

# Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar

## *Heidegger and temporality of founding ways*

**Palavras-chave** Fundamento. Cuidado. Temporalidade.

**Keywords** Ground. Care. Temporality.

Taciane Alves da Silva

UFSCar, São Carlos, SP, Brasil

Doutoranda em Filosofia pela UFSCar. Mestre em Filosofia pela UFPR. Bolsista CAPES. taciane.as@gmail.com

### Resumo

Pretende-se explicitar, sob a perspectiva da analítica existencial, convenientemente descrita e explicitada por *Ser e tempo* (1927), o caráter temporal – brevemente aludido, porém não abordado por Heidegger no texto *Da essência do fundamento* (1929) – dos dois primeiros modos mediante os quais o filósofo caracteriza o processo de fundar, a saber, erigir e tomar-chão. Para tanto, parte-se do modelo interpretativo despendido pelo tratado de 1927 para caracterizar a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do cuidado (*Sorge*). Isto se justifica em virtude do fato de os modos de fundar exprimirem a própria totalidade estrutural triplamente articulada por meio da qual a constituição ontológica do “homem” é, pelo filósofo, assinalada.

### Abstract

It is intended, from the perspective of existential analytic adequately explained and described by *Being and Time* (1927), the temporal character – briefly alluded, but not addressed by Heidegger in the text *On the Essence of Ground* – the first two modes of founding, namely, to found and seize to base. For both, assume that the power expended by the treaty of the interpretative model to characterize the temporality (*Zeitlichkeit*) of care (*Sorge*). This is justified by virtue of the fact modes of founding fully articulated structural triply whereby by which the ontological constitution of man is marked by philosopher.

\*\*\*

### 1. Fundamento e metafísica

Logo na primeira parte do texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*<sup>1</sup>, Heidegger, a fim de assinalar o foco da visada da filosofia – aquilo que lhe cumpriria exclusivamente e que, como tal, seria responsável por caracterizá-la –, principia seu empreendimento com uma definição lapidar: “Filosofia é metafísica” (HEIDEGGER, 1973c, p. 59). Como uma espécie de explicitação da sentença, ele,

*Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 86-105, jan-jun, 2015

---

1 Originalmente uma conferência que, de acordo com a nota que Ernildo Stein antepõe a sua tradução de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, “só apareceu até agora numa tradução de Jean Beaufret e François Fédiér, impressa no volume coletivo *Kierkegaard Vivant*, Colloque organisé par l’Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, pp. 165 ss” (HEIDEGGER, 1973a, p. 264).

em seguida, não apenas fornece indicações valiosas sobre o sentido que o termo metafísica apresenta no contexto em questão, mas também descreve os modos de operação desta, a perspectiva ou a noção que orienta sua forma de proceder, bem como seu conteúdo básico. Com efeito, o rasgo essencial da metafísica residiria precisamente em seus contínuos esforços para abarcar a “totalidade” daquilo que é, ou melhor, para apreendê-la tematicamente e, até certo grau, objetivamente, valendo-se, para isso, de uma estrutura irreduzível: a de fundamento. Identificar de onde brota ou cresce o real, elucidar a razão mesma de sua emergência e localizar a instância na qual ele se estriba, seriam operações das quais a metafísica não poderia prescindir. É por esses motivos que ela sempre se apoderaria de uma perspectiva irrevogável que a tornaria apta a responder à questão sobre como algo determinado – ou, quiçá, a determinação em geral ou o sentido mesmo da realidade – poderia vir a ser, mostrar-se em sua identidade e, como tal, distinguir-se de tudo o mais. A orientação derradeira da metafísica seria inelutavelmente, de acordo com o próprio diagnóstico heideggeriano, o próprio “ser”, que não se apresentaria por si mesmo, mas antes, sempre travestido como fundamento. Ainda que, por conseguinte, o pensamento filosófico acolhesse manifestações diversas, previsse métodos distintos para conduzir suas pesquisas e dispusesse de concepções que constantemente pareceriam repelir qualquer diálogo entre si, seria possível, consoante os apontamentos de Heidegger, entrever nesta aparente falta de unidade um solo comum. O que subjazeria a tudo isso, furtando-se, muitas vezes, a um breve vislumbre, seria, como já se disse, o labor sempre renovado de explicitação da forma com a qual o pensar metafísico revestiria o ato mesmo de reproduzir a pujança contida em um “todo determinado e prenhe de sentido” – o mundo, por exemplo, ou qualquer outra instância que atendesse à semelhante qualificação – em seu assomo. O ato, cujo “como” foi descrito de maneiras sem fim durante a história mesma da filosofia, mediante o qual a metafísica se notabilizaria seria precisamente a representação.

O confronto da metafísica com realidade, com o ente, com a coisa, com o objeto, sempre pressupõe que estes últimos atendam a um requisito prévio, tomado sempre e a cada vez como necessário: a apresentação a uma visada. Em outras palavras, é mister que haja algo – ente, real, coisa ou objeto em vez de nada – que esteja aí, vigorando, imperando, usufruindo de uma presença. Seria, afinal, impossível estabelecer qual a condição normativa da irrupção do real ou de certo conjunto de “objetos” se, previamente, já não se pudesse contar com o fato de que as coisas estão continuamente e reiteradamente irrompendo. É, com efeito, porque elas *são* que se origina a premência de se descobrir aquilo que as manteria em semelhante estado, assim como de se estabelecer a fonte da qual retirariam a potência para aparecerem como tais. Há, portanto, na representação, considerando-se o “sentido estrito do termo”, um claro compromisso com a presença. A este comprometimento explícito com a estruturação da livre, atual e possível ocorrência do que quer seja Heidegger recorre inúmeras vezes para caracterizar o que a metafísica possui de mais próprio. Ao operar, porém, exclusivamente com a representação, o pensar meta-

físico assinala, de modo até um tanto quanto taxativo, que seu propósito último não é uma mera defrontação com o real ou com o que está vigorando, mas sim a persecução do que, neste, não se deixaria reduzir. Na verdade, seu intuito seria o de claramente demarcar o seu lugar próprio, posto que num cenário em que se está a encenar um confronto de dois personagens – a saber, o real e a própria metafísica –, esta última não admite dividir com o primeiro o seu papel de protagonista. Em vez de, assim, contentar-se com a simples presença das coisas e regozijar-se em dividir o papel principal com elas, a metafísica arrebatada os holofotes para si ao repetir a apresentação daquelas, ou seja, ela apresenta novamente: re-apresenta.

Se, porém, como bem diz Heidegger, a metafísica recorre à re-apresentação para se assegurar plenamente da emergência do real ou de sua suprema realização, cumprirá, sobretudo, à representação conjungir-se com um ato notadamente insigne: o da fundação. Mas a atividade de repetição da presença das coisas se torna problemática quando se questiona sobre a necessidade de a metafísica pôr novamente em concurso algo que, antes, se dava naturalmente e por si mesmo. Engendrar fundamento ou representar não se constituiria como uma espécie de construção arbitrária que se poderia despendar para abarcar o real, isto porque poderia não haver uma correspondência exata entre a representação mesma e o que se apresentaria por si? É possível que haja alguma garantia de que a repetição veiculada pelo ato de representar esteja em perfeito conluio com o que espontaneamente se impõe à visada? Diante de tantas dúvidas, é lícito, por fim, indagar se, para a metafísica, se constituiria como verdadeiro ganho o fato de ter que despendar excessivo esforço para reproduzir uma ocorrência, a presença, que dela independeria para suceder primeiramente? As questões que versam sobre a viabilidade do ato que cumpriria tão somente à metafísica executar parecem, portanto, evidenciar antes um capricho do que uma necessidade genuína. A despeito dessa suspeita, contudo, é preciso notar que, quando se volta para o real, a fim de colocá-lo diante de si, o pensamento tenciona identificar a estrutura ou elemento irreduzível a partir do qual algo pode ser o que é. Trazer novamente algo à presença não denota, em última instância, um esforço vão, mas sim um trabalho genético. Se, antes, a presença da coisa se devia a ela mesma, com a apresentação renovada, é o pensamento que tomará a seu cargo veicular a presença. Há, desse modo, uma mudança radical: enquanto a primeira presentificação provinha da própria coisa, que, de certo modo, possuía uma capacidade produtiva, a repetição dessa presença espontânea, em um segundo momento, encontrará sua origem em uma atividade do pensamento que destituirá a coisa de seu poder de vir a ser por si mesma.

