consideração temática e teórica do possível como possível e nem mesmo no tocante à sua possibilidade como tal, mas sim no modo em que ele, na circunvisão desvia o possível na direção de um possível para-quê.

É manifesto que o ser-para-a-morte em questão não pode ter o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. De um lado, a morte enquanto algo possível não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser da presença. Assim, portanto, o ocupar-se da realização desse possível significaria o deixar de viver. E, com isso, a presença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte.

Se o ser-para-a-morte não significa uma "realização" de si, isso não pode, porém, significar: permanecer no fim de suas possibilidades. Uma tal atitude seria "pensar na morte". Essa atitude pensa a possibilidade de quando e como viria a morte. Esse "remoer" a morte não lhe retira nada do caráter de possibilidade. Remói-se cada vez mais a morte como algo que vem, embora atenuado por uma pretensão calculada de se dispor da morte. Como possível, ela deve mostrar o menos possível a sua possibilidade. Caso o ser-para-a-morte tenha de abrir a possibilidade caracterizada, compreendendo-a como tal, a possibilidade deve então ser compreendida como possibilidade, sem nenhum atenuante. Deve ser construída como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada como possibilidade.

É, no entanto, na espera que a presença se comporta frente a algo possível em sua possibilidade. Para o que está na expectativa, o possível pode vir ao encontro sem obstáculos ou restrições, em seu "talvez, talvez não ou por fim sim". Mas não será que, assim, a análise do fenômeno da espera se depararia com o mesmo modo de ser do possível, já entendido como empenho por alguma coisa numa ocupação? Toda espera compreende e "tem" o seu possível comprometido com o se, o como e o quando ele se realizará enquanto algo simplesmente dado. Esperar não é apenas desviar ocasionalmente o olhar do possível para a sua realização mas, em sua essência, é esperar por ela. Também na espera se dá um abandono do possível e um tomar pé no real, pelo qual espera o esperado. É a partir do real e com vistas a ele que o possível é absorvido no real pela espera.

O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve se relacionar para com a morte de tal modo que ela se desentranhe nesse ser e para ele como possibilidade. Apreendemos, terminologicamente, esse ser para a possibilidade como antecipação da possibilidade (N5). Será que essa atitude não abriga em si uma aproximação do possível e, com ela, não emerge a sua realização? Essa aproximação, porém, não tende a tornar disponível o real numa ocupação. É no aproximar-se da compreensão que "aumenta" a possibilidade

do possível. Como possibilidade a proximidade mais próxima do ser-para-a-morte se acha, face ao real, tão distante quanto possível. Quanto mais se compreender e desentranhar essa possibilidade, tanto mais puramente a compreensão penetra na possibilidade como a possibilidade da impossibilidade da existência. Como possibilidade, a morte não propicia à presença nada para "ser realizado" e nada que, em si mesmo, possa ser real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com... de todo existir. Na antecipação, a possibilidade "será sempre maior", ou seja, se desentranha como aquela que desconhece toda medida, todo mais ou menos, significando a possibilidade da impossibilidade, sem medida, da existência. Em sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para alguma expectativa e para se "configurar" um real possível e, assim, esquecer a possibilidade. Enquanto antecipação da possibilidade, o ser-para-a-morte é que possibilita essa possibilidade e que a libera como tal.

O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, a presença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder se compreender no ser de um ente assim desentranhado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser mais próprio e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio. A sua constituição ontológica deve se fazer visível com a elaboração da estrutura concreta da antecipação da morte. Como se cumpre a delimitação fenomenal dessa estrutura? Manifestamente no modo em que determinarmos os caracteres de sua abertura antecipadora a fim de se poder compreender puramente a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e como tal indeterminada. Deve-se ainda atentar para o fato de que, primariamente, compreender não diz agarrar um sentido, mas compreender-se em suas possibilidades de ser, desentranhadas no projeto.²³

23. Cf. § 31, Parte I, p. 198s.

A morte é a possibilidade mais própria da presença. O ser para essa possibilidade abre à presença o seu poder-ser mais próprio, em que sempre está em jogo o próprio ser da presença. Pode-se então revelar para a presença que, na possibilidade privilegiada de si mesma, ela continua desvencilhada do impessoal, ou seja, antecipando, ela sempre pode dele se desvencilhar. No entanto, somente a compreensão desse "poder" é que desentranha o fato de ela estar perdida na cotidianidade do próprio-impessoal.

A possibilidade mais própria é irremissível. A antecipação permite à presença compreender que o poder-ser, onde o que está em jogo é o seu próprio ser, só pode ser assumido por ela mesma. A morte não apenas "pertence" de forma não indiferente à própria presença, como reivindica a presença enquanto singularidade. A irremissibilidade da morte, compreendida na antecipação, singulariza a presença em si mesma. Essa singularização é um modo de se abrir o "pre" para a existência. Ela revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com os outros falha quando se trata de seu poder-ser mais próprio. Assim, a presença só pode ser propriamente ela mesma quando ela mesma dá a si essa possibilidade. A falha da ocupação e da preocupação não significa, contudo, de forma alguma, que esses modos da presença se descartem de seu ser próprio em sua propriedade. Enquanto estruturas essenciais da constituição da presença, esses modos também pertencem à condição de possibilidade da existência. A presença é propriamente ela mesma, apenas na medida em que, enquanto ser-junto a... na ocupação e ser-com na preocupação, ela se projeta primariamente para o seu poder-ser mais próprio e não para a possibilidade do próprio-impessoal. A antecipação da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa à possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo.

A possibilidade mais própria e irremissível é insuperável. O ser para essa possibilidade permite à presença compreender que a renúncia de si mesma lhe impende como a sua extrema possibilidade. A antecipação, entretanto, não lhe permite escapar da insuperabilidade

enquanto ser-para-a-morte impróprio mas, ao contrário, a *libera para* a insuperabilidade. A liberação antecipadora *para* a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem às insuperáveis. A antecipação abre para a existência como extrema possibilidade a tarefa de sua propriedade, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada. Antecipando, a presença evita recuar para trás de si mesma e da compreensão de seu poder-ser, evitando "tornar-se velha demais para as suas vitórias" (Nietzsche). Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas a partir do *fim*, ou seja, compreendidas como possibilidades *finitas*, a presença bane o perigo de, assentada em sua compreensão finita da existência, não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência fatural mais própria. Todavia, enquanto possibilidade irremissível, a morte singulariza somente a fim de tornar a presença, enquanto possibilidade insuperável, compreensiva para o poder-ser dos outros, na condição de ser-com. Porque a antecipação da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial *toda* a presença, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*.

A possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é *certa*. O modo de *ser* certa determina-se a partir da verdade (abertura) que lhe corresponde. A possibilidade certa da morte abre a presença como possibilidade apenas no sentido de, antecipando-a, essa possibilidade *possibilitar* a si mesma como o poder-ser mais próprio de si. A abertura da possibilidade funda-se no possibilitar a antecipação. Manter-se nessa verdade, ou seja, estar certo do que se abriu, exige justamente a antecipação. A certeza da morte não pode ser computada a partir da constatação de casos de morte ocorrentes. Ela não se detém, de forma alguma, numa verdade do ser simplesmente dado que, no tocante à sua descoberta, se dá ao encontro, no sentido mais puro, num deixar vir ao encontro meramente contemplativo dos

entes em si mesmos. Para se alcançar a coisalidade, ou seja, a indiferença da evidência apodítica, a presença precisa, primeiramente, perder-se na conjuntura das coisas — o que pode até constituir uma tarefa e uma possibilidade da cura. Se o estar-certo da morte não possui esse caráter, isso, porém, não significa que ele tenha um grau inferior, mas que: *ele não pertence, de modo algum, à ordem de gradações das evidências sobre o ser simplesmente dado*.

O ter-por-verdadeira a morte — sempre a morte é apenas própria — mostra um outro modo de certeza, sendo mais originário com relação à certeza referente a um ente que vem ao encontro dentro do mundo ou aos objetos formais; pois está certo do ser-no-mundo. Como tal, ele não apenas reivindica *um* comportamento determinado da presença, mas a reivindica na plena propriedade de sua existência.²⁴ Na antecipação, a presença só pode certificar-se de seu ser mais próprio numa totalidade insuperável. Por isso, a evidência dos dados imediatos das vivências, do eu e da consciência permanece necessariamente aquém da certeza incluída na antecipação. E isso não porque o seu modo de apreensão não seja rigoroso mas porque, em princípio, esse modo não pode ter *por verdadeiro* (aberto) o que ele, no fundo, quer "manter" como verdadeiro: enquanto poder-ser, a presença que eu mesmo *sou* só pode ser propriamente na antecipação.

A possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e certa é, no tocante à certeza, *indeterminada*. Como a antecipação abre esse caráter da possibilidade privilegiada da presença? Como a compreensão antecipadora se projeta para um certo poder-ser continuamente possível, de maneira que sempre fique indeterminado quando a absoluta impossibilidade da existência tornar-se-á enfim possível? Na antecipação da morte certa mas indeterminada, a presença se abre para uma *ameaça* que sempre emerge de seu próprio presente. O ser-para-o-fim deve manter-se nessa ameaça e pode tão pouco apagá-la que, ao contrário, ela é que deve construir a indeterminação da certeza. Do ponto de vista existencial como é possível a abertura genuína dessa

24. Cf. § 62, p. 97s.

ameaça permanente? Toda compreensão se dá numa disposição. O humor lança a presença para o "estar-lançado do fato de ser presente".²⁵ *A angústia, porém, é que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e continua de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença.*²⁶ Na angústia, a presença se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado e lhe abre a possibilidade mais extrema. Porque a antecipação simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence à compreensão de si mesma, própria da presença. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. Isso é testemunhado, de modo indubitável embora "apenas" indireto, pelo ser-para-a-morte já caracterizado, no momento em que a angústia se faz temor covarde e, superando, denuncia a covardia à angústia.

Pode-se resumir a caracterização do ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio, da seguinte forma: *a antecipação desentranha para a presença a perda no próprio-impessoal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.*

Todas as remissões para o conteúdo integral da possibilidade mais extrema da presença, que pertencem ao ser-para-a-morte, congregam-se para desentranhar, desdobrar e consolidar a antecipação por ela constituída enquanto o que possibilita essa possibilidade. Ao se delimitar no projeto existencial a antecipação, tornou-se visível a possibilidade *ontológica* de um ser-para-a-morte em sentido próprio e existenciário. Com isso, surge também a possibilidade de a presença poder-ser toda em sentido próprio, *mas somente como uma possibilidade ontológica.* Na verdade, o projeto existencial da antecipação se deteve nas estruturas da presença anteriormente conquistadas, permitindo que a própria presença se lanças-

25. Cf. § 29, Parte I, p. 188s.

26. Cf. § 40, Parte I, p. 247s.

se para essa possibilidade, sem imposição e pressão de um determinado "conteúdo" como ideal de existência. Apesar disso, esse ser-para-a-morte existencialmente "possível" permaneceu, do ponto de vista existenciário, uma suposição fantástica. A possibilidade ontológica de a presença poder-ser toda em sentido próprio nada significa, porém, enquanto não se demonstrar, a partir da própria presença, o poder-ser óntico que lhe corresponde. Será que, de fato, a presença sempre se lança num ser-para-a-morte? Será que ela *exige* um poder-ser em sentido próprio, determinado pela antecipação, somente com base em seu ser mais próprio?

Antes de responder a essas questões, urge investigar até onde *em geral* e de que modo a presença, a partir de seu poder-ser mais próprio, dá testemunho de uma possível *propriedade* de sua existência a ponto desta não apenas se declarar possível *existencialmente*, mas ser *exigida* pela presença.

A questão sobre um ser todo da presença em sentido próprio e sua constituição existencial só poderá ser colocada em bases fenomenais consistentes quando se conseguir até-la a uma possível propriedade de seu ser, testemunhada pela própria presença. Caso esse testemunho e o que ele testemunha logrem uma descoberta fenomenológica, poder-se-á recolocar o problema *se a antecipação da morte, até agora projetada apenas em sua possibilidade ontológica, estabelece ou não um nexo essencial com o próprio poder-ser testemunhado.*

O testemunho, segundo o modo de ser da pre-sença, de um poder-ser em sentido próprio e a de-cisão

§ 54. O problema do testemunho de uma possibilidade existenciária em sentido próprio

O que se busca é um poder-ser próprio da pre-sença por ela mesma, testemunhado em sua possibilidade existenciária. Antes de tudo é preciso que esse testemunho se deixe encontrar. E caso esse testemunho “se dê a compreender” para a pre-sença em sua existência própria e possível, então ele deve ter suas raízes no ser da pre-sença. A de-monstração fenomenológica desse testemunho resguarda, pois, a comprovação de sua origem a partir da constituição ontológica da pre-sença.

O testemunho deve dar a compreender um *poder-ser-si-mesmo*, em sentido próprio. Com a expressão “si-mesmo” (N6) chegamos a responder à questão do *quem* da pre-sença.²⁷ O si-mesmo da pre-sença foi formalmente determinado como um *modo de existir* e não como algo simplesmente dado. Na maior parte das vezes, o quem da pre-sença não é *eu mesmo* mas o próprio-impessoal. O ser-si-mesmo em sentido próprio determina-se como uma modificação existenciária do impessoal que ainda necessita de uma delimitação existencial.²⁸ O que acontece nessa modificação e quais as condições ontológicas de sua possibilidade?

27. Cf. § 25, p. 165s.

28. Cf. § 27, Parte I, p. 178s, e, em especial, p. 183.

No momento em que a pre-sença se perde no impessoal, já se decidiu sobre o poder-ser mais imediato e factual da pre-sença, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação. Ao apoderar-se dessas possibilidades ontológicas, o impessoal já sempre as calcou na pre-sença. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe. Essa escolha feita por ninguém, através da qual a pre-sença se amarra na impropriedade, só pode se refazer quando a própria pre-sença passa da perdição do impessoal para si mesma. Essa passagem, no entanto, deve possuir o modo de ser *por cuja negligência* a pre-sença se perde na impropriedade. A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do próprio-impessoal para o ser-si-mesmo em sentido próprio deve-se cumprir como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a pre-sença *possibilita* para si mesma o seu próprio poder-ser.

Na medida, porém, em que ela está *perdida* no impessoal, ela deve primeiro se *encontrar*. Para se encontrar, ela deve “mostrar-se” a si mesma em sua possível propriedade. A pre-sença necessita do testemunho de um poder-ser si mesma que, como *possibilidade*, ela já sempre é.

A auto-interpretação cotidiana da pre-sença conhece como *voz da consciência*²⁹ aquilo que a seguir apresentaremos como testemunho. O “fato” da consciência é questionado. Diversas são as avaliações de sua função de instância para a existência da pre-sença. Múltiplas as interpretações do que “ela diz”. Tudo isso deveria nos fazer renunciar a esse fenômeno. No entanto, justamente a “dubiedade” desse fato e de sua interpretação *provam* que aí reside um fenômeno *originário* da pre-sença. A presente análise coloca a consciência na posição prévia de tema de uma investigação puramente existencial, com vistas à ontologia fundamental.

29 As considerações presentes e as que haverão de seguir foram apresentadas, sob forma de tese, por ocasião de uma conferência pública em Marburgo (julho 1924) sobre o conceito de tempo.

De início, é preciso perseguir os fundamentos e estruturas existenciais da consciência, tornando-a visível como fenômeno da existência, com base na constituição ontológica desse ente até aqui obtida. Esta análise ontológica da consciência antecede toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma "explicação" biológica, ou seja, de uma dissolução do fenômeno. Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica da consciência moral ou mesmo da sua consideração com vistas a provar a existência de Deus ou uma consciência "imediatamente" de Deus.

Entretanto, o resultado dessa investigação limitada da consciência não deve ser exagerado, nem diminuído e nem deturpado. Como fenômeno da presença, a consciência não é um fato que ocorre e que, por vezes, simplesmente se dá. Ela "é" e está apenas no modo de ser da presença e, como fato, só se anuncia com e na existência de fato. A exigência de uma "prova empírico-indutiva" para o "fato" da consciência e para a legitimidade de sua "voz" significa uma deturpação ontológica desse fenômeno. Dessa deturpação, no entanto, participa toda crítica da consciência que a interpreta como um fato que, às vezes, ocorre e que "não é e nem pode ser universalmente constatado". O fato da consciência não se deixa, de forma alguma, submeter a tais provas e objeções. Isso não constitui uma deficiência mas somente a característica de sua especificidade ontológica que difere do ser simplesmente dado no mundo circundante.

A consciência dá "algo" a compreender, ela *abre*. Dessa caracterização formal, surge a indicação de se reconduzir o fenômeno para a *abertura* da presença. Essa constituição fundamental daquele ente que nós mesmos somos constitui-se de disposição, compreensão, de-cadência e discurso. A análise mais profunda da consciência a desentranha como *clamor* (N7). O clamor é um modo de *discurso*. O clamor da consciência possui o caráter de *aclamação* da presença para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de *conclamar* o seu ser e estar em débito mais próprio.

Essa interpretação existencial dista, necessariamente, da compreensão ôntico-cotidiana, embora elabore os

fundamentos ontológicos do que a interpretação vulgar da consciência sempre compreendeu em determinados limites e conceituou em "teoria" da consciência. Nesse sentido, a interpretação existencial precisa submeter-se ao crivo de uma crítica da interpretação vulgar da consciência. E a partir da elaboração do fenômeno pode-se alcançar em que medida ele testemunha um poder-ser próprio da presença. Ao clamor da consciência corresponde a possibilidade de uma escuta. A compreensão do aclamar desentranha-se como um *querer-ter-consciência*. Nesse fenômeno, porém, dá-se a escolha existencial que escolhe um ser-si-mesmo denominado, em correspondência à sua estrutura existencial, de *de-cisão* (N8). Com isso temos a articulação das análises desse capítulo: os fundamentos ontológico-existenciais da consciência (§ 55); o caráter de clamor da consciência (§ 56); a consciência como clamor da cura (§ 57); a compreensão do aclamar e o débito (§ 58); a interpretação existencial da consciência e a sua interpretação vulgar (§ 59); a estrutura existencial do poder-ser em sentido próprio, testemunhado na consciência (§ 60).

§ 55. Os fundamentos ontológico-existenciais da consciência

A análise da consciência parte de um dado indiferente, a saber, o fato de que ela, de algum modo, dá algo a compreender. A consciência abre, pertencendo, pois, ao âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o *ser do pre* como abertura.³⁰ Discutiu-se e interpretou-se as estruturas mais gerais de disposição, compreensão, discurso e de-cadência. Colocar a consciência nesse contexto fenomenal não significa aplicar esquematicamente as estruturas antes obtidas a um "caso" particular de abertura da presença. A interpretação da consciência haverá não apenas de ampliar a análise anterior da abertura do pre mas, sobretudo, de apreendê-la de forma mais originária com vistas ao ser da presença em sentido próprio.

Através da abertura, o ente que chamamos presença está na possibilidade de *ser* o seu pre. Com o seu

30. Cf. §§ 28s, p. 184s.

133 mundo, ele está presente para si mesmo, de início e na maior parte das vezes, de tal modo que, a partir do “mundo” das ocupações, ele já abriu para si mesmo o poder-ser. O poder-ser em que a presença existe sempre já se entregou a determinadas possibilidades. E isso porque se trata de um ente lançado. Este estar-lançado se acha aberto pela determinação do humor, de modo mais ou menos penetrante e claro. A compreensão per-
134 tence, de forma igualmente originária, à disposição (humor). Por isso a presença “sabe” a quantas ela mesma anda na medida em que se projetou em possibilidades de si mesma ou, afundando-se no impessoal, recebeu da interpretação pública do impessoal as suas possibilidades. Essa recepção, no entanto, só é existencialmente possível porque a presença, enquanto ser-com de uma compreensão, pode *ouvir* os outros. Perdendo-se na publicidade do impessoal e no seu falatório, a presença, ao ouvir o próprio do impessoal, não dá ouvidos ao próprio de si mesma. Para a presença retirar-se da perda em que não dá ouvidos — retirar-se por ela mesma — ela deve primeiro poder encontrar a si enquanto o que não deu ouvidos a si mesma, por tê-los dado ao impessoal. Esse último dar ouvidos deve ser rompido, ou seja, a própria presença deve dar a si a possibilidade de um ouvir que o interrompa. A possibilidade desta interrupção reside em ser aclamada sem mediação. Esse clamor rompe o dar ouvidos ao impessoal em que a presença não se ouve quando, de acordo com seu próprio caráter, desperta um ouvir que, em tudo, se contrapõe ao ouvido perdido. Se este se caracteriza pelo “ruído” da ambigüidade múltipla e variada do falatório cotidianamente “novo”, o clamor deve clamar sem ruído, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade. *O que assim clamando se dá a compreender é a consciência.*

Apreendemos o clamor como modo do discurso. Esse articula a compreensibilidade. A caracterização da consciência como clamor não é, absolutamente, uma mera “imagem” como a representação kantiana do tribunal da consciência. Devemos lembrar que a verbalização não é essencial nem para o discurso e nem para o clamor. Pois todo pronunciamento e toda “exclamação” já pressupõem o discurso.³¹ Se a interpretação coti-

31. Cf. § 34, p. 218s.

diana conhece uma “voz” da consciência, não se pensa tanto numa verbalização, que de fato nunca chega a se constatar, mas se entende a “voz” como o que dá a compreender. Na tendência de abertura do clamor, insere-se um momento de impacto, de sobressalto brusco. O clamor vem de longe e chama para longe. Só é atingido pelo clamor quem se quer recuperar.

Com essa caracterização da consciência, porém, esboçou-se apenas o horizonte fenomenal para a análise de sua estrutura existencial. Não é que se compare o fenômeno a um clamor mas, enquanto discurso, o fenômeno é compreendido a partir da abertura constitutiva da presença. Esta consideração evita, desde o início, o caminho que imediatamente se oferece para uma interpretação da consciência: aquele em que se reconduz a consciência a uma das faculdades da alma, entendimento, vontade ou sentimento, ou a explica como uma mistura desses elementos. Face a um fenômeno como a consciência, salta logo aos olhos a insuficiência ontológico-antropológica da classificação das faculdades da alma ou dos atos pessoais.³²

§ 56. O caráter de clamor da consciência

Ao discurso pertence aquilo sobre o que se discorre. O discurso dá indicações sobre algo e isso numa determinada perspectiva. O discurso retira o que ele diz

32. Além das interpretações da consciência empreendidas por Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche deve-se atentar para: M. Kähler, *Das Gewissen*, erster geschichtlicher Teil 1878, e o artigo do mesmo autor na *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche*. Além disso: A. Ritschl, *Über das Gewissen*, 1876, reeditado nos *Gesammelte Aufsätze*, 1896, p. 177s. E, por fim, a monografia há pouco publicada de H. G. Stoker, *Das Gewissen* (Schriften zur Philosophie und Soziologie, ed. por Max Scheier, tomo II) 1925. Essa última investigação apresenta uma rica multiplicidade de fenômenos da consciência, caracterizando criticamente os diferentes modos possíveis de tratar o fenômeno além de elencar ampla bibliografia sobre o assunto, embora não seja completa no que respeita à história do conceito da consciência. Apesar de várias concordâncias, a monografia de Stoker se diferencia da interpretação existencial acima exposta desde o seu ponto de partida e com isso também no que tange aos resultados. Stoker despreza, em princípio, as condições hermenêuticas de uma “descrição” da “consciência tal como esta subsiste em sua realidade objetiva”, p. 3. Com isso misturam-se os limites entre fenomenologia e teologia, em detrimento de ambas. Com referência ao fundamento antropológico da investigação que retoma o personalismo de Scheler, cf. o presente tratado § 10, p. 81s. A monografia de Stoker significa, contudo, um avanço considerável frente à interpretação da consciência feita até hoje, mais pelo tratamento abrangente dos fenômenos da consciência e de suas ramificações do que pela demonstração das raízes ontológicas do fenômeno.

como discurso daquilo sobre que discorre como tal. No discurso enquanto comunicação, isso é o que se torna acessível à co-presença dos outros, na maior parte das vezes, através da verbalização da língua.

O que no clamor da consciência constitui o referido do discurso, ou seja, o aclamado? Manifestamente a própria presença. Essa resposta é tão indiscutível quanto indeterminada. Mesmo que o clamor tivesse uma meta tão vaga, ele ainda seria para a presença um motivo de ela prestar atenção a si mesma. Pertence à presença, no entanto, de modo essencial, o fato de, com a abertura de seu mundo, ela estar aberta para si mesma, de tal modo que ela sempre já *se compreende*. O clamor alcança a presença nesse movimento de sempre já se ter compreendido na cotidianidade mediana das ocupações. O próprio-impessoal do ser-com os outros nas ocupações é também alcançado pelo clamor.

Para que perspectiva se aclama? Para *si-mesmo* em sentido próprio. E não para aquilo que vale na convivência pública, não para o que ela pode ou de que se ocupa e, sobretudo, não para aquilo que a toma ou pelo que se engajou e se deixou arrastar. Compreendida mundanamente, a presença é *ultrapassada*, nessa aclamação, naquilo que ela é para si e para os outros. A aclamação para si-mesmo não toma o menor conhecimento de tudo isso. Porque apenas o *si-mesmo* do próprio-impessoal é aclamado e forçado a ouvir, o impessoal sucumbe em si mesmo. O fato de o clamor *ultrapassar* o impessoal e a interpretação pública da presença não significa, absolutamente, que o clamor *também* não o *atinja*. Justamente *no ultrapassar*, o clamor empurra o impessoal, absorvido nas considerações públicas, para a insignificância. O si-mesmo, porém, é levado pelo clamor para si mesmo, ao ser privado, na aclamação, desse refúgio e esconderijo.

O próprio-impessoal é aclamado para o si-mesmo. Esse, contudo, não é o si-mesmo que se pode tornar "objeto" de avaliação, nem o si-mesmo que se empenha com curiosidade e sem descanso no exame de sua "vida interior" e nem tampouco o si-mesmo de uma cupidez "analítica" de olhar os estados da alma e suas profundezas. A aclamação do si-mesmo no próprio-impessoal

não o leva para um interior a fim de se trancar para o "mundo exterior". O clamor passa por cima de tudo isso e desfaz tudo isso para aclamar unicamente o si-mesmo que, por sua vez, não é senão no modo de ser-no-mundo.

Como devemos, então, determinar o que nesse discurso se discorre? *O que* a consciência de-clama para o aclamado? Em sentido rigoroso, nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio aclamado, uma "conversa consigo mesmo". Nada é *de-clamado* para o si-mesmo aclamado, mas este é conclamado em si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio. Correspondendo à sua tendência, o clamor não coloca o si-mesmo aclamado numa "negociação" consigo mesmo mas, enquanto conclamação de seu *poder-ser* mais próprio, o clamor é uma "pro"-clamação (para "adiante") da presença em suas possibilidades mais próprias.

O clamor dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro à palavra e, não obstante, nada permanece obscuro e indeterminado. *O discurso da consciência sempre e apenas se dá em silêncio*. Não somente nada perde em termos de percepção, mas até leva a presença aclamada e conclamada à silenciosidade de si mesma. A falta de verbalização do que, no clamor, se clama não remete o fenômeno à indeterminação de uma voz misteriosa, mas mostra apenas que a compreensão não deve se apoiar na expectativa de uma comunicação ou de algo parecido.

O que o clamor abre é, não obstante, unívoco e preciso, mesmo que possa sofrer interpretações diversas, segundo as possibilidades de compreensão de cada presença singular. Apesar da aparente indeterminação do conteúdo do clamor não se pode deixar de considerar a *direção* segura com que o clamor *intervém*. O clamor não necessita primeiro buscar, tateando, o aclamado. Não necessita de nenhum sinal que designe ser ele o visado. Na consciência, os "enganos" não surgem de uma falha do clamor mas somente do modo em que se *ouve* o clamor — pelo fato de, ao invés de ser propriamente

compreendido, o clamor ser arrastado pelo próprio-impessoal para uma conversa negociadora consigo mesmo, desviando-se, assim, de sua tendência de abertura.

Devemos nos ater ao seguinte: o clamor característico da consciência é uma aclamação do próprio-impessoal para o seu si-mesmo; tal aclamação é a conclamação do si-mesmo em seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma proclamação da pre-sença em suas possibilidades.

Só podemos obter uma interpretação ontológica suficiente da consciência depois de se esclarecer o seguinte: é preciso apreender ontologicamente não apenas *quem* é clamado no clamor mas *quem clama* e também como o aclamado se relaciona com quem clama e como essa "relação" se oferece enquanto nexu ontológico.

§ 57. A consciência como clamor da cura

A consciência conclama o si-mesmo da pre-sença a sair da perdição no impessoal. O si-mesmo aclamado permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo. O clamor ultrapassa o *que* a pre-sença, de início e na maior parte das vezes, compreende a seu respeito, a partir da interpretação das ocupações. Não obstante, o si-mesmo é alcançado de modo unívoco e inconfundível. Não apenas o clamor considera o aclamado "sem levar em conta a sua pessoa" como quem clama se mantém numa surpreendente indeterminação. Ele não somente recusa uma resposta às perguntas sobre o nome, a posição, a origem e consideração. Embora jamais se descaracterize, quem clama também não oferece a menor possibilidade de tornar o clamor familiar para uma compreensão da pre-sença orientada "mundanamente". Quem clama o clamor — isso pertence à sua caracterização fenomenal — mantém afastada de si toda possibilidade de tornar-se conhecido. É contra o seu modo de ser deixar-se atrair pela observação e discussão. A indeterminação e impossibilidade de determinação próprias de quem clama não é um nada negativo mas um traço *positivo*. Ele anuncia que quem clama só se empenha em conclamar... , que ele só *ouve assim* e, por fim, que ele não aceita tagarelices a seu respeito. Mas então o fenômeno não exigiria

que se abandonasse a questão de quem é que clama? Sim, assim seria para o ouvir existenciário do fato do clamor na consciência. Não, porém, para a análise existencial da facticidade do clamor e da existencialidade do ouvir.

Faz-se ainda necessário recolocar explicitamente a pergunta de *quem* clama? Não será então que para a pre-sença essa pergunta se responde com a mesma precisão que a questão do que é aclamado no clamor? Na *consciência*, a *pre-sença clama por si*. Essa compreensão de quem clama deve estar mais ou menos desperta no ouvir factual do clamor. Do ponto de vista ontológico, não é de forma alguma suficiente a resposta de que a pre-sença é, *ao mesmo tempo*, quem clama e quem é aclamado. Na condição de aclamada, a pre-sença não se *a-pre-senta* diferentemente do que como clamante? Não será o seu poder-ser si-mesmo mais próprio o clamante?

O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido *por nós*. O clamor "se faz" contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O clamor provém *de mim* e, no entanto, *por sobre mim*.

Não se pode desconsiderar esse dado fenomenal. Esse mesmo dado foi tomado como ponto de partida para a interpretação da voz enquanto força estranha que se abate sobre a pre-sença. Prosseguindo nessa direção interpretativa, atribui-se essa força instalada a alguém que dela tem posse ou ainda se a toma como uma pessoa que anuncia (Deus). Por outro lado, recusa-se esta interpretação, eliminando a consciência mediante uma explicação "biológica". Ambas as interpretações passam apressadamente por cima do dado fenomenal. Esse procedimento é facilitado pelo dogma não pronunciado que guia a seguinte tese ontológica: o que *é*, de modo tão factual quanto o clamor, deve *ser simplesmente dado*; o que não se deixa comprovar objetivamente como *ser simplesmente dado*, não é.

Face a essa precipitação metodológica, deve-se não apenas manter o dado fenomenal — que o clamor nasce em mim, provindo de mim e por sobre mim — mas

também ater-se ao prelineamento ontológico do fenômeno enquanto fenômeno *da presença*. Somente a constituição existencial desse ente pode oferecer o fio condutor para a interpretação do modo de ser desse "se" clama.

Será que a análise da constituição ontológica da presença, até aqui empreendida, aponta um caminho para a compreensão ontológica do modo de ser de quem clama e com isso também do clamar? O fato de o clamor não se realizar explicitamente *por mim* mas de "se" clamar ainda não justifica que se busque o quem clama num ente desprovido do caráter de presença. A presença sempre existe de fato. Ela não é um projetar-se solto no ar mas, na medida em que o estar-lançado se determina como o fato desse ente que ele é, ela sempre já está e permanece entregue à responsabilidade da existência. No entanto, a facticidade da presença se distingue essencialmente da fatualidade do ser simplesmente dado. A presença que existe não encontra a si mesma como algo simplesmente dado dentro do mundo. Também o estar-lançado não se adere à presença como um caráter inacessível e insignificante de sua existência. Lançada, a presença está lançada *na existência*. Ela existe como ente que tem de ser como ela é e pode ser.

Embora possa ficar velado para a presença o seu *porquê*, o fato de ela ser de fato implica que o *próprio "fato"* já se tenha aberto para a presença. O estar-lançado desse ente pertence à abertura do "pre" e se desentranha continuamente em cada disposição. Este leva a presença, de forma mais ou menos explícita e própria, para diante de seu "fato de ser enquanto o ente que tem de ser o que é e pode ser". Na maior parte das vezes, porém, o humor *fecha* o estar-lançado. A presença foge desse estar-lançado para a facilidade da liberdade pretendida pelo próprio-impessoal. Caracterizou-se essa fuga como fuga da estranheza que, no fundo, determina a singularidade do ser-no-mundo. A estranheza desentranha-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio. *E se, dispondo no fundo de*

sua estranheza, a presença fosse quem clama o clamor da consciência?

Nada refuta essa indagação. A seu favor pronunciam-se todos os fenômenos apresentados para a caracterização de quem clama e de seu clamor.

Nada "mundano" pode determinar quem clama em seu modo de ser. Ele é a presença em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o fato "cru" no nada do mundo. Quem clama também não é familiar ao próprio-impessoal da cotidianidade — é algo como uma voz *estranha*. O que poderia ser mais estranho para o impessoal, perdido no "mundo" das múltiplas ocupações, do que o si-mesmo singularizado na estranheza de si e lançado no nada? O clamor "se" faz e, ao mesmo tempo, nada oferece à escuta do ouvido curioso das ocupações que pudesse ser divulgado e discutido publicamente. Mas o que a presença deve também relatar a partir da estranheza de seu estar-lançado? O *que* ainda lhe resta senão o poder-ser de si mesma, desentranhado na angústia? Como se faz o clamor senão enquanto conclamação desse poder-ser, unicamente em jogo para si?

O clamor não relata nenhum dado ou conteúdo. Clama sem nenhuma verbalização. O clamor fala estranhamente *em silêncio*. E isso somente porque o clamor não aclama para o falatório público do impessoal *mas sim para dele sair e passar para a silenciosidade do poder-ser existente*. Em que contexto se funda a certeza fria e estranha, embora não evidente, com a qual aquele que clama atinge o aclamado, senão no fato de que, na estranheza de sua singularidade, a presença é para si absolutamente insubstituível? O que mais retira tão radicalmente da presença a possibilidade de deturpar a compreensão e o conhecimento de si do que a entrega e o abandono a si mesma?

Estranheza é, na verdade, o modo fundamental mas encoberto de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que a presença clama. O "eu sou clamado" é um discurso privilegiado da presença. Só o clamor sintonizado pela angústia possibilita que a presença se projete para o seu poder-ser mais próprio.

Compreendido existencialmente, o clamor da consciência é que anuncia o que, anteriormente³³, não passou de mera afirmação: a estranheza posterga a presença e ameaça a sua perda no esquecimento de si mesma.

A sentença: a presença é, ao mesmo tempo, quem clama e o aclamado perde agora o seu vazio formal e a sua evidência. *A consciência revela-se como clamor da cura*: quem clama é a presença que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente essa presença conclamada para assumir o seu poder-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se a presença, aclamando-a para sair da de-cadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O clamor da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica no fato de que, no fundo de seu ser, a presença é cura.

Dessa forma não é preciso escamoteá-la em forças desprovidas do caráter de presença visto que a remissão a essas forças aniquila a estranheza do clamor ao invés de esclarecê-la. Será que esses falsos “esclarecimentos” não se devem, em última instância, ao fato de, já na fixação do dado fenomenal do clamor, se partir de uma visão *demasiado curta*? Não se estará implicitamente pressupondo a presença segundo uma determinação ou indeterminação ontológica acidental? Por que buscar informações junto a forças estranhas antes de se certificar se, no ponto de partida da análise, não se terá avaliado *muito por baixo* o ser da presença, tomando-o como um sujeito inocente, que ocorre de algum modo e é provido de uma consciência pessoal?

Na interpretação do quem clama enquanto força — que mundanamente é “ninguém” — parece subsistir, no entanto, o reconhecimento despreconceituoso de um “dado objetivo”. Olhando-se corretamente, porém, essa interpretação não passa de uma fuga da consciência, de um desvio da presença com vistas a escapar do muro tênue que separa o impessoal da estranheza de seu ser. Esta interpretação se oferece como reconhecimento do clamor no sentido de “voz universalmente obrigatória”, que não fala “apenas de modo subjetivo”. Mais ainda,

33. Cf. § 40, Parte I, p. 253.

essa consciência “universal” cresce e se consolida como “consciência de mundo” que, segundo seu caráter fenomenal, é um “se” indeterminado e um “ninguém”, ou seja, aquilo que no “sujeito” singular fala como indeterminado.

Mas essa “consciência pública” poderia ser outra coisa do que a voz do impessoal? A presença só pode chegar à descoberta duvidosa de uma “consciência de mundo” *porque* a consciência, em sua essência e fundamento, é *sempre minha*. E isso não apenas no sentido de que, a cada vez, o poder-ser mais próprio é aclamado mas porque o clamor provém desse ente que eu mesmo sou.

A interpretação precedente do quem clama nada mais fez do que acompanhar o caráter fenomenal do clamor. A “força” da consciência não se viu diminuída e nem tampouco transformada em algo “meramente subjetivo”. Ao contrário, só então liberou-se o clamor em seu caráter inexorável e unívoco. A “objetividade” da aclamação só se legitima na medida em que a interpretação permite que se conserve sua “subjetividade”, a qual certamente recusa o predomínio do próprio-impessoal.

Com relação à interpretação da consciência enquanto clamor da cura, pode-se, contudo, levantar as seguintes questões: Uma interpretação da consciência tão distante da “experiência natural” pode ser consistente? Como a consciência há de *conclamar* o poder-ser mais próprio se, de início e na maior parte das vezes, ela apenas *censura* e *adverte*? Será que a consciência fala somente de forma indeterminada e vazia sobre um poder-ser mais próprio e não se manifesta com determinação e concretude acerca das falhas e omissões ocorridas e cometidas? Essa aclamação afirmada nasce da “boa” ou da “má” consciência? Será que a consciência propicia algo positivo ou só funciona criticamente?

Não se pode contestar a legitimidade de tais ponderações. Pode-se exigir de uma interpretação da consciência que nela “se” reconheça o fenômeno questionado no modo em que ele é cotidianamente experimentado. Satisfazer essa exigência também não significa reconhecer a compreensão ôntica e vulgar da consciência como

instância primordial de uma interpretação ontológica. Por outro lado, porém, as ponderações referidas são ainda prematuras posto que a análise da consciência que lhes conviria ainda não se concluiu. Buscou-se até agora reconduzir a consciência, *enquanto fenômeno da presença*, à constituição ontológica desse ente. Isso serve como preparação para a tarefa de tornar a consciência compreensível enquanto *testemunho de seu poder-ser mais próprio*, constitutivo da própria presença.

O que a consciência testemunha só poderá adquirir plena determinação caso se delimite, com clareza e suficiência, o caráter que deve ter o *ouvir* que genuinamente corresponde ao clamor. A compreensão *própria*, aquela que “segue” o clamor, não é um mero acréscimo do fenômeno da consciência, um processo que poderia ou não advir. Só se pode apreender a vivência *plena* da consciência, partindo *da* e junto *com* a compreensão do aclamar. Se a *própria* presença é em si mesma sempre *ao mesmo tempo* quem clama e o aclamado, então quando não se dá ouvidos ao clamor, quando não se dá ouvidos a *si*, está em jogo um *modo determinado de ser* da presença. Do ponto de vista existencial, um clamor solto no ar, ao qual “nada se segue”, é uma ficção impossível. No modo de ser da presença, o “que *nada* segue” significa algo *positivo*.

Do mesmo modo, só a partir da análise da compreensão do aclamar é que se pode retornar explicitamente à discussão *daquilo que o clamor dá a compreender*. Foi, no entanto, apenas com esta caracterização ontológica geral da consciência que se tornou possível conceber, existencialmente, o que na consciência é clamado no sentido de “débito”. Todas as experiências e interpretações da consciência convêm, de alguma maneira, que a “voz” da consciência fala de “débito”.

§ 58. A compreensão do aclamar e o débito

A fim de se apreender fenomenalmente o que se ouviu na compreensão do aclamar é preciso retornar, de forma renovada, à aclamação. A aclamação do próprio-impessoal significa conclamar o si-mesmo mais pró-

prio para assumir o seu poder-ser e isso enquanto presença, ou seja, enquanto ser-no-mundo das ocupações e ser-com os outros. A interpretação existencial daquilo para que o clamor conclama não pode pretender delimitar nenhuma possibilidade concreta e singular de existência, desde que suas possibilidades e tarefas metodológicas sejam devidamente compreendidas. Não se pode e nem se quer fixar no clamado o que sempre se dá, existencialmente, em cada presença, mas sim aquilo que *pertence à condição existencial de possibilidade do poder-ser de fato e existenciário*.

A compreensão existenciária que ouve o clamor é tanto mais própria quanto mais a presença escutar e compreender, sem estabelecer remissões, o *seu* ser-aclamado e quanto menos aquilo que se diz, o que convém e possui validade, deturpa o sentido do clamor. O que reside essencialmente na propriedade da compreensão do aclamar? O que no clamor se *dá* a compreender de modo essencial, embora nem sempre seja, de fato, compreendido?

Já indicamos a resposta para essas questões com a seguinte tese: o clamor não “diz” *nada* que se pudesse discutir. Não oferece nenhum conhecimento a respeito de dados. O clamor coloca a presença *diante* de seu poder-ser e isso enquanto clamor *proveniente* da estranheza. É indeterminado quem clama — mas o lugar de onde ele clama não é indiferente para o clamor. No clamor, esse lugar de onde — a estranheza da singularidade lançada — é convocado, ou seja, abre-se conjuntamente. Na proclamação para... , o lugar de onde provém o clamor é o lugar para onde se destina a reclamação. O clamor não dá a compreender um poder-ser ideal e universal; ele abre o poder-ser como a singularidade de cada presença. O caráter de abertura do clamor só se determina plenamente na sua compreensão de reclamação que proclama. Somente orientando-se por essa apreensão do clamor é que se deve perguntar *o que* ele dá a compreender.

Não seria, contudo, mais fácil e seguro responder à questão do que diz o clamor, indicando-se “simplesmente” o que comumente se ouve ou se deixa de ouvir em todas as experiências da consciência, ou seja, que o

clamor interpela a pre-sença como “o que está em débito” ou, como no caso da consciência que adverte, remete a um “débito” possível ou ainda, enquanto “boa” consciência, confirma não “ter ciência de débito algum”? Se ao menos esse “débito”, experimentado unanimemente, não recebesse tantas e variadas determinações nas experiências e interpretações da consciência! Mas mesmo que o sentido desse “débito” pudesse ser apreendido univocamente, o *conceito existencial* desse ser e estar em débito permaneceria obscuro. Se, no entanto, a própria pre-sença se interpela a si como “estando em débito”, de onde provém a idéia de débito senão da interpretação do ser da pre-sença? Mas, novamente, se apresenta a questão: *Quem diz que nós somos e estamos em débito e o que significa débito?* (N9). A idéia de débito não pode surgir arbitrariamente e ser imposta à pre-sença. Caso seja possível uma compreensão da essência do débito então essa possibilidade já deve estar esboçada na pre-sença. Como podemos encontrar a pista capaz de nos levar ao desentranhamento do fenômeno? Todas as investigações ontológicas de fenômenos como débito, consciência, morte devem se apoiar naquilo que a interpretação cotidiana da pre-sença “diz” a seu respeito. No modo de ser de-cadente da pre-sença dá-se também o fato de, na maior parte das vezes, sua interpretação se “orientar” *impropriamente*, não indo ao encontro da “essência”, porque lhe é estranho o questionamento ontológico originário. Mas em toda falsa visão se dá igualmente uma indicação da “idéia” originária do fenômeno. De onde, porém, tomamos o critério para o sentido existencial originário do “débito”? Do fato de esse “débito” surgir como predicado do “eu sou”. Será que no ser da pre-sença como tal subsiste algo que, na interpretação imprópria, é compreendido como “débito”, de tal modo que, existindo de fato, também já se é e está em débito?

O recurso ao “débito” ouvido unanimemente ainda não é a resposta para a pergunta do sentido existencial do que no clamor se clama. Esse ainda deve ser conceituado de modo a possibilitar a compreensão do que significa o “débito” clamado, de por que e como o seu significado é deturpado na interpretação cotidiana.

De imediato, a compreensão cotidiana toma o “ser e estar em débito” no sentido de uma “dívida”, de “ter o rabo preso com alguém”. Deve-se restituir a outrem algo a que ele tem direito. Esse “estar em débito” no sentido de “*ter dívidas*” é um modo de ser-com os outros no âmbito da ocupação de providências e encomendas. Outros modos desta ocupação são também o retirar, o tomar emprestado, reter, roubar, ou seja, de algum modo, não satisfazer o direito de posse dos outros. O ser e estar em débito dessa natureza refere-se ao que é *passível de ocupação*.

Ser e estar em débito tem ainda o significado mais amplo de “*ser responsável por*”, ou seja, de ser a causa, o provocador de alguma coisa ou de “ser a ocasião” de alguma coisa. Nesse sentido, pode-se “estar em débito” sem que se “deva” ou “se esteja em débito” com outrem. Inversamente, pode-se dever algo a outrem sem que se seja responsável por isso. Um outro pode “fazer dívidas” “por mim” junto a outrem.

Esses significados vulgares de ser e estar em débito enquanto “ter dívidas junto a...” e “ser responsável por...” podem se misturar e determinar um comportamento, que nós denominamos de “*se fazer culpado*”, ou seja, sendo responsável por uma dívida, ferir seu direito e por isso tornar-se passível de punição. A exigência não satisfeita não precisa necessariamente referir-se a uma posse, pois pode dizer respeito à convivência pública em geral. Este “se fazer culpado” na violação de um direito pode também possuir o caráter de um “tornar-se culpado em relação a outros”. Isso não ocorre por violação do direito como tal mas por eu ter culpa de um outro estar em perigo, desorientar-se ou até mesmo fracassar em sua vida. Este tornar-se culpado é possível sem que se viole a lei “pública”. O conceito formal do estar em débito no sentido de tornar-se culpado com relação a outrem deixa-se formular do seguinte modo: *ser-fundamento* da falta na pre-sença de um outro, de tal maneira que esse próprio ser-fundamento determina-se como “faltoso” a partir de seu para quê. Esta falta está em não se satisfazer uma exigência do ser-com os outros existente.

Deixemos de lado como se originam tais exigências e de que modo, com base nessa origem, se deve conce-

ber o seu caráter de exigência e lei. Em todo caso, o *ser e estar em débito*, no último sentido mencionado de violação de uma "exigência moral", é um *modo de ser da pre-sença*. Isso vale igualmente para o ser e estar em débito enquanto um "tornar-se passível de punição", enquanto "ter dívidas" e enquanto "ser responsável por...", que são também comportamentos da pre-sença. Entender o "estar carregado de culpa moral" como uma "qualidade" da pre-sença não diz nada. Ao contrário, com isso apenas se revela que a caracterização é insuficiente para delimitar, ontologicamente, esse modo de "determinação do ser" da pre-sença frente a outros comportamentos. O conceito de culpa moral acha-se também tão pouco esclarecido, ontologicamente, que puderam impor-se e prevalecer interpretações desse fenômeno cujo conceito inclui ou até se deriva das idéias de punição e do ter dívidas junto a... Com isso, o "débito" retorna forçosamente ao âmbito das ocupações no sentido de uma prestação de contas.

O esclarecimento do fenômeno do débito, que não está necessariamente remetido ao "ter dívidas" e à violação do direito, só pode lograr sucesso caso se coloque em questão o princípio do ser e estar em débito da pre-sença, ou seja, caso se conceba a idéia de "débito" a partir do modo de ser da pre-sença.

Com vistas a este fim, deve-se *formalizar* a idéia de "débito" de tal maneira que *fiquem de fora* os fenômenos da culpa referidos ao ser-com os outros na ocupação. A idéia de débito deve não apenas ultrapassar o âmbito das ocupações em seu prestar contas como também deve ser desligada de qualquer referência ao dever e à lei contra os quais alguém, numa falta, assume um débito. Pois nesse caso se determinaria, necessariamente, o débito como *falta*, como violação de alguma coisa que deveria e poderia ser. Faltar, porém, significa não ser simplesmente dado. Falta no sentido de não ser simplesmente dado de um dever é uma determinação ontológica do ser simplesmente dado. Nesse sentido, nada pode faltar de modo essencial à existência não por ela ser perfeita mas porque seu caráter ontológico é inteiramente diverso de todo ser simplesmente dado.

Por outro lado, a idéia de "débito" não está isenta do caráter de *não*. Se o "débito" deve poder determinar

a existência, surge então o problema ontológico de se esclarecer, existencialmente, o *caráter de não* desse não. Ademais pertence à idéia de "débito" o que, em seu conceito, se exprimiu de modo indiferente como "ser responsável por", a saber: ser-fundamento de... Por isso, determinamos de maneira existencial e formal a idéia de "débito" do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*. Se a idéia do *não*, constante do conceito de débito compreendido existencialmente, exclui a referência a um ser simplesmente dado possível ou exigido e se, com isso, a pre-sença não pode, em absoluto, ser medida por um ser simplesmente dado ou por um valor que ela mesma não é ou não é segundo *seu* modo de ser, isto é, que não *existe*, nesse caso cai por terra toda possibilidade de se avaliar como "faltoso" aquilo que é fundamento de uma falta. Partindo-se de uma falta fundamentada por um comportamento da pre-sença, qual seja a insatisfação de uma exigência, não se pode absolutamente chegar a uma deficiência do fundamento. O ser-fundamento de... não precisa ter o mesmo caráter de não do privativo que nele se funda e dele emerge. O fundamento não precisa retirar o seu nada do que é por ele fundamentado. Isso significa: *o ser e estar em débito não resulta primordialmente de uma dívida; ao contrário, a dívida só é possível "fundamentada" num ser e estar em débito originário*. Será que isso pode ser demonstrado no ser da pre-sença? Como isso é existencialmente possível?

O ser da pre-sença é a cura. Ela compreende em si facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência. Sendo, a pre-sença é lançada, mas *não* foi levada por si mesma para o seu pre. Ela é em se determinando como poder-ser que pertence a si mesma, mas *não* no sentido de ter dado a si mesma o que tem de próprio. Existindo, ela nunca retorna a quem de seu estar-lançado de tal modo que sempre só pudesse desenvolver esse "fato de ser e ter de ser" propriamente a partir de *seu ser* si mesma e conduzi-lo ao seu pre. O estar-lançado não se encontra a quem dela como um acontecimento que de fato ocorreu e que se teria despreendido da pre-sença e com ela acontecido. Mas na medida em que é, e como cura, a pre-sença é continua-

mente o seu "fato". *Existindo*, a presença é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ela é. Embora *não tendo ela mesma* colocado o fundamento, a presença repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como carga.

E, como é esse fundamento lançado? Ele só é projetando-se em possibilidades nas quais está lançado. O si-mesmo, que, como tal, tem de colocar o fundamento de si-mesmo, *nunca* dele se pode apoderar, embora, ao existir, tenha de assumir ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser em jogo na cura.

Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançada, a presença permanece continuamente aquém de suas possibilidades. Ela nunca pode existir *antes e diante* de seu fundamento mas sempre e somente *a partir dele e enquanto ele*. Ser-fundamento diz, portanto, *nunca poder* se apoderar do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo fundamento, a própria presença é um nada de si mesma. Nada não significa, em absoluto, não ser simplesmente dado, não subsistir, mas o não constitutivo desse *ser* da presença, de seu estar-lançado. O caráter desse não determina-se, existencialmente, da seguinte maneira: sendo *si-mesma*, a presença é o ente que está-lançado *enquanto* si mesmo. *Não por* si mesma, mas *em* si mesma *solta* desde seu fundamento para ser *enquanto esse fundamento*. A presença não é o fundamento de seu ser porque este fundamento resultaria do próprio projeto. Mas enquanto ser si-mesmo, ela é o *ser* do fundamento. Esse é sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir ser-fundamento.

Existindo, a presença é seu fundamento, ou seja, é de tal modo que ela se compreende a partir de possibilidades e, assim se compreendendo, é o ente lançado. Isso implica, no entanto, que: podendo-ser, ela está sempre numa ou noutra possibilidade, ela continuamente *não* é uma ou outra e, no projeto existencial, recusa uma ou outra. Enquanto lançado, o projeto não se determina apenas pelo nada de ser-fundamento. *Enquanto projeto*, ele é em si mesmo essencialmente um *nada*. Todavia, essa determinação não significa, de modo algum,

a qualidade ôntica do que não tem "sucesso" ou "valor", mas um constitutivo existencial da estrutura ontológica do projetar-se. O nada mencionado pertence à presença enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciais. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras.

Assim como na estrutura do projeto, o nada está essencialmente inserido na estrutura do estar-lançado. E este é o fundamento da possibilidade do nada da presença *imprópria* na de-cadência que, como tal, ela de fato já sempre se dá. *Em sua essência, a cura está totalmente impregnada do nada*. A cura — o ser da presença — enquanto projeto lançado diz, por conseguinte: o ser-fundamento (nulo) de um nada. E isso significa: desde que se justifique a forma de determinação existencial do débito como ser-fundamento de um nada, *a presença como tal é e está em débito*.

