

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Igor Araújo

**ESQUECIMENTO: UMA CONTRIBUIÇÃO
FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA**

Santa Maria, RS
2021

Pedro Igor Araújo

ESQUECIMENTO:

uma contribuição fenomenológico-hermenêutica

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis.

Santa Maria, RS
2021

Araújo, Pedro Igor
Esquecimento: uma contribuição fenomenológico
hermenêutica / Pedro Igor Araújo.- 2021.
90 p.; 30 cm

Orientador: Róbson Ramos Reis
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021

1. Heidegger 2. Esquecimento 3. Hermenêutica 4.
Constitutivismo I. Reis, Róbson Ramos II. Título.

Pedro Igor Araújo

ESQUECIMENTO:

uma contribuição fenomenológico-hermenêutica

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Aprovado em: 26 de agosto de 2021:

Róbson Ramos dos Reis, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

César Schirmer dos Santos, Dr. (UFSM)

Sandro Márcio Moura de Sena, Dr. (UFPE)

Santa Maria, RS
2021

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi possível através da compreensão e disposição de várias pessoas que contribuíram para sua construção. Agradeço especialmente:

Aos meus pais, Hermeto e Ana Maria, pelo incentivo e apoio incondicional.

Ao professor Róbson Ramos dos Reis, pela orientação cuidadosa e por ensinar a filosofar.

Aos professores César Schirmer dos Santos e Sandro Moura de Sena, pela gentileza de aceitar participar da banca examinadora.

Aos professores do departamento de filosofia da UFSM que contribuíram diretamente e indiretamente para meu processo de formação.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro para o cumprimento desta pesquisa.

Ao meu irmão, Walfredo Neto, pela amizade e cumplicidade.

Ao amigo Dario, pelos anos de amizade que vieram e que virão.

Aos novos amigos dos últimos anos: Diego, Gilson, Luís Fernando, Pablo e Vitor Hugo.

Aos professores Fernando Rodrigues e Hélder Telo, pelo auxílio na leitura de *Ser e tempo* durante o segundo semestre de 2020.

Aos colegas do grupo de estudos Heidegger.

RESUMO

ESQUECIMENTO: UMA CONTRIBUIÇÃO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

AUTOR: Pedro Igor Araújo
ORIENTADOR: Róbson Ramos dos Reis

O *tópos* do esquecimento atravessa a obra de Heidegger de maneira decisiva. Desde as investigações iniciais sobre a dinâmica da vida fática até suas meditações tardias relativas ao acontecimento apropriador, o esquecimento é declarado pelo autor como um fenômeno fundamental. Uma conhecida formulação presente no início de *Ser e tempo* aponta o esquecimento da pergunta pelo sentido de ser como o ponto de partida para a retomada de uma reflexão ontológica. Além disso, noções como consciência de si e temporalidade são introduzidas por Heidegger em conjunção com tipos específicos de esquecimento no horizonte de sua analítica da existência. Entretanto, apesar de sua reconhecida relevância, ainda não encontramos elaborações detalhadas das estruturas do esquecimento e de sua conexão com outros elementos centrais à obra de Heidegger. O objetivo deste trabalho é contribuir para o preenchimento desta lacuna com base na exposição e reconstrução do conceito de esquecimento como introduzido por Heidegger dentro do horizonte da analítica existencial. Seu propósito geral é demonstrar como o reconhecimento da dinâmica do oblívio como um aspecto constitutivo do modo de ser do ser-aí possibilita distinções relevantes relativamente a suas estruturas agentivas e reflexivas.

Palavras-chave: Heidegger. Esquecimento. Hermenêutica. Constitutivismo.

ABSTRACT

FORGETTING: A PHENOMENOLOGICAL-HERMENEUTICAL CONTRIBUTION

AUTHOR: Pedro Igor Araújo
ADVISOR: Róbson Ramos dos Reis

The *tópos* of forgetting permeates Heidegger's work in a decisive manner. From early investigations into the dynamics of factual life up until later meditations regarding the event of appropriation, forgetting is declared to be a fundamental phenomenon by the author. A well-known formulation included at the beginning of *Being and time* points out to the forgetfulness of the question of the meaning of being as the starting point for the retrieval of an ontological reflection. Besides, notions such as self-consciousness and temporality are introduced by Heidegger along with specific types of forgetting within the horizon of his existential analytic. However, despite its acknowledged relevance, we are still not able to find detailed elaborations of the structures of forgetting and its connexion with further central elements of Heidegger's work. The aim of this work is to contribute to filling this gap through the exposition and reconstruction of the concept of forgetting as it was introduced by Heidegger within the horizon of the existential analytic of *Dasein*. Its general purpose is to demonstrate how the acknowledgement of the dynamics of oblivion as a constitutive aspect of *Dasein*'s way of being allows for relevant distinctions concerning its agentive and reflexive structures.

Keywords: Heidegger. Forgetting. Hermeneutics. Constitutivism.

ABREVIATURAS DOS TEXTOS

Todas as referências aos textos de Heidegger são baseadas na edição da *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Klostermann, 1975 -;) e abreviadas como “GA”, com exceção de *Ser e tempo*, onde utilizo a paginação da edição padrão (Tübingen: Max Niemeyer, 1957). Relativamente às traduções de *Ser e tempo*, recorri à tradução de Fausto Castilho, com eventuais alterações em algumas de suas opções. Outras traduções disponíveis foram igualmente consultadas e adaptadas ao texto. Abaixo, a lista de abreviaturas dos textos utilizados e/ou mencionados no trabalho referentes à *Gesamtausgabe*. O texto de Nietzsche citado, por sua vez, está incluído no primeiro volume da *kritische Studienausgabe*, abreviado por “KSA 1”.

SZ: Sein und Zeit: Tübingen: Niemeyer, 1957.

GA 1: Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

GA 9: Wegmarken Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

GA 14: Zur Sache des Denkens Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. (Sommersemester 1924). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

GA 19: Platon: Sophistes. (Wintersemester 1924/25). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. (Sommersemester 1925). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. (Sommersemester 1928). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

GA 27: Einleitung in die Philosophie. (Wintersemester 1928/29). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. (Wintersemester 1929/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GA 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. (Sommersemester 1930). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 46: Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung. (Wintersemester 1938/39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie. (Wintersemester 1919/20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. (Sommersemester 1920). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. (Wintersemester 1920/21; Sommersemester 1921). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. (Wintersemester 1921/22). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. (Sommersemester 1922). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). (1936–1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GA 83: Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.

GA 89: Zollikoner Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.

KSA 1: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: De Gruyter, 1988.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 DIREÇÕES GERAIS	16
2.1 A ESTRUTURA DA PERGUNTA	16
2.2 SENTIDO	18
2.3 POSSIBILIDADE EXISTENCIAL	21
2.4 TOTALIDADE E PROPRIEDADE	26
3 TEMPORALIDADE	31
3.1 TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA	31
3.2 RELAÇÕES DE DEPENDÊNCIA TEMPORAL	37
3.3 O ARGUMENTO DE BLATTNER	42
3.4 RESPOSTAS AO ARGUMENTO DE BLATTNER	45
4 ESQUECIMENTO	50
4.1 A APORIA DO ESQUECIMENTO	50
4.2 ESTRUTURA INTENCIONAL DO ESQUECIMENTO	55
4.3 VARIEDADES DO ESQUECIMENTO	59
5 ESQUECIMENTO E NORMATIVIDADE	69
5.1 DIFICULDADES COM O ESQUECIMENTO	69
5.2 PROPRIEDADE E NORMATIVIDADE	71
CONCLUSÃO	77
REFERÊNCIAS	82

1 INTRODUÇÃO

A conexão entre investigações de ordem ontológica e o exame da natureza de comportamentos mnésicos presente em *Ser e tempo* é enunciada já no início da obra, quando Heidegger declara o esquecimento da *pergunta pelo ser*: “esta pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da ‘metafísica’” (2012, p. 02/33). Sabe-se que o empreendimento filosófico assumido nas partes de *Ser e tempo* que nos foram transmitidas compreende um conjunto de descrições dos caracteres envolvidos na compreensão de determinações ontológicas, além de sua articulação e unidade a partir de um quadro *temporal*. A afirmação do esquecimento pela pergunta pelo ser ainda nas primeiras linhas do texto heideggeriano sinaliza a necessidade de conceber a posição de perguntas ontológicas dentro de um registro conceitual capaz de comportar termos mnésicos e, portanto, temporalmente determinados. Acompanhando uma designação corrente na filosofia contemporânea, seria conveniente sustentar que Heidegger ocupa-se com um questionamento de ordem *metaontológica*¹ e que parte da correção deste questionamento apoia-se em indicações de caráter temporal relativamente ao modo de formulação de perguntas ontológicas. Afinal, se a pergunta pelo ser encontra-se *esquecida*, é porque foi levantada em algum momento e pode ser recordada eventualmente. Sua colocação apropriada é apontada como uma *retomada (Wiederholung)* (ibid., p. 08/51) por Heidegger e o trabalho conduzido nos capítulos seguintes configura uma resposta à *necessidade (Notwendigkeit)* de recuperá-la.

Não obstante a centralidade de termos de caráter mnêmico para o desenvolvimento das investigações propostas por Heidegger, deparamo-nos com um tratamento limitado dos fenômenos designados por meio daquele vocabulário em *Ser e tempo*². A recordação (*Erinnerung*), por exemplo, é declarada um comportamento secundário pelo autor (SZ, 339/923) e não recebe descrições de sua estrutura intencional ou uma explicação referente à sua secundariedade relativamente a outros comportamentos examinados por Heidegger. Nesse

¹ Sobre algumas das recentes direções investigativas abarcadas sob o título de *metaontologia*, ver (Turner, 2016) e (Van Inwagen, 1998); sobre a natureza das perguntas metaontológicas, (Thomasson, 2009). É importante distinguir, contudo, a noção de metaontologia da noção heideggeriana de *metontologia*. Sobre a metontologia, ver (Crowell, 2000, 2018) e (Rodrigues, 2013).

² De modo genérico, como argumentado por Hans Ruin (2015) recentemente, a declaração da centralidade da recorrência a comportamentos mnêmicos para as elaborações teóricas das tradições fenomenológica e hermenêutica e seu concomitante tratamento tímido são, aparentemente, constantes dentro deste campo de investigações. Em uma conhecida passagem de *Verdade e método*, por exemplo, testemunhamos a afirmação de Hans-Georg Gadamer de que “reter (*Behalten*), esquecer (*Vergessen*) e recordar (*Wiedererinnern*) pertencem à constituição histórica do humano” (2015, p. 12), ao passo que nenhum dos três comportamentos indicados recebe uma análise detalhada dentro da mesma obra por parte do autor. James Risser (2012) oferece, por seu turno, uma apresentação do projeto gadameriano que permite elucidar o sentido da afirmação citada ao sublinhar o emprego de termos mnêmicos por parte do autor ao longo de sua obra, sobretudo, em conexão com sua interpretação de Platão.

caso, o motivo da negligência no que diz respeito aos comportamentos mnêmicos poderia ser justificada por conta do caráter dito *fundamental* da analítica heideggeriana, de modo que sua condução bem-sucedida seria independente do exame de comportamentos classificados como secundários ou derivados. Além disso, a associação entre a noção de memória e uma concepção do *self* estruturado como conexão de episódios psicológicos, presente, sobretudo, em casos destacados da história da filosofia (BARASH, 1997), iria de encontro às formulações heideggerianas relativas ao modo apropriado de conceitualizar a dinâmica temporal do ser-aí.

Por outro lado, a afirmação de que o tratamento de termos mnêmicos seria dispensável em função de seu caráter secundário não encontra respaldo suficiente quando atentamos ao papel que o esquecimento ocupa no interior da obra heideggeriana. Do mesmo modo que no caso da recordação, por exemplo, não encontramos uma elaboração detalhada da estrutura intencional do esquecimento. Contudo, Heidegger recorre ao esquecimento como um fenômeno primário em momentos decisivos da elaboração de pontos centrais de sua obra. Em uma preleção sobre as *Confissões* de Santo Agostinho ministrada no início dos anos 20, Heidegger sublinha a *aporia relativa à oblivio* (*die Aporie bezüglich der oblivio*) (GA 60, p. 188) como uma chave de interpretação das relações de significação que constituem o domínio da vida fática. Em *Ser e tempo* e nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, ambos de 1927, o esquecimento é definido como um componente constitutivo do modo de ser do ser-aí. Já em 1929, em *Kant e o problema da metafísica*, encontramos a afirmação de que “a finitude do ser-aí - a compreensão de ser - reside no esquecimento. Este [esquecimento] não é nada acidental ou temporário, mas, pelo contrário, é necessário e constantemente formado” (GA 03, p. 233). No curso do verão de 1930, Heidegger inclui o esquecimento entre oito características estruturais da compreensão de ser: “iniciamos nossa existência com tal *esquecimento da compreensão de ser* (*Vergessenheit des Seinsverständnisses*)” (GA 31, p. 41 - 44). Ainda, nas *Contribuições à Filosofia*, o autor afirma que “o conhecimento de ser (*Kennen des Seins*) não repousa em *anamnesis*, como foi determinado desde Platão, mas em um esquecimento, o esquecimento da capacidade de retornar (*Rückkehrschafft*)” (GA 65, p. 453).

Entretanto, podemos levantar uma objeção relevante relativamente à pertinência da conexão esboçada por Heidegger entre a disponibilidade de conceitos temporais e mnêmicos e a formulação adequada de questões ontológicas. Uma investigação sobre as estruturas do tempo ou da memória não constituiria, antes, um trabalho ontológico de “primeira-ordem”, ou mesmo uma atribuição de ciências específicas, como a física ou a psicologia? Ao estipular a

dependência da estruturação apropriada de questões ontológicas sobre conceitos temporais, Heidegger não estaria recaindo em uma petição de princípio?

O objetivo deste trabalho é contribuir com a articulação do projeto heideggeriano a partir da demonstração de como um dos conceitos temporais e mnésicos aos quais Heidegger recorre - o esquecimento - ocupa uma função estratégica relativa aos propósitos da analítica heideggeriana e adquire, dessa forma, um sentido distinto de seu emprego comum. De modo análogo a outros fenômenos encerrados pelo vocabulário temporal elaborado em *Ser e tempo*, o esquecimento corresponde a um aspecto do modo de ser da existência. Sua inscrição no horizonte da analítica existencial opera no sentido de oferecer respostas a questões de natureza *constitutiva*³ e não depende da correspondência direta com os usos correntes do termo nas ciências naturais. Enquanto um aspecto estrutural do ser-aí, o esquecimento é um componente necessário à regulação da compreensão de modos de ser distintos. A reconstrução das indicações sobre o fenômeno oferecidas por Heidegger encerra um passo adicional à elucidação do modo com que o ser-aí opera com normas, além de viabilizar a posterior elaboração da conexão entre questões ontológicas e comportamentos mnêmicos. O destaque ao fenômeno do esquecimento como apresentado na analítica existencial é justificado, por sua vez, pela ausência de um tratamento detido sobre o tema na literatura secundária e pela reconhecida⁴ proximidade daquela com questões relativas à origem e

³ Na formulação de David Cerbone, “a constituição está relacionada ao *sentido*, ou, nos termos de Heidegger, ao *ser* de algo: dizer que x constitui y é o mesmo que dizer que x especifica ou explicita (*spell ou*) o que significa que algo seja ou conte como y” (1999, p. 311). A fim de evitar confusões, entretanto, uma distinção inicial pode ser relevante. Recentemente, Karen Bennett, em seu *Making Things Up* (2017), ofereceu uma taxonomia de diferentes relações de dependência ou construção (*building*) correntes na metafísica contemporânea. Entre as relações elencadas pela autora, constam composição, constituição, formação de conjuntos, realização (*realization*), determinação microbaseada e fundamentação metafísica (*grounding*). De acordo com sua taxonomia, a noção de constituição compreende uma relação “ou entre objetos de diferentes tipos co-localizados (*co-located*), ou entre uma massa e um objeto co-localizados” (2017, p. 09). Evidentemente, essa concepção de constituição não corresponde ao sentido introduzido por Cerbone, o qual, na apresentação oferecida por Bennett, estaria de acordo, antes, com as relações de fundamentação metafísica ou *grounding*: “se x fundamenta metafisicamente y, então y existe, ou obtém, ou tem a natureza que tem em virtude de x” (*ibid.*, p. 12). Uma vez que as discussões sobre a noção de *grounding* são recentes, a opção pela formulação de Cerbone revela-se mais prudente. Sobre a noção de *grounding*, ver (Berker, 2016), (Bernstein, 2016) e (Correia; Schnieder, 2012).

⁴ A afirmação de que a analítica proposta por Heidegger trata de questões de natureza constitutiva demanda elaboração, uma vez que encontramos ao longo dos escritos heideggerianos a confrontação ocasional com posições filosóficas guiadas pela noção de constituição como concepção prévia (*Vorgriff*) de resolução de problemas. O caso mais expressivo sendo, provavelmente, o conjunto de objeções a Paul Natorp presente em (GA 59). Entretanto, no semestre de verão de 1925, Heidegger declara que “*constituieren* (*Konstituieren*) não significa produzir no sentido de fazer ou fabricar; significa *deixar a entidade ser vista em sua objetividade*” (GA 20, p. 97). Além disso, o autor reconhece como uma atribuição própria ao método fenomenológico o “deixar ver, a partir de si mesmo, aquilo que se mostra como ele se mostra a partir de si” (SZ, p. 35/119). Estas afirmações justificam, por exemplo, o recente destaque aos aspectos da *continuidade* dos desenvolvimentos da obra heideggeriana relativamente a um contexto intelectual marcado pelo neokantismo e pela fenomenologia husserliana. Sobre este ponto, ver (Crowell, 2001, 2020), (Crowell; Malpas, 2007), (Engelland, 2017) e (McManus, 2012).

estrutura da normatividade. Nesse sentido, este trabalho pretende, igualmente, colaborar com o desenvolvimento das interpretações *constitutivistas*⁵ da obra de Heidegger.

No primeiro capítulo, ofereço uma breve apresentação das direções investigativas características à analítica existencial. Em primeiro lugar, reconstruo a demonstração heideggeriana de como, a partir da estrutura da pergunta pelo sentido de ser, podemos identificar o ser-aí como o ente que deve ser tematizado prioritariamente em uma investigação ontológica. Em seguida, apresento as noções de *sentido (Sinn)* e *possibilidade existencial* como os conceitos a partir dos quais devemos conceber o modo de determinação do ser-aí. Finalmente, a partir da formulação de uma história concisa sobre como o ser-aí pode alcançar a compreensão da especificidade de suas estruturas, preparo o próximo capítulo, onde a doutrina do tempo heideggeriana será introduzida.

No segundo capítulo, por sua vez, a doutrina do tempo elaborada por Heidegger é introduzida em conjunção com uma objeção à proposta heideggeriana, além de duas respostas favoráveis à recuperação de alguns de seus aspectos. Em primeiro lugar, sublinho como a doutrina do tempo heideggeriana é fundamentada sobre uma revisão do sentido usual de termos temporais regida pelo princípio *a potiori fit denominatio*. Em seguida, apresento os componentes temporais das descrições presentes em *Ser e tempo* e nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*. O próximo passo é introduzir o argumento de William Blattner relativamente ao fracasso do projeto temporal heideggeriano a fim de demonstrar qual é a via de análise interdita à tentativa de restaurar alguns de seus aspectos pertinentes. Ao final do capítulo, indico duas propostas de avaliação da doutrina temporal de Heidegger que não se deparam com os problemas identificados por Blattner.

De posse de distinções que permitem argumentar pelo valor teórico do vocabulário temporal heideggeriano, ofereço, no terceiro capítulo, uma análise do papel que o esquecimento cumpre no horizonte da analítica existencial. Primeiramente, entretanto, recorro à interpretação heideggeriana das *Confissões*, de Santo Agostinho, em virtude da elaboração de um paradoxo relativo ao fenômeno do esquecimento que permite identificar de que modo este último pode ser tratado a partir de um vocabulário modal. Na segunda seção do capítulo, apresento uma análise intencional do esquecimento em analogia com a análise da percepção

⁵ De modo simplificado, argumentos constitutivistas ocupam-se de fundamentar determinações normativas sobre o nosso modo de agir a partir dos critérios que autorizam nossa identificação como agentes. Na formulação de Katsafanas (2016, p. 367): “algumas demandas normativas são válidas (*apply to us*) meramente em virtude do fato de que somos agentes”. No caso heideggeriano, por exemplo, a exigência de ter de fazer sentido, isto é, projetar em possibilidades de modo compreensivo, encontra-se vinculada às estruturas da agência e deliberação do ser-aí. Sobre o constitutivismo, ver (Korsgaard, 2009) e (Velleman, 2009). Uma revisão de interpretações constitutivistas da obra heideggeriana pode ser encontrada em (Burch, 2020).

oferecida por Heidegger nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Já na terceira e última seção, indico de que modo Heidegger circunscreve o esquecimento ao âmbito de fenômenos existenciais. Além disso, aponto para uma possível equivocidade no emprego do termo em momentos decisivos de sua analítica.

Finalmente, no último capítulo, apresento uma tensão envolvendo as noções de propriedade, impropriedade e esquecimento presentes em *Ser e tempo*. Neste momento, a estrutura da propriedade é apresentada a partir da análise do vínculo entre o fenômeno da consciência e a compreensão do ser-aí de sua especificidade normativa. Com base na apresentação conduzida, aponto uma proposta recente (MCMANUS, 2019) para aplicação de um modelo específico de análise da estrutura da normatividade como solução de algumas das dificuldades constatadas na literatura referente ao tema da propriedade. Por último, apoiado sobre as indicações oferecidas, ofereço uma sugestão de como abordar a tensão formulada no início do capítulo a partir da compreensão da estrutura dupla do esquecimento em correspondência com dois modos de conceber o fenômeno da *retomada* (*Wiederholung*).

2 DIREÇÕES GERAIS

2.1 A ESTRUTURA DA PERGUNTA

A fim de explicitar as condições necessárias para a colocação adequada da pergunta pelo ser, Heidegger trata de examinar o comportamento questionador e enumera três de seus componentes distintivos: (i) o perguntar possui *aquilo de que se pergunta (das Gefragte)*; (ii) pertence ao perguntar um *aquilo a que se pergunta (das Befragte)* e (iii) o perguntar tende para *aquilo que se pergunta (das Erfragte)*. No que diz respeito à questão examinada por Heidegger, cada um dos componentes elencados encontra a seguinte correspondência: aquilo de que se pergunta é o *ser (das Sein)*; aquilo a que se pergunta é o *ente (das Seiende)* e aquilo que se pergunta é o *sentido de ser (der Sinn von Sein)*. O autor caracteriza este último como aquilo em que “o perguntar atinge sua meta”⁶ (ibid., p. 05/41). Heidegger, além disso, não distingue as expressões *pergunta pelo ser (nach dem Sein)* e *pergunta pelo sentido de ser*, de maneira que podemos utilizá-las de modo intercambiável. É possível, ademais, apresentar aquilo que se pergunta, o sentido de ser, como recebendo sua formulação a partir de uma sentença específica responsável por determinar a referência da pergunta. Por seu turno, aquilo de que se pergunta, o ser, é o que “deve ser determinado e conceituado” (*bestimmt und zu Begriff gebracht werden*) (ibid.). A necessidade de distinguir entre ser e ente como correlatos de momentos distintos do perguntar conduz à afirmação de que “ser” exige uma maneira própria de determinação - uma “maneira-de-se-mostrar (*Aufweisungsart*) que lhe seja própria” (ibid., p. 06/43). Do mesmo modo, o sentido de ser exige um modo próprio de concepção: “o sentido de ser requer uma conceituação própria, a qual, novamente, se destaca relativamente aos conceitos em que o ente alcança a determinidade de seu significado” (ibid.).

Quanto ao correlato restante da pergunta pelo sentido de ser - aquilo a que se pergunta, o ente -, Heidegger declara que é interrogado quanto a seu ser, uma vez que “ser significa ser de ente” (ibid.)⁷, e que exige, igualmente, um modo de acesso apropriado a fim

⁶ Como destaca Mark Okrent (1988, p. 06): [Heidegger] esperava alcançar conclusões sobre o que significa que um ente seja (isto é, uma declaração sobre as condições necessárias para ser um ente), assim como a conclusões concernentes aos tipos ontológicos de entidades que somos e o modo adequado de compreender cada tipo ontológico distinto de ente (...).

⁷ Kris McDaniel (2017) traduz esta formulação como sendo a atribuição de valores para as variáveis de *quantificadores restritos semanticamente primitivos*. Neste sentido, um modo de ser específico compreende o domínio de entes referidos pelo quantificador restrito respectivo. McDaniel sugere, por exemplo, o quantificador \exists existenz para tratar do modo de ser da existência. Visto que os quantificadores propostos pelo autor são ditos *semanticamente primitivos*, seu sentido será anterior às predicções regidas pelo quantificador irrestrito, $\exists x$. Contrasta, além disso, sua proposta com aquela que pretende tratar modos de ser diversos com *quantificadores restritos definidos*: com a tentativa de atribuir, por exemplo, o modo de ser da existência a um ente a partir da

de evitar a possível caracterização indevida dos aspectos ontológicos aos quais se encontra vinculado. O autor oferece uma indicação da natureza adequada desse acesso ao formulá-lo como “exposição prévia de um ente quanto (*hinsichtlich*) a seu ser” (ibid., p. 07/47). Ou seja, relativamente à pergunta pelo sentido de ser, o ente examinado deve ser considerado a partir de conceitos e relações que capturem suas determinações ontológicas. Naturalmente, a identificação de quais determinações constam como propriamente ontológicas dependeria dos resultados da mesma investigação que visa determinar e conceituar ser de modo adequado. Esta circularidade, entretanto, não constitui um impedimento à investigação pretendida, uma vez que o ponto de partida desta última dispõe do que Heidegger caracteriza como uma “compreensão de ser mediana” (*durchschnittliches Seinsverständnis*), indicada como competência para a formulação e inferência de enunciados estruturados a partir da cópula “é”. Nesse sentido, a investigação conduzida não coincide com o estabelecimento de um suposto procedimento de derivação de categorias gerais do ente a partir de uma categoria fundamental - ser -, mas opera como explicitação das condições da relação compreensiva verificada na compreensão de ser mediana. Na formulação heideggeriana, “um mostrar que põe em liberdade um fundamento” (ibid., p. 08/49).

Por outro lado, a diversidade de comportamentos intencionais passíveis de exame fenomenológico e, portanto, de possíveis entes a serem designados como seus correlatos, introduz a dificuldade de estabelecer se à estrutura da pergunta pelo sentido de ser corresponde algum ente cujas determinações permitam especificar as condições de formulação de questões ontológicas de modo privilegiado. Na definição heideggeriana, “ente é tudo aquilo sobre o que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira” (ibid., p. 07/45). A escolha do ente exemplar encontra sua orientação se consideramos que entre os momentos constitutivos do perguntar constam comportamentos assinalados por Heidegger como modos de ser de um ente específico, o ser-aí (*Dasein*): “olhar para (*Hinsehen auf*), compreender (*Verstehen*) e conceber (*Begreifen*), escolher (*Wählen*) e acessar (*Zugang zu*)” (ibid.). Uma vez que a diferença entre questões ontológicas e a relação com ser característica à compreensão mediana consiste na *transparência* (*Durchsichtigkeit*)⁸ exigida naquelas, isto é, na exposição das condições necessárias e

definição “x é existente, i.e., \exists existenz y (x = y) = df. $\exists y$ (x = y and x é ser-aí.)”. (2017, p. 26). Para discussões sobre a viabilidade desta proposta: (Kelly, 2014), (McManus, 2017), (Reis, 2019) e (Tepley, 2014).