A re-apresentação realizada pela metafísica, por conseguinte, antes de ser uma operação de somenos relevância, tornar-se-á imprescindível para a consecução de seus propósitos de identificar a estrutura que possibilitaria a emergência do real, de fornecer-lhe um sentido último apto a dar conta de seus diferentes graus de realização e determinação, de explicitar a origem mesma de semelhante manifestação, de sua cognoscibilidade, e ainda de estabelecer a fonte da

qual o real retira sua vigência e sua permanência em tal estado. O elemento comum a todas estas pretensões aponta para o de que a presença espontânea ou a emergência das coisas sempre careça de legitimação ou justificação. Tendo-o como pressuposto, a metafísica encontrará todos os motivos para cumprir a tarefa naquilo que, de acordo com uma formulação de Heidegger, “já não se deixa reduzir” (HEIDEGGER, 1973c, p. 269) ou, em outras palavras, no rasgo essencial daquilo de onde tudo brota. Levá-la a termo, todavia, implica a inadmissão de qualquer possível gratuidade do real ou de que ele resistisse aos avanços da metafísica por dele assenhorear-se, por sujeitá-lo a seu governo, domínio. A presença do real já sempre se dá como fundamento, que, em suma, quer dizer que tudo o que aparece, somente o faz, caso haja uma “razão” ou um motivo último para tal aparição. Não se trata, portanto, de deixar dúvidas sobre uma suposta natureza da realidade independente das leis ou estruturas fundamentais que o pensamento metafísico mesmo lhe outorga, a possibilidade de uma emergência que permanecesse de todo injustificada ou que resistisse a uma fundamentação última nem é sequer admitida. Com a representação, a metafísica se assenhoreia de seu domínio e o faz com tanto ímpeto que nem ao menos é capaz de admitir um momento em que o real já não estivesse sob sua alçada. A presença, portanto, de acordo com semelhante perspectiva, e que consoante a metafísica é a única possível, já sempre emerge como fundamento e seu diagnóstico é o seguinte: a necessidade de uma suposta justificação – seja de ordem gnosiológica, ontológica, transcendental – é algo que é sempre exigido pelo real, para que se configure como tal.

É precisamente neste momento que se pode localizar a particularidade genética do labor metafísico: ao tornar algo novamente presente, ele não devolve a coisa, ou o conjunto delas, incólume a seu meio, isto porque, no ato de representar, já está sempre contida outra operação: a da fundação. Para que, desse modo, haja a presença repetida da coisa, para que haja representação, torna-se imprescindível que a condição, o fundamento, de tal emergência já seja, de antemão, mapeada e sua natureza, concomitantemente, delineada. Tendo identificado e circunscrito a estrutura que exauriria uma manifestação determinada ou a totalidade delas, o pensar metafísico, finalmente, já não devolverá a matéria-prima, ou o dado, a seu meio tal como ela se apresentava antes, porque, agora, ela portará a insígnia da fundação, ou seja, será algo fundado. Simultaneamente à atividade representativa, há um ato instaurador de (ou a identificação do) fundamento, a ponto de se poder confundir uma operação com outra. Em outras palavras, para a metafísica, consoante o diagnóstico de Heidegger, representação é fundamento e fundamento é, antes de tudo, representação. Ao notabilizar esta particularidade, o filósofo diz o seguinte: “O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento” (Heidegger, 1973c, p. 270).

A necessidade que a metafísica sempre possui de, por meio da representação, promover um retorno “fundamentante à última ratio” (HEIDEGGER, 1973a, p. 390), numa formulação de Heidegger situa-

da em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, constituir-se-ia como um de seus principais predicados definidores. O termo *ratio* que, aparece na expressão, seria outro conceito que aquela empregaria para definir fundamento, a razão que possibilita que algo seja, a sua essência necessária ou a substância. Embora, não obstante, se proponha a circunscrever a esfera na qual se move a metafísica e a sua temática, ambas redutíveis à sua concernência ao fundamento, Heidegger se priva de questionar o próprio diagnóstico que realiza. Na verdade, não se trata de dar um “passo adiante”, a fim de pôr à prova as suas teses, de testar a sua correção ou validade ou ainda de verificar sua adequação ao objeto de estudo – no caso, a própria metafísica –, pois o que ele almeja não se ancora na viabilidade ou na possibilidade de corroboração. A principal preocupação de Heidegger consiste na realização do que ele reiteradamente denomina “passo de volta” em direção ao que seria subjacente à metafísica, mas que, devido a seu modo de proceder, lhe permaneceria de todo inacessível. Ele, no entanto, apressa-se em aduzir que semelhante incapacidade para detectar o âmbito mesmo ao qual a metafísica creditaria sua referência direta a um motivo último, ou fundamento, não implica uma deficiência. A polissemia e/ou equivocidade que a noção de fundamento apresenta no decorrer da história da metafísica, assim como sua identificação explícita, na modernidade, com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz<sup>2</sup>, já pressuporia um território comum que legitimaria sua aparição como um tema – ou melhor, “o” grande tema – metafísico por excelência. Assim, não é intuito de Heidegger questionar a definição que ele mesmo atribui à metafísica, mas, antes, localizar a fonte na qual ela beberia, ou seja, ali onde lhe seria possível encontrar uma justificação para o fato de a exata medida daquela provir de sua referência a algo como fundamento. Ao, no entanto, estabelecer a hipótese da necessidade de se empreender um passo de volta em direção ao plano no qual se estribaria aquela remissão, Heidegger não contradiria a principal definição que se poderia reputar ao fundamento, dado que sua natureza notadamente reside, de acordo com o próprio sentido estrito do termo, na impossibilidade de ele se deixar reduzir? Natureza esta que, a despeito da várias significações que foram reputadas ao fundamento no decorrer da tradição ou da multiplicidade de conceitos por meio dos quais ele se exprimiu – princípio, razão, Deus, absoluto, vontade, por exemplo –, seria, quiçá, um dos pouquíssimos pontos pacíficos do pensamento metafísico.

Quanto ao modo como Heidegger concebe o caráter mais próprio da metafísica, há uma particularidade que carece de ser considerada. A despeito de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, texto que serviu de base para uma breve análise do que o filósofo diagnostica como sendo a natureza da metafísica, realizar o mencionado “passo de volta”, ele não o faz sob a perspectiva específica de algo como o fundamento. Apesar de o último constituir-se como uma noção

---

2 A identificação do problema do fundamento com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz, é um dos temas principais da preleção proferida por Heidegger em *Marburg*, durante o semestre de verão de 1928, intitulada *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Nela, assim como no texto *Da essência do fundamento*, a possibilidade de, quiçá, tal coincidência não ser de todo legítima também é questionada.

privilegiada, o foco central daquele texto centra-se precisamente na necessidade de se voltar para o plano no qual se poderia entrever os limites da metafísica ou o “todo” de suas manifestações. O que, desde início, move o opúsculo é precisamente a tentativa de se concentrar em um mesmo plano – ou, como diz o autor, “lugar” – as facetas variegadas que a metafísica, desde sua emergência, notabilizou-se por apresentar. Assim, é conveniente assinalar que tendo identificado o plano no qual seria possível localizar a completude daquela que se define pela representação que funda, ali, o filósofo pretende abarcá-la inteira com a visada, a fim de superá-la. Mas superar, aqui, não quer dizer passar por cima, deixar para trás, prescindir de algo que se tornou obsoleto e anacrônico ou sobrelevar-se a algo inferior. Esses significados se reduzem ao fato de haver uma espécie de relação assimétrica entre dois elementos (indivíduos, objetos) ou entre duas partes (ou coisas), em que um deles, por ser superior em algum aspecto, sobrepuja o outro. Superar, para Heidegger, possui, antes, o significado de acercar-se de algo com o intuito de se vislumbrar os seus limites, a natureza essencial de sua constituição. Dado que o limite não é apenas uma divisão, mas é a exata circunscrição de onde algo começa e termina, no caso da metafísica, o esforço é o de precisamente reunir em um plano único, que lhe fornece a sua natureza, a “totalidade” das múltiplas perspectivas que lhe são reputadas. Para isso, tornar-se-ia necessário descobrir o elemento comum a todas elas – a saber, a gênese de fundamento –, que, portanto, atuaria como um pólo homogeneizante ao qual a diversidade de rasgos apresentados pela metafísica poderia confluir.