O nada existencial não possui, de forma alguma, o caráter de privação ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável na presença. *Antes* de tudo aquilo que ele pode projetar e, na maior parte das vezes, alcançar, *enquanto projeto*, o ser desse ente já é um nada. Esse nada não surge, portanto, repentinamente na presença para nela se fixar tal uma qualidade obscura que, suficientemente desenvolvida, pudesse ser afastada.

No entanto, o *sentido ontológico do nada* desse nada existencial permanece obscuro. Isso vale também para a *essência ontológica do não em geral*. Sem dúvida, a ontologia e a lógica atribuíram coisas demais ao não, tornando extensamente visível a sua possibilidade sem, no entanto, o ter desentranhado ontologicamente. A ontologia se deparou com o não e dele fez uso. Mas será tão evidente que todo não significa algo negativo no sentido de uma falta? E será que sua positividade se esgota no fato de constituir uma "transição"? Por que toda dialética foge para a negação, sem fundamentar, dialeticamente, a *própria* negação mesmo que só para fixá-la *como problema*? Já se problematizou alguma vez a *origem ontológica* do nada ou, *antes disso*, já se buscaram *as condições* desse nada sobre as quais se funda o problema do não, de seu nada e de sua

possibilidade? E onde mais se podem encontrar essas condições senão no *esclarecimento temático do sentido do ser em geral*?

Já para a interpretação ontológica do fenômeno do débito não são suficientes os conceitos, aliás pouco transparentes, de privação e falta, embora estes permitam uma aplicação abrangente quando apreendidos com suficiência formal. Nada impede mais uma aproximação do fenômeno existencial do débito do que orientar-se pela idéia do mal, do malum como *privatio boni*. Sobre tudo porque o *bonum* e a *privatio* possuem a mesma proveniência ontológica que a ontologia do *ser simplesmente dado*, que se aplica igualmente à idéia de “valor” dela “haurida”.

Um ente cujo ser é cura não apenas, de fato, carrega um débito, como, no fundo de seu ser, é e está em débito. Apenas este ser e estar em débito oferece a condição ontológica para que a pre-sença, existindo de fato, possa ser e estar em débito. Esse ser e estar em débito essencial é, de modo igualmente originário, a condição existencial da possibilidade do bem e do mal “morais”, ou seja, da moralidade em geral e de suas possíveis configurações factuais. Não se pode determinar o ser e estar em débito originário pela moralidade porque ela já o pressupõe.

Mas que experiência fala a favor deste ser e estar em débito originário da pre-sença? A pergunta inversa não pode ser aqui esquecida: Será que o débito só “é” “pre-sente” quando a consciência do débito está em vigília? Ou não será que é justamente quando o débito “adormece” que o ser e estar em débito originário se anuncia? Que de início e na maior parte das vezes este não se tenha aberto e que se mantenha fechado pelo ser de-cadente da pre-sença, isso apenas *desentranha* o referido nada. Mais originário do que qualquer *saber* a seu respeito é o *ser* e estar em débito. E somente porque a pre-sença, no fundo de seu ser, é e está em débito e, enquanto lançada e de-cadente, se tranca em si mesma é que a consciência se faz possível, desde que, no fundo, o clamor dê a compreender esse *ser e estar em débito*.

O clamor é clamor da cura. O ser e estar em débito constitui o ser que chamamos de cura. Na estranheza, a pre-sença se encontra originariamente reunida consigo mesma. A estranheza coloca esse ente diante de seu nada inconfundível, o qual pertence à possibilidade de seu poder-ser mais próprio. Na medida em que, para a pre-sença enquanto cura, o que está em jogo é o seu ser, a partir da estranheza, ela conclama a si mesma, enquanto de fato de-cadente no impessoal, para assumir o seu poder-ser. A aclamação é uma reclamação proclamadora: *pro*-clamar a possibilidade de, em existindo, assumir, em si mesmo, o ente-lançado que é; *re*-clamar para o estar-lançado de modo a se compreender como fundamento do nada a ser assumido na existência. A reclamação proclamadora da consciência oferece para a pre-sença a compreensão de que ela, na possibilidade de seu ser, é, em nada, fundamento de seu projeto nulo, devendo recuperar-se para si mesma da perdição no impessoal, ou seja, de que ela *é e está em débito*.

O que a pre-sença, portanto, dá a compreender seria assim um conhecimento de si mesma. E a escuta que corresponderia a tal clamor seria um *tomar conhecimento* do fato de “estar em débito”. Mas se o clamor deve ter o caráter de conclamação, nesse caso a interpretação da consciência não desvirtuaria inteiramente a função da consciência? Conclamação do ser e estar em débito não significaria, portanto, conclamação do *mal*?

Essa interpretação mais violenta de todas não pretende impor à consciência esse sentido de clamor. Mas então o que quer dizer “conclamação do ser e estar em débito”?

O sentido de clamor esclarece-se caso a compreensão se atenha ao sentido existencial de ser e estar em débito, em lugar de supor o conceito derivado de culpa (N10), no sentido de uma dívida “nascida” de um ato ou omissão. Essa exigência não é arbitrária desde que o clamor da consciência, que provém ele mesmo da pre-sença, se dirija unicamente para esse ente. A conclamação do ser e estar em débito significa uma proclamação do poder-ser que, enquanto pre-sença, eu sempre sou. Esse ente não precisa primeiramente carregar-se de “culpa” por falta ou omissão. Ele deve apenas *ser e estar propriamente* em débito — tal como ele é e está.

O ouvir legítimo da aclamação equivale a uma compreensão de si em seu poder-ser mais próprio, ou seja, em se projetando para o seu poder-ser e estar em débito *mais próprio*. Permitir a proclamação desta possibilidade numa compreensão implica o *tornar-se livre* da pre-sença para o clamor: a prontidão para poder-ser aclamada. Compreendendo o clamor, a pre-sença *se faz ouvido de sua possibilidade de existência mais própria*. Ela escolheu a si mesma.

Com essa escolha, a pre-sença possibilita para si o seu ser e estar em débito mais próprio, fechado para o próprio-impessoal. A compreensão do impessoal apenas conhece satisfação e insatisfação no que concerne às regras manejáveis e às normas públicas. Violações destas são debitadas e exigidas quitações. O impessoal foge sorrateiramente do ser e estar em débito mais próprio para tanto mais alto falar de erros e faltas. Na aclamação, porém, o próprio-impessoal é aclamado no ser e estar em débito mais próprio de si-mesmo. A compreensão do clamor é a escolha — não da consciência que, como tal, não pode ser escolhida. Escolhido é o *ter* consciência enquanto ser-livre para o ser e estar em débito mais próprio. *Compreender a aclamação* significa: *querer-ter-consciência*.

Com isso não se quer dizer: querer ter uma “boa consciência”, e nem tampouco um cultivo voluntário do “clamor”, mas, unicamente, prontidão para ser aclamado. O querer-ter-consciência dista tanto da busca de dívidas factuais quanto da tendência de *livrar-se* do “débito” em seu sentido essencial.

O querer-ter-consciência é, sobretudo, a pressuposição existenciária mais originária da possibilidade do ser e estar em débito de fato. Compreendendo o clamor, a pre-sença deixa que o si-mesmo mais próprio *aja dentro dela* a partir da possibilidade de ser escolhida. Apenas assim ela pode ser responsável. Do ponto de vista do fato, porém, toda ação é necessariamente “desprovida de consciência” não só porque ela de fato não evita a dívida moral mas porque, fundada no nada de seu projeto nulo, sempre já está em débito com os outros. Assim, o querer-ter-consciência significa assumir a falta essencial de consciência, unicamente aonde subsiste a possibilidade existenciária de ser “bom”.

Embora o clamor dê a conhecer, ele não é meramente crítico, sendo também *positivo*; ele abre o poder-ser mais originário da pre-sença como ser e estar em débito. A consciência revela-se, portanto, como *testemunho* pertencente ao ser da pre-sença onde ela proclama a si mesma em seu poder-ser mais próprio. Será que esse poder-ser em sentido próprio assim testemunhado pode ser determinado existencialmente de forma ainda mais concreta? Antes de mais nada surge a seguinte pergunta: Enquanto não desaparecer a estranheza de aqui se ter interpretado unilateralmente a consciência pela constituição da pre-sença, passando-se apressadamente por cima de todos os dados conhecidos da interpretação vulgar da consciência, será que a explicitação do poder-ser testemunhado na pre-sença pode reivindicar suficiente evidência? Será que na presente interpretação ainda se pode reconhecer o fenômeno da consciência tal como ele é “realmente”? Não será que se deduziu, com demasiada ingenuidade, da constituição ontológica da pre-sença uma idéia de consciência?

Para se assegurar que, no último passo da interpretação da consciência, a saber, da delimitação existencial do poder-ser próprio testemunhado na consciência, se tenha acesso à compreensão vulgar da consciência, faz-se necessária uma comprovação explícita do nexos entre os resultados da análise ontológica e as experiências cotidianas da consciência.

§ 59. A interpretação existencial da consciência e a sua interpretação vulgar

A consciência é o clamor da cura que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, conclama a pre-sença para assumir o seu poder ser e estar em débito mais próprio. O querer-ter-consciência é o compreender que corresponde à aclamação. Ambas as determinações não podem ser meramente harmonizadas com a interpretação vulgar da consciência. Elas parecem, inclusive, contradizê-la diretamente. Chamamos de vulgar a interpretação da consciência porque, na caracterização do fenômeno e de sua “função”, ela se atém à consciência *impessoal* determinando, impessoalmente, como ela a obedece ou não.

Mas será que a interpretação ontológica *deve*, na verdade, concordar com a interpretação vulgar? Será que esta não é, em princípio, atingida por uma suspeita ontológica? Se, de início e na maior parte das vezes, a presença se compreende a partir das ocupações e interpreta todos os seus comportamentos como ocupação, então não haverá de interpretar justamente o modo de seu ser como de-cadência e encobrimento, modo que, no clamor, ela pretende recuperar da perdição nos azares do impessoal? A cotidianidade toma a presença como um manual de ocupação, ou seja, como gerência e cálculo. A "vida" é um "negócio", independentemente se ela paga ou não o seu preço.

Desse modo, no que respeita ao modo vulgar de ser da presença, nada garante que se tenha conquistado um horizonte ontológico adequado para a interpretação e para a teoria da consciência que dela surgem. Entretanto, de algum modo, a experiência vulgar da consciência deve alcançar preontologicamente o fenômeno. Daí decorre que, por um lado, a interpretação cotidiana da consciência não pode servir como critério último de "objetividade" para uma análise ontológica. Esta, por sua vez, não possui nenhum direito de desconsiderar a compreensão cotidiana da consciência e passar por cima das teorias antropológicas, psicológicas e teológicas nela assentadas. *Caso* a análise existencial do fenômeno da consciência tenha liberado o seu enraizamento ontológico, então as interpretações vulgares devem se tornar compreensíveis a partir deste enraizamento e não no seu equívoco e encobrimento do fenômeno. Todavia, na medida em que, no contexto problemático desse tratado, a análise da consciência encontra-se unicamente a serviço da questão ontológica fundamental, deve ser suficiente apenas uma indicação para os problemas essenciais da caracterização do nexa entre a interpretação existencial e a vulgar.

O que a interpretação vulgar objetaria à interpretação da consciência como conclamação da cura em seu ser e estar em débito resume-se nos seguintes pontos: 1. A consciência possui, essencialmente, uma função crítica; 2. A consciência fala sempre com relação a um determinado ato realizado ou desejado; 3. Do ponto de

vista da experiência, a "voz" nunca está tão enraizada no ser da presença; 4. A interpretação não levou em conta as formas fundamentais do fenômeno, quais sejam, a "má" e a "boa" consciência, a que "censura" e a que "adverte".

Começamos a discussão com o último ponto. Em todas as interpretações da consciência, a "má" consciência possui primazia. A consciência é primordialmente "má". Com isso se diz que toda a experiência da consciência faz, em primeiro lugar, a experiência de "culpa". Mas como se anuncia e se dá a compreender o ser-mau na idéia de consciência? A "vivência da consciência" surge após o ato realizado ou omitido. A voz segue o sucedido e remete ao acontecimento pelo qual a presença se carregou de culpa. Mas quando a consciência anuncia um "ser-culpado", isto não se faz como conclamação de..., mas como referência que recorda a culpa cometida.

Mas será que o "fato" de a voz vir depois exclui que, no fundo, é uma proclamação? O fato de se apreender a voz como aquilo que *sucede* ao estímulo da consciência ainda não demonstra uma compreensão originária do fenômeno. E se o fato de a consciência impor a culpabilização fosse apenas ocasião para o clamor fático da consciência? E se a interpretação caracterizada da "má" consciência só estivesse a meio caminho? A posição ontológica prévia a que o fenômeno é levado nesta interpretação esclarece que é assim. A voz é algo que emerge, que tem seu lugar na seqüência de vivências simplesmente dadas e que sucede à vivência do ato. Mas nem o clamor, nem o ato e nem a culpa são ocorrências dotadas do caráter de um ser simplesmente dado que ocorre. O clamor possui o modo de ser da cura. Nele, a presença "é e está" precedendo-a-si-mesma, de tal modo que ela retorna, ao mesmo tempo, para o seu estar-lançado. Somente partindo-se imediatamente da suposição de que a presença é uma seqüência de nexos de vivências é que se pode considerar a voz como algo que vem depois, como alguma coisa posterior e, assim, necessariamente o que remonta para trás. A voz, sem dúvida, re-clama mas, ultrapassando o ato, reclama o ser e estar em débito que, lançado, é "anterior" a toda

e qualquer culpabilização. A reclamação, ao mesmo tempo, conclama o *ser e estar* em débito como algo a ser assumido na própria existência de tal modo que o *ser* culpado propriamente existenciário “segue” o clamor e não o contrário. No fundo, a má consciência é tão pouco uma mera censura retroativa que ela reclama, sobretudo, numa referência antecipadora ao estar-lançado. *A sucessão de vivências que decorrem uma após a outra não apresenta a estrutural fenomenal de existência.*

Se já a caracterização da “má” consciência não alcança o fenômeno originário, isso vale ainda mais no que diz respeito à “boa” consciência, mesmo que esta seja considerada uma forma autônoma ou fundada essencialmente sobre a “má”. Em correspondência ao “ser-mau” da “má” consciência, a “boa” consciência deveria anunciar um “ser-bom”. Vê-se, com facilidade, que assim a consciência, antes tomada como “emanação de uma força divina”, torna-se agora escrava do farisaísmo. Cabe aos homens dizer: “eu sou bom”; quem pode dizê-lo a não ser o bom? E quem haveria de querer confirmá-lo senão o bom? Nessa consequência impossível da idéia de boa consciência, porém, aparece apenas que a consciência clama por um ser e estar em débito.

Para escapar de tais consequências, buscou-se interpretar a “boa” consciência como privação da “má”, e determiná-la como “falta vivenciada da má consciência”.³⁴ Ela seria, pois, uma experiência do não aparecimento do clamor, ou seja, eu nada teria de que me acusar. Mas como se “vivencia” essa “falta”? Essa pretensa vivência não é, de modo algum, a experiência do clamor mas sim um asseguramento de que um ato atribuído à presença não foi por ela cometido e que, *por isso*, ela não é culpada. Assegurar-se de não ter feito *não possui, de forma alguma*, o caráter de fenômeno da consciência. Ao contrário, esse assegurar-se pode significar um esquecimento da consciência, isto é, um sair da possibilidade de poder ser aclamado. Esta “certeza” traz consigo a repressão tranquilizadora do querer-ter-consciência, ou seja, da compreensão do ser e estar, contínua e propriamente, em débito. A “boa” consciên-

cia não é nem uma forma autônoma nem uma forma derivada de consciência, isto é, não é absolutamente um fenômeno da consciência.

Na medida em que o discurso sobre a “boa” consciência nasce da experiência da consciência feita pela presença cotidiana, isto apenas mostra que ela, mesmo quando se fala de “má” consciência, no fundo, não atinge o fenômeno. Pois, de fato, a idéia da “má” consciência orienta-se pela idéia da “boa” consciência. A interpretação cotidiana mantém-se na dimensão do cálculo e compensação de “culpa” e “não culpa” das ocupações. É nesse horizonte que se “vivencia” a voz da consciência.

Com a caracterização da originariedade das idéias de uma “má” e “boa” consciência já se decidiu também acerca da distinção entre uma consciência que censura retroativamente e adverte previamente. Na verdade, a idéia da consciência que adverte parece ser a que mais se aproxima do fenômeno da conclamação... Com esta, ela tem em comum o caráter de referência prévia. No entanto, essa concordância não passa de aparência. A experiência de uma consciência que adverte só vê a voz orientada para o ato querido de que ela deve se resguardar. A advertência, enquanto interdição do que se quer, só é possível porque o clamor “que adverte” almeja o poder-ser da presença, ou seja, a compreensão do ser e estar em débito aonde “o que se quer” pode se romper. A consciência que adverte tem a função de regular, momentaneamente, o ficar livre de culpabilizações. A experiência de uma consciência “que adverte” apenas revê a tendência de clamor da consciência, quando ela permanece nos limites da compreensão do impessoal.

Esta última reflexão funda-se no fato de que a experiência cotidiana da consciência *não conhece* nenhuma conclamação para o ser e estar em débito. Isso deve ser admitido. Mas será que, com isso, a experiência cotidiana da consciência já garante que nela se escutou todo o conteúdo possível do clamor da voz da consciência? Segue-se, portanto, que as teorias da consciência fundadas na sua experiência vulgar asseguraram um horizonte ontológico adequado para a análise do fenômeno? Será que, ao invés, não se mostra mais um modo

34. Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II parte deste Anuário, vol. II (1916), p. 192.

de ser essencial da presença, a de-cadência, no qual esse ente, de início e na maior parte das vezes, se compreende, onticamente, a partir das ocupações, determinando, ontologicamente, o ser no sentido de ser simplesmente dado? Daí decorre um duplo encobrimento: na maioria das vezes, a teoria vê uma sucessão, indeterminada quanto ao seu modo de ser, de vivências ou “processos psíquicos”. A experiência vem ao encontro da consciência como um juiz e admoestador com o qual a presença negocia os seus cálculos.

Não é por acaso que *Kant* orientou a sua interpretação da consciência pela “representação de um tribunal”. Embora sugerido pela idéia da *lei* moral, o seu conceito de moralidade acha-se muito distante de uma moral utilitarista ou eudemonista. A teoria do valor, seja fundamentada formal ou materialmente, também abriga uma “metafísica dos costumes”, isto é, uma ontologia da presença e da existência como pressuposto ontológico implícito. A presença vale como o ente que deve realizar ocupações e onde ocupação tem o sentido de “realização de valores” ou de satisfação de normas.

Recorrer ao âmbito de tudo o que a experiência cotidiana da consciência conhece como única instância para a sua interpretação só pode se legitimar caso reflita, primeiramente, se, neste nível, a própria consciência pode-se fazer acessível.

Com isso, perde em força a objeção de que a interpretação existencial desconsideraria o fato de que o clamor da consciência se referia cada vez a um determinado ato “realizado” ou querido. Não se pode negar que, com frequência, o clamor é experimentado nessa tendência. Permanece, no entanto, a questão se essa experiência de clamor permite que ele se “exclame” em toda a sua plenitude. A interpretação comum pode pretender sustentar-se nos “fatos”, limitando, nessa sua compreensão, a abrangência de abertura do clamor. A “boa” consciência se presta tão pouco a um “farisaísmo” quanto se pode reduzir a função da “má” consciência a uma indicação de culpabilizações possíveis, simplesmente dadas ou reprimidas. Pois é como se a presença fosse um “orçamento doméstico” cujas dívidas só precisariam ser quitadas para o si-mesmo poder ficar,

como espectador passivo, “ao lado” dessas seqüências de vivências.

Se, porém, para o clamor, não é primária a dependência de uma culpa de fato “dada” ou de um ato culpável de fato querido e, desse modo, a consciência que “censura” e “adverte” não constitui função originária do clamor, então são infundadas as objeções mencionadas de que a interpretação existencial desconsidera “essencialmente” o desempenho *crítico* da consciência. Essa objeção também nasce de uma visão autêntica, dentro de certos limites, do fenômeno. Pois, de fato, no conteúdo do clamor não se pode demonstrar o que a voz aconselha e oferece “positivamente”. Mas como se compreende essa falta de positividade no desempenho da consciência? Não decorreria daí o caráter “negativo” da consciência?

É a partir da expectativa de uma indicação útil das possibilidades de “ação” seguras, disponíveis e calculáveis que se sente a falta de um conteúdo “positivo” no que se clama. Essa expectativa funda-se no horizonte da ocupação que compreende e força a existência da presença à idéia de um todo negociável segundo regras. Tais expectativas que, em parte, constituem também o solo implícito da exigência de uma ética material dos valores frente a uma ética “meramente” formal acabam se decepcionando com a consciência. O clamor da consciência não propicia tais indicações “práticas” unicamente porque ele conclama a presença à existência, ao poder-ser mais próprio de si mesma. Com as máximas esperadas e precisamente calculadas, a consciência negaria à existência nada menos do que a possibilidade de agir. Porque, manifestamente, a consciência não pode ser “positiva” nesse modo, ela também não funciona nesse mesmo modo “apenas negativamente”. O clamor não entreabre nada que, enquanto algo passível de ocupação, pudesse ser positivo ou negativo, porque ele diz respeito a um ser ontologicamente diverso, qual seja, à existência. Em contrapartida, no sentido existencial, o clamor, compreendido corretamente no sentido existencial, propicia o que há “de mais positivo”, ou seja, a possibilidade mais própria que se pode dar à presença enquanto reclamação proclamadora do poder-ser-si-mesma

de fato. Ouvir com propriedade o clamor significa colocar-se de fato na ação. Só podemos conquistar uma interpretação plena e suficiente do que se clama no clamor quando se elabora e apresenta a estrutura existencial à base da compreensão que *propriamente* ouve o aclamar como tal.

Foi preciso mostrar, preliminarmente, como os fenômenos, familiares apenas à interpretação vulgar da consciência, podem ser remetidos ao sentido originário do clamor da consciência, desde que compreendidos ontologicamente de maneira adequada. A partir disso, foi preciso mostrar que a interpretação vulgar provém da estreiteza da própria interpretação de-cadente da pre-sença e — porque a de-cadência pertence à própria cura — que *também ela, apesar de toda evidência, não é, de modo algum, casual.*

A crítica ontológica da interpretação vulgar da consciência poderia se prestar ao mal-entendido de que a experiência cotidiana da consciência pretenderia, de alguma maneira, julgar a “qualidade moral” *existenciária* da pre-sença com a demonstração de que ela não é *existencialmente* originária. Assim como a existência não é, necessária e diretamente, em nada prejudicada por uma compreensão ontológica insuficiente da consciência, também não se pode garantir a compreensão existenciária do clamor mediante uma interpretação existencialmente adequada da consciência. Na experiência vulgar da consciência, a seriedade não é menos possível do que a não seriedade numa compreensão mais originária da consciência. Entretanto, a interpretação existencialmente mais originária também abre *possibilidades* para uma compreensão existenciária mais originária desde que a conceituação ontológica não se desligue da experiência ôntica.

§ 60. A estrutura existencial do poder-ser em sentido próprio, testemunhado na consciência

A interpretação existencial da consciência deve expor um testemunho de seu poder-ser mais próprio que está *sendo* na própria pre-sença. O testemunho da

consciência não é um anúncio indiferente mas uma con-clamação proclamadora do ser e estar em débito. O que se testemunha é, pois, “apreendido” no ouvir que compreende o clamor sem deturpações, no sentido por ele mesmo intencionado. Apenas a compreensão do aclamar, enquanto modo de *ser* da pre-sença, é que propicia o teor fenomenal do que é testemunhado no clamor da consciência. Caracterizamos a compreensão própria do clamor como querer-ter-consciência. Esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em débito, representa, do ponto de vista fenomenal, o poder-ser próprio, testemunhado na pre-sença. A sua estrutura existencial deve ser agora liberada numa exposição. Somente assim penetraremos na constituição fundamental da *propriedade* da existência que se abre na própria pre-sença.

Enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, o querer-ter-consciência é um modo de *abertura* da pre-sença. Além de compreensão, esta se constitui de disposição e discurso. Compreensão existenciária significa: projetar-se para a possibilidade fatural cada vez mais própria do poder-ser-no-mundo. *Poder-ser*, porém, só pode ser compreendido na medida e enquanto existe nessa possibilidade.

Que humor corresponde a essa compreensão? A compreensão do clamor abre a própria pre-sença na estranheza de sua singularidade. A estranheza também desentranhada na compreensão abre-se, de modo genuíno, pela disposição da angústia que lhe pertence. *Em seu fato, a angústia da consciência* é uma confirmação fenomenal de que, na compreensão do clamor, a pre-sença é colocada diante da estranheza de si mesma. O querer-ter-consciência transforma-se em presteza para a angústia.

O terceiro momento essencial da abertura é o *discurso*. Entendido como discurso originário da pre-sença, o clamor exclui todo e qualquer contradiscurso, algo no sentido de uma discussão negociadora do que diz a consciência. O ouvir que compreende o clamor recusa o contradiscurso não porque esse ouvir fosse atropelado por uma “força obscura” e repressora mas por se apropriar, sem encobrimentos, do conteúdo do

clamor. O clamor apresenta o contínuo ser e estar em débito, retirando, assim, o si-mesmo da algazarra da compreensão impessoal. Por isso a *silenciosidade* é o modo de articulação do discurso que pertence ao querer-ter-consciência. Caracterizou-se o silêncio como possibilidade essencial do discurso.³⁵ Aquele que, silenciando, quer dar a compreender, deve “ter algo a dizer”. Na aclamação, a pre-sença dá a compreender o seu poder-ser mais próprio. Por isso, o clamor é um silêncio. O discurso da consciência nunca chega a articular-se. A consciência só clama em silêncio, ou seja, o clamor provém da mudez da estranheza e reclama a pre-sença conclamada para aquietar-se na quietude de si mesma. É só na silenciosidade, portanto, que o querer-ter-consciência compreende, adequadamente, esse discurso silencioso. A silenciosidade retira a palavra do falatório e da compreensão impessoal.

O discurso silencioso da consciência aproveita a oportunidade da interpretação comum da consciência, a que se “atém rigorosamente aos fatos”, para evidenciar como a consciência não pode ser algo constatável e nem simplesmente dado. O fato de o *impessoal*, que apenas escuta e compreende a algazarra do falatório, não poder “constatar” nenhum clamor é então atribuído à consciência com a justificativa de que ela é “muda” e manifestamente não é um simples dado. Com esta interpretação, o impessoal encobre apenas a sua própria impossibilidade de dar ouvidos ao clamor e a curta amplitude de sua “escuta”.

A abertura da pre-sença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria pre-sença, ou seja, o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*.

A de-cisão é um modo privilegiado de abertura da pre-sença. A abertura já foi³⁶ interpretada, existencialmente, como *verdade originária*. Primariamente, esta

35. Cf. § 34, p. 223.
36. Cf. § 44, p. 280s.

não é, em absoluto, uma qualidade do “juízo” e nem tampouco de um determinado comportamento, mas um constitutivo essencial do ser-no-mundo. Verdade deve ser concebida como um existencial fundamental. O esclarecimento ontológico da sentença: “a pre-sença é e está na verdade” mostrou a abertura originária desse ente na *verdade da existência* e, no tocante à sua delimitação, remeteu à análise da propriedade da pre-sença.³⁷

Com a de-cisão conquistamos, agora, a verdade mais originária da pre-sença porque a mais *própria*. A abertura do pre abre, cada vez de modo igualmente originário, a totalidade do ser-no-mundo, ou seja, o mundo, o ser-em e o si-mesmo que esse ente é enquanto “eu sou”. Com a abertura do mundo, sempre já se descobriram entes intramundanos. A descoberta do que está à mão e do que é simplesmente dado funda-se na abertura de mundo³⁸; pois a liberação do todo conjuntural de qualquer manual exige uma pre-compreensão da significância. Compreendendo-a, a pre-sença ocupada numa circunvisão remete para o que vem ao encontro da mão. A compreensão da significância como abertura de cada mundo funda-se, assim, na compreensão do em função de... a que está remetida toda descoberta da totalidade conjuntural. O abrigo, a manutenção, o abandono de suas funções são possibilidades constantes e imediatas da pre-sença para as quais esse ente, em que está em jogo seu ser, sempre já se projetou. Lançada em seu “pre”, a pre-sença já está sempre remetida de fato a um “mundo” determinado, o seu. Junto com ele, os projetos são de fato conduzidos da *perdição* nas ocupações para o impessoal. Essa perdição pode ser aclamada pelo próprio de cada pre-sença e a aclamação pode ser compreendida no modo da de-cisão. Essa abertura *própria*, porém, modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do “mundo” e a abertura da co-pre-sença dos outros nela fundada. Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica embora, agora, o ser-para o que está à mão, em sua compreensão e ocupação, e o ser-com da preocupação com os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio.

37. Cf. *idem*, p. 289-290.
38. Cf. § 18, p. 127s.

A de-cisão não desprende a pre-sença, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não a isola num eu solto no ar. E como poderia se a pre-sença, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do que *ser-no-mundo*? A de-cisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros.

A pre-sença de-cidida se liberta para seu mundo a partir daquilo em função de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a de-cisão de si mesma coloca a pre-sença na possibilidade de, sendo com outros, se deixar "ser" em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. A pre-sença de-cidida pode se tornar "consciência" dos outros. Somente a partir do ser si-mesma mais próprio da de-cisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender.

De acordo com sua essência ontológica, a de-cisão é sempre decisão de uma determinada pre-sença em seus fatos. A essência desse ente é sua existência. De-cisão só "existe" enquanto o decisivo que se projeta numa compreensão. Mas em função de que a pre-sença se decide na de-cisão? Para que ela deve se de-cidir? *Somente* o decisivo pode dar a resposta. Seria uma total incompreensão do fenômeno da de-cisão pretender que ele seja meramente um apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas. *O decisivo é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato. A indeterminação* que caracteriza cada poder-ser de fato lançado da pre-sença *pertence* necessariamente à de-cisão. A de-cisão só está segura de si enquanto o decisivo. Mas a *indeterminação existencial* da de-cisão, que só se determina no decisivo, também possui sua *determinação existencial*.

É na existencialidade da pre-sença, como um poder-ser no modo da preocupação em ocupações, que se prelineia, ontologicamente, o para quê da de-cisão. Toda-via, enquanto cura, a pre-sença se determina por facti-

cidade e de-cadência. Aberta em seu "pre", ela se mantém, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade.³⁹ "Propriamente" isso vale justamente para a de-cisão enquanto verdade própria. Ela se apropria propriamente da não-verdade. A pre-sença já está e, talvez sempre esteja, na in-de-cisão. Esse termo designa apenas o fenômeno já interpretado como abandono à interpretação predominante do impessoal. A pre-sença é "vívida" como o próprio impessoal pela ambigüidade do senso comum, característica da publicidade em que ninguém se decide e que, no entanto, já sempre incide. A de-cisão significa deixar-se conclamar a partir da perdição no impessoal. A in-de-cisão do impessoal permanece, também, predominante embora não seja capaz de alcançar a existência de-cidida. Enquanto conceito inverso à de-cisão em sua compreensão existencial, a in-de-cisão não significa uma qualidade ótica e psíquica, no sentido de sobrecarga de repressões. O decisivo também continua referido ao impessoal e a seu mundo. A possibilidade disto ser compreendido depende do que se abre na de-cisão, na medida em que só a de-cisão propicia à pre-sença a transparência própria. Na de-cisão está em jogo o poder-ser mais próprio da pre-sença que, lançado, só pode projetar-se para possibilidades de fato determinadas. O decisivo não se retira da "realidade" mas descobre o possível em seu fato, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal. A determinação existencial da pre-sença de-cidida a cada possibilidade abrange os momentos constitutivos do fenômeno existencial, até agora desconsiderado, que chamamos de *situação*.

No termo situação (posição, condição — "estar em posição de... na condição de..."), inclui-se um significado espacial. Não pretendemos eliminá-lo do conceito existencial. Pois ele também se acha no "pre" da pre-sença. Pertence ao ser-no-mundo uma espacialidade própria, anteriormente caracterizada nos fenômenos de distanciamento e direcionamento. A pre-sença "se arruma" na medida em que existe de fato.⁴⁰ A espacialidade que possui o caráter de pre-sença e sobre cujas bases a existência determina a cada vez o seu "lugar", funda-se,

39. Cf. § 44b, p. 290.

40. Cf. §§ 23 e 24, p. 152s.

contudo, na constituição do ser-no-mundo. O constitutivo primordial dessa constituição é a abertura. Assim como a espacialidade do pre se funda na abertura, a situação também se funda na de-cisão. Cada vez a situação é o pre, o aberto na de-cisão, que o ente que existe é. A situação não é a moldura simplesmente dada em que a pre-sença ocorre ou apenas se coloca. Longe de um amálgama simplesmente dado de circunstâncias e acasos, a situação é somente pela e na de-cisão. Somente decidida para o pre em que ela mesma tem de ser em existindo é que se lhe abre, cada vez, o caráter conjuntural dos fatos de uma circunstância. Somente para a de-cisão é que pode ocorrer aquilo que chamamos de acaso, ou seja, o que lhe *cai* a partir do mundo circundante e do mundo compartilhado.

Em contrapartida, a situação permanece essencialmente fechada para o impessoal. Ele conhece apenas os “casos gerais” que se perdem nas “ocasiões” mais imediatas e contesta a pre-sença, calculando os “acasos” os quais, por desconhecê-los, sustenta e professa como sua realização.

A de-cisão conduz o ser do pre à existência de sua situação. A de-cisão, porém, delimita a estrutura existencial do poder-ser próprio, testemunhado na consciência, isto é, do querer-ter-consciência. Nele reconhecemos a compreensão adequada do aclamar. Com isso, torna-se inteiramente claro que o clamor da consciência, do conclamar o poder-ser, não propõe nenhum ideal vazio de existência, mas *proclama a situação*. Essa positividade existencial do clamor da consciência, corretamente compreendido, também evidencia a medida em que a limitação da tendência do clamor para culpabilizações anteriormente cometidas e contraídas desconhece o caráter de abertura da consciência e aparentemente só nos transmite a compreensão concreta de sua voz. A interpretação existencial que compreende o aclamar enquanto de-cisão desentranha a consciência como o modo de ser que se acha no fundo da pre-sença. É neste modo de ser que a consciência, testemunhando o poder-ser mais próprio, possibilita para si mesma o fato de sua existência.

O fenômeno assim exposto sob o título de de-cisão dificilmente poderia se confundir com um “hábito” vazio ou com uma “veleidade” indeterminada. Não é tomando conhecimento que a de-cisão representa para si uma situação. Ela já se acha em uma situação. A pre-sença já *age* de-cidida. Evitamos, propositadamente, o termo “ação”. Pois, por um lado, ele deve ser tomado de modo suficientemente amplo para abranger a atividade e a passividade do que opõe resistência. E, por outro, ele introduz o perigo de um equívoco ontológico da pre-sença em que a de-cisão seria apenas um comportamento espacial da capacidade prática enquanto distinta e oposta à teórica. A cura, porém, no sentido de preocupação em ocupações, abrange o ser da pre-sença de modo tão originário e total que já se deve pressupor como o todo, em qualquer distinção entre comportamento prático e teórico. Ela não pode ser construída a partir dessas duas capacidades através de uma dialética necessariamente destituída de fundamentos porque não fundada existencialmente. *A de-cisão, porém, é apenas a propriedade de si mesma possível como cura e acurada na cura.*

Expor os traços fundamentais e as correlações das possibilidades de fato existenciárias bem como interpretá-las em sua estrutura existencial pertence ao âmbito das tarefas da antropologia⁴¹ tematicamente existencial. Para o propósito da ontologia fundamental inerente à presente investigação basta delimitar, existencialmente, o poder-ser próprio testemunhado na consciência pela e para a própria pre-sença.

Ao elaborar a de-cisão como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio, esta investigação se vê capacitada a delimitar o sentido ontológico do poder-ser todo *em sentido próprio* da pre-sença. Propriedade da pre-sença agora não é mais uma expressão vazia e nem uma idéia

41. Na direção dessa problemática K. Jaspers apreendeu e desenvolveu pela primeira vez, explicitamente, a tarefa de uma teoria da concepção de mundo: *Psychologie der Weltanschauungen*, 3ª ed., 1925. Aqui se questiona “o que é o homem” e se o determina a partir do que ele essencialmente pode ser (cf. o prefácio à primeira edição). Com isso, pode-se esclarecer, em princípio, o significado ontológico-existencial das “situações limites”. A tendência filosófica da “Psicologia das concepções de mundo” fica inteiramente descaracterizada quando dela “se faz uso” como uma obra de consulta e referência dos “tipos de concepções de mundo”.

inventada. Todavia, mesmo assim, o sentido próprio do ser-para-a-morte enquanto poder-ser todo em sentido próprio, existencialmente deduzido, permanece um projeto puramente existencial, que ainda necessita de um testemunho da pre-sença. Somente quando se encontrar esse testemunho é que a investigação poderá satisfazer a de-monstração, exigida por sua problemática, de um poder-ser todo da pre-sença em sentido próprio, confirmado e esclarecido existencialmente. Pois só quando esse ente se tornar fenomenalmente acessível em sua propriedade e totalidade é que a questão do sentido ontológico *desse* ente, a cuja existência pertence toda e qualquer compreensão do ser, poderá alcançar um solo consistente.

TERCEIRO CAPÍTULO

O poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença e a temporalidade como sentido ontológico da cura

§ 61. Prelinamento da passagem metodológica entre a delimitação do ser todo em sentido próprio da pre-sença e a liberação fenomenal da temporalidade

Projitou-se existencialmente um poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença. A análise e interpretação do fenômeno desentranhou o ser-para-a-morte em sentido próprio como *antecipação*.⁴² Em seu testemunho existenciário, o poder-ser próprio da pre-sença mostrou-se na *de-cisão*, tendo sido, ao mesmo tempo, interpretado existencialmente. Como se devem conjugar ambos os fenômenos? O projeto ontológico do poder-ser todo em sentido próprio não levou a uma dimensão da pre-sença muito distante do fenômeno da de-cisão? O que a morte tem em comum com a "situação concreta" da ação? Não será que a tentativa de forçar a união entre de-cisão e antecipação não leva a uma construção insuportável, de todo não fenomenológica, que nem é capaz de reivindicar o caráter de um projeto ontológico com base fenomenal?

Uma ligação exterior entre os fenômenos já está de per si vetada. Metodologicamente, resta apenas um

42. Cf. § 53, Parte II, p. 43s.

caminho possível, a saber, partir do fenômeno da decisão, testemunhado em sua possibilidade existencial, e perguntar: *Será que em sua tendência de ser existencial e mais própria, a de-cisão remete propriamente para a sua possibilidade mais própria na de-cisão antecipadora?* E se, de acordo com seu sentido próprio, a de-cisão só alcançasse a sua propriedade na medida em que não se projetasse para possibilidades arbitrárias e sempre as mais imediatas? Mas se, ao contrário, só se projetasse para a possibilidade extrema que antecede todo poder-ser de fato da presença e, como tal, se insere, de forma mais ou menos inconfundível, em cada poder-ser de fato assumido? E se, enquanto verdade *própria* da presença, a de-cisão só alcançasse a sua *certeza própria e pertinente* na *antecipação* da morte? E se todo *"antecipar"* fático de de-cisões só fosse propriamente compreendido, isto é, existencialmente *alcançado*, na *antecipação da morte*?

Enquanto a interpretação existencial não abrir mão de que o seu ente temático possui o modo de ser da *presença* e de que ele nunca pode ser um ente simplesmente dado, resultante da colagem de pedaços simplesmente dados, todos os seus passos devem-se deixar guiar, em conjunto, pela idéia de *existência*. No que concerne à questão do nexo possível entre antecipação e de-cisão, trata-se, nada menos, do que da exigência de projetar esses fenômenos existenciais sobre as possibilidades existenciais já delineadas e pensá-las, existencialmente, "até o fim". Com isso, elaborar a de-cisão antecipadora no sentido de um poder-ser todo, existencialmente possível e próprio, perde o caráter de uma construção arbitrária. Trata-se, pois, de liberar, numa interpretação, a presença *para* a sua possibilidade de existência mais extrema.

Com esse passo, a interpretação existencial anuncia, ao mesmo tempo, seu caráter metodológico mais próprio. Até aqui — à exceção das observações necessárias em certas passagens — as discussões explícitas a respeito do método mantiveram-se em segundo plano. Pois tratava-se, sobretudo, de "chegar" até os fenômenos. *Antes* da liberação do sentido ontológico desse ente, desentranhado em seus dados fenomenais básicos, o

curso da investigação necessita de uma parada, não para "descansar", mas para tornar ainda mais agudo o elã da investigação.

Um método autêntico funda-se numa visão prévia adequada da constituição fundamental e do âmbito do "objeto" a se abrir. Uma reflexão autêntica sobre o método — que se deve distinguir de discussões técnicas vazias — esclarece, ao mesmo tempo, o modo de ser desse ente tematizado. Apenas o esclarecimento das possibilidades, exigências e limitações metodológicas da analítica existencial é que poderá assegurar a transparência necessária conforme o passo fundamental, qual seja, o desentranhamento do sentido ontológico da cura. *A interpretação do sentido ontológico da cura, no entanto, deve se cumprir com base na atualização fenomenológica plena e contínua da constituição existencial da presença apresentada até aqui.*

Do ponto de vista ontológico, a presença é, em princípio, diversa de todo ser simplesmente dado e de todo real. Seu "teor" não se funda na substancialidade de uma substância e sim na *"autoconsistência"* do si-mesmo existente e cujo ser foi concebido como cura. O fenômeno do *si-mesmo*, também incluído na cura, necessita de uma delimitação existencial originária e própria frente à de-monstração preparatória do próprio-impessoal em sua impropriedade. Isso implica em fixar as questões ontológicas possíveis referentes ao "si-mesmo" na medida em que ele não é nem substância nem sujeito.

Depois de esclarecermos suficientemente o fenômeno da cura, questionamos o seu sentido ontológico. A determinação desse sentido consiste na liberação da temporalidade. Essa de-monstração não conduz a áreas separadas e distantes da presença mas apenas concebe o conteúdo fenomenal da constituição existencial da presença nos fundamentos últimos de sua própria compreensão ontológica. *Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença, no fenômeno da de-cisão antecipadora.* Se a temporalidade aí se diz originária, então, presumivelmente, a temporalidade da de-cisão antecipadora constitui um modo privilegiado do si-mesmo. A temporalidade pode se temporalizar em diferentes pos-

sibilidades e em diversos modos. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade da pre-sença, fundam-se, ontologicamente, em possíveis temporalizações da temporalidade.

Se já o caráter ontológico de seu próprio ser encontra-se distante da pre-sença devido ao predomínio da compreensão ontológica de-cadente (ser simplesmente dado), o que não dizer então dos fundamentos originários desse ser? Não é, pois, de admirar que, à primeira vista, a temporalidade não corresponda ao que é acessível à compreensão vulgar como "tempo". O conceito de tempo próprio de sua experiência vulgar bem como a problemática daí decorrente não podem, portanto, sem um exame, constituir critérios adequados para uma interpretação do tempo. A investigação deve, sobretudo, se familiarizar, *preliminarmente*, com o fenômeno originário da temporalidade para, *a partir dele*, esclarecer a necessidade e a espécie de origem da compreensão vulgar do tempo e também a razão de seu predomínio.

É comprovando-se que, no fundo, todas as estruturas fundamentais da pre-sença até aqui expostas devem ser concebidas "temporalmente" e como modos da temporalização da temporalidade em sua possível totalidade, unidade e desdobramento, que se pode assegurar o fenômeno originário da temporalidade. Com a liberação da temporalidade, emerge para a analítica existencial a tarefa de *re-petir* a análise já realizada da pre-sença no sentido de uma interpretação das estruturas essenciais em sua temporalidade. As linhas-mestras das análises assim exigidas são traçadas pela própria temporalidade. O presente capítulo obedece à seguinte divisão: o poder-ser todo, em sentido existenciário e próprio, da pre-sença enquanto de-cisão antecipadora (§ 62); a situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico da cura e o caráter metodológico da analítica existencial (§ 63); cura e si-mesmo (§ 64); a temporalidade como sentido ontológico da cura (§ 65); a temporalidade da pre-sença e as tarefas daí decorrentes de uma re-petição mais originária da análise existencial (§ 66).

§ 62. O poder-ser todo, em sentido existenciário e próprio, da pre-sença enquanto de-cisão antecipadora

Em que medida a de-cisão, "pensada até o fim" em sua tendência ontológica mais própria, conduz ao ser-para-a-morte em sentido próprio? Como se deve conceber o nexa entre o querer-ter-consciência e o poder-ser todo próprio da pre-sença, projetado existencialmente? Será que a fusão de ambos resulta em um novo fenômeno? Ou será que esse fenômeno se mantém na de-cisão, testemunhada em sua possibilidade existenciária, de tal modo que a de-cisão poderia, através do ser-para-a-morte, fazer a experiência de uma *modalização existenciária*? O que significa, porém, "pensar até o fim", de modo existencial, o fenômeno da de-cisão?

Caracterizou-se a de-cisão como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio. Este pertence ao ser da pre-sença e significa o *ser-fundamento* nulo de um nada. O "débito" inerente ao ser da pre-sença não admite aumento e nem diminuição. Pois se acha *antes* de qualquer quantificação, caso esta possua de todo algum sentido. Essencialmente em débito, a pre-sença não pode *às vezes* estar em débito e *outras não*. O querer-ter-consciência decide-se por esse ser e estar em débito. No sentido próprio da de-cisão reside o projetar-se para esse ser e estar em débito que a pre-sença *é enquanto é*. O assumir existenciário desse "débito" na de-cisão só se realiza propriamente caso a de-cisão se torne, em sua abertura, *tão* transparente que compreenda o ser e estar em débito *como algo contínuo*. Essa compreensão, porém, só é possível porque a pre-sença abre para si o poder-ser "até o fim". Mas *ser* e estar-no-fim da pre-sença diz, existencialmente, *ser-para-o-fim*. A de-cisão só se torna propriamente aquilo que ela pode ser como *ser-para-o-fim que compreende*, isto é, como antecipação da morte. A de-cisão não "possui" meramente um nexa com a antecipação no sentido de ser algo diferente dela. *Ela abriga em si o ser-para-a-morte enquanto modalidade existenciarmente possível de sua própria propriedade*. Cabe, pois, esclarecer, fenomenalmente, esse "nexa".

De-cisão diz: deixar-se proclamar no *ser* e estar em débito mais próprio. O *ser* e estar em *débito* pertence ao próprio *ser* da pre-sença que determinamos, primariamente, como poder-ser. Dizer que a pre-sença continuamente “é e está” em débito só pode significar que ela sempre se mantém nesse *ser*, existindo própria ou imprpropriamente. O *ser* e estar em débito não é apenas uma característica constante do que é sempre simplesmente dado, mas a *possibilidade existenciária* de *ser* e estar em débito de modo próprio ou impróprio. O “débito” só é num poder-ser de fato. Porque pertence ao *ser* da pre-sença, deve-se conceber o *ser* e estar em débito como poder-ser e estar em débito. A de-cisão projeta-se para esse poder-ser, isto é, nele se compreende. Essa compreensão mantém-se, pois, numa possibilidade originária da pre-sença. *Propriamente*, ela aí se mantém caso a de-cisão seja originária naquilo que ela tende a *ser*. O *ser* originário da pre-sença para o seu poder-ser desentranhou-se como *ser-para-a-morte*, ou seja, para a possibilidade característica e privilegiada da pre-sença. A antecipação abre essa possibilidade como possibilidade. Só *antecipando* é que a de-cisão se torna um *ser* originário para o poder-ser mais próprio da pre-sença. A de-cisão só compreende o “pode” do poder-ser e estar em débito quando ela se “qualifica” como *ser-para-a-morte*.

De-cidida, a pre-sença assume propriamente, em sua existência, que ela é o fundamento nulo de seu nada. Concebemos existencialmente a morte como a possibilidade característica da impossibilidade de existência, ou seja, como o absolutamente nada da pre-sença. A morte não se agrega à pre-sença no “fim”. Enquanto cura, a pre-sença é o fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. O nada que originariamente domina o *ser* da pre-sença se lhe desentranha como *ser-para-a-morte* em sentido próprio. A antecipação revela o *ser* e estar em débito a partir do fundamento de *ser todo* da pre-sença. A cura abraça em si, de modo igualmente originário, morte e débito. É a de-cisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em débito em sua *propriedade e totalidade*, ou seja, em sua *originariedade*.⁴³

43. Deve-se distinguir inteiramente o *ser* e estar em débito, que pertence, originariamente, à constituição fundamental da pre-sença, do status *corruptionis* da compreensão teológica. A teologia pode encontrar no *ser* e estar em débito, existencialmente determinado, uma condição ontológica de sua possibilidade de fato. O débito implicado na idéia desse status é uma

A compreensão do clamor da consciência desentranha a perda no impessoal. A de-cisão recupera a pre-sença para o seu poder-ser si-mesma mais próprio. É na compreensão do *ser-para-a-morte* enquanto possibilidade *mais própria* que o poder-ser próprio se torna totalmente transparente em sua propriedade.

Na aclamação, o clamor da consciência ultrapassa todo prestígio e poder “mundanos” da pre-sença. O clamor singulariza, de forma inexorável, a pre-sença em seu poder-ser e estar em débito, dispondo-a a *ser* propriamente aquilo que é. A singularização essencial do poder-ser mais próprio revela, em sua completa nitidez, a antecipação da morte como a possibilidade *irremissível*. A de-cisão antecipadora faz ressoar inteiramente na consciência o poder-ser e estar em débito como o mais próprio e irremissível.

O querer-ter-consciência significa a presteza da aclamação para o *ser* e estar em débito mais próprio, que sempre já determinou, de fato, a pre-sença, *antes* de toda e qualquer culpabilização e *depois* de sua quitação. Esse *ser* e estar em débito contínuo e antecedente só se mostra descoberto em sua antecedência caso esta antecedência se coloque dentro da possibilidade absolutamente *insuperável* para a pre-sença. Se, antecipando, a de-cisão tiver *alcançado* a possibilidade da morte em seu poder-ser, a existência própria da pre-sença já não pode mais ser por nada *ultrapassada*.

Com o fenômeno da de-cisão, colocamo-nos diante da *verdade* originária da existência. De-cidida, a pre-sença se desentranha para si mesma em seu poder-ser de fato de maneira a *ser* este desentranhar e estar desentranhado. Pertence à verdade um ter-por-verdadeiro, que sempre lhe corresponde. O *estar-certo* é a apropriação explícita do que se abriu e se descobriu. A verdade originária da existência exige um *estar-certo* igualmente originário, no sentido de ater-se ao que a de-cisão lhe abre. Ela lhe *proporciona* a situação de fato e nela

imputação de natureza inteiramente diversa. Ela possui seu próprio testemunho que, de princípio, permanece fechado a qualquer experiência filosófica. A análise existencial do *ser* e estar em débito nada comprova a favor ou contra a possibilidade do pecado. Em sentido rigoroso, jamais se pode dizer que a ontologia da pre-sença deixa aberta, *de per se*, essa possibilidade, visto que, enquanto questão filosófica, ela nada “sabe” a respeito do pecado.

se *coloca*. A situação não pode ser antecipadamente calculada ou prevista como algo simplesmente dado, que espera por sua apreensão. Ela só se abre numa de-cisão livre, previamente indeterminada mas aberta a determinações. *O que significa a certeza inerente a tal de-cisão?* Ela deve se ater ao que se abriu na de-cisão. Isso significa, porém, que ela não pode se *enrijecer* na situação mas deve compreender que, de acordo com o seu sentido próprio de abertura, a de-cisão deve se *manter aberta* e livre para as possibilidades de fato. A certeza da de-cisão significa: *manter-se livre para uma retomada* possível e de fato necessária. Esse ter-por-verdadeiro da de-cisão (enquanto verdade da existência) não permite, em absoluto, recair na in-de-cisão. Ao contrário, enquanto manter-se livre na de-cisão para a retomada, este ter-por-verdadeiro é *de-cidir com propriedade pela re-petição de si mesmo*. Com isso, enterra-se justamente a perdição existenciária na in-de-cisão. O ter-por-verdadeiro inerente à de-cisão tende, de acordo com seu sentido, a se manter *continuamente* livre, ou seja, para *todo* o poder-ser da pre-sença. Essa certeza contínua só confirma a de-cisão na medida em que se atém à possibilidade da qual ela pode *ser* e estar absolutamente certa. Em sua morte, a pre-sença deve, pura e simplesmente, "retomar" a si. Estando continuamente certa dela, isto é, *antecipando-a*, a de-cisão conquista sua certeza própria e total.

A pre-sença, no entanto, está de modo igualmente originário na não-verdade. A de-cisão antecipadora lhe propicia, ao mesmo tempo, a certeza originária de seu fechamento. Antecipadamente de-cidida, e com base em seu próprio ser, a pre-sença se *mantém* aberta para a possibilidade de, continuamente, perder-se na in-de-cisão do impessoal. Como possibilidade contínua da pre-sença, a in-de-cisão *também é certa*. Transparente para si mesma, a de-cisão compreende que a *indeterminação* do poder-ser só se determina no de-cisivo de cada situação. Ela sabe da indeterminação que domina um ente que existe. Caso pretenda corresponder à própria de-cisão, esse saber deve então surgir de uma abertura em sentido próprio. A *indeterminação* do poder-ser próprio, embora certa na de-cisão, só se revela *totalmente* no ser-para-a-morte. A antecipação coloca a pre-sença diante de uma possibilidade continuamente certa e, não obstante,

a todo momento, indeterminada, quando a possibilidade se torna impossibilidade. Ela revela que esse ente está-lançado na indeterminação de sua "situação limite", em cuja de-cisão a pre-sença adquire seu poder-ser toda em sentido próprio. A indeterminação da morte entreabre-se, originariamente, na angústia. Essa angústia originária, porém, aspira a dispor-se à de-cisão. Ela varre todo encobrimento acerca do abandono da pre-sença. O nada trazido pela angústia desentranha a nulidade que determina o *fundamento* da pre-sença que, por sua vez, é o estar-lançado na morte.