⁸ Crowell (2020, p. 28) aponta ao menos três tipos de evidência definidos por Heidegger: a circunspeção (*Umsicht*), que caracteriza o acesso a contextos instrumentais, a solícitude (*Fürsorge*), a evidência de relações intersubjetivas, e a transparência (*Durchsichtigkeit*), a evidência que caracteriza o acesso do ser-aí a seu próprio modo de ser. Em GA 20 (p. 63 - 98), Heidegger discute o fenômeno da evidência a partir de uma análise da noção husserliana de intuição categorial.

suficientes para identificar um determinado comportamento intencional como referido a estruturas ontológicas⁹, o ente que assume a *precedência (Vorrang)* investigativa é o ser-aí. Devemos esclarecer de que modo a explicitação das estruturas do ser-aí oferece indicações fundamentais para a investigação sobre o sentido de ser. A formulação da noção de sentido no quadro da analítica existencial cumpre um papel fundamental na exibição desta conexão.

2.2 SENTIDO

É importante destacar que a investigação da estrutura do ser-aí conduzida por Heidegger, a analítica existencial, não compreende, simplesmente, um inventário dos caracteres distintivos daquele ente. Uma vez que a analítica existencial é introduzida por Heidegger como uma etapa na investigação sobre as relações de fundamentação entre categorias ontológicas distintas - a *ontologia fundamental* - parte do interesse na descrição proposta é explicitar, precisamente, um modo de determinação por caracteres que seja capaz de explicar a atribuição de propriedades a um indivíduo. Isto é, a exibição das categorias próprias ao ser-aí, denominadas de *existenciais* por Heidegger, deve ser capaz de articular os fundamentos envolvidos naquele modo de determinação presente, sobretudo, na enumeração de propriedades. O modo de articulação destes fundamentos demanda, entretanto, uma estrutura de significação própria, visto que não pode recorrer à mesma forma de determinação que pretende explicar. A introdução da noção de sentido (*Sinn*) deve atender, desse modo, às necessidades expressivas assinaladas pela analítica existencial.

A fim de esclarecer essa estratégia, podemos remeter-nos, inicialmente, à preocupação presente em momentos iniciais da obra de Heidegger¹⁰ de esclarecer tanto a natureza da adequação dos juízos categóricos ao mundo quanto a origem da vinculação à normatividade que opera em sua correção. Em oposição às teorias psicologistas do juízo que o definiam

⁹ Naturalmente, esta formulação oferece a oportunidade de questionar se o interesse de Heidegger recai sobre a análise de sentenças *de dicto* ou *de re*, isto é, se sua preocupação primária é com uma semântica adequada de investigações ontológicas ou com a descrição das estruturas investigadas. A questão é nuançada e uma análise sobre esta dificuldade pode ser encontrada em Reis (2014). De todo modo, como argumentado por Theodore Sider (2009), a investigação de estruturas ontológicas pode ou não ser conduzida de modo adequado e envolve, nesse sentido, componentes normativos. Sider afirma que “o objetivo da investigação não é meramente acreditar em muitas proposições verdadeiras e poucas falsas. Um investigador ideal *deve (must)* pensar sobre o mundo nos termos de sua estrutura distintiva” (2009, p. 401). No caso da analítica existencial, a identificação das condições de referência a estruturas ontológicas envolve, ela mesma, a apresentação adequada de estruturas ontológicas primitivamente normativas: os caracteres do ser-aí. Se as formulações presentes na analítica existencial forem pertinentes, a fim de *esculpir a natureza em suas juntas (carve nature at its joints)* (Sider, 2011), devemos encontrar maneiras apropriadas de exibir estruturas normativas responsáveis por regular essa mesma exibição. A opção pelo qualificativo *hermenêutico* da analítica heideggeriana pode ser interpretada como uma solução para este problema.

¹⁰ Ver (GA 01), (GA 56/57), (GA 58) e (GA 59).

como uma combinação de representações mentais expressas através da linguagem natural,¹¹ Heidegger sublinha, como seu traço distintivo, a normatividade implicada na relação que aquele assume relativamente ao objeto de sua predicação, porquanto passível de avaliação em termos aléticos. Apoiado, sobretudo, nas considerações de Husserl sobre a verdade enquanto relação ideal entre o conteúdo do juízo e seu objeto¹² e de Emil Lask sobre a natureza das categorias filosóficas, Heidegger encontra no conceito de sentido um expediente apto a elucidar de que modo os juízos categóricos podem ser avaliados relativamente à sua conformidade ao mundo.¹³ Na formulação de Crowell, “a analítica do ser-aí (um título que ecoa a analítica dos conceitos de Kant e que se anuncia como o sucessor da lógica transcendental) é uma tentativa de articular as categorias que tornam possíveis não objetos, mas sentido” (2001, p. 208). Na medida em que Heidegger situa os existenciais no plano da constituição de sentido, aqueles oferecem os recursos conceituais apropriados para articular a relação normativamente estruturada entre os juízos e seus correlatos. Essa manobra permite recusar, por exemplo, a definição desta relação a partir da identificação indiscriminada entre predicados e propriedades¹⁴ ou como mero resultado da integração subjetiva de representações.

Em *Ser e tempo*, Heidegger define sentido como “aquilo em relação a quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, ver-prévio e pela pré-concepção, a partir de que algo pode ser compreendido como (als) algo” (2012, p. 151/429). Relativamente a esta definição, podemos destacar ao menos três pontos. Primeiramente, sentido é aquilo *a partir de que algo pode ser compreendido como algo*. Sentido é aquilo que oferece a determinação de um ente (algo *como* algo) enquanto correlato da atitude cognitiva da compreensão (*Verstehen*) e de sua explicitação, a interpretação (*Auslegung*). Por exemplo, a fim de compreender *x como* um martelo, o ser-aí deve ser capaz de compreender as regras e implicações que definem o uso

¹¹ Para uma apresentação do psicologismo, (Kusch, 2020).

¹² Ver (Husserl, 1970, p. 74-89). Sobre a relação entre Husserl, o movimento neo-kantiano e a questão da normatividade, (Beiser, 2009) e (Luft, 2018).

¹³ Um ponto importante para a investigação sobre o tema é a recepção de Heidegger da concepção de Lask sobre a lógica como uma teoria das categorias cujo objeto é determinado pela noção de validade (*Geltung*), desenvolvida por Hermann Lotze. Segundo Lask, a diferença entre ser e validade permite determinar o objeto próprio da lógica, o qual, de Aristóteles a Kant, era caracterizado por uma forma de ambiguidade que autorizava sua eventual hipóstase. Ainda que Lask reconheça na concepção kantiana das categorias do entendimento como determinações transcendentais um avanço, o autor sustenta que sua restrição ao que é fornecido pela intuição impede a diferenciação do objeto da lógica de conteúdos sensíveis e suprassensíveis. Com a recorrência à noção de validade, Lask pretende restaurar a legitimidade do discurso metafísico ao viabilizar a aplicação de categorias a entidades sensíveis e suprassensíveis considerando a perspectiva crítica pós-kantiana. O texto essencial de Lask sobre esta questão é o seu *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1923). Steven Crowell, em um capítulo de seu *Husserl, Heidegger and The Space of Meaning* (2001a) intitulado “*Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic*”, oferece uma reconstrução histórico-filosófica da influência de Emil Lask na obra de Heidegger. Ver, além disso, (Kisiel, 1995).

¹⁴ Sobre essa questão, (Haaparanta, 2012).

adequado de um martelo: que um martelo não pode ser feito de vidro, que serve para fixar pregos entre as tábuas utilizadas na construção de uma cabana etc. Sentido corresponde, desse modo, àquele conjunto de regras e implicações em operação na identificação de algo como algo.

Essa estrutura relacional conduz, por sua vez, ao segundo ponto a ser destacado: *sentido é estruturado pelo ter-prévio, ver-prévio e pela pré-concepção*. Isto é, os tipos de regras e implicações que permitem identificar um ente como algo determinado podem ser especificadas. Sentido possui um ter-prévio (*Vorhaben*): o ser-aí deve ser capaz de relacionar-se com o conjunto de regras e implicações que determinam seu correlato intencional e, conseqüentemente, ser capaz de remeter-se a outros entes e tarefas sem os quais seu correlato não pode ser concebido apropriadamente. Quem martela não concebe um martelo individualmente, mas sempre em referência a pregos e à tarefa de martelar alguma coisa para construir ou consertar algo. Sentido envolve, além disso, um ver-prévio (*Vorsicht*). O ver-prévio “‘recorta’ no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação” (ibid., p 151/427). A fim de individuar seu correlato, o ser-aí deve ser capaz de compreender um fim responsável por especificá-lo: o martelo serve *para* martelar, esse é seu fim e é aquilo a partir do que podemos determiná-lo. Por último, sentido é estruturado por uma pré-concepção (*Vorgriff*). Os elementos encerrados pelo conjunto de regras, tarefas e instrumentos correspondente à noção de sentido dependem da familiaridade do ser-aí com suas definições e possíveis relações inferenciais¹⁵.

Em conexão com essa afirmação, podemos destacar o terceiro e último ponto sublinhado, que afirma que sentido é *aquilo em relação a quê do projeto*. Sentido, portanto, é estruturado por um modo de referência denominado por Heidegger de *projeto* (*Entwurf*). O modo de referência designado projeto, por sua vez, corresponde ao tipo de relação que conecta os correlatos da atitude cognitiva da *compreensão* (*Verstehen*). Heidegger sublinha como compreensiva a atitude cognitiva correspondente à relação do ser-aí com as regras,

¹⁵ O debate sobre a natureza conceitual ou não-conceitual das condições de inteligibilidade abarcadas pela noção de sentido na obra de Heidegger é extenso e envolve interpretações diversas. Posições semelhantes àquela encontrada na interpretação de Hubert Dreyfus (1991, 2000, 2007), por exemplo, identificam nas elaborações heideggerianas a afirmação de um nível pré-conceitual e pré-proposicional sobre o qual a inteligibilidade de conceitos ou proposições encontra-se apoiada. Posições afeitas ao lado conceitualista do debate (Brandom, 2002; Golob, 2014), em contrapartida, identificam a presença de representações de caráter conceitual ou proposicional como constitutivas da noção de sentido. Entretanto, a fim de diferenciar a posição heideggeriana daquilo que considera um dos traços característicos de uma ambição fundante da tradição analítica, a saber, a concepção da filosofia como análise da linguagem, Golob (2021) ofereceu, recentemente, uma denominação da proposta heideggeriana como “metalingüística”. Essa designação revela-se frutífera na medida em que sugere uma leitura das considerações heideggerianas sobre a questão como tratando de um *modo* de conceber as relações entre proposições e mundo e não como uma posição na disputa sobre se sua origem depende ou não de uma forma de cognição não-proposicional. Ainda, sobre este tema, (Christensen, 1997) e (Scheur, 2007, 2013).

tarefas e implicações encerradas pela noção de sentido. A compreensão consiste, portanto, em um comportamento cujos correlatos são definidos em termos relacionais. É a partir da atitude da projeção compreensiva que o ser-aí pode comportar-se tanto relativamente à totalidade de entes aos quais suas tarefas o remetem - o mundo (*Welt*) - como às estruturas ontológicas com as quais se mantém em relação. Como afirma Heidegger, “ser é compreendido no projeto” (ibid., p. 147/419).

A noção de projeto como referência ao conjunto de condições de inteligibilidade designado como sentido estabelece uma indicação para elaborar um tipo de determinação distinto da predicação do juízo categórico. Este caráter esquemático da projeção, entretanto, não é destituído de restrições. O tipo de correção envolvida na noção de projeto demanda uma especificação que será oferecida a partir da introdução da noção de *possibilidade existencial*.

2.3 POSSIBILIDADE EXISTENCIAL

A introdução da noção de *possibilidade* em sentido *existencial* como a determinação característica do ser-aí responde, por sua vez, à necessidade de elucidar de que modo os existenciais articulam os fundamentos da estrutura judicativa. No tocante ao qualificativo “existencial”, Heidegger oferece duas indicações iniciais importantes na seguinte declaração:

O ser em relação ao qual o ser-aí pode se comportar e sempre se comporta de uma maneira ou outra é por nós denominado existência (*Existenz*). E porque a determinação essencial (*Wesensbestimmung*) não se pode efetuar pela indicação de um conteúdo quiditativo (*sachhaltigen Was*), pois sua essência (*Wesen*) reside em que, pelo contrário, esse ente tem de ser cada vez seu como seu, escolheu-se para sua designação o termo ser-aí como pura expressão de ser (*reiner Seinsausdruck*). (2012, p. 12/60-61)

Em primeiro lugar, o modo de ser da existência é definido (i) pela relação do ser-aí com o próprio ser, pelo “ter de ser cada vez como seu”. Esta indicação sustenta a declaração da (ii) impossibilidade de determinar o ser-aí segundo um esquema de definição de indivíduos a partir da instanciação de propriedades, o que Heidegger denomina “indicação de um conteúdo quiditativo”. Uma vez que encontramos nestas duas considerações relativas à existência a interdição de um modo específico de individuação e que, não obstante, o ser-aí pode ser identificado, podemos constatar que à noção de *modo de ser* correspondem múltiplos critérios distintos de identidade¹⁶.

¹⁶ Além do modo da existência, Heidegger identifica ao menos outros quatro modos de ser em *Ser e tempo*: a manualidade (*Zuhandenheit*), a subsistência (*Vorhandenheit*), a vida (*Leben*) e a consistência (*Bestand*).

A escolha do termo ser-aí como “pura expressão de ser” aponta para a maneira específica de sua individuação e permite elucidar, ademais, sua precedência como tema de uma investigação ontológica. Se o “ser-aí” encerra uma “pura expressão de ser”, é porque a extensão dos conceitos que permitem descrevê-lo permanece circunscrita aos aspectos que regulam o modo de ser da existência. Visto que a estrutura da existência é apresentada em termos relacionais e possui o seu caráter normativo indicado de modo negativo, relações existenciais são passíveis de serem avaliadas quanto ao sucesso ou fracasso de suas instâncias. No que diz respeito à individuação existencial, entretanto, a impossibilidade de oferecer uma definição apropriada do ser-aí a partir da atribuição de predicados partilhados por entes semelhantes demanda um modo distinto de determinação capaz de tornar inteligível a estrutura da sua singularidade¹⁷. Uma conhecida interpretação desta problemática (HAUGELAND, 1982) oferece uma solução oportuna ao conceber a individuação do ser-aí em termos de “casos de ser-aí” (*cases of Dasein*). Nesse sentido, a identificação de casos de ser-aí admite variações: um caso de ser-aí pode instanciar relações que não são instanciadas por outro caso, mas, de todo modo, ambos podem ser avaliados de acordo com os critérios próprios ao modo da existência.

Ao tematizar o ser-aí, além disso, devemos considerá-lo a partir de categorias adequadas à sua caracterização primária enquanto ente que se mantém em relação com o próprio ser. Isto é, o ser-aí não pode ser adequadamente examinado se partirmos, por exemplo, de definições que assumem a animalidade ou racionalidade como seu traço distintivo ou fundamental. A analítica existencial concentra-se em identificar os aspectos distintivos de comportamentos que detém, como seus correlatos, configurações normativas que constituem modos de determinação e individuação variados¹⁸. Como afirma Heidegger, “a analítica do ser-aí permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão do ser. Pelo que se determinam também os seus limites” (2012, p. 17/73).

A especificidade do aspecto modal da noção de possibilidade existencial - do “possível” - é sublinhada, por sua vez, a partir da identificação de uma noção de possibilidade que “se distingue tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência de um subsistente” (ibid., p. 143/409). O registro do tratamento adequado das possibilidades

Haugeland (2013, p. 57), entretanto, identifica, também, a relação com outros ser-aí como um modo de ser e a *Vorhandenheit* não como a determinação de uma região ontológica específica, mas como o modo de ser compreendido pelo ser-aí quando este *esquece (is oblivious of)* diferenças entre os outros modos.

¹⁷ Wayne Martin (2013) explora as implicações de soluções de caráter extensional e intensional para a formulação de uma semântica apropriada ao ser-aí.

¹⁸ Na conhecida formulação proposta por John Haugeland (1989), o traço distintivo do ser-aí é ser capaz de *make sense of*.

existenciais não podem ser as discussões relativas à verdade ou falsidade do conteúdo de sentenças declarativas e nem à possibilidade de concepção de enunciados considerando o princípio de não-contradição. Do mesmo modo, Heidegger não se ocupa do exame da natureza da instanciação necessária ou possível de propriedades relativamente a um substrato individual ao oferecer as indicações iniciais da noção de possibilidade existencial. É particularmente instrutivo que o autor opte, em determinado momento, pela denominação “poder-ser” (*Seinkönnen*) para descrever as possibilidades em questão.

Como foi demonstrado recentemente¹⁹, encontramos ao menos dois sentidos nominais para a noção de possibilidade na obra heideggeriana. O primeiro deles, denominado como “possibilidade” no sentido literal do termo (*Möglichkeit*), introduz as possibilidades existenciais como “características de habilidade”, entendidas como as determinações do ser-aí estruturadas enquanto referência a uma identidade prática particular²⁰. Por conseguinte, uma possibilidade em sentido existencial não é caracterizada a partir de sua atualização como cumprimento de um fim determinado, mas consiste em um padrão em função do qual atividades particulares e contextos específicos recebem seus critérios de adequação e identificação. Esta referência a uma identidade prática particular corresponde, por seu turno, a um tipo de projeção denominado o *em-virtude-de* (*Worumwillen*). No tocante à projeção em possibilidades, Heidegger afirma que “o projetar nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o ser-aí organizaria o seu ser (...) o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como possibilidade e deixa-a *ser* como tal” (ibid., 145, 413).

¹⁹ Aqui, acompanho integralmente a análise proposta por Reis (2014) dos sentidos de “possibilidade” utilizados ao longo da obra heideggeriana.

²⁰ Como explicitado por Blattner (1999, p. 32): se o ser-aí é A, é porque compreende a si mesmo como A. “Compreender”, neste contexto, corresponde à habilidade ou competência para atender às exigências implicadas em determinada identidade prática. Em um exemplo proposto pelo autor, a identidade prática de um professor não se esgota nas obrigações institucionais da profissão, mas envolve, antes, “medidas de sucesso que não deixam de ser continuamente aplicadas quando alguma realização (*achievement*) é alcançada. (...) Os propósitos que constituem internamente ser um professor não são objetivos (*goals*). Eles são, antes, concepções do que está em jogo em ser um professor, por exemplo, a educação dos estudantes ou a busca pelo conhecimento” (1999, p. 109 - 110). Nesse sentido, a possibilidade existencial permite integrar, por exemplo, atividades diversas sem que elas estejam hierarquicamente estruturadas entre si em função de um objetivo particular, mas possam ser concebidas e conferidas quanto à sua adequação a partir das expectativas vinculadas àquela identidade prática. A noção de projeto cumpre um papel crucial na diferenciação deste modo de relação. Sobre as especificidades da natureza normativa da identidade prática no caso heideggeriano (Crowell, 2007b). Por outro lado, como foi sublinhado por Denis McManus (2012), a afirmação de uma identidade *prática* como determinação fundamental do ser-aí exige a análise pormenorizada da natureza das relações de fundamentalidade entre teoria e prática, sobretudo, se atentarmos às considerações de Heidegger sobre a ciência como um modo complexo de relação com a verdade. Relativamente a esta questão, conferir, por exemplo, (SZ, p. 357 - 364), (GA 21, p. 212-213), (GA 26, p. 18-19) e (GA 27, p. 179-185). Sobre o conceito existencial de ciência (Reis, 2018).

O segundo sentido utilizado, por sua vez, destaca o aspecto do “ser” (*Sein*) da denominação “poder-ser” e corresponde, antes, ao modo de ser do ser-aí. Neste contexto, o autor afirma que “no compreender, reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser” (ibid., p. 143/409). Este uso proposto do termo mostra-se particularmente interessante para a presente exposição na medida em que viabiliza considerar a noção de possibilidade existencial como uma determinação formal do ser-aí. Desse modo, os caracteres do ser-aí exibidos pela analítica heideggeriana devem ser entendidos eles mesmos como dependentes da regulação de um padrão no que tange sua identificação e articulação. O segundo significado da noção de possibilidade existencial permite, ademais, elucidar as implicações do qualificativo “existencial” no tocante à natureza da instanciação do conceito de ser-aí. A exposição inicial da possibilidade em sentido existencial como estrutura relacional própria aos existenciais fornece os fundamentos conceituais para a posterior elaboração do tipo de normatividade que está em questão na identificação de um ente enquanto ser-aí. Ainda que se faça necessário explicitar os aspectos distintivos daquela noção de possibilidade, encontramos-nos autorizados a afirmar, já neste momento da elaboração da analítica heideggeriana, que a identificação de casos de ser-aí deverá ser elucidada considerando seu sentido projetivo.

Uma apreciação detalhada da noção de possibilidade existencial, entretanto, não seria conveniente ao espaço e propósitos desta seção e pode, ademais, ser encontrada em outros escritos²¹. Meu objetivo é, unicamente, destacar a constatação de uma configuração normativa que viabiliza o exame de outros modos de determinação de entes além daquele exibido pelos juízos categóricos. É a partir da noção de possibilidade existencial que Heidegger oferece uma delimitação adequada da noção de sentido a fim de analisar a vinculação entre juízos, mundo e sujeito. Por outro lado, antes mesmo de fornecer qualquer elaboração aprofundada sobre o tema, podemos afirmar que a possibilidade existencial – em virtude deste último qualificativo – compreende uma estrutura relacional distintiva. O próximo passo, naturalmente, envolve a especificação do tipo de normatividade implicado nesta estrutura. Se a exposição heideggeriana deve ser capaz de explicitar os caracteres únicos do ente capaz da posição de questões ontológicas, a relação projetiva deve distinguir-se de relações teleológicas como aquelas constatadas, por exemplo, no modo de ser da vida²².

²¹ Um estudo criterioso da noção de possibilidade ao longo da obra heideggeriana e um conjunto extenso de referências que tratam deste tópico podem ser encontrados em (Reis, 2014).

²² Sobre o modo de ser da vida, (GA 29/30).

É possível interpretar a segunda seção de *Ser e tempo* como uma tentativa de explicitação deste último ponto a partir da descrição de fenômenos acessíveis unicamente ao ser-aí (angústia, morte, e chamado da consciência) e da articulação temporal de seus caracteres²³. Não obstante a exibição privilegiada dos aspectos distintivos do ser-aí a partir das descrições conduzidas por Heidegger, será o modo de sua disposição e interdependência que constituirá o aspecto definitivo do modo de ser da existência. A fim de justificar esta posição, é importante ter em conta que, no tocante aos parâmetros de sua ordenação, as relações de dependência entre os existenciais permanecem baseadas na estrutura da possibilidade existencial. Ainda que esta última seja concebida como uma determinação normativa primitiva, Heidegger admite sua especificação quando reconhece, ainda em 1925, “estruturas de possibilidade” (*Möglichkeitstrukturen*) (GA 21, p. 228). Nesse sentido, aquilo que o autor denomina a “interpretação (*Interpretation*) temporal da constituição existencial do ser-aí” não consiste em uma tentativa de deduzir a possibilidade existencial a partir da apresentação de uma concepção de tempo singular. Por outro lado, em consonância com a caracterização de sua analítica como *hermenêutica*, a explicitação das estruturas da possibilidade deve conservar a referência a seus aspectos remissivos e normativos indicados de modo preliminar. Caso contrário, podemos incorrer não apenas em modos inadequados de determinação do ser-aí, mas, sobretudo, na postulação de definições ou características cuja inteligibilidade é independente de qualquer referência à sua constituição ontológica. Na seção seguinte, ofereço uma história concisa sobre como o ser-aí pode alcançar a compreensão da especificidade de suas estruturas a partir da descrição, oferecida por Heidegger, de fenômenos genuinamente existenciais.

2.4 TOTALIDADE E PROPRIEDADE

²³ Robert Pippin ofereceu uma conhecida formulação desta questão que pode ser intitulada como o *problema da distância*. Pippin questiona: “o que há com que a maneira ‘com que vamos levando’ (*the way we go on*), a maneira com que ‘seguimos (*follow*) normas sociais’ sem ‘representações’, que poderia explicar minha ‘distância’, digamos, *da* norma, o meu não meramente responder e iniciar apropriadamente, mas *à luz de* - com alguma possibilidade de alteração ou rejeição portanto - tal senso presumido de adequação?” (1997, p. 387). Segundo Pippin, apesar da exposição contida na segunda seção de *Ser e tempo*, Heidegger não consegue elaborar uma distinção satisfatória entre o modo com que animais adotam um comportamento regrado, por exemplo, e o modo com que o ser-aí segue regras, isto é, compreende normas *como* normas e pode respondê-las ou rejeitá-las. Steven Crowell, por outro lado, argumenta contra as objeções de Pippin (2007a, 2013a, 2013b) e demonstra como as condições de individuação do ser-aí indicadas por Heidegger a partir das análises dos fenômenos da morte, culpa e consciência oferecem os parâmetros para distinguir a compreensão específica da normatividade que opera no modo de ser da existência. Para uma clássica objeção semelhante àquela oferecida por Pippin, ver (Tugendhat, 1967). Sobre as múltiplas maneiras de conceber o fenômeno da normatividade, (Wedgwood, 2017) e (Eklund, 2017).

Podemos acompanhar as descrições consecutivas dos fenômenos exclusivos ao ser-aí com base em uma pequena história sobre como este último conquista o acesso à sua totalidade. O ser-aí é desde sempre determinado afetivamente. Isso significa que toda possibilidade em que se projeta é acessada a partir de alguma tonalidade afetiva (*Stimmung*). Isto é, o ser-aí é determinado por possibilidades existenciais, mas não pode criá-las por conta própria, estando suscetível àquelas possibilidades que se tornam disponíveis ao ser acometido por determinada tonalidade afetiva. “A tonalidade afetiva surpreende (*überfällt*)” (ibid., p. 136/391). Uma tonalidade afetiva, nesse sentido, não é o mesmo que uma sensação ou um sentimento. Uma tonalidade afetiva detém como seu correlato intencional não uma impressão sensorial ou um objeto, mas o próprio ser-aí na medida em que este se projeta em possibilidades que se tornam relevantes em virtude desta mesma configuração afetiva.

A angústia (*Angst*), por sua vez, é a tonalidade afetiva que torna patente a ausência de vinculação necessária a qualquer uma das identidades práticas passíveis de serem projetadas pelo ser-aí. O ser-aí angustia-se. Entretanto, ainda que angustiado e, portanto, destituído de qualquer motivo suficientemente relevante para persistir no compromisso com a orientação de suas atividades, o ser-aí *deve* projetar-se em possibilidades. Afinal, o poder-ser é uma determinação própria do modo de ser existência e um dos traços distintivos desta última é a *dejecção* (*Geworfenheit*): o fato de que o ser-aí “é e *tem de ser*” (ibid., p. 135/387)²⁴. A possibilidade projetada na condição angustiada é denominada *morte* (*Tod*) e é definida como “a possibilidade da pura e simples impossibilidade de ser ‘aí’” (ibid., p. 250/691). A morte diferencia-se, além disso, de outros fenômenos que poderiam ser igualmente concebidos como o final do ser-aí, como o perecer (*Verenden*) ou o falecer (*Ableben*)²⁵. Como impossibilidade do ser-aí, a morte recebe seu tratamento adequado a partir do vocabulário reclamado por uma analítica da existência. É, sobretudo, uma estrutura existencial que permite determinar qual é o sentido apropriado de “fim” que recai ao ser-aí.