Com todos os seus propósitos centrados na delimitação do âmbito próprio da metafísica, sua definição e aquilo de que ela se ocuparia, a fim de se poder vislumbrá-la como um todo, Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, assim como em outros textos nos quais caracteriza aquela como uma representação que funda, não empreende uma abordagem exaustiva do fundamento. Isto porque a tarefa fora realizada por um texto publicado em 1929 e por uma preleção de 1928, intituladas, respectivamente, *Da essência do fundamento e Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Neles, Heidegger também recorre “ao passo de volta” para justificar o fato de que a concernência ao fundamento seja a expressão mesma do labor eminentemente metafísico. Se, porém, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, a noção de fundamento surge em um contexto de superação, no qual o modo metafísico de operar é submetido a uma crítica, o mesmo não ocorre no texto de 1929 e na preleção. Neles, segundo a advertência de Mafalda de Faria Blanc, a ideia de fundamento não é tomada como lugar estratégico para a crítica do modo metafísico de pensar (Cf. BLANC, p. 97). Trata-se, antes, de se questionar sobre a possibilidade de haver um conluio tão íntimo entre metafísica e fundamento, ou seja, sobre a origem de tal imbricação. Converter a noção de fundamento em problema, buscar a sua origem, requer uma espécie de retroação; ao realizá-la, Heidegger desloca a sua investigação para o “plano ontológico”. Por meio deste, o filósofo mostra que algo como fundamento encontra a sua essência não em “determinações metafísicas” (NASCIMENTO, 2002, p. 109), como diz Miguel Antonio do Nasci-

mento, colhendo-a, ao contrário de um âmbito mais fundamental que estaria sob a alçada da ontologia. Assim, desde logo é preciso deixar claro que, se, de acordo com o seu sentido estrito, o fundamento seria algo que não se deixaria reduzir, tal irredutibilidade, por sua vez, não assinala que a essência mesma do fundamento devesse ser encontrada preferencialmente ou exclusivamente no domínio metafísico. Ocorre justamente o contrário, pois se, para Heidegger, a ideia de fundamento coincide com a metafísica, o delineamento de sua essência é um trabalho eminentemente ontológico. Diante disso, há, portanto, a advertência segundo a qual seria impossível para a metafísica esgotar algo a que concerne tão diretamente, porquanto a delimitação daquilo que permitiria ao fundamento ser aquilo que é não lhe cumpriria e a estruturação originária do fundamento competiria tão somente à ontologia.

## 2. Fundamento e cuidado

Quando trata da noção de fundamento, tanto na segunda parte da preleção *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*<sup>3</sup>, quanto em *Da essência do fundamento* (1929)<sup>4</sup>, Heidegger não substancializa o termo, ou seja, não o toma como algo previamente constituído – nos moldes de princípio absoluto e inconcusso, de motivos teleológicos ou de causas essenciais –, como uma estrutura basilar ao ato de conhecimento ou ainda como prerrogativa da razão para aceder à objetividade. A não redução do dito conceito à determinações substanciais e gnosiológicas, como bem escreve Miguel Antonio do Nascimento (NASCIMENTO, 2002, p. 109), implica localizá-lo, atendendo a uma exigência do próprio fenômeno, numa dimensão ontológica, situá-lo na perspectiva da questão sobre o sentido de ser. A necessidade de se analisar as imbricações de uma das noções mais caras à tradição metafísica, a de fundamento, com a questão sobre o sentido de ser evidencia que o texto de 1929 dialoga diretamente com *Ser e tempo* (1927), visto que o propósito central desta obra seja a “delimitação” do horizonte de compreensibilidade a partir do qual o ser se doa. Nem princípio ou regra do pensamento, nem aquilo que subsistiria à irrupção da realidade, fundamento é, para Heidegger, um movimento tríplice de *projeção de mundo (erigir)* por parte do *Dasein*, arremesso deste a uma situação (tomar-chão) e legitimação.

Um caminho para que se possa compreender como cada um dos modos de fundar opera é vinculá-los aos três pilares – existencialidade, facticidade<sup>5</sup> e decadência<sup>6</sup> – sobre os quais se assentam as

---

3 Preleção proferida por Heidegger durante o semestre de verão de 1928. Doravante *Princípios*.

4 Doravante *Da essência*.

5 Como o propósito é analisar o caráter temporal dos dois primeiros modos de fundar (erigir e tomar-chão), privilegiar-se-ão os dois primeiros alicerces da analítica existencial, a saber, existencialidade e facticidade. Assim, tanto o terceiro modo de fundar (legitimar) quanto a decadência não serão contemplados pelo presente texto.

6 A “aproximação” dos modos de fundar com os três pilares estruturantes da analítica existencial não é uma mera opção metodológica, posto que uma breve análise da forma como cada um dos modos de fundar atua já evidencia que o aspecto principal a ser considerado na terceira parte de *Da essência* é que existencialidade, facticidade e decadência – estruturas tão familiares aos leitores de *Ser e tempo* – são apresentadas sob outra perspectiva, a do problema do fundamento, a rigor, sob a ótica, como assinala Miguel Antonio do Nascimento, da

estruturas que descrevem ontologicamente a existência do ente, o *Dasein*, cuja constituição mais própria advém de sua “relação”<sup>7</sup> ao ser. Heidegger também confere outra roupagem àqueles conceitos, ao empregar a noção de cuidado (*Sorge*) para delimitar a “totalidade estrutural”<sup>8</sup> dos modos de ser do “homem”, assim definida pelo § 41 de *Ser e tempo: já-ser-previamente-a-si-mesmo-em (o mundo) como ser-junto-a ente que vem ao encontro (intramundaneamente)*<sup>9</sup> [*Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*]. Uma interpretação da referida fórmula exige o seu desmembramento em três momentos que, apesar de distintos, encontram-se intrinsecamente vinculados: (1) A precedência ontológica do “homem” em relação a si mesmo. (2) O domínio da alteridade, representado pela precipitação do “homem” em determinadas contexturas. (3) A requisição e o constrangimento do ente em relação ao *Dasein*. Em uma primeira aproximação, embora negativa, o *ser prévio a (antes de) si*, primeiro elemento da expressão, não indica a cisão dual de um sujeito ou indivíduo; não denotando ainda os possíveis percalços que a consciência enfrentaria para coligar seus múltiplos processos mentais e constituir-se como um âmbito unitário. O *ser prévio*, presente na fórmula do cuidado, tampouco concerne a uma anterioridade cronológica do sujeito em relação a si mesmo.