A análise desentranhou os *momentos da modalização*, a que tende a de-cisão por si mesma. Esses momentos provêm do ser-para-a-morte em sentido próprio enquanto possibilidade mais própria irremissível e insuperável, certa e, no entanto, indeterminada. Somente como *de-cisão antecipadora* é que esta modalização é, própria e inteiramente, o que ela pode ser.

Por outro lado, a interpretação do "nexo" entre de-cisão e antecipação alcançou, assim, a compreensão existencial plena da própria antecipação. Até aqui, ele só podia valer como projeto ontológico. Agora, porém, mostrou-se que a antecipação não é uma possibilidade inventada e a seguir imposta à pre-sença, mas o *modo* de um poder-ser, testemunhado existencialmente na pre-sença a que ela se dispõe quando se compreende propriamente numa de-cisão. A antecipação não "é" um comportamento solto no ar mas deve ser concebida como *a possibilidade de sua propriedade velada e incluída na de-cisão existencialmente testemunhada*. Em sentido próprio, "pensar na morte" é a transparência existenciária do querer-ter-consciência.

Se a de-cisão tende propriamente para o modo delimitado pela antecipação e se esta constitui, por sua vez, o poder-ser todo da pre-sença em sentido próprio, então a de-cisão testemunhada existencialmente também atesta um poder-ser todo da pre-sença em sentido próprio. *A questão do poder-ser todo é, portanto, uma questão de fato e existenciária, que a pre-sença responde numa de-cisão*. A questão sobre o poder-ser todo da pre-sença desvinculou-se agora, por completo, do cará-

ter inicialmente apontado⁴⁴ em que ela se apresentava como questão teórica e metodológica da analítica da presença, nascida de um esforço por alcançar o "dar-se" da presença em seu todo. Esta questão, de início discutida apenas do ponto de vista de uma metodologia ontológica, era legítima mas somente porque a sua base remonta a uma possibilidade ôntica da presença.

O esclarecimento do "nexo" entre antecipação e de-cisão, no sentido da modalização possível desta através daquela, tornou-se de-monstração fenomenal de um poder-ser todo da presença em sentido próprio. Se com esse fenômeno chegou-se a encontrar um modo de ser da presença em que ela se coloca diante de si e para si, então, para a interpretação cotidiana e comum do impessoal, ele deve permanecer incompreensível, tanto ôntica quanto ontologicamente. Seria um equívoco tanto jogar para o alto essa possibilidade existenciária, considerando-a "incomprovada", quanto pretender "comprová-la" teoricamente. Entretanto, o fenômeno precisa proteger-se das mais grosseiras distorções.

A de-cisão antecipadora não é, de modo algum, um subterfúgio inventado para "superar" a morte. Ela é a compreensão que responde ao clamor da consciência, a qual libera a possibilidade de a morte *apoderar-se* da *existência* da presença e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesma, por menor que seja. O querer-ter-consciência, determinado como ser-para-a-morte, também não significa um desprendimento do mundo mas conduz, sem ilusões, à de-cisão do "agir". A de-cisão antecipadora também não surge de uma disposição "idealista" que sobrevoa a existência e suas possibilidades. Ela brota da compreensão sóbria de possibilidades fundamentais e factuais da presença. Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade. Nela, a presença se vê livre dos "acazos" dos entretenimentos que a curiosidade solicita cria, sobretudo, a partir das ocorrências do mundo. A análise destes estados fundamentais de humor ultrapassa, porém, os limites estabelecidos para a presente interpretação em seu propósito de ontologia fundamental.

44. Cf. § 45, Parte II, p. 9s.

Mas não será que esta interpretação ontológica da existência aqui desenvolvida tem por base uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal do fato da presença? Sem dúvida. Esse fato, contudo, não só não deve ser negado como não deve ser confessado à força. Ele deve ser concebido em sua *necessidade positiva* a partir do objeto temático da investigação. A filosofia nunca haverá de querer contestar as suas "pressuposições" mas também não quererá admiti-las sem discussão. A filosofia concebe as pressuposições junto com os seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante. Esta é a função da metodologia agora exigida.

§ 63. A situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico da cura e o caráter metodológico da analítica existencial

Com a de-cisão antecipadora, a presença tornou-se fenomenalmente visível no tocante à sua possível propriedade e totalidade. A situação hermenêutica⁴⁵, que até aqui havia permanecido insuficiente para a interpretação do sentido ontológico da cura, conseguiu alcançar a originariedade exigida. Originariamente, ou seja, no tocante a seu poder-ser todo em sentido próprio, a presença já se acha na posição prévia; mediante o esclarecimento do poder-ser mais próprio, ganhou determinação a visão prévia orientadora, isto é, a idéia de existência; com a elaboração concreta da estrutura ontológica da presença, torna-se de tal modo clara a sua especificidade ontológica frente a todo e qualquer ser simplesmente dado que a concepção prévia da existencialidade da presença adquire articulação suficiente para orientar, com segurança, a elaboração conceitual dos existenciais.

O caminho já percorrido da analítica da presença transforma-se em de-monstração concreta da tese, de início apenas mencionada⁴⁶: *do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos é o mais distante*. Isso se deve à própria cura. O ser de-cadente junto às ocupações imediatas do "mundo" guia a interpretação

45. Cf. § 45, Parte II, p. 10.

46. Cf. § 5, Parte I, p. 42.

cotidiana da pre-sença e encobre, onticamente, o ser próprio da pre-sença, recusando, assim, uma base adequada à ontologia orientada para esse ente. Por isso, mesmo que a ontologia siga, inicialmente, a corrente da interpretação cotidiana da pre-sença, o dado fenomenal originário desse ente é sempre evidente. A liberação do ser originário da pre-sença deve ser, sobretudo, *arrancada* dela própria em *contracorrente* à tendência de interpretação ôntico-ontológica da de-cadência.

Não apenas a de-monstração das estruturas mais elementares do ser-no-mundo, a delimitação do conceito de mundo, o esclarecimento do quem mais imediato e mediano desse ente, do próprio-impessoal, a interpretação do "pre", mas, sobretudo, as análises de cura, morte, consciência e débito, mostram *como* se consolidou, na própria pre-sença, a compreensibilidade do poder-ser nas ocupações e de sua abertura, isto é, de seu fechamento.

O *modo de ser* da pre-sença *exige*, portanto, de uma interpretação ontológica, isto é, daquela que se põs como meta a originariedade da de-monstração fenomenal, *que essa interpretação conquiste o ser desse ente contra sua tendência própria de encobrimento*. É por isto que, para as pretensões de auto-suficiência e evidência tranqüila inerentes à interpretação cotidiana, a análise existencial guarda sempre um caráter de *violência*. Esse caráter distingue, de maneira especial, a ontologia da pre-sença, embora seja próprio de toda interpretação, visto que a compreensão que nela se constrói tem a estrutura de projeto. Mas para tanto não se dá sempre uma *orientação e regras* próprias? De onde os projetos ontológicos devem retirar a evidência da adequação fenomenal a seus "achados"? A interpretação ontológica projeta o ente preliminarmente dado em seu próprio ser, de modo a chegar ao conceito de sua estrutura. Onde o caminho encontra as indicações para direcionar o projeto de maneira a alcançar o ser? E se, em seu modo de ser, até o ente temático velar o seu próprio ser para a analítica existencial? A resposta a essas questões deve se limitar, inicialmente, ao esclarecimento, por elas exigido, da analítica da pre-sença.

A auto-interpretação pertence ao ser da pre-sença. Na descoberta de "mundo", guiada pela circunvisão nas

ocupações, visualiza-se conjuntamente a ocupação. A pre-sença de fato já se compreende sempre em certas possibilidades existenciárias mesmo que os projetos prove-nham, meramente, da compreensibilidade do impessoal. Explicitamente ou não, adequadamente ou não, existência é sempre, de algum modo, compreendida. Toda compreensão ôntica possui suas "implicações", mesmo que concebidas apenas *pre-ontologicamente*, isto é, de forma não teórica ou temática. Toda questão, ontologicamente explícita, sobre o ser da pre-sença já se acha preparada pelo próprio modo de ser da pre-sença.

Mas ainda assim de onde se deve retirar o que constitui "propriamente" a existência da pre-sença? Sem uma compreensão existenciária, toda análise da existencialidade permanece sem solidez. Será que a interpretação da propriedade e totalidade da pre-sença não tem por base uma concepção ôntica da existência que, não obstante possível, não precisa, obrigatoriamente, impor-se a toda e qualquer concepção de existência? A interpretação existencial nunca pretenderá exercer poder sobre as possibilidades e obrigações existenciárias. Mas não deverá ela justificar a si mesma no que tange *às* possibilidades existenciárias com as quais ela oferece um solo ôntico à interpretação ontológica? Se, de modo essencial, o ser da pre-sença é poder-ser e ser-livre para as suas possibilidades mais próprias, e se ele só existe na liberdade e não-liberdade para estas possibilidades, poderá então a interpretação ontológica basear-se em outras *possibilidades senão as ônticas* (modos de poder-ser) e projetá-las sobre a sua *possibilidade ontológica*? E se, na maior parte das vezes, a pre-sença se interpreta a partir da perdição no "mundo" das ocupações? Nesse caso, a determinação das possibilidades ôntico-existenciárias, conquistada em *contracorrente* à perdição, e a análise existencial que nelas se funda não constituiriam o modo de abertura adequado a esse ente? *A violência do projeto não se tornaria, assim, cada vez, uma liberação do teor fenomenal indeturpável da pre-sença?*

Mesmo imposta metodologicamente, consegue a "violência" do dado preliminar das possibilidades da existência escapar da arbitrariedade? Mas se, enquanto poder-ser propriamente existenciário, a analítica está à

base da de-cisão antecipadora cuja possibilidade é aclamada pela própria pre-sença e isso com base em sua existência, será então essa possibilidade *arbitrária*? Será casual a concepção do modo de ser em que o poder-ser da pre-sença se comporta frente à sua possibilidade mais privilegiada, a morte? *Terá o ser-no-mundo uma instância de seu poder-ser ainda mais elevada do que a morte?*

Mesmo não sendo arbitrário, será que o projeto ôntico-ontológico da pre-sença para um poder-ser todo em sentido próprio já se legitima com a interpretação existencial desse fenômeno? De onde ela retira o fio condutor a não ser da "pressuposição" da idéia de existência? A partir de onde os passos da análise da cotidianidade imprópria retiram suas regras a não ser da suposição de um conceito de existência? E quando dizemos: a pre-sença "de-cai" e, por isso, a propriedade do poder-ser deve ser arrancada contra essa tendência de ser — de que ponto de vista se está falando? Tudo isso não se esclarece de algum modo, mesmo que obscuramente, à luz da "pressuposição" de uma idéia da existência? De onde ela retira seu direito? Teria sido destituído de orientação o seu primeiro projeto indicador? De modo algum.

A indicação formal da idéia de existência orientou-se pela compreensão ontológica subsistente na própria pre-sença. Mesmo sem transparência ontológica, desentranhou-se, na verdade, que o ente chamado pre-sença sou sempre eu mesmo e isso enquanto poder-ser, pois o que nele está em jogo é seu próprio ser. Não obstante a falta de determinação ontológica suficiente, a pre-sença se compreende como ser-no-mundo. Sendo desse modo, vêm-lhe ao encontro entes que possuem o modo de ser do manual e do ser simplesmente dado. Por mais que a diferença entre existência e realidade esteja longe de um conceito ontológico, por mais que a pre-sença até compreenda, inicialmente, a existência como realidade, ela não apenas não é algo simplesmente dado mas ela já sempre *se compreendeu*, em qualquer interpretação mítica ou mágica. Pois, do contrário, ela não "viveria" num mito e não se ocuparia, no rito e no culto, de sua magia. A idéia de existência suposta é o prelineamento, existencialmente não obrigatório, da estrutura formal de toda compreensão da pre-sença.

Orientando-se por essa idéia, realizou-se a análise preparatória da cotidianidade mais imediata, chegando-se a uma primeira delimitação conceitual da cura. Esse fenômeno possibilitou uma apreensão nítida da existência e de suas remissões intrínsecas à facticidade e à de-cadência. A delimitação da estrutura da cura forneceu as bases para uma primeira distinção ontológica entre existência e realidade.⁴⁷ Isso levou à seguinte tese: a substância do homem é a existência.⁴⁸

Todavia, mesmo essa idéia formal de existência, existencialmente não obrigatória, já guarda em si um determinado "conteúdo" ontológico, embora ainda inexplorado. Tanto este "conteúdo" quanto a idéia de realidade definida por oposição já "pressupõem" uma idéia do ser em geral. Somente *nesse* horizonte é que se pode realizar a distinção entre existência e realidade. Pois ambas já dizem *ser*.

Mas não será apenas elaborando-se a compreensão ontológica constitutiva da pre-sença que se poderá obter um esclarecimento ontológico da idéia de ser? Esta idéia, no entanto, só pode ser originariamente apreendida com base numa interpretação originária da pre-sença feita pela idéia de existência. Por fim não se manifesta inteiramente que a elaboração ontológico-fundamental do problema se move num "círculo"?

Sem dúvida, já na análise da estrutura da compreensão, mostrou-se que a deficiência constatada na expressão inadequada de "círculo" pertence à essência e à especificidade da própria compreensão.⁴⁹ No entanto, a investigação deve retomar agora, explicitamente, o "argumento do círculo", no tocante ao esclarecimento da situação hermenêutica da problemática ontológico-fundamental. A "objeção do círculo", levantada contra a interpretação existencial, quer dizer: a idéia de existência e a idéia de ser são "pressupostas" e "segundo elas" interpreta-se a pre-sença para, então, se conquistar a idéia de ser. Mas o que significa "pressupor"? Será que com a idéia de existência se estabelece, de início, uma sentença a partir da qual se deduz, mediante regras for-

47. Cf. § 43, p. 266s.
48. Cf. p. 280 e p. 168.
49. Cf. § 32, p. 204s.

mais de conseqüência, outras sentenças sobre o ser da pre-sença? Ou será que esse pre-supor possui o caráter de um projeto que compreende? Nesse caso, a interpretação construída na compreensão *daria a palavra ao que se deve interpretar para que ele mesmo decida como este ente fornece a constituição ontológica, em função da qual se abriu no projeto de maneira formal e indicativa?* Será que no que concerne a seu ser, algum ente pode vir à palavra de outra maneira? Na comprovação de alguma coisa, a analítica existencial jamais pode “evitar” um “círculo” porque ela não faz, *de modo algum*, comprovações segundo as regras da “lógica de conseqüência”. Para pretensamente satisfazer o máximo rigor de uma investigação científica e evitar o “círculo”, a compreensibilidade coloca de lado nada menos do que a estrutura fundamental da cura. Originariamente constituída pela cura, a pre-sença já sempre precede-a-si-mesma. Sendo, ela sempre já se projetou para determinadas possibilidades de sua existência, projetando também, de forma pre-ontológica nesses projetos existenciais, a existência e o ser. Pode-se então recusar esse projetar-se essencial da pre-sença à pesquisa que *sendo, como toda pesquisa, um modo de ser da abertura da pre-sença*, quer elaborar e conceituar a compreensão ontológica constitutiva da existência?

A própria “objeção do círculo”, contudo, provém de um modo de ser da pre-sença. A compreensibilidade do empenho impessoal nas ocupações permanece, necessariamente, estranha a toda espécie de projeto, sobretudo, de um projeto ontológico porque ela, “em princípio”, se fecha para ele. Quer “teórica”, quer “praticamente”, a compreensibilidade só se ocupa dos entes passíveis de serem supervisionados pela circunvisão. O distintivo da compreensibilidade reside no fato de pretender fazer somente a experiência “fatural” de um ente para poder esquivar-se a uma compreensão do ser. Ela desconhece que mesmo para se fazer a experiência “fatural” de um ente é preciso já se ter compreendido o ser, não obstante sem conceituá-lo. A compreensibilidade não compreende a compreensão. E *por isso* ela também precisa, necessariamente, dar como “violento” tanto o que está além de seu âmbito de compreensão como o próprio estar além.

O argumento do “círculo” da compreensão exprime um duplo desconhecimento: 1. Que a própria compreensão constitui um modo fundamental do ser da pre-sença. 2. Que esse ente é constituído pela cura. Negar o círculo, na tentativa de escondê-lo ou até de superá-lo, significa apenas consolidar, definitivamente, esse desconhecimento. Ao invés disso, deve-se concentrar o esforço em saltar, originária e integralmente, para dentro desse “círculo” a fim de assegurar, ao ponto de partida da análise da pre-sença, uma visão plena do ser em círculo da pre-sença. Para a ontologia da pre-sença, “partir” de um eu, destituído de mundo, para torná-lo objeto e estabelecer uma relação ontologicamente infundada com ele, não é “pressupor” demais, mas *de menos*. *Foi uma visão demasiado miope que fez da “vida” um problema e que considera a morte apenas esporadicamente. Talha-se de forma dogmática e artificial o objeto temático quando, “de início”, este é restrito a um “sujeito teórico” para então, “de acordo com o lado prático”, complementá-lo, acrescentando-lhe uma “ética”.*

Isso deve ser suficiente para o esclarecimento do sentido existencial da situação hermenêutica de uma analítica originária da pre-sença. Ao expor a decisão antecipadora, a pre-sença se colocou na posição prévia, no que diz respeito à sua totalidade própria. A propriedade do poder-ser-si-mesma garante, para a visão prévia, a existencialidade originária que, por sua vez, assegura uma conceitualização existencial adequada.

A análise da decisão antecipadora conduziu, ao mesmo tempo, para o fenômeno da verdade originária e própria. Já se mostrou como a compreensão ontológica, de início e na maior parte das vezes predominante, concebe o ser no sentido de algo simplesmente dado, encobrindo, dessa forma, o fenômeno originário da verdade.⁵⁰ Se, no entanto, ser somente “se dá” na medida em que a verdade “é”, e a compreensão de ser sempre se modifica segundo o modo da verdade, então a verdade originária e própria deve garantir a compreensão ontológica da pre-sença e do ser em geral. A “verdade” ontológica da análise existencial constrói-se com base

50 Cf. § 44b, p. 287s.

na verdade existenciária originária. No entanto, esta não precisa necessariamente daquela. A verdade mais originária, existencial e básica para a qual se encaminha a problemática de uma ontologia fundamental — preparando a questão do ser em geral — é a *abertura do sentido ontológico da cura*. Assim, para se liberar esse sentido, é preciso aprontar integralmente o conteúdo estrutural da cura.

§ 64. Cura e si-mesmo

142

A unidade dos momentos constitutivos da cura, existencialidade, facticidade e de-cadência, possibilitou uma primeira delimitação ontológica da totalidade do todo estrutural da pre-sença. A estrutura da cura chegou à seguinte fórmula existencial: preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro). Embora *articulada*⁵¹, a totalidade da estrutura da cura não resulta de um ajuntamento. Tivemos de avaliar esse resultado ontológico quanto à possibilidade de satisfazer as exigências de uma interpretação *originária* da pre-sença.⁵² Da reflexão resultou que não se tematizou nem *toda* a pre-sença e nem o seu poder-ser *próprio*. A tentativa de apreender fenomenalmente toda a pre-sença pareceu fracassar justamente na estrutura da cura. O preceder-a-si-mesmo apresentou-se como um ainda-não. Para uma consideração genuinamente existencial, o preceder-a-si-mesmo desentranhou-se como o que está pendente, mas no sentido de *ser-para-o-fim* que, no fundo de seu ser, toda pre-sença é. Também esclarecemos que, no clamor da consciência, a cura conclama a pre-sença para o seu poder-ser mais próprio. Entendida originariamente, a compreensão do clamor revelou-se como de-cisão antecipadora. Ela abriga em si um poder-ser todo da pre-sença em sentido próprio. A estrutura da cura não fala *contra* um possível ser-todo mas é a *condição de possibilidade* desse poder-ser existenciário. No encaminhamento da análise, tornou-se claro que os fenômenos existenciais de morte, consciência e débito estão ancorados no fe-

51. Cf. § 41, Parte I, p. 255s.
52. Cf. § 45, Parte II, p. 9s.

nômeno da cura. *A articulação da totalidade do todo estrutural é ainda mais rica e, por isso, torna também mais urgente a questão existencial da unidade dessa totalidade.*

Como se deve conceber essa unidade? Como a pre-sença pode existir, numa unidade, nos modos e possibilidades de seu ser? Manifestamente, só enquanto esse ser for *ele mesmo* em suas possibilidades essenciais, enquanto *eu* sempre sou esse ente. Aparentemente, o “eu” “sustenta, numa coesão”, a totalidade do todo estrutural. Na “ontologia” desse ente, o “eu” e o “si-mesmo” foram, desde sempre, concebidos como fundamento de sustentação (substância e sujeito). Já na caracterização preparatória da cotidianidade, a presente analítica deparou-se com a questão do quem da pre-sença. Mostrou-se que, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença *não* é ela mesma mas se perdeu no próprio-impessoal. Este é uma modificação existenciária do si-mesmo em sentido próprio. A questão da constituição ontológica do si-mesmo ficou sem resposta. Os fios condutores do problema foram, sem dúvida, fixados em princípio.⁵³ Se o si-mesmo pertence às determinações essenciais da pre-sença, cuja “essência” reside na *existência*, então tanto a estrutura do eu quanto a do si-mesmo devem ser concebidas *existencialmente*. Mostrou-se também de forma negativa que a caracterização ontológica do impessoal proíbe qualquer aplicação das categorias de ser simplesmente dado (substância). Em princípio, esclareceu-se que: do ponto de vista ontológico, a cura não pode ser derivada da realidade e nem construída segundo as categorias de realidade.⁵⁴ A cura já abriga em si o fenômeno do si-mesmo e, caso esta tese se justifique, a expressão “cura de si mesmo” é uma *tautologia*⁵⁵, cunhada em correspondência à preocupação enquanto cuidado com os outros. Nesse caso, o problema da determinação ontológica do si-mesmo da pre-sença se torna uma questão aguda, isto é, a questão do “nexo” existencial entre cura e si-mesmo.

143

144

O esclarecimento da existencialidade do si-mesmo tem como ponto de partida “natural” a auto-interpretação

53. Cf. § 25, Parte I, p. 165s.
54. Cf. § 43c, p. 278.
55. Cf. § 41, p. 257.

cotidiana da presença que, ao *dizer-eu*, pronuncia-se a respeito de “si-mesma”. Isso não implica necessariamente em uma verbalização. Dizendo “eu”, esse ente quer dizer si-mesmo. Considera-se o conteúdo desta expressão absolutamente simples. Cada vez, ele significa apenas eu e nada mais. Sendo simples, o “eu” também não é uma determinação de outras coisas. Não é, em *si-mesmo*, um predicado mas o “sujeito” absoluto. Aquilo que se pronuncia e interpela no dizer-eu é enfrentado como mantendo-se sempre o mesmo. Os caracteres de “simplicidade”, “substancialidade” e “personalidade” que *Kant*, por exemplo, colocou à base de sua doutrina “Dos paralogismos da Razão Pura”⁵⁶ brotam de uma autêntica experiência pré-fenomenológica. A questão é se o que é experimentado onticamente pode ser ontologicamente interpretado através das chamadas “categorias”.

148 Numa rigorosa adequação ao teor fenomenal dado no dizer-eu, *Kant* mostra, na verdade, que não se justificam as teses ônticas contidas nos caracteres mencionados a respeito da substância da alma. Com isso, porém, rejeita-se apenas um esclarecimento *ôntico* falho do eu. Não se obtém, portanto, nenhuma interpretação *ontológica* do si-mesmo e nem se assegura ou prepara, positivamente, essa interpretação. Embora *Kant* procure manter, de forma mais rigorosa que seus predecessores, o conteúdo fenomenal do dizer-eu, ele recai, mais uma vez, na *mesma* ontologia inadequada da substância, cujos fundamentos ônticos foram por ele teoricamente negados ao eu. Isso deve ser mostrado de forma mais precisa a fim de se fixar o sentido ontológico do ponto de partida da análise do si-mesmo no dizer-eu. A análise kantiana do “eu penso” deve ser aqui aduzida apenas como ilustração exigida pelo esclarecimento desta problemática.⁵⁷

O “eu” é uma mera consequência que acompanha todos os conceitos. Com ele, “nada se representa a não ser um sujeito transcendental dos pensamentos”. A “consciência em si não (é) tanto uma representação... mas uma forma de representação em geral”.⁵⁸ O “eu

56. Cf. *Kritik der reinen Vernunft* 2, p. 399, sobretudo a elaboração na 1ª ed., p. 348s.

57. Com referência à análise da apercepção transcendental, cf. agora: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2ª ed., 1951, III parte.

58. Cf. *Kr. d. r. V.* 2, p. 404.

penso” é “a forma da apercepção que precede e adere a toda experiência”.⁵⁹

Com razão, *Kant* apreende o conteúdo fenomenal do “eu” na expressão “eu penso” ou então quando considera também a inclusão da “pessoa prática” na “inteligência” como “eu ajo”. No sentido de *Kant*, o dizer-eu deve ser apreendido como dizer-eu-penso. *Kant* busca fixar o conteúdo fenomenal do eu enquanto res cogitans. Denominar este eu de “sujeito lógico” não significa que o eu em geral seja, meramente, um conceito obtido por via lógica. O eu, ao contrário, é o sujeito do comportamento lógico, qual seja, da combinação. O “eu penso” significa: eu combino. Toda combinação é “eu combino”. Todo reunir e relacionar tem por base — *ἰποκείμενον* — o eu. Por isso, o subjectum é “consciência em si” e não representação. Ao contrário, é “forma” da representação. Isso significa que o eu penso não é algo representado e sim a estrutura formal do representar como tal, através do que, só então, se torna possível todo e qualquer representado. Forma da representação não significa nem a moldura nem um conceito universal. Significa o que, como *εἶδος*, faz com que todo representado e toda representação sejam aquilo que são. Entendido como forma de representação, o eu diz o mesmo que “sujeito lógico”.

147 Duas coisas são positivas na análise kantiana: de um lado, ele vê a impossibilidade de se reconduzir, onticamente, o eu a uma substância e, de outro, ele mantém o eu como “eu penso”. No entanto, *Kant* apreende mais uma vez esse eu como sujeito e, portanto, num sentido ontológico inadequado. Pois o conceito ontológico de sujeito não caracteriza o si-mesmo do eu como si-mesmo e sim a coincidência e a constância de algo já sempre simplesmente dado. Determinar ontologicamente o eu como sujeito significa já sempre supor o eu como algo simplesmente dado. O ser do eu é compreendido como realidade da res cogitans.⁶⁰

59. *Ibidem*, A 354.

60. O fato de *Kant* ter, no fundo, apreendido o caráter ontológico do si-mesmo da pessoa dentro do horizonte da ontologia inadequada do ser simplesmente dado dentro do mundo, isto é, como “substância”, aparece claramente no material elaborado por H. Heimsoeth em seu ensaio: *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie* (separata de *Immanuel Kant*. Escrito de comemoração do bicentenário de seu nascimento, 1924). A tendência do ensaio ultrapassa uma mera referência histórica, visando ao problema “categorial” da personalidade. Heimsoeth diz: “O estreito inter-relacionamento da razão prática e teórica, tal como *Kant* planejou e

Por que *Kant* não pôde aproveitar ontologicamente no “eu penso” o ponto de partida fenomenal mas teve de recair no “sujeito”, isto é, na substância? O eu não é apenas “eu penso” mas “eu penso alguma coisa”. O próprio *Kant* não afirma repetidamente que o eu está sempre referido às suas representações e sem elas nada seria?

Essas representações, no entanto, são para ele o “empírico”, o que é “acompanhado” pelo eu, as manifestações (fenômenos) às quais o eu “adere”. Todavia, *Kant* jamais mostra o modo de ser desse “aderir” e “acompanhar”. No fundo, são compreendidos como o dar-se simplesmente do eu em conjunto com as suas representações. *Kant*, sem dúvida, evita separar o eu do pensar sem, no entanto, colocar como ponto de partida do “eu penso” o “eu penso alguma coisa” e, sobretudo, sem ver na determinação fundamental do si-mesmo a “pressuposição ontológica” do “eu penso alguma coisa”. Ontologicamente, o ponto de partida do “eu penso alguma coisa” é também subdeterminado na medida em que o “alguma coisa” permanece indeterminado. Se, por alguma coisa, compreende-se um ente *intramundano*, então pressupõe-se, implicitamente, o *mundo*; e exatamente esse fenômeno é que também determina a constituição ontológica do eu, caso deva ser possível o “eu penso alguma

exercitou, foi sempre muito pouco considerado. Pouco se observa que, aqui, mesmo as categorias (por oposição à sua concepção naturalista nos “princípios fundamentais”) conservam, explicitamente, sua validade e, no primado da razão prática, devem encontrar uma nova aplicação independente do racionalismo naturalista (substância por exemplo em “pessoa” e na duração pessoal da imortalidade, causalidade como “causalidade a partir da liberdade”, recíproca influência na “comunidade dos seres racionais” etc.). Elas servem como novo acesso ao incondicional enquanto meio de fixação do pensamento sem, com isso, pretender um conhecimento racionalizante dos objetos”, p. 31s. Mas aqui *passou-se por cima* do problema propriamente ontológico. Não se pode deixar de lado a questão se essas “categorias” podem conservar sua validade originária, precisando apenas de uma aplicação diferente ou então se, em seu fundamento, elas já não *desvirtuam*, em princípio, a problemática ontológica da pre-sença. Mesmo que a razão teórica se construa com base na razão prática, o problema existencial-ontológico do si-mesmo permanece não apenas sem solução mas não é colocado. Sobre que base ontológica se cumpre o “inter-relacionamento” de razão prática e teórica? A atitude teórica determina o modo de ser da pessoa? ou será a prática? ou nenhuma das duas? — qual então? Não será que, apesar de seu significado, os paralogismos não revelam a falta de base ontológica da problemática do si-mesmo desde a res cogitans de Descartes até o conceito hegeliano de espírito? Não é preciso pensar “materialistamente” nem “racionalistamente” para se ficar, de todo, prisioneiro da ontologia da “substância” de maneira ainda mais perniciosa por ser, aparentemente, evidente. Cf. como complemento essencial do ensaio mencionado: Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien*, vol. XXIX (1924), p. 121s. Cf. também, no tocante ao conceito kantiano do eu, Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. II parte deste Anuário, vol. II (1918), p. 388s. Über “Person und das ‘Ich’ der transzendentalen Apperzeption”.

coisa”. O dizer-eu significa o ente que eu sempre sou enquanto “eu-sou-e-estou-no-mundo”. *Kant* não viu o fenômeno do mundo e foi suficientemente conseqüente ao afastar as “representações” do conteúdo a priori do “eu penso”. Mas, com isso, o eu foi forçado, novamente, a ser um sujeito *isolado*, que acompanha, de forma ontologicamente indeterminada, as “representações”.⁶¹

No dizer-eu, a presença se pronuncia como ser-no-mundo. Mas será então que o dizer-eu cotidiano significa a si como o que está-sendo-no-mundo? Cabe aqui uma distinção. Sem dúvida, ao dizer-eu, a presença refere-se ao ente que ela mesma sempre é. A auto-interpretação cotidiana, porém, tem a tendência de se compreender a partir do “mundo” das ocupações. Ao significar-se, onticamente, a si mesma, ela *não vê* o modo de ser daquele ente que ela mesma é. E isso vale, sobretudo, para a constituição fundamental da presença, isto é, para o ser-no-mundo.⁶²

O que motiva esse “fugaz” dizer-eu? A decadência da presença, em que ela foge de si mesma para o impessoal. O próprio-impessoal realiza o discurso “natural” do eu. No “eu” pronuncia-se o si-mesmo que eu, de início e na maior parte das vezes, propriamente *não sou*. Ao empenhar-se na multiplicidade cotidiana e ao caçar as ocupações, o si-mesmo do eu-me-ocupo, esquecido de si, mostra-se como algo simples que se mantém constantemente igual, embora indeterminado e vazio. O impessoal, no entanto, *é aquilo* de que se ocupa. O fato de o discurso ôntico e “natural” do eu passar por cima do conteúdo fenomenal da presença, significada no eu, *não justifica, de modo algum*, que a interpretação ontológica do eu *também passe por cima* e imponha um horizonte “categorial” inadequado à problemática do si-mesmo.

Sem dúvida, a interpretação ontológica do “eu” não obtém, de forma alguma, a *solução* do problema, negando-se a seguir o discurso cotidiano do eu, mas *delimitando a direção* em que se deve prosseguir o questionamento. O eu significa o ente que se é, “sendo-e-estando-

61. Cf. a crítica fenomenológica da “Refutação do Idealismo” de *Kant*, 43a, p. 268s.

62. Cf. §§ 12 e 13, p. 90s

no-mundo". O já-ser-e-estar-em-um-mundo enquanto ser-junto-a-um-manual-intramundano diz, porém, de modo igualmente originário, preceder-se. "Eu" significa o ente em que está *em jogo* o ser deste ente que ele é. De início e na maior parte das vezes, com o "eu" pronunciase a cura no discurso "fugaz" do eu nas ocupações. O próprio-impessoal diz, em alto e bom tom, eu eu porque, no fundo, ele *não é propriamente* ele mesmo e escapole de seu poder-ser próprio. Se a constituição ontológica do si-mesmo não se deixa remontar a uma substância-eu e nem a um "sujeito" mas, inversamente, o dizer-eu-eu fugaz e cotidiano é que deve ser compreendido a partir do poder-ser *próprio*, disso ainda não segue que o si-mesmo seja, então, o fundamento contínuo simplesmente dado da cura. O si-mesmo só pode ser lido existencialmente no poder-ser si-mesmo em sentido próprio, ou seja, na propriedade do ser da presença *como cura*. A partir dela é que se esclarece a *consistência do si-mesmo* enquanto pretensa permanência do sujeito. Mas o fenômeno do poder-ser próprio abre também uma visão para a *consistência do si-mesmo* no sentido de ter adquirido sustento. A *consistência do si-mesmo* no duplo sentido da solidez consistente do que permanece é a contra-possibilidade *própria* da consistência do que não é si-mesmo, na in-de-cisão de-cadente. Do ponto de vista existencial, a *autoconsistência* nada mais é do que a de-cisão antecipadora. A estrutura ontológica desta desentranha a existencialidade do si-mesmo que ele, em si-mesmo, é.

A presença é *propriamente ela mesma* na singularidade originária da de-cisão silenciosa prestes a angustiar-se. No *silêncio*, o ser-si-mesmo em sentido próprio justamente não diz "eu-eu" porque, na silenciosidade, ele "é" o ente-lançado que, como tal, ele propriamente pode ser. O si-mesmo que desentranha a silenciosidade da existência de-cidida é o solo fenomenal originário da questão sobre o ser do "eu". A orientação fenomenal pelo sentido ontológico do poder-ser-si-mesmo em sentido próprio é que está em condições de discutir a legitimidade ontológica de se atribuir ao si-mesmo os caracteres de substancialidade, simplicidade e personalidade. A questão ontológica sobre o ser do si-mesmo deve ser arrancada da posição prévia de uma coisa

continua e simplesmente dada, sugerida, de maneira contínua, pelo dizer-eu predominante.

A cura não precisa fundar-se num si-mesmo mas, como constitutivo da cura, a existencialidade propicia a constituição ontológica da autoconsistência da presença. Em plena correspondência com o conteúdo estrutural da cura, pertence-lhe, também, o estar de fato em decadência na consistência do que não é si-mesmo. Concebida plenamente, a estrutura da cura inclui o fenômeno do si-mesmo. O seu esclarecimento cumpre-se na interpretação do sentido da cura que, como tal, foi determinado enquanto totalidade ontológica da presença.

§ 65. A temporalidade como sentido ontológico da cura

A caracterização do "nexo" entre cura e si-mesmo não visava apenas ao esclarecimento do problema específico da estrutura do eu, pretendendo servir também como último preparativo para a apreensão fenomenal da totalidade do todo estrutural da presença. Na medida em que, para a visão ontológica, o modo de ser da presença não deve se desvirtuar num modo, mesmo que totalmente indiferente, de ser simplesmente dado, fez-se necessária a *disciplina ininterrupta* do questionamento existencial. A presença se torna essencial na existência própria, que se constitui pela de-cisão antecipadora. Esse modo de propriedade da cura inclui a autoconsistência originária e a totalidade da presença. É na visão concentrada de ambas em uma compreensão existencial que se deve realizar a liberação do sentido ontológico do ser da presença.

Do ponto de vista ontológico, o que se busca com o sentido da cura? O que significa *sentido*? A investigação deparou-se com esse fenômeno no contexto da análise da compreensão e interpretação.⁶³ De acordo com a análise, sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua

63. Cf. § 32, p. 204s e, em especial, p. 208.

possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre possibilidades, isto é, o que possibilita.

Liberar a perspectiva de um projeto diz abrir o que possibilita o projetado. Do ponto de vista do método, essa liberação exige que se persiga o projeto, à base da interpretação, embora, na maior parte das vezes, implícito, de tal maneira que o projetado no projeto possa se apreender e abrir no tocante à sua perspectiva. Expor o sentido da cura significa, portanto: perseguir o projeto orientador e fundamental da interpretação existencial originária da presença para que se torne visível a perspectiva do projetado. O projetado é o ser da presença e este aberto no poder-ser todo em sentido próprio, que o constitui. A perspectiva deste projeto, do ser que assim se abriu e constituiu, é o que possibilita esta constituição de ser como cura. A questão do sentido da cura é, pois, a seguinte: *o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural da cura, na unidade desdobrada de suas articulações.*

Rigorosamente, sentido significa a perspectiva do projeto primordial de uma compreensão do ser. Com o ser deste ente que ele mesmo é, o ser-no-mundo compreende o ser dos entes intramundanos, de maneira igualmente originária, embora não temática e até indiferenciada, em seus modos primários de existência e realidade. Toda experiência ótica de um ente, tanto a avaliação do que está à mão numa circunvisão como o conhecimento científico de algo simplesmente dado, está sempre fundada em projetos mais ou menos transparentes do ser do respectivo ente. Mas estes projetos guardam em si uma perspectiva da qual se alimenta, por assim dizer, a compreensão do ser.

Dizer que o ente "tem sentido" significa que ele se tornou acessível *em seu ser*, que só então, projetado em sua perspectiva, ele "propriamente" "tem sentido". O ente só "tem" sentido porque, previamente em seu ser, ele se faz compreensível no projeto ontológico, isto é, a partir da perspectiva do ser. É o projeto primordial da compreensão do ser que "dá" sentido. A questão do sentido do ser de um ente tematiza a perspectiva da compreensão ontológica que está à base de todo *ser* dos entes.

Em si mesma, a presença se abre em sua existência de modo próprio ou impróprio. Existindo, ela se compreende de tal maneira que esta compreensão não constitui uma pura apreensão mas o ser existencial do poder-ser de fato. O ser que se abriu é o ser de um ente em que está em jogo o seu ser. O sentido deste ser, isto é, da cura, que lhe possibilita a constituição, constitui, originariamente, o ser do poder-ser. O sentido ontológico da presença não é algo diferente e "fora" de si-mesmo, solto no ar, mas a própria presença que se compreende. O que possibilita o ser da presença é, com isso, sua existência de fato?

No projeto existencial originário da existência, o projetado desentranhou-se como de-cisão antecipadora. O que possibilita que a presença seja toda em sentido próprio na unidade de toda a sua estrutura de articulação? Apreendida formal e existencialmente, sem que se nomeie agora constantemente o conteúdo pleno de sua estrutura, a de-cisão antecipadora é o ser *para* o poder-ser mais próprio e privilegiado. Isto só é possível caso a presença *possa em geral* vir-a-si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir-a-si, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-se-*vir-a-si* que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir* (N11). Se, ao ser da presença, pertence o *ser-para-a-morte*, próprio ou impróprio, este então só é possível como *porvir*, no sentido agora indicado e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. "Porvir" não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado "real", algum dia o *será*. Porvir significa o advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio. É a antecipação que torna a presença *propriamente* porvindoura, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que a presença, *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir.

A de-cisão antecipadora compreende a presença em seu ser-e-estar em débito essencial. Esta compreensão diz assumir, na existência, o ser e estar em débito, diz *ser-fundamento* lançado do nada. Assumir o estar-lançado significa, porém, *ser*, em sentido próprio, a presença, no *modo em que ela sempre já foi*. Só é possível

assumir o estar-lançado na medida em que a presença por vir possa ser "como já sempre foi", no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu "vigor de ter sido". Somente enquanto a presença é no vigor de ter sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir *de volta*. Em sentido próprio porvindoura, a presença é propriamente o *vigor de ter sido* (N12). A antecipação da possibilidade mais própria e extrema é o vir de volta, pela compreensão, ao vigor de ter sido em seu sentido mais próprio. A presença só pode ser o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir.

A decisão antecipadora abre de tal maneira cada situação do pre que, agindo, a existência se ocupa numa circunvisão do que, de fato, está à mão no mundo circundante. O ser que se abre junto ao que, na situação, está à mão, isto é, o deixar vir ao encontro na ação do que é *vigente* no mundo circundante, só é possível numa *atualização* desse ente. A decisão só pode ser o que é como a *atualidade* (N13) de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação.

Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão se atualiza na situação. O vigor de ter sido surge do porvir de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, em vigor) deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desentranha-se como o sentido da cura propriamente dito.*

Haurido da constituição ontológica da decisão antecipadora, o conteúdo fenomenal desse sentido preenche o significado do termo temporalidade. O uso terminológico dessa expressão deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como "futuro", "passado" e "presente". O mesmo vale para os conceitos de um "tempo" "subjetivo" e "objetivo", respectivamente, "imaneente" e "transcendente". Na medida em que, de início e na maior parte das vezes, a compreensão da presença é imprópria, pode-se

presumir que o "tempo" da compreensão vulgar apresenta um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, possui uma origem própria. Os conceitos de "futuro", "passado" e "presente" nascem, imediatamente, da compreensão imprópria do tempo. A delimitação terminológica dos fenômenos originários e próprios correspondentes lutam com a mesma dificuldade inerente a toda terminologia ontológica. Nesse campo de investigação, violência não é arbitrariedade mas uma necessidade fundada nas coisas elas mesmas. Para que se possa demonstrar, sem brechas, a origem da temporalidade imprópria a partir da temporalidade originária e própria, é imprescindível uma elaboração concreta do fenômeno originário que até agora só foi caracterizado grosseiramente.

Se a decisão constitui o modo da cura em sentido próprio, e se ela mesma só é possível pela temporalidade, então o próprio fenômeno obtido com vistas à decisão deve apresentar apenas uma modalidade da temporalidade que torne possível a cura como tal. Enquanto cura, a totalidade ontológica da presença diz: *preceder-a-si-mesma-em* (um mundo) enquanto *ser-junto-a* (entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Ao se fixar pela primeira vez a articulação dessa estrutura, referiu-se o fato de que, no tocante a esta articulação, a questão ontológica deveria ainda remontar à liberação da unidade na totalidade de sua multiplicidade estrutural.⁶⁴ *A unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade.*

O *preceder-a-si-mesma* funda-se no porvir. O *já-ser-em*... anuncia em si o vigor de ter sido. O *ser-junto-a* encontra sua possibilidade na atualização. O que foi dito não permite, de modo algum, apreender o "pre" de "preceder" e o "já" de "já-ser-em" a partir da compreensão vulgar do tempo. O "pre" não significa o "antes" no sentido de "agora-ainda-não, mas depois"; da mesma forma, o "já" não significa um "agora não mais, mas antes". Se estas expressões "pre" e "já" possuísem este significado temporal, que aliás também podem possuir, então com temporalidade da cura estar-se-ia dizendo que cura

64. Cf. § 41, p. 255.

é alguma coisa que se dá “antes” e “depois”, “ainda não” e “não mais”. Nesse caso, a cura seria concebida como um ente que ocorre e transcorre “no tempo”. O *ser* de um ente com caráter de presença tornar-se-ia, portanto, *algo simplesmente dado*. Se isso é impossível, então o significado temporal das expressões mencionadas deve ser outro. “Pre” e “preceder” indicam o porvir que, como tal, os possibilita, de maneira a que possa se dar um ente em que está *em jogo* seu poder-ser. O projetar-se “em função de si-mesmo”, fundado no porvir, é um caráter essencial da *existencialidade*. *O seu sentido primordial é o porvir*.

Do mesmo modo, o “já” significa o sentido ontológico, existencial e temporal de um ente que, *sendo*, já é sempre lançado. Somente porque a cura se funda na vigência do vigor de ter sido é que a presença, enquanto ente-lançado, pode existir. “Enquanto” existe de fato, a presença nunca é passado mas sempre o *vigor de ter sido*, no sentido de “eu *sou* o vigor de ter sido”. E ela só *pode ser* o vigor de ter sido, enquanto ela é. Em contraposição, chamamos de passado o ente que não é mais simplesmente dado. Por isso, a presença, em existindo, nunca pode ser constatada como um fato simplesmente dado que surge e passa “com o tempo” e, aos poucos, torna-se passado. Ela sempre só “se encontra” como fato-lançado. Na *disposição*, a própria presença sobrevém-a-si como o ente que, ainda sendo, já foi, ou seja, é continuamente o vigor de ter sido. O sentido existencial primário da facticidade reside no vigor de ter sido. Com as expressões “pre” e “já”, a formulação da estrutura da cura indica o sentido temporal de existencialidade e facticidade.

Em contrapartida, falta ainda uma indicação dessa espécie para o terceiro momento constitutivo da cura: o ser-de-cadente-junto-a... Isso não deve significar que a de-cadência não se fundaria também na temporalidade. Indica, sobretudo, que a *atualização*, na qual se funda *primordialmente* a de-cadência das ocupações com o que está à mão e o ser simplesmente dado, também está *incluída* nos modos da temporalidade originária de porvir e vigor de ter sido. De-cidida a presença se recupera justamente da de-cadência a fim de ser tanto mais pro-

priamente “pre-sente” no *in-stante* da situação, que se abriu.

A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e de-cadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura. Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar “com o tempo”, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não “é”, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*. Porque não podemos deixar de dizer “temporalidade ‘é’ — o sentido da cura”, a “temporalidade, ‘é’ — determinada deste ou daquele modo”, isto se tornará compreensível após o esclarecimento da idéia do “é” e do ser em geral. A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser da presença, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência própria e imprópria.

Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do “para si mesma”, “de volta para”, “deixar vir ao encontro de”. Os fenômenos para... , ao... , junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *ἐκστατικόν*. *Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário*. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de *si*. Mas a sua essência é temporalização na unidade das *ekstases*. O característico do “tempo” acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente no fato de que, no tempo, o caráter *ekstático* da temporalidade originária é nivelado a uma pura seqüência de agoras, sem começo nem fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este “tempo”. Se, portanto, o “tempo” acessível à compreensibilidade da presença se comprova como *não* originário e, além disso, como oriundo da temporalidade própria, então justifica-se, segundo a sentença *a potiori fit denominatio*, a designação da *temporalidade* agora liberada como *tempo originário*.

Na enumeração das ekstases, colocamos sempre em primeiro lugar o porvir. É para indicar que, na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, o porvir possui uma primazia, embora a temporalidade não surja de um amontoado e de uma seqüência de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas. Dentro da temporalidade, porém, os modos de temporalização são diversos. E a diversidade consiste no fato de a temporalização poder se determinar primariamente a partir das diferentes ekstases. A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade. *O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria.* De acordo com a primazia do porvir, a temporalização modificada ainda há de se transformar, apesar de aparecer no "tempo" derivado.

A cura é ser-para-a-morte. A de-cisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da pre-sença. Nesse ser-para-o-fim, a pre-sença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser "lançado na morte". Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*. Em sentido próprio, o porvir que temporaliza primordialmente a temporalidade, que constitui o sentido da de-cisão antecipadora, desentra-na-se, portanto, *como* sendo em si mesmo *finito*. Mas "o tempo não continua" apesar de eu não mais estar presente? E muitas coisas não podem restar, ilimitadamente, no "porvir" e dele advir?

Estas questões devem ser respondidas afirmativamente. E mesmo assim elas não significam nenhuma objeção à finitude da temporalidade originária. Isto porque já não dizem respeito a ela. A questão não é o que ainda pode acontecer "num tempo que prossegue" e nem que espécie de deixar-vir-a-si ocorre "a partir deste tempo". A questão é como se determina originariamente o *próprio* deixar-vir-a-si *como tal*. Finitude não diz primordialmente término. Finitude é um caráter da própria temporalização. O porvir originário e próprio é o para-si, um para-si que existe como a possibilidade insu-

perável do nada. O caráter ekstático do porvir originário reside justamente no fato de incluir o poder-ser, isto é, de estar ele mesmo incluído e, como tal, possibilitar a compreensão existenciária e de-cidida do nada. O vir-a-si originário e próprio é o sentido do existir no nada mais próprio. Com a tese da finitude originária da temporalidade não se contesta que "o tempo prossegue", mas esta tese deve simplesmente manter o caráter fenomenal da temporalidade originária que se mostra no que é projetado pelo projeto existencial e originário da própria pre-sença.

A tentação de se passar por cima da finitude do porvir originário e próprio e, com isso, da temporalidade, considerando-a "a priori" impossível, nasce da contínua imposição da compreensão vulgar do tempo. Se esta, com razão, só conhece um tempo infinito, isto ainda não prova que ela já compreenda este tempo e a sua "infinitude". O que significa "o tempo prossegue e passa"? O que significa "no tempo" em geral e, de maneira específica, "no" e "do futuro"? Em que sentido "o tempo" é infinito? Estas perguntas devem ser esclarecidas para que as objeções vulgares contra a finitude do tempo originário não permaneçam infundadas. Este esclarecimento, porém, só pode se realizar caso se alcance um questionamento adequado de finitude e in-finitude. Este, por sua vez, surge de uma visão compreensiva do fenômeno originário do tempo. O problema não pode ser, portanto: como é que o tempo infinito e "*derivado*", "no qual" nasce e perece o ser simplesmente dado, *tor-na-se* temporalidade finita e *originária*, mas sim como o tempo *im-próprio* provém da temporalidade finita e própria, e como ela, sendo *im-própria*, temporaliza um tempo *in-finito* a partir do tempo finito. Somente porque o tempo originário é *finito* é que o tempo "*derivado*" pode se temporalizar como *in-finito*. Na ordem da apreensão compreensiva, a finitude do tempo só se torna plenamente visível quando se explicita o "tempo sem fim" para contrapô-lo à finitude.

A análise feita até aqui da temporalidade originária pode se resumir nas seguintes teses: originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura da cura.

A temporalidade é, essencialmente, ekstática. Temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir. O tempo originário é finito.

Todavia, a interpretação da cura enquanto temporalidade não pode se limitar à estreita base até aqui conquistada, não obstante tenha cumprido os primeiros passos com vistas ao ser-todo originário e próprio da pre-sença. A tese — o sentido da pre-sença é a temporalidade — deve-se confirmar no teor concreto da constituição fundamental, já explicitado, desse ente.

§ 66. A temporalidade da pre-sença e as tarefas daí decorrentes de uma re-petição mais originária da análise existencial

O fenômeno liberado da temporalidade não exige apenas uma confirmação mais abrangente de sua força de constituição. Por ela, o fenômeno torna visíveis suas possibilidades fundamentais de temporalização. Chamaremos, numa expressão breve e provisória, de interpretação “temporal” a comprovação da possibilidade da constituição ontológica da pre-sença com base na temporalidade.

A primeira tarefa consiste em tornar visível a *impropriedade* da pre-sença em sua temporalidade específica, através da análise temporal do poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença e de uma caracterização geral da temporalidade da cura. De início, a temporalidade mostra-se na de-cisão antecipadora. Ela é o modo próprio da abertura que, na maior parte das vezes, se mantém na impropriedade da auto-interpretação de-cadente do impessoal. Caracterizar a temporalidade da abertura em geral leva à compreensão temporal do ser-no-mundo mais imediato das ocupações e, com isso, da indiferença mediana da presença, aqui tomada como primeiro ponto de partida da analítica existencial.⁶⁵ Chamamos de cotidianidade o modo de ser mediano da pre-sença no qual, de início e na maior parte das vezes, ela se mantém. Mediante a repetição da análise anterior, a *cotidianidade* deve desentranhar o seu sentido *temporal* para, com isso, deixar vir à luz a problemática abrangida na tem-

65. Cf. § 9, p. 79.

poralidade e fazer desaparecer por completo a aparente “evidência” das análises preparatórias. A temporalidade deve, na verdade, confirmar-se em todas as estruturas essenciais da constituição fundamental da pre-sença. Isto, porém, não leva a uma repetição esquemática e exterior das análises realizadas em sua seqüência. O curso da análise temporal toma agora uma outra direção, tornando ainda mais claro o contexto das considerações anteriores e superando a casualidade e a aparente arbitrariedade. Além dessas necessidades metodológicas, motivos inerentes ao próprio fenômeno impõem uma outra articulação da análise a ser repetida.

A estrutura ontológica desse ente, que eu *mesmo* sou, centra-se na autoconsistência da existência. Porque o si-mesmo não pode ser concebido nem como substância e nem como sujeito, estando fundado na existência, a análise do si-mesmo impróprio, isto é, do impessoal, foi totalmente abandonada ao fluxo da interpretação preparatória da pre-sença.⁶⁶ Tendo-se, agora, retomado *explicitamente* o si-mesmo na estrutura da cura e, assim, da temporalidade, a interpretação temporal da autoconsistência e da *falta de consistência do si-mesmo* recebe uma gravidade própria. Ela necessita de um desenvolvimento temático especial. Contudo, ela não apenas propicia uma segurança correta contra os paralogismos e as questões ontologicamente inadequadas sobre o ser do eu, como também oferece, ao mesmo tempo, e de acordo com sua função central, uma visão mais originária da *estrutura de temporalização* da temporalidade. Esta se desentranha como a *historicidade* da pre-sença. A sentença: a pre-sença é histórica, confirma-se, do ponto de vista ontológico-existencial, como proposição fundamental. Ela está muito distante de uma constatação meramente ôntica do fato de a pre-sença se dar numa “história mundial”. A temporalidade da pre-sença é, porém, o fundamento de uma possível compreensão historiográfica que, por sua vez, comporta a possibilidade de uma elaboração explícita da historiografia como ciência.