Por outro lado, a projeção angustiada na morte levanta a questão relativa à sua articulação. Afinal, se não encontramos nenhuma identidade prática possível sobre a qual podemos nos apoiar, o que é que se torna inteligível nessa condição? Deparamo-nos com um momento crítico para o sucesso da analítica existencial. Se podemos distinguir, efetivamente, os dois sentidos de possibilidade existencial (característica de habilidade e determinação formal do ser-aí) anteriormente apresentados, deve ser possível encontrar uma *atestação*

²⁴ Para uma reconstrução da noção de dejecção, (Withy, 2011).

²⁵ Relativamente às distinções heideggerianas em torno do conceito de morte, ver (Carel, 2007) e (Thompson, 2013).

(*Bezeugung*) para o ser-aí de sua particularidade ontológica mesmo em meio ao fracasso da projeção de possibilidades como características da habilidade.

Com a introdução do *chamado da consciência*, Heidegger oferece uma descrição de como o ser-aí constata a especificidade de seu modo de ser a partir da projeção angustiada da morte e sua conseqüente maneira de articulação. Uma vez que não conta com as determinações encontradas a partir de características de habilidade usuais, “*a consciência discorre única e constantemente no modo do silenciar (des Schweigens)*” (ibid., p. 273/751). A projeção silenciosa na possibilidade da morte é designada *decisão (Entschlossenheit)* e concede o acesso do ser-aí à sua especificidade ontológica. Este torna-se consciente de que *tem de ser*, ainda que nenhuma descrição seja suficiente para encerrar suas determinações. O ser-aí descobre que a “relação com seu próprio ser” que define a existência é formulada em *primeira pessoa*. A constatação do seu “fim” ou “limite” é a constatação de que, enquanto ser-aí, não compreende mais do que a possibilidade de questionar e avaliar as implicações daquelas possibilidades particulares com que tem que lidar - que não é mais do que seu “poder-ser-mais-próprio” (*sein eigenstes Seinkönnen*). O ser-aí descobre-se como culpado (*schuldig*). A totalidade da constituição existencial do ser-aí encerra os momentos de uma estrutura *responsiva* e não um conjunto de definições dispersas relativamente às quais permaneceria alheio. Esta totalidade é denominada *cuidado (Sorge)* e é enunciada como “ser-adiantado-já-em-relação-a-si-em (um mundo) como ser-junto (ao ente que vem de encontro no mundo)” (*sich-vorweg-schon-sein-in [einer Welt] als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]*).

Contudo, é interessante questionar: por que Heidegger oferece essa história?²⁶

Heidegger reconhece uma possível resistência à delimitação do objeto de investigação da analítica existencial - seu “ente temático” (ibid., p. 233, 645), o ser-aí - em virtude de sua determinação por possibilidades existenciais. “Se a existência determina o ser do ser-aí e sua essência é co-constituída pelo poder-ser, então o ser-aí, podendo ser (*seinkönnend*) enquanto existir, deve *ainda não ser algo*. (ibid.). Não obstante, o autor afirma que este impedimento pode ser considerado resultado do ponto de partida assumido até o presente momento de sua análise: “a interpretação levada a cabo até agora limitou-se à análise do existir indiferente ou impróprio na mediana cotidianidade” (ibid.). A fim de evitar construções conceituais inadequadas relativamente às características da existência, Heidegger encontra na limitação à “cotidianidade mediana” (*durchschnittlich Alltäglichkeit*) do ser-aí uma solução inicial

²⁶ Para uma introdução à arquitetura de *Ser e tempo*, (Blattner, 2007), (Gelven, 1989), (King, 2001) e (Mulhall, 2005).

pertinente às exigências de uma ontologia metodologicamente demarcada como fenomenológico-hermenêutica.

Ao longo de *Ser e tempo*, entretanto, o fenômeno da cotidianidade recebe unicamente definições ocasionais e provisórias. A cotidianidade é apresentada, por exemplo, não como um “aspecto” do ser-aí, mas como um de seus componentes constitutivos, de modo que a estrutura da existência “também reside *a priori*”²⁷ naquela. Nesse sentido, a relação do ser-aí com seu próprio modo de ser também encontra-se determinada pela cotidianidade, mesmo que “no modo da *fuga frente a seu ser e do esquecimento deste*” (ibid., 44/145). Em outro momento, a compreensão cotidiana é caracterizada pelo modo com que o ser-aí “*de pronto e no mais das vezes (zunächst und zumeist)*” (ibid., p. 16/73) relaciona-se com suas tarefas, instrumentos ou outros indivíduos. Ou, ainda, que a cotidianidade é o “ser ‘entre’ (*zwischen*) o nascimento e a morte” (ibid., p. 233/645). Por outro lado, Heidegger sublinha o caráter “positivo” da indiferenciação da cotidianidade no que diz respeito aos distintos modos de ser que podem ser explicitados caso o projeto proposto pela analítica existencial seja bem-sucedido. Esta última indicação autoriza a exposição preliminar das condições necessárias e suficientes para identificar um ente como ser-aí sem o compromisso prévio com sua delimitação a partir de uma concepção ontológica específica.

Entre as condições elencadas por Heidegger, encontramos: (i) a relação com totalidades referenciais (mundo) como modo primário de cognição do ser-aí, (ii) um modo de espacialidade fundado sobre estas mesmas relações, (iii) um modo de sociabilidade explicado a partir da noção de “ser-com” e da impessoalidade, (iv) a identificação da referência apropriada ao ser-aí a partir do pronome “quem” (e não “que”) e (v) a apresentação da estrutura do ser-em (*In-sein*) como constitutiva da *abertura (Erschlossenheit)* a ser. Esta última, por sua vez, assume um papel proeminente na apresentação heideggeriana, porquanto encerra os aspectos distintivos dos comportamentos do ser-aí como regulados por estruturas ontológicas. Além da já mencionada compreensão, Heidegger introduz os componentes do encontrar-se (*Befindlichkeit*), do discurso (*Rede*) e apresenta a dinâmica do decair (*das Verfallen*) a fim de especificar a maneira com que estes são identificados a partir de sua interpretação cotidiana. Heidegger designa as estruturas da abertura como equiprimordiais (*gleichursprünglich*): o ser-em não deve ser considerado como derivado de seus diferentes momentos constitutivos e, do mesmo modo, entre estes últimos nenhum deve ser concebido como sendo a origem dos outros. Ademais, é apontada a distinção entre a compreensão e a

²⁷ Sobre *a priori* na obra de Heidegger, ver (Fehér, 2010).

interpretação (*Auslegung*), entendida como expressão (*Ausdruck*) das totalidades referenciais acessadas pela compreensão a partir da estrutura do “algo enquanto algo” (*etwas als etwas*). Conjuntamente, Heidegger oferece indicações sobre o modo como a enunciação (*Aussage*) do juízo categórico - cuja relação de determinação é representada pela cópula “é” (*ist*) - encontra-se relacionada à estrutura do “enquanto” (*als*) da interpretação.

A enumeração dessas condições torna-se justificada na medida em que a breve história que foi apresentada envolve o que podemos denominar um *modo-limite* de concepção das estruturas da abertura indicadas na primeira parte de *Ser e tempo*. Ao recorrer a esta solução expositiva, Heidegger pretende “pôr em claro, existencialmente, o ser do ser-aí em sua possível *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e *totalidade* (*Ganzheit*)” (ibid., p. 233/645). A delimitação do ente tematizado na analítica heideggeriana depende de uma noção de totalidade que considere os caracteres existenciais anteriormente assinalados. A propriedade desponta como o modo projetivo responsável pela *regulação* (*Regelung*) (SZ, p. 312/851) da unidade e totalidade do ser-aí²⁸. A concepção do todo do ser-aí deve partir da indicação de que este ente, em virtude de seu modo de ser, é dotado de uma forma específica de relacionar-se com suas determinações e mantém condições de individuação distintas. Com a angústia, encontramos um caso destacado que o encontrar-se pode assumir: “o diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal” (ibid., p. 186/521). A indicação da possibilidade da morte, por sua vez, permite delimitar a estrutura projetiva da compreensão sem referência a alguma outra eventual identidade prática particular. No tocante ao discurso, a chamada silenciosa da consciência possibilita articular a dinâmica responsiva que caracteriza a existência.

É importante salientar, no entanto, que as elaborações da propriedade e da totalidade do ser-aí não configuram uma contraposição à exibição das estruturas do ser-aí em seu sentido cotidiano e impróprio. O que está em questão é, sobretudo, evidenciar os componentes que diferenciam a estrutura normativa verificada nos comportamentos do ser-aí daquelas encontradas em outros fenômenos que podem ser igualmente concebidos como normativamente orientados. Nesse sentido, propriedade e totalidade em sentido existencial encerram caracteres do modo de ser da existência incluídos entre as condições para determinar as condições de identidade do ser-aí. Para Heidegger, entretanto, não é suficiente meramente enumerar as estruturas do cuidado. Devemos fornecer, do mesmo modo, uma descrição apropriada de sua unidade. No capítulo seguinte, ofereço, em primeiro lugar, uma

²⁸ Este tópico será abordado no último capítulo.

introdução à doutrina do tempo heideggeriana a fim de destacar os motivos da opção do autor pelo tempo como o fenômeno adequado para conceder a unidade específica ao modo de ser da existência. Em seguida, apresento uma conhecida objeção ao projeto de *Ser e tempo* oferecida por William Blattner (1999), que identifica a raiz do abandono daquele em uma lacuna explicativa relativamente à derivação do tempo-do-mundo e do tempo em sentido comum a partir da temporalidade originária. Adiante, ofereço uma reconstrução de duas respostas a esta última objeção. Uma vez que parte da pertinência destas respostas apóia-se na descrição do esquecimento como um componente constitutivo do ser-aí, o terceiro capítulo deverá explorar as indicações deste fenômeno apresentadas por Heidegger dentro do horizonte da analítica existencial.

3 TEMPORALIDADE

3.1 TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA

A afirmação inicial presente em *Ser e tempo* de que o tempo constitui o *horizonte da compreensão de ser (Seinverständnis)* (ibid., p. 17/71) encontra sua elucidação no momento da introdução da doutrina do tempo heideggeriana. O desafio levantado pela doutrina do tempo heideggeriana é explicitar de que maneira a compreensão do ser-ai de estruturas ontológicas encontra-se fundamentada sobre modos distintos de conceber e medir o tempo. Efetivamente, não encontramos uma doutrina completa do tempo em *Ser e tempo*. A investigação conduzida concentra-se, antes, na elaboração dos aspectos de um modo de tempo denominado por Heidegger de *temporalidade originária (ursprüngliche Zeitlichkeit)* e em observações de caráter indicativo sobre suas derivações temporais: o tempo-do-mundo (*Weltzeit*) e um modo de sua interpretação que Heidegger denomina conceito, interpretação ou compreensão do tempo em sentido comum (*der vulgäre Zeitbegriff, die vulgäre Zeitauslegung, das vulgäre Zeitverständnis*). É importante entender, entretanto, por que Heidegger opta pelo tempo como o fator último de suas investigações.

A opção pelo tempo como o quadro a partir do qual distintas configurações ontológicas podem ser explicitadas é elucidada já no semestre de verão de 1925, por exemplo, onde Heidegger propõe uma história do conceito de tempo a fim de estabelecer a distinção entre fenômenos históricos e naturais. O tempo é escolhido como o horizonte decisivo para a diferenciação pretendida tendo em vista o recurso à medida temporal que orienta empreendimentos científicos verificados em ambos os domínios da realidade.

Na ciência natural, especialmente em sua ciência básica (*Grundwissenschaft*), a física, a *medida do tempo (Zeitmessung)* é uma peça fundamental da determinação de seu objeto. A investigação da realidade histórica é inconcebível sem *cronologia (Chronologie)*, ordenação do tempo. História e natureza são, grosso modo, temporais. (...) De modo bastante cru e esquemático, o tempo se anuncia como *um "índice"* para a diferenciação (*Scheidung*) e delimitação (*Abgrenzung*) de domínios do ser como tais. (GA 20, p. 7 - 8).

A opção pelo tempo também encontra uma segunda justificação ao considerarmos seu caráter unitário. Heidegger declara que os aspectos da temporalidade originária, suas *estases (Ekstasen)*, - o futuro, passado e presente em sentido originário -, são articulados de modo equiprimordial. “A temporalidade não se origina de um amontoar-se e de um suceder das estases, mas se temporaliza cada vez na equiprimordialidade destas e, dentro dessa equiprimordialidade, diversos são os *modi* da temporalização” (Heidegger, 2012, p. 329/895).

Heidegger encontra no tempo um modo de relação em que a interdependência de seus componentes pode exibir a unidade necessária para articular o modo de ser da existência²⁹. A temporalidade originária é designada, nesse sentido, como sendo o *sentido ontológico do cuidado*. Considerando o que foi apresentado anteriormente sobre o papel assumido pela noção de sentido dentro do programa heideggeriano, essa caracterização implica admitir a temporalidade originária como a condição de possibilidade da unidade própria ao cuidado. A relação entre os momentos distintos que compõem a totalidade ontológica do cuidado deve ser explicitada a partir dos componentes daquele modo temporal. Além disso, uma vez que Heidegger propõe a elaboração do cuidado em termos temporais como uma *interpretação (Interpretation)* temporal, podemos destacar uma implicação metaontológica importante: enunciados relativos ao modo de ser da existência encontram sua legitimidade investigativa apenas na medida em que podem ser traduzidos nos conceitos introduzidos pelas formulações relativas à temporalidade originária.

Visto que a temporalidade é compreendida enquanto sentido, a apresentação de suas estruturas observa restrições relevantes ligadas ao modo hermenêutico de articulação dos fenômenos. Heidegger aponta, por exemplo, o caráter provisório de suas considerações sobre o tempo, que devem conformar-se, nesse sentido, a um modo específico de conceitualização.

Todas as declarações sobre o ser do ser-aí, todas as proposições (*Sätze*) sobre o tempo, todas as proposições sobre a essência da temporalidade possuem, como proposições expressas, o caráter de indicação (*der Anzeige*). Elas apenas indicam o ser-aí - enquanto proposições, contudo, elas referem-se primeiro a algo subsistente (*Vorhandenes*). Elas indicam o ser-aí e as estruturas do ser-aí e do tempo. Elas indicam a compreensão possível das estruturas do ser-aí e a conceptualidade possível das estruturas do ser-aí acessível nessa compreensão. (GA 21, p. 410)

Essa estratégia permite lidar com as dificuldades da proposta heideggeriana. As indicações de Heidegger para a investigação do fenômeno do tempo não se concentram, primariamente, em uma elaboração psicológica da percepção considerada em seus aspectos temporais. Do mesmo modo, não se trata de uma discussão relativa à maneira mais apropriada da configuração de séries estruturadas a partir de categorias de passado, futuro, simultaneidade ou mudança. “O tempo não é subsistente nem no ‘sujeito’ e nem no ‘objeto’, nem ‘dentro’ e nem ‘fora’, sendo ‘anterior’ a toda objetividade e subjetividade por

²⁹ É importante sublinhar, contudo, que a temporalidade originária deve ser concebida como não-sequencial: “não se origina de um amontoar-se”. A interdependência dos aspectos temporais enfatizada por Heidegger diz respeito à natureza de sua definição e individualização. Para entender o que é passado, por exemplo, é preciso entender o que é futuro e vice-versa. Blattner (1999, p. 122 - 126) argumenta, além disso, pela diferenciação entre a noção de temporalidade originária e concepções do tempo como um fluxo contínuo (em contraste com o tempo dividido discretamente) ou como um fenômeno descrito pela série A, proposta por McTaggart (1908). Segundo Blattner, mesmo uma concepção do tempo como fluxo contínuo ainda representaria uma sequência, o que estaria em desacordo com o projeto heideggeriano.

representar a condição de possibilidade dessa ‘anterioridade’ ela mesma” (Heidegger, 2012, p. 419/1133). O trabalho interpretativo desenvolvido na apresentação da temporalidade originária propõe, pelo contrário, uma revisão de termos temporais em seu sentido usual baseada nas indicações das estruturas existenciais oferecidas até o momento. O autor afirma que a noção de tempo “acessível à compreensibilidade do ser-aí não é originária, mas derivada (*entspringende*)” (ibid., p. 329/895) da temporalidade.

A fim de elucidar a natureza das relações explicativas entre os diferentes sentidos atribuídos às categorias temporais utilizadas, Heidegger invoca o princípio de nome “*a potiori fit denominatio*”. Essa configuração, entretanto, não garante a dedução do significado de termos temporais em seu sentido usual a partir do vocabulário preparado pela exposição da temporalidade. Heidegger reconhece a autonomia de termos temporais em sentido usual na medida em que indica que o tempo-do-mundo constitui o sentido ontológico a partir do qual outros modos de ser, como a manualidade e a subsistência, adquirem sua inteligibilidade específica. O tempo-do-mundo é dito “constitutivo da intratemporalidade do manual e do subsistente” (ibid., p. 420/1133). Como sustenta o autor, trata-se de “um fenômeno de tempo genuíno, e não uma exteriorização de um ‘tempo qualitativo’ no espaço” (ibid., p. 333/907). O tempo-do-mundo constitui o quadro temporal capaz de especificar o que é singular à natureza da agência do ser-aí e compreende, desse modo, uma sequência de episódios pragmaticamente conectados que não pode ser reduzida aos aspectos não-sequenciais da temporalidade originária. Do mesmo modo, relativamente à interpretação do tempo em sentido comum, representada por uma sucessão de unidades de medida idênticas, Heidegger admite, igualmente, o “*seu direito natural*” (ibid., p. 426/1149). Desse modo, não se segue da exposição da temporalidade originária e da conseqüente reformulação do sentido de termos temporais a anulação de seu sentido usual. Como veremos, a dificuldade com que Heidegger se depara, neste ponto de sua investigação, compreende, antes, a descrição adequada do tipo de dependência entre os diferentes modos temporais verificados.

A estratégia sublinhada permite esclarecer, dessa forma, o caráter esquemático usual da apresentação das considerações heideggerianas sobre o tempo. Em *Ser e tempo*, entretanto, o autor fornece uma caracterização preliminar da temporalidade originária que viabiliza seus desenvolvimentos interpretativos posteriores. Inicialmente, a temporalidade originária é caracterizada como *estática, finita e futural*. Seu caráter estático é elucidado na medida em que a recorrência aos aspectos temporais do futuro, passado e presente opera no sentido de articular uma estrutura primariamente relacional. A temporalidade “não é, primeiramente, um ente que sai de si em seguida, mas sua essência é a temporalização na unidade da *estases*”

(ibid 329/895.). O autor apresenta as categorias do futuro, passado e presente como estases a fim de posicioná-las em um campo conceitual consoante com as determinações existenciais apontadas. A cada um dos momentos estruturais do cuidado - enunciado como “ser adiantado já em relação a si em um mundo como ser-junto” - corresponde algum dos três aspectos temporais indicados apresentado como um modo de referência distinto.

O futuro da temporalidade originária corresponde à estrutura da referência do ser-aí a si mesmo compreendido como um ente determinado por possibilidades existenciais, o ser-adiantado. “O deixar-se *advir* (*sich auf sich Zukommen-lassen*) a si mesmo na manutenção da possibilidade assinalada é o fenômeno originário do futuro (*Zukunft*, o adveniente)” (ibid., p. 325/885). O passado originário, por sua vez, corresponde à estrutura do *ser-do-sido* (*Gewesenheit*) e caracteriza a referência do ser-aí a si mesmo quando este compreende suas determinações como normativamente configuradas. O ser-do-sido, desse modo, encerra a interpretação temporal da dejectão e, como enfatiza Heidegger, difere do passado (*Vergangenheit*) em sentido usual na medida em que apenas “um ente que já não está presente como subsistente (*vorhanden ist*)” (ibid., p. 328/893) pode ser qualificado como passado. “O ser-aí nunca pode ser constatado como fato subsistente que, ‘com o tempo’, chega a ser ou deixa de ser (...) Ele sempre se encontra apenas como *factum* dejectado” (ibid.). Quanto ao presente, correspondente ao aspecto do “ser em um mundo como ser-junto” do cuidado, Heidegger indica a estrutura do *presencizar* (*Gegenwärtigen*) como seu modelo de interpretação temporal originário. O presencizar constitui, por sua vez, a referência do ser-aí a si mesmo enquanto um ente cuja capacidade de combinar representações não se restringe à predicação representada pela cópula “é”, mas que detém a relação compreensiva do “algo enquanto algo” como fundamento das determinações que constituem seus comportamentos intencionais.

De posse dessas distinções, podemos esclarecer, ademais, o que significa afirmar da temporalidade originária que ela é *finita*. Como podemos concluir a partir da breve reconstrução oferecida, é decisivo para a interpretação temporal das estruturas do ser-aí sua exibição a partir do modo próprio de projeção, isto é, a exibição de sua totalidade concebida de acordo com as restrições impostas pelo qualificativo da existencialidade. A declaração do caráter finito da temporalidade originária não constitui, nesse sentido, uma afirmação relativa ao suposto fim do tempo como o concebemos em sentido usual, (uma afirmação sobre o final do universo, por exemplo), mas refere-se a uma particularidade das condições de identificação do ser-aí. Em virtude da necessidade de delimitar o ser-aí de modo apropriado a

partir da relação compreensiva verificada na consciência da projeção angustiada na possibilidade da morte, sua totalidade passa a ser qualificada como *finita*.

Não encontramos um exame detalhado em *Ser e tempo* do fenômeno da finitude. Além disso, as observações de Heidegger relativas ao tema ao longo de sua obra não nos são apresentadas em um formato particularmente sistemático. É possível destacar, entretanto, que o qualificativo *finito* é eventualmente introduzido pelo autor em conjunto com a análise de um campo de fenômenos compreendidos pelas noções de *nada*, *negatividade* e *negação*. Em *O que é metafísica?*, Heidegger afirma, por exemplo, que “ser e nada copertencem-se porque (...) o próprio ser é finito em essência” (GA 9, p. 120). Ainda no mesmo texto, o autor declara que “somente no nada do ser-aí, o ente na totalidade chega a si mesmo conforme sua possibilidade mais própria, isto é, de modo finito” (ibid.). Além disso, o vínculo entre a tonalidade afetiva da angústia e o nada é igualmente assinalado: “somente na clara noite do nada da angústia” (ibid., p. 114). Por outro lado, é um ponto reconhecido na literatura secundária relativa a este tema³⁰ que as análises heideggerianas sobre as relações entre os conceitos destacados acompanham a tentativa de oferecer uma concepção de nada cuja elucidação seria independente da negação. Neste caso, a negação corresponderia a um modo possível de um comportamento nadificante fundado no *nadificar* do nada (ibid., p. 117). Ainda em um curso no semestre de inverno de 1921, Heidegger identifica uma noção formal de nada (*formales Nichts*) (GA 61, p. 145) que permitiria o tratamento de diversas maneiras de concepção do fenômeno. Entre as formulações concretas ou *desformalizadas* do nada, Heidegger elenca, por exemplo, o nada do nada acontecer na história, do não ter sucesso, o nada do ser subsistente e do ser disponível (ibid., p. 146).

A elucidação integral da qualificação da temporalidade originária como finita depende, portanto, da exposição das conexões entre a doutrina do tempo proposta por Heidegger e suas indicações relativas à compreensão determinante do comportamento nadificante. Contudo, a reconstrução adequada destas conexões exigiria um trabalho à parte. O ponto importante que podemos destacar é a identificação do correlato do comportamento nadificador angustiado como um caso limite da significação. Na projeção angustiada na possibilidade da morte, “a abertura originária do ente enquanto tal surge: o fato de que o ente é - e não nada” (GA 9, p. 114). Nesse sentido, existir “de modo finito” (*endlich*) (ibid., p. 329/897) ou *finitude* encerra um conjunto de condições necessárias (comportamento nadificador, determinação afetiva angustiada etc.) à compreensão do ser-aí de suas estruturas

³⁰ ver (Inwood, 1999), (Käufel, 2005), (Martin, 2006), (Reis, 2014, p. 238 - 264) e (Witherspoon, 2002).

existenciais enquanto formais. A caracterização da temporalidade originária como finita, por sua vez, autoriza a conceitualização e articulação do ser-aí a partir de conceitos temporais sem os compromissos implicados pelo emprego destes mesmos conceitos quando compreendidos a partir dos modos do tempo-do-mundo ou da interpretação comum do tempo³¹.

Além de *estática* e *finita*, a temporalidade originária é declarada *futural* por Heidegger: “a temporalidade se temporaliza originariamente a partir do futuro” (ibid., 331/901). A prioridade da estase do futuro na articulação da temporalidade originária constitui a explicitação temporal da “possibilidade mais própria” do ser-aí: de sua compreensão sobre si mesmo como um ente determinado por projeção em possibilidades. Heidegger indica o modo com que o futuro assume a primazia entre as três estases ao mencionar, por exemplo, a dependência da relação que o ser-aí assume com suas próprias determinações - o ser-do-sido - da estrutura projetiva e temporalmente articulada do futuro, o ser-adiantado. Apenas na medida em que se compreende como um ente capaz de responder a seus compromissos específicos, o ser-aí acessa suas determinações apropriadamente. “O antecipar-se a si da possibilidade extrema e mais próxima é o retorno compreensivo ao sido mais próprio” (ibid., p. 326/887). A prioridade do futuro aponta, de resto, para as diferentes relações de temporalização possíveis entre as estases. O modo impróprio de projeção, por exemplo, é constituído por um modo de temporalização onde o futuro modifica sua precedência. “Em correspondência com a temporalização modificada da temporalidade imprópria, a precedência do futuro modifica-se ela mesma, mas também manifesta-se no tempo descendente (*abkünftig*) (ibid., p. 329/897). As relações de dependência entre os diferentes aspectos temporais do ser-aí exigem, entretanto, um exame próprio³². A seguir,

³¹ Uma apresentação detalhada desta questão pode ser encontrada em (Withy, 2011). A autora apresenta a estrutura da finitude como impossibilidade constitutiva do ser-aí de oferecer razões últimas que justifiquem a opção pelo conjunto de razões de que dispõe para tornar inteligíveis suas decisões e compromissos específicos. Nesse sentido, a finitude pode ser entendida como limitação ou interdição do acesso dos fundamentos conceituais de nossas interpretações em virtude do modo com que compreendemos e respondemos a razões enquanto casos de ser-aí.

³² Jeff Malpas (2008) destaca as diferenças presentes na exposição heideggeriana de relações de dependência, com destaque, sobretudo, para a centralidade do uso dos verbos *derivar* (*ableiten*) e *fundamentar* (*fundieren*). Malpas sustenta que relações de derivação envolvem, usualmente, assimetria e hierarquia entre os relata, mas que relações de fundamentação (ou de primazia) podem admitir tanto assimetria e hierarquia entre seus componentes quanto relações simétricas e recíprocas. A prioridade do futuro originário relativamente às outras estases da temporalidade originária pode ser classificada, portanto, como um caso de primazia, uma vez que as demais estases não são derivadas do futuro. Por outro lado, o que significa afirmar que o elemento de uma relação de dependência é primário sem ser a origem ou causa de outros componentes da relação não é suficientemente elucidado por Heidegger. Nesse sentido, uma investigação aprofundada sobre a noção de equiprimordialidade como uma forma de mútua dependência em sentido existencial permanece uma exigência. Podemos conjecturar, além disso, os possíveis ganhos para esta mesma investigação se recorrermos às elaborações recentes do instrumental metafísico pós-modal abarcadas sob o título de “hiperintensionalidade”

apresento uma conhecida interpretação que reconhece na exposição heideggeriana da hierarquia entre os modos do tempo uma deficiência capaz de colocar o projeto de *Ser e tempo* em risco definitivamente.