Abordada positivamente, a precedência ontológica assinalada pelo primeiro momento (ou modo de fundar) da fórmula estrutural do cuidado atém-se à instauração do âmbito significativo, também denominado por Heidegger projeto de possibilidades, a partir do qual emerge o *si* do *Dasein*. Uma descrição daquela precedência pressupõe que se atente aos tópicos subsequentes: (1) à co-implicação entre o dito ser prévio e o mundo. (2) Aos matizes do *si*, principalmente, ao fato de ele não se deixar vincular a um sujeito auto-centrado, que, diante de uma diferença essencial para com o mundo sensível e percebido, almeja, de forma incansável, submeter o domínio da objetividade ao poderes cognitivos de apreensão de sua consciência. (3) À negatividade e à alteridade atreladas ao *si*, porque o *Dasein* não detém o “controle” de si mesmo, quer dizer, este nunca é fruto de uma posse cabal, completa e/ou plenamente assegurada. O pronome oblíquo sempre se refere a algo outro, a um não *si mesmo*, a rigor, a um panorama prévio, mundo, que conforma a ipseidade do “homem”.

---

“problemática de fundar, ou seja, da situação própria em que o ser se mostra ao homem como questão de princípio” (NASCIMENTO, 2002, p. 116), na medida em que ele é o “parâmetro” mediante o qual todo e qualquer ente ganha uma delimitação, um sentido. Deste modo, o problema proposto por *Da essência* se apresenta trasladado pelas seguintes questões: qual é a condição de possibilidade da vinda do ente a um âmbito compreensivo? Em que se funda a vinculação daquele ente assinalado pela sua “relação” ao ser, o *Dasein*, com os demais entes? Sob quais formas há a investidura de sentido?

7 Relação que não é acessória, acidental ou fortuita, mas que o “define” como tal.

8 Todo entendido não como uma mera soma de partes, porém, como totalidade articulada de momentos que, em si mesmos, encontram-se concatenados.

9 Tradução proposta pelo professor Alexandre Gomes Pereira na disciplina Tópicos Especiais em História da Filosofia Contemporânea, ministrada no curso de Filosofia da UFPR no primeiro semestre de 2013.

O primeiro tópico, a estreita vinculação da precedência do *Dasein* com o mundo, engloba uma duplicidade de movimento. À medida que se apresenta como o campo delimitador dos possíveis vínculos que o “homem” mantém com o ente, mundo não deve ser concebido como o âmbito próprio em que determinado conjunto fenomênico se dá, como uma substancialidade originária, que contém em si as demais substâncias, ou como o correlato objetivo da capacidade representativa de um ego. No cerne do pensamento heideggeriano, mundo não é um continente universal, tutelado por leis causais, de um encadeamento ôntico. Ele não deve ser caracterizado ainda como um receptáculo no qual os entes surgem e vêm ao encontro de um sujeito que, em si mesmo, possui mecanismos de abertura de mundo, mas que também nele se encontra circunscrito espaço-temporalmente. De posse de uma descrição positiva de mundo, ou seja, tomado como uma totalidade significativa abarcante, cujo principal encargo é estabelecer a medida do sentido, da compreensão, explicita-se aquela duplicidade de movimento pressuposta pelo vínculo da precedência ontológica do *Dasein* em relação a si mesmo com o mundo. Esta instância sempre “medeia” quaisquer vínculos que o “homem” possa vir a ter consigo; semelhante processo calca-se, no entanto, em dois aspectos concomitantes. O primeiro é que a gênese ontológica de mundo é prerrogativa daquele ente insigne, ou seja, o “homem” forma, posiciona, o âmbito a partir do qual seus possíveis nexos consigo, com os “outros” e com os demais entes são estabelecidos. Havendo tal instauração primordial, estabelecem-se as condições básicas para que o *Dasein* se compreenda, ou seja, mundo doa as formas pelas quais o “homem” adere a si mesmo. Por isso, salientou-se no segundo tópico do parágrafo anterior que o si não está sob a jurisdição de um sujeito que busca superar a sua imanência e ir ao encontro das coisas, dos objetos.

No que concerne ao terceiro tópico do penúltimo parágrafo, a rigor, à negatividade e à alteridade abarcadas pelo si mesmo, é preciso notar que, a despeito de ser um caráter do *Dasein*, mundo possui um estatuto próprio, configurando-se como uma estrutura transcendente. Isto porque a “posição” de mundo é fruto de um ato de ultrapassagem do *Dasein* no que tange a sua constituição, ao requerer uma auto-expropriação, um abandono de *si* em prol de “algo” que possa delinear os parâmetros para que haja a compreensão do pronome oblíquo. Munido de possibilidades compreensivas, laureado com o êxito de sua jornada ontológica e/ou apriorística rumo ao “posicionamento” de mundo (não si mesmo), o *Dasein* retorna a si, podendo, agora, alicerçar-se sobre o *background* interpretativo dantes conquistado. Caso se pudesse resumir este movimento em três passos, dir-se-ia que ele envolve: o despojamento (exteriorização) do *Dasein*, a formação de alteridade e de negatividade (ato primário de “posição” de mundo) e o retorno a si por parte do “homem”, à medida que ele descobre as diversas facetas de sua “potência” mediante o horizonte de mundo. Toda a explicitação deste processo triplice encontra arrimo nas seguintes palavras de Waelhens: “a inerência do *Dasein* ao mundo, tal como se expressa no *In-der-Welt-sein*, enuncia que não se pode conceber a existência humana senão como uma relação de

natureza *ao outro, ao não si mesmo*. Sem este não si mesmo organizado, que é o mundo, nenhum *Dasein* está em estado de existir (...)” (WAEHENS, 1986, p. 38).

O ser prévio a si do *Dasein* foi tematizado a partir de sua imbricação com o mundo, é lícito também aclará-lo mais diretamente sob a ótica do projeto. Hifenizando-se o termo preceder, ele se converte em pré-ceder, cujo significado, o de ceder antes, é respaldado pela seguinte afirmação: o “homem” sempre lida com (compreende) o que ele pode ser, as possibilidades que lhe pertencem – obviamente, não como atributos e menos ainda como propriedades – já sempre foram delineadas por um projeto originário. Ser antes de si é, fundamentalmente, extrapolar-se, no sentido de que o que ele pode funda-se no fato de ser aberto, descerrado. Suas possibilidades, quando realizadas, postas em “ato”, não esgotam sua constituição mais própria: o *Dasein* não deixa de ser quando uma de suas possibilidades é “atualizada”, o que ocorre com um tronco de árvore quando, por exemplo, sua possibilidade, a de se tornar viga, é “efetivada”. Compreendendo a si, os “outros” e o ente cuja constituição difere tanto de si quando dos “outros”, a partir de possibilidades, o *Dasein* lida com a pureza do “possível”, pois conquanto sua “potência” seja “realizada”, ela ainda assim permanece como tal. Uma espécie de interdição pertence a este “possível”, a de que ele nunca possa se efetivar completamente – a possibilidade de o *Dasein*, quando entediado, abandonar um recinto, por exemplo, apesar de realizada, sempre permanecerá como uma possibilidade de seu ser.

O projeto de possibilidades, correspondente ao primeiro momento da fórmula estrutural do cuidado – o ser prévio a si –, é o campo delimitador da acessibilidade discriminada dos entes, quer dizer, tanto daqueles que possuem o caráter de *Dasein*, quanto daqueles que não possuem. Isto é explicado por uma das teses centrais de *Ser e tempo*: os estratos básicos para a iluminação do ser dos entes encontram em uma projeção o seu termo último. Interpretando semelhante tese, Waelhens escreve que “constituir o ser dos entes equivale a interpretar estes entes em função das possibilidades de existência do *Dasein* mesmo. Compreende-se o ser das coisas quando estas são integradas e projetadas no interior de nossas próprias possibilidades” (WAEHENS, 1986, p. 23). A “capacidade” de veicular sentido, a rigor, a de sempre se poder compreender, exprime aquela abertura antes citada e indica, concomitantemente, que ela não é meramente “formal” ou carente de conteúdo, porém, que se delimita a partir do que é compreendido. O supracitado projeto de mundo que articula as possibilidades compreensivas por meio das quais o ser dos entes é liberado nada mais exprime que o primeiro momento estrutural da fórmula do cuidado, a precedência do *Dasein* no que tange a si. De acordo com Cláudio Oliveira, “o *antes [precedência]* é o *tempo* da possibilidade. A possibilidade de ser desse ente, isso que ele pode ser, *já sempre ‘é’*, enquanto possibilidade, *antes*. O *Dasein* é sempre *a partir desse antes* da possibilidade: ‘o *Dasein* é sempre, cada vez (*je*), sua possibilidade” (SILVA, 2000, p. 78).