A interpretação temporal da cotidianidade e da historicidade prende suficientemente a visão ao tempo originário e o faz de tal maneira que o descobre como

66. Cf. §§ 25s, p. 164s.

condição de possibilidade e necessidade da experiência cotidiana do tempo. Primordialmente, a presença *se aplica, em si e para si mesma*, de forma explícita ou não, como o ente em que está em jogo o seu ser. De início e na maior parte das vezes, a cura é ocupação guiada por uma circunvisão. Aplicando-se em função de si mesma, a presença se “desgasta”. Desgastando-se, a presença gasta a si mesma, ou seja, gasta o seu tempo. Gastando tempo, ela conta com ele. A ocupação que conta e controla na circunvisão descobre, de início, o tempo, e leva à elaboração de uma contagem do tempo. Contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo. Contando com seu tempo, o descobrir da circunvisão nas ocupações deixa vir ao encontro no tempo o manual e o ser simplesmente dado descobertos. O ente intramundano é, então, acessível como “o que está sendo no tempo”. Chamamos de *intratemporalidade* a determinação temporal dos entes intramundanos. O “tempo” que nela, de início, se pode encontrar onticamente torna-se a base da formação do conceito vulgar e tradicional de tempo. O tempo enquanto intratemporalidade surge, no entanto, de um modo essencial de temporalização da temporalidade originária. Esta origem diz que o tempo “no qual” nasce e perece um ente simplesmente dado é um fenômeno autêntico do tempo e não a exteriorização para o espaço de um “tempo qualitativo”, como pretende fazer crer a interpretação do tempo feita por *Bergson*, que, do ponto de vista ontológico, é inteiramente insuficiente e indeterminada.

Só a elaboração da temporalidade da presença enquanto cotidianidade, historicidade e intratemporalidade proporciona a visão plena das *implicações* de uma ontologia originária da presença. Enquanto ser-no-mundo, a presença existe, de fato, com e junto a entes que vêm ao encontro dentro do mundo. É, pois, no horizonte do ser dos entes não dotados do caráter de presença, ou seja, do que meramente está aí, nem mesmo sendo dado ou à mão, que o ser da presença recebe sua transparência ontológica abrangente. A interpretação das derivações do ser de tudo aquilo do qual dizemos que é necessária, porém, de uma idéia suficientemente clara do ser em geral. Enquanto não se conquistar esta idéia, a análise

temporal da presença a ser *re-petida* permanecerá incompleta e crivada de obscuridades, para não se mencionar as dificuldades referentes ao conteúdo. A análise existencial e temporal da presença exige, por sua vez, uma nova re-petição, no âmbito da discussão fundamental do conceito de ser.

Temporalidade e cotidianidade

§ 67. O teor básico da constituição existencial da presença e o prélineamento de sua interpretação temporal

A análise preparatória⁶⁷ tornou acessível uma multiplicidade de fenômenos. Embora fundada no todo estrutural da cura, esta multiplicidade não pode ser desconsiderada pela visão fenomenológica. Enquanto *articulada*, a totalidade *originária* da constituição da presença não exclui esta multiplicidade, ao contrário, a exige. Originariedade da constituição da presença não coincide nem com simplicidade nem com unicidade de um elemento último de construção. A origem ontológica do ser da presença não é “inferior” ao que dela surge. A origem ontológica já o sobrepuja em poder e, no âmbito ontológico, tudo o que “surge” é degeneração. Para o senso comum, a tendência ontológica para a “origem” nunca se transforma em evidência ôntica. Ao contrário, esta tendência abre justamente o que há de questionável em toda evidência.

Para que os fenômenos obtidos na análise preparatória possam ser reconduzidos à visão fenomenológica, basta uma indicação a respeito dos estágios percorridos. A delimitação da cura resultou da análise da abertura constitutiva do ser do “pre”. O esclarecimento deste

67. Cf. Parte I, p. 75 a 300.

fenômeno trouxe consigo a interpretação provisória da constituição fundamental da presença, a saber, o ser-no-mundo. A investigação começou com esta caracterização a fim de assegurar, desde o princípio, um horizonte fenomenal suficiente frente às determinações ontológicas prévias da presença, em sua maior parte inadequadas e não explicitadas. O ser-no-mundo foi caracterizado, inicialmente, na perspectiva do fenômeno do mundo. E, na verdade, a explicação partiu da caracterização ôntico-ontológica do que está à mão e do que é simplesmente dado “em” um mundo circundante para, então, destacando a intramundanidade, nela tornar visível o fenômeno da mundanidade. A estrutura da mundanidade, a significância, demonstrou-se, no entanto, conectada com o projeto da compreensão. Este pertence essencialmente à abertura, isto é, projeta-se a partir e para o poder-ser da presença, *em função do qual* ela existe.

A interpretação temporal da presença cotidiana deve partir das estruturas constitutivas da abertura. São elas: compreensão, de-cadência e discurso. Os modos de temporalização da temporalidade, a serem liberados no tocante a estes fenômenos, propiciam a base para se determinar a temporalidade do ser-no-mundo. Isso levará, de novo, ao fenômeno do mundo e permitirá uma delimitação da problemática especificamente temporal da mundanidade. Esta deve se confirmar mediante a caracterização do ser-no-mundo cotidiano e imediato da ocupação de-cadente na circunvisão. É a sua temporalidade que possibilita a modificação da circunvisão em visualização perceptiva e em conhecimento teórico aí fundado. A temporalidade do ser-no-mundo que assim emerge demonstra-se, também, fundamento da espacialidade específica da presença. Deve-se mostrar a constituição temporal de dis-tanciamento e direcionamento. O todo destas análises desentranha uma possibilidade de temporalização da temporalidade em que se funda, ontologicamente, a impropriedade da presença. Além disso, conduz à questão de como se deve compreender o caráter temporal da cotidianidade, o sentido temporal da expressão — “de início e na maior parte das vezes”, aqui continuamente utilizada. A fixação desse problema torna claro que e em que medida o esclarecimento do fenômeno até agora obtido é insuficiente. O presente capí-

tulo obedece, pois, à seguinte estrutura: a temporalidade da abertura em geral (§ 68); a temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência (§ 69); a temporalidade da espacialidade inerente à pre-sença (§ 70); o sentido temporal da cotidianidade da pre-sença (§ 71).

§ 68. A temporalidade da abertura em geral

Em seu sentido temporal, a de-cisão representa uma abertura própria da pre-sença. A abertura constitui um ente, de tal maneira que, em existindo, pode ser o seu próprio "pre". Em relação a seu sentido temporal, a cura foi caracterizada apenas em seus traços fundamentais. Demonstrar a sua constituição temporal concreta significa interpretar, temporalmente, cada um de seus momentos estruturais, quais sejam, compreensão, disposição, de-cadência e discurso. A constituição temporal de cada um dos fenômenos mencionados remete, cada vez, a *uma* temporalidade que, como tal, garante a unidade estrutural possível de compreensão, disposição, de-cadência e discurso.

a) A temporalidade da compreensão⁶⁸

Com o termo compreensão, designamos um existencial fundamental; não se trata nem de um *tipo de conhecimento* determinado, distinto, por exemplo, de explicação e conceitualização, e nem, sobretudo, de um conhecimento em geral, no sentido de apreensão temática. Ao contrário, a compreensão constitui o ser do pre na medida em que uma pre-sença, com base na compreensão, pode, em existindo, formar as múltiplas possibilidades de visão, circunvisão e mera visualização. Enquanto descoberta que compreende o incompreensível, toda explicação tem suas raízes na compreensão primordial da pre-sença.

Apreendida de modo existencialmente originário, compreensão significa: *ser, projetando-se num poder-ser, em função do qual a pre-sença sempre existe. A com-*

68. Cf. § 31, p. 198s

preensão abre o poder-ser próprio de tal maneira que, compreendendo, a pre-sença, de algum modo, sempre sabe a quantas ela anda consigo mesma. Esse "saber" não significa, contudo, a descoberta de um fato mas o manter-se numa possibilidade existenciária. O não-saber que lhe corresponde não consiste numa ausência de compreensão mas deve ser considerado um modo deficiente de se projetar o poder-ser. A existência pode tornar-se digna de questionamento. Para que este "questionamento" seja possível, é necessária uma abertura. O porvir está à base do compreender-se no projeto de uma possibilidade existenciária enquanto um vir-a-si, a partir da possibilidade em que a pre-sença cada vez existe. Do ponto de vista ontológico, o porvir possibilita um ente que é de tal modo que, compreendendo, existe em seu poder-ser. O projetar-se tem por base o porvir e, consequentemente, não apreende, em primeiro lugar, a possibilidade projetada como tema de uma opinião, mas se lança na possibilidade. Na compreensão, a pre-sença é, cada vez, como ela pode ser. A de-cisão se mostrou um existir originário e próprio. Sem dúvida, de início e na maior parte das vezes, a pre-sença fica in-de-cisa, ou seja, fica fechada em seu poder-ser mais próprio no qual ela só se empenha singularizando-se. Isto implica que nem sempre a temporalidade se temporaliza a partir do porvir, em sentido próprio. Essa inconstância não significa, porém, que a temporalidade careça, por vezes, de porvir mas sim que a temporalização do porvir está sujeita a mutações.

Reservamos o termo *antecipação* para caracterizar, terminologicamente, o porvir em sentido próprio. Ela indica que, existindo propriamente, a pre-sença faz com que ela mesma venha-a-si como seu poder-ser mais próprio. Indica também que o porvir deve se conquistar a si mesmo não a partir de uma atualidade, mas a partir do porvir impróprio. O termo, do ponto de vista formal indiferente, para o porvir encontra-se na designação do primeiro momento estrutural da cura, isto é, no *preceder-se*. De fato, a pre-sença continuamente se precede mas nem sempre se antecipa quanto à sua possibilidade existenciária.

Como então distinguir o porvir impróprio? Assim como o porvir em sentido próprio se desentranha na

de-cisão, também este modo ekstático só pode se desen-
trilhar reconduzindo-se, ontologicamente, da compreensão
imprópria das ocupações cotidianas, a seu sentido
existencial e temporal. Enquanto cura, a presença é,
em sua essência, preceder-se. De início e na maior parte
das vezes, o ser-no-mundo compreende-se a partir da-
quilo de que se ocupa. A *compreensão* imprópria se pro-
jeta para o que é passível de ocupação e feitura, para o
que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres coti-
dianos. Todavia, aquilo de que se ocupa é o que é, em
função do poder-ser da cura. Este permite que a pre-
sença, em seu ser de ocupações, venha-a-si ao se ocupar
do que se ocupa. Primordialmente, a presença não vem-
a-si em seu poder-ser mais próprio e irremissível. Mas
é nas ocupações que a presença *atende a si mesma, a
partir do que lhe proporciona ou recusa aquilo de que
se ocupa*. É a partir daquilo de que se ocupa que a
presença vem-a-si. O porvir impróprio possui o caráter
de *atender* (N14). Compreender-se, impessoalmente, nas
ocupações como o próprio-impessoal a partir daquilo
que se empreende encontra o "fundamento" de sua pos-
sibilidade nesse modo ekstático de porvir. E *somente
porque* de fato a presença *atende* ao seu poder-ser, a
partir daquilo de que se ocupa, é que ela pode *esperar*
e tecer expectativas... O atender sempre já deve ter
aberto o horizonte e o âmbito a partir do que algo pode
ser esperado. *Esperar é o modo do porvir fundado no
atender que, em sentido próprio, se temporaliza como
antecipação*. É por isso que na antecipação reside um
ser-para-a-morte mais originário do que nas esperas de
si mesmo das ocupações.

Enquanto existência, compreensão é *primordial-
mente* porvir, no poder-ser de qualquer projeto. Contu-
do, ela não se temporalizaria se não fosse temporal, isto
é, se não fosse determinada, de modo igualmente origi-
nário, pelo vigor de ter sido e pela atualidade. Embora
a grosso modo, já esclarecemos que esta última ekstase
também constitui a compreensão imprópria. A ocupação
cotidiana se compreende a partir do poder-ser que lhe
vem ao encontro num possível sucesso ou insucesso,
relativo àquilo de que se ocupa. Ao porvir impróprio,
ao atender, corresponde um ser próprio *junto* àquilo de
que se ocupa. O modo ekstático desta atualidade desen-

tranha-se na medida em que se compara esta ekstase
com o modo da temporalidade própria. Pertence à ante-
cipação da de-cisão uma atualidade segundo a qual a
de-cisão abre uma situação. Na de-cisão não apenas se
recupera a atualidade da dispersão nas ocupações ime-
diatas como ela se mantém atrelada ao porvir e ao vigor
de ter sido. Chamamos de *in-stante* (N15) a *atualidade
própria*, isto é, a atualidade mantida na temporalidade
própria. Este termo deve ser compreendido em sentido
ativo como ekstase. Ele remete a retração da presença
de-cidida, mas *mantida* na de-cisão, ao que de possi-
bilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem
ao encontro na situação. *Em princípio* o fenômeno do
in-stante não pode ser esclarecido pelo *agora*. O agora
é um fenômeno temporal que pertence ao tempo da
intratemporalidade: o agora "em que" algo nasce, perece
ou simplesmente se dá. "No *in-stante*", nada pode ocor-
rer. Ao contrário, enquanto atualidade em sentido pró-
prio, é o *in-stante* que deixa *vir ao encontro* o que,
estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser
e estar "em um tempo".⁶⁹

Por oposição ao *in-stante*, no sentido de atualidade
própria, chamamos de *atualização* a atualidade impró-
pria. Compreendida formalmente, toda atualidade é atua-
lizante mas nem toda "instaura um *in-stante*". O uso
sem nenhum acréscimo do termo *atualização* significa
sempre a atualidade imprópria, in-de-cisa e desprovida
de *in-stante*. A *atualização* só se esclarecerá mediante
a interpretação temporal da de-cadência no "mundo" das
ocupações que nela encontra o seu sentido existencial.
Mas na medida em que a compreensão imprópria pro-
jeta o poder-ser a partir do que é passível de ocupação,
isso significa que ela se temporaliza a partir da atuali-
zação. Inversamente, o *in-stante* se temporaliza a partir
do porvir em sentido próprio.

69. Foi, sem dúvida, S. Kierkegaard quem viu com a maior profundi-
dade o fenômeno *existenciário* do *in-stante*, o que não significa que ele tenha
logrado uma correspondente interpretação existencial. Ele permanece preso ao
conceito vulgar de tempo que determina o *in-stante* com o auxílio do agora
e da eternidade. Quando K. fala de "temporalidade", ele quer referir-se ao
"ser e estar-no-tempo" do homem. O tempo como intratemporalidade conhece
apenas o agora e nunca o *in-stante*. Experimentado existencialmente, o
in-stante pressupõe uma temporalidade mais originária, embora existencial-
mente não explicitada. Com relação ao "instante", cf. K. Jaspers, *Psychologie
der Weltanschauungen*. 3ª ed., 1925, p. 108 e também o "Referat Kierke-
gaards", p. 419-432.

A compreensão imprópria se temporaliza como um atender atualizante a cuja unidade ekstática pertence necessariamente um *vigor de ter sido*, que lhe corresponde. Em sentido próprio, o vir-a-si da de-cisão antecipadora é, conjuntamente, um voltar para o si-mesmo mais próprio, lançado em sua singularidade. Esta ekstase possibilita que a pre-sença tenha condições de, decididamente, assumir o ente que ela já é. Na antecipação, a pre-sença se *re-pete previamente* em seu poder-ser mais próprio. Chamamos de *re-petição* (N16) o *ser* o vigor de ter sido em sentido próprio. O projetar-se impróprio nas possibilidades hauridas e atualizantes nas ocupações só se torna possível caso a pre-sença se tenha *esquecido*, em seu poder-ser *lançado* mais próprio. Esse esquecimento não é um nada negativo, nem simplesmente a falta de recordação, mas um modo próprio, “positivo” e ekstático do vigor de ter sido. A ekstase (retração) do esquecimento tem o caráter de uma extração, fechada para si mesma, *do* vigor de ter sido em sentido mais próprio, de tal maneira que esse extrair-se de... fecha, ekstaticamente, aquilo de que se extrai e, com isso, a si mesmo. No sentido impróprio do vigor de ter sido, o *esquecimento* se refere ao próprio *ser* e estar lançado; o esquecimento é o sentido temporal do modo de ser em que, de início e na maior parte das vezes, eu, tendo sido, *sou*. E somente com base nesse esquecimento é que a atualização que atende às ocupações pode reter o ente, não dotado do caráter de pre-sença, que vem ao encontro no mundo circundante. A esse reter corresponde um não reter que apresenta, por sua vez, um “esquecimento” em sentido derivado.

Assim como a espera só é possível com base no atender, também a *recordação* só é possível com base no esquecimento e *não o contrário*; pois, no modo do esquecimento, o vigor de ter sido “abre”, primariamente, o horizonte em que a pre-sença, perdida na “exterioridade” das ocupações, pode se recordar. O *atender que atualiza e esquece* é uma unidade ekstática própria onde a compreensão imprópria se temporaliza em sua temporalidade. A unidade destas ekstases fecha o poder-ser próprio sendo, com isso, a condição existencial de possibilidade da in-de-cisão. Embora a compreensão impró-

pria das ocupações seja determinada pela atualização daquilo de que se ocupa, é primordialmente no porvir que a compreensão se temporaliza.

b) A temporalidade da disposição⁷⁰

A compreensão nunca é algo solto no ar, mas está sempre numa disposição. No humor, o “pre” sempre se abre e fecha de modo igualmente originário. A consonância com o humor coloca a pre-sença *diante* de seu estar-lançado de tal maneira que o estar-lançado não é reconhecido como tal, abrindo-se, bem mais originariamente, no “modo em que se está”. Existencialmente, *ser* e estar-lançado significa: dispor-se deste ou daquele modo. A disposição funda-se, portanto, no estar-lançado. O humor representa o modo em que sempre eu sou primariamente o ente-lançado. Como se torna visível a constituição temporal da consonância com o humor? Como se mostra o nexos existencial entre disposição e compreensão, a partir da unidade ekstática de cada temporalidade?

Aviando e desviando da própria pre-sença, o humor realiza aberturas. Existencialmente, só é possível *colocar-se diante* do fato do próprio estar-lançado — seja desentranhando com propriedade ou encobrendo com impropriedade — se o ser da pre-sença, de acordo com seu sentido, *for* continuamente o vigor de ter sido. O colocar-se diante deste ente-lançado, que impessoalmente se é, não cria o vigor de ter sido. A sua ekstase é que possibilita o encontrar-se como disposição. A compreensão funda-se, primariamente, no porvir ao passo que a *disposição* se temporaliza, *primariamente*, no vigor de ter sido. Humor temporaliza-se, ou seja, a sua ekstase específica pertence a um porvir e a uma atualidade mas de tal forma que o vigor de ter sido modifica as ekstases igualmente originárias.

Já salientamos que os humores, não obstante conhecidos do ponto de vista ôntico, não são reconhecidos em sua função existencial originária. São considerados

70. Cf. § 29, p. 188s.

vivências fugazes que “dão cor” a todo o “estado d’alma”. O que, para uma simples observação, não passa de um aparecer e desaparecer fugaz pertence, no entanto, à consistência originária da existência. Mas o que pode haver de comum entre os humores e o “tempo”? Que estas “vivências” vêm e vão, que elas transcorrem “no tempo”, é uma constatação trivial; sem dúvida, e, na verdade, uma constatação ôntico-psicológica. A tarefa consiste, porém, em de-monstrar a estrutura ontológica da consonância com o humor em sua concreção existencial e temporal. De início, isso pode apenas significar: tornar visível, ao menos uma vez, a temporalidade do humor. A tese segundo a qual “disposição funda-se, primariamente, no vigor de ter sido” diz que o caráter existencial básico do humor é uma *recolocação em...* A recolocação não produz o vigor de ter sido, mas a disposição sempre revela, para a análise existencial, um modo do vigor de ter sido. A interpretação temporal da disposição não pode, portanto, pretender deduzir os humores da temporalidade e dissolvê-los em puros fenômenos de temporalização. Trata-se apenas de comprovar que os humores, no que e no modo em que “significam” existencialmente, *só são possíveis com base na temporalidade*. A interpretação temporal limitar-se-á aos fenômenos já analisados do temor e da angústia.

Começaremos a análise com a de-monstração da temporalidade do *temor*.⁷¹ Caracterizou-se o temor como disposição imprópria. Em que medida o vigor de ter sido é o sentido existencial que o possibilita? Qual o modo desta ekstase que caracteriza a temporalidade específica do temor? Temor é temer o *que* ameaça. Trata-se do que se aproxima prejudicialmente, como já descrito, do poder-ser de fato da presença, no âmbito do que está à mão e do que é simplesmente dado nas ocupações. No modo da circunvisão cotidiana, o temer abre algo que ameaça. Um sujeito meramente espectador nunca poderia descobrir algo assim. Mas esta abertura de temer alguma coisa não será um deixar vir-a-si? Não é correta a determinação do temor como espera de um mal que está vindo (*malum futurum*)? O sentido temporal primeiro do temor não seria tanto o porvir

71. Cf. § 30, p. 195s.

como o vigor de ter sido? É indiscutível que o temor não apenas se “relaciona” com o que “está por vir”, entendido como o que só advém “no tempo”, mas também esse relacionar-se, em si mesmo, já está por vir, no sentido do tempo originário. Sem dúvida, *também* pertence à constituição existencial e temporal do temor um *atender*. Mas, de início, isso diz apenas que a temporalidade do temor é *imprópria*. Será que temer alguma coisa é apenas a espera de uma ameaça em advento? Esperar uma ameaça em advento ainda não precisa ser temor, e é tão pouco temor que lhe falta justamente o caráter específico de humor. Este reside no fato de que o atender próprio ao temor deixa e faz com que aquilo que ameaça *volte* para o poder-ser de fato, empenhado em ocupações. Só no atendimento é que o que ameaça pode estar *de volta para* o ente que eu sou e, dessa forma, a presença só pode ser ameaçada caso já se tenha aberto, ekstaticamente, o endereço da volta. O caráter de humor e *afeição* do temor reside no fato de o atender temeroso temer “a si mesmo”, isto é, de todo temer alguma coisa ser um temer *por...* O seu sentido existencial e temporal é constituído por um esquecimento de si: qual seja, extrair-se, de forma conturbada, do poder-ser de fato em sentido próprio; é nesse esquecimento que o ser-no-mundo ameaçado se ocupa do que está à mão. É com razão que *Aristóteles* determina o temor como *λύπη τις ἢ ταραχή*, como *aflição* e *conturbação*.⁷² A aflição pressiona a presença no sentido de voltar para o seu estar-lançado mas de tal maneira que justamente este estar-lançado se fecha, ao passo que a conturbação se funda num esquecimento. O extrair-se no esquecimento de um poder-ser de fato e decidido baseia-se nas possibilidades de salvação e escape previamente descobertas numa circunvisão. Porque se esquece de si e não *apreende* nenhuma possibilidade *determinada*, a ocupação que se teme salta do mais imediato para o mais imediato. Com isso, todas as possibilidades “possíveis” e impossíveis se oferecem. Aquele que teme não se detém em nenhuma delas; o “mundo circundante” não desaparece, ao contrário, lhe vem ao encontro justamente na medida em que ele não-mais-se-reconhece no *mundo circundante*. Essa *atualização conturbada* do que

72. Cf. *Retórica* B 5 1382 a 21

é melhor por ser o mais imediato pertence ao esquecimento de si, inerente ao temor. É sabido que o habitante de uma casa em chamas, por exemplo, freqüentemente, quer "salvar" as coisas mais indiferentes por estarem mais imediatamente à mão. A atualização esquecida de si de uma confusão de possibilidades soltas possibilita a conturbação do temor que, como tal, lhe constitui o caráter específico de humor. O esquecimento inerente à conturbação também modifica o atender, caracterizando-o como atender aflito e conturbado em oposição a uma pura espera.

A unidade ekstática específica que, do ponto de vista existencial, possibilita o temer temporaliza-se, primariamente, a partir do esquecimento acima caracterizado que, enquanto modo do vigor de ter sido, lhe modifica tanto a atualidade quanto o porvir, em sua temporalização. A temporalidade do temor é um esquecimento que atende e atualiza. Orientada para o que vem ao encontro dentro do mundo, a interpretação que compreende o temor busca, de início, o seu referente no "mal que está vindo" e determina, correspondentemente, como espera a relação que com ele estabelece. Tudo o que, além disso, pertence ao fenômeno fica sendo um "sentimento de prazer e desprazer".

Como a temporalidade da *angústia* se comporta frente à temporalidade do temor? Chamamos este fenômeno de disposição fundamental.⁷³ Ela coloca a presença diante de seu estar-lançado mais próprio, desentranhando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar. Assim como o temor, a angústia também se determina formalmente por um *com quê* e um *pelo quê* a angústia se angustia. A análise mostrou, no entanto, que estes dois fenômenos coincidem. Isto não significa, porém, que os caracteres estruturais do *com quê* e *pelo quê* se confundem no sentido de que a angústia não se angustiará nem com nem por alguma coisa. A coincidência entre o *com quê* e o *pelo quê* deve significar que é um e o mesmo o ente que os realiza, ou seja, a presença. Especificamente, o *com quê* a angústia se angustia vem ao encontro não como algo determinado numa ocupação. A ameaça não provém do que está à mão e do que

⁷³ Cf. § 40, p. 247s.

é simplesmente dado mas, sobretudo e justamente, do fato de que tudo o que está à mão e é simplesmente dado já não "diz" absolutamente nada. Não estabelece mais nenhuma conjuntura com o ente do mundo circundante. O mundo, no contexto do qual eu existo, afundou na insignificância, e o mundo que, dessa forma, se abre só é capaz de liberar entes sem conjuntura. O nada do mundo, com o que a angústia se angustia, não significa que, na angústia, se faça a experiência de uma ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. É preciso que eles venham ao encontro para que não estabeleçam *nenhuma* conjuntura e possam, *assim*, se mostrar num vazio impiedoso. Isso significa, porém, que o atender da ocupação não encontra mais nada a partir do qual ele possa se compreender. Ele agarra o nada do mundo; deparando-se com o mundo, porém, a compreensão é trazida pela angústia para o ser-no-mundo como tal, de maneira que esse com *quê* a angústia se angustia é, também, o seu por *quê*. O angustiar-se com alguma coisa não possui nem o caráter de espera nem de atendimento. O com *quê* a angústia se angustia já está "presente", é a própria presença. Será que a angústia não se constitui pelo porvir? Sem dúvida, mas não pelo porvir impróprio do atender.

A insignificância do mundo, aberta na angústia, desentranha o nada das ocupações, isto é, a impossibilidade de se projetar um poder-ser da existência primariamente fundado na ocupação. Desentranhar essa impossibilidade significa, porém, deixar vir à luz a possibilidade de um poder-ser em sentido próprio. Que sentido temporal possui esse desentranhar? A angústia angustia-se pela presença nua e crua, lançada na estranheza. Ela recoloca o fato puro do estar-lançado mais próprio e singular. Esse recolocar não tem o caráter de um esquecimento que se esquiva e nem tampouco de uma recordação. Mas a angústia também não implica em uma retomada re-petitiva da existência na decisão. A angústia, bem ao contrário, recoloca o estar-lançado *enquanto possível de re-petição*. E isso a tal ponto que ela *também* desentranha a possibilidade de um poder-ser próprio que, entendido como porvindouro, deve retornar, na re-petição, para o "pre" que está lançado. *Colocar-se diante da possibilidade de re-petição é o modo ekstático específico*

do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia.

O esquecimento, inerente ao temor, conturba, deixando a presença perdida em meio a possibilidades "mundanas" não apreendidas. Diante desta atualização que não se sustém, a atualização da angústia se *mantém* na recolocação do estar-lançado mais próprio. De acordo com seu sentido existencial, a angústia não pode se perder em ocupações. Quando algo assim parece ocorrer numa disposição, então se trata do temor que o entendimento cotidiano confunde com a angústia. Embora a atualidade da angústia se *mantenha*, ela ainda não possui o caráter do in-stante, que se temporaliza na de-cisão. A angústia só conduz para o humor de uma de-cisão *possível*. Sua atualidade mantém em condições de *saltar* o in-stante, em que ela mesma e somente ela é possível.

A possibilidade de apoderar-se, que distingue o humor da angústia, comprova-se na temporalidade específica da angústia pelo fato de ela se fundar, originariamente, no vigor de ter sido e somente a partir dele é que se temporalizam porvir e atualidade. Nele, a presença retoma inteiramente a nudez de sua estranheza e é por ela possuída. Esta possessão não só *toma* de volta a presença das possibilidades "mundanas", mas também *lhe dá* a possibilidade de um poder-ser *próprio*.

Os humores, temor e angústia, no entanto, nunca "ocorrem" apenas isoladamente no "fluxo das vivências", mas sempre de-terminam o humor de uma compreensão ou de-terminam para si o humor a partir de uma compreensão. O temor encontra seu ensejo nos entes que vêm ao encontro no mundo circundante. A angústia, ao contrário, surge da própria presença. O temor sobrevém a partir do intramundano. A angústia se eleva a partir do ser-no-mundo enquanto ser-lançado-para-a-morte. Em seu sentido temporal, esta "elevação" da angústia, a partir da própria presença, significa que o porvir e a atualidade da angústia se temporalizam a partir de um vigor de ter sido originário, entendido como recolocar a possibilidade de re-petição. A angústia, no entanto, só pode se "elevar" propriamente na de-cisão de uma presença. Embora o de-cidido desconheça o temor, ele compreende

justo a possibilidade de angústia como possibilidade do humor que nem inibe e nem conturba. Ao contrário, libera *de* possibilidades "nulas", tornando-o livre *para* as possibilidades próprias.

Embora ambos os modos da disposição, temor e angústia, se fundem primariamente num *vigor de ter sido*, na totalidade da cura, a sua temporalização própria tem, cada vez, uma origem diferente. A angústia surge do *porvir* da de-cisão. O temor surge da atualidade perdida que, temerosamente, teme o temor, para então nele de-cair.

Mas não será que, talvez, a tese da temporalidade dos humores não vale apenas no caso dos fenômenos escolhidos para a análise? Como se pode encontrar um sentido temporal na morna ausência de humores que domina o "cotidiano cinzento"? E o que dizer da temporalidade dos humores e afetos como esperança, alegria, encantamento e jovialidade? Que não apenas o temor e a angústia mas também outros fenômenos estão existencialmente fundados num vigor de ter sido, isso se mostra, claramente, quando nomeamos fenômenos tais que tédio, tristeza, melancolia e desespero. Sem dúvida, sua interpretação deve-se fazer com base numa analítica mais ampla da presença, elaborada existencialmente. Mas também um fenômeno como a esperança, que parece totalmente fundada no porvir, deve ser analisado de forma correspondente à análise do temor. Em oposição ao temor, que se relaciona a um malum futurum, costuma-se caracterizar a esperança como espera de um bonum futurum. Para a estrutura do fenômeno, porém, o decisivo não é tanto o caráter "futuro" *daquilo a que* a esperança está relacionada mas, sobretudo, o sentido existencial do *próprio ter esperança*. Também aqui o caráter de humor reside, primordialmente, em ter esperança enquanto *ter esperança-para-si*. Aquele que tem esperança se carrega, por assim dizer, a si mesmo para dentro da esperança, contrapondo-se ao que é esperado. Isso pressupõe, no entanto, um ter-se-conquistado. O fato de a esperança, em oposição ao medo que abate, *aliviar* diz apenas que também essa disposição permanece referida ao peso de uma carga, no modo de *ser* o vigor de ter sido. Do ponto de vista ontológico, o humor exalta-

do, ou melhor, exaltante só é possível numa remissão ekstático-temporal da presença ao fundamento-lançado de si mesma.

Por fim, o que demonstra, *da forma mais penetrante*, o poder do *esquecimento* nos humores cotidianos da ocupação imediata é a morna ausência de humor na indiferença. Pois esta não se prende nem força nada, abandona-se a tudo que cada dia lhe apresenta, aceitando, assim, de certo modo, tudo. Este ir levando a vida, que “deixa tudo ser” como é, funda-se no esquecimento de um abandonar-se ao estar-lançado, possuindo o sentido ekstático de um vigor de ter sido, impróprio. Deve-se distinguir com precisão a indiferença, que pode acompanhar a sucessão desenfreada de tarefas, da equanimidade. *Este* humor surge da decisão. Esta se concentra no *in-stante* das possíveis situações do poder-ser todo, que se abre na antecipação da morte.

Afetado pode ser somente aquele ente que, de acordo com seu sentido ontológico, se dispõe, isto é, que, existindo, já é sempre o vigor de ter sido e existe num modo contínuo do vigor de ter sido. Do ponto de vista ontológico, a afeição pressupõe a atualização e isso de tal maneira que, nela, a presença pode ser recolocada em si mesma enquanto o que já é o vigor de ter sido. Permanece um problema independente o modo em que se deve delimitar, ontologicamente, *estímulo* e *contato dos sentidos* em algo apenas-vivo, e o modo, por exemplo, como e onde o ser dos animais é constituído por um “tempo”.

c) A temporalidade da de-cadência⁷⁴

A interpretação temporal de compreensão e disposição deparou-se não apenas com a ekstase *primordial* referente a cada fenômeno mas também com *toda* a temporalidade. Da mesma forma que o porvir possibilita primariamente a compreensão e o vigor de ter sido possibilita o humor, o terceiro momento estrutural da cura, a *de-cadência*, encontra seu sentido existencial na *atualidade*. A análise preparatória da de-cadência teve início

74. Cf. § 38, p. 236s.

com a interpretação do falatório, da curiosidade e da ambigüidade.⁷⁵ A análise temporal da de-cadência deve seguir o mesmo caminho. Contudo, a investigação se limitará em considerar a curiosidade porque é nela que se pode ver, mais facilmente, a temporalidade específica da de-cadência. A análise do falatório e da ambigüidade, por sua vez, já pressupõe o esclarecimento da constituição temporal do discurso e da significação (da interpretação).

A *curiosidade* é uma tendência ontológica privilegiada da presença segundo a qual ela se ocupa de um poder-ver.⁷⁶ Tanto o “ver” quanto o conceito de visão não se restringem à percepção propiciada pelos “olhos do corpo”. Em sentido amplo, a percepção deixa vir ao encontro “corporalmente” em si mesmos o manual e o ser simplesmente dado, no tocante à sua configuração. Esse deixar vir ao encontro funda-se numa atualidade. A atualidade fornece o horizonte ekstático no qual o ente pode ser corporalmente *vigente*. Entretanto, a curiosidade não atualiza o ser simplesmente dado a fim de, nele demorando-se, *compreendê-lo*. Ela busca ver *apenas* para ver e ter visto. Enquanto esta atualização presa em si mesma ao ser simplesmente dado, a curiosidade está numa unidade ekstática com um porvir e um vigor de ter sido correspondentes. A avidez do novo move-se, sem dúvida, em direção ao ainda-não-visto mas de tal maneira que a atualização tenta escapar do atender. A curiosidade é toda ela impropriamente porvindoura e isto a tal ponto que ela não atende a uma *possibilidade* mas, em sua avidez, só cobiça a possibilidade como algo real. A curiosidade constitui-se de uma atualização que não se sustém e, apenas atualizando, procura continuamente fugir do atender em que a atualização se “mantém”, embora insustentada. A atualidade “surge” da correspondente atualização que lhe pertence, no sentido mencionado de fuga. Mas a atualização em que “surge” a curiosidade se entrega tão pouco à “coisa” que, ao conquistar uma visão, já deixa de ver para ver a próxima. Do ponto de vista ontológico, o que possibilita o *não demorar-se*, característico da curiosidade, é a atualização que continuamente “surge” no atender a uma possibilidade apreendida e determinada. A atualização

75. Cf. §§ 35s, p. 227s.

76. Cf. § 36, p. 230s.

não “surge” do atender no sentido de que ela estaria onticamente desligada do atender para a ele se abandonar. O “surgir” é uma modificação ekstática do atender, de tal maneira que o atender *ressurge* da atualização. O atender abdica, por assim dizer, de si mesmo na medida em que também não mais deixa que venham a si possibilidades impróprias da ocupação a partir daquilo de que se ocupa, à exceção daquelas que se oferecem para uma atualização que não se sustenta. A modificação ekstática do atender mediante a atualização que surge numa atualização que *ressurge* é a condição temporal e existencial da possibilidade de *dispersão*.

Mediante o atender que *ressurge*, a atualização se abandona cada vez mais a si mesma. Ela atualiza em função da atualidade. Aprisionando-se em si mesma, a dispersão do não demorar-se transforma-se em *desamparo*. Este modo da atualidade é o fenômeno que mais explicitamente se opõe ao *in-stante*. No *desamparo*, a presença está em toda parte e em parte alguma. O *in-stante* traz a existência para a situação, abrindo o “pre” em sua propriedade.

Quanto mais imprópria a atualidade, isto é, quanto mais a atualização vem a “si-mesma”, tanto mais fechando ela foge de um poder-ser determinado, mas tanto menos pode o porvir retornar para o ente-lançado. No “surgir” da atualidade reside, ao mesmo tempo, um esquecimento crescente. O fato de a curiosidade sempre se deter no mais imediato e esquecer o que veio antes não é uma consequência da curiosidade mas, ao contrário, a sua própria condição ontológica.

No tocante a seu sentido temporal, os caracteres da de-cadência, anteriormente demonstrados, como tentação, tranquilização, alienação e auto-aprisionamento significam que a atualização que “surge” busca, de acordo com a sua tendência ekstática, temporalizar-se a partir de si mesma. A presença aprisiona-se — esta determinação possui um sentido ekstático. O retrair-se da existência na atualização não significa que a presença se desligue de seu eu e de seu si-mesmo. Mesmo na atualização mais extrema, ela permanece temporal, ou seja, atendendo e esquecendo. Mesmo atualizando, a presença ainda se compreende, embora alienada de seu

poder-ser mais próprio, primariamente fundado no porvir e no vigor de ter sido, em sentido próprio. Na medida, porém, em que a atualização sempre oferece algo “novo”, ela não deixa que a presença volte a si mesma, tranqüilizando-a sempre de novo. Essa tranqüilização, no entanto, fortalece a tendência para surgir. A curiosidade não é “provocada” pela visibilidade sem fim do que ainda não se viu mas pelo modo de-cadente de temporalização da atualidade que surge. Mesmo que tenha visto tudo, a curiosidade sempre *inventa* algo novo.

O modo de temporalização em que a atualidade “surge” funda-se na essência da temporalidade, que é *finita*. Lançada no ser-para-a-morte, a presença foge, de início e na maior parte das vezes, desse estar-lançado, que se desentranha de modo mais ou menos explícito. A atualidade surge de seu próprio porvir e vigor de ter sido para então deixar, pelo viés de si mesma, que a presença venha à existência própria. A origem em que a atualidade “surge”, isto é, em que a de-cadência cai na perdição, é a temporalidade originária e própria que, por sua vez, possibilita o ser-lançado-para-a-morte.

A proveniência e o modo ônticos do estar-lançado permanecem fechados para a presença, embora ela possa ser colocada *propriamente diante* do estar-lançado a fim de se compreender em sentido próprio. Esse fechamento, porém, não é, em absoluto, apenas um não-saber, que em seu fato subsiste. Ele constitui a facticidade da presença e concorre para determinar o caráter *ekstático* em que a existência se abandona ao fundamento-nulo de si mesma.

De início, a presença não agarra o lance do estar-lançado no mundo em sentido próprio; a sua “movimentação” não “adquire solidez” pelo simples fato de a presença se “a-pre-sentar”. No estar-lançado, a presença também se esgarça, ou seja, lançada no mundo, ela se perde no “mundo”, na medida em que está, de fato, referida àquilo de que se ocupa. A atualidade, que constitui o sentido existencial desse arrastar-se nas ocupações, jamais conquista por si mesma um outro horizonte ekstático, a não ser que, numa de-cisão, se recupere de sua perdição. Essa recuperação visa abrir cada situação para o in-stante que se sustenta e, ao mesmo tempo, abrir a “situação limite” originária do ser-para-a-morte.

d) A temporalidade do discurso⁷⁷

A plena abertura do “pre”, que se constitui de compreensão, disposição e de-cadência, articula-se com o discurso. Por isto, o discurso não se temporaliza, primordialmente, em uma ekstase determinada. Como, na maior parte das vezes, o discurso de fato se pronuncia na linguagem e, inicialmente, no modo de uma interpe-lação que ocupa e discute o “mundo circundante”, a *atualização* possui, sem dúvida, uma função constitutiva *proeminente*.

Assim como os demais fenômenos temporais da linguagem, quais sejam, “tipos de ação” e “graus de tempo”, os tempos não surgem porque o discurso “também” se pronuncia a respeito de processos “temporais”, isto é, que vêm ao encontro “no tempo”. Seu fundamento também não é o fato de que a fala transcorre “num tempo psíquico”. Na medida em que todo discurso sobre..., de... e para... se funda na unidade ekstática da temporalidade, o discurso já é, *em si mesmo*, temporal. Os *tipos de ação* estão enraizados na temporalidade originária da ocupação, quer esta se relacione ou não com o intratemporal. Com a ajuda do conceito vulgar e tradicional do tempo, de que se vale forçosamente a ciência lingüística, *nunca se pode colocar* o problema da estrutura existencial e temporal dos tipos de ação.⁷⁸ Porque, no entanto, todo discurso é sempre um discorrer sobre entes, mesmo que, primária e predominantemente, não tenha o sentido de proposição teórica, a análise da constituição temporal do discurso e a explicação dos caracteres temporais das estruturas lingüísticas só podem ser abordados em se desenvolvendo o problema do nexa fundamental entre ser e verdade, com base na problemática da temporalidade. Pois, com isso, também se poderá delimitar o sentido ontológico do “é”, que uma teoria artificial da sentença e do juízo desfigurou, reduzindo-o à “cópula”. O “aparecimento” do “significado” e a possibilidade de uma elaboração conceitual só podem se esclarecer e compreender, ontologicamente,

77. Cf. § 34, p. 218s.

78. Cf. entre outros Jak. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, vol. I (1920), p. 15, em especial, p. 149-210. Além disso, G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung*, vol. VI (1896), p. 167s.

com base na temporalidade do discurso, isto é, da presença em geral.

A compreensão funda-se, primariamente, no porvir (antecipar e atender). A disposição temporaliza-se, primariamente, no vigor de ter sido (re-petição e esquecimento). A de-cadência enraiza-se, primária e temporalmente, na atualidade (atualização e in-stante). Não obstante, a compreensão é sempre atualidade “do vigor de ter sido”. Não obstante, a disposição se temporaliza num porvir “atualizante”. Não obstante, a atualidade “surge” ou se sustenta num porvir do vigor de ter sido. Assim, fica claro que: *a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e de-cadência se funda na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura.*

Temporalização não significa “sucessão” de ekstases. O porvir não *vem depois* do vigor de ter sido e este não *vem antes* da atualidade. A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido.

A abertura do pre e as possibilidades existências fundamentais da presença, a saber, propriedade e impropriedade, fundam-se na temporalidade. A abertura sempre alcança, de modo igualmente originário, todo o *ser-no-mundo*, tanto o ser-em como o mundo. Orientando-se pela constituição temporal da abertura, também se deve poder de-monstrar a condição ontológica da possibilidade de se dar um ente que existe como ser-no-mundo.

§ 69. A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo

A unidade ekstática da temporalidade, isto é, a unidade do “fora de si” nas retrações de porvir, vigor de ter sido e atualidade é a condição de possibilidade para que um ente possa existir como o seu “pre”. O ente que carrega o título de presença se “*iluminou*”.⁷⁹ A luz que constitui a luminosidade da presença não é

79. Cf. § 28, p. 187.

uma força ou fonte ótica simplesmente dada de uma clareza cintilante que, por vezes, ocorre neste ente. Antes de toda interpretação "temporal", determinou-se como cura o que ilumina essencialmente esse ente, isto é, aquilo que o torna "aberto" e também "claro" para si mesmo. É na cura que se funda toda abertura do pre. E é esta luminosidade que possibilita toda iluminação e esclarecimento, toda percepção, "visão" e posse de alguma coisa. A luz desta luminosidade só pode ser compreendida quando, ao invés de sairmos à busca de uma força simplesmente dada e implantada, questionarmos toda a constituição ontológica da pre-sença, ou seja, a cura, quanto ao fundamento unificador de sua possibilidade existencial. *A temporalidade ekstática ilumina originariamente o pre.* Ela é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais da pre-sença.

Somente partindo do enraizamento da pre-sença na temporalidade é que se pode penetrar na *possibilidade* existencial do fenômeno, *ser-no-mundo*, que, no começo da analítica da pre-sença, fez-se conhecer como constituição fundamental. Cabia, neste começo, assegurar a unidade inquebrantável da estrutura deste fenômeno. Com isso, ficou em segundo plano a questão sobre o *fundamento da unidade possível das articulações* desta estrutura. Na intenção de proteger o fenômeno das tendências de fragmentação mais evidentes e, por isso, mais fatais, interpretou-se, com maior detalhamento, o modo mais imediato e cotidiano do ser-no-mundo, a saber, o ser *que se ocupa* junto ao que está à mão dentro do mundo. Agora que a própria *cura* foi, ontologicamente, delimitada e reconduzida ao seu fundamento existencial, isto é, à temporalidade, a *ocupação* pode, por sua vez, ser *explicitamente* concebida a partir da cura e da temporalidade.

A análise da temporalidade da ocupação se atém, inicialmente, ao modo de atarefar-se, numa circunvisão, com o que está à mão. Depois, persegue a possibilidade existencial e temporal de a ocupação, guiada pela circunvisão, modificar-se em descoberta "meramente" visualizadora dos entes intramundanos, no sentido de certas possibilidades da pesquisa científica. A interpretação da

temporalidade do ser junto a, tanto o guiado pela circunvisão como o que se ocupa teoricamente do que está à mão e é simplesmente dado *dentro do mundo*, mostra, igualmente, como esta temporalidade já é, preliminarmente, a condição de possibilidade do ser-no-mundo, em que se funda o ser junto aos entes intramundanos. A análise temática da constituição temporal do ser-no-mundo leva às seguintes questões: De que modo algo como mundo é possível? Em que sentido mundo é? O que o mundo transcende e como transcende? Como o ente intramundano "independente" realiza uma "dependência" com o mundo transcendente? A *exposição ontológica* destas questões ainda não é a sua resposta. Bem ao contrário, ela propicia o esclarecimento prévio necessário *das* estruturas com as quais se pretende colocar o problema da transcendência. A interpretação existencial e temporal do ser-no-mundo considera, pois, três aspectos: a) a temporalidade da ocupação guiada pela circunvisão; b) o sentido temporal em que a ocupação, guiada pela circunvisão, se modifica em conhecimento teórico do que é simplesmente dado dentro do mundo; c) o problema temporal da transcendência do mundo.

a) *A temporalidade da ocupação guiada pela circunvisão*

Como obter a visão capaz de orientar a análise da temporalidade da ocupação? Chamamos de modo de lidar no e com o mundo circundante⁸⁰ o ser que se ocupa junto ao "mundo". Escolhemos como fenômeno exemplar do ser junto a... o uso, o manejo, a produção de manuais e seus modos deficientes e indiferentes, ou seja, o ser junto àquilo que pertence às necessidades cotidianas.⁸¹ A existência própria da pre-sença também se detém nesta ocupação mesmo quando a ocupação permanece "indiferente" para a pre-sença. O manual de uma ocupação não causa a ocupação no sentido de que a ocupação só surgiria devido às influências dos entes intramundanos. O ser junto ao que está à mão nem se deixa esclarecer onticamente por este nem, ao inverso, este pode se derivar daquele. Ocupação, enquanto modo

80. Cf. § 15, p. 108s.

81. Cf. § 12, p. 95.

de ser da presença, e o ocupado, enquanto o que está à mão dentro do mundo, não são, em absoluto, *simplesmente dados em conjunto*. Não obstante, dá-se entre eles um “nexo”. É daquilo com que se lida, entendido corretamente, que se esclarece o modo próprio de lidar na ocupação. A falta da estrutura fenomenal daquilo com que se lida tem como consequência um desconhecimento da constituição existencial do modo de lidar. A análise dos entes que, de imediato, vêm ao encontro já obtém um ganho essencial quando não se passa por cima do caráter instrumental específico destes entes. Mas, além disso, é preciso compreender que o modo de lidar na ocupação nunca se detém num instrumento singular. O uso e manejo de um determinado instrumento permanecem, como tais, orientados por um nexos instrumental. Quando procuramos, por exemplo, um instrumento “deslocado”, isso não se refere, simples nem primariamente, apenas àquilo que se procura num “ato” isolado. Esta procura já descobre previamente o âmbito do todo instrumental. Todo “trabalhar” e pôr mãos à obra não significa vir de um nada e deparar-se com um instrumento isolado, preliminarmente dado. Ao contrário, significa provir de um mundo de obras já sempre aberto, ao se lançar mão de um instrumento.

No que concerne àquilo com que se lida, a análise do modo de lidar recebe a indicação de que o ser existente junto a entes de ocupação não se orienta por um instrumento isolado à mão, mas sim pelo todo instrumental. Também a reflexão sobre o caráter ontológico privilegiado do instrumento à mão, isto é, a *conjuntura*⁸², obrigou a esta apreensão daquilo com que se lida, inerente a todo modo de lidar. O termo conjuntura é compreendido ontologicamente. Quando se diz: seu conjunto se deixa e se faz *junto com* alguma coisa, o que se pretende não é constatar onticamente uma conjuntura de fatos mas acenar para o modo de ser do que está à mão. O caráter remissivo da conjuntura, do “com... junto...”, indica que, do ponto de vista ontológico, um instrumento isolado é impossível. Sem dúvida, pode acontecer que um único instrumento esteja à mão e “falte” o outro. Mas o que isso anuncia é a pertinência deste

82. Cf. § 18, p. 127s.

manual a um outro. O modo de lidar da ocupação só pode deixar que um manual venha ao encontro numa circunvisão, caso já se compreenda a conjuntura, isto é, que sempre algo está junto com algo. O ser junto a... da ocupação, que descobre numa circunvisão, é um deixar e fazer em conjunto, ou seja, um projeto de compreensão da conjuntura. *Se o deixar e fazer em conjunto constitui a estrutura existencial da ocupação e esta, enquanto ser junto a..., pertence à constituição essencial da cura que, por sua vez, se funda na temporalidade, então se deve buscar a condição de possibilidade do deixar e fazer em conjunto num modo de temporalização da temporalidade.*

Já no mais simples manuseio de um instrumento opera o deixar e fazer em conjunto. O seu estar junto possui o caráter de para quê (Wozu); é considerando o para quê que o instrumento é e pode ser empregado. A compreensão do para quê, ou seja, do estar junto da conjuntura, tem a estrutura temporal do atender. É somente atendendo ao para quê que a ocupação pode retornar para alguma coisa junto à qual estabelece uma conjuntura. Em sua unidade ekstática, o *atender* do estar junto, simultaneamente com o *reter* do estar com da conjuntura, possibilita a atualização específica de um manejo do instrumento.

Atender ao para quê não é um exame do “fim” e nem tampouco uma espera frente ao acabamento iminente da obra a ser produzida. Ele não possui absolutamente o caráter de uma apreensão temática. E mesmo o *reter* daquilo com o que estabelece uma conjuntura não significa uma apreensão temática. O modo de lidar no manuseio não se comporta apenas com o estar junto e o estar com do deixar e fazer em conjunto. Este se constitui, sobretudo, na unidade do *reter* inerente ao atendimento, e isso de tal modo que a atualização que daí surge possibilita o empenho característico das ocupações em seu mundo instrumental. Ocupar-se, “em sentido próprio” e com toda aplicação, não é apenas estar junto à obra, nem junto ao instrumento da obra e nem tampouco junto à “reunião” de ambos. O deixar e fazer em conjunto, fundado na temporalidade, já instalou a unidade das remissões em que se “movimenta” a ocupação, guiada pela circunvisão.

Na temporalidade constitutiva do deixar e fazer em conjunto reside, de modo essencial, um *esquecimento* específico. Para que, em estando “perdido no mundo instrumental”, se possa “realmente” pôr mãos à obra, o si-mesmo deve se esquecer. Na medida, porém, em que um *atender* sempre serve de guia para as ocupações na unidade da temporalização, o poder-ser em sentido próprio da presença nas ocupações se acha, como ainda veremos, instalado na cura.

A atualização que atende e retém constitui a familiaridade, segundo a qual a presença, entendida como convivência, “se reconhece” no mundo circundante público. Compreendemos existencialmente o deixar e fazer em conjunto como um deixar-“ser”. É nele baseado que o manual, *enquanto o ente* que é, pode vir ao encontro numa circunvisão. Por isso, pode-se esclarecer ainda mais a temporalidade da ocupação com o exame dos modos de deixar vir ao encontro numa circunvisão, já caracterizados⁸³ como surpresa, importunidade e impertinência. No tocante ao seu “verdadeiro em-si”, o instrumento à mão vem ao encontro não como percepção temática de coisas, mas na não surpresa do que é dado preliminarmente de forma “objetiva” e “evidente”. Mas se, no todo deste ente, algo surpreende, então aí reside a possibilidade de que o todo instrumental também venha a se impor como tal. Do ponto de vista existencial, como se deve estruturar o deixar e fazer em conjunto a fim de que algo surpreendente possa vir ao encontro? A questão não visa agora às condições fatuais que dirigem a atenção para algo preliminarmente dado, mas ao sentido ontológico da possibilidade como tal desse direcionamento.