3.2 RELAÇÕES DE DEPENDÊNCIA TEMPORAL

De acordo com uma parcela significativa de comentários sobre o projeto de *Ser e tempo*, podemos afirmar que a formulação da doutrina do tempo heideggeriana ocupa uma posição central entre os motivos do abandono do estabelecimento das bases de uma investigação ontológica a partir dos resultados da analítica existencial³³. Podemos afirmar, além disso, que o estudo mais extenso e detalhado sobre o tema continua sendo o trabalho elaborado por William Blattner, o seu *Heidegger's Temporal Idealism* (1999). Segundo o autor, as descrições heideggerianas da temporalidade originária e suas relações com os outros modos de tempo indicados em *Ser e tempo* - o tempo-do-mundo e o conceito de tempo em sentido comum - são determinadas por elementos conceituais herdados de uma tradição de pensamento que concebe o tempo em termos nomeadamente idealistas (Kant e Plotino³⁴). Blattner argumenta que Heidegger fracassa na defesa de sua doutrina do tempo na medida em que não consegue justificar a dependência dos modos de tempo secundários a partir da temporalidade originária em função de pressupostos de caráter idealista que norteiam sua exposição. Entretanto, antes mesmo de indicar as influências históricas determinantes da análise heideggeriana, Blattner oferece uma reconstrução estritamente textual da derivação pretendida por Heidegger a fim de demonstrar suas lacunas explicativas. O autor concentra sua análise nas características do fenômeno temporal do *agora* (*das Jetzt*) elencadas por Heidegger e em sua possibilidade de serem explicadas a partir das estruturas projetivas indicadas na apresentação da temporalidade originária.

Antes de examinar de modo detido o argumento de Blattner, contudo, é importante enumerar as estruturas temporais identificadas por Heidegger em *Ser e tempo*. Uma vez que são qualificados como existenciais, os caracteres da abertura são interpretados temporalmente como relação com algum dos três aspectos da temporalidade originária. Além disso, a

(*grounding, explicação metafísica, estrutura ou naturalidade*), visto que aquelas permitem traçar distinções entre expressões necessariamente equivalentes. Para uma introdução sobre os desenvolvimentos pós-modais em metafísica, (Wildman, 2020). (Berto; Nolan, 2021) oferecem uma introdução sobre o fenômeno da hiperintensionalidade.

³³ Além do texto de Blattner que será examinado, ver (Golob, 2014), (Kisiel, 2015) e as considerações de Heidegger em (GA 14).

³⁴ De acordo com Blattner (1999, p. 276), Heidegger representaria uma forma de conciliação entre uma posição idealista de cunho transcendental (Kant) e uma posição idealista explanatória sobre o tempo (Plotino e Leibniz).

interpretação temporal das estruturas da abertura é organizada de modo a permitir sua posterior conjunção com o fenômeno da cotidianidade. Encontramos, nesse sentido, um modo próprio e impróprio de relação compreensiva com cada um das estases anteriormente indicadas. A interpretação temporal da compreensão baseia-se na estrutura do futuro originário e designa a relação própria com este último como o *antecipar-se* (*Vorlaufen*) e a imprópria como o *aguardar* (*Gewärtigen*). No caso do encontrar-se, a relação própria com o ser-do-sido é nomeada *retomada* (*Wiederholung*), ao passo que a relação imprópria é denominada *esquecimento* (*Vergessenheit*). Neste último caso, é importante destacar, além disso, a admissão heideggeriana de dois sentidos para o esquecer: o sentido primário, compreendido pelo *esquecimento* como comportamento impróprio para com o ser-do-sido e o sentido secundário, denominado como o *esquecer-se* (*vergessen*), declarado por Heidegger como contraposto a *retenção* (*Behalten*) como um não-reter (*Nichtbehalten*) (ibid., p. 339/923). O presente originário, por sua vez, é associado à dinâmica do decair. A relação com o presente também recebe duas denominações distintas de acordo com seu modo de projeção. O presente em sentido impróprio corresponde ao *presencizar* (*Gegenwärtigen*), ainda que todo presente deva ser considerado como “*presencizante*”. O presente próprio, por sua vez, é nomeado o *instante* (*der Augenblick*) e a articulação da projeção própria depende de modo crucial da exposição adequada de sua estrutura, porquanto aquele significa “a saída para fora de si (*Entrückung*) do ser-aí, resoluta e *mantida* no ser-resolutivo, aberta para o que na situação vêm de encontro nas possibilidades e circunstâncias da ocupação” (ibid., p. 338/919).

Heidegger sublinha, ademais, a distinção entre o instante e o fenômeno do *agora* compreendido como um fenômeno próprio à determinação do modo de ser dos entes intramundanos e, nesse sentido, como característico do tempo-do-mundo. O agora é introduzido como um carácter distintivo da temporalidade intramundana, ou *intratemporalidade* (*Innerzeitigkeit*), a característica temporal dos entes não-conformes ao ser-aí: no caso apresentado em *Ser e tempo*, entes que instanciam os modos de ser da manualidade e subsistência. “O agora é um fenômeno temporal pertencente ao tempo como intratemporalidade: o agora ‘em que’ algo surge, deixa de ser ou é subsistente” (ibid.). O tipo de encadeamento verificado na sequência de eventos do tempo-do-mundo recebe sua articulação com base nos elementos do agora.

Heidegger destaca quatro características fundamentais do agora: a databilidade (*Datierbarkeit*), a tensionalidade (*Gespanntheit*), a publicidade (*Öffentlichkeit*) e a significatividade (*Bedeutsamkeit*). A databilidade descreve a natureza sequencial intrínseca e específica do agora. O agora é compreendido como uma estrutura relacional, ou seja, é

individuado somente quando considerado em sua relação com um agora não mais (*jetzt nicht mehr*), o “outrora” (*damals*), e um agora ainda não (*jetzt noch nicht*), o “em seguida” (*dann*). Esta sequência, por sua vez, baseia-se na concatenação de agoras compreendidos como episódios. Como sublinhado por Heidegger, “cada ‘agora’ é um ‘agora, que...’ (*jetzt, da...*)” (ibid., p. 407/1101). Nesse sentido, o agora encerra uma *extensão* determinada, porquanto sua enunciação como “agora, que...”, “outrora, quando...” e “em seguida, quando...” depende da compreensão de outras estruturas temporais capazes de demarcar e delimitar os diferentes agoras. Na compreensão do “em seguida, quando...”, um “até lá” (*bis dahin*) responsável por conectar o agora até o “em seguida” é compreendido paralelamente. O agora, delimitado desse modo, pode ser qualificado como “durante” (*während*), o qual, por sua vez, é passível de ser especificado em outros agoras a partir da estrutura do “de então - até então” (*von dann - bis dann*).

Além disso, uma vez que constitui a condição de explicitação temporal de comportamentos intencionais dirigidos a entes manuais e subsistentes, o agora pode ser compreendido como apropriado (*geeignet*) ou inapropriado (*ungeeignet*) para comportamentos específicos - como o *tempo para* (*Zeit zu*). Sua individuação depende, nesse sentido, de critérios de adequação estruturados como remissões significativas. A compreensão do ser-aí do tempo enquanto “relativamente a um para-quê (*Wozu*), o qual, por seu lado, se fixa finalmente em um em vista-de-quê (*Worumwillen*), isto é, em vista do poder-ser do ser-aí” (ibid., p. 414/1119) encerra o caractere da significatividade (*Bedeutsamkeit*) do agora. Se João compreende a si mesmo como um estudante de filosofia e, em virtude disso, ocupa-se da leitura de um exemplar da *Ética a Nicômaco*, ele compreende que “agora” é o momento *apropriado para* conduzir sua leitura e *inapropriado para* brincar com seu papagaio, por exemplo. Finalmente, os episódios que delimitam o agora correspondem a tipos de atividades ou práticas instituídas pela comunidade com a qual o ser-aí partilha as interpretações possíveis de suas possibilidades a partir da referência a si mesmo como *a-gente* (*das Man*). Uma vez que a relação do ser-aí com as determinações normativas dos comportamentos e identidades práticas que projeta dependem, desse modo, da existência de elementos intencionais constitutivos de sua sociabilidade (o ser-com), o agora deve ser reconhecido como um fenômeno *público*.

Heidegger introduz, ademais, a noção de esquema horizontal (*das horizontale Schema*) como o correlato da projeção identificada em cada uma das estases, o seu “para onde” (*Wohin*). O esquema do futuro, compreendido como a descrição temporal da relação do ser-aí consigo mesmo, é o *em vista de si* (*Umwillen seiner*). O esquema do ser-do-sido, por

sua vez, é *diante de quê* (*Wovor*). Finalmente, o esquema do presente, introduzido em *Ser e tempo*, é o *para-algo* (*Um-zu*). Nos *Problemas fundamentais da Fenomenologia*, entretanto, Heidegger diferencia entre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade (*Temporalität*), onde a primeira é definida como “o autoprojeto originário” (*ursprüngliche Selbstentwurf*) (GA 24, p. 463) e a segunda como a temporalidade considerada como relação projetiva com a unidade de seus horizontes. “*Temporalidade é temporalidade com vistas à unidade dos esquemas horizontais que lhe pertencem*” (ibid.). Neste contexto, o esquema horizontal do presente é designado como presença (*Praesenz*). Ainda que não ofereça uma análise detalhada sobre a presença, o autor enfatiza suas diferenças relativamente ao agora e afirma que este “é um caráter da intratemporalidade, do manual e do subsistente, enquanto a presença deve constituir a possibilidade da compreensão do manual como tal” (ibid., p. 434).³⁵

Em todo caso, enquanto as descrições da temporalidade originária explicitam, em termos temporais, o modo de relação próprio do ser-aí consigo mesmo, a análise do fenômeno temporal do agora captura os elementos da relação compreensiva do ser-aí consigo enquanto determinado pela interpretação cotidiana das possibilidades em que se projeta. O agora comporta, portanto, os componentes que tornam inteligíveis e especificam a natureza do agir específico ao ser-aí entendido como concatenação de episódios no tempo-do-mundo. Um esclarecimento adequado da estrutura do tempo-do-mundo demanda, entretanto, uma descrição do comportamento concatenador. Relativamente a este ponto, Heidegger afirma:

O ser-aí, como ente para o qual está em questão o seu ser, *emprega-se*, primariamente, de modo expresso ou não, *para si mesmo*. De pronto e no mais das vezes, o cuidado é ocupação (*Besorgen*) circumspecta. Empregando-se em vista de si mesmo, o ser-aí “faz uso” de si. Fazendo uso de si, o ser-aí necessita de si mesmo, isto é, de seu tempo. Necessitando de tempo, conta (*rechnen*) com ele. (...) O descobrir ocupado circumspecto, contando com o tempo, faz vir de encontro no tempo o manual e o subsistente descobertos. (ibid., p. 333/905)

A concatenação de episódios do tempo-do-mundo é possibilitada a partir do comportamento intencional para com o agora designado como *contar* com o tempo. O contar, por sua vez, é um modo da *ocupação*. Heidegger designa a ocupação como “o ser em relação ao mundo” (ibid., p. 57/181) do ser-aí. Uma análise integral do fenômeno do tempo-do-mundo demanda, desse modo, (i) uma interpretação temporal da ocupação, além da (ii) demonstração de como

³⁵ Os textos de Golob (2014) e Kisiel (2015) ressaltam a ausência de um tratamento aprofundado sobre a noção de horizonte e sua eventual redundância como motivo para o abandono das pretensões heideggerianas dependentes de sua teoria do tempo. Por outro lado, a opção pelo exame da análise de Blattner e a ausência de uma reconstrução detalhada da posição daqueles autores é justificada pelo fato de o argumento de Blattner identificar uma falha na construção mesma da doutrina do tempo de Heidegger, enquanto as análises de Golob e Kisiel apontam, antes, para uma insuficiência em sua apresentação..

o ser-aí pode ocupar-se do agora, isto é, uma demonstração da estrutura intencional de sua contagem com o tempo.

Heidegger assume a primeira tarefa na seção *a* do parágrafo 69 de *Ser e tempo*, intitulada “A temporalidade da ocupação circunspecta” (*Die Zeitlichkeit des umsichtiges Besorgens*). Nesse momento do texto, são introduzidos os comportamentos do *aguardar* e da *retenção* (*Behalten*) e seus respectivos correlatos, o para-quê (*Wozu*) e o em-que (*Wobei*), como os componentes temporais da compreensão de cadeias de remissões que compõem a totalidade do mundo, as *conjunções* (*Bewandtnis*). O aguardar descreve a estrutura projetiva em operação no uso de instrumentos específicos e do cumprimento das tarefas em que são empregados. A retenção, por sua vez, designa a relação do ser-aí com a totalidade de remissões que compõem o contexto de instrumentos e tarefas com os quais o ser-aí se ocupa. Ambos os comportamentos compõem os momentos de uma estrutura tripartite *presencizante*: “o aguardar o junto-a-quê [o para-quê], unido à retenção do com-quê da conjunção, possibilita, em sua unidade estática, o específico manejo presencizante do instrumento” (ibid., p. 353/961). Além disso, cada um dos aspectos da temporalidade do cuidado encontra-se associado a uma das determinações da databilidade do agora: o aguardar *expressa-se* (*druck sich aus*) como o em seguida, o reter como o outrora e o presencizar como o agora. Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger afirma que “cada uma dessas determinações temporais, agora, em seguida e outrora, é falada a partir da *unidade* de uma presentificação, de uma expectativa e de uma retenção ou de um esquecimento” (GA 24, p. 368).

A pertinência da recorrência de Heidegger ao aguardar e o presencizar como aspectos temporais da ocupação poderia ser questionada, porquanto estes comportamentos foram apresentados, anteriormente, como modos de relação com as estases da temporalidade originária. Entretanto, a relação entre estes dois estratos da temporalidade é problemática. Para confirmar este ponto, basta recordar a afirmação já citada de que todo presente, mesmo o originário, é entendido como um presencizar. Não estamos autorizados, portanto, a afirmar que a análise da temporalidade originária dispensa a estrutura da mundanidade na medida em que se concentra na maneira com que o ser-aí relaciona-se consigo mesmo sem referência direta à projeção em possibilidades partilhadas pela comunidade em que aquele se encontra. O mundo e a cotidianidade são aspectos constitutivos do ser-aí.

Desse modo, pode ser particularmente útil indicar a diferença, sublinhada por Blattner (1999, p. 160- 161), entre dois sentidos do presencizar na apresentação da doutrina do tempo heideggeriana. Segundo o autor, podemos diferenciar o presencizar da temporalidade da

ocupação, designada pelo autor, ademais, como “temporalidade pragmática”, do presencizar em sentido originário. A temporalidade da ocupação corresponderia a um componente da temporalidade originária: o presente originário. Essa posição é justificada pelo autor com a afirmação de que a estrutura remissiva dos correlatos dos comportamentos do aguardar e do retenção, o para-quê e o em-quê, são encerrados pela estrutura remissiva do presente o originário, o para-algo (ibid). Relativamente a este ponto, é importante recordar que, na interpretação temporal da ocupação, Heidegger identifica o correlato do presencizar da ocupação como o para-algo. “O presencizar que equiprimordialmente aguarda o para-quê fica retido no instrumento que emprega, de modo que, agora, o para-quê e o para-algo são encontrados expressamente” (Heidegger, 2012, p. 355/963). O presente originário seria identificado, dessa forma, como a relação compreensiva com a unidade das três determinações temporais da temporalidade da ocupação. A natureza da dependência entre os dois tipos de presente, entretanto, revelar-se-á como uma dificuldade para a explicação de como o tempo-do-mundo deriva da temporalidade originária. A análise de Blattner encarrega-se de demonstrar, de modo pormenorizado, a insuficiência da descrição oferecida por Heidegger para o estabelecimento desta última explicação. Com base nas distinções apresentadas, pretendo reconstruir, a seguir, o argumento de Blattner e apontar duas possíveis respostas à sua conclusão oferecidas na literatura crítica sobre o tema. Deve ficar indicada, além disso, a necessidade de um exame cuidadoso do conceito de esquecimento em sentido existencial para a retomada de pontos importantes sobre a posição metaontológica heideggeriana.

3.3 O ARGUMENTO DE BLATTNER

O argumento de Blattner concentra-se no segundo momento necessário à análise da estrutura do tempo-do-mundo: a exibição de como uma sequência de múltiplos agoras pragmaticamente articulados resulta da integração entre os aspectos temporais da ocupação e a estrutura do agora. Nos parágrafos 79 e 80 de *Ser e tempo*, Heidegger oferece indicações desta integração entre os dois fatores sublinhados a partir de duas estratégias de elucidação. Em primeiro lugar, o autor introduz as determinações temporais do tempo-do-mundo como expressões ou interpretações dos comportamentos da antecipação, retenção e presencização em sua unidade temporal, isto é, como interpretações do presencizar originário. Como afirma o autor, “a presencização que aguarda e retém *se* interpreta (*legt sich aus*). Isto só é possível, por sua vez, porque a presencização já está sempre aberta para si mesma e pode ser articulada

na interpretação compreensivo-discursiva.” (ibid., p. 408/1103). Ou ainda, como declarado nos *Problemas fundamentais da Fenomenologia*, “o agora não é mais do que a expressão da temporalidade originária em seu caráter estático” (GA 24, p. 382). Essa formulação especifica a conexão entre a temporalidade originária e o tempo-do-mundo e permite fundamentar sua relação de derivação. Nesse sentido, a descrição de como a sequência de agoras é constituída a partir dos aspectos temporais da ocupação encontra seus conceitos adequados a partir da interpretação temporal das relações do ser-aí consigo mesmo elencadas na introdução dos momentos da temporalidade originária. Em um segundo momento, a constituição do tempo-do-mundo encontra-se vinculada ao modo específico da sociabilidade do ser-aí e da dependência de formas de medir o tempo historicamente instituídas. Heidegger destaca, por exemplo, o modo como a estruturação de atividades cotidianas dependem da relação com a luz do dia e com a noite, ou como o uso do relógio exemplifica uma das diversas maneiras possíveis de divisão da sequência temporal do tempo-do-mundo (ibid., p. 412 - 417/1113 - 1127). Blattner discute a primeira estratégia de modo criterioso, mas permanece reticente sobre a segunda questão.

Em seu comentário, o autor distingue, inicialmente, dois sentidos de dependência: a dependência simples e a dependência explicativa (1999, p. 154). A dependência em sentido simples é classificada como assimétrica, isto é, a existência³⁶ de um dos relata é independente da existência dos outros elementos da relação. A dependência explicativa, por sua vez, compreende uma relação simétrica de dependência entre os seus membros, mas assimétrica no que diz respeito a seu modo de concepção. No caso examinado da derivação entre modos de tempo distintos, Blattner formula este modo de dependência com a enunciação da *tese da dependência da temporalidade pragmática*, que sustenta que a temporalidade pragmática (temporalidade da ocupação) depende da temporalidade originária em um sentido explicativo. Esta formulação concorda com a descrição do presente originário como compreendendo a unidade da temporalidade da ocupação e com a afirmação heideggeriana relativamente à co-expectativa do ser-aí em todo aguardar. “Por mais que aquilo em relação ao que nos colocamos na expectativa seja um evento qualquer, um processo qualquer, nosso próprio ser-aí já sempre se encontra co-expectante (*mitgewärtig*) no aguardo do próprio processo” (GA 24, p. 374). A estratégia oferecida por Blattner evita, além disso, a interpretação da dependência entre os dois modos de tempo que sustenta que apenas o ser-aí pode instanciar

³⁶ Blattner apresenta a relação de dependência simples como uma relação de dependência ontológica: “não poderia *existir* (*there could be*) temporalidade pragmática sem a temporalidade originária e, não obstante, seria possível *existir* temporalidade originária sem temporalidade pragmática?” (1999, p. 152).

relações teleológicas de caráter pragmático e que acaba retornando, desse modo, às dificuldades apresentadas anteriormente sob o título de “o problema da distância”³⁷.

A noção de dependência explicativa é elucidada, por seu turno, a partir do conceito de *seleção*. Segundo Blattner, a temporalidade originária explica a temporalidade pragmática na medida em que a projeção em uma determinada identidade prática pode explicar a *seleção* de diferentes atividades por parte de um agente³⁸. Recorrendo ao exemplo anteriormente oferecido, de João, o estudante de filosofia: podemos explicar *por que* João encontra-se ocupado com a leitura da *Ética a Nicômaco* a partir da referência ao seu compromisso com a identidade prática de estudante de filosofia. O contrário, entretanto, não é viável - ao questionarmos “por que João compreende a si mesmo como um estudante de filosofia?”, a resposta “porque ele está lendo a *Ética a Nicômaco*” não é suficiente para explicar a opção pela identidade prática. Como destaca Blattner,

O ser-aí não *poderia* (*could*) projetar-se em seu em-virtude-de [a identidade prática] a menos que também perseguisse os fins pragmáticos envolvidos naquele em-virtude-de e vice-versa. A explicação, entretanto, baseia-se na afirmação de que o ser-aí não *deveria* (*would*) perseguir os fins pragmáticos que persegue a menos que estivesse projetando-se naqueles em-virtude-de a partir dos quais se compreende. (1999, p. 157).

Essa estrutura de seleção elucidada de que modo o tempo-do-mundo é dependente da temporalidade originária, uma vez que demonstra como o presente originário (temporalidade pragmática, temporalidade da ocupação) encontra sua particularização a partir da referência à estrutura remissiva do futuro originário.

Este último ponto conduz, ademais, ao segundo conceito fundamental para a reconstrução de Blattner: a *iteração*. A princípio, a admissão da estrutura da iteração deveria permitir concluir como o ser-aí compreende a sequência de agoras pragmaticamente ordenados que configura o tempo-do-mundo. Com a iteração, Blattner ressalta a conexão constatada entre o aguardar e o reter que compõem o presente originário, seus correlatos - o em seguida e o outrora -, e a concatenação de agoras. A identidade prática explica a *seleção* de contextos específicos retidos e de atividades futuras determinadas, onde ambos, por seu turno, são compreendidos como temporalmente configurados a partir das determinações do agora. A compreensão do tempo-do-mundo dependeria, nesse sentido, da possibilidade de o

³⁷ Blattner ressalta, por exemplo, a plausibilidade de conceber o comportamento animal como pragmaticamente articulado com o exemplo de um gato, Peanut, cujo interesse natural de alimentar-se dos pássaros em um ninho pode explicar suas ações (1999, p. 155 - 156).

³⁸ É importante sublinhar, para a explicação que segue, a opção de Blattner por identificar a estrutura teleológica da temporalidade originária à correção dos compromissos de uma identidade prática específica, isto é, ao primeiro sentido de possibilidade existencial que foi apresentado anteriormente.

ser-á *iterar* a estrutura do agora ao relacionar-se com o futuro e o passado do tempo-do-mundo, de modo que estes sejam concebidos como o agora-ainda-não e o agora-não-mais. Como destaca o autor, o ser-á “deve compreender o objeto de um aguardar, por exemplo, como um tempo de onde um futuro agora parte” (1999, p. 162).

De acordo com Blattner, entretanto, a combinação dos dois elementos introduzidos, a seleção e a iteração, não é suficiente para garantir a dedução da concatenação do tempo-do-mundo da temporalidade originária pretendida pelo projeto da analítica existencial. Para o autor, o modo com que dispomos nossas atividades na sequência do tempo-do-mundo não envolve, necessariamente, a referência às identidades práticas que o agente projeta.

O tempo-do-mundo não forma uma cadeia ordenada de propósitos. De fato, Brown apanha o giz a fim de lecionar e o em seguida, quando ela termina de escrever no quadro, de fato precede o em seguida de quando ela finaliza sua aula. Mas suponha que, logo depois da aula, ela vá ao cinema. Enquanto ela leciona, o em seguida, quando a aula estiver encerrada, é o em seguida do tempo apropriado para ir ao cinema. Mas essa sequência de tempos do tempo-do-mundo (*world-time times*) não é imposta por nenhum em-virtude-de. (BLATTNER, 1999, p. 181 - 182).

Uma vez que podemos dispensar a recorrência aos termos da temporalidade originária quando tratamos de descrever as múltiplas atividades que compõem o tempo-do-mundo, a defesa heideggeriana do princípio que autoriza a introdução daquele modo de articular o tempo, o *a potiori fit denominatio*, perde sua justificação inicial. Consequentemente, se não encontramos uma justificativa plausível da derivação do tempo-do-mundo a partir da temporalidade originária, a derivação seguinte, a do agora do tempo-do-mundo para o agora do tempo em sentido comum, também não pode ser concluída. Essa constitui, afinal, a demonstração interna do insucesso da posição heideggeriana em sustentar sua teoria idealista do tempo segundo Blattner.

3.4 RESPOSTAS AO ARGUMENTO DE BLATTNER

Na literatura crítica à teoria do tempo heideggeriana, encontramos duas respostas relevantes à posição defendida por Blattner. A primeira delas, formulada por Nate Zuckerman (2016), ocupa-se com a primeira estratégia de elucidação da derivação do tempo-do-mundo e, desse modo, responde diretamente ao argumento do autor. Zuckerman concentra-se nas relações entre o sentido formal da compreensão-de-si e a iteração do presente originário, o *Augenblick*. Para o autor, a conclusão de Blattner é resultante de sua opção por restringir os aspectos da temporalidade originária às identidades práticas específicas projetadas pelo ser-á. Desse modo, Blattner teria equiparado o potencial explicativo da estrutura teleológica da

temporalidade originária aos compromissos específicos a uma identidade prática particular. De acordo com a distinção entre os dois sentidos de possibilidade existencial levantada anteriormente, poderíamos afirmar que o Blattner teria optado pela compreensão da possibilidade existencial como determinação do ser-aí e excluído, conseqüentemente, o segundo emprego possível da noção: a possibilidade existencial como poder-ser. Essa decisão, entretanto, não apenas vai de encontro às evidências textuais³⁹ como, também, obstrui a exposição adequada da perspectiva formal a partir do qual a sequência de agoras do tempo-do-mundo pode ser devidamente acessada. Zuckerman oferece, por seu turno, uma concepção do presente originário que deve reabilitar a relevância da doutrina heideggeriana da temporalidade originária considerando a crítica de Blattner.

Zuckerman sugere uma maneira diferente de conceber a noção de seleção: “assumimos que a seleção cumpre o papel mais geral de guiar nossos esforços de incorporar uma capacidade para fazer sentido das coisas, ao invés de oferecer diretamente razões e explicações em nome da identidade de alguém” (2016, p. 06). O autor afirma, além disso, que a tradução de *Augenblick* por *instante* (*instant*) ao invés de “momento”, por exemplo, captura o sentido do presente originário⁴⁰ como a relação entre as diversas tarefas e contextos instrumentais particulares do ser-aí e os existenciais enquanto seus caracteres formais. Diferentemente de Blattner, para quem o presente originário compreende as tarefas e contextos instrumentais que encontram sua justificação a partir do futuro originário, o presente originário, segundo Zuckerman, exhibe a estrutura de instanciação dos existenciais. Nesse sentido, a descrição dos elementos do presente originário exhibe o modo com que o ser-aí avalia a pertinência de atividades específicas (e de sua conexão) enquanto instâncias dos componentes constitutivos do ser-aí. Como afirma Zuckerman,

em cada um desses casos eu estou, digamos, ‘aplicando’ (*putting to use*) meus conceitos gerais de papel (*role*), fim, contexto instrumental e tempo-do-mundo ao sustentar uma posição interpretativa relativamente a quais ações podem e não podem instanciar aqueles conceitos aqui e agora (2016, p. 07).