O primeiro modo de fundar, também denominado projeção de mundo ou precedência do *Dasein* em relação a *si mesmo* possui de-

masiado vigor. Qual âmbito ontológico, afinal, apresentaria maior pujança que aquele responsável por descortinar todas as facetas da “potência” do “homem”? Não há, a rigor, uma estrutura que possua a mesma robustez característica da referida região delimitadora de possíveis. No pensamento heideggeriano, não obstante, o que é “ilimitado” não alija de si o que é “limitado”, mas com este se articula. Dito de outro modo, a magnitude de mundo já sempre se vê concatenada com outro modo de fundar (tomar-chão) – que, por sua vez, remete ao segundo elemento constitutivo do cuidado: o *já*. Este segundo processo de fundação se deixa descrever pelos seguintes termos: o *Dasein já* sempre se encontrou adstrito a determinada contextura e/ou situação independentemente de seu arbítrio e sem que pudesse acompanhar a trajetória deste arremesso. Ao “homem”, é constitutiva a irreversibilidade do fato de ele apenas se defrontar com a sua existência *já* acontecendo; ele é o ator que aparece no palco quando a peça já começou a ser representada. Conforme assevera Gilvan Fogel<sup>10</sup>, o *já* é a partícula da perplexidade, do estarrecimento, diante da instauração da projeção de sentido, de modo que ao homem é interdita uma possível retroação à gênese da existência, isto é, aos primórdios da emergência desta. A razão da interdição reside, não obstante, na inexistência de um “momento principial” que deflagrasse a constituição da supracitada totalidade abarcante. Descobrimo-se inelutavelmente em virtude do existir, o *Dasein* irrompe em determinada circunstância, nomeada por Heidegger de facticidade, que arrebanha prováveis formas de se estabelecer vínculos com o que se mostra. Quando cotejada com o primeiro momento do cuidado – projeção de mundo, que detém uma amplitude irrestrita –, a situação, domínio da alteridade, de contexturas e possibilidades pré-formadas, para a qual o homem se destina realça-se, ao contrário, como um “campo” demarcado.

No fundar com o caráter de erigir, como projeto da possibilidade de si mesmo, reside, entretanto, o fato de o *Dasein* sempre se *exceder* (*überschwingt*). O projeto de possibilidades é, segundo sua essência, sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta. Mas uma tal posse é própria do *Dasein*, porque se encontra situado, como projetante em meio ao ente. Com isto já estão *subtraídas* ao *Dasein* certas outras possibilidades de seu poder-ser-no-mundo, decididas na ocupação pelo ente, *traz para o Dasein*, como seu mundo, as possibilidades ‘realmente’ acessíveis do projeto de mundo (HEIDEGGER, 1973c, p. 319).

O primeiro momento do cuidado se apresentou como um modo de fundar (erigir), cuja principal tarefa consiste em fornecer ao *Da-*

10 “O homem é *já* sempre no mundo. Mundo não fala de coisa ou “das” coisas, mas de um sentido – um pathos –, o sentido-mundo, que instaura uma situação, uma circunstância, a qual *define* “ser-no-mundo”. Na formulação: “o homem *já* é sempre no mundo” (i. e, num sentido ou numa circunstância definida) o “*já*” é a partícula do desconcerto, da perplexidade, e ela quer dizer: mundo, a unidade-totalidade de sentido situação-circunstância, dá-se sempre de modo tão *cedo*, que o homem (qualquer percepção-intuição) chega sempre *tarde demais* para poder surpreendê-lo no seu começo. E mais: o homem só é, só se dá, porque o mundo, que é o lugar ou o horizonte de seu aparecer, a sua “condição de possibilidade”, *sempre já se deu*. Então: tanto homem, quanto mundo, sempre já se deram, sempre já apareceram num “espaço”, num *aberto*, uma *abertura*, que sempre já os precedeu e sempre já os possibilitou. Esta abertura, que é o acontecimento originário e, por isso, incontornável e inabarcável, é denominada, em *Ser e Tempo*, *existência* (ex-sistência) e se determina como a relação absoluto-originário” (FOGEL, s/d, p. 39).

*sein* formas compreensivas e interpretativas de si mesmo. À asserção, no entanto, cabe a seguinte questão: Se a facticidade engloba o domínio do desde já, ou seja, a cristalização de certos modos do “homem” se liar com o que aparece, não haveria uma espécie de contradição entre a precedência ontológica do “homem” e o seu concomitante caráter tardio? Apesar de possuir um estatuto próprio, a facticidade se origina do arranjo e da configuração de determinadas virtualidades veiculadas pelo projeto. Ainda que semelhantes demarcações sejam colocadas em marcha pelo projeto, este e também a facticidade seriam capazes de explicar a emergência de certas contexturas em detrimento de outras?<sup>11</sup> Sabe-se que, para Heidegger, ao “homem” é vedado, de antemão, cortar os liames que o mantêm circunscrito em uma situação, ele nunca poderá atuar como um espectador imparcial que visualiza os momentos perfilados de sua existência. O mesmo ocorre com o projeto, o si do *Dasein* nunca se apresenta em sua nudez, sendo sempre, ao contrário, revestido pelo “como” da compreensão; ele também é projetado, ou seja, é tomado a partir de possibilidades germinadas em um âmbito significativo. Dada a inexecuibilidade do desarraigamento, assim como do não revestimento do si a partir da compreensão, é patente, como afirma Lévinas, que: “Em Heidegger, o homem não possui nenhum instrumento que possa fazê-lo sair de sua condição. De forma alguma a razão poderia assumir essa função. O homem não encontra em si mesmo o ponto absoluto de onde dominaria a totalidade de sua condição, de onde poderia considerar-se do exterior, onde, pelo menos, poderia como Husserl, coincidir com a sua própria origem” (LÉVINAS, s/d, p. 120).

### 3. Fundamento e temporalidade

A certa altura do texto *Da essência do fundamento*, no contexto de uma tematização fenomenológica sobre o conceito de mundo, definido como o horizonte em direção ao qual o *Dasein* transcende, Heidegger escreve o seguinte: “neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o *Dasein* se temporaliza (*zeitligt*) como um *mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*” (HEIDEGGER, 1973, p. 319). Este é um dos poucos excertos da obra que alude explicitamente à temporalidade, mais precisamente, ele exprime que, na defrontação do *Dasein* consigo, “mediada” pelo projeto de mundo, há a temporalização da ipseidade daquele. Apesar de dizer, de forma sucinta, que a transcendência – ação primordial do “homem” que conforma o fundamento – possui um caráter temporal<sup>12</sup>, Heidegger

---

11 Questão que não encontra uma resposta no presente artigo.

12 “*Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é perpassado por obra do ente, que ele ultrapassa.* Com uma tal ocupação (*Eingenommenheit*) pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o *Dasein* tomou chão (assento) em meio ao ente, conquistou “fundamento”. Este “segundo” fundar não surge após o “primeiro”, mas é com ele “simultâneo”. Com isto não se quer dizer que eles existem no mesmo agora, mas: projeto de mundo e ocupação pelo ente fazem, como modos de fundar, respectivamente, parte de *uma* temporalidade, na medida em que constituem uma temporalização (*Zeitigung*). Mas, do mesmo modo como o futuro precede “no” tempo, mas somente se temporaliza na medida em que justamente tempo, isto é, passado e presente temporalizam na específica unidade-do-tempo, assim também os modos de fundar que se originam na transcendência mostram esta conexão. Esta correspondência, porém, subsiste porque a transcendência radica na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizantal” (HEIDEGGER, 1973c, pp. 318, 319).