Algo que não pode ser empregado como, por exemplo, a falha de uma determinada ferramenta, só pode vir a surpreender num e para um manuseio. Mesmo a “percepção” e a “representação” mais detida e precisa de coisas não é capaz de descobrir o dano de uma ferramenta. É preciso que o próprio afazer se veja perturbado para que possa vir ao encontro algo que não pode ser manuseado. Todavia, o que isto significa *ontologicamente*? No tocante a seu empenho nas remissões de um

⁸³. Cf. § 16, p. 114s.

conjunto, a atualização que atende e retém se interrompe pelo que, posteriormente, se apresenta como dano. A atualização que, de modo igualmente originário, atende ao para quê se fixa com o instrumento usado de tal maneira que, somente então, o para quê e o ser-para vêm, explicitamente, ao encontro. A própria atualização, porém, só pode encontrar algo inapropriado para... na medida em que já se movimenta num reter que atende àquilo com que estabelece sua conjuntura. Dizer que a atualização se “interrompe” significa: na unidade com o atender que retém, ela se desloca ainda mais para dentro de si mesma, constituindo, assim, o “teste”, a prova e o afastamento do distúrbio. Se o modo de lidar da ocupação fosse meramente uma seqüência de “vivências” que transcorrem “no tempo”, por mais “associadas” que fossem, do ponto de vista ontológico, seria impossível um encontro do instrumento que surpreende por não poder ser empregado. O deixar e fazer em conjunto, que, no modo de lidar, torna acessíveis quaisquer nexos instrumentais, deve, como tal, fundar-se na unidade ekstática da atualização que atende e retém.

Mas como é possível “constatar” o que falta, ou seja, o que não está à mão e não apenas o que está à mão mas não é manuseável? Na circunvisão, o não estar à mão descobre-se no *dar pela falta*. Tanto este como o “constatar”, nele fundado, do que não é simplesmente dado possuem suas próprias pressuposições existenciais. O dar pela falta não é, de modo algum, uma não atualização, mas sim um modo deficiente da atualidade no sentido da não atualização de algo esperado já sempre disponível. Se o deixar e fazer em conjunto não *atendesse* “desde sempre” àquilo de que se ocupa e se o atender não se temporalizasse na *unidade* com uma atualização, a presença jamais poderia “achar” que algo está faltando.

Por outro lado, a possibilidade de alguma coisa *espantar* funda-se no fato de que a atualização *que atende* a um manual *não atende* a um outro, que se acha num possível nexos conjuntural com aquele. É o não atender da atualização perdida que abre o espaço “horizontal” de jogo em que o espantoso pode sobrevir à presença.

O que não pode ser dominado pelo modo de lidar na ocupação, entendido como produzir, providenciar e também desviar, afastar, proteger-se de... , desentranha-se em sua impossibilidade de superação. A ocupação se contenta com isso. O contentar-se com... é, no entanto, um modo próprio de deixar vir ao encontro numa circunvisão. Com base nesse descobrir, a ocupação pode se deparar com o que é inoportuno, perturbador, impeditivo, perigoso, em suma, com o que, de algum modo, opõe resistência. A estrutura temporal do contentar-se reside num *não reter* que atende e atualiza. A atualização que atende não conta "com" o que é inapropriado, não obstante disponível. O não contar com... é um modo de levar em conta aquilo a que *não* se pode ater. Com isso não se esquece mas se retém, de tal maneira que permanece à mão justamente *em sua inapropriação*. Manuais dessa espécie pertencem ao teor cotidiano do mundo circundante que, de fato, se abriu.

Somente porque se descobre o que opõe resistência com base na temporalidade ekstática da ocupação é que a pre-sença pode, de fato, se compreender em seu abandono a um "mundo", que ela nunca domina. Mesmo quando a ocupação fica restrita à urgência das necessidades cotidianas, ela nunca alcança uma pura atualização. Ela surge de um reter que atende e é sobre este fundamento ou como este "fundamento" que a pre-sença existe em um mundo. E é por isso que a pre-sença, de fato existente, de algum modo, sempre se reconhece também num "mundo" estranho.

O deixar e fazer em conjunto da ocupação que, por sua vez, se funda na temporalidade, ainda é uma compreensão inteiramente pré-ontológica e não tematizada de conjuntura e manualidade. Em seguida, mostrar-se-á em que medida a temporalidade também funda a compreensão destas determinações ontológicas como tais. Antes, porém, é necessário comprovar, de forma ainda mais concreta, a temporalidade do ser-no-mundo. Neste intuito, observaremos o "aparecimento" do comportamento teórico frente ao "mundo" a partir da ocupação do manual, guiada pela circunvisão. Tanto a descoberta guiada pela circunvisão quanto a descoberta teórica dos entes intramundanos se fundam no ser-no-mundo. A in-

terpretação existencial e temporal daquela deve preparar a caracterização temporal desta constituição fundamental da pre-sença.

b) *O sentido temporal em que a ocupação, guiada pela circunvisão, se modifica em descoberta teórica do que é simplesmente dado dentro do mundo*

Se, no movimento das análises *ontológico-existenciais*, questionamos o "aparecimento" da descoberta *teórica* a partir da ocupação guiada pela circunvisão, então o que se problematiza não é a história e o desenvolvimento *ôntico* da ciência e nem as suas condições fatuais ou seus fins mais imediatos. Buscando a *gênese ontológica* do comportamento teórico, colocamos a seguinte questão: Quais as condições de possibilidade, inerentes à constituição ontológica da pre-sença e existencialmente necessárias, para que a pre-sença possa existir no modo da pesquisa científica? Esse questionamento visa a um *conceito existencial da ciência*. Deste difere o conceito "lógico", que compreende a ciência no tocante a seus resultados, determinando-a como "um sistema de fundamentação de sentenças verdadeiras, isto é, de validade universal". O conceito existencial compreende a ciência como modo da existência e, portanto, como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e o seu ser. Só se pode, no entanto, desenvolver de forma plena e suficiente a interpretação existencial da ciência, caso se *esclareça*, a partir da temporalidade da existência, o *sentido do ser e do "nexo" entre ser e verdade*.⁸⁴ As reflexões que se seguem preparam a compreensão desta *problemática central*, somente a partir da qual se poderá desdobrar a idéia da fenomenologia por oposição ao conceito preliminar⁸⁵, já indicado de forma introdutória.

De acordo com o estágio em que se encontra a consideração feita até aqui, impõe-se uma outra delimitação da interpretação do comportamento teórico. Orientando-se pelo propósito de penetrar na constituição temporal do ser-no-mundo, investigaremos apenas a transformação da ocupação do manual, guiada pela cir-

84. Cf. § 44, p. 280s.

85. Cf. § 7, p. 56s.

cunvisão, em pesquisa do ser simplesmente dado dentro do mundo.

É fácil caracterizar a transformação do manejo e uso "práticos", guiados pela circunvisão, em pesquisa "teórica", considerando que: a pura visualização dos entes aparece na medida em que a ocupação se *abstém* de todo manejo. O decisivo para o "aparecimento" do comportamento teórico residiria, portanto, no *desaparecimento* da práxis. É justamente quando se toma a ocupação "prática" como o modo primário e predominante de ser da presença que a "teoria" deve sua possibilidade ontológica à *falta* da práxis, ou seja, a uma *privação*. Todavia, a suspensão de um manejo específico no modo de lidar da ocupação não faz da circunvisão orientadora um simples resto. A ocupação é que se desloca para a mera circunvisão de si mesma. Com isso, ainda não se atinge, em absoluto, o comportamento "teórico" da ciência. Ao contrário, demorando-se na suspensão do manejo, a ocupação pode assumir o caráter de uma circunvisão ainda mais aguçada, no sentido de "testar", examinar o que foi alcançado ou de supervisionar o "funcionamento" que justamente agora "está parado". Abster-se do uso instrumental significa tão pouco "teoria" que, na "observação" demorada, a circunvisão permanece inteiramente atada ao instrumento ocupado e à mão. O lidar "prático" possui seus modos *próprios* de demorar-se. E assim como a prática tem sua visão específica ("teoria"), também a pesquisa teórica não se dá sem a sua própria práxis. A leitura dos números e medidas que resultam de um experimento, freqüentemente, necessita de uma construção "técnica" complexa que ordena a experiência. A observação no microscópio depende da produção de "preparados". A escavação arqueológica, que precede à interpretação do "achado", exige as mais intensas manipulações. E mesmo a elaboração mais "abstrata" de problemas e a fixação do que foi obtido manipulam instrumentos de escrever, por exemplo. Por mais "desinteressantes" e "evidentes" que possam ser estes aspectos inerentes à pesquisa científica, do ponto de vista ontológico, eles não são, de forma alguma, indiferentes. A referência explícita ao fato de que o comportamento científico, enquanto modo de ser-no-mundo, não é apenas uma "atividade puramente espiritual" pode ser con-

siderada prolixa e supérflua. Se, nessa trivialidade, ao menos ficasse claro que não é nada fácil perceber onde se situa, propriamente, a fronteira ontológica entre o comportamento "teórico" e o "não-teórico"!

Costuma-se considerar válido que, na ciência, todo manejo se acha apenas a serviço da pura observação, da descoberta e abertura investigadoras das "coisas elas mesmas". Tomado no sentido mais amplo, o "ver" regula todos os "dispositivos", conservando a primazia. "Qualquer que seja a maneira e qualquer que seja o meio em que um conhecimento se relacione com um objeto, a intuição é a maneira e o meio pelos quais o conhecimento se relaciona imediatamente a estes e *é a ela que visa todo pensamento enquanto meio* (grifo do autor)".⁸⁶ Desde os primórdios da ontologia grega até hoje, a idéia do intuitus é que orienta toda interpretação do conhecimento, seja ele de fato alcançável ou não. De acordo com a primazia da "visão", deve-se iniciar a demonstração da gênese existencial da ciência, mediante a caracterização da *circunvisão* que rege a ocupação "prática".

A circunvisão movimenta-se nas remissões conjunturais de umnexo instrumental à mão. Ela *própria*, por sua vez, é submetida à direção de uma supervisão, mais ou menos explícita, do todo instrumental de cada mundo de instrumentos e de seu correspondente mundo circundante público. A supervisão não é apenas um ajuntamento posterior de seres simplesmente dados. A essência da supervisão é a compreensão primária da totalidade conjuntural, dentro da qual a ocupação de fato sempre se coloca. A supervisão, que ilumina a ocupação, recebe sua "luz" do poder-ser da presença, *em função do qual* a ocupação existe como cura. Através de uma interpretação do que se vê, a circunvisão "supervisora", própria da ocupação, *coloca mais perto* da presença aquilo que, em cada uso e manejo, está à mão. Chamamos de *reflexão* (N17) a aproximação específica que interpreta, numa circunvisão, aquilo de que se ocupa. O seu esquema característico é: "se-então", se isto ou aquilo, por exemplo, deve-se produzir, deve ser retirado do uso ou guardado, então se faz necessário este ou aquele meio, caminho, circunstância e ocasião. A reflexão guiada pela

86. Kant, *Kr. d. r. V.* 2, p. 33.

circunvisão ilumina cada posição de fato da presença em seu mundo circundante de ocupações. Ela nunca é, portanto, mera "constatação" do ser simplesmente dado de um ente ou de suas propriedades. A reflexão também pode se realizar sem que aquilo mesmo que se aproxima numa circunvisão esteja ao alcance da mão ou vigente no campo mais próximo da visão. Este colocar mais perto o mundo circundante, na reflexão guiada pela circunvisão, tem o sentido existencial de uma *atualização*. Pois o *tornar* atual (N18) é somente um modo daquela. Nela, a reflexão visa diretamente às necessidades que não estão à mão. A circunvisão que torna atual não se refere a "meras representações".

A atualização, guiada pela circunvisão, é, no entanto, um fenômeno de múltiplos fundamentos. De início, ela sempre pertence a uma unidade ekstática plena da temporalidade. Seu fundamento é *reter* o nexu instrumental. Ocupando-se deste, a presença *atende* a uma possibilidade. O que já se abriu, nesse *reter* que *atende*, coloca mais perto a atualização ou o tornar atual reflexivos. No entanto, para que a reflexão possa se mover no esquema do "se-então", é preciso que a ocupação já compreenda, "numa supervisão", o nexu da conjuntura. Aquilo que é interpelado como o "se" já deve ser compreendido *como isto ou aquilo*. Para tanto, é necessário que a compreensão do instrumento se exprima numa predicação. O esquema "algo como algo" já está prelinhado na estrutura da compreensão predicativa. A estrutura-como funda-se, ontologicamente, na temporalidade da compreensão. Atendendo a uma possibilidade, ou seja, aqui, atendendo a um para quê, a presença volta a um ser para isso, o que significa: a presença retém um manual. Somente por isso é que, a partir do que foi retido, a atualização inerente a esse *reter* que *atende* pode, *inversamente*, colocá-lo, de modo explícito, *mais perto* em sua referencialidade ao para quê. No esquema da atualização, a reflexão aproximadora deve se adequar ao modo de ser daquilo que deve ser aproximado. Pela reflexão, o caráter de conjuntura do que está à mão não é descoberto mas apenas aproximado, de tal maneira que a reflexão faz ver como tal, numa circunvisão, aquilo *junto com* o que algo está em conjunto.

O enraizamento da atualidade no porvir e no vigor de ter sido é a condição existencial e temporal de possibilidade para que aquilo que se projetou no compreender da compreensão, guiada por uma circunvisão, possa ser colocado mais perto numa atualização. E isto de tal forma que a atualidade se adequie ao que vem ao encontro no horizonte do *reter* que *atende*, ou seja, se deva interpretar segundo o esquema da estrutura-como. Com isso, responde-se à questão anteriormente colocada se a estrutura-como estabelece um nexu ontológico-existencial com o fenômeno do projeto.⁸⁷ *Da mesma maneira que a compreensão e a interpretação em geral, o "como" se funda na unidade ekstática e horizontal da temporalidade*. Com a análise fundamental do ser e esta no contexto da interpretação do "é" que, como cópula, "exprime" a interpelação de algo *como* algo, devemos tematizar mais uma vez o fenômeno do *como* e delimitar, existencialmente, o conceito de "esquema".

No entanto, em que a caracterização temporal da reflexão, guiada pela circunvisão, e de seus esquemas contribui para responder à questão em suspenso sobre a gênese do comportamento teórico? Contribui apenas para esclarecer a situação, dotada do caráter de presença, em que a ocupação, guiada pela circunvisão, se transforma em descoberta teórica. A própria análise da transformação deve ser investigada sob o fio condutor de uma proposição elementar característica da reflexão, guiada pela circunvisão, e de suas possíveis modificações.

No uso de uma ferramenta, guiado por uma circunvisão, podemos dizer: o martelo é muito pesado ou muito leve. Também a frase, o martelo é pesado, pode exprimir uma reflexão da ocupação e significar: ele não é leve, ou seja, exige força para o seu manejo ou ainda que ele dificulta o manejo. Mas a frase também *pode* dizer: o ente que aqui se encontra e que, numa circunvisão, já conhecemos como martelo, tem um peso, isto é, a "propriedade" de ser pesado; ele exerce uma pressão sobre o seu suporte; afastando-se do apoio, ele cai. Assim compreendido, este discurso não mais se pronuncia no horizonte do *reter* que *atende*, inerente a um todo instrumental e a suas remissões de conjuntura.

87. Cf. § 22, p. 207.

O que se disse foi retirado, com vistas ao que é próprio de um ente “maciço” como tal. O que agora se vê já não é próprio do martelo como ferramenta de trabalho e sim do martelo como coisa corpórea, subordinada à lei da gravidade. O discurso de “muito pesado” ou “muito leve”, guiado por uma circunvisão, não possui agora mais nenhum sentido, ou seja, o ente que agora vem ao encontro não oferece, nele mesmo, nada mais com referência a que algo possa ser “considerado” muito pesado ou muito leve.

A que se deve o fato de, no discurso modificado, aquilo sobre o que se discorre, no caso o martelo pesado, se mostrar diferentemente? Isto não se deve nem a um afastamento do manuseio e nem a uma mera *desconsideração* do caráter instrumental deste ente, mas sim a uma “nova” *reconsideração* do manual que vem ao encontro como algo simplesmente dado. A *compreensão do ser*, que orienta o modo de lidar na ocupação com o ente intramundano, se *transformou*. Mas será que um comportamento científico já se constitui pelo fato de se “conceber” como simplesmente dado algo que, numa reflexão guiada pela circunvisão, está à mão? Ademais, um manual pode também se converter em tema de investigação e determinação científicas como, por exemplo, a pesquisa de um mundo circundante, do ambiente dentro de uma biografia histórica. O nexó instrumental à mão todos os dias, sua origem histórica, a sua valorização e o seu papel de fato na presença, faz-se objeto da economia como ciência. Para poder se tornar “objeto” de uma ciência, o que está à mão não precisa perder o seu caráter instrumental. A modificação da compreensão ontológica não parece ser um constitutivo necessário da gênese do comportamento teórico “frente às coisas”. Certamente, caso modificação signifique: troca do modo de ser deste ente que aí se encontra tal como a compreensão o compreende.

Visando a uma primeira caracterização da gênese do comportamento teórico a partir da circunvisão, estabelecemos como base um modo de apreensão teórica dos entes intramundanos, a saber, a natureza física, em que a modificação da compreensão ontológica equivale a uma transformação. Na proposição “física”, “o martelo é pesado”, não apenas se *deixa de ver* o caráter de ferra-

menta deste ente que vem ao encontro, mas também o que pertence a todo instrumento à mão, a saber, o seu local. Este se torna indiferente. Não que o ente simplesmente dado perca o seu “lugar”. O local se transforma em posição no espaço e no tempo, em um “ponto do mundo”, que não se distingue de nenhum outro. Isto implica que a multiplicidade de locais delimitados no mundo circundante, própria do instrumento à mão, não se transforma apenas em puro sistema de posições, mas sim que se *aboliram os limites* do próprio ente do mundo circundante. Torna-se tema o universo dos seres simplesmente dados.

Neste caso, pertence à modificação da compreensão ontológica uma *abolição de limites* do mundo circundante. Mas, pela compreensão agora dominante no sentido de ser simplesmente dado, a *abolição de limites* se transforma, ao mesmo tempo, em demarcação da “região” do ser simplesmente dado. Quanto mais adequadamente se compreende o ser daquele ente a ser pesquisado a partir da compreensão ontológica e quanto mais se articula, em suas determinações fundamentais, a totalidade de um ente enquanto possível setor de objetos de uma ciência, tanto mais se poderá assegurar cada perspectiva da questão metodológica.

O exemplo clássico do desenvolvimento histórico de uma ciência, e também da gênese ontológica, é o aparecimento da física-matemática. O decisivo para a sua elaboração não reside nem no alto apreço pela observação dos “fatos” e nem na “aplicação” da matemática para se determinar os processos naturais. O decisivo reside no *projeto matemático da própria natureza*. Este projeto descobre, antecipadamente, um ser simplesmente dado que é contínuo (matéria), e abre o horizonte para uma perspectiva orientadora, relativa a seus momentos constitutivos e passíveis de determinação quantitativa (movimento, força, lugar e tempo). Somente “à luz” de uma natureza assim projetada é que se pode encontrar um “fato” e se empreender um experimento delimitado e regulado pelo projeto. A “fundamentação” das “ciências dos fatos” só foi, portanto, possível na medida em que o pesquisador compreendeu que, em princípio, não existem “meros fatos”. Primariamente, o decisivo no pro-

jeto matemático da natureza não é, pois, o matemático como tal, mas o fato de que ele *abre* um *a priori*. E, assim, o caráter exemplar da ciência matemática da natureza também não reside em sua exatidão específica e na obrigatoriedade para “todos”, mas no fato de que, nela, o ente temático é descoberto da única *maneira* em que pode ser descoberto, a saber, no projeto prévio de sua constituição ontológica. Com a elaboração dos conceitos e fundamentos da compreensão ontológica orientadora, determina-se a condução dos métodos, a estrutura da conceitualização, a possibilidade inerente de verdade e certeza, o modo de fundamentação e comprovação, o modo de obrigatoriedade e comunicação. A totalidade destes momentos constitui o pleno conceito existencial da ciência.

O projeto científico dos entes que, já de algum modo, vêm ao encontro possibilita a compreensão explícita de seu modo de ser e isto de tal maneira que assim se revelam os possíveis caminhos para a pura descoberta dos entes intramundanos. Chamamos de *tematização* a totalidade desse projeto ao qual pertencem a articulação da compreensão ontológica, a delimitação dela derivada do setor de objetos e o prelineamento da conceitualização adequada ao ente. A tematização visa liberar os entes que vêm ao encontro dentro do mundo de modo a que eles possam ser “projetados para” uma pura descoberta, isto é, que eles possam se tornar objetos. A tematização cria objetos. Não é ela que “põe” pela primeira vez o ente. Ela o libera de tal maneira que ele possa ser questionado e determinado “objetivamente”. O ser objetivante junto ao que é simplesmente dado dentro do mundo tem o caráter de uma *atualização privilegiada*.⁸⁸ Ela difere da atualidade da circunvisão, sobretudo, pelo fato de a descoberta da respectiva ciência só atender à descoberta do que é simplesmente dado. Essa atualização da descoberta se funda, existencialmente,

88. A tese de que todo conhecimento tem por meta a “intuição” possui o seguinte sentido temporal: todo conhecimento é atualização. Aqui, ainda não se pode decidir se toda ciência e mesmo todo conhecimento filosófico pretende uma atualização. Para caracterizar a percepção sensível, Husserl utiliza o termo “atualização”. Cf. *Log. Untersuchungen*, 1ª ed. (1901), vol. II, p. 588 e 620. A análise *intencional* da percepção e da intuição em geral teve de se aproximar dessa característica “temporal” do fenômeno. A próxima seção mostrará que e como a intencionalidade da “consciência” se funda na temporalidade ekstática da pre-sença.

numa de-cisão da pre-sença na qual ela se projeta para o poder-ser na “verdade”. Este projeto é possível já que o ser e estar na verdade constitui uma determinação existencial da pre-sença. Não caberia aqui prosseguir com a investigação da origem da ciência a partir da existência em sentido próprio. No momento, trata-se apenas de compreender que e como a tematização dos entes intramundanos pressupõe a constituição fundamental da pre-sença, isto é, o ser-no-mundo.

Para que a tematização do ser simplesmente dado, ou seja, do projeto científico da natureza, seja possível, a *pre-sença deve transcender* o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela. Caso, porém, a tematização do ser simplesmente dado dentro do mundo seja uma transformação da ocupação descobridora, guiada por uma circunvisão, então o ser “prático” junto ao que está à mão deve ter como base uma transcendência da pre-sença.

Se, ademais, a tematização modifica e articula a compreensão ontológica, então o ente a ser tematizado, a pre-sença, já deve, em existindo, compreender algo como ser. A compreensão de ser pode permanecer neutra. Manualidade e ser simplesmente dado ainda não se diferenciam e, sobretudo, ainda não são concebidos ontologicamente. Mas para que a pre-sença possa lidar com um nexos instrumental, ela deve compreender, mesmo que não tematicamente, algo como conjuntura: *um mundo já se lhe deve ter aberto*. Este se abre junto com a existência de fato da pre-sença, uma vez que ela existe, essencialmente, como ser-no-mundo. E se, por fim, o ser da pre-sença se funda na temporalidade, esta deve, pois, possibilitar o ser-no-mundo e, com ele, a transcendência da pre-sença que, por sua vez, inclui o ser em ocupação, seja teórico ou prático, junto aos entes intramundanos.

c) O problema temporal da transcendência do mundo

A compreensão de uma totalidade conjuntural que está inserida na circunvisão das ocupações funda-se numa compreensão preliminar das remissões de ser-para, para

quê, ser para isso, em função de. Expôs-se anteriormente⁸⁹ o nexos destas remissões como significância. Sua unidade constitui o que chamamos de mundo. Levanta-se, porém, a seguinte questão: Como é, ontologicamente, possível a unidade de mundo e pre-sença? De que modo o mundo deve *ser*, para que a pre-sença possa existir enquanto ser-no-mundo?

A pre-sença existe em função de um poder-ser de si mesma. Existindo, ela está lançada e, enquanto lançada, entregue à responsabilidade de entes dos quais ela necessita *para* poder ser como ela é, ou seja, em *função* de si mesma. Na medida em que a pre-sença existe de fato, ela se compreende nesta conexão entre ser em função de si mesma e cada para quê. O *contexto em que* a pre-sença se compreende em seu existir é e está “pre”-sente em sua existência de fato. O contexto da compreensão primária de si mesma possui o modo de ser da pre-sença. Esta, em existindo, é seu mundo.

Determinamos o ser da pre-sença como cura. Seu sentido ontológico é a temporalidade. Mostrou-se tanto o fato quanto o modo em que ela constitui a abertura do pre. Na abertura do pre, abre-se conjuntamente o mundo. A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica de mundo, também deve se fundar, portanto, na temporalidade. A *condição existencial e temporal da possibilidade do mundo reside no fato de a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possuir um horizonte*. As ekstases não são meramente retrações para... A ekstase pertence, sobretudo, um “para onde” ela se retrai. Chamamos de esquema horizontal esse para onde da ekstase. O horizonte ekstático é diferente em cada uma das três ekstases. O esquema em que a pre-sença vem a si no *porvir*, quer de modo próprio ou impróprio, é o estar *em função de si*. Apreendemos como o *referente (Wovor)* do estar-lançado e o referente (Woran) do estar-entregue o esquema em que a pre-sença, lançada na disposição, se abriu para si mesma. Este esquema caracteriza a estrutura horizontal do *vigor de ter sido*. Lançada e existindo em função de si na entrega a si mesma, a pre-sença, na condição de ser e estar junto a..., é, ao mesmo tempo, atualizante. É o *ser-para* que determina o esquema horizontal da *atualidade*.

89. Cf. § 18, p. 127s.

A unidade dos esquemas horizontais de porvir, vigor de ter sido e atualidade funda-se na unidade ekstática da temporalidade. O horizonte de toda a temporalidade determina aquilo *na perspectiva* de que o ente, em sua existência de fato, se *abre* de modo essencial. Com a pre-sença de fato, um poder-ser está sempre lançado no horizonte do porvir, o “já ser” está sempre aberto no horizonte do vigor de ter sido, e aquilo de que se ocupa já está sempre descoberto no horizonte da atualidade. É a unidade horizontal dos esquemas das ekstases que possibilita o nexos originário entre as remissões de ser-para e de ser em função de. Isso implica o seguinte: com base na constituição horizontal da unidade ekstática da temporalidade, um mundo aberto pertence ao ente que, cada vez, é o seu pre.

Assim como, na unidade de temporalização da temporalidade, a atualidade surge do porvir e do vigor de ter sido, também o horizonte de uma atualidade se temporaliza, de modo igualmente originário, nos horizontes de porvir e vigor de ter sido. Na medida em que a pre-sença se temporaliza, também *se dá* um mundo. Com referência a seu ser que se temporaliza como temporalidade, a pre-sença é e está, essencialmente, “em mundo”, com base na constituição ekstática e horizontal da temporalidade. O mundo não é algo à mão e nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele “é” e está “pre”-sente com o fora de si das ekstases. Se não existir *pre-sença* alguma, então também nenhum mundo se faz “pre”-sente.

O ser que, de fato, se ocupa junto ao que está à mão, a tematização do ser simplesmente dado e a descoberta objetivante deste ente *já pressupõem mundo*, isto é, só são possíveis como modos de ser-no-mundo. Fundando-se na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. Ele já deve ter-se aberto, ekstaticamente, para que, a partir dele, entes intramundanos possam vir ao encontro. Ekstaticamente, a temporalidade já se mantém nos horizontes de suas ekstases e, temporalizando-se, retorna para o ente que vem ao encontro no pre. Com a existência de fato da pre-sença, também já vêm ao encontro entes intramundanos. O fato destes entes se descobrirem junto com o

próprio pre da existência não está à mercê da pre-sença. Somente *o que*, cada vez, se descobre e se abre, *em que* direção se faz, *até onde* e *como* se faz é que são tarefas de sua liberdade, embora sempre nos limites de seu estar-lançado.

As remissões da significância que determinam a estrutura do mundo não são, portanto, uma rede de formas que um sujeito, destituído de mundo, pode lançar sobre um material. Ao contrário, compreendendo ekstáticamente a si e a seu mundo na unidade do pre, a pre-sença volta destes horizontes para os entes que lhe vêm ao encontro. Voltar para... numa compreensão é o sentido existencial do deixar vir ao encontro atualizador dos entes que, por isto, são chamados de intramundanos. O mundo já está, por assim dizer, "muito mais fora" do que qualquer objeto pode estar. Por isto, o "problema da transcendência" não pode ser reduzido à questão de como um sujeito sai de dentro de si e chega a um objeto fora de si, em que se identifica o conjunto de objetos com a idéia de mundo. A questão é: Do ponto de vista ontológico, o que torna possível que o ente intramundano venha ao encontro e possa, enquanto aquilo que vem ao encontro, ser objetivado? A resposta se acha no retorno à transcendência do mundo, fundada de modo ekstático e horizontal.

Concebendo, ontologicamente, o "sujeito" como pre-sença que existe e cujo ser está fundado na temporalidade, deve-se então dizer: mundo é "subjetivo". Mas, do ponto de vista transcendente e temporal, este mundo "subjetivo" é mais "objetivo" do que qualquer "objeto" possível.

Ao se reconduzir o ser-no-mundo para a unidade ekstática e horizontal da temporalidade, pode-se compreender a possibilidade ontológico-existencial desta constituição fundamental da pre-sença. Também se esclarece que só é possível elaborar, concretamente, a estrutura de mundo e de suas possíveis derivações se a ontologia dos possíveis entes intramundanos se orientar, com segurança e suficiência, por um esclarecimento da idéia do ser em geral. A possibilidade de interpretação desta idéia exige uma exposição preliminar da temporalidade da pre-sença, a serviço da qual se acha a presente caracterização do ser-no-mundo.

§ 70. A temporalidade da espacialidade inerente à pre-sença

Embora a expressão "temporalidade" não signifique aquilo que o discurso de "espaço e tempo" entende como tempo, a espacialidade, da mesma forma que a temporalidade, também parece constituir uma determinação fundamental da pre-sença. Com a espacialidade da pre-sença, a análise existencial e temporal parece, portanto, chegar a um limite em que este ente, chamado pre-sença, deve ser interpelado sucessivamente como "temporal" "e também" como espacial. Será que a análise existencial e temporal da pre-sença teve de parar diante do fenômeno que nós conhecemos como espacialidade inerente à pre-sença e de-monstramos pertencer ao ser-no-mundo?⁹⁰

Não é mais necessário discutir o fato de que, na trilha da interpretação existencial, o discurso de uma determinação "espaço-temporal" da pre-sença não pode significar que este ente seja e esteja simplesmente dado "no espaço e também no tempo". Temporalidade é o sentido ontológico da cura. Do ponto de vista ontológico, a constituição da pre-sença e de seus modos de ser são apenas possíveis com base na temporalidade, independentemente se este ente ocorre ou não "no tempo". Em consequência, também a espacialidade específica da pre-sença deve-se fundar na temporalidade. Contudo, a comprovação de que a espacialidade só é existencialmente possível através da temporalidade não pode pretender deduzir o espaço do tempo ou dissolvê-lo em puro tempo. Se a espacialidade da pre-sença está "englobada" na temporalidade, no sentido de uma fundamentação existencial, então este nexos, que se deve esclarecer a seguir, também difere do primado do tempo frente ao espaço, na acepção de *Kant*. Enquanto ocorrências psíquicas, as representações empíricas do que é simplesmente dado "no espaço" transcorrem "no tempo" e assim o "físico" também se dá, de forma mediada, "no tempo". Esse fato não constitui, porém, de modo algum, uma interpretação ontológico-existencial do espaço enquanto forma da intuição, mas apenas a constatação ôntica do transcurso daquilo que, do ponto de vista psíquico, é simplesmente dado "no tempo".

90. Cf. §§ 22-24, p. 149s.

Do ponto de vista da analítica existencial, devem-se questionar as condições temporais de possibilidade da espacialidade que possui o caráter de pre-sença. Esta funda, por sua vez, a descoberta do espaço intramundano. Antes disso, porém, deve-se recordar a maneira em que a pre-sença é espacial. A pre-sença só pode ser espacial como cura, ou seja, existindo de fato e na decadência. Ou numa formulação negativa: mesmo de início, a pre-sença nunca é e está simplesmente dada no espaço. Ela não preenche um pedaço de espaço como uma coisa real ou um instrumento, no sentido de que os seus limites com o espaço circundante fossem apenas uma determinação espacial do espaço. A pre-sença introjeta — em sentido literal — o espaço. Ela não é, em absoluto, apenas simplesmente dada no pedaço de espaço que uma substância corpórea preenche. Existindo, ela já sempre arrumou para si um espaço. Ela determina, cada vez, seu próprio lugar de tal forma que, a partir da arrumação do espaço, ela volta para o “local” que ocupou. Para se dizer que a pre-sença é e está simplesmente dada numa posição do espaço é preciso, antes, *apreender* ontologicamente de forma inadequada este ente. A diferença entre a “espacialidade” de uma coisa extensa e a espacialidade da pre-sença não reside no fato de esta *saber* do espaço; pois a introjeção do espaço é tão pouco idêntica a uma “representação” do espacial que é esta que pressupõe aquela. A espacialidade da pre-sença também não deve ser interpretada como imperfeição que pesa sobre a existência devido à fatal “ligação do espírito a um corpo”. Ao contrário, somente porque a pre-sença é “espiritual” e *somente por isso* é que ela pode, de algum modo, ser espacial. Já para uma coisa corpórea e extensa isto permanece, em sua essência, impossível.

A pre-sença arruma espaço através de direcionamento e distanciamento. Com base na temporalidade da pre-sença, como isso é existencialmente possível? A função fundadora da temporalidade com relação à espacialidade da pre-sença será demonstrada apenas em suas linhas gerais, na medida em que esta demonstração é imprescindível para as discussões ulteriores a respeito do sentido ontológico do “acoplamento” de espaço e tempo. A descoberta de uma *região* que dá direções per-

tence à arrumação de espaço, própria da pre-sença. Por região, indicamos, de início, o para onde a que possivelmente pertence um instrumento à mão no mundo circundante e, portanto, passível de localização. Em todo deparar-se, ter à mão, deslocar e descartar um instrumento, já se descobriu uma região. O ser-no-mundo das ocupações se dispõe direcionando. O pertencer remete, de modo essencial, à conjuntura. Esta sempre se determina de fato a partir do nexa conjuntural do instrumento de que se ocupa. As remissões conjunturais são apenas compreensíveis no horizonte de um mundo já aberto. Da mesma forma, somente o seu caráter de horizonte é que possibilita o horizonte específico do para onde a que pertence na região. A descoberta de uma região que dá direções está fundada num atender que retém ekstaticamente o possível para-lá e para-aqui. Enquanto atender que se direciona à região, a arrumação é, de modo igualmente originário, uma aproximação (distanciamento) do que está à mão e do que é simplesmente dado. A partir da região previamente descoberta, a ocupação que se distancia volta ao que está próximo. Tanto a aproximação como a avaliação e medição dos intervalos, no âmbito do que é simplesmente dado num distanciamento dentro do mundo, estão fundadas numa atualização, inerente à unidade da temporalidade, dentro da qual também o direcionamento se faz possível.

Porque, enquanto temporalidade, a pre-sença é, em seu ser, ekstática e horizontal, ela pode, continuamente e de fato, trazer consigo um espaço arrumado. Em consideração a este espaço ekstaticamente introjetado, o aqui de cada posto e situação de fato nunca pode significar uma posição no espaço. Significa, porém, o espaço de jogo que se abre no direcionamento e distanciamento do âmbito da totalidade instrumental a ser logo ocupada.

A estrutura essencial da cura, a decadência, anuncia-se na aproximação, que possibilita ter à mão e atarefar-se, “empenhando-se nas coisas”. Sua constituição existencial e temporal é privilegiada. Pois, nela, e também na aproximação fundada numa “atualização”, ressurgem o esquecimento que atende a uma atualidade. Na atualização aproximadora de alguma coisa a partir de seu lá,

a atualização se perde em si mesma, esquecendo-se desse lá. É por isso que, começando numa tal atualização, a "observação" de um ente intramundano dá a impressão de que ele, "de início" e de certo aqui, é apenas uma coisa simplesmente dada, embora indeterminada, num espaço.

A irrupção da pre-sença no espaço apenas é possível com base na temporalidade ekstática e horizontal. O mundo não é simplesmente dado no espaço; o espaço, no entanto, só pode ser descoberto no seio de um mundo. É justamente a temporalidade ekstática da espacialidade inerente à pre-sença que torna compreensível a independência entre espaço e tempo e, inversamente, também a "dependência" entre pre-sença e espaço. Esta última se revela no fenômeno já conhecido da ampla predominância de "representações espaciais" na auto-interpretação da pre-sença e no teor significativo da linguagem. Este primado do espacial na articulação de significados e conceitos não tem seu fundamento num poder próprio do espaço e sim no modo de ser da pre-sença. Em sua essência de-cadente, a temporalidade se perde na atualização, compreendendo-se não apenas numa circunvisão a partir do que está à mão nas ocupações, mas também retirando, daquilo que a atualização sempre encontra de vigente, a saber, as relações espaciais, os parâmetros para articular o que a compreensão compreende e pode interpretar.

§ 71. O sentido temporal da cotidianidade da pre-sença

A análise da temporalidade da ocupação mostrou que as estruturas essenciais da constituição ontológica da pre-sença, *antes* interpretadas com o propósito de conduzir à temporalidade, devem ser *retomadas* existencialmente *na temporalidade*. Em seu ponto de partida, a analítica não escolheu como tema uma possibilidade de existência da pre-sença determinada e privilegiada. Mas orientou-se por um modo de existir mediano e não surpreendente. Chamamos de *cotidianidade*⁹¹ o modo de ser em que a pre-sença, de início e na maior parte das vezes, se mantém.

91. Cf. § 9, p. 77s.

Ficou obscuro o que, no fundo, esta expressão significa em sua delimitação ontológica. Também no começo da investigação não se apresentava um caminho para se problematizar o sentido ontológico-existencial da cotidianidade. Agora, porém, elucidou-se o sentido ontológico da pre-sença como temporalidade. Pode ainda restar alguma dúvida acerca do significado existencial e temporal da "cotidianidade"? Ao mesmo tempo, encontramos muito distantes de um conceito ontológico desse fenômeno. É até mesmo questionável se a explicação até agora desenvolvida da temporalidade é suficiente para delimitar o sentido existencial da cotidianidade.

É manifesto, porém, que cotidianidade se refere ao modo de existência em que a pre-sença se mantém "todos os dias". Entretanto, "todos os dias" não significa a soma dos "dias" conferidos à pre-sença em seu "tempo de vida". Embora não se deva compreender "todos os dias" no sentido do calendário, essa espécie de determinação temporal também opera no significado de "cotidiano". Primordialmente, porém, a expressão cotidianidade indica um determinado modo de existência que domina a pre-sença em seu "tempo de vida". No decorrer das análises precedentes, com freqüência nos valem da expressão "de início e na maior parte das vezes". "De início" significa o modo em que a pre-sença "se revela" na convivência da public-idade, mesmo que, existencialmente, ela tenha "no fundo" superado a cotidianidade. "Na maior parte das vezes" significa o modo em que a pre-sença nem sempre, mas "via de regra", se mostra para todo mundo.

A cotidianidade significa o modo como a pre-sença "vive o seu dia", quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência. Ademais, pertence a este como o bem-estar dos hábitos, por mais que estes imponham uma carga ou uma "resistência". O amanhã ao que a ocupação cotidiana sempre atende é o "eternamente ontem". A monotonia da cotidianidade considera como mudança justamente aquilo que o dia traz. A cotidianidade determina a pre-sença mesmo quando ela não escolheu para "herói" o impessoal.

Todavia, esses múltiplos caracteres da cotidianidade não caracterizam, de forma alguma, um mero "as-

pecto" da presença, quando se "olha" "impessoalmente" para o fazer e o empreender do homem. A cotidianidade é um modo *de ser* ao qual pertence, sem dúvida, a manifestação pública. Mas enquanto modo de existir próprio, a cotidianidade é também mais ou menos conhecida de cada presença "singular", através da disposição de uma ausência morna de humor. Na cotidianidade, a presença pode "sofrer" de estupidez, pode mergulhar na sua estupidez ou dela escapar, buscando uma nova dispersão para fazer frente à dispersão nos negócios e tarefas. Mas a existência também pode amestrar, embora nunca apagar, o cotidiano no instante e, sem dúvida, apenas "pelo instante".

Aquilo que, na interpretação da presença de fato, é *onticamente* tão conhecido que nem sequer lhe damos atenção abriga, ontologicamente, muitos enigmas. É *apenas aparentemente* que o horizonte "natural", tomado como primeiro ponto de partida da analítica existencial da presença, é *evidente*.

Mas será que após a presente interpretação da temporalidade nós nos encontramos em condições de rever, com maior sucesso, a delimitação existencial da estrutura da cotidianidade? Ou será que o que se revelou nesse fenômeno conturbador foi justamente a insuficiência da presente explicação da temporalidade? Será que não deixamos, continuamente, a presença quieta em certas posições e situações, desconsiderando "de forma conseqüente" que, vivendo o seu dia-a-dia, a presença se *estende* "temporalmente" na seqüência de seus dias? Não é possível apreender a monotonia, o hábito, o "tal como ontem, será o hoje e o amanhã", o "na maior parte das vezes", sem reconduzi-los a esse estender-se "temporal" da presença.

Mas não será que também pertence à presença, que existe, o fato de que ela, passando o seu tempo, cotidianamente leva em conta o "tempo" e regula a sua "contagem" numa astronomia e num calendário? A orientação só se tornará suficientemente abrangente para que se possa problematizar o sentido ontológico da cotidianidade como tal no momento em que a interpretação da temporalidade da presença incluir o "acontecimento" cotidiano da presença e a ocupação de contar com o

"tempo", inerente a esse acontecer. Mas, no fundo, o termo cotidianidade nada mais pretende indicar do que a temporalidade que possibilita o *ser* da presença. É, portanto, somente no âmbito da discussão de princípio do sentido do ser em geral e de suas possíveis derivações que se poderá conceituar, de forma suficiente, a cotidianidade.

Temporalidade e historicidade

§ 72. A exposição ontológico-existencial do problema da história

Todos os esforços da analítica existencial visam a uma única meta, qual seja, encontrar uma possibilidade de se responder à questão do *sentido do ser* em geral. Elaborar essa *questão* exige que se delimite a *compreensão do ser*, isto é, o fenômeno em que o próprio ser se torna acessível. Ela pertence, no entanto, à constituição ontológica da pre-sença. Somente após uma interpretação suficiente e originária deste ente é que se poderá conceber a compreensão do ser inserida em sua constituição ontológica e, nessa base, colocar a questão sobre o ser nela compreendido e sobre as “pressuposições” dessa compreensão.

Embora muitas estruturas da pre-sença ainda permaneçam obscuras em sua singularidade, com o esclarecimento da temporalidade enquanto condição originária de possibilidade da *cura* parece, na verdade, que se conseguiu interpretar originariamente a pre-sença. Expôs-se a temporalidade no tocante ao poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença. A temporalidade do ser-no-mundo das ocupações comprovou a interpretação temporal da cura. A análise do poder-ser todo em sentido próprio desentranhou o nexa originário entre morte, débito e consciência, radicado na cura. Poderá a pre-sença ser

compreendida ainda mais originariamente do que no projeto de sua existência própria?

Embora não tenhamos visto até agora nenhuma possibilidade de um ponto de partida mais radical para a analítica existencial, levanta-se uma dúvida sobre o sentido ontológico da cotidianidade na discussão precedente: Será que, no que diz respeito ao seu *ser-todo* em sentido próprio, toda a pre-sença foi de fato levada à posição prévia da analítica existencial? O questionamento referente à totalidade da pre-sença pode até possuir uma precisão ontológica genuína. A própria questão pode, inclusive, ter encontrado a sua resposta no *ser-para-o-fim*. A morte é, no entanto, apenas o “fim” da pre-sença e, em sentido formal, apenas *um* dos fins que abrangem a totalidade da pre-sença. O outro “fim” é o “princípio”, o “nascimento”. Só o ente “entre” nascimento e morte torna presente o todo que se procura. Desta forma, ficou “unilateral” a orientação dada até aqui à analítica, apesar de tender para o ser-todo *existente* e de explicar, genuinamente, o ser-para-a-morte próprio e impróprio. A pre-sença só se fez tema existindo, por assim dizer, “para frente”, deixando, com isso, “para trás” de si todo o vigor de ter sido. Não apenas se desconsiderou o ser para o princípio mas, sobretudo, a *ex-tensão* (N19) da pre-sença *entre* nascimento e morte. Na análise do ser-todo, passou-se por cima do “contexto da vida” em que a pre-sença, continuamente e de algum modo, se mantém.

Não devemos então renunciar ao ponto de partida da temporalidade enquanto sentido ontológico da totalidade da pre-sença mesmo que permaneça ontologicamente obscuro o que se denomina “contexto” entre nascimento e morte? Ou não será que, ao contrário, a *temporalidade* explicitada é que propicia o *solo* para se dar uma direção precisa à questão ontológico-existencial do chamado “contexto”? No âmbito destas investigações, talvez já seja um ganho aprender a não facilitar os problemas.

Haverá algo mais “simples” do que caracterizar o “contexto da vida” entre nascimento e morte? Pois ele *consta de* uma seqüência de vivências “no tempo”. Quando se analisa mais profundamente esta caracterização do contexto em causa e, sobretudo, os seus pre-conceitos

ontológicos, o resultado é curioso. Nesta seqüência de vivências, só é “propriamente” “real” a vivência simplesmente dada “em cada agora”. As vivências passadas e futuras já não são mais ou ainda não são “reais”. A presença atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites de tal maneira que, apenas sendo “real” cada agora, ela, por assim dizer, salta por cima da seqüência dos agora de seu “tempo”. É por isso que se diz que a presença é “temporal”. Nessa contínua troca de vivências, o si-mesmo se mantém numa certa coincidência de identidade. São divergentes as opiniões quanto à determinação dessa permanência e de sua possível relação com a troca das vivências. Fica indeterminado o ser deste contexto de vivências em sua troca e permanência. Nessa caracterização do contexto da vida, quer se tenha por verdadeiro ou não, parte-se, no fundo, da suposição de algo simplesmente dado “no tempo”, embora, evidentemente, não seja “uma coisa”.

No que respeita à elaboração da temporalidade como sentido ontológico da cura, evidencia-se que, seguindo a interpretação vulgar da presença, em seus limites legítima e suficiente, não se pode desenvolver e nem mesmo se colocar o problema de uma genuína análise ontológica da *ex-tensão* da presença entre nascimento e morte.

A presença não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra. Esse um após outro também não chega a preencher aos poucos uma moldura. Pois como seria possível dar-se simplesmente uma moldura, de vez que só é “real” a vivência “atual” e que estão faltando os limites da moldura, quais sejam, nascimento e morte, entendidos como o que passou e o que está em advento da realidade? No fundo, a concepção vulgar do “contexto da vida” também não pensa numa moldura que, estando “fora” da presença, a abrangesse, mas procura, com razão, esta moldura na própria presença. Toda tentativa de se caracterizar ontologicamente o ser “entre” nascimento e morte, tomando como ponto de partida ontológico implícito a determinação desse ente como algo simplesmente dado “no tempo”, está fadada ao fracasso.

Através das fases de suas realidades momentâneas, a presença não preenche um trajeto e nem um trecho “da vida” já simplesmente dado. Ao contrário, ela se estende *a si mesma* de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como *ex-tensão*. *No ser* da presença, já subsiste um “entre” que remete a nascimento e morte. De forma alguma, a presença só “é” real num ponto do tempo, de maneira que, além disso, estaria “cercada” pela não realidade de seu nascimento e de sua morte. Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu mas que está pendente e em advento. De fato, a presença só existe nascendo e é nascendo que ela já morre, no sentido de ser-para-a-morte. Estes dois “fins” e o seu “entre” são apenas na medida em que a presença existe de fato, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser da presença enquanto cura. Na unidade do estar-lançado e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um “contexto” dotado do caráter de presença. Enquanto cura, a presença é o “entre”.

Mas é na temporalidade que a totalidade da constituição da cura encontra o *fundamento* possível de sua unidade. No horizonte da constituição temporal da presença, deve-se tomar como ponto de partida o esclarecimento ontológico do “contexto da vida”, ou seja, da *ex-tensão*, movimentação e permanência específicas da presença. A movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela *ex-tensão* da presença. Chamamos de *acontecer* da presença a movimentação específica deste *estender-se na ex-tensão*. A questão sobre o “contexto” da presença é o problema ontológico de seu acontecer. Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão ontológica da *historicidade*.

Com a análise da movimentação e permanência específicas e próprias do acontecer da presença, a investigação retorna ao problema que foi tocado, imediatamente antes de se liberar a temporalidade: a saber, retorna à

questão da consistência do si-mesmo, determinado como o quem da pre-sença.⁹² A autoconsistência é um modo de ser da pre-sença, fundando-se, por conseguinte, numa temporalização específica da temporalidade. A análise do acontecer conduz aos problemas de uma investigação temática da temporalização como tal.

Se a questão da historicidade remonta a essas "origens", então, com ela, já se decidiu o *lugar* do problema da história. Não é na ciência historiográfica que se deve buscar a história. Mesmo que o modo científico e teórico de tratar o problema da "história" não vise apenas a um esclarecimento "epistemológico" (*Simmel*) da apreensão histórica, nem a uma lógica da construção conceitual da exposição histórica (*Rickert*), mas também se oriente pelo "lado do objeto", mesmo assim, nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como *objeto* de uma ciência. Com isso, deixa-se de lado o fenômeno fundamental da história, o qual está à base e precede toda possível tematização historiográfica. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode se tornar *objeto* possível da historiografia.

Se a própria historicidade deve-se esclarecer a partir da temporalidade e, originariamente, a partir da temporalidade *própria*, então na essência desta tarefa reside o fato de que ela só pode ser desenvolvida através de uma construção fenomenológica.⁹³ A constituição ontológico-existencial da historicidade deve ser conquistada *por oposição* à interpretação vulgar que encobre a história da pre-sença. A construção existencial da historicidade possui determinados suportes na compreensão vulgar da pre-sença e deve ser guiada pelas estruturas existenciais até aqui obtidas.

Uma caracterização dos conceitos vulgares de história orienta a investigação no âmbito dos momentos que são comumente considerados essenciais à história. Aqui deve-se elucidar o que, originariamente, se chama de histórico. Com isso se determina o lugar de inserção para se expor o problema ontológico da historicidade.

92. Cf. § 64, II, p. 110s.

93. Cf. § 63, II, p. 103s.

A interpretação realizada do poder-ser todo em sentido próprio da pre-sença e a análise da cura, como temporalidade, proporcionam o fio condutor para a construção existencial da historicidade. O projeto existencial da historicidade da pre-sença só chega a desentranhar o que já está entranhado na temporalização da temporalidade. Correspondendo ao enraizamento da historicidade na cura, a pre-sença sempre existe, como algo historicamente próprio ou impróprio. O horizonte mais imediato representado pela cotidianidade na analítica existencial da pre-sença, elucidada-se, agora, como historicidade im-própria da pre-sença.

Abertura e interpretação pertencem essencialmente ao acontecer da pre-sença. A partir do modo de ser deste ente que existe historicamente, nasce a possibilidade existencial de uma abertura e de uma apreensão explícita da história. A tematização, ou seja, a abertura *historiográfica* da história é a pressuposição de uma possível "construção do mundo histórico pelas ciências do espírito". A interpretação existencial da historiografia, como ciência, visa, unicamente, a comprovar a sua proveniência ontológica da historicidade da pre-sença. Somente a partir dela é que se podem marcar os limites dentro dos quais uma epistemologia, orientada pelas vicissitudes da atividade científica, pode expor-se aos acasos de seus questionamentos.

A análise da historicidade da pre-sença busca mostrar que esse ente não é "temporal" porque "se encontra na história" mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal.

Todavia, a pre-sença deve ser chamada de "temporal" também no sentido de ser e estar "no tempo". Mesmo sem uma construção historiográfica dos fatos, a pre-sença, de fato, precisa e se vale de calendário e de relógio. Ela faz a experiência do que "com ela" acontece, como acontecendo "no tempo". Da mesma forma, os processos da natureza animada e inanimada vêm ao encontro "no tempo". Eles são intratemporais. Por isso, antes da discussão do nexa entre historicidade e temporalidade, adiada para o próximo capítulo⁹⁴, dever-se-ia

94 Cf. § 80, II, p. 221s.

analisar a origem do "tempo" da intratemporalidade a partir da temporalidade. Mas para se apagar a aparente evidência e a exclusividade da caracterização vulgar da história, recorrendo-se ao tempo da intratemporalidade, deve-se, primeiro, "deduzir" puramente a historicidade da temporalidade originária da presença, posto que esta exigência provém de seu nexó "real". Mas na medida em que o tempo, entendido como intratemporalidade, também "brota" da temporalidade da presença, a intratemporalidade comprova-se igualmente originária à historicidade. A interpretação vulgar do caráter temporal da história mantém, pois, o seu direito, embora dentro de certos limites.

Após esta primeira caracterização do percurso a ser empreendido na exposição ontológica da historicidade a partir da temporalidade, será ainda necessário assegurar-se, explicitamente, de que a investigação não pretende resolver, de uma só tacada, o problema da história? Quanto mais o problema da história se aproximar de seu *enraizamento originário*, mais agudamente aparecerá a indigência dos meios "categoriais" disponíveis e a insegurança dos horizontes ontológicos primários. A presente consideração deve se contentar em mostrar o lugar ontológico do problema da historicidade. No fundo, a presente análise trata unicamente da preparação de um caminho para que a atual geração possa apropriar-se das pesquisas de *Dilthey*, com as quais ela ainda deve se confrontar.

A exposição do problema existencial da historicidade numa ontologia fundamental articula-se do seguinte modo: a compreensão vulgar da história e o acontecer da presença (§ 73); a constituição fundamental da historicidade (§ 74); a historicidade da presença e a história do mundo (§ 75); a origem existencial da historiografia, a partir da historicidade da presença (§ 76); o nexó da presente exposição do problema da historicidade com as pesquisas de *Dilthey* e as idéias do Conde Yorck (§ 77).