³⁹ Zuckerman argumenta, a partir do recurso ao texto, que o emprego dos termos relativos às estruturas existenciais é utilizado de modo majoritariamente substantivo em *Ser e tempo*, isto é, sem acompanhar um segundo nome indefinido. Por exemplo, Heidegger não associa o “em-virtude-de” a alguma identidade específica como “ser estudante” ou “ser médico” (2016, p. 06).

⁴⁰ Ao identificar o presente próprio com o presente originário, Zuckerman dispensa, aparentemente, a tese da indiferença modal sobre a qual se apoia o edifício argumentativo de Blattner. A discussão sobre a relação entre propriedade, impropriedade e a dedução dos modos de tempo é extensa e a apresentação proposta neste trabalho pode ser conduzida sem a referência direta aos detalhes dessa disputa. Entretanto, é importante mencionar o diferencial da posição assumida por Zuckerman, porquanto sua defesa, se apropriada, carrega implicações não apenas para as discussões sobre a teoria do tempo heideggeriana, mas também para a definição das possibilidades de segunda ordem da propriedade e impropriedade. Para a apresentação do problema, (Blattner, 1999, p. 98 - 102), para uma objeção consolidada à tese de Blattner, (Dahlstrom, 1995). Para outras posições possíveis sobre o tema, conferir (Boedeker, 2002), (Fleischer, 1991), (McMullin, 2013) e (Olafson, 1987).

Essa posição, entretanto, poderia resultar em uma lacuna no que diz respeito ao acesso aos critérios de avaliação da correção das instâncias dos existenciais⁴¹. Zuckerman, por sua vez, sublinha a noção heideggeriana de *transparência* como o tipo de evidência próprio ao ser-aí quando considerado em seus aspectos formais. Os critérios de avaliação da adequação das instâncias dos conceitos existenciais correspondem às condições de individuação que permitem identificar um ente como ser-aí e que são atestadas pela projeção própria. A transparência é a evidência, compreendida pelo ser-aí, de sua unidade estrutural como possibilidade de fazer sentido (*sense-making*). Com a explicação oferecida por Zuckerman, podemos reformular, além disso, as perguntas sobre o *porquê* da opção do ser-aí por tarefas específicas. Ao questionar “*por que* João lê a *Ética a Nicômaco*?”, a resposta “porque ele se compreende como um estudante de filosofia, é um estudante de filosofia” não se mostra particularmente adequada. Poderíamos responder, antes, “porque ele deve entregar um trabalho sobre o quinto capítulo daquele livro na semana que vem”, porquanto as razões demandadas pela pergunta podem ser declaradas instrumentais de modo satisfatório. Seguindo a sugestão de Zuckerman, poderíamos afirmar que a pergunta sobre o porquê da leitura de João, que tem como resposta seu compromisso com a identidade prática de estudante de filosofia, deve ser colocada, antes, como “*em virtude de quê* João lê a *Ética a Nicômaco*?”.

A outra resposta à tese de Blattner trata da segunda estratégia de elucidação da derivação do tempo-do-mundo e, desse modo, denuncia a ausência de um tratamento aprofundado sobre os aspectos temporais da sociabilidade existencial por parte de Blattner. Irene McMullin, em seu *Time and The Shared World: Heidegger on Social Relations* (2013), sustenta que o exame desta relação constitui um ponto decisivo para resgatar a problemática da temporalidade originária sob uma ótica distinta. McMullin destaca como a conclusão de Blattner sobre a dispensabilidade da estrutura da iteração na concatenação do tempo-do-mundo está apoiada sobre seu tratamento tímido do aspecto da publicidade do agora. Blattner afirma, por exemplo, “se alguém está absorto em sua tarefa, não confronta uma sequência de agoras. Outros agoras não estão em questão. Quando Brown leciona, absorta em sua tarefa, há apenas o agora, quando ela leciona, e seus limites, o outrora e o em seguida” (1999, p. 149). A dificuldade da análise de Blattner de articular a sequência

⁴¹ Uma vantagem da posição de Blattner é responder a esse problema ao recorrer aos compromissos particulares implicados pelas identidades práticas projetadas pelo ser-aí como critério avaliativo e explicativo da opção por atividades singulares.

temporal do tempo-do-mundo estaria conectada com a ausência de uma descrição detalhada de como o ser-aí pode compreender múltiplos agoras, isto é, uma sequência de episódios diversos que instanciam a mesma estrutura temporal⁴². Para McMullin, esta multiplicidade pode ser examinada de modo detido se nos concentramos na relação entre os aspectos da sociabilidade do ser-aí e sua compreensão temporal. Como destaca a autora, “a iteração requerida para a sequencialidade não pode ser realizada dentro dos parâmetros privados de uma temporalidade pragmática, mas depende do reconhecimento de múltiplas temporalidades - de tempos que não são meus” (MCMULLIN, 2013, p. 127).

A relação entre a sociabilidade e a compreensão de que a estrutura do agora pode assumir episódios particulares distintos é constatada na afirmação de Heidegger de que “muitos ser-aí podem dizer ‘simultaneamente’: ‘agora’, não obstante cada um deles possa datar de modo diverso o agora dito - agora, que acontece isso ou aquilo”. (2014, p. 411/1111). Por outro lado, a compreensão do ser-aí de uma sequência de agoras que permite organizar suas atividades está vinculada à possibilidade de *medir* o tempo a partir dos recursos de mensuração oferecidos por sua respectiva comunidade: “*a-gente se dirige por ele*, de sorte que o tempo deve poder ser encontrado de algum modo por todo mundo” (ibid., p. 411/1113). Ao ter que se adequar às determinações temporais instituídas pela comunidade, o ser-aí deve deliberar sobre maneiras distintas de contar com seu tempo e ordenar suas atividades.

A apresentação das respostas às conclusões de Blattner possui uma justificação dupla para o presente trabalho. Em primeiro lugar, acompanhando a análise de Zuckerman, encontramos uma nova maneira de recuperar aspectos da doutrina do tempo heideggeriana mesmo depois da crítica decisiva de Blattner. A distinção entre dois modos de perguntar “por que?” - um modo instrumental e um modo transcendental - conectada com uma nova formulação da teoria da temporalidade heideggeriana é particularmente importante para a elucidação do projeto da analítica existencial. A retomada do vocabulário temporal que encontramos nas indicações temporais oferecidas por Heidegger oferece as condições para o tratamento adequado dos conceitos existenciais em sua dinâmica e normatividade específicas. Em segundo lugar, a sugestão de Irene McMullin confirma a necessidade de um exame pormenorizado do papel que o esquecimento cumpre no quadro de investigações conduzidas por Heidegger. Se as considerações sobre a sociabilidade do ser-aí são fundamentais para

⁴² Evidentemente, não podemos declarar essa ausência como um equívoco ou insuficiência da análise de Blattner, uma vez que o próprio Heidegger não explora as relações entre o ser-com e a temporalidade de modo satisfatório, mas oferece apenas considerações de caráter geral. A proposta de McMullin não configura, nesse sentido, uma objeção a Blattner, mas antes uma sugestão que visa explorar as indicações presentes na analítica heideggeriana.

elucidar a natureza de sua compreensão temporal e, conseqüentemente, delimitar o diferencial em seu modo de agir e de deliberar, um esclarecimento sobre o esquecimento revela-se essencial na medida em que este último é definido como “o sentido temporal do modo de ser segundo o qual, *de pronto e no mais das vezes*, eu *sou* sido” (ibid., p. 339/923), isto é, como o sentido temporal da cotidianidade. A conexão entre os componentes da sociabilidade, cotidianidade e esquecimento pode ser recordada, ademais, a partir da afirmação de Heidegger de que *a-gente* constitui “o ‘sujeito’ da cotidianidade” (ibid., p. 114/331).

Com base nessas considerações, ofereço, no capítulo seguinte, uma análise dos componentes intencionais do esquecimento a partir de alguns dos textos de Heidegger que se comunicam com a problemática da analítica existencial.

4 ESQUECIMENTO

4.1 A APORIA DO ESQUECIMENTO

Um ponto de partida pertinente para demonstrar as dificuldades e as vantagens de uma descrição fenomenológica do esquecimento é a apresentação oferecida por Heidegger, no curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, ministrado no semestre de verão de 1921, em Freiburg, de um paradoxo introduzido por Agostinho de Hipona no décimo livro de suas *Confissões*⁴³. A *exercitatio animi* conduzida pelo filósofo ao longo do livro X assume o questionamento sobre a natureza divina como ponto de partida - “mas o que amo, quando te amo?” (10.6.8.) - e oferece considerações importantes acerca dos limites dos diferentes aspectos da mente humana: a razão, a memória e a vontade. A investigação sobre a memória oferecida neste momento das *Confissões* conta com a exposição de algumas de suas características cognitivas específicas: entre os objetos passíveis de serem recordados, constam imagens de impressões sensíveis (*imagines*), as artes liberais, os números, juízos e as afecções da alma. Além disso, Santo Agostinho oferece observações sobre os modos de aquisição e operação correspondentes aos tipos de objetos examinados. A memória é apresentada como o arcabouço - “enorme palácio”, “apartamento amplo e infinito”, “enorme receptáculo” (10.08.14; 10.09.16) - que contém e sustenta relações de significação entre os nomes e seus referentes. Como afirma o filósofo, “nomeio a imagem do Sol, e ela está em minha memória [...]. Nomeio a memória, e sei o que nomeio. E onde o sei, senão na própria memória?” (10.25.23.).

O paradoxo que atinge as considerações agostinianas, por sua vez, pode ser compreendido como uma formulação da dificuldade de encontrar a referência adequada da palavra “esquecimento” (*oblivio*) a partir de uma concepção da relação entre memória e linguagem em que o sentido dos termos recordados é dependente da lembrança de suas

⁴³ O objetivo desta apresentação não é oferecer uma reconstrução detalhada da interpretação heideggeriana de Santo Agostinho, mas, unicamente, introduzir suas indicações do fenômeno do esquecimento como um fenômeno de *perda* (*verloren*). Introduções às particularidades da recepção de Heidegger da obra agostiniana podem ser encontradas em (Coyne, 2017) e (De Paulo, 2006). Quanto à validade ou o possível sucesso da separação heideggeriana entre teologia e filosofia na formulação de conceitos centrais de sua obra, conferir (Coyne, 2017), (Engelland, 2004), (McGrath, 2013) e (Wolfe, 2014). Além disso, se admitirmos, em consonância com a argumentação de Hans Jonas (1993), a presença de formulações de caráter gnóstico como fundamento de algumas das conclusões centrais heideggerianas, podemos questionar se o sucesso da separação heideggeriana entre teologia e filosofia não seria, antes, a expressão de uma disputa interior à teologia onde a categoria da *heresia* cumpre um papel fundamental. Sobre este último ponto, (Blumenberg, 1996, p. 132 - 149).

imagens ou formas correspondentes⁴⁴. Se o esquecimento é definido como “privação de memória” (*privatio memoriae*), como torná-lo inteligível considerando o papel da recordação na representação de relações entre as palavras e seus significados? E se admitirmos que se trata da imagem do esquecimento e não do próprio fenômeno, a necessidade de elucidação desloca-se para o momento de seu registro, uma vez que se torna necessário explicar como “sua imagem se inscreveria na memória, se o esquecimento apaga com sua presença até aquilo que já se encontra impresso” (10.26.25.).

Heidegger, por sua vez, reconhece no livro X um momento destacado relativamente aos livros anteriores que compõem as *Confissões* na medida em que Santo Agostinho deixa de oferecer um relato sobre suas faltas passadas e concentra-se em um questionamento sobre como é “agora, neste momento mesmo de minhas confissões” (10.3.4.). A leitura oferecida pelo autor é conduzida tendo como pano de fundo a atenção às condições do acesso adequado à dinâmica da vida fática: ao domínio da conceitualidade propriamente filosófica que se constitui, de modo primário, por relações significativas e, depende, nesse sentido, de uma concepção paralela adequada da estrutura da subjetividade⁴⁵. A opção pelo agora como *locus* privilegiado para o tratamento das estruturas da vida fática poderia parecer inusitada a princípio, considerando, sobretudo, a preocupação com o significado do fenômeno do histórico (*das Phänomenen des Historischen*) que orienta a interpretação heideggeriana. Entretanto, Heidegger localiza no presente confessional agostiniano uma possibilidade privilegiada de questionar o que significa afirmar de um fenômeno que ele é *histórico*⁴⁶. A

⁴⁴ O’Daly (1987) oferece uma apresentação das noções de forma e imagem presentes na obra de Santo Agostinho e das possíveis interpretações sobre o seu papel na formulação de uma teoria da linguagem, da mente e do conhecimento agostinianas.

⁴⁵ Sobre a vida fática, ver (Campbell, 2012).

⁴⁶ É importante ressaltar que Heidegger contrapõe sua proposta de leitura da lição agostiniana à então corrente recepção do autor, caracterizada por soluções teóricas marcadamente neokantianas e pelos efeitos da inscrição de motivos historicistas nos desenvolvimentos da teologia alemã, sublinhando Troeltsch, Harnack e Dilthey como representantes destacados do contexto intelectual referido. Segundo Heidegger, ainda que os três autores examinados recorram a *direções* diversas de acesso (*Zugangsrichtungen*) do significado do agostinianismo - seja a história da cultura (Troeltsch), do dogma (Harnack) ou da ciência (Dilthey) -, todos partilham do mesmo “*sentido* de acesso” (*Zugangssinn*) do fenômeno, a saber, a “contemplação de um objeto, inserido em um contexto histórico de ordenação objetivamente disposto” (GA 60, p 167). No caso de Troeltsch, por exemplo, “a determinação do ‘mais essencial’ de Agostinho” (GA 60, p. 162) dependeria - em um sentido a ser esclarecido - da consideração da dimensão histórico-social em que o filósofo encontrava-se inserido. Entretanto, como indicado pelo próprio Heidegger, a realidade histórico-social referida por Troeltsch deve ser compreendida no quadro do denominado *problema da cultura*, questão fundamental aos desenvolvimentos das escolas neokantianas durante a segunda metade do século XIX e início do século XX (Krijnen, 2015). Neste caso, o conceito de *cultura* empregado abrange a totalidade de valores a partir dos quais os empreendimentos teóricos e práticos humanos podem ser delimitados e avaliados no tocante à sua correção. Admitindo a concepção neokantiana da tarefa própria à filosofia como a demonstração dos aspectos normativos das demandas de diferentes esferas da cultura (conhecimento científico, moralidade, religião etc.) *enquanto* demandas normativas, isto é, consideradas independentemente de explicações de caráter psicológico ou histórico, poderíamos afirmar que a interpretação proposta por Troeltsch não invoca, à primeira vista, uma redução do agostinianismo a configurações econômicas ou políticas específicas. Heidegger reconhece esse ponto, aparentemente, quando

chave da interpretação heideggeriana encerra-se na relação entre o conhecimento do princípio de ordenação das faculdades da alma, Deus, como meio para a vida feliz (*beata vita*) e o fenômeno da tentação enquanto falha na determinação do objeto adequado da vontade.

Mesmo depois do testemunho da conversão oferecido ao longo dos livros anteriores, Santo Agostinho declara a persistência da inclinação pelo pecado, expressa pela incapacidade de determinar por conta própria a retidão implicada pela vida feliz. Como declara Agostinho, “somos tentados todo dia por essas tentações, Senhor, somos tentados sem trégua” (10.37.60). Esta condição encontra uma descrição pormenorizada na apresentação agostiniana das três formas da tentação: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição do século (10.30.41). Em cada um dos três casos analisados por Santo Agostinho, encontramos um modo de direcionamento do desejo humano que não detém como seu objeto a realidade divina enquanto verdade, fundamento e unidade e que, desse modo, permanece determinado como *dispersão*. A exibição do agora como marcado pela inadequação das tentações aponta para seu caráter intrinsecamente problemático, isto é, como definido pela possibilidade de exame e avaliação: “onde então conheceram essa vida feliz, senão onde conheceram também a verdade? (...) Por que então não gozam dela? Por que não são felizes?” (10.23.33)⁴⁷

Esta configuração permite elucidar a afirmação de Heidegger de que o trabalho fenomenológico sobre a posição agostiniana deve ser capaz de articular sua “historicidade mais genuína, em cuja dimensão efetiva, porém, estamos nós mesmos hoje em dia” (GA 60, p. 173). O reconhecimento do vínculo entre a tentação em seu aspecto especificamente temporal e as condições necessárias à compreensão e determinação do si mesmo apoia a caracterização daquela como o “sentido fundamental do si enquanto histórico (“*Grundsinn des Selbst als historisches*”) (ibid., p. 263) por parte de Heidegger. *Histórico* corresponde a um modo de determinação de entes dotados de caráter reflexivo e cujas condições de

afirma que as indicações de Troeltsch permanecem “simples e insípida matéria de orientação no âmbito da formação” (*wässrig und lediglich Stoff bildungsmäßiger Orientierung*) (GA 60, p. 162). A contrariedade do autor paira, precisamente, sobre a assimilação do fenômeno religioso às determinações racionais que constituem a totalidade cultural e, portanto, sobre as consequências da *Bildungsreligion* para a recepção da obra de Santo Agostinho no contexto intelectual em questão. No semestre de verão de 1920, Heidegger declara: “o expoente mais destacado [da proeminência do neokantismo]: que a religião tenha se tornado pura *Bildungsreligion*” (GA 59, p. 141). Uma elaboração fenomenológica da experiência religiosa, pelo contrário, deve ser capaz de estabelecer os limites da tentativa de conceber o fenômeno religioso a partir da instituição de fins racionais e, ademais, viabilizar a revisão do que significa afirmar de um ente que ele é determinado historicamente. Para uma apresentação detalhada desta disputa, (Crowe, 2006); sobre as raízes teológicas do conceito de *Bildung* e o fenômeno da *Bildungsreligion*, (Herdt, 2019); sobre o neokantismo, (Beiser, 2009, 2015), (Schnädelbach, 1983). Uma análise da relação entre Ernst Troeltsch e a Escola de Baden relativamente à religião pode ser encontrada em (Woodford, 2017). (Barash, 2003) oferece uma introdução à recepção heideggeriana de Troeltsch, Harnack e Dilthey.

⁴⁷ Uma introdução aos problemas e à diversidade de interpretações do conceito de vontade na obra de Santo Agostinho pode ser encontrada em (Stump, 2001).

individualização são explicitadas a partir de um vocabulário prático. Contra o que identifica como a raiz da inadequação do tratamento do fenômeno histórico, isto é, a opção pela “determinação teórica” do significado do agostinianismo e o conseqüente “controle do material suscetível a ser questionado (*Bestimmungsmaterial*)” (ibid., p. 167), Heidegger sublinha o questionamento das próprias tentações como indicação da estrutura genuína da experiência histórica. Na afirmação do autor, “[Agostinho] reconhece nisso [nas tentações] situações que lhe atacam e como se comporta ou procura comportar-se a esse respeito. (*Confiteri*: interpretação e, aqui, em um ‘como’ muito bem determinado)” (GA 60, p. 212). E ainda, como aponta Daniel Dahlstrom, “o que quer que seja que Agostinho está fazendo ao escrever suas *Confissões*, ele não está teorizando a partir de uma distância segura. Nada desse tipo seria possível em uma confissão feita por um confessante que se encontra vulnerável e questionável (*quaestio mihi sum*)” (2010, p. 264).

Quando voltamos nossa atenção ao caso da procura por objetos esquecidos, as dificuldades compreendidas pela aporia do esquecimento assumem uma forma distinta capaz de destacar sua relevância para a análise da estrutura da vida fática. Na disposição de sua interpretação do texto agostiniano, Heidegger intercala a apresentação da aporia do esquecimento com indicações relativas à estrutura intencional da procura. O autor questiona a natureza da representação do objeto intencional da procura por Deus, uma vez que “como posso procurar-te se não te possuo de algum modo, se não sei de ti? (não posso, pois, dizer em absoluto que *não* tenho algo; tenho, pois, também a Deus de alguma maneira?)” (GA 60, p. 190). Heidegger alude ao exemplo da mulher que perdeu uma dracma e que “se não lembrasse dela, não a encontraria” (10.28.17) no intuito de articular fenomenologicamente os impasses envolvendo a perda, a posse e a correção de representações. Como declara o autor, “se, quando procuro, são muitas e variadas as coisas que me vêm ao encontro, e eu as afasto todas até ‘ter’ me deparado com a ‘correta’ (*Richtige*), (...) é porque devo ‘ter’ o procurado mesmo” (GA 60, p. 190)⁴⁸.

⁴⁸ Por seu turno, o recurso ao “ter” oferece acesso a uma diversidade de comportamentos que admitem a especificação de seus objetos a partir de categorias como realização ou perda (*verlieren*). Ainda em um curso ministrado no semestre de inverno de 1921-1922, Heidegger afirma que “a cada objeto corresponde um determinado modo de acesso, de ater-se a ele ou de perdê-lo” (GA 61, p. 18) e que o correlato do ter é “sempre de algum modo princípio, isto é, algo que importa e está em questão, que tem algo “a dizer” em relação a algo” (ibid., p. 23). Como apontado por Gethmann (1986), a formulação do correlato do ter como *principal* possibilita recusar tanto a convencionalidade das definições quanto a postulação de uma realidade independente do conceito na medida em que seu significado depende de sua *realização* (*Vollzug*) em situações singulares. Ou seja, a inadequação ou falha na concepção de um determinado correlato não é uma questão de adequação epistêmica, mas uma questão modal. Ademais, relativamente a este problema, vale destacar a sugestão de McManus (2012), que sublinha como estrutura fundamental do comportamento detentor “práticas de mensuração” responsáveis por instituir critérios de inteligibilidade incomensuráveis relativamente àqueles apresentados por outros comportamentos detentores, mas que determinam, de todo modo, esquemas inferenciais

Heidegger oferece uma formulação do esquecimento nos termos do comportamento detentor ainda em conexão com as indicações anteriores sobre as relações entre procura e posse - “entendido de modo relativo: embora tenhamos perdido algo, ainda o temos de alguma maneira” (GA 60, p. 190). Como ilustração, o autor recorre ao processo de reconhecimento do nome de uma pessoa conhecida: “todos os nomes que nos ocorrem são descartados até que nos deparamos com *aquela* que estamos acostumados a relacionar com a pessoa em questão” (ibid., p. 191). Nesse sentido, o objeto esquecido tem de ser paralelamente recordado de algum modo - “o esquecido emerge *de e na* consciência” (ibid.). Caso contrário, o processo de reconhecimento seria destituído de sua possibilidade de correção. Retomando a formulação agostiniana, “não poderíamos procurar uma coisa perdida se a tivéssemos esquecido totalmente” (10.19.28). A estrutura do esquecer é caracterizada, portanto, por uma relação específica com o objeto intencional que impossibilita a redução do fenômeno através de sua identificação como falha ou privação da memória. Como pontuado por Heidegger, “pela consciência de ter esquecido (*Vergessenhaben*) determinada coisa, ela ainda está aí, isto é, o esquecer não é uma privação radical da memória, ou seja, possui um sentido intencional de relação (*es hat seinen intentionalen Bezugssinn*).” (GA, 60, p. 191).

O autor admite, entretanto, a possibilidade de um segundo sentido para o esquecimento e oferece algumas das direções para sua elaboração. Relativamente à possibilidade do esquecimento total, Heidegger questiona:

Que quer dizer *omnino oblivisci* [ter esquecido completamente]? Não viver em absoluto na realização da representação (*Vergegenwärtigungsvollzug*), não ter disponível em absoluto a direção de acesso (*Zugangsrichtung*), ter-se fechado a isso, quer dizer, ter-se encoberto de tal modo que não se vê que o que foi esquecido ainda está aí em certos direcionamentos possíveis de relação. Isso não é percebido entretanto! (ibid.)

Esta descrição permite especificar, ao mesmo tempo, a natureza da relação com o objeto esquecido no primeiro caso de esquecimento assinalado por Heidegger. Se o esquecimento absoluto é definido pela ausência de qualquer vinculação à normatividade determinante da identidade dos correlatos intencionais, isto é, pela ausência da *realização da representação*, o esquecimento relativo, por outro lado, preserva sua vinculação ao esquecido. Ademais, a indisponibilidade da *direção de acesso* como uma das qualificações intencionais do esquecimento absoluto - a indisponibilidade de qualquer perspectiva capaz de determinar a

e condições de individuação específicos. Além disso, é pertinente consultar as observações de Heidegger sobre a relação entre o *ter* e o histórico presentes em (GA 59).

função de seus objetos - sugere a diversidade de conteúdos possíveis que o esquecimento em sentido relativo pode assumir (por exemplo: esquecer regras, esquecer evidências etc.).

A multiplicidade de modos de esquecimento sugere a possibilidade de considerá-lo em um sentido formal, uma vez que se apresenta como um comportamento partilhado por configurações intencionais dotadas de direções de acesso diversas. A apresentação do esquecimento no contexto de elaboração das estruturas da vida fática o introduz como uma modificação do comportamento detentor e o inscreve, dessa maneira, em um terreno de investigações centradas na explicitação de categorias adequadas a maneiras de inteligir e deliberar historicamente determinadas. Como destaca McManus, trata-se de uma questão “constitutiva” na medida em que “para compreender o ser deste ‘não ser nada’ tenho de considerar como o ‘tenho’, meu ‘modo de comportar-se’ em relação a esse ‘não ser nada’” (2012, p. 107). Nesse sentido, uma análise intencional do esquecimento como aquela sugerida em trechos compreendidos dentro do período da analítica existencial revela-se decisiva.

4.2 ESTRUTURA INTENCIONAL DO ESQUECIMENTO

Ainda que *Ser e tempo* não ofereça uma análise pormenorizada dos componentes intencionais do esquecimento, encontramos indicações relevantes à demarcação do fenômeno entre as primeiras páginas da obra: “mesmo o esquecer algo, no qual aparentemente está apagada toda relação de ser com o outrora conhecido, deve ser concebido como uma modificação do ser-em originário, de igual modo que todo engano e todo erro” (Heidegger, SZ, 62/195). Esta consideração, apesar de breve, permite identificar ao menos três fatores decisivos na designação deste comportamento: (i) o esquecer preserva uma relação com o esquecido, que deve ter sido conhecido previamente; (ii) o esquecer deve ser considerado uma modificação do ser-em e (iii) a relação preservada é uma relação *ontológica* e encontra-se, aparentemente, apagada. Não obstante sua concisão, a enumeração dos elementos destacados oferece um ponto de partida oportuno para o exame da estrutura intencional do esquecimento no quadro da analítica existencial. A recorrência às noções de referência, ser-em e relação ontológica, por exemplo, autoriza a analogia com outras análises intencionais oferecidas pelo autor em momentos distintos de suas investigações.

Nesse sentido, a fim de elaborar as indicações oferecidas, uma solução plausível é recorrer à interpretação da estrutura da percepção oferecida por Heidegger nos *Problemas fundamentais de fenomenologia*. Para o autor, podemos enumerar três momentos constitutivos da estrutura da intencionalidade: (i) a referência do comportamento, o *intentum*;

(ii) o tipo de comportamento, a *intentio*, e (iii) a compreensão de ser determinante da identidade ontológica da referência do comportamento. A análise heideggeriana da percepção é conduzida em conexão com o exame da tese de Kant de que “ser não é um predicado real” (*sein ist kein reales Prädikat*) (2012, B 626/p. 466), formulada em meio à argumentação deste último contra a possibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus. Heidegger identifica na tese kantiana sobre o ser uma conexão fundamental entre sua concepção como “posição absoluta” (em oposição à “posição relativa” como determinação da coisa (*res*) que se afirma que é F ou G, por exemplo) e o fenômeno da percepção. “Desse modo, o *caráter específico da posição absoluta*, como Kant o delimita, revela-se como *percepção (Wahrnehmung)*” (GA 24, p. 62).