deixa propositadamente de lado uma abordagem exaustiva das formas pelas quais os modos de fundar (erigir, tomar-chão e legitimar) também seriam “elementos” da temporalização. O delineamento da “possibilidade intrínseca de algo como o fundamento em geral”, sob o prisma do tempo – não contemplado pelo texto de 1929 –, é providenciado, não obstante, pelo § 12, da segunda parte, dos *Princípios*. Ademais, a proposição do problema da transcendência de mundo, o fundamento por excelência, em sua íntima conexão com o tempo, realizada pelo § 69 (sobretudo pelo item c) de *Ser e tempo*, torna patente que a omissão de Heidegger, em *Da essência*, baseia-se no pressuposto de que a investigação sobre as condições virtuais da acessibilidade de algo como o fundamento é tributária do caminho percorrido e do saldo deixado pelo tratado de 1927. Com efeito, a própria advertência, contida no § 11 dos *Princípios*, já “corrobora” a asserção anterior, assinalando que o alicerce sobre o qual se ancora o problema do fundamento encontra no problema geral do sentido do ser o seu terreno (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 188).

Havendo em *Da essência* a afirmação de que a “transcendência radica na essência do tempo, isto é, em sua constituição ekstático-horizonta” (HEIDEGGER, 2007, p. 319), percebe-se, de imediato, que sua compreensão exige uma análise detida da segunda parte de *Ser e tempo*, sobretudo daqueles parágrafos consagrados ao tempo. Isto porque o dito caráter “ekstático-horizonta” da temporalidade apresenta-se, de início, delineado no § 65 de *Ser e tempo*, sendo bastante conhecida aquela que, talvez, se afigure como a principal tese do referido parágrafo: a totalidade estrutural dos modos de ser do “homem”, fornecida pela fórmula do cuidado, se reporta ao tempo como o seu sentido último<sup>13</sup>. Diante disso, recorda-se que, nas páginas anteriores, o intento do presente texto era realçar as principais facetas do fundamento, sobretudo as duas primeiras, a partir de sua estreita vinculação com cada um dos momentos da fórmula do cuidado. Agora, dada a necessidade da iluminação do cuidado a partir do horizonte temporal, posto que o tempo, como assevera Heidegger, no § 65 do tratado de 1927, seja o “âmbito demarcador” da “inteligibilidade” do ser, obtém-se o seguinte corolário: atuando como o “sentido ontológico do cuidado”, o tempo também atua como a “condição” para que haja algo como o fundamento ou, antes, a temporalidade já emerge como fundamento. A estratégia, aqui, é interpretar parcialmente o caminho e os resultados obtidos por Heidegger no contexto de sua abordagem da temporalidade do cuidado para que, assim, possa ser aclarado o caráter temporal do fundamento.

Antes de se abordar a mútua imbricação entre temporalidade e cuidado, urge responder uma questão levantada por Blattner: “O que significa oferecer a interpretação temporal de algum fenômeno?” (BLATTNER, 1999, p. 90) Tratar-se-ia de descrever como se dá o transcurso de certa substância no tempo, sob os parâmetros do mo-

---

13 Thomas Mann já dizia, em *A Montanha Mágica*, que “o tempo é o elemento da narrativa; assim como é o elemento da vida”. Atentando às palavras do escritor, há que se evitar, no entanto, tomar o tempo como um dentre os vários componentes da vida, porque ele é, antes, a expressão da totalidade desta. Melhor dizendo: o tempo é a expressão do acontecimento da existência.

vimento, da sucessão e da mudança? Uma resposta afirmativa a esta pergunta pressuporia associar o tempo a uma *res* ou a uma instância objetiva, preexistente independentemente, que comportaria as coisas, os fenômenos, os entes, os objetos. Em outras palavras, ele atuaria como um receptáculo universal, no qual os fenômenos estariam alocados e submetidos a um fluxo contínuo e homogêneo. Não seria legítimo, também, afirmar o contrário, ou seja, que o tempo se afigura como uma estrutura que ordena a sucessão de estados internos mediante os quais a consciência se apercebe de si mesma? Ele não se caracterizaria pela sua vinculação à sensibilidade, de modo a ser descrito como uma forma que o sujeito impõe aos fenômenos? Para ambas as questões, a resposta é negativa. Consoante Heidegger, o tempo não subsiste por si, nem é um predicado do real, configurando-se, ao contrário, como o próprio sentido da existência. A partir disso, interpretar temporalmente algum fenômeno significa investigar o que se mostra sob a “perspectiva” do próprio tempo, sem que este, no entanto, seja acessível “em si” mesmo<sup>14</sup>. Com efeito, Thomas Mann, em *A Montanha Mágica*, já se perguntava sobre se a narrativa daria conta do tempo “em si mesmo”. Respondendo à questão, o escritor não apenas nega que ela pudesse fazê-lo, mas também acrescenta que seria “uma empresa deveras tola”, isto porque, segundo ele, é a narrativa que formata, fornece um conteúdo ao tempo (Cf. MANN, 2000, pp. 739-742). Será que o mesmo não se daria com a concepção heideggeriana de temporalidade? Obviamente que o filósofo não crê que o tempo seja acessível “em si mesmo”; porém, seria legítimo dizer que a existência, no lugar da narrativa, formata o tempo? Provavelmente não, talvez seja até o contrário, isto é, o tempo que conforma a existência, fornecendo-lhe, igualmente, o seu “conteúdo”.

Heidegger condensa, nos *Princípios* e em *Ser e tempo*, os “caracteres principais da essência do tempo” mediante as seguintes teses: (1) O tempo não é passível de determinação ôntica, tampouco lhe cabe um modo de ser específico; ele “amadurece” e temporalidade (*Zeitlichkeit*) é a noção que indica semelhante “processo de desenvolvimento”<sup>15</sup>. (2) A temporalidade é definida como horizontal<sup>16</sup>, revelando, desse modo, seus aspectos trans-objetivo<sup>17</sup> e trans-

---

14 É este o sentido das seguintes palavras de Heidegger: “Se acerca dos fenômenos perguntamos em que medida se caracterizam por meio do tempo, estamos tomando como tema sua estrutura temporal ou, dito brevemente, sua temporalidade. A tarefa de investigar a temporalidade dos fenômenos é uma tarefa que se refere a estas determinações mesmas do tempo, e, portanto, se é uma tarefa filosófica, que se refere ao tempo como tal” (HEIDEGGER, 2004, p. 163)

15 “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ‘ente’. Ela nem é. Ela se temporaliza [...]. A temporalidade temporaliza nos modos possíveis de si mesma” (HEIDEGGER, 2006, p. 413).

16 “Horizonte, com este termo compreendemos o círculo do campo da mirada. Mas o horizonte não está relacionado primariamente com o mirar e o intuir, mas quer dizer simplesmente e em si que delimita e cerca, o *cercos* [...]” (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

17 Termo tomado de empréstimo de Alejandro G. Vigo (2008, p. 53), que o emprega, em uma análise sobre o caráter ekstático da transcendência, para evidenciar o “ato” de transcendência do *Dasein* como estabelecimento (projeção) do plano a partir do qual as respectivas “determinações” ou possibilidades ontológicas dos entes são liberadas. A doação deste plano prévio se caracteriza primordialmente por ir além (trans) dos “objetos”, por ultrapassá-los, posto que ele seja a “região” que permite a acessão de qualquer objetividade.