§ 73. A compreensão vulgar da história e o acontecer da presença

A primeira meta é encontrar o lugar em que se deve inserir a questão originária sobre a essência da história, ou seja, a construção existencial da historicidade. Este lugar se determina através do que é, originariamente, histórico. A consideração começa, portanto, caracterizando o que a interpretação vulgar da presença entende por "história" e "histórico". Estas expressões têm muitos sentidos.

A ambigüidade do termo "história" mais imediata e freqüentemente observada, embora não seja de forma alguma "fortuita", anuncia-se no fato de que esse termo significa tanto a "realidade histórica" como a sua possível ciência. Deve-se afastar, provisoriamente, o sentido de "história" como ciência histórica (historiografia).

Há significados de "história" que nem possuem o sentido de ciência histórica e nem a visam como objeto. Eles se referem ao próprio ente que nem sempre é, necessariamente, objetivado. Dentre estes sentidos reivindicam um uso privilegiado aqueles em que este ente é compreendido como *passado*. Este significado explicita-se no seguinte discurso: isto ou aquilo já pertence à história. "Passado" significa aqui não ser mais simplesmente dado ou então ainda ser simplesmente dado, embora sem "efeito" sobre o "presente". De todo modo, entendido como o passado, o histórico também possui o significado contrário, quando dizemos: não se pode escapar da história. História significa, nesse caso, o passado mas que ainda surte efeito. Como quer que seja, o histórico, na acepção de passado, é compreendido numa relação de efeito positiva ou privativa sobre o "presente", no sentido do "aqui e agora" real. "Passado" tem ainda uma curiosa duplicidade de sentido. O passado pertence, indiscutivelmente, ao tempo anterior, aos acontecimentos de então. Mas pode, não obstante, ainda ser simplesmente dado "hoje", como por exemplo as ruínas de um templo grego. Com ele, um "pedaço do passado" ainda está "presente".

A seguir, a história não significa tanto o "passado" no sentido do que passou, mas a sua *proveniência*.

O que “tem história” encontra-se inserido num devir. O seu “desenvolvimento” pode ser ora ascensão, ora queda. O que, desse modo, “tem uma história” pode, ao mesmo tempo, “fazer” história. É “fazendo época” que, no “presente”, se determina um “futuro”. História significa, aqui, um “conjunto de acontecimentos e influências” que atravessa “passado”, “presente” e “futuro”. Aqui, o passado não tem primazia.

História significa, ademais, em oposição à natureza, que também se move “no tempo”, os entes passageiros “do tempo”, isto é, as transformações e destinos dos homens, dos grupos humanos e de sua “cultura”. Nesse caso, história não significa tanto o acontecer enquanto modo de ser mas a região daquele ente que se distingue da natureza, no que respeita à determinação essencial da existência do homem como “espírito” e “cultura”, embora a natureza, de certo modo, pertença à história assim entendida.

Por fim, vale ainda como “histórico” o que é legado na tradição, quer seja conhecido historiograficamente ou admitido como evidente ou ainda velado em sua proveniência.

Resumindo os quatro significados mencionados, resulta então: história é o acontecer específico da presença existente que se dá no tempo. É esse acontecer que vale, como história, em sentido forte, tanto o “passado” como também o “legado”, que ainda influi na convivência.

Na medida em que se referem ao homem, como “sujeito” dos acontecimentos, os quatro significados estão conectados. Como se há de determinar este caráter de acontecer? Será o acontecer uma seqüência de processos, uma alternância de aparecimento e desaparecimento de dados? De que maneira esse acontecer da história pertence à presença? Será que a presença de fato é primeiro “algo simplesmente dado” para depois, oportunamente, entrar “numa história”? Será que a presença só se torna histórica, enredando-se em circunstâncias e dados? Ou será que o ser da presença se constitui, primeiramente, pelo acontecer, de tal modo que *somente porque a presença é, em seu ser, histórica é que cir-*

cunstâncias, dados e envios se tornam ontologicamente possíveis? Por que, na caracterização “temporal” da presença, que acontece “no tempo”, justamente o passado é que possui uma função acentuada?

Se a história pertence ao ser da presença, e esse ser se funda na temporalidade, então a análise existencial da historicidade deve começar com as características do que é histórico, que possuem, visivelmente, um sentido temporal. Por isso uma caracterização mais precisa do curioso primado do “passado” no conceito de história é que deve preparar a exposição da constituição fundamental da historicidade.

As “antiguidades” conservadas no museu, os utensílios domésticos, por exemplo, pertencem a um “tempo passado” e se encontram também simplesmente dadas no “presente”. Se esse instrumento *ainda não* passou, em que medida ele é histórico? Será apenas porque ele se tornou um *objeto* de interesse historiográfico no cultivo das coisas antigas e regionais? Este instrumento, no entanto, só pode ser um *objeto historiográfico* porque, em si mesmo, já é, de algum modo, *histórico*. A questão se repete: Com que direito chamamos esse ente de histórico se ele ainda não passou? Ou será que estas “coisas” possuem “em si” “algo passado”, não obstante serem ainda hoje simplesmente dadas? Será que estas coisas simplesmente dadas *são* ainda o que foram? Manifestamente, as “coisas” se modificaram. “Com o correr do tempo”, o utensílio tornou-se frágil e deteriorado. Mas o caráter especificamente passado, que faz dele algo histórico, não reside nesta contingência que continua se dando no museu. O que então passou no instrumento? O que *foram* as “coisas” que hoje não são mais? Elas ainda são o instrumento de um uso determinado — embora fora de uso. Mas se hoje elas ainda estivessem em uso — como muitos móveis herdados estão — elas já não seriam históricas? Em uso ou fora de uso, elas não são mais o que foram. O que então “passou”? Nada mais do que o *mundo*, no seio do qual, pertencendo a um nexo instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizadas por uma presença no mundo de suas ocupações. O *mundo* não é mais. O intramundano daquele mundo já não é mais simplesmente dado. Como instru-

mento de um mundo, o que *agora* ainda é simplesmente dado pertence ao "passado". O que significa não-mais-ser do mundo? Mundo é, somente no modo da presença existente que, de fato, é enquanto ser-no-mundo.

O caráter histórico das antigüidades ainda conservadas funda-se, portanto, no "passado" da presença, a cujo mundo elas pertenciam. Em consequência, somente a presença "passada" e não a "presente" seria histórica. Mas será que a presença pode ser *um passado* se nós determinamos o "passado" como o que *não é mais simplesmente dado ou o que não mais está à mão*? Manifestamente, a presença *nunca* pode ser um passado. Não porque não passe mas porque, em sua essência, ela nunca pode ser *algo simplesmente dado*. Pois sempre que ela é, *existe*. Em sentido rigorosamente ontológico, a presença, que não mais existe, não passou mas *vigora por ter sido presente*. As antigüidades ainda simplesmente dadas possuem um caráter "passado" e histórico, com base em sua pertinência instrumental e proveniência de um mundo que vigorou numa presença que *vigora por ter sido presente*. Isso é o primordialmente histórico. Mas será que a presença só se *torna* histórica pelo fato de não mais estar presente? Ou será que ela é histórica justamente na medida em que de fato existe? *Será a presença o vigor de ter sido apenas no sentido do que vigora por ter sido presente ou será ela o vigor de ter sido enquanto algo atualizante e por vir, ou seja, na temporalização de sua temporalidade?*

A partir dessa análise provisória do instrumento simplesmente dado e que, não obstante, é algo "passado" e pertencente à história, torna-se claro que esse ente só é histórico com base em sua pertinência ao mundo. O mundo, no entanto, possui o modo de ser histórico porque constitui uma determinação ontológica da presença. Além disso, mostra-se que a determinação temporal de "passado" não tem um sentido unívoco, distinguindo-se, claramente, do *vigor de ter sido*, que aprendemos ser um constitutivo da unidade ekstática da temporalidade da presença. Com isso, acirra-se o enigma, por que justamente o "passado", mais precisamente, o vigor de ter sido, determina *prevalentemente* o histórico, já que o vigor de ter sido se temporaliza, de modo igualmente originário, junto com a atualidade e o porvir.

Primariamente histórico, dizíamos, é a presença. *Secundariamente* histórico é, porém, o que vem ao encontro dentro do mundo, não apenas o instrumento à mão em sentido amplo mas também a *natureza* do mundo circundante, como "solo histórico". Chamamos de ente pertencente à história do mundo (N20) o ente não dotado do caráter de presença mas que é histórico em razão de sua pertença ao mundo. Pode-se ver que o conceito vulgar de "história mundial" surge justamente por orientar-se de acordo com este sentido secundário de histórico. O que pertence à história do mundo não é histórico devido a uma objetivação historiográfica. Mas já o é em si mesmo *enquanto o ente que vem ao encontro dentro do mundo*.

A análise do caráter histórico de um instrumento simplesmente dado não apenas reconduziu à presença, entendida como o que é *primariamente* histórico, mas também levantou a questão, se a caracterização temporal, do que é histórico, deve se orientar, *primariamente*, pelo ser no tempo de algo simplesmente dado. O ente não fica "mais histórico" mediante uma recondução regressiva a um passado sempre mais distante, no sentido de que o mais antigo fosse o que é mais propriamente histórico. O intervalo "temporal" entre o agora e o hoje não tem, por isso, nenhuma importância constitutiva e primária para a historicidade deste ente propriamente histórico. Não porque ele não seja e esteja "no tempo" ou seja sem tempo, mas porque ele existe *de maneira tão originariamente temporal* que, de acordo com sua essência ontológica, jamais pode ser algo simplesmente dado "no tempo", que vem e passa.

Reflexões complicadas, poder-se-ia dizer. Ninguém nega que, no fundo, a presença humana seja o "sujeito" primário da história. Isso é explicitado de forma suficientemente clara pelo conceito vulgar de história. Todavia, a tese: "a presença é histórica" não significa apenas o fato ôntico de que o homem representa um "átomo" mais ou menos importante no fluxo da história do mundo, sendo a bola deste jogo de circunstâncias e acontecimentos. A tese coloca o seguinte problema: *Em que medida e em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito "histórico"?*

§ 74. A constituição fundamental da historicidade

A pre-sença de fato sempre possui a sua "história", e pode possuí-la porque o ser deste ente se constitui de historicidade. Esta tese deve se justificar com vistas à exposição do problema *ontológico* da história enquanto problema existencial. Delimitou-se o ser da pre-sença como cura. A cura se funda na temporalidade. É, pois, no âmbito da temporalidade que devemos buscar um acontecer que determine a existência como histórica. No fundo, a interpretação da historicidade da pre-sença se comprova, portanto, apenas como uma elaboração mais concreta da temporalidade. Esta se desentranhou primeiramente no tocante ao modo de existir próprio, caracterizado como de-cisão antecipadora. Em que medida subsiste aqui um acontecer próprio da pre-sença?

Determinou-se a de-cisão como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito em sentido próprio.⁹⁵ Ela adquire sua propriedade como de-cisão *antecipadora*.⁹⁶ Nela, a pre-sença se compreende quanto a seu poder-ser, de tal maneira que ela se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ela mesma é. O assumir de-cidido do próprio fato do "pre" significa, ao mesmo tempo, de-cidir-se pela situação. A análise existencial não chegou, porém, a discutir em princípio para que a pre-sença *de fato* se de-cide. A presente investigação também exclui o projeto existencial das possibilidades fatuais de existência. Contudo, deve-se questionar de onde se podem *simplesmente* haurir as possibilidades em que a pre-sença de fato se projeta. O projetar-se antecipador para a possibilidade insuperável da existência, ou seja, para a morte, apenas garante a totalidade e a propriedade da de-cisão. As possibilidades de fato abertas na existência não devem, porém, ser retiradas da morte. E isso ainda menos na medida em que a antecipação da possibilidade não significa, em absoluto, uma especulação a seu respeito e sim uma volta ao pre em seu fato. Será que assumir o estar-lançado do si-mesmo no mundo abre um horizonte do qual a existência retira suas possibilidades de fato? Mas tam-

95. Cf. § 60, II, p. 84s

96. Cf. § 62, II, p. 97

bém não se disse que a pre-sença nunca retorna aquém de seu estar-lançado?⁹⁷ Antes de de-cidirmos apressadamente se a pre-sença haure ou não suas possibilidades existenciais próprias do estar-lançado, devemos nos assegurar do pleno conceito dessa determinação fundamental da cura.

Lançada, a pre-sença está, sem dúvida, entregue à responsabilidade de si mesma e de seu poder-ser, *mas isto enquanto ser-no-mundo*. Lançada, ela está referida a um "mundo" e existe de fato com os outros. De início e na maior parte das vezes, o si-mesmo está perdido no impessoal. Ele se compreende a partir das possibilidades de existência que "circulam" na interpretação pública da pre-sença, sempre hodierna e "mediana". Devido à ambigüidade, elas são, em sua maioria, irreconhecíveis embora conhecidas. A compreensão existenciária própria escapa tão pouco da interpretação legada que, no de-cisivo, ela sempre retira a possibilidade escolhida dessa interpretação, contra ela mas sempre a seu favor.

A de-cisão em que a pre-sença volta para si mesma abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente *a partir da herança* que ela, enquanto lançada, *assume*. A volta de-cidida para o estar-lançado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. Se todo "bem" é uma herança e se o caráter dos "bens" reside em possibilitar uma existência própria, então é na de-cisão que se constitui a transmissão de uma herança. Quanto mais propriamente a pre-sença se de-cide, ou seja, se compreende sem ambigüidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente a antecipação da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e "provisória". Somente o ser livre *para* a morte propicia à pre-sença a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a pre-sença da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a pre-sença na simplicidade de seu *destino*. Este termo designa o acontecer

97. Cf. p. 71.

originário da pre-sença, que reside na de-cisão própria, onde ela, livre para a morte, se *transmite* a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida.

A pre-sença só pode, portanto, sofrer golpes do destino porque, no fundo de seu ser, ela é destino, entendido nesse sentido. Existindo na de-cisão que para si se transmite num destino, a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, é e está aberta para “vir ao encontro” de circunstâncias “favoráveis” e para o pavor dos acasos. Não é pelo choque de circunstâncias e dados que emerge o destino. Ainda mais do que quem escolheu, também o in-de-ciso é enredado pelas circunstâncias e dados, embora não possa “ter” destino.

Se, antecipando a morte, a pre-sença pode se tornar potente em si mesma, então, na liberdade para a morte, a pre-sença se compreende na *potência maior* de sua liberdade finita. Nesta, que só “é” no ter-escolhido da escolha, a pre-sença assume a *impotência* de estar entregue a si mesma, tornando-se capaz de ver, com clareza, os acasos da situação que se abriu. Se, porém, a pre-sença, marcada por um destino, só existe essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros, o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*. Com este termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo. O envio comum não se compõe de destinos singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como a ocorrência conjunta de vários sujeitos.⁹⁸ Na convivência em um mesmo mundo e na de-cisão por determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados. É somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum. O envio comum dos destinos da pre-sença em e com a sua “geração”⁹⁹ constitui o acontecer pleno e próprio da pre-sença.

Não obstante impotente, o destino é a potência maior sempre pronta a enfrentar as contrariedades do projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito, em sentido próprio; como condição

98. Cf. § 26, p. 168s.

99. Acerca do conceito de “geração”, cf. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), *Ges. Schriften*, vol. V (1924), p. 36-41.

ontológica de sua possibilidade, o destino exige para seu ser a constituição da cura, isto é, a temporalidade. Somente na medida em que morte, débito, consciência, liberdade e finitude convivem, como na cura, de modo igualmente originário, no ser de um ente, é que ele pode existir no modo do destino, ou seja, é que ele pode, no fundo de sua existência, ser histórico.

O ente que, em seu ser, é essencialmente porvir, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode se despedaçar e se deixar relançar para o fato de seu pre é um ente que, sendo porvir, é de modo igualmente originário o vigor de ter sido. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e, neste instante, ser para o “seu tempo”. Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio.

Não é necessário que a de-cisão saiba *explicitamente* a proveniência das possibilidades para as quais ela se projeta. Mas é na temporalidade da pre-sença e somente nela que reside a possibilidade de uma *petição* (N21) *explícita* na compreensão transmitida da pre-sença do poder-ser existenciário para o qual ela se projeta. A de-cisão que retorna a si e se transmite torna-se, assim, *re-petição* de uma possibilidade legada de existência. A *re-petição* é a *transmissão explícita*, ou seja, o retorno às possibilidades da pre-sença, que vigora por ter sido presente. A re-petição própria do vigor de ter sido de uma possibilidade existencial — o fato de a existência escolher seus heróis — funda-se, existencialmente, na de-cisão antecipadora; pois é somente nela que se escolhe a escolha capaz de libertar a sucedaneidade na luta e a fidelidade a outras possibilidades de re-petição. Não é, contudo, a transmissão re-petitiva de uma possibilidade em vigor que abre a pre-sença que vigora por ter sido presente numa nova realização. A re-petição do possível não é nem uma recolocação do “passado” e nem uma religação do “presente” com “o que foi superado”. Surgindo de um projeto de-cidido, a re-petição não se deixa persuadir pelo “passado” a fim de deixá-lo apenas retornar como o que alguma vez foi real. A re-petição *controverte* a possibilidade da exis-

tência que vigora por ter sido pre-sente. Mas, por ser *instantânea*, a controvérsia da possibilidade no decisivo também é o *contraclamar* daquilo que hoje age como “passado”. A re-petição nem se abandona ao passado e nem almeja um progresso. No in-stante, ambos são indiferentes para a existência própria.

Caracterizamos a re-petição como o modo da decisão que se transmite, pela qual a pre-sença existe, explicitamente, como destino. Se, porém, o destino constitui a historicidade originária da pre-sença, então a história não tem seu peso essencial nem no passado, nem no hoje e nem em seu “nexo” com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge do *porvir* da pre-sença. Enquanto modo de ser da pre-sença, a história está tão essencialmente enraizada no porvir que a morte, enquanto a possibilidade caracterizada da pre-sença, relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado de fato, só então conferindo ao *vigor de ter sido* o seu primado característico na história. *O ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade da pre-sença.* Não é na re-petição que a pre-sença se torna histórica. Porque a pre-sença é histórica no tempo é que ela pode, re-petindo, assumir a si mesma em sua história. Para isso não é necessária nenhuma historiografia.

Chamamos de destino a transmissão antecipadora no pre do in-stante, que reside na decisão. O envio comum, entendido como o acontecer da pre-sença no ser-com os outros, também se funda no destino. Na re-petição, o envio comum do destino pode se abrir explicitamente no ater-se à herança legada. É a re-petição que revela para a pre-sença a sua própria história. O próprio acontecer, a abertura que lhe pertence bem como a sua apropriação fundam-se, existencialmente, no fato de a pre-sença estar, de modo ekstático, aberta no tempo.

Chamamos de historicidade *própria* da pre-sença o que foi até aqui caracterizado como historicidade, de acordo com o acontecer próprio da decisão antecipadora. A partir dos fenômenos de transmissão e re-petição, enraizados no porvir, tornou-se claro por que o acontecer da história em sentido próprio tem seu peso no vigor de ter sido. Mas permanece ainda mais enigmático o

modo em que esse acontecer, entendido como destino, deve constituir todo o “contexto” do nascimento até a morte da pre-sença. Que esclarecimento propicia o remeter à decisão? O decisivo não será sempre apenas *uma* “vivência” singular na seqüência de todo o contexto da vida? Será que o “contexto” do acontecer em sentido próprio consiste de uma seqüência ininterrupta de decisões? Por que a questão sobre a constituição do “contexto da vida” até hoje não encontrou uma resposta satisfatória? Será que, na pressa de chegar a uma resposta, a investigação não deixou de examinar, preliminarmente, a legitimidade da *questão*? Do percurso seguido na analítica existencial, nada se tornou tão claro como o fato de que a ontologia da pre-sença sempre cai vítima das seduções da compreensão vulgar de ser. Do ponto de vista do método, esse perigo só pode ser enfrentado procurando-se a *origem* da questão tão “evidente” da constituição do contexto da pre-sença e determinando-se o horizonte ontológico em que ela se move.

Se a historicidade pertence ao ser da pre-sença, então o existir impróprio também deve ser histórico. E se for a historicidade *imprópria* da pre-sença quem determina a direção de questionamento do “contexto da vida”, obstruindo o acesso à historicidade própria e a seu “contexto” específico? Como quer que seja, deve-se expor plenamente o problema ontológico da história; nesse caso, então, não poderemos deixar de considerar a historicidade imprópria da pre-sença.

§ 75. A historicidade da pre-sença e a história do mundo

De início e na maior parte das vezes, a pre-sença se compreende a partir do que vem ao encontro no mundo circundante e daquilo de que se ocupa numa circunvisão. Esta compreensão não é um mero registro de si, que apenas acompanharia todos os comportamentos da pre-sença. A compreensão significa o projetar-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, isto é, existir como essa possibilidade. Assim, a compreensão enquanto compreensibilidade também constitui a existência imprópria do impessoal. Numa convivência pública, o que vem ao encontro da ocupação cotidiana não é apenas o instru-

mento e a obra, mas também aquilo que com eles se "dá": os "negócios", empreendimentos, incidentes, acidentes. O "mundo" é, ao mesmo tempo, solo e palco, pertencendo, como tal, à ação e à transformação cotidianas. Na convivência pública, os outros vêm ao encontro nesses empreendimentos em que o "próprio-impessoal" "também navega". O impessoal sempre conhece, discute, favorece, combate, mantém e esquece, primordialmente, na perspectiva daquilo *que* se empreende e daí "emerge". Sempre calculamos, de imediato, o prosseguimento, a interrupção, a inversão e o "resultado" de cada presença singular a partir do andamento, do estado, da mudança e da disponibilidade daquilo de que se ocupa. Por mais trivial que possa ser a referência à compreensão da presença, no sentido de compreensibilidade cotidiana, do ponto de vista ontológico, ela não é, de forma alguma, transparente. Mas por que, então, não se pode determinar o "contexto" da presença a partir das ocupações e das "vivências"? Instrumento, obra e tudo o mais em que a presença se detém não pertencem à "história"? Será então o acontecer da história apenas o transcurso isolado de "fluxos vivenciais" em sujeitos singulares?

De fato, a história não é nem o contexto dos movimentos de alteração do objeto e nem a seqüência de vivências soltas do "sujeito". Será que o acontecer da história diz respeito ao "encadeamento" de sujeito e objeto? Se o acontecer já remete à relação sujeito-objeto então ainda é preciso questionar o modo de ser deste encadeamento como tal, caso este encadeamento seja o que, no fundo, "acontece". A tese da historicidade da presença não afirma que é histórico o sujeito sem mundo mas sim o ente que existe como ser-no-mundo. *O acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo.* Em sua essência, historicidade da presença é historicidade de mundo que, baseada na temporalidade ekstática e horizontal, pertence à sua temporalização. Na medida em que a presença existe de fato, também vem ao encontro o que se descobriu dentro do mundo. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, tanto o manual quanto o ser simplesmente dado sempre já estão inseridos na história do mundo.* Instrumento e obra, os livros, por exemplo, têm seu "destino", construções e instituições têm sua história. Mas também a natureza é his-

tórica. Sem dúvida ela não o é quando falamos de "história da natureza"¹⁰⁰ e sim como paisagem, região de exploração e ocupação, como campo de batalha e lugar de culto. Como tal, este ente intramundano é histórico e sua história não significa algo "exterior" que simplesmente acompanha a história "interior" da "alma". Chamamos este ente de *pertencente à história do mundo*. Deve-se, no entanto, atentar para o duplo significado da expressão "história do mundo", aqui entendida ontologicamente. Significa, por um lado, o acontecer do mundo, em sua unidade existente e essencial com a presença. Mas, na medida em que, junto com o mundo de fato existente, entes intramundanos são sempre descobertos, também significa o "acontecer" intramundano do manual e do ser simplesmente dado. De fato, o mundo só é histórico enquanto mundo dos entes intramundanos. O que "acontece" com o instrumento e a obra como tais possui um caráter próprio de movimentação que permanece, até agora, inteiramente obscuro. Um anel, por exemplo, ao ser "presenteado" e "usado" não sofre, nesse ser, apenas mudanças de lugar. A movimentação do acontecer em que algo "acontece com ele" não se deixa apreender a partir do movimento, entendido como mudança de lugar. Isso vale para todos os "processos" e acontecimentos pertencentes à história do mundo e, de certo modo, também para as "catástrofes naturais". Mesmo desconsiderando que ultrapassaria os limites do tema, não podemos aprofundar aqui o problema da estrutura ontológica do acontecer próprio da história do mundo. Pois o propósito dessa exposição é conduzir ao enigma ontológico da movimentação do acontecer em geral.

Trata-se apenas de delimitar o âmbito de fenômenos que, do ponto de vista ontológico, está necessariamente implicado ao se falar de historicidade da presença. Em razão da transcendência do mundo, que se funda no tempo, uma história do mundo já está sempre "objetivamente" presente no acontecer do ser-no-mundo existente, *sem que seja apreendida historiograficamente.* E porque, de fato, a presença se afunda na de-cadência

100. No que se refere à questão da delimitação ontológica do "acontecer da natureza" frente à movimentação da história, cf. as considerações, que ainda não foram suficientemente reconhecidas em seu valor, de F. Götli *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

das ocupações, ela compreende, de imediato, sua história como história do mundo. E, ademais, porque a compreensão vulgar do ser compreende indiferenciadamente o "ser" como ser simplesmente dado, ela experimenta e interpreta o ser da história do mundo no sentido de que, sendo simplesmente dado, vem, torna-se vigente e desaparece. E, por fim, porque o sentido de ser vale como o absolutamente evidente, a questão do modo de ser da história do mundo e da movimentação do acontecer em geral, "propriamente", não passa de superstição verbal, infrutífera e prolixa.

A presença cotidiana se dispersa na multiplicidade do que "se passa" diariamente. As oportunidades e circunstâncias, que a ocupação antecipadamente atende, "de forma tática", resultam no "destino". É a partir dos negócios da ocupação que a presença, existente na impropriedade, calcula sua história. Impelida pelos empreendimentos de seus "negócios", a presença deve se *recuperar* da *dispersão* e *desconexão* do que acaba de "se passar" para retornar a si mesma. Justamente por isso é que a *questão* de um "contexto" a se fundar da presença, no sentido de vivências "também" simplesmente dadas do sujeito, só pode nascer do horizonte de compreensão da historicidade imprópria. A possibilidade do predomínio desse horizonte de questionamento se funda na in-decisão, que constitui a essência da in-consistência do si-mesmo.

Com isso, de-monstra-se a *origem* da questão sobre um "contexto" da presença, no sentido da unidade do encadeamento de vivências entre nascimento e morte. A proveniência da questão também trai a sua inadequação para uma interpretação originariamente existencial da totalidade do acontecer da presença. Este horizonte "natural" de questionamento predomina. E este predomínio explica por que justamente a historicidade própria da presença, destino e re-petição, parece não oferecer o solo fenomenal para se colocar, como um problema ontologicamente fundamentado, aquilo que a questão do "contexto da vida", no fundo, intenciona.

A questão não pode ser: Através de que a presença adquire a unidade do contexto para um encadeamento posterior da seqüência de "vivências"? A questão

é: Qual o modo de ser de si mesma em que a *presença se perde de tal maneira que precise, posteriormente, se recuperar da dispersão e se pensar no sentido da reunião de uma unidade abrangente?* Perder-se no impessoal e no que pertence à história do mundo foi, anteriormente, desentranhado como fuga da morte. Essa fuga de... revela o ser-*para-a-morte* como uma determinação fundamental da cura. A de-cisão antecipadora coloca esse ser-*para-a-morte* na existência própria. Interpretamos, porém, como historicidade própria o acontecer dessa de-cisão, ou seja, a re-petição que, antecipadamente, transmite a herança de possibilidades. Será que é nela que reside a ex-tensão de toda a existência, originária, que nem se perde e nem necessita de um nexos? A de-cisão do si-mesmo contra a inconsistência da dispersão é, em si mesma, a *consistência estendida* na qual a presença, enquanto destino, mantém "inseridos", em sua existência, nascimento, morte e o seu "entre". E isso de tal maneira que, nessa consistência, ela é o in-stante para a história do mundo de cada uma de suas situações. Na re-petição, marcada pelo vigor de ter sido de um destino de possibilidades, a presença se recoloca "imediatamente" no vigor do que foi antes dela, ou seja, do que é temporalmente ekstático. Com esta transmissão da herança, porém, o "nascimento", provindo da possibilidade insuperável da morte, é então *inserido na existência*. E isto para que a existência possa assumir, com menos ilusões, o estar-lançado do próprio pre.

A de-cisão constitui a *fidelidade* da existência ao seu próprio si-mesmo. Enquanto de-cisão prestes a *angustiar-se*, a fidelidade também é o possível respeito frente à única autoridade que um existir livre pode ter, ou seja, frente às possibilidades de existência que podem ser re-petidas. Do ponto de vista ontológico, seria um equívoco compreender a de-cisão como a "vivência" que só *seria* "real" enquanto "durasse" o "ato" da de-cisão. É na de-cisão que reside a consistência existencial que, de acordo com a sua essência, já sempre adiantou cada in-stante possível que dela surge. Enquanto destino, a de-cisão é a liberdade para a *renúncia*, possivelmente imposta pela situação, a uma determinada de-cisão. Com isso, a consistência da existência não se interrompe, mas justamente se confirma no in-stante. A consistência não

é construída mediante e a partir de uma concatenação de “in-stantes”. Ao contrário, estes surgem da temporalidade *já estendida* da re-petição, no porvir do vigor de ter sido.

Em contrapartida, a historicidade imprópria mantém velada a ex-tensão originária do destino. Inconsistente enquanto próprio-impessoal, a presença atualiza o seu “hoje”. Atendendo ao imediatamente novo, ela já se esqueceu do antigo. O impessoal se furta à escolha. Cego para possibilidades, ele não é capaz de re-petir o vigor de ter sido, mantendo e sustentando apenas o “real” que sobrou do vigor da história do mundo, as sobras e os anúncios simplesmente dados. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o “passado” a partir do “presente”. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto in-stante que antecipa e re-pete, é uma *desatualização* do hoje e uma desabituação dos hábitos impessoais. Carregada dos despojos do “passado” que se lhe tornaram estranhos, a existência imprópria historicamente busca, por sua vez, o moderno. A historicidade própria compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna caso, num in-stante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa re-petição decidida.

Sem que se dê conta, a interpretação existencial da historicidade da presença resvala, continuamente, nas sombras. As obscuridades não diminuirão enquanto não se explicitarem as possíveis dimensões de um questionamento adequado e, em tudo isso, enquanto não se explicitar o *enigma* do ser ou, como agora ficou claro, o enigma do *movimento* de sua essência. Pode-se, não obstante, ousar um projeto da gênese ontológica da ciência historiográfica, partindo-se da historicidade da presença. Este projeto serve de preparação para o esclarecimento da tarefa de uma destruição historiográfica da filosofia¹⁰¹, a ser posteriormente realizada.

101. Cf. § 6, p. 47s.

§ 76. A origem existencial da historiografia a partir da historicidade da presença

É indiscutível que, como toda ciência, a historiografia, no sentido de modo de ser da presença, de fato sempre “depende” da “concepção de mundo dominante”. Além desse fato, deve-se, porém, questionar a possibilidade ontológica da origem das ciências a partir da constituição ontológica da presença. Essa origem ainda é pouco transparente. No presente contexto, a análise só deve fazer conhecer a origem existencial da historiografia em suas grandes linhas para, assim, deixar vir mais claramente à luz a historicidade da presença e seu enraizamento na temporalidade.

Se o ser da presença é, fundamentalmente, histórico, então é manifesto que toda ciência dos fatos está presa a esse acontecer. A historiografia pressupõe, no entanto, a historicidade da presença de maneira própria e privilegiada.

De início, isso será esclarecido, indicando-se que, como ciência da história da presença, a historiografia deve “pressupor” o ente originariamente histórico como seu possível “objeto”. Todavia, para que um objeto histórico se torne acessível, não apenas deve se *dar* a história. Da mesma forma, não apenas o conhecimento historiográfico, na condição de comportamento da presença num acontecer, é histórico. Mas, *segundo a sua natureza e estrutura ontológicas, toda abertura historiográfica da história já está, em si mesma, radicada na historicidade da presença*, quer se tenha cumprido de fato ou não. É a esse contexto que se está referindo ao se falar da origem existencial da historiografia a partir da historicidade da presença. Do ponto de vista do método, esclarecê-lo significa: projetar, ontologicamente, a *idéia* da historiografia a partir da historicidade da presença. Mas não se trata nem de adequar e nem de “abstrair” o conceito da historiografia de uma atividade científica que hoje é um fato. Pois, em princípio, o que garante que esse procedimento de fato represente a historiografia segundo as suas possibilidades originárias e próprias? Mesmo se este fosse o caso, a respeito do qual não nos pronunciamos, só se poderia “descobrir”

nos fatos o conceito, mediante a compreensão da idéia de historiografia. Por outro lado, a idéia existencial da historiografia não adquire maior direito se os historiógrafos a confirmarem porque ela concordaria com a sua atividade. Ela também não se torna "falsa" porque discordaria.

Na idéia da historiografia como ciência está o fato de ela assumir como tarefa própria a *abertura* do que é histórico. Toda ciência se constitui, primariamente, pela tematização. Aquilo que é conhecido pré-cientificamente como ser-no-mundo que se abriu, projeta-se em seu ser específico. Com esse projeto, delimita-se a região de ente, as suas vias de acesso adquirem "direção" metodológica e a estrutura de conceitualização da interpretação ganha um prelineamento. Postergando a questão da possibilidade de uma "história do presente", atribuímos à historiografia a tarefa de abertura do "passado". Nesse caso, a tematização historiográfica da história só é possível depois de se ter aberto o "passado". Deixando-se inteiramente de lado se estão disponíveis as fontes suficientes para uma apresentação historiográfica do passado, o *caminho para o passado* deve estar *aberto*, no sentido de retorno historiográfico. Não é, contudo, evidente se isso acontece e como isso é possível.

Na medida porém em que o ser da presença é histórico, ou seja, com base na temporalidade ekstática e horizontal, já está aberto em seu vigor de ter sido, tem caminho livre a tematização do "passado" em geral, que pode se cumprir na existência. E porque a presença e somente ela é originariamente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da *presença que vigora por ter sido presente*. Com a presença de fato, na condição de ser-no-mundo, também já se dá uma história do mundo. Se a presença de fato não mais estiver presente, então o mundo ainda vigora por ter sido presente. A isto não se opõe o fato de o manual intramundano de uma época anterior ainda não ter passado e poder ser encontrado, "historiograficamente", no presente como algo de um mundo que vigora por ter sido presente.

Restos, monumentos, relatos ainda dados constituem "material" possível para a abertura concreta da

presença que vigora por ter sido presente. Estes só *podem* se tornar material *historiográfico* porque, em seu próprio modo de ser, possuem o caráter de *pertencer à história do mundo*. E apenas se *tornam* material na medida em que são previamente compreendidos em sua intramundandade. O mundo já projetado determina-se pela interpretação do material "conservado" de uma história do mundo. A constatação, depuração e o asseguramento do material é que dão o passo rumo ao "passado", mas eles já pressupõem o *ser histórico para a presença que vigora por ter sido presente*, isto é, para a historicidade da existência do historiógrafo. É esta que funda, existencialmente, a historiografia como ciência, até mesmo nos dispositivos mais sutis e "artesanais".¹⁰²

Se, portanto, a historiografia se enraíza na historicidade, então é a partir desta que se pode determinar o *objeto* "próprio" da historiografia. A delimitação do tema originário da historiografia deve se cumprir de acordo com a historicidade própria e com a abertura a ela inerente do que vigora por ter sido presente, ou seja, com a re-petição. Esta compreende a presença que vigora por ter sido presente no vigor de sua possibilidade. O "nascimento" da historiografia a partir da historicidade própria significa, então: a tematização primária do objeto histórico projeta a presença que vigora por ter sido presente em sua possibilidade mais própria de existir. Será, portanto, o *possível* tema da historiografia? Todo o seu sentido não reside, unicamente, nos "fatos", isto é, no modo como de fato foi?

Mas o que significa: presença é "de fato"? Se a presença só é "propriamente" real na existência, então a sua "fatorialidade" constitui-se justamente no projetar-se decidido para um poder-ser escolhido. O "fato" próprio do que vigora por ter sido presente é, então, a possibilidade existenciária em que, de fato, se determinam o destino, o envio comum e a história do mundo. Porque, cada vez, a existência sempre está lançada em fatos, a historiografia abrirá tanto mais penetrantemente a força silenciosa do possível quanto mais simples e concretamente ela compreender e "apenas" expuser o vigor de ter sido-no-mundo em sua possibilidade.

102. A respeito da constituição da compreensão historiográfica, cf. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, Festschrift für Joh. Volkelt, 1918, p. 357s.

Brotando da historicidade própria, a historiografia desentranha, na re-petição, a pre-sença que vigora por ter sido pre-sente em sua possibilidade. Nesse caso, ela também já revelou o "universal" no singular. Já constitui um equívoco radical perguntar se a historiografia tem por objeto apenas a série dos dados singulares e "individuais" ou também as "leis". Seu tema não é nem o que aconteceu singularmente e nem um universal que paira sobre a singularidade, mas a possibilidade que de fato vigorou na existência. Esta não se re-pete como tal, ou seja, não é compreendida de modo propriamente historiográfico, mesmo quando distorcida pela palidez de um padrão supratemporal. Enquanto destino decidido, somente a historicidade própria e fatural é capaz de abrir a história que vigora por ter sido pre-sente. E isso de tal modo que, na re-petição, a "força" do possível ressoe na existência de fato, isto é, advenha ao seu porvir. Tão pouco como a historicidade da pre-sença não historiográfica, a historiografia não parte, de forma alguma, do "presente" e de uma "realidade" que só se dá hoje para, tateando, recuperar um passado. A abertura *historiográfica* também se temporaliza *a partir do porvir*. A "seleção" do que deve se tornar objeto possível da historiografia *já foi feita* na escolha existenciária e fatural da historicidade da pre-sença, onde somente a historiografia surge e unicamente é.

A abertura historiográfica do "passado", fundada na re-petição que tem a marca do destino, é tão pouco "subjativa" que somente ela é capaz de garantir a "objetividade" da historiografia. Pois a objetividade de uma ciência regula-se, primariamente, pela possibilidade de *apresentar*, sem encobrimentos, à compreensão, o seu ente temático na originariedade de seu ser. Em nenhuma ciência, a "validade universal" dos parâmetros e as exigências de "universalidade", imposta pelo impessoal e por sua compreensibilidade, são *menos* critérios possíveis de "verdade" do que na historiografia própria.

Somente porque o tema central da historiografia sempre é a *possibilidade* da existência que vigora por ter sido pre-sente e esta, de fato, sempre existe numa história do mundo é que ela pode exigir de si a implacável orientação pelos "fatos". Por isso, a pesquisa dos

fatos se ramifica de forma tão variada, transformando em seu objeto a história dos instrumentos, das obras, da cultura, do espírito e das idéias. Por sempre se transmitir em si mesma, a história também sempre se encontra numa interpretação correspondente. Também esta tem a sua própria história. E é por isso que, na maior parte das vezes, a historiografia só penetra no que vigora por ter sido pre-sente mediante a história da transmissão. E por isso também que a pesquisa historiográfica concreta sempre pode se ater a seu próprio tema, não obstante varie a proximidade. "Comprometendo-se" previamente com a "concepção de mundo" de uma época, o historiógrafo ainda não comprova ter compreendido o seu objeto num modo propriamente histórico e não apenas "estético". Por outro lado, a existência de um historiógrafo que "só" edita fontes pode ser determinada por uma historicidade própria.

Nesse sentido, a historicidade própria de um "tempo" também não se comprova pelo interesse historiográfico altamente diferenciado, que abrange até mesmo as culturas mais primitivas e distantes. Ter aparecido o problema do "historicismo" é o sinal mais claro de que a historiografia pretende alienar a pre-sença de sua historicidade própria. Esta não precisa, necessariamente, da historiografia. Épocas sem historiografia não são, em si mesmas, sem história.

A possibilidade de a historiografia em geral poder ser tanto uma "utilidade" como uma "desvantagem" "para a vida" funda-se no fato de esta ser, em sua raiz, histórica e, portanto, enquanto existindo de fato, sempre já se ter decidido por uma historicidade própria ou imprópria. Na Segunda Consideração Intempestiva (1874), Nietzsche reconheceu o essencial a respeito da "utilidade e desvantagem da historiografia para a vida", tendo-se pronunciado de maneira precisa e penetrante. Ele distingue três espécies de historiografia: a monumental, a antiquária e a crítica, sem, no entanto, demonstrar, explicitamente, a necessidade dessa tríade e o fundamento de sua unidade. *A tríade da historiografia está prelineada na historicidade da pre-sença*. É ela também que permite compreender em que medida a historiografia própria deve ser a unidade concreta e fatural

dessas três possibilidades. A divisão feita por *Nietzsche* não é acidental. O início de sua "consideração" deixa entrever que ele compreendeu bem mais do que chegou a exprimir.

Histórica, a presença apenas é possível com base na temporalidade. Esta se temporaliza na unidade ekstática e horizontal de suas retrações. A presença existe propriamente como porvir na abertura decidida de uma possibilidade escolhida. Voltando a si numa decisão, ela se abre em repetições para as possibilidades "monumentais" da existência humana. A historiografia que surge de tal historicidade é "monumental". Enquanto vigor de ter sido, a presença é e está entregue à responsabilidade de seu estar-lançado. Ao se apropriar do possível nas repetições, também se prelineia a possibilidade de se venerar a existência que vigora por ter sido presente, preservada e revelada na possibilidade assumida. Monumental, a historiografia própria é, por isso, "antiquária". A presença se temporaliza como atualidade na unidade do porvir e do vigor de ter sido. A atualidade abre, como instante, o hoje em sentido próprio. Mas na medida em que este é interpretado a partir da compreensão porvindoura nas repetições de uma possibilidade de existência assumida, a historiografia própria desatualiza o hoje, isto é, separa-se, com sofrimento, da publicidade decadente do hoje. Em sentido próprio, a historiografia monumental e antiquária é, necessariamente, uma crítica do "presente". A historicidade própria é o fundamento da unidade possível das três essências da historiografia. O *solo* em que se funda a historiografia própria é, no entanto, a *temporalidade*, enquanto sentido ontológico e existencial da cura.

A apresentação concreta da origem existencial e histórica da historiografia se realiza na análise da tematização, constitutiva dessa ciência. O ponto nevrálgico da tematização historiográfica é elaborar a situação hermenêutica. Esta se abre com o decidir da presença, que historicamente existe, por abrir, na repetição, o que vigora por ter sido presente. É a partir da *abertura própria* ("verdade") da existência histórica que se deve expor a possibilidade e a estrutura da *verdade histórica*. Porque, no entanto, quer referidos a seus objetos ou a

seus modos de tratamento, os conceitos fundamentais das ciências historiográficas são conceitos existenciais, a teoria das ciências do espírito pressupõe uma interpretação existencial temática da *historicidade* da presença. Ela é a meta constante do trabalho de pesquisa de *W. Dilthey* e que se esclarece, mais profundamente, através das idéias do Conde *Yorck von Wartenburg*.

§ 77. O nexó da presente exposição do problema da historicidade com as pesquisas de *W. Dilthey* e as idéias do Conde *Yorck*

A discussão empreendida acerca do problema da história nasceu da assimilação do trabalho de *Dilthey*. Foi confirmada e consolidada pelas teses do Conde *Yorck*, dispersas em sua correspondência com *Dilthey*.¹⁰³

A imagem variada e ainda hoje disseminada de *Dilthey* é a seguinte: a de intérprete "sutil" da história do espírito e, em especial, da história literária. "Também" se esforçou por delimitar a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, atribuindo à história dessas ciências e também à "psicologia" um papel privilegiado e inserindo tudo numa "filosofia da vida", de caráter relativista. Para uma consideração superficial, essa caracterização é "correta". A ela, no entanto, se contrapõe a "substância". Pois encobre mais do que desentranha.

O trabalho de pesquisa de *Dilthey* pode ser dividido, esquematicamente, em três campos: estudos sobre a teoria das ciências do espírito e sua delimitação frente às ciências da natureza; pesquisas sobre a história das ciências do homem, da sociedade e do estado; investigações sobre uma psicologia que deve expor "todo o fato homem". Pesquisas sobre epistemologia, sobre a história da ciência e sobre a psicologia hermenêutica perpassam e se misturam continuamente. Onde uma perspectiva de visão prepondera, as demais já constituem motivo e meios. O que se apresenta como dualidade, "tentativas" inseguras e acidentais, é a inquietação elementar com

103. Cf. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, Halle a. d. S., 1923.

uma meta: trazer a "vida" para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da "vida ela mesma". Tudo está centrado na "psicologia" que deve compreender a "vida" em seu nexos de desenvolvimento e ação históricos como o *modo* em que o homem é, tomando-a *ao mesmo tempo* como *objeto* possível e como *raiz* das ciências do espírito. A hermenêutica é a explicação que essa compreensão dá de si mesma, e somente de forma derivada é que se apresenta como metodologia da historiografia.

Tendo em vista as discussões de seu tempo que levavam as suas próprias pesquisas sobre a fundamentação das ciências do espírito unilateralmente para o campo da epistemologia, Dilthey orientou, em grande parte, as publicações nesse sentido. Para ele a "lógica das ciências do espírito" é tão pouco central como a sua "psicologia" também não aspira "apenas" a melhorar a ciência positiva do psíquico.

Na correspondência com seu amigo, o Conde Yorck, a tendência filosófica mais própria de Dilthey se explicita, inequivocamente, quando se refere ao "*interesse que nos é comum de compreender a historicidade*"¹⁰⁴ (grifo do autor). A assimilação das pesquisas de Dilthey, que apenas agora se tornam acessíveis em toda sua extensão, necessita da solidez e da concreção de uma discussão de princípio. Aqui não seria o lugar para uma discussão explícita dos problemas que o movem e como o movem.¹⁰⁵ Em contrapartida, caracterizaremos, de forma provisória, algumas idéias centrais do Conde Yorck, selecionando determinadas passagens de suas cartas.

A tendência de Yorck, viva na correspondência que trata do questionamento e do trabalho de Dilthey, mostra-se, justamente, na tomada de posição frente às tarefas da disciplina fundamental, isto é, da psicologia analítica. A respeito do tratado acadêmico de Dilthey — *Idéias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (1894) — escreve o seguinte: "Deve-se estabelecer a auto-reflexão,

104. Cf. *Briefw.*, o.c., p. 185.

105. Pode-se dispensar uma tal discussão na medida em que devemos a G. Misch uma exposição concreta, que visa às tendências centrais de Dilthey, as quais não poderão prescindir de uma discussão com toda a obra de Dilthey. Cf. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, V (1924), Vorbericht, p. VII-CXVII.

como meio primário de conhecimento, e a análise, como procedimento primário de conhecimento. A partir daí, formular-se-ão sentenças a serem verificadas pelos próprios achados. Não se pode prosseguir no sentido de uma dissolução crítica, de uma explicação e, com isso, de uma refutação interna da psicologia construtiva e seus pressupostos" (*Briefw.*, p. 177). "... em minha opinião, visar a uma dissolução crítica = a comprovar a proveniência psicológica em detalhe numa explicitação penetrante conecta-se com o conceito e a posição que o senhor atribui à epistemologia" (p. 177). "Somente uma epistemologia pode dar a *explicação* da inaplicabilidade — pois o fato já está estabelecido e esclarecido. Ela deve prestar conta da adequação dos métodos científicos, deve fundar a metodologia ao invés de retirar os métodos de setores isolados — e devo dizer, esperando pela sorte" (p. 179s).

Da mesma maneira que a lógica de Platão e de Aristóteles, estas exigências de Yorck constituem, no fundo, uma lógica que precede e conduz as ciências. Nela se insere a tarefa de elaborar, positiva e radicalmente, as diferentes estruturas categoriais dos entes: da natureza e daquele ente que é história (da presença). Yorck acha que as investigações de Dilthey "*salientam pouco a diferença genérica entre o ôntico e o histórico*" (p. 191, grifo do autor). "Em especial, reivindica-se a comparação, como método das ciências do espírito. Aqui eu me separo do senhor. Toda comparação é estética, está sempre presa à figura. Windelband remete à história as figuras. O conceito de tipo, proposto pelo senhor, é por isso totalmente interno. Pois trata-se de caracteres e não de figuras. Já para Windelband, história é uma série de imagens, de figuras singulares, uma exigência estética. Para o cientista da natureza, além da ciência entendida como uma espécie de meio de tranquilização humana, resta somente o deleite estético. O conceito de história que o senhor propõe é, no entanto, o de uma conexão de forças, de unidades de força, às quais a categoria figura só poderia ser aplicada em sentido figurado" (p. 193).

Com o instinto seguro da "diferença entre o ôntico e o histórico", Yorck reconhece o quanto a pesquisa

histórica tradicional ainda se atém, com imensa força, às “determinações puramente oculares” (p. 192), que visam ao que é corporal e figurável.

“Ranke é um grande ocular, para quem não pode se tornar *realidade* o que desapareceu. De maneira bem própria a Ranke, também se esclarece a restrição da matéria histórica ao que é exclusivamente político. Somente este constitui o dramático” (p. 60). “As modificações trazidas pelo decorrer do tempo me parecem inessenciais e, por isso, gostaria de avaliar de forma inteiramente diversa. Pois considero, por exemplo, a chamada escola histórica um simples afluente de um mesmo leito de rio, representando apenas um dos membros de uma antiga contraposição, ainda persistente. O nome tem algo de decepcionante. *Essa escola não era, absolutamente, histórica* (grifo do autor), e sim, anti-quária, esteticamente construída, em oposição ao grande movimento dominante de uma construção mecanicista. Por isso é que, do ponto de vista do método, ela apenas acrescentou ao método da racionalidade um sentimento de globalidade” (p. 68s).

“O autêntico filólogo tem um conceito de história como de um baú de antiguidades. Eles não chegam ao que não se pode apalpar — aonde só se chega através de uma transposição psíquica viva. No fundo, eles são cientistas da natureza, que se tornam ainda mais céticos quando lhes falta o experimento. Devemos nos afastar inteiramente de todas essas tralhas, como, por exemplo, de quantas vezes Platão esteve na Magna Grécia ou em Siracusa. Pois aí não há vida alguma. Tais maneirismos exteriores, que só posso ver criticamente, tornam-se, por fim, um grande ponto de interrogação, reduzindo-se a uma vergonha quando comparados com as grandes realidades que são Homero, Platão e o Novo Testamento. Tudo o que é verdadeiramente real se transforma em esquemas quando não vivenciado e apenas considerado como ‘coisa em si’” (p. 61). “Os cientistas se comportam face às forças do tempo à semelhança da sociedade francesa mais erudita e refinada frente ao movimento revolucionário. Tanto aqui como lá, trata-se apenas de formalismo, do culto da forma. Determinar relações é a última palavra da sabedoria. Essa orientação de pen-

samento possui naturalmente também — creio eu — a sua história ainda não escrita. A falta de solidez do pensamento e da crença em tal pensamento — considerando-se epistemologicamente é uma atitude metafísica — é um produto histórico” (p. 39). “As vibrações levantadas pelo princípio excêntrico que, por mais de quatrocentos anos, fez nascer um novo tempo, me parecem ter-se tornado extremamente amplas e rasas, o conhecimento progrediu no sentido da superação dele próprio, o homem retraiu-se para tão longe de si mesmo que não é mais capaz de se ver a si. O ‘homem moderno’, ou seja, o homem desde a Renascença, está pronto para ser enterrado” (p. 83). Em contrapartida: “Toda história verdadeiramente viva e não apenas a que descreve a vida é uma crítica” (p. 19). “Mas conhecimento histórico é, em grande parte, conhecimento das fontes veladas” (p. 109). “Na história, o principal não é o espetáculo e o que dá na vista. Os nervos são invisíveis tal como o essencial. E da mesma forma que se diz: ‘Para ser fortes, guardai silêncio’, também é verdadeira a variante: Para perceber, isto é, compreender, guardai silêncio” (p. 26). “E, então, desfruto do diálogo do silêncio comigo mesmo e do trato com o espírito da história. Isso não se manifestou para Fausto em sua cela e nem para Goethe em sua maestria. O diálogo não os teria espantado, por mais sério e penetrante que a manifestação pudesse ser. Num outro sentido e mais profundo, a manifestação é, na verdade, mais fraterna e próxima do que os habitantes dos bosques e dos campos. O esforço se assemelha à luta de Jacó, a vitória é certa para quem luta. Ora, isso é o que, sobretudo, importa” (p. 133).

É pelo conhecimento do caráter ontológico da própria presença humana e não por uma epistemologia ligada ao objeto da consideração histórica que Yorck alcança a compreensão penetrante e clara do caráter fundamental da história enquanto “virtualidade”: “O ponto nevrálgico da historicidade é o fato de que a totalidade dos dados psicofísicos não é (é = ser simplesmente dado da natureza. Observação do autor), mas vive. E uma reflexão sobre si mesmo, que não se dirige a um eu abstrato mas à plenitude do meu si-mesmo, é que haverá de me encontrar historicamente determina-

do tal como a física me reconhece cosmologicamente determinado. Tanto quanto natureza, eu sou história...” (p. 71). E Yorck, que via com profundidade toda a inautenticidade da “determinação de relações” e toda a “falta de solidez” dos relativismos, não hesita em tirar as últimas conseqüências desta visão profunda da historicidade da presença. “Mas, por outro lado, para a historicidade interior da autoconsciência é, metodologicamente, inadequada uma sistemática separada da história. Assim como a psicologia não pode abstrair da física, também a filosofia — e justamente quando é crítica — não pode abstrair da historicidade... — A atitude consigo mesmo e a historicidade são como a respiração e a pressão do ar e — por mais paradoxal que possa parecer — no aspecto metodológico, a não historização me parece um resto metafísico” (p. 69). “Em minha opinião, existe uma filosofia da história — não se assuste — porque filosofar é viver — quem poderia escrevê-la! De certo, não no sentido em que até agora se concebeu e buscou, contra o que o senhor irrefutavelmente se pronunciou. Falso, até impossível, embora não seja o único, tem sido o questionamento até hoje existente. Por isso já não há nenhum filosofar real que não seja histórico. A separação entre filosofia sistemática e exposição histórica é, essencialmente, incorreta” (p. 251). “O poder tornar-se prática é, sem dúvida, o fundamento próprio e justo de toda ciência. Mas a práxis matemática não é a única. A finalidade prática de nosso ponto de vista é a pedagógica, no sentido mais amplo e profundo do termo. Ela é a alma de toda verdadeira filosofia e a verdade de Platão e Aristóteles” (p. 42s). “O senhor sabe o que eu acho a respeito da possibilidade de uma ciência da ética. Apesar disso, sempre se pode fazer algo melhor. Para quem são propriamente esses livros? Arquivos e arquivos! O único valor digno de nota é o élan de passar da física para a ética” (p. 73). “A filosofia é manifestação da vida e não a expectoração de um pensamento, que nem possui e nem manifesta solidez por desviar a visão do solo da consciência. Nessa concepção, a tarefa será parcimoniosa em resultados mas complexa e trabalhosa em sua conquista. Liberdade dos preconceitos é a pressuposição, que já é muito difícil de se adquirir” (p. 250).