A percepção é apresentada, por sua vez, como um componente da explicitação da noção de *efetividade (Wirklichkeit)* ou *existência (Existenz)*. Heidegger destaca que a efetividade é introduzida por Kant como uma das categorias da modalidade e que não constitui, portanto, uma determinação adicional da coisa predicada como efetiva, mas exprime “a sua relação [do objeto] com a faculdade de conhecimento” (2012, B 266/p. 226). De modo diverso da relação representada pela forma predicativa “A é B”, a afirmação de que “A é” ou “A existe”, segundo Heidegger, não diz respeito à síntese das determinações que identificam “A”, mas à relação de A com sua concepção por parte de um sujeito. Ainda nos “Postulados do pensamento empírico em geral”, Kant sugere que a diferenciação entre a possibilidade de uma coisa e sua efetividade depende da resposta à questão “se tal coisa nos é dada de modo que a sua percepção possa, se necessário, preceder o conceito” (*ibid.*, B 272/p. 230).

A complexidade e extensão da análise heideggeriana impede, entretanto, que nos detenhamos na sua reconstrução neste trabalho⁴⁹. O objetivo de indicar as conexões entre percepção e o modo de ser da existência efetiva é, antes, o de sublinhar a relação entre comportamentos intencionais e a compreensão de estruturas ontológicas constatada por Heidegger. No caso examinado, além do percebido como *intentum* e do perceber como o tipo de comportamento examinado, identificamos um modo específico de ser, a existência efetiva, cuja compreensão encontra-se vinculada à identidade da referência da percepção como um ente percebido. Heidegger recorre ao exemplo da percepção de uma janela que, a fim de diferenciar-se, por exemplo, da imagem imaginada desta mesma janela, depende da compreensão de condições específicas constitutivas do modo de ser da efetividade. “Em

⁴⁹ Uma investigação detalhada deste tópico foi conduzida por Rodríguez (2012).

todos os casos, ter sido percebido (*Wahrgenommenheit*) pressupõe perceptibilidade e perceptibilidade, por sua vez, demanda já a *existência* [efetividade] do ente perceptível ou percebido” (GA 24, p. 66). Evocando uma noção anteriormente apresentada, podemos afirmar que a efetividade encerra o sentido dos entes percebidos, ou seja, que compreende o conjunto de regras e implicações que devem ser compreendidas pelo ser-aí a fim de identificar um ente específico como percebido.

Por outro lado, é importante destacar que o “já” da demanda prévia da efetividade do ente percebido não autoriza descrever a relação intencional entre o percebido e o ser-aí como uma relação entre dois entes projetados a partir das condições de identidade da própria percepção. Na caracterização heideggeriana, “a relação intencional com o objeto não toca ao sujeito com e por meio da presença subsistente do objeto” (ibid., p. 84). A intencionalidade é designada por Heidegger como uma característica formal de todo comportamento para com entes: “esta relação, (...) é o *caráter relacional a priori* daquilo que nós denominamos comportar-se” (ibid., p. 85). Contrariamente à opção de explicitar a estrutura da intencionalidade da percepção a partir da disposição entre dois corpos contíguos em um espaço específico, por exemplo, a investigação da *anterioridade* do percebido relativamente à percepção deve partir dos componentes da intencionalidade enquanto relação regulada por modos de ser distintos.

Com base nas distinções propostas, podemos elaborar os pontos da estrutura intencional do esquecimento inicialmente enumerados. Em primeiro lugar, Heidegger sublinha os aspectos da referência do esquecer, seu *intentum*: o esquecer encerra um comportamento intencional na medida em que se refere a *algo* (*etwas*). Como foi indicado anteriormente, a opção pela caracterização de seu correlato como *algo* viabiliza seu tratamento no âmbito da compreensão e interpretação. Nesse sentido, é razoável sugerir que a qualificação do esquecido como outrora *conhecido* (*Erkannte*) não apela para um sentido estrito da noção de conhecimento, mas pode ser assumida como qualquer relação de identificação compreendida nos termos da determinação significativa - *algo como algo*. O correlato do esquecer, além disso, deve ter sido acessado *previamente* pelo ser-aí. Isto é, independentemente das propriedades específicas daquilo que foi esquecido pelo ser-aí, podemos afirmar que ao menos uma de suas características formais corresponde a uma relação temporal. O correlato esquecido é determinado, de modo primário, como anterior ou passado. É pertinente recordar, entretanto, que a analítica heideggeriana admite ao menos três modos distintos do passado: o passado como ser-do-sido (*Gewesenheit*), como retenção e como a característica temporal daquilo que é disposto como anterior em uma sequência de

unidades de medida idênticas. Como será exibido em momentos posteriores da investigação heideggeriana, distintos modos do passado admitem sentidos distintos para a dinâmica do esquecimento.

No que diz respeito à *intentio*, ao tipo de comportamento intencional, o esquecimento é apresentado como uma “*uma modificação do ser-em*” (SZ, 62/195). A identificação de um comportamento específico como um caso de esquecimento depende, portanto, da instanciação dos existenciais exibidos no momento da análise da estrutura do ser-em. Ou seja, uma análise adequada do esquecimento deve levar em conta a estrutura projetiva que constitui sua relação com o ente esquecido, sua determinação afetiva e as possibilidades discursivas que operam em sua articulação. Além disso, este modo de acessar o fenômeno viabiliza uma análise da natureza da responsabilidade pressuposta na atribuição de casos de esquecimento imputável⁵⁰ a partir de noções de compreensão de si e deliberação apoiadas sobre o arcabouço conceitual existencial. Não obstante, Heidegger não persegue as consequências das indicações oferecidas em uma possível interpretação de como os aspectos do ser-em determinam a dinâmica do esquecimento.

Finalmente, relativamente à compreensão de ser determinante do comportamento olvidativo, o esquecimento constitui uma *relação de ser* (*Seinsbeziehung*) com o esquecido, a qual, aparentemente, estaria *apagada* (SZ, p. 62/195). Uma vez que a compreensão de ser envolve a compreensão de condições específicas que autorizam a identificação de um ente como esquecido, os caracteres sublinhados na definição inicialmente apresentada devem ser compreendidos como aspectos da estrutura intencional do ser-aí. Isto é, o apagamento e seu contrário, a preservação, não necessitam ser tomadas como noções relativas à história dos estímulos nervosos do ambiente sobre o aparelho sensorial de um agente e a consequente ativação posterior parcial de regiões cerebrais estimuladas através de traços mnêmicos. Preservação e apagamento aparente constituem, antes, determinações que possibilitam projetar um ente como esquecido e que sustentam, desse modo, as implicações de sua determinação como esquecido. Nesse sentido, a preservação de uma relação de ser aparentemente apagada aponta para uma configuração complexa entre modos de

⁵⁰ Por esquecimento imputável, entendo casos de esquecimento que poderiam ser evitados pelo agente caso este cumprisse com obrigações práticas ou epistêmicas específicas. Bernecker (2010) formula duas noções de esquecimento que devem capturar aspectos distintos da noção de esquecimento do senso comum: esquecimento em sentido amplo (*wide*) e esquecimento em sentido restrito (*narrow*). A noção de esquecimento culpável pode ser entendida neste segundo sentido e se contrapõe, deste modo, aos casos de esquecimento em que o agente não pode ser responsabilizado (compreendidos pela noção ampla). Em (Bernecker, 2018), o autor apresenta, ademais, três teorias distintas acerca da natureza e dos limites da culpabilidade do esquecimento: a explicação por vestígios (*tracing account*), a condição de consciência liberalizada da responsabilidade moral (*liberalized awareness condition of moral responsibility*) e o atribucionismo (*attributionism*).

compreensão de estruturas ontológicas distintas. Por exemplo, o esquecimento de um objeto percebido é diferente do esquecimento de uma pessoa ou do esquecimento de um nome, mas todos os três modos de esquecer contam com as mesmas determinações temporais que regulam sua compreensão enquanto entes esquecidos. Podemos conjecturar, por exemplo, que a compreensão de ser do esquecimento projeta o esquecido a partir da conjunção entre os aspectos temporais “*antes presente e agora ausente*”.

A constatação do componente compreensivo na definição do esquecimento permite sua eventual especificação de acordo com a diversidade de modos de ser que regulam a identidade de seus correlatos. Todavia, uma distinção crucial deve ser sublinhada. O caráter esquemático da definição inicial não deve ser confundido com um possível sentido fundamental do fenômeno. A identificação do esquecimento como um componente constitutivo do modo de ser da existência exige esclarecimentos adicionais. Dessa forma, a caracterização preliminar do esquecimento oferecida por Heidegger pode ser tomada como uma *indicação formal*, apta, portanto, a eventuais *desformalizações* (2012, p. 35/121) responsáveis por determinar, de modo preciso, funções diversas que o esquecimento pode assumir no quadro da analítica existencial. Como será demonstrado na próxima seção, as múltiplas acepções do termo propostas por Heidegger ocupam posições diversas quanto à sua fundamentalidade na arquitetura das investigações heideggerianas. Esta pluralidade de significados será justificada, ademais, em função dos diferentes modos temporais a partir dos quais os tipos de esquecimento são compreendidos.

4.3 VARIEDADES DO ESQUECIMENTO

Em *Ser e tempo* e nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger introduz três sentidos para o verbo esquecer: o primeiro deles, associado ao *esquecimento pela pergunta sobre o sentido de ser*; o segundo sentido, por seu turno, é introduzido a partir do fenômeno do *esquecimento*; quanto ao terceiro sentido, Heidegger qualifica-o como derivado e restringe sua apresentação a uma formulação verbal. No tocante ao primeiro sentido do esquecer - o esquecer a pergunta pelo sentido de ser -, entretanto, o autor não oferece nenhuma elaboração pormenorizada no quadro da analítica da existência. Seria possível sugerir, inclusive, que parte dos desenvolvimentos posteriores de sua obra relativos aos temas

do acontecimento apropriativo e da historicidade de ser compreendem tentativas posteriores de tematizar essa forma de esquecimento⁵¹.

Por outro lado, Heidegger oferece indicações breves, mas substantivas, relativas aos outros dois modos de esquecimento apontados. Em ambos os casos, encontramos o esquecer como um aspecto formal do ser-aí cuja diferença fundamental diz respeito a seu papel na estruturação de modos temporais distintos. Essa posição por parte de autor e a ausência de qualquer elaboração ou menção paralela a um sentido não existencial do esquecimento sugere a compreensão de que o esquecer, assim como a morte, adquire seu significado adequado apenas quando considerado a partir do quadro de investigações existenciais. Nos *Seminários de Zollikon*, por exemplo, Heidegger sustenta o equívoco de teorias do esquecimento que o concebem como um tipo de deficiência em acessar traços mnêmicos e, nesse sentido, inserem-no em um quadro de investigações determinado pelo modo de ser da subsistência.

A representação científico-teórica que esquecer e reprimir requerem um recipiente (*Behältnis*) físico ou psíquico dentro do qual aquilo que é esquecido pode ser jogado faz sentido somente a partir da perspectiva da retenção em sentido existencial. A representação de um recipiente só pode ser motivada a partir de uma possibilidade-para-reter (*Behaltenkönnen*). Por outro lado, não se pode derivar a retenção de um recipiente. Um “engrama” nunca é a retenção de algo como algo. Um engrama é uma alteração fisiológica, mas reter é uma relação com algo relativamente ao qual pertence uma compreensão de ser. Em contraste, um engrama é uma alteração puramente coisal. A retenção como tal não é algo fisiológico. (GA 89, p. 215).

O caráter aparentemente radical da posição heideggeriana pode ser melhor elucidado se atentarmos para algumas considerações decisivas sobre o tema por parte de um de seus interlocutores: Friedrich Nietzsche. Em outro contexto, Heidegger sublinha duas considerações de Nietzsche que questionam o estatuto ontológico do esquecimento:

Aurora (1881), no. 126: “*Esquecer*. - Ainda não foi provado que exista (*gibt*) um esquecer; a única coisa que sabemos é que a lembrança (*Wiedererinnerung*) não se encontra sob nosso poder. Colocamos nessa lacuna em nosso poder a palavra “esquecer”, como se fosse uma nova adição às nossas faculdades. De qualquer modo, o que está sob nosso poder afinal!”

⁵¹ Neste caso, o esquecimento é formulado conjuntamente à noção de *ocultamento* (*Verborgenheit*). No período correspondente à formulação dos *Seminários de Zollikon*, Heidegger afirma que “o repuxo (*Sog*) do esquecer é o desocultamento (*Entborgenheit*) que está se retirando” (GA 89, p. 636). Withy (2017) oferece uma reconstrução detalhada da noção de ocultamento na obra de Heidegger, destacando, dois sentidos do termo utilizados ocasionalmente de modo ambíguo pelo autor. Segundo Withy, os textos de Heidegger exibem a eventual confluência entre o significado de ocultamento como auto-ocultamento de ser (*kryptesthai*) e ocultamento (*lethe*) como fenômeno prévio ao desocultamento de ser. No primeiro caso, o mais relevante para o presente contexto, ocultamento corresponde a um fenômeno paralelo à vigência da normatividade determinante da relação do ser-aí com o ente no todo.

Do tempo do *Zaratustra* (vol XII, p. 303): “que exista um esquecer não foi até hoje provado: mas somente que muitas coisas não nos vêm à mente quando queremos.” (GA 46, p. 36 - 37)

A revisão existencial do sentido do termo e sua posterior declaração como a maneira apropriada de acessar e conceber o fenômeno pode ser compreendida, nesse sentido, como uma resposta ao desafio resumido pelas considerações nietzschianas. O estatuto ontológico do esquecimento, enquanto aspecto constitutivo do ser-aí, deve ser especificado considerando o modo da existência como determinado pela projeção finita em possibilidades e, desse modo, pelo fenômeno da negatividade. Nesse sentido, uma apresentação detalhada de cada um dos dois sentidos examinados em *Ser e tempo* e nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, além do esclarecimento de uma possível ambiguidade em seu emprego por Heidegger, serão cruciais para determinar o modo adequado de tratamento do fenômeno e suas implicações para a analítica da existência heideggeriana.

Na caracterização inicial dos distintos modos que os aspectos temporais estruturantes do ser-aí podem assumir, o esquecimento (*Vergessenheit*) é introduzido por Heidegger como a relação *imprópria* do ser-aí com a *Gewesenheit*, o ser-do-sido. “O esquecimento como impróprio ser-do-sido” (SZ, p. 339/923). Como mencionado anteriormente, a denominação do aspecto temporal do passado enquanto *Gewesenheit* é justificada pela necessidade de demarcar o modo particular com que o ser-aí acessa suas próprias determinações. Por outro lado, “denominamos, ao contrário, passado (*Vergangen*) um ente que já não é subsistente” (ibid., p. 328/893). Independentemente do modo da projeção em questão no que diz respeito a seu caráter próprio ou impróprio, a compreensão do passado em sentido existencial responde à estrutura do ser-do-sido. O emprego do termo esquecimento compreende, portanto, uma relação específica do ser-aí com seus caracteres existenciais. Nesse caso, aquilo de que o ser-aí se esquece é de seu “*dejectado* poder ser mais próprio” (*seinem eigensten geworfenen Seinkönnen*) (SZ, p. 339). Trata-se de um comportamento intencional que, ainda que qualificado como impróprio, não se configura a partir do modo de ser da subsistência primariamente e que é apontado por Heidegger como condição da interpretação cotidiana da projeção em possibilidades. “Ele [o esquecimento] é o sentido temporal do modo-de-ser segundo o qual, de pronto e no mais das vezes, eu *sou* sido” (ibid., p. 339/923). Ou seja, essa caracterização inicial corrobora a independência entre as noções de subsistência e impropriedade.

Uma vez que constitui a condição temporal da cotidianidade, o esquecimento como relação imprópria com o ser-do-sido e, portanto, como *esquecer em sentido primário*, encerra

caracteres fundamentais para a articulação do modo de ser da existência. Primeiramente, em consonância com sua caracterização como determinação temporal da cotidianidade, o esquecimento é dito a condição da projeção imprópria em possibilidades do ser-aí ocupado. “O projetar-se impróprio nas possibilidades extraídas da ocupação presenciante só é possível, entretanto, se o ser-aí *se esqueceu* de seu *dejectado* poder-ser mais próprio” (ibid.) Esta determinação do esquecimento é elaborada por Heidegger ainda em outro momento: “não retomamos expressamente a nós mesmos em um projeto próprio com vistas ao poder-ser mais próprio. (...) aquilo que somos (...) encontra-se de alguma maneira atrás de nós, *esquecido*” (GA 24, p. 410). Considerando a formulação da estrutura do ser-do-sido proposta no segundo capítulo, podemos afirmar que o correlato do esquecer em sentido primário é o ser-aí enquanto ente que compreende suas determinações como normativamente configuradas. Dessa forma, esquecimento é o comportamento do ser-aí para consigo mesmo que viabiliza sua concepção a partir de um arcabouço conceitual diverso daquele compreendido pelas determinações existenciais. É o que permite “aguardar o nosso próprio poder-ser a partir das coisas” (ibid).

Em segundo lugar, Heidegger afirma sobre o esquecimento que este “não é um nada, ou mera falta de lembrança, mas um *modus* próprio estático do ser-do-sido” (SZ, p. 339/921). A elucidação da correspondência entre o esquecimento e o nada, por sua vez, depende de uma indicação pontual relativa à dinâmica singular daquele. O autor afirma que a “a estase do esquecimento tem o caráter de um recuo fechado em si mesmo (*Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens*) *ante* (*vor*) o sido-mais-próprio” (ibid.). O esquecimento esquece-se de si mesmo. Ainda, sobre a correspondência entre o esquecimento e a compreensão que acompanha o comportamento nadificante, Heidegger afirma nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*:

Reside na essência *ekstática* do esquecimento que ele não se esqueça apenas do esquecido, mas esqueça o esquecimento mesmo. Por isso, surge para a compreensão pré-fenomenológica comum o aspecto de que o esquecimento seria absolutamente nada. (GA 24, p. 411).

Salvo melhor juízo, Heidegger não explora a conexão entre o esquecimento do esquecimento e a relação do ser-aí com o fenômeno do nada no período de investigações da analítica existencial. De todo modo, podemos sugerir que a introdução do nada (e da estrutura da negatividade consequentemente) em conjunção com o vocabulário temporal do esquecimento aponta para uma elaboração fundamental da relação da projeção no poder-ser mais próprio. O esquecimento, se compreendido como nada, deve partilhar com outros casos

exemplares do fenômeno da negatividade (o nada da angústia, da falta da esperança ou do nada acontecer na história (GA 61, p. 146) por exemplo) apresentados por Heidegger um tipo de relação com possibilidades marcada pela ausência de significatividade. Isto implica afirmar que, assim como na angústia, o ser-aí esquecido relaciona-se com uma totalidade de possibilidades com as quais não se encontra necessariamente vinculado. Este modo de relação, contudo, apresenta diferenças significativas relativamente à antecipação da morte como projeção própria do ser-aí angustiado. Relativamente a este último ponto, é importante sublinhar a associação do esquecimento à cotidianidade e, portanto, à estrutura temporal da presencição. Poderíamos conjecturar que o esquecer primário - esquecimento da facticidade - corresponderia, nesse sentido, ao comportamento que compreende a totalidade de possibilidades do ser-aí como uma totalidade de possibilidades *não-efetivadas*.

Em um terceiro momento, Heidegger afirma que “a *recordação (Erinnerung)* só é possível sobre o fundamento do esquecer e não o inverso” (SZ, p. 339/923). De modo preciso, o autor sublinha que trata do esquecer como esquecer em sentido primário: “a recordação só é possível com base no esquecimento originário pertencente ao ser-aí (*zum ursprüngliche, zum Dasein gehörende Vergessenheit*)” (GA 24, p. 411). E ainda, “o esquecer não é a falha e exclusão (*Ausbleiben*) de uma recordação, de modo que, ao invés de uma recordação, nada estaria aí” (ibid.). Este modo de conceber as relações entre esquecimento e recordação demanda, todavia, um esclarecimento. Afinal, é intuitivo conceber o esquecimento como falha em acessar ou representar informações adquiridas em algum momento no passado⁵². Nos textos que encerram as investigações da analítica existencial, Heidegger não oferece nenhuma descrição detalhada do fenômeno da recordação. Entretanto, em sua interpretação da *Segunda consideração intempestiva*, o autor define a recordação a partir do fenômeno da presencição. “Recordação - representação (“*re-presencição*”) do sido (*Vergegenwärtigung des Gewesenen als solchen*). (GA 46, p. 35). Uma vez que o esquecer em sentido primário é descrito como o esquecimento do ser-aí de si mesmo como um ente facticamente determinado, seu correlato é compreendido a partir de um modo de ser diverso daquele do correlato da recordação. Do mesmo modo, a recuperação daquilo que foi esquecido primariamente é denominado por Heidegger como *retomada* a fim de sublinhar que um possível emprego do termo “recordação” em sentido existencial diz respeito, antes, ao acesso às estruturas existenciais e que não deve, portanto, ser compreendido como a recuperação de imagens, nomes ou episódios particulares.

⁵² Uma análise recente do conceito de esquecimento pode ser encontrada em (Frise, 2018);

Por outro lado, ainda no mesmo parágrafo de apresentação desta relação de dependência entre comportamentos mnêmicos em *Ser e tempo*, Heidegger introduz um segundo sentido para o termo esquecimento. Em contraposição à retenção, o autor destaca um “não-reter (*Nichtbehalten*) que é um ‘esquecer’ em sentido derivado (*im abgeleiteten Sinne*)” (SZ, p. 339/923). Diferentemente do primeiro modo de esquecer indicado - que se encontra remetido, por sua vez, a uma qualidade ou estado em função da substantivação do adjetivo *vergessen* a partir do sufixo *heit* -, o segundo sentido introduzido apoia-se diretamente sobre o verbo esquecer (*vergessen*). O esquecer em sentido derivado ainda não corresponde, entretanto, ao que poderia ser apontado como o sentido usual do termo eventualmente, isto é, esquecimento enquanto atitude ou processo contraposto à recordação e entendido, desse modo, como falha ou incapacidade de acessar informações adquiridas em um momento anterior. Como ficou demonstrado no segundo capítulo, a retenção consiste em um dos comportamentos constitutivos da elaboração do sentido temporal da ocupação e, desse modo, é um componente constitutivo do presente originário. No que diz respeito à natureza de seus correlatos e ao papel que ocupa na estruturação temporal da intencionalidade, o esquecimento derivado deve ser considerado paralelamente à retenção, uma vez que é apresentado como um modo distinto desta. O esquecimento derivado compreende, portanto, um momento constitutivo da temporalidade originária como modo negativo da retenção enquanto aspecto do presente originário.

Do mesmo modo que no caso do esquecer primário, Heidegger não desenvolve uma análise detida do contraposto olvidativo da retenção no horizonte dos textos de sua analítica da existência. Em sua interpretação da *Segunda consideração intempestiva*, entretanto, o autor oferece notas relevantes sobre a relação entre a retenção e o esquecer a partir do esboço de uma nova taxonomia de termos mnêmicos. Como é conhecido, o texto de Nietzsche compreende um conjunto de considerações sobre o modo com que o conhecimento histórico constitui um obstáculo ao funcionamento adequado de uma dinâmica vital entendida como condição da proeminência de indivíduos notáveis. O ponto de partida da análise conduzida por Heidegger é a constatação de uma ambiguidade no uso de termos mnêmicos na consideração nietzschiana sobre a relação do animal com o instante (*Augenblick*) e o esquecimento. No exemplo proposto por Nietzsche, o rebanho “não sabe o que é ontem e o que é hoje” (KSA 1, p. 248) e é aquilo que “esquece imediatamente e para a qual todo instante realmente morre, desaparece na névoa e na noite, e o que o vê (*sieht*) como extinto” (ibid., p. 249). Heidegger sublinha dois empregos possíveis do esquecer como “ver o instante desaparecer” (*Wegschwinden sehen*) e como “manter-se absorto no presente” (*das Aufgehen*

in dem Gegenwärtigen) (GA 46, p. 32). Sua investigação segue como uma tentativa de esclarecer o sentido de ambos os termos na medida em que a diferença do humano relativamente ao animal é a determinação deste último como *a-histórico* (*unhistorisch*) e que essa qualificação deve ser elaborada a partir da constatação da ausência ou presença de comportamentos mnêmicos em cada uma das espécies analisadas.

Ainda que esquemáticas, as definições oferecidas revelam-se importantes para a interpretação do esquecer em sentido derivado. Além da já mencionada recordação (*erinnern*), acompanhada do pronome reflexivo (*sich erinnern*) como seu componente constitutivo, (GA 46, p. 35) e da retenção (*Behalten*), encontramos as noções de *rememoração* (*An-denken/Andenken*), *representação* (*Vergegenwärtigung*) e *memória* (*Gedächtnis*). Heidegger trata de distinguir, inicialmente, dois sentidos possíveis correspondentes ao uso do termo “memória”: o primeiro sentido compreende a *capacidade* (*Vermögen*) para *reter* informações e *constantemente representá-las*. Isto é, a memória compreende a capacidade de representar, no presente, uma informação adquirida no passado sem a representação simultânea do seu processo ou momento de aquisição. O segundo sentido, por sua vez, é o da *rememoração*, que constitui uma modificação da *recordação* enquanto “*representação* de algo passado (*Vergangen*) e de fato *como* (*als*) algo que *me* (*mir*) encontrou, com o qual eu (*ich*) estava lá, ao qual eu pertenci” (ibid.). A rememoração, como uma modificação da recordação, envolve a representação de uma situação singular do passado sem a referência explícita à participação do agente nesta situação, mas acompanhado de um imperativo relativo à recuperação desta representação. Como exemplo, o autor menciona o caso de um monumento “em memória” de um soldado morto em combate.

Além disso, Heidegger admite, inicialmente, ao menos cinco sentidos diferentes para o esquecer: o deixar-escapar (*Entfallen*), o não-reter (*Nichtbehalten*), o não-levar-em-consideração ou não-rememorar (*Nichtdarandeken*), o não-tocar-mais-no-assunto (*Nicht mehr darauf zurückkommen*) e o esquecer-se (*Sich vergessen*). Posteriormente, os cinco diferentes sentidos do esquecer são resumidos a dois tipos fundamentais paralelamente ao sentido duplo de memória mencionado: o não-reter e o esquecer-se (GA 46, p. 42). Dessa forma, o deixar-escapar compreende uma espécie de não-retensão enquanto o não-levar-em-consideração e o não-tocar-mais-no-assunto devem ser compreendidos como modos do esquecer-se. Essa mesma classificação é destacada, por exemplo, nas conversas entre Heidegger e Medard Boss contidas na edição dos *Seminários de Zollikon*. Neste contexto, o autor utiliza dois exemplos para ilustrar as duas formas fundamentais do esquecer. O primeiro deles, o esquecimento de um nome, é identificado

como um caso de *privação da retenção*. O segundo exemplo, por seu turno, o do esquecimento de um guarda-chuva no salão de cabeleireiro, é designado como *privação de ter rememorado algo*, como falha em considerar o guarda-chuva ao sair do recinto (GA 89, p. 213).