-subjetivo<sup>18</sup>, ou seja, ela está para além de qualquer subjetividade ou objetividade, visto exceder os limites do ente, ao normatizar o aparecimento deste. 3) A temporalidade possui um cunho ekstático; expropriando-se, ela se constitui a partir de uma saída de si, de uma exteriorização. Ao transpor seu próprio âmbito, ela lança os seus rebentos – extraindo-os de si mesma –, também tidos como modos ou *ekstases*<sup>19</sup>: *porvir* (*Zukunft*), *ter sido* (*Gewesenheit*) e *atualidade* (*Gegenwart*). Ao associar a temporalidade à modalidade, Heidegger desautoriza, conforme Róbson Ramos dos Reis (REIS, 2005, p. 107), uma abordagem do tempo como um fluxo serial e sequencial composto por passado, presente e futuro. O *ter sido* não é aquela fração do tempo responsável por arrebanhar todos os eventos, fatos, situações ou circunstâncias que já aconteceram. A atualidade, por sua vez, não é algo que esteja sucedendo em um momento imediato. O *porvir* não descreve o que ainda não se realizou, mas que, quiçá, efetivar-se-á. Em contrapartida, o estatuto privilegiado do qual o tempo usufrui, na perspectiva heideggeriana, delineia-se sob os seguintes termos: atendo-se tanto ao ente, quanto a si mesmo, o *Dasein* se delimita em virtude de um projeto de virtualidades; o panorama normativo de tal campo demarcador de possíveis, que norteia todos os “atos e empreendimentos humanos”, é o processo a partir do qual o tempo engendra a si mesmo, saindo de si e expelindo os seus rebentos, a saber, os três modos ou *ekstases*: *porvir*, *ter sido* e *atualidade*.

Quando Heidegger se questiona, no § 65 de *Ser e tempo*, sobre a meta a ser alcançada com a circunscrição do *sentido do cuidado*, o foco de sua visada é – sem que se considerem os meandros do caminho percorrido para se chegar ao propósito – a descrição de uma estrutura que presidiria a própria emergência da existência e que, igualmente, “possibilitaria a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações” (HEIDEGGER, 2006, p. 408): a temporalidade<sup>20</sup>. O empreendimento aventado representa um ganho a mais em relação a toda a primeira parte do tratado de 1927, sobretudo em relação ao § 41, que possui como tema central a noção de cuidado. Mas isto não significa que o cuidado já não apresentasse uma faceta temporal; na verdade, o que o § 65 de *Ser e*

---

18 Assim como Vigo (2008, p. 53) lança mão do termo trans-objetivo para demarcar o horizonte próprio que articula todo direcionamento do *Dasein* ao ente, que desfruta de uma precedência ontológica em relação à objetividade, emprega-se o termo trans-subjetivo, no esteio da estratégia adotada pelo intérprete, para evidenciar que o tempo não concerne à auto-posição de uma subjetividade absoluta, não sendo, portanto, prerrogativa de um sujeito e de suas atitudes e/ou comportamentos cognoscentes.

19 “O ekstase salta por cima de todo ente, o horizonte não se situa na esfera do sujeito. Portanto, este horizonte, ao não representar nenhum ente determinado, não está em nenhuma parte, e não está localizado espacial nem temporalmente no sentido corrente. Ele não ‘é’, mas se temporaliza. O horizonte se mostra no ekstase e, com ele, é seu *ekstema*. E em correspondência à unidade dos ekstases em seu temporalizar-se, a unidade dos horizontes é uma unidade originária” (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

20 Expor o sentido da cura significa, portanto: perseguir o projeto orientador e fundamental da interpretação existencial originária do *Dasein* para que se torne visível a perspectiva do projetado. O projetado é o ser do *Dasein* e este enquanto o aberto no poder-ser todo do *Dasein* 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*” (HEIDEGGER, 2006, p. 408).

*tempo* inaugura é a clarificação desta dimensão temporal até então implícita. Com efeito, visualizada preliminarmente, a caracterização do *Dasein* como ser prévio a si (correspondente, em *Da essência*, ao primeiro modo de fundar – erigir), no sentido de já sempre aceder a si mesmo mediante possibilidades, independentemente da efetivação ou atualização destas, parece abrigar um nexos com o “futuro”. O fato, por sua vez, de o “homem” sempre já estar adstrito a uma situação (nomeando, em *Da essência*, um segundo modo de fundar: tomar-chão), de arraigar-se em uma série de contextos “previamente” estabelecidos indica, em uma primeira aproximação, o “passado”. A requisição e o constrangimento provindos do ente do qual o *Dasein* se ocupa (que, em *Da essência*, corresponde ao terceiro modo de fundar: legitimar) parece, por fim, cultivar o nexos com o “presente”. O que, em uma primeira análise, salta aos olhos, ou seja, o liame que o cuidado mantém com o tempo, desfruta de uma legitimidade originária, contanto que não se tome passado, presente e futuro como partes de um fluxo temporal homogêneo, porque a condição e a robustez da vinculação supracitada provêm da temporalização dos ekstases.

Um alerta é dado por Heidegger no § 65 de *Ser e tempo*: não se deve conceber o cuidado como “um ente que ocorre e transcorre ‘no tempo’” (HEIDEGGER, 2006, p. 413), visto que semelhante abordagem resultaria de um hispostasiamento daquele ente que possui o caráter do *Dasein*. Demarcar o “lugar ontológico” ocupado pelo “homem” sob o prisma da substancialidade implica ignorar que ele seja assinalado por virtualidades provenientes de sua constituição aberta e descerrada, “potência” que lhe é peculiar. Tais possibilidades que, por sua vez, “definem” o *Dasein* se reportam ao tempo como o seu “móvil último”; mais especificamente, elas se delineiam em virtude da “capacidade” daquele ente chegar a si mesmo, que é estruturada pelo *porvir*. Este é a condição mesma do caráter prévio do *Dasein* em relação a si, ou seja, ele comporta e descreve o primeiro momento constitutivo da fórmula estruturada do cuidado, assim como o primeiro modo de fundar, que também se denomina projeção de mundo. De acordo com Heidegger, o projetar-se ‘em virtude de si mesmo’ [...] é um caráter essencial da existencialidade. O seu sentido primário é o porvir” (HEIDEGGER, 2006, p. 413). A peculiaridade do porvir reside justamente no fato de ele abarcar a “referência” do *Dasein* às suas possibilidades, em uma, concomitante, vinda a si mesmo. O *si*, como se enfatizou, nunca é passível de uma posse completa, não sendo, além disso, objeto de reflexão ou um movimento do saber no qual o eu ou a consciência se apossaria de suas estruturas e de seus desdobramentos. Não há um pólo egóico e reflexivo que preexistiria à ida do *Dasein* em direção às suas possibilidades, o decisivo é, antes, a articulação do âmbito que torna possível a vinculação do “homem” a si, o projeto.

A ipseidade do *Dasein* se estabelece na irradiação dos possíveis vínculos que ele pode entabular consigo e com o que difere de si. O porvir indica este processo de formação do si mesmo do *Dasein*, que pode ser mais bem ilustrado pelo exemplo a seguir: “João pretende sair da sala”. Consoante o modelo interpretativo corriqueiro, isto é, aquele que toma o tempo como a sequência de passado, presente e fu-

turo, a ação ainda não se concretizou, portanto, ela não está “no” presente; tampouco ela já se deu, o que desqualifica seu pertencimento ao passado. De posse de uma expectativa, restaria ao indivíduo pô-la em prática – a saber, torná-la presente –, pois ela está, no momento, adstrita ao futuro. De acordo com a abordagem heideggeriana, todavia, a dita saída não se atém a um momento posterior, não-atual. Ademais, é irrelevante se João efetivamente sairá ou não da sala; o aspecto preponderante, conforme o que já se abordou, é a vinda de João a si como aquele que pode abandonar o recinto. O que antes, em uma abordagem corriqueira, estava situado em um ponto qualquer do futuro, agora, apresenta-se como a própria fonte da doação do si ao *Dasein*. Ele, desta forma, não é a saída efetiva da sala, mas a possibilidade de saída; havendo, neste caso, a conjunção da possibilidade com aquilo que se é. Isso é bem assinalado por uma passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*<sup>21</sup>: “Na expectativa de uma possibilidade, eu saio dessa possibilidade para aquilo que eu sou. Em uma expectativa em relação ao seu poder-ser, o *Dasein* chega até si. Nesse chegar-até-si que se acha na expectativa de uma possibilidade, o *Dasein* é vindouro em um sentido” (HEIDEGGER, 2002, p. 384).