Yorck se empenhou em apreender categorialmente o histórico por oposição ao ôntico (ocular) e, assim, elevar a “vida” a uma compreensão científica adequada. Isso fica claro a partir da referência ao tipo de dificuldade com que tais investigações se deparam: o modo estético-mecanicista de pensar “encontra mais facilmente as palavras, mediante o esclarecimento disseminado da proveniência ocular das palavras, do que uma análise que remonta aquém da intuição... O que, ao contrário, penetra até o fundo da vida furta-se a uma exposição exotérica e, por isso, a terminologia não é compreendida pelo senso comum, sendo, inevitavelmente, simbólica. É da especificidade do pensamento filosófico que decorre a especificidade de sua expressão verbal” (p. 70s). “Mas o senhor conhece minha predileção pelo paradoxo. Eu a justifico observando que o paradoxo é uma marca da verdade e que a *communis opinio* certamente nunca está na verdade, pois é o sedimento elementar da generalização de uma meia-compreensão que se relaciona com a verdade, tal como o rastro de enxofre que o raio deixa atrás de si. A verdade nunca é um elemento. A tarefa pedagógica do Estado seria desfazer a opinião pública elementar e possibilitar, tanto quanto possível, a formação da individualidade no ver e no perceber. Ao invés do que se chama de consciência moral pública — essa alienação radical — voltamos a consciências singulares, que fortaleceriam a consciência moral” (p. 249s).

O interesse de compreender a historicidade se coloca diante da tarefa de elaborar a “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”. Com isso, consolida-se a *meta fundamental da “filosofia da vida”*. O questionamento necessita, porém, de uma radicalização *de princípio*. Do contrário, como se poderia apreender filosoficamente e conceber “categorialmente” a diferença entre a historicidade e o ôntico, senão colocando-se o “ôntico” e o “histórico” *numa unidade mais originária* que dá perspectivas de comparação e possibilidade de diferenciação? Mas isso só é possível, caso se perceba que: 1) a questão da historicidade é uma questão *ontológica* sobre a constituição do ser dos entes históricos; 2) a questão do ôntico é a questão *ontológica* sobre a constituição do ser dos entes não dotados do caráter de presença, isto é, do ser simplesmente dado, no sentido

mais amplo; 3) o ôntico é apenas *uma* região dos entes. A idéia do ser abrange o “ôntico” e o “histórico”. É *ela* que se deve deixar “diferenciar genericamente”.

Não é por acaso que Yorck chama o ente não histórico de ôntico simplesmente. Isso apenas reflete o predomínio ininterrupto da ontologia tradicional que, provindo do *antigo* questionamento do ser, mantém a problemática ontológica numa estreiteza de princípio. O problema da diferença entre o ôntico e o histórico só pode ser elaborado como problema de pesquisa caso se *tenha assegurado preliminarmente o fio condutor*, através do esclarecimento de uma ontologia fundamental que questiona o sentido do ser em geral.¹⁰⁶ Dessa forma se esclarece em que sentido a analítica existencial e temporal preparatória da pre-sença se decidiu por cultivar o espírito do Conde Yorck para servir à obra de Dilthey.

¹⁰⁶ Cf. §§ 5-6, p. 42s.

SEXTO CAPÍTULO

Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo

§ 78. A incompletude da presente análise temporal da pre-sença

Para se comprovar que e como a temporalidade constitui o ser da pre-sença, mostrou-se o seguinte: enquanto constituição ontológica da existência, a historicidade é, “no fundo”, temporalidade. A interpretação do caráter temporal da história se fez, contudo, sem considerar o “fato” de que todo acontecer decorre “no tempo”. Ao longo da análise existencial e temporal da historicidade, não se deu a palavra à compreensão cotidiana da pre-sença que, de fato, só conhece a história como acontecer “intratemporal”. Se a analítica existencial deve tornar ontologicamente transparente a pre-sença, justamente em sua facticidade, então deve-se devolver *explicitamente* o direito à interpretação “ôntico-temporal” e fatural da história. O tempo “em que” os entes intramundanos vêm ao encontro deve, ainda mais necessariamente, receber uma análise *de princípio*, porque, além da história, também os processos naturais se determinam “pelo tempo”. Todavia, mais elementar do que a constatação de que o “fator tempo” vem à tona nas *ciências* da história e da natureza é o fato de, já antes de qualquer pesquisa temática, a pre-sença já “contar com o tempo” e *por ele* se orientar. Aqui, novamente, permanece decisivo o “contar” “com o seu tempo”, inerente à pre-sença, que antecede todo uso de instrumen-

tos de medição, adequados à determinação temporal. Este contar antecede o uso, possibilitando a utilização de relógios.

Existindo de fato, cada presença “tem” ou “não tem” “tempo”. Ela “toma tempo” ou “não se pode dar tempo”. Por que a presença toma “tempo” e pode “perder” tempo? De onde ela toma o tempo? Como esse tempo se comporta frente à temporalidade da presença?

A presença de fato leva em conta o tempo sem, no entanto, compreender, existencialmente, a temporalidade. Antes da questão do que significa o ente é e está “no tempo”, faz-se necessário esclarecer o comportamento elementar desse contar com o tempo. Deve-se interpretar todo comportamento da presença a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade. Cabe mostrar de que maneira a presença, *como* temporalidade, temporaliza um comportamento que se relaciona com o tempo, *no* modo de levá-lo em conta. A caracterização feita até agora da temporalidade não é, pois, apenas incompleta porque nem todas as dimensões do fenômeno foram observadas, mas é, em princípio, deficiente na medida em que pertence à própria temporalidade uma espécie de tempo do mundo, no sentido rigoroso do conceito existencial e temporal de mundo. Deve-se compreender como isso é possível e porque é necessário. E com isso poder-se-á esclarecer tanto o “tempo”, vulgarmente conhecido, “no qual” ocorrem entes, quanto a intratemporalidade desses entes.

A presença cotidiana, que toma tempo, de início encontra preliminarmente o tempo no manual e no ser simplesmente dado que vêm ao encontro dentro do mundo. Ela compreende o tempo assim “experimentado” no horizonte da compreensão ontológica imediata, ou seja, como algo, de alguma maneira, simplesmente dado. O como e por que se chega a formar o conceito vulgar de tempo exige um esclarecimento a partir da constituição ontológica, fundada no tempo, da presença, que se ocupa do tempo. O conceito vulgar de tempo provém de um nivelamento do tempo originário. A comprovação dessa origem do conceito vulgar de tempo justifica a interpretação da temporalidade como *tempo originário*, já antes empreendida.

Na formação do conceito vulgar de tempo, mostra-se uma oscilação curiosa quanto a atribuir ao tempo um caráter “subjetivo” ou “objetivo”. Quando se concebe o tempo como sendo em si, atribui-se então, de preferência, o tempo à “alma”. E quando possui um caráter “consciente”, funciona como algo “objetivo”. Na interpretação *hegeliana* do tempo, ambas as possibilidades são, de certa forma, superadas. *Hegel* tenta determinar o nexos entre o “tempo” e o “espírito” para, então, tornar compreensível por que o espírito, entendido como história, “cai no tempo”. Em seu *resultado*, a presente interpretação da temporalidade da presença e da presença do tempo do mundo à temporalidade parece concordar com *Hegel*. Considerando, porém, que a presente análise do tempo, já em seu ponto de partida, se distingue, em princípio, de *Hegel* e que a sua meta, ou seja, a intenção de uma ontologia fundamental, orienta-se *contrariamente* a ele, faz-se então necessária uma breve exposição da concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito, a fim de se esclarecer, indiretamente, e de se concluir, provisoriamente, a interpretação ontológico-existencial da temporalidade da presença, do tempo do mundo e da origem do conceito vulgar de tempo.

Só é possível responder às questões se e como se atribui ao tempo um “ser”, por que e em que sentido chamamos o tempo de “ente”, caso se mostre como, na totalidade de sua temporalização, a própria temporalidade possibilita uma compreensão do ser e uma interpelação de entes. O capítulo articula-se da seguinte maneira: a temporalidade da presença e a ocupação do tempo (§ 79); o tempo ocupado e a intratemporalidade (§ 80); a intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar de tempo (§ 81); a distinção do nexos ontológico-existencial entre temporalidade, presença e tempo do mundo por oposição à concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito (§ 82); a analítica existencial e temporal da presença e a questão da ontologia fundamental sobre o sentido do ser em geral (§ 83).

§ 79. A temporalidade da presença e a ocupação do tempo

A presença existe como um ente em que está *em* jogo seu próprio ser. Em sua essência precedendo a si

mesma, ela já se projetou para o seu poder-ser, *antes* de qualquer consideração posterior de si mesma. É como lançada que ela se desentranha no projeto. Lançada, ela se entrega ao "mundo" e de-cai, ocupando-se dele. Enquanto cura, ou seja, existindo na unidade do projeto lançado na de-cadência, ela é o ente que se abriu como pre. Sendo-com os outros, ela se mantém numa interpretação mediana, que se articula no discurso e se pronuncia na linguagem. O ser-no-mundo sempre já se pronunciou e, *enquanto ser junto aos* entes que vêm ao encontro dentro do mundo, ele se anuncia, continuamente, na interpelação e discussão daquilo de que se ocupa. A ocupação, comumente compreendida a partir de uma circunvisão, funda-se na temporalidade e no modo de uma atualização que atende e retém. Nas ocupações em que desconta, planeja, providencia e previne, sempre já se diz, de forma perceptível ou não: "então" isso deve acontecer, "antes" disso se concluir, "agora" vai se recuperar o que "outrora" malogrou e fracassou.

É atendendo que a ocupação se pronuncia no "então", é retendo que ela se pronuncia no "outrora" e é atualizando que o faz no "agora". Na maior parte das vezes, subsiste, implicitamente, no "então" um "agora ainda-não", ou seja, pronuncia-se tanto na atualização que atende e retém como na que esquece. O "outrora" abriga em si o "agora não mais". Com ele, pronuncia-se o reter de uma atualidade que atende. O "então" e o "outrora" são também compreendidos na perspectiva de um agora, ou seja, a atualização possui um peso particular. Sem dúvida, ela sempre se temporaliza na unidade de atender e reter, mesmo que estes também se tenham transformado num esquecimento que não atende, em cujo modo a temporalidade se imbrica na atualidade que, atualizando, diz, sobretudo, "agora-agora". Aquilo que a ocupação atende como o mais próximo é interpelado no "logo a seguir", o que, de início, se tornou disponível e se perdeu no "há pouco". O horizonte do reter que se pronuncia no "outrora" é o "anterior", o do "então" é o "posterior" ("porvindouro") e o do "agora", o "hoje".

Mas, como tal, todo "então" é um "então, quando...", todo "outrora", um "outrora, quando...", todo

"agora", um "agora em que..." Chamamos de *possibilidade de datação* essa estrutura remissiva do "agora", do "outrora" e do "então", aparentemente evidente. Nela, deve-se desconsiderar inteiramente se a datação, de fato, se realiza quanto a uma "data" do calendário. Mesmo sem tais "datas", o "agora", o "então" e o "outrora" já estão datados, de modo mais ou menos determinado. Deixar de lado a determinação das datas não significa que esteja faltando ou seja apenas acidental a estrutura da possibilidade de datação.

O que pertence à essência dessa possibilidade de datação e onde ela está fundada? Pode-se fazer uma pergunta mais supérflua do que esta? "É sabido" que com o "agora em que..." nos referimos a um "ponto do tempo". O "agora" é tempo. De modo indiscutível, também compreendemos o "agora em que", o "então, quando" e o "outrora, quando" num nexa com o "tempo". Todavia, com a compreensão "natural" do "agora", etc., ainda não se concebe nem o fato de que estes também se referiram ao "tempo", nem como isso é possível e nem o que significa "tempo". Será, então, evidente que nós "compreendamos sem mais" o "agora", o "então" e o "outrora" e os pronunciamos "naturalmente"? Nesse caso, de onde tiramos o "agora em que..."? Será que o achamos em meio aos entes intramundanos, em meio ao que é simplesmente dado? Manifestamente não. Será que ele já foi achado? Será que alguma vez nos dispusemos a procurá-lo e a constatá-lo? "Todo tempo" nós dispomos dele, sem tê-lo assumido explicitamente, e dele fazemos uso contínuo sem verbalizá-lo. A fala mais trivial, pronunciada distraidamente na cotidianidade como, por exemplo, "está frio" refere-se a um "agora em que..." Por que, ao interpelar aquilo de que se ocupa, a presença, mesmo sem verbalizar, pronuncia um "agora em que...", um "então, quando..." e um "outrora, quando..."? Porque a interpelação que interpreta alguma coisa pronuncia, conjuntamente, *a si mesma*, isto é, pronuncia o *ser junto ao* que está à mão, que compreende numa circunvisão e que vem ao encontro na descoberta. E porque esse interpelar e discutir que também interpreta *a si* está fundado numa *atualização* e só é possível como tal.¹⁰⁷

A atualização que atende e retém interpreta a si mesma. E isso só é possível porque, aberta ekstáticamente em si mesma, ela sempre já se abriu para si mesma e pode ser articulada na interpretação que compreende e discorre. *Porque a temporalidade constitui, ekstática e horizontalmente, a iluminação do pre, originariamente ela já é sempre passível de interpretação no pre, sendo, assim, conhecida.* Chamamos de “tempo” a atualização que interpreta a si mesma, ou seja, o que é interpretado e interpelado no “agora”. Com isso, apenas se anuncia que, enquanto o que pode ser reconhecido por ter-se aberto ekstáticamente, a temporalidade, de início e na maior parte das vezes, só é conhecida nessa interpretação das ocupações. Todavia, a compreensibilidade e cognoscibilidade “imediatas” do tempo não excluem que tanto a temporalidade originária em si mesma como também a origem do tempo pronunciado, que nela se temporaliza, permaneçam desconhecidas e não concebidas.

O fato de a estrutura da possibilidade de datação pertencer, em sua essência, ao que se interpretou como o “agora”, o “então” e o “outrora”, torna-se a comprovação mais elementar da proveniência do que foi interpretado a partir da temporalidade que interpreta a si mesma. Dizendo “agora”, nós sempre já compreendemos um “em que” isso ou aquilo..., embora sem dizê-lo explicitamente. Por quê? Porque o “agora” interpreta uma *atualização dos entes*. No “agora em que...”, reside o caráter *ekstático* da atualidade. A *possibilidade de datação* do “agora”, do “então” e do “outrora” *reflete* a constituição *ekstática* da temporalidade, sendo, também, *por isso* essencial para o próprio tempo pronunciado. A estrutura da possibilidade de datação do “agora”, do “então” e do “outrora” é a prova de que estes, *brotando da temporalidade, são eles mesmos tempo*. O pronunciamento que interpreta o “agora”, o “então” e o “outrora” é a *indicação temporal* mais originária. E porque, na unidade *ekstática* da temporalidade, compreendida junto com a possibilidade de datação, embora não tematizada e nem reconhecida como tal, a presença sempre já se abriu como ser-no-mundo, com isso ela descobre entes intramundanos. Por isso o tempo interpretado sempre já possui uma datação a partir daquele

ente que vem ao encontro na abertura do pre: agora em que a porta bate; agora em que o livro me está faltando etc.

Com base nessa mesma origem da temporalidade *ekstática*, os horizontes inerentes ao “agora”, ao “então” e ao “outrora” também têm o caráter da possibilidade de datação de “hoje, quando...”, de “posteriormente, quando...” e de “anteriormente, quando...”

Compreendendo-se no “então”, o atender se interpreta e, assim, compreende como atualização, a partir de seu “agora”, aquilo a que atende. Nesse caso, então, já subsiste na “indicação” do “então” o “e agora ainda não”. O atender que atualiza compreende o “até então”. A interpretação articula esse “até então” — ele, sem dúvida, “possui seu tempo” — como o *entrementes*, que também remete à possibilidade de datação. Ele se exprime no “durante”. Atendendo de novo, a ocupação pode articular o próprio “durante” por meio de outras indicações de “então”. O “até então” divide-se numa série dos “desde então até então”, previamente “abraçados” no projeto do “então” primordial que atende. Junto com a compreensão que atende e atualiza o “durante”, articula-se o “durar”. Essa duração é, por sua vez, o tempo revelado na interpretação que a temporalidade dá de si. Esse tempo é, assim, compreendido, embora de maneira não temática, em cada ocupação, como “lapso de tempo”. A atualização, que atende e retém, só “in”terpreta, portanto, um “durante”, *dentro de um lapso de tempo* (N22) porque, com isso, ela se abriu, como a *ex-tensão* *ekstática* da temporalidade histórica, mesmo não sendo, como tal, reconhecida. Aqui, no entanto, mostra-se uma outra particularidade do tempo “indicado”. Não apenas o “durante” se dá num lapso de tempo, mas, junto com a estrutura da possibilidade de datação, todo “agora”, “então” e “outrora” sempre possuem uma dimensão variável quanto à envergadura do lapso: “agora” na pausa, na refeição, à tarde, no verão; “então”: no café da manhã, na subida etc.

De um modo ou de outro, a ocupação que atende, retém e atualiza, “deixa para si mesma” tempo e se dá tempo, ocupando-se, mesmo que prescindida de toda determinação temporal e, sobretudo, de todo cálculo es-

pecífico do tempo. Em cada modo de se deixar tempo nas ocupações, a datação do tempo parte de tudo aquilo de que, em cada momento, se ocupa no mundo circundante. E no que se abre na compreensão própria da disposição, a datação parte do que se empreende "dia a dia". Toda vez que a presença se empenha, atendendo às ocupações ou se esquecendo de si por não atender a si mesma, o seu tempo, aquele que ela se "dá", também fica *encoberto* nesse modo de "dar-se". Justo no "ir vivendo" inerente à ocupação cotidiana, a presença nunca se compreende como o transcurso ao longo de uma sequência contínua e duradoura de puros "agora". Com base nesse encobrimento, o tempo que a presença se dá também tem brechas, por assim dizer. É freqüente não se conseguir recompor o "dia", recorrendo-se ao tempo "utilizado". Essa não recomposição das brechas do tempo não é, contudo, uma fragmentação, mas um modo da temporalidade já sempre aberta e ekstaticamente *es-tendida*. O modo pelo qual o tempo "dado" "decorre" e a espécie de indicação em que a ocupação se dá tempo, de forma mais ou menos explícita, só podem ser explicitados fenomenalmente de maneira adequada caso, por um lado, se afaste a "representação" teórica de um fluxo contínuo de agoras e, por outro, se conceba que os modos possíveis em que a presença se dá e se deixa tempo devem ser, primordialmente, determinados *de acordo com a maneira em que a presença "tem" seu tempo, em correspondência a cada existência singular*.

Caracterizamos, anteriormente, o existir próprio e impróprio no tocante aos modos de temporalização da temporalidade. Assim, a in-de-cisão da existência imprópria se temporaliza numa atualização que não atende e que esquece. O in-de-ciso se compreende a partir dos dados e a-casos mais próximos, que vêm ao encontro e variadamente se impõem nessa atualização. Perdendo-se na ocupação de múltiplos afazeres, o in-de-ciso *perde seu tempo*. Por isso, o seu discurso característico é: "eu não tenho tempo". Da mesma forma que aquele que existe impropriamente sempre perde tempo e nunca "tem" tempo, também a temporalidade da existência própria se distingue pelo fato de que, na de-cisão, ela nunca perde tempo e "sempre tem tempo". Pois, com referên-

cia à sua atualidade, a temporalidade da de-cisão tem o caráter de *in-stante*. A sua atualização própria do in-stante nas situações nunca predomina mas se *sustenta* no porvir do vigor de ter sido. A existência in-stantânea se temporaliza como ex-tensão, inteiramente marcada pelo destino, no sentido da *consistência* própria e histórica do si-mesmo. Portanto, a existência assim temporal tem, "consistentemente", seu tempo *para* aquilo que a situação dela exige. Destarte, a de-cisão só abre o pre como situação. É por isso que o que se abre nunca é capaz de vir ao encontro do de-cidido de modo a poder perder o seu tempo com in-de-cisão.

A presença de fato lançada só pode "tomar" tempo e perder tempo porque, com a abertura do pre, fundada na temporalidade, a presença, entendida como temporalidade ekstaticamente es-tendida, recebe a concessão de um "tempo".

Aberta, a presença existe de fato no modo do *ser-com* os outros. Ela se mantém numa compreensibilidade pública e mediana. O "agora em que", o "então, quando" interpretados e pronunciados na convivência cotidiana são, em princípio, compreendidos, embora só sejam datados com precisão dentro de certos limites. Na convivência "mais próxima", vários "agora" podem ser ditos "conjuntamente" e cada um pode datar de forma diferente o "agora" que disse: agora em que isso ou aquilo se dá. O "agora" pronunciado é dito na public-idade da convivência no ser-no-mundo. Em razão de seu ser-no-mundo ekstático, o tempo interpretado e pronunciado de cada presença como tal já é sempre *público*. Na medida em que a ocupação cotidiana se compreende a partir do "mundo" das ocupações, ela conhece o "tempo" que ela toma *não como o seu*. Nas ocupações, ela *aproveita* o tempo que "dá a si mesma" e com o qual *impessoalmente* se conta. A public-idade do "tempo" é, porém, ainda mais profunda quanto mais a presença de fato se *ocupa explicitamente* do tempo, conferindo-lhe uma contagem.

§ 80. O tempo ocupado e a intratemporalidade

O que se pretendia era compreender, provisoriamente, como a presença, fundada na temporalidade, se

ocupa do tempo em sua existência e como este se torna público para o ser-no-mundo na interpretação das ocupações. Mas com isso ficou inteiramente indeterminado o sentido em que o tempo, publicamente anunciado, “é”, e se ele pode ser, de fato, interpelado como *sendo*. Antes de decidir se o tempo público é “apenas subjetivo”, se ele é “objetivamente real” ou nenhum dos dois, deve-se determinar, de forma mais precisa, o caráter fenomenal do tempo público.

A publicação do tempo não acontece ocasional e nem posteriormente. Ao contrário, porque a presença já é e está aberta ekstática e temporalmente e porque pertence à existência uma interpretação da compreensão, o tempo já se tornou público nas ocupações. Impessoalmente se é orientado *por ele* e de tal maneira que o tempo deve estar, de alguma forma, disponível para todo mundo.

Se a ocupação do tempo pode se realizar, a partir de dados do mundo circundante, no modo caracterizado da datação, isso, no fundo, só acontece no horizonte de uma ocupação do tempo que conhecemos como a *contagem do tempo*, própria da astronomia ou do calendário. Não é por acaso que ela ocorre. É na constituição fundamental da presença, a cura, que ela encontra sua necessidade ontológico-existencial. Porque a presença existe essencialmente lançada na de-cadência, ela interpreta seu tempo como uma contagem do tempo, característica das ocupações. *Nela*, a *publicação* “própria” do tempo se temporaliza e de tal forma que se deve dizer: *o estar-lançado da presença é o fundamento para que o tempo possa se “dar” publicamente.*

A fim de assegurar uma possível compreensibilidade para a comprovação da origem do tempo público a partir da temporalidade fatural, foi preciso caracterizar, primeiramente, o tempo interpretado na temporalidade das ocupações. E isso já para esclarecer que a essência da ocupação do tempo *não* reside na aplicação de determinações quantitativas de datas. Do ponto de vista ontológico-existencial, portanto, o decisivo na *contagem* do tempo não deve ser considerado na sua quantificação mas deve ser concebido, ainda mais originariamente, a

partir da temporalidade da presença que conta com o tempo.

O “tempo público” comprova-se como o tempo “no qual” vêm ao encontro dentro do mundo o que está à mão e o que é simplesmente dado. Isso exige que se denomine de *intratemporal* o ente não dotado do caráter de presença. A interpretação da intratemporalidade tanto proporciona uma visão mais originária da essência do “tempo público” como também possibilita delimitar o seu “ser”.

O ser da presença é a cura. Esse ente existe lançado na de-cadência. Entregue ao “mundo” descoberto em seu pre e dependente de suas ocupações, a presença atende a seu poder-ser-no-mundo. E isso de maneira a “contar” *com e por meio* daquilo com que ela estabelece uma *conjuntura* privilegiada em função desse poder-ser. O ser-no-mundo cotidiano da *circunvisão* precisa de *possibilidade de visão*, ou seja, de claridade para poder lidar, numa ocupação, com o que está à mão em meio ao que é simplesmente dado. Com a abertura de fato de seu mundo, a natureza se descobre para a presença. Em seu estar-lançado, ela se entrega à mudança de dia e noite. Com sua claridade, o dia propicia a visão possível e a noite a retira.

Atendendo à possibilidade de visão dentro da circunvisão das ocupações, a presença compreende-se a partir de seus trabalhos diários, no “então, quando amanhecer” e, assim, ela dá a si mesma o seu tempo. O “então” das ocupações é datado a partir do que no mundo circundante se acha num nexo conjuntural mais imediato com o tornar-se claro: com o nascer do sol. Pois, quando ele nasce, é *tempo de...* Com isso, a presença data o tempo que ela deve tomar. E o faz a partir daquilo que, no horizonte do abandono ao mundo, vem ao encontro como uma conjuntura privilegiada para o poder-ser-no-mundo de uma circunvisão. A ocupação usa a luz e o calor despendidos pelo sol, que se “acham à mão”. O sol data o tempo interpretado nas ocupações. É dessa datação que nasce a medida “mais natural” do tempo, isto é, o dia. E por ser finita a temporalidade da presença, que deve tomar seu tempo, os seus dias já estão contados. O “durante o dia” propicia

ao atender nas ocupações a possibilidade de se determinar, numa ocupação prévia, os “então” das ocupações, ou seja, de se dividir o dia. A divisão se cumpre, por sua vez, no tocante àquilo que data o tempo, a saber, o sol em seu curso. Da mesma forma que o nascer do sol, também o pôr-do-sol e o meio-dia são “locais” privilegiados que o astro ocupa. Lançada no mundo, temporizando-se e dando a si mesma tempo, a presença leva em *conta* o curso do sol em seu retorno regular. Com base na interpretação do tempo, que é previamente datado a partir do estar-lançado no pre, o acontecer da presença é o *dia-a-dia*.

Essa datação, realizada pelo astro que despende luz e calor e pelos seus “locais” privilegiados no céu, é uma indicação do tempo que, imediatamente, embora dentro de certos limites, se cumpre com unanimidade para “todo mundo”, na convivência que se faz “sob o mesmo céu”. O que se deve datar pode estar disponível no mundo circundante, embora não se limite a cada mundo instrumental das ocupações. Neste, o que sempre já está descoberto é, sobretudo, a natureza do mundo circundante e o mundo circundante público.¹⁰⁸ Todo mundo pode logo “contar” com essa datação pública, na qual todos dão a si mesmos o seu tempo, pois ela usa uma *medida* pública disponível. Essa datação conta com o tempo no sentido de uma *medição do tempo*, necessitando, portanto, de um medidor de tempo, ou seja, de um relógio. Isso implica que: *com a temporalidade da presença que, lançada e entregue ao “mundo”, dá a si mesma tempo, também já se descobriu o “relógio”, ou seja, um manual que, retornando regularmente, se fez acessível na atualização que atende.* O ser lançado junto ao que está à mão funda-se na temporalidade. A temporalidade é o fundamento do relógio. Enquanto condição de possibilidade da necessidade fatural do relógio, a temporalidade condiciona, igualmente, a possibilidade de sua descoberta. Pois somente a atualização, que atende e retém o transcurso do sol, que vem ao encontro junto com a descoberta dos entes intramundanos, é que possibilita e exige a datação que interpreta a si mesma, a partir do que está publicamente à mão, no mundo circundante.

108. Cf. § 15, p. 108s.

Sempre já descoberto junto com o estar-lançado de fato da presença fundada na temporalidade, o relógio “natural” é que também motiva e torna possível a produção e o uso de relógios ainda mais manuseáveis. E a tal ponto que estes relógios “artificiais” devem “substituir” os “naturais”, tornando acessível o tempo descoberto, primariamente, no relógio natural.

Antes de se caracterizar ontológica e existencialmente as principais etapas na formação da contagem do tempo e do uso do relógio, deve-se primeiro caracterizar, de modo mais completo, o tempo ocupado na medição do tempo. Se é a medição temporal que “propriamente” torna público o tempo ocupado, então, em consequência da maneira como se mostra nas “contas” dessa datação o que se data, deve-se desentranhar fenomenalmente o tempo público.

A datação do “então”, que se interpreta no atender de uma ocupação, implica, pois: então, quando amanece, é *tempo de trabalhar*. O tempo interpretado nas ocupações já é compreendido como tempo de... Cada “agora em que isso ou aquilo” é, como *tal, apropriado e inapropriado*. Assim como todo modo do tempo interpretado, o “agora” não é um mero “agora em que...” mas, como tal, o que pode ser essencialmente datado também se acha, em sua essência, determinado pela estrutura da apropriação e inapropriação. O tempo interpretado tem, desde sempre, o caráter de “tempo de...” ou “não é tempo de...” A atualização que atende e retém, inerente à ocupação, compreende o tempo, remetendo ao para quê, o qual, por sua vez, encontra-se, em última instância, solidamente ligado ao em função de que a presença pode ser. Junto com essa remissão do ser-para, o tempo público revela a estrutura, anteriormente¹⁰⁹ conhecida como *significância*. Esta constitui a mundanidade do mundo. Como tempo de..., o tempo público tem, em sua essência, o caráter de mundo. Por isso, chamamos de *tempo do mundo* o tempo que se torna público na temporalização da temporalidade. E isso não porque ele seja *simplesmente dado* como um ente *intramundano*, o que aliás ele nunca pode ser, mas porque, em sentido ontológico-existencial, ele pertence

109. Cf. § 18, p. 127s e § 69c, p. 165s.

ao mundo. Deve-se mostrar a seguir de que maneira as remissões essenciais da estrutura de mundo, por exemplo, o “*ser-para*”, em razão da constituição ekstática e horizontal da temporalidade, estão conectadas com o tempo público, por exemplo, “então, quando”. Em todo caso, somente agora é que se pode caracterizar, de forma plenamente estrutural, o mundo das ocupações: o mundo das ocupações é datável, se dá num lapso de tempo, é público e, por ser assim estruturado, pertence ao próprio mundo. Por exemplo, todo “agora”, que se pronuncia cotidiana e naturalmente, possui essa estrutura e é assim compreendido pela presença no deixar-se tempo nas ocupações, embora de maneira atemática e preconceitual.

Na abertura propiciada pelo relógio natural, pertencente à presença lançada na de-cadência, reside, igualmente, uma *publicação* privilegiada e sempre realizada pela presença do tempo ocupado. Esta se consolida e aumenta através do aperfeiçoamento da contagem do tempo e do refinamento do uso do relógio. Não caberia aqui expor historiograficamente o desenvolvimento histórico da contagem do tempo e do uso do relógio, percorrendo suas possíveis transformações. Deve-se, ao invés, colocar, de modo ontológico e existencial, a seguinte questão: Qual o modo de temporalização da temporalidade da presença que se revela na *direção* em que se formaram a contagem do tempo e o uso do relógio? Junto com a resposta a essa questão deve nascer uma compreensão mais originária do fato de que também a *medição do tempo*, ou seja, a publicação explícita do tempo ocupado, está fundada na *temporalidade* da presença e, na verdade, numa sua temporalização bem determinada.

Comparando-se a presença “primitiva”, à base da análise da contagem “natural” do tempo, com a presença “evoluída”, mostra-se que, para esta última, o dia e a vigência da luz solar já não possuem uma função privilegiada. Isto porque ela tem o “privilégio” de também poder tornar dia a noite. Da mesma forma, para se constatar o tempo não é mais necessária uma visão imediata e explícita do sol e de sua posição. A fabricação e o uso de certos instrumentos de medição permitem uma lei-

tura direta do tempo no relógio que para isso se produz. Que horas são é “quanto tempo é”. Mesmo que determinada leitura do tempo possa ficar encoberta, o uso do instrumento relógio também se funda na temporalidade da presença a qual, juntamente com a abertura do pre, possibilita uma datação do tempo ocupado. E isso porque, enquanto aquilo que possibilita uma contagem pública do tempo, o relógio deve ser regulado pelo relógio “natural”. A compreensão do relógio *natural*, construída através da evolução da descoberta da *natureza*, acena para novas possibilidades de medição do tempo que são relativamente independentes do dia e de cada observação explícita do céu.

Mas, de certo modo, a presença “primitiva” também se faz independentemente de uma leitura direta do tempo no céu. Pois, em lugar de constatar no céu a posição do sol, ela mede as sombras projetadas por um ente, cada vez disponível. Isso pode se dar, inicialmente, na forma mais simples dos antigos “relógios camponezes”. Em sua vigência cambiante nos diferentes lugares, o sol se dá ao encontro nas sombras que acompanham todo mundo. Os comprimentos das sombras, que diferem ao longo do dia, podem ser, a “todo tempo”, percorridos. Embora o tamanho do corpo e dos pés dos indivíduos também sejam diferentes, dentro de certos limites da precisão, a *proporção* entre ambos permanece constante. A determinação pública do tempo dos encontros marcados numa ocupação recebe, por exemplo, a seguinte forma: “quando as sombras alcançarem tantos pés, nos encontraremos lá”. Com isso, na convivência que se dá nas fronteiras estreitas de um mundo circundante mais próximo, se pressupõe, implicitamente, a igualdade do nível do pólo do “lugar” em que se percorrem as sombras. A presença não precisa carregar consigo esse relógio. Pois esse relógio é, de certo modo, a própria presença.

Não é necessário descrever o relógio de sol público, em que uma linha de sombra se move em oposição ao curso do sol, dentro de um quadrante numerado. Mas por que sempre encontramos o tempo na posição ocupada pelas sombras sobre o quadrante numerado? O tempo em si mesmo não é nem a sombra, nem o qua-

drante dividido e muito menos a relação espacial entre ambos. Onde está, pois, o tempo que tanto lemos, diretamente, no “relógio de sol” como nos relógios de bolso?

O que significa ler o tempo? “Olhar o relógio” não pode dizer apenas: observar, em sua modificação, o instrumento que se acha à mão e seguir as posições dos ponteiros. No uso do relógio, em que se constata que horas são, *dizemos*, explicitamente ou não: *agora* são tantas ou tantas horas, *agora* é tempo de..., *agora* não é tempo de..., *agora* até às... É um tomar tempo que funda e dirige esse olhar o relógio. Aqui torna-se ainda mais claro o que já se mostrou a respeito da contagem mais elementar do tempo: em sua essência, orientar-se *pelo tempo*, olhando o relógio, é *dizer agora*. Isso é tão “evidente” que não prestamos atenção e nem sequer sabemos explicitamente que, nesse momento, o agora já está *interpretado* e compreendido em todo o seu teor estrutural de possibilidade de datação, dimensão de lapso, public-idade e mundanidade.

Dizer-agora é, no entanto, a articulação discursiva de uma *atualização* que se temporaliza na unidade de um atender que retém. A datação realizada no uso do relógio comprova-se como a atualização privilegiada de algo simplesmente dado. A datação não registra meramente uma remissão simplesmente dada. Mas o próprio tomar como remissão tem o caráter de *medida*. Sem dúvida, pode-se ler imediatamente o número da medida. Mas isso implica que se compreenda um ser e estar contido do parâmetro num segmento a ser medido, isto é, que nele se determine a frequência de sua *vigência*. Temporalmente, o medir consiste na atualização do parâmetro vigente no segmento. A não alteração subsistente na idéia de parâmetro significa que, em sua constância, ele deve ser o tempo todo simplesmente dado para todo mundo. A datação *medidora* do tempo ocupado o interpreta na perspectiva atualizante do que é simplesmente dado, o qual só se faz acessível como parâmetro e como o que é medido numa atualização privilegiada. Porque, na datação medidora, a atualização do que é vigente possui um primado especial, a leitura medidora do tempo no relógio se pronuncia, acentuando o agora. Na *medição do tempo* cumpre-se, portanto, uma *publicação*

do tempo, segundo a qual este sempre vêm ao encontro de todo mundo a todo tempo, como “agora e agora e agora”. Sem que a medição do tempo se oriente, de forma temática, para o tempo como tal, esse tempo “universalmente” acessível nos relógios também é, por assim dizer, preliminarmente encontrado como um *conjunto simplesmente dado de agoras*.

A temporalidade do ser-no-mundo de fato possibilita, originariamente, a abertura do espaço e a presença espacial, partindo de um lá já descoberto, sempre está referida a um aqui, dotado do caráter de presença. É por isso que, em sua possibilidade de datação, o tempo ocupado na temporalidade da presença está sempre ligado a um lugar da presença. Não é o tempo que se acopla a um lugar. A temporalidade é que constitui a condição de possibilidade para que a datação possa se ligar ao lugar do espaço, de tal maneira que, enquanto medida, esse lugar seja obrigatório para todo mundo. Não é o tempo que se acopla ao espaço, mas o “espaço”, que se presume como o que acopla, só vem ao encontro com base na temporalidade das ocupações do tempo. De acordo com o fundamento do relógio e da contagem de tempo na *temporalidade* da presença, a qual constitui esse ente como histórico, pode-se mostrar em que medida o próprio uso do relógio é, ontologicamente, histórico, e que todo relógio como tal “tem uma história”.¹¹⁰

A datação oriunda das relações espaciais mensuráveis não transforma, de modo algum, em espaço o tempo publicado na medição do tempo. Do ponto de vista ontológico-existencial, também não se deve buscar o essencial da *medição* do tempo no fato de o “tempo” datado ser determinado, em seu número, por segmentos do *espaço* e por mudanças de *lugar* de uma coisa espacial. Ontologicamente, o decisivo se acha na *atualização* específica que torna possível a medição. A datação

110. Não caberia aqui aprofundar o problema da *medição* do tempo, característica da teoria da relatividade. A explicação dos fundamentos ontológicos dessa medição já pressupõe um esclarecimento do tempo do mundo e da intratemporalidade a partir da temporalidade da presença, bem como a elucidação da constituição existencial e temporal da descoberta da natureza e do sentido temporal da medição em geral. Uma axiomática da técnica física de medição *assenta-se* sobre essas investigações, nunca sendo, por sua vez, capaz de desenvolver o problema do tempo como tal.

feita a partir do que é simplesmente dado no espaço é tão pouco espacialização do tempo que essa espacialização presumida nada mais significa do que a atualização da vigência de um ente simplesmente dado para todos, em cada agora. Na medição do tempo, que necessária e essencialmente diz-agora, o que se mede é, como tal, esquecido com a obtenção da medida, a ponto de nada se poder encontrar além de segmentos e números.

Quanto menos a presença perde tempo na ocupação do tempo, mais "valioso" é o tempo e mais *manuseável* deve ser o relógio. Não apenas o tempo deve poder se dar "com maior precisão", como também a própria determinação temporal deve levar o menor tempo possível e, não obstante, coincidir com as indicações temporais dos outros.

Cabia apenas de-monstrar, provisoriamente, o "nexo" entre o uso do relógio e a temporalidade que toma tempo. Da mesma forma que a análise concreta da contagem astronômica do tempo pertence à interpretação ontológico-existencial da descoberta da natureza, assim também só se pode liberar o fundamento da "cronologia" da história e do calendário, no âmbito da tarefa de uma análise existencial do conhecimento historiográfico.¹¹¹

A medição do tempo realiza uma publicação definitiva do tempo, de tal maneira que somente por esse caminho é que se pode conhecer aquilo que, comumente, chamamos de "tempo". Na ocupação, atribui-se a qualquer coisa o "seu tempo". Todas as coisas "têm" tempo e, como todo ente intramundano, só podem "ter"

111. Uma primeira tentativa de se interpretar o tempo cronológico e os números na história encontra-se na aula de habilitação, dada pelo autor na Universidade de Friburgo (semestre de verão, 1915): "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", publicada em Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik, 161 (1916), p. 173s. As relações entre os números históricos, o tempo calculado astronômicamente e a temporalidade e historicidade da presença necessitam de uma ampla investigação. V. ainda G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*. Philosophische Vorträge veröffentlicht. von der Kantgesellschaft, n. 12, 1916. As duas obras fundamentais sobre a formação da cronologia histórica são: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583, e Dionysius Petavius, SJ, *Opus de doctrina temporum*, 1627. Sobre a antiga medição do tempo, vide G. Bifinger, *Die antiken Stundenangaben*, 1888; *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter*, 1888. H. Diels, *Antike Technik*, 2ª ed., 1920, p. 155-232s: Die antike Uhr. Sobre a cronologia recente, trata Friedrich Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897.

tempo porque são e estão "no tempo". Conhecemos como tempo do mundo o tempo "dentro do qual" entes intramundanos vêm ao encontro. Com base na constituição ekstática e horizontal da temporalidade a que pertence, o mundo do mundo possui a *mesma* transcendência que o mundo. Com a abertura de mundo, o tempo do mundo se torna público, de tal maneira que qualquer ser que se ocupa do tempo junto a entes *intramundanos* os compreende numa circunvisão como o que vem ao encontro "no tempo".

O tempo, "no qual" se move e repousa o que é simplesmente dado, *não* é "objetivo", caso este termo queira referir-se ao ser simplesmente dado em si dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Mas *tampouco* o tempo é "subjetivo", caso por subjetivo compreendamos o ser simplesmente dado e a ocorrência em um "sujeito". *O tempo do mundo é "mais objetivo" do que qualquer objeto possível porque, enquanto condição de possibilidade dos entes intramundanos, ele já se "objetivou" junto com a abertura de mundo, ekstática e horizontalmente.* Apesar da opinião de Kant, o tempo do mundo se encontra, preliminarmente e de forma igualmente *imediate*, tanto no físico quanto no psíquico. Assim, não se chega ao primeiro através do segundo. De início, o "tempo" se mostra justamente no céu, ou seja, lá onde, impessoalmente, se encontra quando se é orientado *por ele* de forma natural, a ponto de o "tempo" se identificar com o céu.

Mas o tempo do mundo também é "mais subjetivo" do que qualquer sujeito possível porque, no sentido bem entendido de cura como ser do si-mesmo que de fato existe, ele também possibilita esse ser. "O tempo" não é e nunca está simplesmente dado no "sujeito", nem no "objeto" e nem tampouco "dentro" ou "fora". O tempo "é" "anterior" a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse "anterior". Será que o tempo possui um "ser"? Em caso negativo, seria então um fantasma ou seria ainda "mais ente" do que todo ente possível? A investigação capaz de prosseguir rumo a essas questões terá de se deparar com os mesmos "limites" já estabelecidos na discussão provisória donexo entre verdade e ser.¹¹² Mesmo que

112. Cf. § 44c, p. 295s.

posteriormente se possa responder a estas questões ou ainda colocá-las originariamente, cabe compreender, de início, que, sendo ekstática e horizontal, a temporalidade temporaliza uma espécie de tempo do *mundo*, que, por sua vez, constitui uma intratemporalidade do que está à mão e do que é simplesmente dado. Em sentido rigoroso, porém, esse ente nunca pode ser chamado de “temporal”. Assim como todos os entes não dotados de caráter de presença, ele é atemporal, quer ocorra, se origine e decorra “realmente”, quer subsista “idealmente”.

Se, portanto, o tempo do mundo pertence à temporalização da temporalidade, então ele não pode se evaporar “subjeticamente” e nem se “coisificar” numa “má objetivação”. Isso só pode ser evitado numa compenetração clara e não numa mera oscilação insegura entre ambas as possibilidades. O que só é possível, caso se compreenda como a presença cotidiana concebe, teoricamente, “o tempo” a partir de sua compreensão mais imediata do tempo, e em que medida esse conceito de tempo e o seu domínio lhe obstrui a possibilidade de compreender, partindo do tempo originário, ou seja, *como temporalidade*, o que ele quer dizer. A ocupação cotidiana, que dá para si mesma tempo, encontra “o tempo” no ente intramundano que vem ao encontro “no tempo”. Por isso, a explicação da gênese do conceito vulgar de tempo deve partir da intratemporalidade.

§ 81. A intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar de tempo

De que maneira o “tempo” de início se temporaliza para a ocupação cotidiana, guiada por uma circunvisão? Em que modo de lidar da ocupação no uso de instrumentos o tempo se torna *explicitamente* acessível? O tempo se torna público com a abertura de mundo e já é sempre ocupado com a descoberta de entes intramundanos, inerente à abertura de mundo. Isso se dá na medida em que a presença, contando o tempo, conta *consigo mesma*. Por isso é no uso do relógio que reside o comportamento em que se é orientado, de forma explícita, *pelo tempo*. O seu sentido existencial e temporal comprova-se como uma atualização do ponteiro que

anda. *Contar é seguir*, atualizando, as posições do ponteiro. Essa atualização se temporaliza na unidade ekstática de um reter que atende. *Reter* o “outrora” *numa atualização* significa: dizendo-agora, ser e estar aberto para o horizonte do anterior, ou seja, do agora-não-mais. *Atender* ao “então” *numa atualização* significa: dizendo-agora, estar aberto para o horizonte do posterior, ou seja, do agora-ainda-não. *O que se mostra nessa atualização é o tempo*. Como se define, portanto, o tempo revelado no uso do relógio próprio das ocupações, guiadas por uma circunvisão que toma tempo? *O tempo é o que é contado na seqüência atualizante de contagem do ponteiro no mostrador de suas variações. E isso de tal maneira que a atualização se temporaliza na unidade ekstática de reter e atender, abertos horizontalmente segundo o anterior e o posterior*. Esta nada mais é do que a interpretação ontológico-existencial da definição do tempo, dada por *Aristóteles*: τούτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. “O tempo é isso, a saber, o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior”.¹¹³ Por mais que, à primeira vista, essa definição possa parecer estranha, ao se delimitar o horizonte ontológico-existencial do qual *Aristóteles* a retira, ela se mostra por si mesma “evidente” e autenticamente haurida. Para *Aristóteles*, a origem do tempo assim revelado não constitui problema. Sua interpretação do tempo movimentasse, sobretudo, na direção da compreensão ontológica “natural”. Mas como esta compreensão e o ser nela compreendido tornam-se um problema de princípio para a presente investigação, a análise *aristotélica* do tempo só poderá ser tematicamente interpretada, *após* se resolver a questão do ser. E isso de maneira que ela conquiste um significado de princípio para a apropriação positiva do questionamento crítico e delimitado da anti-ga ontologia.¹¹⁴

Toda discussão seguinte a respeito do conceito de tempo atém-se *fundamentalmente* à definição *aristotélica*, ou seja, tematiza o tempo tal como ele se mostra na ocupação, guiada por uma circunvisão. O tempo é o

113. Cf. *Física* Λ 11, 219 b 1s.

114. Cf. § 6, p. 47-56.

“contado”, isto é, o que se pronuncia, embora implicitamente, na atualização do ponteiro (ou da sombra) *que anda*. Na atualização do que se move em seu movimento, o que se diz é: “aqui-agora, aqui-agora etc.”. O que é contado são os agora. E estes se mostram “em cada agora” como “logo-mais-não” e “há pouco não-agora”. Chamamos de *tempo-agora* o tempo do mundo que é “visto”, no uso do relógio, dessa maneira.

Quanto mais “naturalmente” a ocupação que se ocupa do tempo conta com o tempo, tanto menos ela se atém ao tempo pronunciado como tal, perdendo-se no instrumento ocupado que sempre tem seu tempo. Quanto mais “naturalmente”, ou seja, menos tematicamente, a ocupação determina e indica o tempo, tanto mais o ser junto àquilo de que se ocupa na atualização e de-cadência diz logo, quer verbalmente ou não — agora, então, outrora. Para a compreensão vulgar do tempo, este se mostra, portanto, como uma seqüência de agoras, sempre “simplesmente dados”, que, igualmente, vêm e passam. O tempo é compreendido como o um após outro, como o “fluxo” dos agora, como “correr do tempo”. *O que implica essa interpretação do tempo do mundo nas ocupações?*

Pode-se obter a resposta, retornando-se à estrutura plena e essencial do tempo do mundo e comparando-a com o que a compreensão vulgar do tempo conhece. Expôs-se a *possibilidade de datação* como primeiro momento essencial do tempo ocupado. Ela se funda na constituição ekstática da temporalidade. Em sua essência, o “agora” é agora, em que... Compreendido na ocupação, embora não apreendido como tal, o agora que se pode datar é sempre apropriado ou inapropriado. A *significância* pertence à estrutura do agora. Por isso chamamos o tempo ocupado de tempo do mundo. Na interpretação vulgar do tempo como seqüência de agoras, falta tanto a possibilidade de datação como a significância. A caracterização do tempo como mera fila de um após outro não permite que essas duas estruturas “venham à luz”. A interpretação vulgar do tempo as *encobre*. A constituição ekstática e horizontal da temporalidade, na qual se fundam a possibilidade de datação e a significância do agora, é *nivelada* por esse encobri-

mento. Os agora são, por assim dizer, enquadrados nessas remissões e se enfileiram simplesmente um ao outro para constituir a fila de um após outro.

Esse encobrimento nivelador do tempo do mundo, realizado pela compreensão vulgar do tempo, não é accidental. Mas justamente *porque* a interpretação cotidiana do tempo se mantém unicamente na direção da visão da compreensibilidade das ocupações, compreendendo somente o que se “mostra” em seu horizonte, é que se lhe devem escapar tais estruturas. O contado na medição temporal das ocupações, o agora, é compreendido conjuntamente na ocupação do que está à mão e do que é simplesmente dado. Na medida em que *essa* ocupação do tempo se volta para o tempo aí compreendido e o “observa”, ela vê os agora que, de algum modo, estão “pre-sentes”, no horizonte da compreensão ontológica que, continuamente, orienta essa ocupação.¹¹⁵ Os *agora* também são e estão, portanto, de certo modo, *simplesmente dados em conjunto*: ou seja, tanto o ente *como* o agora vêm ao encontro. Embora não se diga explicitamente que os agora são, como as coisas, simplesmente dados, do ponto de vista ontológico, eles são “vistos” no horizonte da idéia do ser simplesmente dado. Os agora *passam* e os agora que passaram constituem o passado. Os agora *advêm* e os agora que advirão delimitam o futuro. Enquanto tempo-agora, a interpretação vulgar do tempo do mundo não dispõe de horizonte para, assim, poder tornar acessíveis para si mundo, significância e possibilidade de datação. Essas estruturas permanecem, necessariamente, encobertas e tanto mais quanto a interpretação vulgar do tempo consolida ainda mais esse encobrimento através da maneira em que constrói, conceitualmente, a sua caracterização do tempo.

A seqüência dos agora é apreendida como algo simplesmente dado, pois ela escorrega “no tempo”. Dizemos: *em* cada agora é agora, *em* cada agora o agora já desaparece. Em *cada* agora, o agora é agora e, com isso, continuamente vigente como *idêntico*, mesmo que, em cada agora, um outro que advém também desapareça. Mas como o que varia é *este* que varia, o agora também mostra a vigência contínua de si mesmo. Foi

115. Cf. § 21, especialmente p. 148.

por isso que, dirigindo a visão para o tempo como seqüência de agoras, que emergem e desaparecem, já *Platão* teve de chamar o tempo de imagem derivada da eternidade: εἰκό δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμιῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνων εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάξαμεν.¹¹⁶

A seqüência de agoras é ininterrupta e sem brechas. Por "mais" que dividamos o agora em "partes", ele sempre ainda é agora. A constância do tempo é vista no horizonte de algo simplesmente dado e indissolúvel. É orientando-se ontologicamente por um ser simplesmente dado contínuo que se busca resolver o problema da continuidade do tempo ou que se deixa subsistir a aporia. Assim deve ficar *encoberta* a estrutura específica do tempo do mundo, uma vez que ela se *estica num lapso de tempo*, junto com a possibilidade de datação, ekstaticamente fundada. Não é a partir da *ex-tensão* horizontal da unidade ekstática da temporalidade, publicada na ocupação do tempo, que se compreende o esticar-se num lapso de tempo. O fato de todo agora, mesmo o mais momentâneo, sempre *já* ser agora, deve ser concebido a partir do *ainda* "anterior", de onde brota todo agora: a partir da ex-tensão ekstática da temporalidade, estranha a qualquer continuidade dos entes simplesmente dados, mas que, por sua vez, constitui a condição de possibilidade para o acesso a uma constância do que é simplesmente dado.

A principal tese da interpretação vulgar do tempo — de que ele é "infinito" — revela, ainda mais profundamente, o nivelamento e o encobrimento do tempo do mundo, inseridos nessa interpretação, e, com isso, da temporalidade em geral. De início, o tempo se oferece como a seqüência ininterrupta de agoras. Cada agora também já é um há pouco e um logo mais. Se a caracterização do tempo se atém, primária e exclusivamente, *a essa seqüência*, então, nela, como tal, não se pode encontrar, fundamentalmente, nem um princípio e nem um fim. *Enquanto agora*, todo último agora *já* é sempre um logo não mais. É, portanto, tempo no sentido de agora-não-mais, de passado; todo primeiro agora é sem-

116. Cf. *Timeu* 37 d 5-7: "Então pensou em compor uma imagem móbil da eternidade e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo".

pre um há pouco, ainda-não e, com isso, tempo no sentido de agora-ainda-não, de futuro. "Para ambos os lados", o tempo é o sem fim. Essa tese temporal apenas é possível, orientando-se por *uma seqüência de agoras, simplesmente dada em si mesma e solta no ar*, na qual todo o fenômeno do agora se encobriu, no tocante à possibilidade de datação, mundanidade, dimensão de lapso e public-idade, inerente à pre-sença, desaparecendo numa fragmentação irreconhecível. Numa visão do que é simplesmente dado e do que não é simplesmente dado, "pensando-se até o fim" a seqüência dos agora nunca se chega a um fim. Como *esse pensar* o tempo até o fim ainda *deve sempre pensar* o tempo, costuma-se concluir que o tempo é infinito.