Mais uma vez, entretanto, deparamo-nos com dificuldades próprias às relações de dependência entre os comportamentos mnêmicos identificados. Como indicado, os modos de esquecer são classificados em contraposição a dois tipos de memória e recebem a descrição de sua estrutura intencional a partir do represencizar, do reter e do esquecer-se. Heidegger, entretanto, concede proeminência à retenção. Em um primeiro momento, a retenção é definida como *poder-represencizar* (*vergegenwärtigen können*) e a recordação, por seu turno, enquanto “*represencização* de algo passado (*Vergangen*) e de fato *como* (*als*) algo que *me* (*mir*) encontrou, com o qual eu (*ich*) estava lá, ao qual eu pertenci” (ibid.)⁵³. Seria possível inferir deste modo de apresentar ambos os comportamentos que a represencização constituiria o componente explicativo fundamental dos fenômenos mnêmicos examinados por Heidegger. Contudo, o autor afirma que, a fim de determinar o esquecer de modo adequado, devemos “apreender a retenção nas maneiras (*weisen*) designadas do *represencizar* e do *recordar-se*” (GA 46, p. 43). Além disso, questiona se “a recordação precisa (*bedarf*) do represencizar ou é independente deste” (ibid., p. 42) e define aquela como “um recíproco reter e manter-se (*wechselweise*) naquilo que é retido” (ibid., p. 40). De todo modo, a prioridade da retenção na definição do esquecer é confirmada por Heidegger a partir da determinação deste último como um *fechamento* (*Verschließung*) do ente relativamente à sua *abertura* (*Offenbarkeit*), viabilizada, por sua vez, pela retenção. O esquecer deve ser “*apreendido em sua unidade com a retenção*” (ibid., p. 44), ou seja, enquanto um comportamento igualmente constitutivo da inteligibilidade dos entes⁵⁴.

⁵³ Talvez seja tentador, neste momento, traçar um paralelo com taxonomias contemporâneas que diferenciam entre memórias declarativas semânticas e episódicas. A elaboração de uma concepção de memória existencial, entretanto, enfrenta dificuldades não somente relativas à correspondência com os debates contemporâneos da filosofia da memória, mas a obstáculos internos à própria obra heideggeriana, que não oferece considerações estruturadas sobre o tema. Uma apresentação concisa desta questão pode ser encontrada em (Barash, 2016). Stephen Käufer (2011), por sua vez, oferece as direções para uma interpretação heideggeriana do fenômeno da consciência autoonética em memórias episódicas. Uma análise do fenômeno da nostalgia como tonalidade afetiva fundamental é oferecida por (Sena, 2019). Além disso, sobre memória episódica, ver (Cheng; Werning, 2016) e (Michaelian, 2016).

⁵⁴ Em sua interpretação sobre a concepção agostiniana do tempo presente no livro XI das *Confissões*, Heidegger sustenta que o autor conclui que o esquecer “reside na retenção como um modo de retenção ele mesmo” (GA 83, p. 310). A interpretação heideggeriana do livro XI contém, ademais, formulações importantes relativas à estrutura da retenção, mas que se encontram acompanhadas por dificuldades próprias à teoria do tempo de Santo Agostinho e que impedem, deste modo, sua reconstrução detalhada considerando os propósitos taxonômicos desta seção.

Seria possível afirmar, por outro lado, que a equivocidade assinalada anteriormente entre os sentidos de esquecimento é aparente e que Heidegger, na realidade, ocupa-se de dois fenômenos distintos nesse caso: o esquecimento e o esquecer. Entretanto, mesmo o esquecimento encontra-se parcialmente determinado pela conotação verbal indicada, uma vez que corresponde a um modo destacado de esquecer, o esquecer-se de si mesmo, do “seu *dejectado poder-ser-mais-próprio*” (SZ, p. 339/923). Esse modo de apresentação, por sua vez, concorda com as indicações oferecidas por Heidegger relativas à natureza específica das determinações características do ser-aí, cuja compreensão adequada depende, primariamente, de sua formulação enquanto possibilidades existenciais. É importante mencionar, nesse sentido, que o aspecto projetivo do esquecimento é ressaltado já a partir de sua designação como uma “estase (saída-de-si) (*Entrückung*)” (ibid.), um “*modus* estático ‘positivo’ do ter-sido” (ibid.).

Esta equivocidade, além disso, pode ser encontrada em formulações que cumprem um papel fundamental nas descrições heideggerianas. Ao designar a unidade estrutural da temporalidade da ocupação, Heidegger eventualmente apresenta o esquecer, enquanto contraposto à retenção, como um componente igualmente constitutivo do presente originário. Como declara o autor, “cada uma dessas determinações temporais, o agora, o em seguida e o outrora, é expressa a partir da unidade de um presencizar-aguardar-reter ou esquecer” (GA 24, p. 368), ou ainda: “o agora-ainda-não é expresso numa presencização aguardante que retém (ou esquece) (*gewärtigen-behaltenden, bzw. vergessenden Gegenwärtigen*)” (SZ, p. 406/1099). Por outro lado, ao esboçar as relações entre a projeção imprópria e a estrutura temporal, o autor afirma que “o *presencizante-olvidante-aguardar (das vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen)* é uma unidade estática própria, segundo a qual o compreender impróprio se temporaliza em sua temporalidade” (SZ, p. 339/). No contexto de apresentação do tempo em sentido comum, Heidegger conecta esquecimento de si, a projeção imprópria no futuro e a relação do ser-aí com o tempo em sentido comum enquanto *interpretação* temporal. “O *aguardar-presencizante-olvidante* da existência imprópria é a condição da possibilidade da experiência comum do passar de tempo” (ibid., p. 425/1149). Ainda que assumido em seu sentido verbal, o esquecer apontado nestes últimos dois casos deve ser compreendido como a apresentação verbal do fenômeno do esquecimento. A interpretação dos trechos examinados exige cautela portanto.

Em síntese, em adição ao esquecimento em sentido geral apresentado na seção anterior e ao esquecimento pelo sentido da pergunta por ser, deparamo-nos com dois tipos de comportamento obliviante nas análises heideggerianas: o primeiro deles sendo o modo

impróprio de relação com o ser-do-sido e segundo como um modo deficiente de retenção de contextos significativos. Nesse sentido, podemos concluir, com base nas considerações examinadas, que a circunscrição de ambos os tipos de esquecer descritos por Heidegger a estruturas formais do modo de ser da existência elucidam a afirmação heideggeriana de que o esquecimento, se compreendido de modo adequado, deve ser concebido como um fenômeno estritamente existencial. Além da citação dos *Seminários de Zollikon* inicialmente destacada, podemos recordar, por exemplo, que Heidegger declara como ponto de partida de sua análise da *Segunda consideração intempestiva* a determinação do humano relativamente ao animal a partir de seus distintos modos de relação com o tempo. No tocante à caracterização nietzschiana do animal como a-histórico, o autor sustenta que é necessário “levantar a questão do histórico e do a-histórico no âmbito (*Umkreis*) do humano. Desenroscá-la das considerações comparativas com o animal” (GA 46, p. 51 - 52). Uma análise do esquecimento compreende um passo decisivo neste procedimento na medida em que “o animal não esquece” (ibid., p. 51) porque “não se comporta (*verhält sich nicht*), mas “perturba-se” (*benimmt sich*) e tem suas aptidões (*Fähigkeiten*) determinadas pela perturbação (*Benommenheit*) como estrutura própria ao modo de ser da vida. Desse modo, o desafio seguinte será o de articular os caracteres de um ente que, entre suas condições de identidade, conta com uma formulação temporal do fenômeno da negatividade. No próximo capítulo, proponho as direções para uma linha heideggeriana de tratamento da questão a partir do que foi apresentado.

5 ESQUECIMENTO E NORMATIVIDADE

5.1 DIFICULDADES COM O ESQUECIMENTO

Podemos constatar um possível impasse interpretativo resultante do modo com que Heidegger relaciona o fenômeno do esquecimento e o modo próprio de projeção em possibilidades. Na seção *a* do parágrafo 69 de *Ser e tempo*, Heidegger sustenta duas afirmações aparentemente irreconciliáveis. Em primeiro lugar, o autor reforça a posição, sublinhada em momentos anteriores de sua análise, de que o modo próprio de existência também é caracterizado pelo comportamento da *ocupação* com entes intramundanos em seu sentido cotidiano. O autor afirma:

Como fenômenos exemplares do ser-junto-a (*Sein-bei*), escolhemos o empregar, o manejar, o produzir do utilizável e seus modi deficientes e indiferentes, ou seja, o ser-junto ao que pertence às necessidades (*zum Bedarf*) do cotidiano. Também a existência própria do ser-aí mantém-se (*hält sich*) em tal ocupar-se. (ibid., p. 352/957)

Entretanto, ainda no parágrafo de mesmo número, Heidegger destaca que:

Para a temporalidade que constitui o deixar conjuntar-se, um *esquecimento* (*Vergessen*) específico é essencial. Para poder operar “de modo efetivamente real” (“*wirklich*” *zu Werk gehen*) e poder manejar no mundo instrumental “perdendo-se”, o si mesmo deve esquecer-se. Entretanto, como ainda mostraremos, na medida em que um *aguardar* (*Gewärtigen*) conduz a cada vez na unidade de temporalização do ocupar-se, o poder-ser próprio do ser-aí ocupado está posto no cuidado.

A combinação de ambas as declarações introduz a seguinte dificuldade: o esquecimento, como indicado anteriormente, é apresentado por Heidegger como a relação com a estase do passado constitutiva da projeção imprópria. Seu contraposto próprio sendo, além disso, a retomada. Entretanto, de acordo com a citação, a estrutura temporal do deixar conjuntar-se - a temporalidade pragmática -, que consiste, por sua vez, na condição de possibilidade da ocupação em seus distintos modos exemplares, depende do esquecimento de si. Uma vez que a existência em seu sentido próprio não pode dispensar o fenômeno da ocupação, porquanto este é apontado como um aspecto constitutivo da projeção em possibilidades, aquela deve ser concebida como dependente do esquecimento da mesma forma. Mas se a relação com o passado específica ao modo próprio da existência é a retomada, em que sentido o esquecimento participa como um componente essencial desta estrutura projetiva?

Essa formulação do problema pode ser entendida como expressão da tensão verificada em outras afirmações de Heidegger relativas à natureza da relação entre o modo próprio de

projeção e a cotidianidade como um aspecto constitutivo do ser-aí⁵⁵. Ela revela-se particularmente promissora para o tratamento desta dificuldade na medida em que recorre ao vocabulário das relações temporais esboçado por Heidegger. Ou seja, a elaboração temporal da tensão entre propriedade e impropriedade possibilita considerar as estruturas ontológicas indicadas a partir das relações de dependência e fundamentalidade explicitadas pela temporalidade originária. Nesse sentido, é importante questionar: as possibilidades de segunda ordem da propriedade e impropriedade compõem estruturas radicalmente distintas e incomunicáveis? Ou seria o caso sustentar que sua relação compreende, antes, um modo de integração ou dependência específico? Ou mesmo que, ainda que radicalmente distintas, são dotadas de um modo particular de articulação entre si?

A constatação do esquecimento de si como um fenômeno verificado no modo próprio de projeção por via da estrutura do ocupar-se aponta para a existência da interação entre as duas possibilidades de segunda ordem exibidas na analítica existencial. Heidegger não oferece nenhuma elaboração dessa ordem em *Ser e tempo* ou em seus escritos cronologicamente próximos. O objetivo deste capítulo é oferecer uma sugestão para abordar a relação entre a propriedade e a impropriedade a partir de uma formulação temporal em consonância com o projeto da analítica existencial. A solução proposta compreende um passo interpretativo de acordo com a elucidação pretendida pela analítica existencial: a descrição da propriedade a partir de sua conexão com o esquecimento de si enquanto um fenômeno constitutivo do ser-aí permite determinar o que há de específico em seu modo de relação com normas em função de sua estrutura temporal. Evidentemente, o meu objetivo não é resolver os dilemas diagnosticados como os motivos para o eventual abandono do projeto da analítica existencial. O esboço de algumas das consequências que a noção de esquecimento em sentido existencial permite traçar, entretanto, revela-se particularmente proveitoso não apenas para a elucidação de questões internas à investigação heideggeriana, mas também para problemas tradicionais da história da filosofia.

⁵⁵ Heidegger declara, por exemplo, que “o ser-aí, *porque essencialmente decaído e segundo a sua constituição de ser, é na não-verdade (Unwahrheit)*” (ibid., 222/615) ao mesmo tempo em que afirma que “aberto no seu ‘aí’, ele [o ser-aí] se mantém com igual originariedade na verdade e na não-verdade” (ibid., p. 299/817) e que “se apropria da não-verdade propriamente” (ibid). O autor sustenta, igualmente, que “o *ser si mesmo próprio (...)* é uma modificação existenciária (*exiztenzielle*) de a-agente como um existencial essencial” (ibid., p. 130/373) e que “[a-gente mesma (*Man-selbst*)] é uma modificação existenciária do si mesmo próprio” (ibid., p. 317/865). (Dreyfus, 1995, p. 239 - 243), (McMullin, 2013, p. 131) e (Withy, 2015, p. 78, n.36) abordam esta dificuldade. Withy sublinha, por exemplo, a relativa inconsistência no emprego dos termos *propriedade*, *impropriedade*, *decair* e *fuga* como resultado da tendência do texto heideggeriano em confluir o decair e a impropriedade.

5.2 PROPRIEDADE E NORMATIVIDADE

A leitura da projeção própria como estrutura projetiva que regula a *unidade do cuidado*⁵⁶ encontra uma formulação acessível, sobretudo, nos estudos de Steven Crowell relativos à origem da normatividade na obra de Heidegger (cf, 2001b, 2007a, 2007b). De modo abreviado, a interpretação da propriedade (*Eigentlichkeit*) oferecida por Crowell pode ser compreendida como uma resposta às objeções relativas à teoria da normatividade heideggeriana encerradas pelo já mencionado “problema da distância”. Como indicado anteriormente, o problema da distância declara a insuficiência das descrições heideggerianas para distinguir entre agir *de acordo* com normas e agir *à luz de* normas, isto é, agir reconhecendo as normas a partir das quais me oriento *enquanto* fundamento de *minhas* determinações práticas e teóricas. Segundo Crowell, encontramos na segunda parte de *Ser e tempo* descrições da estrutura reflexiva do ser-aí suficientes para traçar a distinção entre seu modo específico de conceber e responder a normas e aquele exemplificado por animais, por exemplo.

A estratégia de Crowell parte, em primeiro lugar, de demonstrar como a apresentação heideggeriana do fenômeno da *consciência como apelo* (*Gewissen als Ruf*) articula um tipo de referência a si mesmo “*imediatamente, não-criterial e não-inferencial*” (Crowell, 2001b, p. 161). De modo diverso do conhecimento de si formulado a partir de descrições ou nomes próprios, “o uso apropriado de ‘eu’ captura de modo infalível a entidade a que se propõe referir” (ibid., p. 161). Na medida em que as interpretações de possibilidades conferidas por uma comunidade correspondem a *padrões* de inteligibilidade e coordenação de múltiplas ações, a referência a si mesmo mediada por essas interpretações não captura o agente em questão em sua especificidade. Minha compreensão do que significa ser estudante, por exemplo, é estruturada a partir daquilo que *a-gente* compreende como o que significa ser um estudante, de maneira que não encontramos, a partir desta interpretação, condições suficientes para identificar e distinguir entre “eu”, enquanto estudante, e meu colega João, outro estudante. Nesse sentido, o sucesso da adequação à referência no uso do pronome da primeira pessoa depende da compreensão do ser-aí de si mesmo como um ente cuja determinação não se encontra vinculada - de modo necessário - a nenhuma possibilidade específica conferida pela comunidade em que se encontra.

⁵⁶ cf. p. 29.

O chamado da consciência - a articulação discursiva do ser-aí angustiado que se projeta na possibilidade da morte - viabiliza a referência imediata do ser-aí a si mesmo na medida em que possibilita sua compreensão de si não a partir de nomes ou descrições oferecidas pela comunidade, mas a partir da acusação “*culpado!*” (*schuldig*)⁵⁷. Neste sentido, o segundo momento da estratégia elaborada por Crowell é destacar a formalização do fenômeno da *culpa* (*Schuld*) operada por Heidegger. A culpa em sentido formal proposta por Heidegger descreve uma relação com normas caracterizada como *resposta* e não como simples constatação de sucesso ou falha no cumprimento ou correspondência com parâmetros específicos. Não se trata, portanto, da culpa como característica de quem viola uma regra ou lei ou então do portador de uma dívida que deve ser compensada. No apelo da consciência, o ser-aí compreende que, “existindo, tem de assumir o ser-fundamento” (*Grundsein*) e que existe apenas *a partir do e como* fundamento (*Grund*) (SZ, 284/779).

Compreender que *existe a partir do e como fundamento* (ou razão) significa reconhecer que a relação com os padrões conferidos pela comunidade não é de simples reprodução, mas que envolve a *avaliação* e eventual recusa desses mesmos padrões. O acesso imediato e não-inferencial do ser-aí a si mesmo pelo apelo da consciência é o acesso a uma estrutura existencial de *tradução*. Na formulação de Crowell, “‘assumir o fundamento’ seria, por assim dizer, *traduzir* fundamentos enquanto determinações dadas em razões (justificantes)” (2001b, p. 171). O que o ser-aí compreende na estrutura reflexiva da consciência culpada é sua condição de *ente que traduz suas determinações em razões*⁵⁸. Nesse sentido, a projeção própria corresponde ao modo de projeção em possibilidades capaz de regular a unidade do ser-aí, uma vez que se torna consciente de minhas determinações como compromissos pelos quais devo responder eventualmente.

Contudo, a formulação da propriedade como modo de projeção que *regula* a unidade do ser-aí não é desprovida de dificuldades. Recentemente, Denis McManus (2019) ofereceu uma síntese dos tipos usuais de interpretação desta fórmula na recepção da obra de Heidegger, além de uma solução relevante que pretendo adotar na tentativa de elucidar a relação entre esquecimento, propriedade e impropriedade introduzida no início do capítulo. McManus argumenta que o modelo preponderante - o modelo da perspectiva (*standpoint*

⁵⁷ Evidentemente, a estrutura do apelo como acusação envolve um componente intersubjetivo destacado pela segunda-pessoa. Crowell reconhece e aborda este ponto em (Crowell, 2020).

⁵⁸ É importante ressaltar, entretanto, que a tradução de determinações existenciais em razões não implica “passar de alguma condição ontológica pré-normativa para uma governada por normas” (Crowell, 2013b, p. 249). A expressão da estrutura da facticidade por via da afirmação de que o ser-aí “tem de ser” aponta para a relação com suas determinações como normativamente estruturadas desde sempre (*immer schon*). Ainda sobre esta questão, cf. (Golob, 2020).

model) - de formulação da propriedade compreende-a como um modo de projeção regulado por um padrão *escolhido* a partir do qual os diferentes compromissos e exigências que recaem sobre o ser-aí podem ser integrados como *seus*. Ou seja, o ser-aí próprio avalia situações e demandas diversas a partir de (i) uma narrativa ou (ii) identidade prática que permite articulá-las como parte da história que ele conta sobre si mesmo, ou como negociação com as normas que deve seguir como *pai* ou *professor*, por exemplo. O problema com estas formulações, segundo McManus, é que elas conduzem à conclusão de que “aderência resolvida a um ponto de vista demanda não a resolução (*Ent-schlossenheit*), mas um encerramento (*Geschlossenheit*) - fechar-se relativamente às situações em que nos encontramos” (2019, p. 05). O modelo perspectivista articula a estrutura da integração de demandas particulares do ser-aí a partir de um padrão de avaliação particular (uma narrativa singular ou um papel social, por exemplo) e, desse modo, anula, precisamente, aquilo que as descrições da projeção própria devem elucidar.

Relativamente a este último ponto, pode ser importante recordar que a projeção própria compreende as características da *resolução angustiada pela possibilidade da morte*. O fenômeno da morte oferece ao ser-aí a possibilidade de avaliar ou dispensar seus compromissos particulares, uma vez que permite distinguir entre as estruturas genuinamente existenciais e definições contingentes conferidas por uma comunidade específica. A propriedade caracteriza-se, precisamente, pela possibilidade de abandono eventual ou revisão de compromissos atuais. Nesse sentido, um modelo interpretativo que compreende a propriedade como avaliação destes mesmos compromissos a partir de uma perspectiva particular escolhida pelo ser-aí interdita a descrição de sua estrutura enquanto condição de eventual revisão e mesmo abandono da perspectiva escolhida.

McManus propõe, por sua vez, um segundo modelo relativo à estrutura normativa da projeção própria no intuito de contornar as dificuldades do modelo do ponto de vista: o modelo *tudo-o-mais-considerado* (*all-things-considered*). De modo sumário, modelos tudo-o-mais-considerado da estrutura judicativa prática ou moral permitem elucidar processos de decisão onde noções como *deve* ou *bom* são igualmente aplicáveis a proposições ou objetos distintos⁵⁹. Por exemplo, ao ter que escolher entre a carreira de filósofo ou de veterinário, João pode elencar um conjunto de razões que o autoriza a julgar ambas as opções como suficientemente *boas* para serem escolhidas. Ser filósofo oferece alguma liberdade criativa, mas a veterinária oferece possibilidades de trabalho ao ar livre. Neste caso, fatores

⁵⁹ Para uma apresentação deste tema, (Chang, 2004). Para uma revisão das objeções ao modelo tudo-o-mais-considerado, (Eklund, 2017, p. 50 - 52).

relevantes cuja prioridade não é previamente estabelecida orientam a decisão por uma das duas opções. *Tudo o mais considerado*, João deve optar pela carreira de filósofo.

Para McManus, essa estrutura judicativa explícita de modo adequado o fenômeno da propriedade ao conciliar tanto a ausência de vinculação do ser-aí com algum compromisso particular, quanto a expressão da referência a si mesmo em contextos de decisão como aqueles ilustrados pelo exemplo de João. Além do juízo tudo-o-mais-considerado, traduzido a partir da fórmula “*tudo o mais considerado, o que deve ser feito aqui é y*” (ibid., p. 14), o autor introduz um segundo tipo de juízo, designado, por sua vez, *juízo Q*⁶⁰: “*do ponto de vista de alguém perseguindo o objetivo w ou o ocupante de um papel x, o que deve ser feito aqui é y*” (ibid). No tocante à pertinência de cada uma das estruturas judicativas indicadas, McManus afirma:

Como resposta à minha expressão de um juízo Q, posso ser questionado: ‘sim, mas o que *você* pensa que deveria ser feito?’. Entretanto, a mesma pergunta não parece fazer sentido quando feita como uma resposta à minha expressão de um juízo TMC [tudo-o-mais-considerado]. Pelo contrário, meu complemento à expressão de um juízo TMC com “...embora eu ache que o que deve ser feito é z” pareceria ser algo semelhante ao paradoxo de Moore. Um juízo que falha em ser TMC é um juízo que não leva em conta - não é verdadeiro para com, poderíamos dizer - uma parte daquilo que penso ou valorizo; resta algum espaço, portanto, para uma cláusula endossando z à luz de algum pensamento ou valorização adicionais meus. Não há esse espaço no caso de um juízo TMC, no qual, portanto, eu *me* expresse de uma maneira em que não me expresse em juízos que falham em ser TMC. (ibid).

A proposta de McManus pode auxiliar-nos na elaboração das declarações de Heidegger sobre a relação entre o esquecimento de si e o fenômeno da propriedade aludidas na seção anterior deste capítulo. A noção de que a projeção própria corresponde à estrutura compreensiva da deliberação expressada por juízos de tipo tudo-o-mais-considerado permite elucidar em que sentido o esquecimento, enquanto fenômeno constitutivo do ser-aí, não é anulado pela propriedade. Desse modo, em consonância com as relações de dependência temporal dos fenômenos destacados pela analítica existencial, a solução que proponho é a de especificar o modo da propriedade como *retomada do esquecimento de si*. Naturalmente, a formulação pode soar como um truísmo se considerarmos as definições do próprio Heidegger que propõem a retomada como o contraposto próprio do esquecimento. No entanto, a estrutura dupla do esquecimento (o esquecimento que se esquece de si mesmo) indicada no

⁶⁰ O juízo *Q* é nomeado dessa forma porque captura a estrutura de uma ação *qualificada*, em contraste com uma ação cujo fim seria *não qualificado* (*unqualified, telos aplos*); cf. (Aristóteles, 1991, 6.2 1139 b-1). McManus reconhece o caráter aristotélico de sua proposta e apoia-se, sobretudo, em textos de Heidegger anteriores a *Ser e tempo* em que o autor concede atenção especial ao corpus aristotélico: (GA, 18), (GA 19), (GA, 61) e (GA 62).

capítulo anterior autoriza duas maneiras possíveis de descrever a retomada em conjunção com seu correlato: como *retomada de si* e como *retomada do esquecimento de si*⁶¹.

A origem das dificuldades com os modelos perspectivistas da propriedade enumerados por McManus pode ser identificada já na primeira formulação. A noção de *retomada de si* pode ser compreendida tanto como avaliação das demandas normativas de uma situação singular em função de uma identidade prática específica quanto como consciência das especificidades estruturais do modo de ser da existência. Como retomada de si *como estudante*, por exemplo, ou como retomada de si *como “dejectado poder ser mais próprio”* (SZ, 339/921). A leitura da propriedade como *retomada do esquecimento de si* interdita a equivocidade do termo, uma vez que admitimos que o esquecimento consiste em um fenômeno cuja descrição e atribuição adequadas podem ser conduzidas apenas a partir dos critérios de identificação de estruturas existenciais. A retomada do esquecimento de si corresponde, precisamente, à consciência de que a estrutura de avaliação entre a continuidade da opção pela identidade prática atual⁶² e outras possibilidades conferidas pela comunidade não depende de nenhum dos esquemas normativos implicados pelas demandas particulares desta situação. A retomada, diferentemente da recordação, é a recuperação de uma estrutura formal e o modelo judicativo proposto por McManus auxilia na formulação das distinções necessárias à questão e do modo de expressão desta estrutura.

O ser-aí reconhece que sua ocupação presenciante não pode se furtar às interpretações cotidianas, que *se esquece* incontornavelmente, que não dispõe de uma perspectiva privilegiada de avaliação relativamente às possibilidades legadas pela comunidade. Ao mesmo tempo, ao reconhecer esta condição - caracterizada, ademais, como outro modo da negatividade -, o ser-aí compreende (contra a interpretação perspectivista) que as razões que oferece por seus compromissos atuais não encontram identificação com a descrição de estruturas existenciais, mas que, de todo modo, não deixa de ter que responder e de compreender a *si (Selbst)* mesmo. A retomada do esquecimento de si não encerra, portanto, uma estrutura distinta daquela da resolução angustiada pela possibilidade da morte. Trata-se, antes, de uma dimensão descritiva que viabiliza delinear aspectos da unidade do cuidado que não podem ser capturados por outros recursos conceituais da analítica

⁶¹ A literatura especializada reconhece ao menos duas formas de retomada presentes na obra heideggeriana (Blattner, 1999; Crowell, 2002; King, 2001; Sheehan, 1995): a retomada de possibilidades herdadas (a consciência da *historicidade* do ser-aí) e a retomada da estrutura existencial da dejeção (a consciência de sua *facticidade*). Contudo, a elaboração desta distinção em conexão com o fenômeno do esquecimento permanece um desiderato.