O si mesmo se encontra refletido no possível, o fundamento de tal “imagem” é o porvir, cujo principal encargo é a “criação” do horizonte ontológico a partir do qual semelhante defrontação pode se doar. Retomando o exemplo, pretendendo abandonar o recinto onde se encontra, João encontra-se como aquele que pode se retirar da sala, tal possibilidade preenche o seu ser no momento, ao exprimir o que ele mesmo é. Heidegger resume, nos *Princípios*, todo este movimento de chegada a si do *Dasein*, sob a irradiação do porvir, com o excerto subsequente: “estar na expectativa é compreender-se a partir do próprio poder-ser [...]. Este para-si a partir da própria possibilidade que se encontra no antecipar é o conceito primário, extático de *futuro*” (HEIDEGGER, 2012, p. 239). Apesar do exemplo, deve se evitar, no entanto, tomar o porvir como uma “possibilidade determinada” ou como um agregado de possíveis particulares, ele é, ao contrário, o “horizonte de possibilidade em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 240).

A vinda do *Dasein* a si, a temporalização do porvir, articula-se juntamente com o caráter “tardio”, o ter sido, da facticidade, também denominada conjunto de contexturas e circunstâncias pré-formadas nas quais o “homem” pode se colocar. Este sempre traz consigo um legado – não como peso, fardo ou sobrecarga –, mas como aquilo que o constitui e dá a medida para seu ser. O ter sido, portanto, não sintetiza a série de acontecimentos e eventos que, a cada vez, o “homem” deixa para trás, dispondo da faculdade da memória para reviver e tornar tais fatos novamente presentes. O “homem” é o seu “passado”; para Heidegger, este nunca está enterrado, justamente porque não se localiza nos cantos obscuros de um cômodo chamado existência. O passado não se move lentamente e linearmente para um não ser mais ou para um não mais estar presente. O ter sido é aquilo que se lega, e o decisivo é não interpretar esta “herança” como se ela proviesse

de “outrem”, de um “estranho”, e se alijasse da essência do “homem”. Não há como se despojar desta herança ontológica, ela sempre impe-  
ra com força e/ou vigor. A temporalização do ter sido não somente  
constitui a existência, mas também evidencia que ela não consegue  
se apossar de tudo, posto que já sempre esteja situada. Ela não detém  
o controle de si mesma – o “homem” não escolhe o que vai ou não  
herdar – e está de mãos atadas quando se trata de perquirir a “ori-  
gem” de sua emergência. O que lhe aparece como “incontornável”,  
como o “sinal” de sua limitação, paradoxalmente, também é a fonte  
de sua riqueza.

A despeito de enfatizar a co-originariedade entre os ekstases,  
Heidegger claramente confere certa primazia ao porvir<sup>22</sup>, dizendo, por  
exemplo, que o ter sido irrompe “em decorrência” da temporalização  
da vinda a si por parte do *Dasein*. Ainda assim, ele assevera, nos  
*Princípios*, que há “uma relação imanente entre porvir e sido” (HEI-  
DEGGER, 2007, p. 238). Retomando a discussão sobre a vinculação do  
projeto com a facticidade, talvez fique um pouco mais claro como se  
apresenta aquele privilégio. O porvir assinala a vinda do *Dasein* a si,  
ele é o panorama de conformação da ipseidade que, como tal, demar-  
ca a “potência” mais própria do “homem”. À medida que o porvir, ao  
modo de um fruto expelido pelo tempo, irrompe, vige o fundamento  
da possibilidade em geral e, a partir disso, o “homem” colhe o que  
pode o seu ser, revestindo o seu si com uma roupagem compreensiva.  
Neste cenário, o ter sido já se configura em virtude de projetos, situ-  
ações, contextos veiculados pela exteriorização do porvir, portanto,  
este se revela como a “condição intrínseca e imanente” do ter sido,  
pois se o *Dasein* herda determinados arranjos compreensivos e inter-  
pretativos resultantes da temporalização do ter sido, todos eles estão  
calcados na “capacidade” que este ente possui de, a cada vez, chegar  
a si mesmo. Só há ordenação, arranjo e formatação de circunstâncias  
caso vigore projeção de possibilidades, e isto cabe tão somente ao  
porvir. A temporalização do ter sido, por sua vez, prepara os requi-  
sitos para a emergência de um terceiro ekstase, a atualidade, na qual  
se fundam todas as referências que o “homem” possa vir a encetar  
com os entes.

Os modos mediante os quais o tempo se constitui não consis-  
tem apenas em uma exteriorização; exprimindo horizontes, que não  
são espaciais, nem subjetivos e muito menos objetivos, eles se tocam,  
resvalam-se e, por fim, fundem-se, de forma que constituem um  
mesmo panorama conformativo ou horizonte unificado que Heideg-  
ger nomeia temporalidade. Assim, se, em *Da essência*, Heidegger se  
pergunta pela “possibilidade intrínseca de algo como o fundamento  
em geral”, e se este aparece concernido a modalidades (erigir, tomar-  
-chão e legitimar), que, por sua vez, exprimem a própria estrutura  
articulada do cuidado, presente em *Ser e tempo*, estabelece-se que  
a mencionada condição normativa provém da temporalidade. A ri-

---

22 “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 sequência  
de ekstases, temporalizando-se, cada vez, na igualdade originária de cada uma delas”  
(HEIDEGGER, 2006, p. 414).

gor, a temporalidade emerge como fundamento, pois atua como um horizonte unificado que permite a delimitação do sentido dos entes, tanto daquele que possui o caráter de *Dasein*, quanto daqueles que não possuem. O tempo está na origem de todas as atividades, atos e perspectivas humanas, é por meio dele que pode haver projeção, contexto, sentido. Estando na base de toda definição, demarcação e apropriação, a temporalidade, assim como mundo e fundamento, resiste a quaisquer determinações que sejam imputadas aos entes, o “é” daquilo que suporta delimitação não lhe cabe. Por isso, a temporalidade, tal como afirma Heidegger nos *Princípios*, apresenta-se como aquela negatividade que se furta, suprime-se, para que o sentido advenha. Como dizia Agamben, em *A linguagem e a morte: um seminário sobre lugar da negatividade* – e, sob certo aspecto, ressoando Heidegger –, “‘sobre fundamentos negativos’ seria a expressão que desde sempre caracterizaria a metafísica” (AGAMBEN, 2006, p. 12).

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger*. Institution Piaget, Lisboa.
- BLATTNER, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- FOGEL, Gilvan. *Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica*.
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973a.
- \_\_\_\_\_. Da essência do fundamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973c.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*. Trad. Juan José García Norro. Madri: Editorial Síntesis, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Revisada de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback. 2ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget, s/d.

- MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- NASCIMENTO, Miguel Antonio. *Leitura de Heidegger – sobre o fundamento*. Princípios, UFRN Natal. v. 9, n.11-12, Jan./Dez.2002.
- REIS, Robson Ramos. Heidegger: origem e finitude do tempo. Dois pontos: 99-126, agosto, 2005.
- SILVA, Cláudio Oliveira. *Do Tudo e do Todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo: uma discussão com Heidegger e os gregos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 125F. Tese de doutorado.
- VIGO, Alejandro G. *Arqueología e aleteiologia y otros studios heideggerianos*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- WAELEHNS, Alphonse. *La filosofía de Martin Heidegger*. Traducción de Ramón Ceñal. Universidad Autónoma de Puebla, 1986.