Onde, porém, se funda esse nivelamento do tempo do mundo e encobrimento da temporalidade? No próprio ser da pre-sença que, à guisa de preparação, interpretamos como *cura*.¹¹⁷ Lançada e de-cadente, a pre-sença está, de início e na maior parte das vezes, perdida nas ocupações. Nessa perdição anuncia-se, contudo, a fuga encobridora da pre-sença de sua existência própria, já caracterizada como de-cisão antecipadora. Na fuga das ocupações, reside a fuga *da* morte, ou seja, o desviar o olhar *do* fim do ser-no-mundo.¹¹⁸ Esse desviar o olhar de... é, em si mesmo, um modo de ser *para* o fim que, ekstaticamente, é *porvir*. Enquanto o desviar o olhar da finitude, a temporalidade imprópria da pre-sença de-cadente e cotidiana deve desconhecer o porvir próprio e, assim, também a temporalidade em geral. É justamente quando o impessoal dirige a compreensão vulgar da pre-sença que se consolida a "representação" da "infinitude" do tempo público, que se esquece de si. O impessoal nunca morre porque, sendo a morte sempre minha e apenas compreendida, existencialmente, em sentido próprio na de-cisão antecipadora, o impessoal nunca *pode* morrer. Nunca morrendo e compreendendo equivocadamente o ser-para-o-fim, o impessoal dá uma interpretação característica à fuga da morte. Até o fim, ele "sempre ainda tem tempo". Aqui se anuncia um ter-tempo, no sentido de poder-perder: "agora ainda isso, então isso, e só mais isso e então..." O que, aqui, se compreende não é a finitude do tempo. Ao contrário,

117. Cf. § 41, p. 255s.

118. Cf. § 51, II, p. 34s.

a ocupação empenha-se em agarrar o máximo possível do tempo que ainda vem e “continua passando”. Publicamente, o tempo é algo que cada um sempre toma e pode tomar. A seqüência nivelada dos agora permanece inteiramente desconhecida, no que respeita à sua proveniência da temporalidade da pre-sença singular, na convivência cotidiana. Como isso ainda poderia afetar “o tempo”, ao menos em seu curso, se já não existe um homem simplesmente dado “no tempo”? O tempo continua a passar da mesma forma que ele já “era” quando um homem “entrou para a vida”. Impessoalmente, apenas se conhece o tempo público que nivela e que pertence a todo mundo, isto é, a ninguém.

Da mesma maneira que, na tentativa de escapar da morte, a morte persegue o fugitivo e este deve vê-la justamente nos escapes, também a seqüência dos agora que, inocente e infinita, simplesmente decorre “sobre” põe um curioso enigma à pre-sença. Por que dizemos: o tempo *passa*, e não acentuamos *igualmente*: ele aparece? Com referência à pura seqüência dos agora, poder-se-ia dizer, com o mesmo direito, tanto um como o outro. No discurso do *passar* do tempo, a pre-sença acaba compreendendo mais do tempo do que gostaria, ou seja, apesar de todo encobrimento, a *temporalidade*, em que o tempo do mundo se temporaliza, *não está inteiramente fechada*. O discurso do passar do tempo exprime a seguinte “experiência”: o tempo não se deixa deter. Essa “experiência” só é, portanto, possível com base numa vontade de deter o tempo. Isso implica um atender impróprio dos “in-stantes” que *esquece* os in-stantes que escapolem. O *atender* que atualiza e esquece a existência imprópria é condição de possibilidade da experiência vulgar do passar do tempo. Porque, no preceder-a-si-mesma, a pre-sença é porvir, ela deve compreender, num atender, a seqüência dos agora como uma seqüência que *escapole* e *passa*. A *pre-sença conhece o tempo fugaz a partir do saber “fugaz” de sua morte*. No discurso acentuado do passar do tempo reside o reflexo público do *porvir finito* da temporalidade da pre-sença. E é porque até mesmo a morte pode ficar encoberta no discurso do passar do tempo que o tempo se mostra como um passar “em si”.

Mas mesmo nessa pura seqüência de agoras que passa em si, o tempo originário ainda se revela através de todo nivelamento e encobrimento. A interpretação vulgar determina o fluxo temporal como a fileira *irreversível* de um após outro. Por que o tempo não se reverte? Em si mesmo e justamente quando se encara a seqüência dos agora, não se pode perceber por que a seqüência dos agora não poderia reaparecer na direção inversa. A irreversibilidade se funda no tempo público oriundo da temporalidade, cuja temporalização, sendo primordialmente porvir, “vai”, ekstaticamente, até o seu fim, de tal maneira que ela já “é” ser-para-o-fim.

A caracterização vulgar do tempo como seqüência de agoras, sem fim, fluente e irreversível, surge da temporalidade da pre-sença de-cadente. A *representação vulgar do tempo possui um direito natural*. Pertence ao modo de ser cotidiano da pre-sença e à sua compreensão ontológica, inicialmente predominante. Por isso, de início e na maior parte das vezes, compreende-se *publicamente a história como um acontecer intratemporal*. Essa interpretação do tempo só perde o seu direito exclusivo e privilegiado quando pretende mediar o conceito “verdadeiro” de tempo e ser capaz de preestabelecer o único horizonte possível para a interpretação do tempo. Mas o que resultou foi: somente a partir da temporalidade da pre-sença e de sua temporalização é que se torna compreensível *por que e como o tempo do mundo lhe pertence*. A interpretação da estrutura plena do tempo do mundo, haurida da temporalidade, é que propicia os fios condutores para se “ver” o encobrimento subsistente no conceito vulgar de tempo, e avaliar o nivelamento da constituição ekstática e horizontal da temporalidade. Orientando-se pela temporalidade da pre-sença é também possível de-monstrar a proveniência e a necessidade de fato desse encobrimento nivelador, bem como comprovar o fundamento da legitimidade das teses vulgares sobre o tempo.

Em contrapartida, no horizonte da compreensão vulgar do tempo, a temporalidade permanece *inacessível*. O tempo-agora, no entanto, não apenas deve se orientar, primordialmente, pela temporalidade, no que respeta à ordenação possível, mas ele mesmo só se tem-

poraliza na temporalidade imprópria da presença. É por isso que, com referência à derivação do tempo-agora a partir da temporalidade, justifica-se interpelar esse tempo como *tempo originário*.

A temporalidade ekstática e horizontal se temporaliza, *primordialmente*, a partir do *porvir*. A compreensão vulgar do tempo, ao contrário, vê o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e no puro agora que, moldado em toda sua estrutura, se costuma chamar de "presente". Daí se pode depreender que, em princípio, deve ficar fora de qualquer possibilidade esclarecer e, sobretudo, derivar desse agora o fenômeno ekstático e horizontal do *in-stante* que pertence à temporalidade própria. De modo correspondente, não se confundem o porvir ekstático, o "então" datável da significância e o conceito vulgar de futuro, no sentido de puros agora que ainda não advieram e que estão em advento. Tampouco coincidem o vigor de ter sido, ekstaticamente compreendido, o "outrora" datável da significância e o conceito de passado, no sentido dos puros agora passados. O agora já não fica grávido do agora-ainda-não. Ao contrário, a atualidade surge do porvir na unidade ekstática e originária de temporalização da temporalidade.¹¹⁹

Mesmo que, de início e na maior parte das vezes, a experiência vulgar do tempo só conheça o "tempo do mundo", ela sempre o remete, de maneira *privilegiada*, à "alma" e ao "espírito". E isso mesmo quando a orientação explícita e primordial da questão filosófica ainda se acha distante do "sujeito". Aqui bastam dois testemunhos característicos. *Aristóteles* diz: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν αἰριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας...¹²⁰ *El Santo Agostinho* escreve: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.¹²¹

119. Não necessita de uma discussão ampla o fato de o conceito tradicional de eternidade ter haurido o seu significado de "agora permanente" (nunc stans) da compreensão vulgar do tempo e de ter sido definido pela idéia do ser simplesmente dado "contínuo". Se a eternidade de *Deus* pudesse ser construída filosoficamente, ela só poderia ser compreendida como uma temporalidade "infinita" e mais originária. Permanece em suspenso se, para isso, a *via negationis et eminentiae* pode proporcionar um caminho possível.

120. *Física* Δ 14, 223 a 25; cf. *l.c.*, 11, 218 b 29 — 219 a 1, 219 a 4-6:

"Se, pois, nenhuma outra coisa consegue calcular senão a alma e a mente da alma, então não pode haver tempo se não houver alma..."

121. *Confissões*, liv. XI, cap. 26 (ed. bras. Ed. Vozes, p. 290: "Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão *distensão*; mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma").

Desse modo, em princípio, a interpretação da presença como temporalidade não se acha fora do horizonte do conceito vulgar de tempo. *Hegel* já fez a tentativa explícita de elaborar o nexa entre o tempo, vulgarmente compreendido, e o espírito. Em contraste, para *Kant*, o tempo, não obstante "subjetivo", está desligado, colocando-se "ao lado" do "eu penso".¹²² A fundamentação explícita de *Hegel*, do nexa entre tempo e espírito, é apropriada para, indiretamente, se esclarecer um pouco mais a presente interpretação da presença como temporalidade e para se demonstrar a origem do tempo do mundo a partir da temporalidade.

§ 82. A distinção do nexa ontológico-existencial entre temporalidade, presença e tempo do mundo por oposição à concepção hegeliana da relação entre tempo e espírito

A história que, em sua essência, é história do espírito, transcorre "no tempo". Portanto, "o desenvolvimento da história cai no tempo".¹²³ *Hegel*, todavia, não se contenta em expor a intratemporalidade do espírito como um fato, mas ele busca a *possibilidade* de compreender que o espírito cai no tempo, o qual é "o sensível, o totalmente abstrato".¹²⁴ O tempo também deve, por assim dizer, poder acolher o espírito. E este, por sua vez, deve ser aparentado com o tempo e com a sua essência. Duas coisas devem ser, pois, discutidas: 1. Como *Hegel* delimita a essência do tempo? 2. O que pertence à essência do espírito para que ele possa "cair no tempo"? A resposta a essas duas questões serve simplesmente para um *maior esclarecimento* desta interpretação da presença como temporalidade. Ela não pretende tratar, mesmo de forma relativamente completa, os problemas que necessariamente se apresentam em *Hegel*. Tampouco, almeja "criticar" *Hegel*. Ressaltar a

122. A primeira seção da seguinte parte desse tratado mostra em que medida se dá em *Kant* uma compreensão mais radical do tempo do que em *Hegel*.

123. *Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Ed. G. Lasson, 1917, p. 133.

124. *l.c.*

idéia já exposta da temporalidade por oposição ao conceito *hegeliano* do tempo justifica-se, sobretudo, porque o conceito *hegeliano* de tempo expõe a elaboração conceitual mais radical e bem pouco considerada da compreensão vulgar do tempo.

a) O conceito *hegeliano* de tempo

O “lugar sistemático” em que se desenvolve uma interpretação filosófica do tempo pode servir como critério para a concepção fundamental de tempo que a orienta. A primeira interpretação legada pela tradição e que trata amplamente da compreensão vulgar do tempo encontra-se na *Física* de Aristóteles, ou seja, no contexto de uma ontologia da *natureza*. “Tempo” relaciona-se com “lugar” e “movimento”. Fiel à tradição, a análise *hegeliana* do tempo tem seu lugar na segunda parte da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, intitulada: Filosofia da Natureza. A primeira seção trata da mecânica. O seu primeiro capítulo é dedicado à discussão de “espaço e tempo”. Espaço e tempo são o “abstrato que está um fora do outro”.¹²⁵

Embora *Hegel* justaponha espaço e tempo, isso não acontece meramente num encadeamento externo: espaço, “e também tempo”. “Este também a filosofia combate”. A passagem do espaço para o tempo não significa justapor, numa seqüência, os parágrafos que deles tratam, mas “é o próprio espaço que passa”. O espaço “é” tempo, ou seja, o tempo é a “verdade do espaço”.¹²⁶ *Pensando-se* dialeticamente o espaço *no que ele é*, este ser do espaço desentranha-se, segundo *Hegel*, como tempo. Como se deve pensar o espaço?

O espaço é a indiferença sem mediação do estar-fora-de-si da natureza.¹²⁷ Isto quer dizer: o espaço é a multiplicidade abstrata dos pontos nele diferenciáveis. Por estes o espaço não é interrompido. Ele também não surge destes pontos e muito menos por um ajunta-

125. Cf. *Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, ed. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254s. Essa edição traz também os “acréscimos” oriundos das preleções de *Hegel*.

126. *L.c.*, § 257, acréscimo.

127. *L.c.*, § 254.

mento. Diferente pelos próprios pontos diferenciáveis, que são eles mesmos espaço, o espaço permanece, por sua vez, indiferenciado. As próprias diferenças possuem em si mesmas o caráter daquilo que elas diferenciam. Mas na medida em que diferencia algo no espaço, o ponto é a *negação* do espaço, mas de tal maneira que, enquanto essa negação (ponto é espaço), ele mesmo permanece no espaço. O ponto não ressalta do espaço como uma outra coisa que dele difere. O espaço é o indiferenciável da multiplicidade de pontos que estão, indiferenciadamente, um fora do outro. Mas o espaço não é um mero ponto e sim, como diz *Hegel*, “pontualidade”.¹²⁸ Aqui, funda-se a sentença em que *Hegel* pensa o espaço em sua verdade, ou seja, como tempo:

“Mas referindo-se ao espaço como ponto e nele desenvolvendo suas determinações de linha e superfície, a negatividade é, na esfera do fora-de-si, tanto *para-si* e suas determinações como também se põe na esfera do para-fora-de-si, manifestando-se indiferente face à justaposição quieta. Assim, colocada para-si, a negatividade é o tempo”.¹²⁹

Se o espaço é representado, ou seja, imediatamente intuído na subsistência indiferente de suas diferenças, então as negações se dão, por assim dizer, simplesmente. Essa representação, porém, ainda não apreende o ser do espaço. Isso só é possível no pensamento, entendido como síntese que atravessa e supera tese e antítese. O espaço só é *pensado* e, assim, apreendido em seu ser quando as negações não subsistem meramente em sua indiferença, mas quando são superadas, ou seja, negadas em si mesmas. Na negação da negação (isto é, da pontualidade), o ponto se coloca *para-si*, emergindo, portanto, da indiferença em que subsiste. Enquanto o que se coloca para-si, ele se diferencia deste ou daquele, e *não é mais* esse e *ainda não é* aquele. Ao colocar-se para si mesmo, ele coloca a fila, um após outro, em que ele se encontra, a esfera do fora-de-si que é, agora, a negação negada. A superação da pontualidade enquanto indiferença significa um não mais subsistir na “quietude paralisada” do espaço. O ponto “se estilhaça”, diante

128. *L.c.*, § 254, acréscimo.

129. Cf. *Hegel, Encyclopädie*, edição crítica de Hoffmeister, 1949, § 257.

de todos os outros pontos. Segundo *Hegel*, essa negação da negação como pontualidade é o tempo. Para essa discussão ter um sentido passível de ser comprovado, ela não pode significar outra coisa do que: o colocar-se para si de cada ponto é um aqui-agora, aqui-agora e assim por diante. Colocado para-si, todo ponto “é” ponto-agora. “É no tempo, portanto, que o ponto tem realidade”. Sempre é um agora aquilo *através do que* o ponto pode se colocar cada vez para-si como este. A condição de possibilidade para o ponto se colocar para-si é o agora. Essa condição de possibilidade constitui o *ser* do ponto e o ser é, ao mesmo tempo, o ser-pensado. O espaço “é” o tempo porque o puro pensar da pontualidade, ou seja, do espaço, sempre “pensa” o agora e o fora-de-si dos agora. Como se determina o tempo em si mesmo?

“O tempo como unidade negativa do fora-de-si é, também, um abstrato puro e simples, um ideal. — Ele é o ser que, sendo, não é, e, não sendo, é: o devir intuicionado; ou seja, de tal maneira que as diferenças, meramente momentâneas, que imediatamente se superam, são, contudo, determinadas como exteriores, não obstante serem exteriores para si mesmas”.¹³⁰ Nessa interpretação, o tempo se desentranha como o “devir intuicionado”. Segundo *Hegel*, isso significa a passagem do ser para o nada e, respectivamente, do nada para o ser.¹³¹ Devir é tanto surgir como perecer. O ser, respectivamente o não ser, “passa”. O que isso significa com referência ao tempo? O ser do tempo é o agora; na medida, porém, em que todo agora é agora-não-mais ou sempre agora-antes-ainda-não, ele também pode ser apreendido como não-ser. Tempo é o devir “intuicionado”, ou seja, a passagem que não é pensada, mas que simplesmente se oferece na seqüência dos agora. Ao se determinar a essência do tempo como “devir intuicionado”, revela-se que: o tempo é compreendido, primariamente, a partir do agora e de tal maneira como é susceptível de ser deparado pela intuição pura.

Não é necessária uma discussão mais detalhada para se esclarecer que, com a sua interpretação, *Hegel*

130. *L. c.*, § 258.

131. Cf. *Hegel, Wissenschaft der Logik*, livro 1, seção 1, cap. 1 (ed. G. Lasson, 1923), p. 66s.

se move totalmente na direção da compreensão vulgar do tempo. A caracterização *hegeliana* do tempo a partir do agora pressupõe que o agora permaneça encoberto e nivelado em toda a sua estrutura, a fim de poder ser intuicionado como algo simplesmente dado, embora “ideal”.

As seguintes sentenças comprovam que *Hegel* interpreta o tempo orientando-se, primariamente, pelo nivelamento do agora: “O agora tem um direito extraordinário — ele nada mais ‘é’ do que o agora singular mas que, excluindo-se em seu estilhaçamento, se dissolve e, ao se pronunciar, se liquefaz e se pulveriza”.¹³² “Ademais na natureza, onde o tempo é agora, ele não chega a uma diferenciação ‘subsistente’ daquelas dimensões (passado e futuro)”.¹³³ “No sentido positivo do tempo, pode-se, portanto, dizer: somente o presente é, o antes e o depois não são; mas o presente concreto é o resultado do passado e a ânsia de futuro. O verdadeiro presente é, portanto, a eternidade”.¹³⁴

Se *Hegel* chama o tempo de “devir intuicionado”, então nele não prevalece nem o surgir e nem o perecer. Mas, por vezes, ele também caracteriza o tempo como a “abstração do desgaste”, fornecendo, assim, a fórmula mais radical da experiência e interpretação vulgares do tempo.¹³⁵ Por outro lado, *Hegel* é suficientemente consequente para não atribuir, na definição própria do tempo, nenhuma primazia ao desgaste e ao perecimento, primazia que ele, com razão, sustenta na experiência cotidiana do tempo. Pois *Hegel* tanto não pôde fundamentar dialeticamente essa primazia como a “circunstância”, por ele admitida como evidente, de que o agora emerge no colocar-se para-si do ponto. Assim, na caracterização do tempo como devir, *Hegel* também compreende o devir em sentido “abstrato”, que ultrapassa a representação de “fluxo” do tempo. A expressão mais adequada da concepção *hegeliana* do tempo reside na determinação do tempo como *negação da negação* (isto é, da pontualidade). Aqui, a seqüência dos agora é for-

132. Cf. *Encyklopädie, l. c.*, § 258, acréscimo.

133. *L. c.*, § 259.

134. *L. c.*, § 259, acréscimo.

135. *L. c.*, § 258, acréscimo.

malizada ao extremo e nivelada, de forma insuperável.¹³⁶ É somente partindo desse conceito dialético-formal do tempo que *Hegel* pode expor o nexos entre tempo e espírito.

b) *A interpretação hegeliana do nexos entre tempo e espírito*

Como se compreende o espírito em si mesmo de modo a que se possa dizer que, em sua realização, lhe

136. Com a primazia do nivelamento do agora, fica claro que também a determinação *hegeliana* do tempo segue os rastros da compreensão *vulgar* do tempo, ou seja, também do conceito *tradicional* de tempo. Pode-se mesmo dizer que o conceito *hegeliano* de tempo foi *diretamente* haurido da *Física* de Aristóteles. Na *Lógica de Jena* (cf. a edição G. Lasson, 1923), elaborada no tempo da habilitação de Hegel, já está esboçada, em suas partes essenciais, a análise do tempo da *Enciclopédia*. A seção sobre o tempo (p. 202), na comprovação mais grosseira, já se desentranha como uma *paráfrase* do tratado de Aristóteles sobre o tempo. Na *Lógica de Jena*, Hegel desenvolve sua concepção do tempo no âmbito da filosofia da natureza (p. 186), cuja primeira parte traz o título "Sistema Solar" (p. 195). Hegel discute o conceito de tempo com referência à determinação conceitual de éter e movimento. Aqui a análise do espaço ainda está subordinada. Embora a dialética já tenha irrompido, ela ainda não possui a forma dura e esquemática que assumirá posteriormente, permitindo uma compreensão menos rígida dos fenômenos. Na passagem de Kant para o sistema elaborado de Hegel, se cumpre ainda uma vez a irrupção decisiva da ontologia e da lógica *aristotélicas*. Isso é um fato de há muito conhecido. Mas ainda permanecem obscuros o caminho, o tipo e os limites da influência. Uma interpretação *filosófica* e *concretamente* comparativa da *Lógica de Jena* de Hegel e da *Física* e *Metafísica* de Aristóteles trará uma nova luz. Para a explicação acima devem bastar algumas indicações. Aristóteles vê a essência do tempo no $\nu\acute{\upsilon}\nu$, Hegel no agora. A. apre-

de o $\nu\acute{\upsilon}\nu$ como $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, H. toma o agora como limite. A. compreende o $\nu\acute{\upsilon}\nu$ como $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, H. interpreta o agora como ponto. A. caracteriza o $\nu\acute{\upsilon}\nu$ como $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}$, H. chama o agora de "esse-aqui absoluto". Segundo a tradição, A. conecta o $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ com a $\sigma\phi\alpha\iota\epsilon\iota\alpha$. H. acentua o "curso circular" do tempo. Hegel, sem dúvida, se esquia da tendência central da análise aristotélica do tempo que é a de descobrir um contexto de fundamentação ($\acute{\alpha}\chi\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\acute{\nu}$) entre $\nu\acute{\upsilon}\nu$, $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}$. Não obstante todas as diferenças quanto à fundamentação, a concepção de Bergson concorda, em seus resultados, com a tese de Hegel de que espaço "é" tempo. B. diz, só que invertidamente: o tempo (temps) é espaço. A concepção *bergsoniana* de tempo também nasce, manifestamente, de uma interpretação do tratado sobre o tempo de Aristóteles. Não se trata de um nexos bibliográfico meramente exterior o fato de que, por ocasião da publicação do ensaio de B. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, em que se expõe o problema de *temps et durée*, tenha sido publicado, ao mesmo tempo, um outro tratado com o título: *Quid Aristoteles de loco senserit*. Com relação à determinação aristotélica do tempo enquanto $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\acute{\alpha}\nu\eta\sigma\epsilon\upsilon\varsigma$, B. antepõe à análise do tempo uma análise do número. Como espaço, o tempo (cf. *Essai*, p. 69) é uma sucessão *quantitativa*. Numa orientação inversa, a duração é descrita, *nesse* conceito de tempo, como sucessão *qualitativa*. Não caberia aqui uma discussão do conceito *bergsoniano* de tempo e das demais concepções atuais do tempo. Se as análises atuais do tempo conquistaram algo essencial além de Aristóteles e Kant, isso diz mais respeito à apreensão do tempo e à "consciência do tempo". A referência ao nexos direto entre o conceito *hegeliano* de tempo e a análise *aristotélica* do tempo não deve considerá-lo como uma "dependência". Deve chamar a atenção para a *envergadura ontológica de princípio dessa filiação* na *Lógica de Hegel*. Sobre "Aristóteles e Hegel", cf. o artigo assim intitulado de Nicolai Hartmann, em *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 3 (1923), p. 1-36.

é adequado cair no tempo, determinado como negação da negação? A essência do espírito é o *conceito*. Por conceito, *Hegel* entende não o universal intuído de um gênero enquanto forma do que é pensado, mas a forma do próprio pensamento que se pensa; conceber a *si mesmo* (como *apreensão* do não-eu). Na medida em que apreender o não-eu constitui uma diferença, então, no conceito puro, entendido como apreensão *desse* diferenciar-se, reside o diferenciar da diferença. Por isso, *Hegel* pode determinar, de maneira formal e apofântica, a essência do espírito como negação da negação. Essa "negatividade absoluta" oferece a interpretação, logicamente formalizada, do cogito me cogitare rem de *Descartes*, em que ele vê a essência da conscientia.

O conceito é, portanto, a conceptualidade do si-mesmo que se concebe, na medida em que o si-mesmo é, propriamente, assim como ele pode ser, ou seja, *livre*. "O eu é o próprio conceito puro que, enquanto conceito, chegou à existência".¹³⁷ "O eu é, no entanto, essa unidade *primordialmente* pura que se relaciona consigo mesma, não de forma imediata, mas abstraindo de toda determinação e conteúdo, retornando à liberdade da igualdade ilimitada consigo mesmo".¹³⁸ Desse modo, o eu é "universalidade" mas *também*, imediatamente, "singularidade".

Esse negar a negação é, ao mesmo tempo, a "inquietação absoluta" do espírito e a sua *auto-revelação*, inerente à sua essência. O "progresso" do espírito, que se realiza na história, comporta um "princípio de exclusão".¹³⁹ Este, porém, não constitui uma dissolução do excluído mas a sua *superação*. A liberdade do espírito se caracteriza, pois, como a libertação que, ao mesmo tempo, supera e suporta. Por isso, o "progresso" nunca significa um mais meramente quantitativo, sendo, em sua essência, qualitativo e no sentido de qualidade do espírito. "Progredir" é sempre um saber que se sabe em sua meta, sendo, por isso, sabido. Em cada passo de seu "progresso", o espírito deve "superar a si mesmo

137. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II (ed. Lasson, 1923), II parte, p. 220.

138. *Ibidem*.

139. Cf. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, 1917, p. 130.

enquanto o obstáculo verdadeiramente inimigo de sua finalidade".¹⁴⁰ A meta do desenvolvimento do espírito é "alcançar seu próprio conceito".¹⁴¹ O próprio desenvolvimento é "uma luta dura e infinita contra si mesmo".¹⁴²

Porque a inquietação do desenvolvimento do espírito, que se leva para seu conceito, é a *negação da negação*, resta-lhe como próprio, em se realizando, cair "no tempo", no sentido de *negação imediata da negação*. Pois "o tempo é o próprio conceito que existe e se apresenta para a consciência como intuição vazia; por isso, o espírito se manifesta necessariamente no tempo e tanto mais quanto menos ele *apreende* seu conceito puro, ou seja, tanto menos ele elimina o tempo. Este é o puro si-mesmo que se exteriorizou, foi intuicionado e não foi *apreendido* pelo si-mesmo, portanto, o conceito apenas intuicionado".¹⁴³ Assim, *segundo a sua essência*, o espírito se manifesta necessariamente no tempo. "A história universal é, por conseguinte, a interpretação do espírito no tempo assim como a idéia se interpreta no espaço como natureza".¹⁴⁴ O "excluir", inerente ao movimento de desenvolver-se, abriga uma relação com o não-ser. Esta relação é o tempo, compreendido a partir do agora que se estilhaça.

O tempo é a negatividade "abstrata". Como "devir intuicionado", é a diferenciação diferenciada e imediatamente deparável, o conceito "existente", no sentido de simplesmente dado. Enquanto simplesmente dado e, com isso, exterior do espírito, o tempo não possui poder algum sobre o conceito, mas, ao contrário, o conceito "é o poder do tempo".¹⁴⁵

Hegel mostra a possibilidade da realização histórica do espírito "no tempo", remontando à *coincidência da estrutura formal de espírito e tempo como negação da negação*. A abstração ontológico-formal e apofântico-formal mais vazia, em que espírito e tempo se exteriorizam, possibilita a produção de um parentesco entre ambos. Porque, no entanto, o tempo também é concebido no sentido de tempo do mundo absolutamente nive-

140. *L. c.*, p. 132.

141. *Ibidem*.

142. *Ibidem*.

143. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, WW, II, p. 604 (Glockner, p. 612).

144. Cf. *Die Vernunft in der Geschichte*, *l. c.*, p. 134.

145. Cf. *Encyklopädie*, § 258.

lado, ficando assim a sua proveniência de todo encobera, por isso o tempo simplesmente se contrapõe ao espírito como algo simplesmente dado. Em consequência, é *sobretudo* o espírito que *deve cair* "no tempo". Permanece obscuro o que significa ontologicamente esse "cair" e essa "realização" do espírito que se apodera do tempo e em sentido próprio "é e está" fora do tempo. Da mesma forma que Hegel não esclarece a origem do tempo nivelado, ele também não examina, de modo algum, a questão se poderia ser diferente a constituição essencial do espírito *como* negar da negação e, muito menos, tomando por base a temporalidade originária.

Não se poderá discutir aqui se a interpretação *hegeliana* de tempo e espírito e de seu nexos é legítima e se ela se baseia em fundamentos ontologicamente originários. Mas o *fato* de a "construção" dialético-formal do nexos entre tempo e espírito poder ser *simplesmente* ousada revela um parentesco originário entre ambos. A "construção" hegeliana recebeu seu impulso do esforço e da luta por conceber a "concreção" do espírito. É o que anuncia a seguinte frase do capítulo final da *Fenomenologia do Espírito*: "O tempo se manifesta, pois, como o destino e a necessidade do espírito, que em si não se completou — a necessidade de enriquecer a parte que a autoconsciência tem na consciência, o *imediatamente em-si* — a forma em que a substância está na consciência — de pôr-se em movimento ou, ao invés, de o em-si, tomado como o *interior*, realizar e revelar o que é interior — ou seja, de reivindicar a certeza de si mesmo".¹⁴⁶

A analítica existencial da presença se coloca, ao contrário, dentro da "concreção" da própria existência lançada de fato para, então, desentranhar a temporalidade como a sua possibilitação originária. O "espírito" não cai primeiro no tempo, mas ele *existe como temporalização* originária da temporalidade. Esta temporaliza o tempo do mundo, em cujo horizonte a "história", entendida como acontecer intratemporal, pode se "manifestar". O "espírito" não cai *no* tempo, mas a existência de fato "cai" *da* temporalidade própria e originária na

146. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, *l. c.*, p. 605 (p. 613).

de-cadente. Esse "cair", no entanto, tem a sua possibilidade existencial num modo de temporalização, pertencente à temporalidade.

§ 83. A analítica existencial e temporal da presença e a questão de uma ontologia fundamental sobre o sentido do ser em geral

A tarefa das considerações até aqui realizadas consistia em interpretar, de maneira ontológica e existencial, a *totalidade originária, a partir de seu fundamento*, da presença de fato nas possibilidades de sua existência própria e imprópria. A temporalidade revelou-se como esse fundamento e, portanto, como o sentido ontológico da cura. Desse modo, *antes* da liberação da temporalidade, o que a analítica existencial *preparatória* da presença aprontou foi *reconduzido* à estrutura originária da totalidade do ser da presença, isto é, à temporalidade. As estruturas, anteriormente apenas "de-monstradas", só recebem a sua "fundamentação" a partir das possibilidades analisadas de temporalização do tempo originário. A elaboração da constituição ontológica da presença é, porém, apenas *um* caminho. A meta é elaborar a questão do ser em geral. A analítica *temática* da existência necessita, por sua vez, da luz que emana da idéia do ser em geral, antes esclarecida. Isso adquire validade, sobretudo no caso de se manter como parâmetro orientador de toda investigação filosófica a proposição anunciada na introdução: a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*.¹⁴⁷ Sem dúvida, essa tese não tem o valor de um dogma, mas de uma formulação do problema fundamental ainda "entranhado", a saber: Pode-se fundamentar *ontologicamente* a ontologia ou será que ela também necessita de um fundamento *ôntico*? E *que* ente deve assumir a função fundamentadora?

Por mais elucidadora que possa parecer a diferença entre o ser da presença que existe e o ser dos entes

147. Cf. § 7, p. 69.

não dotados do caráter de presença (ser simplesmente dado, por exemplo), ela não passa de um *ponto de partida* da problemática ontológica. Não é algo com que a filosofia possa se tranquilizar. De há muito se sabe que a antiga ontologia trabalha com "conceitos de coisa" e que há o perigo de se "coisificar a consciência". Mas o que significa coisificação? De onde ela surge? Por que, "de início", se "concebe" o ser justamente a partir de algo simplesmente dado e *não* do manual, que está *ainda mais perto*? Por que essa coisificação sempre chega a predominar? Como se estrutura *positivamente* o ser da "consciência" de forma que a coisificação lhe seja inadequada? Será que a "diferença" entre "consciência" e "coisa" é suficiente para se desenvolver originariamente a problemática ontológica? Estão a caminho as respostas a essas questões? E enquanto a questão do sentido do ser em geral não for colocada e esclarecida, poder-se-á simplesmente *buscar* a resposta?

A origem e a possibilidade da "idéia" do ser em geral nunca podem ser investigadas mediante a "abstração" lógico-formal, ou seja, sem um horizonte seguro de pergunta e resposta. Trata-se de buscar e de percorrer um *caminho* para o esclarecimento da questão da ontologia fundamental. Somente após tê-lo percorrido é que se poderá decidir se ele é o *único* ou, simplesmente, o *correto*. Por *nem sequer ter sido desencadeado*, o *combate* em torno da interpretação do ser não se pode dar por terminado. Por fim, esse combate não pode ser desencadeado "com um estalar de dedos", mas exige uma mobilização. Exclusivamente para isso é que a presente investigação está *a caminho*. Onde ela está?

Na compreensão ontológica, que, enquanto compreensão, pertence à existência da presença, abriu-se algo como "ser". Embora não concebida, a abertura preliminar do ser possibilita que, como ser-no-mundo existente, a presença se possa comportar *com o ente* que vem ao encontro dentro do mundo e também consigo mesma, enquanto existente. *Mas como é simplesmente possível na presença a compreensão do ser em sua abertura*? Pode-se responder essa questão, remontando-se à *constituição ontológica originária* da presença que compreende o ser? A constituição ontológico-existen-

cial da totalidade da presença se funda na temporalidade. Desta forma, é um modo originário de temporalização da própria temporalidade ekstática que deve tornar possível o projeto ekstático do ser em geral. Como se há de interpretar esse modo de temporalização da temporalidade? Haverá um caminho que conduza do tempo originário para o sentido do *ser*? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do *ser*?

NOTAS MARGINAIS DO EXEMPLAR DO AUTOR

Essas notas foram extraídas da edição de *Ser e Tempo* constante das obras completas (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977). A sua escolha seguiu as linhas diretrizes dadas por M. Heidegger a Friedrich Wilhelm v. Herrmann.

A publicação dessas notas foi reservada, por vontade do próprio autor, aos volumes da edição completa. Exceção dessa regra foi aberta apenas para a edição em separado de *Ser e Tempo*.

As notas seguintes se referem aos números colocados à margem da página e indicam a palavra-chave localizada na linha em que se encontra.

Pág.		
9	questão fundamentadora	115 pela qual, porém, a "ontologia" também se transforma (cf. <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> , seção IV).
12	também constitui estar-no-fim	116 simultaneamente o já ser. 117 "ser"-para-o-fim.
	De acordo com o modo de ser da presença	118 pensado de acordo com o modo de ser da presença.
	<i>morte</i>	119 ser do não-ser.
14	realizar	120 vigência (advento e acontecimento).
	Nota 6: existencial	121 isto é, da ontologia fundamental, que visa simplesmente a questão do ser como tal.
20	<i>morte</i>	122 a remissão da presença à morte; a própria morte = seu advento — ocorrência, o morrer.

- 26 mas
27 interpretação
28 vida
- 34 cura
- 50 angústia
- 52 deixe
- 53 poder-ser
investigação
- 55 fundamentos
análise
- 56 "sabe"
ouvir
- 57 chega
sobressalto
quer
consciência
- 95 ente
- 104 recusando
- 106 arbitrária
- 110 existencialidade
- 123 a morte como morrer.
124 isto é, da ontologia fundamental.
125 quando se entende vida humana. Caso contrário não — "mundo".
126 mas a cura vive a partir da verdade do ser.
127 mas não apenas *angústia* e muito menos *angústia* como mera emoção.
128 1) o testemunho como tal;
2) o que nele é testemunhado.
129 o acontecimento do ser-filosofia, liberdade.
130 investigação agora mais radical a partir da essência do filosofar.
131 horizonte.
132 aqui se confundem necessariamente várias coisas: 1) o clamor do que chamamos consciência; 2) o ser aclamado; 3) a experiência desse ser; 4) a interpretação comum da tradição; 5) a maneira em que disso se desincumbe.
133 pretende sabê-lo.
134 de onde provém esse ouvir e poder ouvir? O ouvir sensível dos ouvidos como um modo lançado de a-ceitação.
135 uma voz que não "ouvimos" sensivelmente.
136 mas também aquilo que detém.
137 quem se distanciou do próprio si-mesmo.
138 a saber, de sua proveniência no ser-si-mesmo; mas não será que até agora não passou de uma afirmação?
139 separar método científico do procedimento do pensamento.
140 equívoco! como se fosse possível derivar a ontologia de uma legítima ôntica. O que poderia ser uma legítima ôntica senão o que provém legitimamente de um projeto pré-ontológico — caso tudo deva ficar nesta distinção?
141 isso não; entretanto, "não arbitrário" ainda não significa necessário e constringente.
142 existência: 1) para todo o ser da presença; 2) somente para a "compreensão".

- 111 sempre
perdeu
- 112 si-mesmo
eu
- 113 representação
realidade
- 114 ver
116 angustiar-se
119 de-cisão
- 172 presença
- 180 construção
183 passado
- 218 mais originária
250 *retorna*
- 251 um
- 143 a *própria* presença é esse ente.
144 o "eu" como o si-mesmo, em certo sentido, "o mais próximo", em primeiro plano e, assim, aparente.
145 esclarecer melhor: *dizer-eu* e *ser-si-mesmo*.
146 e visando a sentenças ônticas e supra-sensíveis (Metaphysica specialis).
147 não o re-presentado mas o re-presentante, entendido como o que se põe diante de si na representação, mas *apenas* nesta, e o eu só "é" como este *diantede-si*, somente como este *referente ao si*.
148 "vigência"; o contínuo "acompanhamento".
149 isto é, a temporalidade.
150 a clareza do ser como ser.
151 equívoco: aqui se confundem projeto existenciário e transposição existencial para o projeto.
152 não há oposição, ambos se pertencem mutuamente.
153 projeto.
154 que outrora antecedeu mas agora ficou para trás.
155 a mais imediata.
156 não se trata, portanto, de filosofia existencial.
157 e não "o" único.

NOTAS EXPLICATIVAS

(N1) GEWISSEN = CONSCIÊNCIA

A palavra alemã designa, usualmente, a consciência moral dos deveres e obrigações. *Ser e Tempo* questiona esta designação corrente aprofundando os fundamentos ontológicos da ética, da moral e de qualquer obrigatoriedade. Uma vez que toda forma de consciência supõe e provém de uma experiência originária de saber (wissen), atingindo a esfera da convivência e co-presença em que os homens realizam a sua existência comum e individual, o aprofundamento da consciência se articula com os existenciais. A tradução manteve o termo consciência que, em sua origem, também se articula com saber (scientia).

(N2) AUSSTAND = ESTAR PENDENTE

O termo alemão retira sua força semântica da preposição aus = fora que serve de prefixo a stehen = estar, encontrar-se. A experiência designada pelo verbo ausstehen e seus derivados diz o que fica de fora, devendo ou podendo inserir-se e dar-se. Considerando que a língua portuguesa exprime em várias situações esta experiência com o termo pendente, a tradução por ele se decidiu.

(N3) VERENDEN = FINAR ENDEN = FINDAR

Essa diferença se refere ao modo de ser próprio da presença em contraste com o modo de ser dos de-

mais seres vivos. Reservou-se findar para exprimir o fim próprio da presença e finir para o fim dos demais seres vivos.

(N4) BEVORSTAND = IMPENDENTE

Assim como Ausstand também na palavra Bevorstand o acento semântico recai sobre a preposição bevor que conota o sentido de iminente. A palavra portuguesa impendente exprime a experiência do que é iminente. Por conservar a mesma derivação de pendente traduziu-se Bevorstand por impendente.

(N5) VORLAUFEN IN = ANTECIPAÇÃO DE

A regência alemã acentua expressamente o movimento, o direcionamento. Dessa forma, explicita um modo de ser que se caracteriza, essencialmente, por dirigir-se para. De acordo com o caráter prevalente do português, esta explicitação se exprimiu implicitamente através do adjunto adnominal.

(N6) SELBST = SI-MESMO

Cf. N34 da Primeira Parte. O termo alemão selbst exprime tanto próprio como si-mesmo. Considerando-se que na Segunda Parte o que está em questão é o poder-ser todo em sentido próprio da presença, a tradução deixou predominar o termo si-mesmo para diferenciar, no horizonte da identidade, de próprio (eigen).

(N7) RUF(EN) = CLAMAR/CLAMOR

ANRUF(EN) = ACLAMAÇÃO/ACLAMAR

AUFRUF(EN) = CONCLAMAÇÃO/CONCLAMAR

AUSRUF(EN) = EXCLAMAÇÃO/EXCLAMAR

VORRUF(EN) = PROCLAMAÇÃO/PROCLAMAR

ZURÜCKRUF(EN) = RECLAMAÇÃO/RECLAMAR

ZURUF(EN) = DE-CLAMAÇÃO/DE-CLAMAR

Ruf e todos os seus derivados provêm do verbo rufen cujo sentido é chamar. Os desdobramentos e as nuances dessa experiência se explicitam através das derivações oriundas do acréscimo de prefixos cujas correspondências em português se procurou construir com as derivações por prefixo do étimo latino clamor.

(N8) ENTSCHLOSSENHEIT = DE-CISÃO

A palavra alemã é um derivado do verbo schliessen que significa fechar, trancar. O prefixo ent acrescenta a idéia de um movimento em sentido contrário e daí o significado de destrancar, abrir. Uma das modalidades de exercício da presença é o destrancar-se e abrir-se para... que, no tocante à dinâmica de si-mesma, designa a experiência de determinação, resolução. Para exprimir toda essa envergadura de sentido, a tradução se valeu do processo semelhante designado pela palavra de-cidir, de-cisão cujo sentido primordial se constrói em torno do movimento de arrancar, separar (scindere).

(N9) SCHULD = DÉBITO

A tradução se decidiu por "débito" em razão de seu sentido primitivo e por apresentar o maior espectro semântico do radical. Porque um dos integrantes desse espectro é a culpa, traduziu-se Schuld, em seu sentido derivado, por culpa. Cf. p. 69s e 75. O sentido originário de Schuld usado por Heidegger explica claramente no texto em que medida é justificada a tradução desse termo por débito.

(N10) Vide (N9)

(N11) ZUKUNFT = PORVIR

A análise ontológica do problema do tempo enquanto sentido da presença reclama um aprofundamento da experiência ôntica e vulgar do tempo. Para marcar, no nível terminológico, esse aprofundamento, *Ser e Tempo* discute longamente os diversos usos dos termos que designam a experiência do tempo. Considerando que os termos alemães para designar passado, presente e futuro guardam explicitamente a sua riqueza etimológica, Heidegger, para explicitar o uso ôntico desses termos, coloca em aspas "Vergangenheit", "Gegenwart", "Zukunft" que se traduziram respectivamente por "passado", "presente" e "futuro". Ao discutir os fundamentos ontológicos dessa experiência, Heidegger mantém os termos Zukunft e Gegenwart *sem* aspas e, ao invés de Vergangenheit, utiliza o termo Gewesenheit.

Nesse nível ontológico, a tradução decidiu-se pela seguinte correspondência: Zukunft = porvir, Gegenwart = atualidade, Gewesenheit = vigor de ter sido. Porque Zukunft é uma derivação de zukommen (ad-*vir*), a tradução guardou o termo porvir.

(N12) GEWESENHEIT = VIGOR DE TER SIDO

A palavra alemã é uma derivação do verbo *wesen* que significa *vigir, vigorar, estar em vigor*. Como substantivo, *Gewesenheit* e seus derivados conotam a dupla experiência de uma força que já se instalou e que continua atuante. Por isso, a tradução optou pela expressão *vigor de ter sido*.

(N13) GEGENWART = ATUALIDADE
GEGENWÄRTIGEN = ATUALIZAÇÃO
VERGEGENWÄRTIGEN = TORNAR ATUAL

A palavra *Gegen-wart* se compõe do verbo *warten* = esperar e da preposição *gegen* = contra e diante de. A palavra portuguesa presente não exprime, de modo algum, a conotação de adversidade e resistência ativas à espera. Uma vez que o horizonte ontológico de *Gegen-wart* remete primordialmente à ação, a tradução reservou o termo atualidade para exprimir *Gegenwart*. Atualidade deriva-se do verbo *agere* = agir e conota a força de impor-se a... , guardando pois a dimensão de oposição e resistência.

(N14) GEWÄRTIGEN = ATENDER

A palavra alemã *Gewärtigen* é também um derivado de *warten* = esperar. Por isso a conotação de estar à espera no sentido de concentrar todos os recursos, possibilidades e tendências. A tradução recorreu ao verbo atender devido a sua proveniência latina de *ad-tendere* = tender para, empenhar-se por.

(N15) AUGENBLICK = IN-STANTE

A palavra alemã *Augenblick* diz propriamente a visão de um piscar de olhos. Este primeiro sentido se deriva, então, para designar o conjunto de tudo o que, do porvir e do vigor de ter sido, se concentra e con-

densa na dinâmica de uma unidade. Daí, valendo-se do sentido da etimologia de estar-dentro, a tradução optou por in-stante, colocando o hífen para explicitá-la.

(N16) WIEDERHOLUNG = RE-PETIÇÃO

A palavra alemã apresenta várias conotações ligadas ao verbo *holen* = ir buscar, alcançar, atingir. A essas conotações o prefixo *wieder* acrescenta o sentido de renovação e recuperação. Para traduzir essa amplitude semântica, valeu-se do verbo latino *petere*, que significa alcançar, atingir, seja com sentido agressivo ou não, e o prefixo *re* que também exprime o duplo sentido de novamente e restauração.

(N17) ÜBERLEGUNG = REFLEXÃO

Esse substantivo alemão compõe-se da preposição *über* = sobre e por sobre e do verbo *legen* = pôr, colocar. Designa tanto colocar por sobre e por cima como colocar a si mesmo sobre alguma coisa, isto é, concentrar-se. Para traduzir ambos os sentidos, utilizou-se o termo reflexão devido às conotações do latim *reflectere* = virar-se, envergar-se por cima de.

(N18) Vide (N13)

(N19) ERSTRECKUNG = EX-TENSÃO

A palavra alemã é uma intensificação de *strecken* = alargar, estender. A palavra extensão diz a mesma coisa com o realce sobre o movimento de desdobrar-se e pôr-se para fora.

(N20) WELTGESCHICHTLICH = PERTENCENTE
A HISTÓRIA DO MUNDO

A palavra alemã "*Weltgeschichte*" e seus derivados constitui um termo técnico que designa história universal ou história mundial e cuja problemática filosófica foi inaugurada, sobretudo, com o idealismo alemão (cf. Hegel, *Die Philosophie der Weltgeschichte — A filosofia da história universal*). O questionamento ontológico do problema da história e do tempo também aprofundou

o problema e o entendimento da Weltgeschichte, isto é, da história mundial, acentuando a estrutura de mundo. Para exprimir este acento, traduziu-se Weltgeschichte por história do mundo e Weltgeschichtlich por pertencente à história do mundo. Quando ambas as palavras apontam para o sentido comum ou técnico de antes de *Ser e Tempo*, foram traduzidas por história mundial.

(N21) Vide (N16)

(N22) GESPANNT = ESTICAR-SE DENTRO
DE UM LAPSO DE TEMPO
GESPANNTHEIT = O LAPSO DE TEMPO

O verbo alemão spannen e seus derivados abrigam a idéia de esticar, estender num trecho espacial ou temporal. A tradução decidiu-se por uma circunlocução formada pelo verbo esticar e pela expressão lapso de tempo.

SBD / FFLCH / USP	
Seção: BC	Tombo: 272060
Aquisição: Compra / RUSP	
EDUSP / 22668	
Data: 17/08/06	Preço: 27,92



EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

CÂMPUS DE BRAGANÇA PAULISTA
Av. São Francisco de Assis, 218
CEP 12916-900
Fone (11) 4034-8000
Fax (11) 4034-1825

CÂMPUS DE CAMPINAS
Rod. Gen. Milton Tavares de Lima, 1572
CEP 13083-680 - Distrito de Barão Geraldo
Fone: (19) 3289-3999

EDITORA AUTORES ASSOCIADOS
Caixa Postal 6.614
13.081-970 - Campinas - SP
Fone/ Fax: (19) 3289-5930
E-mail: editora@autoresassociados.com.br
Site: www.autoresassociados.com.br

EDITORA DA UERJ
Rua Francisco Xavier, 524 - Maracanã
20.550-013 - Rio de Janeiro - RJ
Fone: (21) 2587-7788
E-mail: lived@uerj.br

EDITORA FGV
Praia de Botafogo, 190 - 14.º andar - Botafogo
22.253-900 - Rio de Janeiro - RJ
Fones: 0800-21-7777 / (21) 2559-5543
Fax: (21) 2559-5532
E-mail: editora@fgv.br
Site: www.editora.fgv.br

EDITORA UNISINOS
Av. Unisinos, 950 - São João Batista
93.022-000 - São Leopoldo - RS
Fone: (51) 590-8239 / Fax: (51) 590-8238
E-mail: editora@unisinos.br
Site: www.unisinos.com.br

EDITORA VOZES (DISTRIBUIDORAS E LOJAS)
Rua Frei Luis, 100 (sede)
Caixa Postal 90.023
25.689-900 - Petrópolis - RJ
Fone: (24) 2233-9000
Fax: (24) 2231-4676
E-mail: vendas@vozes.com.br
Site: www.vozes.com.br

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP/ LIVRARIA
Al. dos Santos, 647 - Térreo - Cerqueira César
01.419-901 - São Paulo - SP
Fone: (11) 252-0630
Fax: (11) 252-0631

G2 COMÉRCIO DE LIVROS LTDA. (LIVRARIA)
Prédio da Biblioteca Central - Campus Universitário
36.036-330 - Juiz de Fora - MG
Fone: (32) 3232-7180
E-mail: g2cele@powerline.com.br

LIVRARIA CORTEZ
Rua Barilra, 317 - Perdizes
05.009-000 - São Paulo - SP
Fone: (11) 3873-7111
E-mail: vendas@livrariacortez.com.br
Site: www.livrariacortez.com.br

edusf@saofrancisco.edu.br

www.saofrancisco.edu.br

Fones (11) 4034-8448 / 4034-8092 Fax (11) 4034-1825

Av. São Francisco de Assis, 218 - Jardim São José

12.916-900 - Bragança Paulista - SP

CÂMPUS DE ITATIBA
Rua Alexandre Rodrigues Barbosa, 45
CEP 13251-900
Fone (11) 4534-8000
Fax (11) 4524-1933

CÂMPUS DO PARI - SÃO PAULO
Rua Hannemann, 352 - Pari
CEP 03031-040
Fone (11) 3315-2000
Fax (11) 227-8183

LIVRARIA DA UFMG
Av. Presidente Antônio Carlos, 6.627 - Praça de Serviço
Campus de Pampulha
31.270-901 - Belo Horizonte - MG
Fone/ Fax: (31) 3499-4642
E-mail: livraria@editora.ufmg.br
Site: www.editora.ufmg.br

LIVRARIA NOBEL
Praça José Bonifácio, 148 - Centro
12.900-130 - Bragança Paulista - SP
Fone: (11) 4032-6165
Fone/ Fax: (11) 4033-0834
E-mail: nobelbra@uol.com.br

LIVRARIA TOLEDO - UNICAMP/ FAC. DE EDUCAÇÃO
Rua Bertrand Russel, 801 - Barão Geraldo
13.084-971 - Campinas - SP
Fone/ Fax: (19) 3788-5560
E-mail: toledo@lexxa.com.br

LMC - LIVRARIA E DISTRIBUIDORA LTDA.
Rua Riachuelo, 1273 - Centro
90.010-271 - Porto Alegre - RS
Fone: (51) 3224-5288
E-mail: lmc@lmc.com.br

LIVROS ABRINDO HORIZONTES
Rua Universitária, 1334
85.819-110 - Cascavel - PR
Fone/ Fax: (45) 325-1028
E-mail: abrindo horizontes@uol.com.br
Site: www.abrindo horizontes.com.br

PREFÁCIO DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
Rua Carlos de Carvalho, 69 - 2.º andar - Centro
20.230-180 - Rio de Janeiro - RJ
Fone/ Fax: (21) 2508-9797
E-mail: prefacio@terra.com.br

SUSANNE BACH
Rua Visconde de Caravelas, 17 - Botafogo
22.271-030 - Rio de Janeiro - RJ
Fone: (21) 2537-2512 / (21) 3239-0908
Fax: (21) 2527-6940
E-mail: distribuidora@sbachbooks.com.br

WILLIAM LIVROS LTDA.
Av. 31 de Março, 1.070 - Loja 04 - Dom Cabral
30.535-000 - Belo Horizonte - MG
Fone: (31) 3375-7855 / 7144
E-mail: wegm@uai.com.br