⁶² Para uma avaliação dos requisitos a uma concepção de atualidade ou efetividade (*Wirklichkeit*) em conexão com as exigências da analítica heideggeriana (Hanley, 2002), (Müller-Lauter, 1960) e (Reis, 2014, p. 257 - 274).

existencial. Sua elaboração permite demarcar os critérios da instanciação bem-sucedida de casos de ser-aí como entes cuja determinação fundamental é descrita por termos temporais e que, contudo, *tem de ser* (ibid., p. 135/387). A exibição da estrutura da retomada do esquecimento como um fenômeno existencial contribui, desse modo, para o desenvolvimento da via *constitutivista* heideggeriana relativamente às razões últimas de nossas razões.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, elaborei uma reconstrução do conceito de esquecimento empregado por Heidegger no marco da analítica existencial. No primeiro capítulo, ofereci uma introdução concisa à estrutura de *Ser e tempo* concentrada na conexão entre a formulação da pergunta pelo sentido de ser, a formulação das noções de *sentido e possibilidade existencial* como os conceitos adequados para tratar do modo de determinação do ser-aí e a exposição de suas condições de individuação a partir da descrição de fenômenos genuinamente existenciais conduzida na segunda seção da obra. No capítulo seguinte, a doutrina do tempo desenvolvida por Heidegger foi apresentada em consonância com sua posição no interior da arquitetura de *Ser e tempo*. Concedi destaque, sobretudo, à proposta heideggeriana de revisão do significado de termos temporais a fim de vinculá-los a aspectos distintos das estruturas relacionais e agenciais do ser-aí. A opção pelo vocabulário temporal, por sua vez, foi justificada por sua capacidade de conferir a unidade exigida pelo modo de determinação e individuação do ser-aí. Ademais, foram reconstruídos tanto o argumento de William Blattner (1999) relativo ao fracasso das descrições e deduções temporais de Heidegger quanto duas objeções à avaliação do autor.

No terceiro capítulo, o conceito de esquecimento foi apresentado com destaque para seu uso no período da analítica existencial. Em primeiro lugar, entretanto, conduzi uma digressão pelas investigações heideggerianas da estrutura da vida fática com foco em sua interpretação do livro X das *Confissões*, de Santo Agostinho. Nesse contexto, sublinhei uma aporia relativa à natureza do esquecimento destacada por Agostinho e comentada por Heidegger no intuito de facilitar a inscrição do fenômeno no registro conceitual de termos práticos que acompanha as descrições da vida fática. Em seguida, uma breve descrição intencional do esquecimento foi conduzida a partir de uma indicação elementar fornecida por Heidegger e em analogia com sua análise da estrutura intencional do fenômeno da percepção desenvolvida nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927. Ao final do capítulo, examinei uma ambiguidade no emprego do termo esquecimento no horizonte da analítica existencial, além da indicação de Heidegger relativamente ao domínio adequado para o tratamento do fenômeno. Com base nas distinções examinadas, articulei a conclusão de que o fenômeno do esquecimento, tanto como esquecimento de si quanto como não-retenção, corresponde a um caráter estrutural do ser-aí e recebe seu tratamento adequado somente no quadro da analítica da existência.

Finalmente, no quarto e último capítulo, destaquei uma dificuldade com as relações estabelecidas por Heidegger entre o esquecimento e os modos próprio e impróprio de projeção. A partir da apresentação da propriedade como estrutura projetiva responsável por regular a unidade do cuidado e do fenômeno da consciência como compreensão do ser-aí de sua especificidade normativa, pude apontar alguns dos impasses implicados por esse modo de apresentar a questão. Em seguida, indiquei uma solução àqueles impasses, proposta recentemente por Denis McManus (2019), que sugere que o emprego do modelo judicativo tudo-o-mais-considerado responde aos problemas constatados em parte significativa da literatura secundária sobre o tema. A capacidade expressiva do modelo indicado por McManus relativamente à referência apropriada do ser-aí a si mesmo ampara sua escolha como uma solução interpretativa pertinente. Com base nas indicações preparadas, ofereci a formulação da estrutura da propriedade como *retomada do esquecimento de si* no intuito de elucidar a dificuldade apresentada no início do capítulo e de viabilizar, ademais, a demarcação das estruturas do ser-aí considerando o papel que a doutrina do tempo heideggeriana deve ocupar dentro da analítica existencial.

Os resultados apresentados devem ser suficientes para autorizar o esboço de planos de investigação posteriores em campos conectados com os tópicos aludidos. É possível conjecturar de que modo a apresentação heideggeriana de modos distintos de esquecer em conexão com concepções do tempo plurais poderia contribuir para discussões correntes relativas à delimitação e conceitualização de fenômenos e estruturas mnêmicas. Heidegger oferece recursos conceituais e descritivos suficientes para justificar a restrição do emprego do conceito de esquecimento à identificação e atribuição de um comportamento fundamentalmente responsivo-existencial. Nesse sentido, uma descrição adequada do esquecimento *deve* incluir as especificidades do modo com que o ser-aí reconhece e negocia com normas, além dos compromissos implicados pela compreensão de ser responsável por regular a identidade dos correlatos intencionais esquecidos. Ao introduzir as noções de *esquecimento de si* e de *esquecer como não-retenção* enquanto aspectos constitutivos do ser-aí, por exemplo, Heidegger confere a estes comportamentos papéis relevantes na arquitetura do modo próprio ao ser-aí de deliberar e de compreender as regras para o emprego de pronomes da primeira-pessoa. Evidentemente, o sucesso da estratégia heideggeriana depende da capacidade do aparato fenomenológico-hermenêutico de oferecer os instrumentos para a descrição e identificação adequada de casos de falha no cumprimento de performances cognitivas ou práticas como fenômenos irreduzíveis. Por outro lado, na medida em que apresenta descrições a fim de fundamentar como *devemos* utilizar o conceito de esquecimento

considerando os propósitos intelectuais ou pragmáticos usuais de seu emprego, poderíamos questionar se Heidegger não se ocupa de um projeto de caráter revisionista apto a ser reconhecido como um caso de de *ética conceitual*⁶³.

Ademais, uma segunda linha de investigação plausível de ser delineada trata de questões de caráter *metafilosófico*. No curso do semestre de verão de 1928, Heidegger designa a *recordação histórica* (*geschichtliche Erinnerung*) como uma das condições de caracterização da filosofia: “a filosofia pode ser caracterizada somente na e a partir da recordação histórica” (GA 26, p. 10). Esta recordação deve ser conduzida, por sua vez, no “*compreender-se instantâneo (im augenblicklich Sichselbstverstehen)*” (ibid.). No mesmo texto, ao discutir as relações entre a *anamnesis* platônica e o caráter *prévio* da compreensão de ser que caracteriza o ser-aí, Heidegger declara que a recordação em sentido filosófico

Não é a recordação comum de algo ôntico que aconteceu, de um ente; trata-se, antes, de uma *recordação metafísica* na qual aquela conexão original entre ser e tempo emerge. Nesta recordação metafísica, o ser humano compreende-se em sua essência autêntica como o ente que compreende ser e relaciona-se com entes sobre a base dessa compreensão. (GA 26, p. 186)

Ainda que considerações detalhadas relativas ao uso do conceito de recordação por parte de Heidegger não façam parte dos propósitos deste trabalho, as indicações oferecidas sobre as condições de identificação do esquecimento fornecidas pelo autor podem cumprir um papel importante na elucidação de algumas de suas teses metafilosóficas. Ao menos no que diz respeito ao esquecimento de si, ficou demonstrado de que modo este último encerra uma estrutura constitutiva da compreensão do ser-aí de si mesmo. Nesse contexto, a introdução da noção de *retomada* viabilizou a consideração de um sentido de recuperação do passado que dispensa a anulação do esquecimento.

De modo análogo, seria interessante questionar de que maneira uma concepção metafilosófica fundada sobre a noção de recordação poderia tratar do esquecimento como um fenômeno constitutivo da prática filosófica e em que consistiria um *esquecimento filosófico* ou *esquecimento metafísico*. Aqui, a proposta heideggeriana de uma *destruição* (*Destruktion*) da história da filosofia como análise e revisão de formulações-chave sobre questões fundamentais da filosofia recebe uma nova luz. Como é conhecido, Heidegger sustenta que a condução adequada da filosofia depende da avaliação de modelos descritivos e explicativos de relações fundamentais de derivação e dependência encontrados ao longo de sua história. O

⁶³ Para uma apresentação das recentes propostas revisionistas sobre conceitos elaboradas sob os títulos de *engenharia conceitual* e *ética conceitual*, ver (Cappelen; Plunkett, 2020), (Plunkett; Sundell, 2013).

exemplo mais pronunciado deste empreendimento é, provavelmente, a proposta (que não foi concluída) de análise da história da filosofia com base na *temporalidade* como tema a partir do qual declarações centrais dos projetos de Kant, Descartes e Aristóteles podem ser avaliadas quanto à sua correção ou pertinência (SZ, p. 39/133).

Uma característica distintiva da destruição heideggeriana, entretanto, é seu caráter hermenêutico expresso no reconhecimento da dependência de pressupostos que orientam os aspectos a serem examinados e avaliados nas formulações encontradas na história da filosofia. Nesse sentido, constatamos a interdição de uma perspectiva ausente de pressupostos ou dotada unicamente de pressupostos racionalmente validados a partir da qual poderíamos identificar e declarar a unidade dos momentos distintos da filosofia como exemplares da racionalidade que caracterizaria a prática filosófica. A introdução do esquecimento como um componente constitutivo do ser-aí poderia esclarecer em que sentido uma recordação destrutiva da filosofia concentra-se em reconhecer os momentos destacados de sua história enquanto casos de uma prática passível de distorções conceituais características. Podemos contrastar, ademais, a posição heideggeriana com a concepção de uma recordação filosófica enquanto integração racional de figuras da história da filosofia (Hegel) e com a admissão da multiplicidade de modelos explicativos genealógicos (Nietzsche)⁶⁴. O caráter funcional das explicações genealógicas, por exemplo, iria de encontro às formulações heideggerianas, que se apoiam na recordação destrutiva da história da filosofia no intuito de verificar, precisamente, em que medida a noção de *função* seria apropriada para conceber a prática filosófica em suas características fundamentais. E, ainda que recuse a unidade racionalmente justificada da recordação dos casos históricos examinados, a posição heideggeriana não dispensa a identificação e exame de estruturas fundamentais da compreensão e de suas restrições constitutivas: o fenômeno do esquecimento, por exemplo. Sua caracterização como *instantânea* encerra este último ponto de maneira destacada, na medida em que o *instante* (*Augenblick*) é identificado como a formulação temporal da instanciação do ser-aí de suas estruturas existenciais. Uma vez que a reflexividade própria ao ser-aí envolve a consciência

⁶⁴ Em seu *A spirit of trust: a reading of Hegel's Phenomenology*, Robert Brandom propõe articular a *Erinnerung* hegeliana como uma dinâmica de *racionalidade rememorativa* (*recollective rationality*). A interpretação levantada pelo autor encontra-se circunscrita a um domínio *metaconceitual*. De acordo com Brandom, o processo de recordação encerrado pela designação de racionalidade rememorativa corresponderia a uma dinâmica de *explicitação progressiva* das normas que governam o emprego bem-sucedido de conceitos. A opção da destruição heideggeriana, por sua vez, iria de encontro ao aspecto *progressivo* da explicitação de normas de aplicação de ao menos um conjunto de conceitos: conceitos filosóficos. Por outro lado, explicações genealógicas que se concentram na funcionalidade dos conceitos a fim de explicar seu conteúdo cognitivo não parecem satisfazer a posição heideggeriana. Sobre o recente interesse na natureza das explicações genealógicas, cf. Queloz (2021) e Srinivasan (2019).

de suas limitações, esboçamos uma opção metafilosófica capaz de considerar a continuidade do caráter especificamente histórico (*geschichtlich*) da filosofia em seu sentido propriamente finito.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio: Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ARISTÓTELES. Nicomachean Ethics. Tradução de W. D. Ross. In: BARNES, J. **The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation**, vol. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

BARASH, J. Heidegger and the metaphysics of memory. **Studia Phaenomenologica**, Bucareste, n. 8, p. 401 - 409, 2008.

_____. **Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning**. New York: Fordham University Press, 2003.

_____. The Sources of Memory. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 58, n. 4, p. 707-717, 1997.

BEISER, F. Normativity in Neo-Kantianism: its Rise and Fall. **International Journal of Philosophical Studies**, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 9-27, 2009.

_____. **The Genesis of Neo-Kantianism: 1796 - 1880**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BENNETT, K. **Making Things Up**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BERKER, S. The Unity of Grounding. **Mind**. [s. l.], v. 127 (507), p. 729 - 777, 2018.

BERNECKER, S. On the Blameworthiness of Forgetting. In: DEBUS, D.; MICHAELIAN, K.; PERRIN, D. (Org.). **New Directions in the Philosophy of Memory**. New York: Routledge, 2018.

_____. **Memory: A Philosophical Study**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BERNSTEIN, S. Grounding is not Causation. **Philosophical Perspectives**, [s. l.], v. 30, n. 1, p. 21 - 38, 2016.

BERTO, F.; NOLAN, D. Hyperintensionality. In: ZALTA, E. N. (Ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/hyperintensionality/>>. Acesso em 05 Agosto 2021.

BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide**. New York: Continuum, 2006.

BLUMENBERG, H. **Die Legitimität der Neuzeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

BOEDEKER, E. Phenomenological Ontology or the Explanation of Social Norms? A Confrontation with William Blattner's *Heidegger's Temporal Idealism*. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, [s. l.], v. 84, n. 3, p. 334-344, 2002.

BRANDOM, R. **A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

_____. Heidegger's categories in Sein und Zeit. In: _____. **Tales of the mighty dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

BURCH, M. Giving a Damn about Getting it Right: Heideggerian Constitutivism and Our Reasons to Be Authentic. In: BURCH, M.; MCMULLIN, I. (Org.) **Transcending Reasons: Heidegger on Rationality**. Lanham, MA: Rowman & Littlefield, 2020.

CAMPBELL, S. M. **The Early Heidegger's Philosophy of Life**. New York: Fordham University Press, 2012.

CAPPELEN, H.; PLUNKETT, D. Introduction: A Guided Tour of Conceptual Engineering and Conceptual Ethics. In: BURGESS, A.; _____. (Org.). **Conceptual Engineering and Conceptual Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

CAREL, H. Temporal Finitude and Finitude of Possibility: The Double Meaning of Death in Being and Time. **International Journal of Philosophical Studies**, [s. l.], v. 15, n. 4, p. 541-556, 2007.

CERBONE, D. Composition and Constitution. **Philosophical Topics**, [s. l.], v. 27, n. 2, p. 309 - 329, 1999.

CHANG, R. All Things Considered. **Philosophical Perspectives**. [s. l.], v. 18, p. 1-22, 2004.

CHENG, S.; WERNING, M. Taxonomy and Unity of Memory. In: BERNECKER, S.; MICHAELIAN, K. (Org.). **The Routledge Handbook of Philosophy of Memory**. New York: Routledge, 2017.

CHRISTENSEN, C. Heidegger's Representationalism. **The Review of Metaphysics**, [s. l.], v. 51, n. 1, pp. 77-103, 1997.

CORREIA, F.; SCHNIEDER, B. (Org.). **Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

COYNE, R. **Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in "Being and Time" and Beyond**. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

CROWE, B. To the "Things Themselves": Heidegger, the Baden School and Religion. **New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, [s. l.], v. 6, p. 127-145, 2006.

CROWELL, S. G. Conscience and Reason: Heidegger and The Grounds of Intentionality. In: CROWELL, S. G; MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, p. 43 - 63, 2007a.

_____. Facticity and Transcendental Philosophy. In: MALPAS, J. (Org.). **From Kant to Davidson**: philosophy and the idea of the transcendental. Londres: Routledge, 2002. p. 100-121.

_____. Heidegger on Practical Reasoning, Morality and Agency. In: _____. (Ed.). **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013a.

_____. Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic. In: _____. **Husserl, Heidegger and the Space of Meaning**: Paths Toward a Transcendental Phenomenology. Oxford: Oxford University Press, 2001a.

_____. Metaphysics, Metontology and the End of Being and Time. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 2, n. 60, p. 307 - 311, 2000.

_____. Sorge or Selbstbewußsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity. **European Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 15, 315-333, 2007b.

_____. Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time. **Inquiry**, [s. l.], v. 44, 433-454, 2001b.

_____. The Existential Sources of Normativity. In: _____. (Ed.). **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013b.

_____. The Middle Heidegger's Phenomenological Metaphysics. In: ZAHAVI, D. **The Oxford Handbook of the History of Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

_____. Transcending Reason Heidegger's Way. In: BURCH, M.; MCMULLIN, I. (Org.) **Transcending Reasons**: Heidegger on Rationality. Lanham, MA: Rowman & Littlefield, 2020.

CROWELL, S. G.; MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DAHLSTROM, D. Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism. **Review of Metaphysics**, [s. l.], v. 49, p. 95-115, 1995.

_____. Truth and Temptation: Confessions and Existential Analysis. In: MCGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (Org.). **A companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life**. Amsterdã: Rodopi, 2010.

DREYFUS, H. **Being-in-the-world**. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

_____. The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis. **Philosophical Topics**, [s. l.], v. 27, p. 3-24, 2000.

_____. Response to McDowell. **Inquiry**, [s. l.], v. 50, p. 371-377, 2007.

EKLUND, M. **Choosing Normative Concepts**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ENGELLAND, C. Augustinian Elements in Heidegger's Philosophical Anthropology: A Study of the Early Lecture Course on Augustine. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, [s. l.], v. 78, p. 263-275, 2004.

_____. **Heidegger's Shadow: Kant, Husserl and the Transcendental Turn**. Londres: Routledge, 2017.

FEHÉR, I. M. "The Mystery of Apriority". *A priori* and Time in Heidegger's Thought. **Philobiblon**, [s. l.], v. 15, p. 11-38, 2010.

FLEISCHER, M. **Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit"**: Aporien, Probleme und ein Ausblick. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.

FRISE, M. Forgetting. In: DEBUS, D.; MICHAELIAN, K.; PERRIN, D. (Org.). **New Directions in the Philosophy of Memory**. New York: Routledge, 2018.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GELVEN, M. **A Commentary on Heidegger's Being and Time** (Revised Edition). DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1989.

GETHMANN, C. F. Philosophie als Vollzug und als Begriff. **Dilthey-Jahrbuch**, [s.l.], vol. 4, p. 27-53, 1986-87.

GOLOB, S. **Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. Logic, Language and the Question of Method in Heidegger. 2021. Disponível em: <https://www.academia.edu/47408890/Logic_Language_and_the_Question_of_Method_in_Heidegger> . Acesso em: 04 agosto 2021.

_____. What Does it Mean to "Act in the Light of" a Norm?. In: BURCH, M.; MCMULLIN, I. (Org.) **Transcending Reasons: Heidegger on Rationality**. Lanham, MA: Rowman & Littlefield, 2020, p. 79 - 98.

HAAPARANTA, L. On "Being" and Being: Frege Between Carnap and Heidegger. In: HAAPARANTA, L.; KOSKINEN, H. (Org.). **Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HANLEY, C. Force and dynamism in Aristotle and Heidegger: Becoming What you Are to Be. **Analecta Husserliana**, [s. l.], v. 74, p. 3-18.

HAUGELAND, J. Dasein's Disclosedness. 1989. In: _____. **Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger**. Editado por Joseph Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

_____. **Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger**. Editado por Joseph Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

HERDT, J. **Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition**. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

HUSSERL, E. **Logical Investigations**: vol. 1. Tradução de J. N. Findlay. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970.

INWOOD, M. Does the Nothing Noth? In: O'HEAR, A. **German Philosophy since Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JONAS, H. Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. **Gnosis und Spätantiker Geist** (Zweiter Teil). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KATSAFANAS, P. Constitutivism about Practical Reasons. In: STAR, D. (Org.). **The Oxford Handbook of Reasons and Normativity**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

KÄUFER, S. Heidegger on Mineness and Memory. **Annales Philosophici**, Oradea, n. 2, p. 51-65, 2011.

_____. The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?. **Inquiry**, [s. l.], v. 48, n. 6, p. 482-506, 2005.

KELLY, H. Heidegger the Metaphysician: modes of Being and Grundbegriffe. **European Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 670-693, 2014.

KING, M. **A Guide to Heidegger's Being and Time**. New York: SUNY Press, 2001.

KISIEL, T. Das Versagen von Sein und Zeit. In: RENTSCH, T. (Org.) **Martin Heidegger: Sein und Zeit**. Berlin: De Gruyter, 2015.

_____. Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask. **Man and World**, [s. l.], v. 28, p. 197-240, 1995.

KORSGAARD, C. **Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KRIJNEN, C. Philosophy as philosophy of culture?. In: STAITI, A.; De WARREN, N. (Org.). **New Approaches to Neo-Kantianism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KUSCH, M. Psychologism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>>. Acesso em: 04 agosto 2021.

LASK, E. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. In: _____. **Gesammelte Schriften** (Editado por Eugen Herrigel). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923, p. 1-282.

LUFT, S. Kant, Neo-Kantianism, and Phenomenology. In: ZAHAVI, D. **The Oxford Handbook of the History of Phenomenology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

MALPAS, J. O problema da dependência em Ser e tempo. Tradução de Rommel Barbosa, Taís Pereira e Juliana Mezzomo Flores. **Natureza humana**, São Paulo, v. 10, n. 2, dez. 2008.

MARTIN, W. **Theories of Judgement**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. The Semantics of “Dasein” and the Modality of Being and Time. In: WRATHALL, M. **Heidegger’s Being and Time**. New York: Cambridge University Press, 2013.

MCDANIEL, K. **The Fragmentation of Being**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

MCGRATH, S. J.. **The Early Heidegger and Medieval Philosophy**: Phenomenology for the Godforsaken. Washington: The Catholic University of America Press, 2014.

MCMULLIN, I. **Time and the Shared World**: Heidegger on Social Relations. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2013.

MCMANUS, D. **Heidegger and the Measure of Truth**: Themes from his Early Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. On a Judgement of One’s Own: Heideggerian Authenticity, Standpoints and All Things Considered. **Mind**, [s. l.], v. 128 (512), p. 1181-1204, 2019.

_____. Ontological Pluralism and the Being and Time Project. **Journal of the History of Philosophy**, [s. l.], v. 51, n. 4, p. 651-673, 2017.

MCTAGGART, J. E. The Unreality of Time. **Mind**, [s. l.], v. 17, n. 68, p. 457-474, 1908.

MICHAELIAN, K. **Mental Time Travel**: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

MÜLLER-LAUTER, W. **Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger**. Berlin: De Gruyter, 1960.

MULHALL, S. **Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time**. Londres: Routledge, 2005.

O’DAILY, G. **Augustine’s Philosophy of Mind**. Londres: Duckworth, 1987.

OKRENT, M. **Heidegger’s Pragmatism**: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

OLAFSON, F. A. **Heidegger and the Philosophy of Mind**. New Haven, Conn: Yale University Press, 1987.

De PAULO, C. J. N. (Org.). **The Influence of Augustine on Heidegger**: The Emergence of an Augustinian Phenomenology. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2006.

PLUNKETT, D.; SUNDELL, T. Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms. **Philosophers Imprint**, [s. l.], v. 13, n. 23, p. 1-37, dez. 2013.

PIPPIN, R. **Idealism as Modernism**: Hegelian Variations. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

QUELOZ, M. From Paradigm-Based Explanation to Pragmatic Genealogy. **Mind**, [s. l.], v. 129 (515), p. 683-714, 2020.

RISSER, J. **The Life of Understanding**: A Contemporary Hermeneutics. Bloomington: Indiana University Press, 2012;

RODRIGUES, F. Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens. Eine Interpretation der Metaphysik des Daseins im Lichte der letzten Marburger Vorlesung Martin Heideggers. In: KEILING, T. (Org.). **Heideggers Marburger Zeit**. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

REIS, R. R. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. El concepto existencial de ciencia. In: RODRÍGUEZ, R. **Guía Comares de Heidegger**. Granada: Editorial Comares, 2018.

_____. Ways of Being and Expressivity. **Estudios de Filosofía**, [s. l.], v. 61, p. 11-33, 2019.

RODRÍGUEZ, R. La percepción como interpretación. **Studia Heideggeriana**, [s. l.], vol. 2, 179-212, 2012.

RUIN, H. Anamnestic Subjectivity: New Steps Toward a Hermeneutic of Memory. **Continental Philosophy Review**, Dordrecht, v. 48, p. 197-216, 2015.

SCHEAR, J. Judgement and Ontology in Heidegger's Phenomenology. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, [s. l.], v. 7, p. 127-158, 2007.

_____. **Mind, Reason, and Being-in-the-World**: The McDowell-Dreyfus Debate. Londres & New York: Routledge, 2007.

SCHNÄDELBACH, H. **Philosophie in Deutschland**: 1831-1933. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

SENA, S. Nostalgia como *Grundbefindlichkeit*. In: PÉREZ, E. V. M.; REIS, R. R. (Org.). **Studia Heideggeriana**, [s. l.], v. 8, 2019, p. 25 - 49.

SHEEHAN, T. Heidegger's New Aspect: On *In- Sein*, *Zeitlichkeit* and *The Genesis of "Being and Time"*. **Research in Phenomenology**, v. 25, p. 207-225, 1995.

SIDER, T. Ontological Realism. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Org.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2009

_____. **Writing the Book of the World**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SRINIVASAN, A. Genealogy, Epistemology and Worldmaking. **Proceedings of the Aristotelian Society**, [s. l.], v. 119, p. 1-30, 2019.

STUMP, E. Augustine on free will. In: _____.; KRETZMANN, N. (Org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

TEPLEY, J. Properties of Being in Heidegger's Being and Time. **International Journal of Philosophical Studies**, [s. l.], v. 22, n. 3, p. 461-481, 2014.

THOMASSON, A. L. Answerable and Unanswerable Questions. In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Org.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

THOMPSON, I. Death and Demise in Being and Time. In: WRATHALL, M. **Heidegger's Being and Time**. New York: Cambridge University Press, 2013.

TUGENDHAT, E. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: De Gruyter, 1967.

TURNER, J. Metaontology. **Oxford Handbooks Online**. 2016. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-2>>. Acesso em: 04 agosto 2021.

VAN INWAGEN, P. Meta-ontology. **Erkenntnis**, [s. l.], v. 48, n. 2-3, p. 233-50, 1998.

VELLEMAN, D. J. **How We Get Along**. New York: Cambridge University Press.

WEDGWOOD, R. The Unity of Normativity. In: STAR, D. (Org.). **The Oxford Handbook of Reasons and Normativity**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WILDMAN, N. From Modal to Post-Modal Metaphysics. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (Org.). **The Routledge Handbook of Metametaphysics**. Londres: Routledge, 2020.

WITHERSPOON, E. Logic and the Inexpressible in Frege and Heidegger. **Journal of the History of Philosophy**. [s. l.], v. 46, p. 89-113, 2002.

WITHY, K. Concealing and concealment in Heidegger. **European Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 25, n. 4, p. 1496-1513, 2017.

_____. **Heidegger on being uncanny**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

_____. Situation and Limitation: Making Sense of Heidegger on Thrownness. **European Journal of Philosophy**, [*s. l.*], v. 22, n. 1, p. 61-81, 2014.

WOLFE, J. **Heidegger and Theology**. Londres: Bloomsbury, 2014

WOODFORD, P. The Very Possibility of a Science of Religion. **The Journal of Religion**, [*s. l.*], v. 97, n. 1, jan 2017.

ZUCKERMAN, N. Originary Temporality and Existential Commitment: A Defense of Heidegger's *A Potiori* Claim. **European Journal of Philosophy**, [*s. l.*], v. 24, n. 4, p. 811-830, 2016.