


MARCO ANTONIO CASANOVA



# Compreender **HEIDEGGER**

5ª Edição

 EDITORA  
VOZES

## PARTE II

# Ontologia fundamental como analítica existencial: do ser ao tempo e do tempo ao ser

### 1. Considerações prévias sobre o projeto heideggeriano da ontologia fundamental em *Ser e tempo*: um marco indelével no caminho heideggeriano de pensamento

No início do processo de estruturação da edição de suas obras completas no início da década de 1970, Heidegger insistiu uma vez mais em uma metáfora que lhe era há muito bastante cara: não tenho obras (*Werke*), mas caminhos (*Wege*). Essa metáfora, que procura indicar o caráter não sistemático de seu pensamento, carece de início de uma especificação. Se é por um lado verdadeiro afirmar que o que desponta através dos textos heideggerianos não são mais do que as sendas finitas de seu filosofar, não é menos correto dizer, por outro lado, que essas sendas possuem algumas marcas bastante distintas. *Marcas* que se mostram antes como *marcos* decisivos de um percurso extremamente coeso. Um desses marcos é certamente a obra *Ser e tempo*. É com *Ser e tempo* que Heidegger deixa de ser uma referência local e ganha o *status* de um fenômeno único na filosofia do século XX. É por meio de *Ser e tempo* que ele ultrapassa o âmbito da mera filosofia acadêmica e do discurso dos especialistas, para conquistar um nome do porte de seu mestre Husserl. É por fim em função de *Ser e tempo* que sua obra inicial aparece como fase preparatória e a sua obra posterior como o resultado de uma viragem. Bem, mas o que caracteriza propriamente a obra central do pensamento heideggeriano? Onde podemos encontrar em tudo o que disse-

mos até aqui a fonte, a partir da qual brota originariamente a intuição central do texto? O que Heidegger pretende propriamente com a obra?

Se abrimos simplesmente o livro *Ser e tempo* e procurarmos fixar o que aí se apresenta logo de início, não será difícil responder à pergunta acerca da fonte primordial da qual emerge o projeto de *Ser e tempo*. Heidegger inicia o livro com uma citação de um diálogo de Platão, que havia justamente funcionado como tema de uma das preleções heideggerianas mais importantes da década de 1920: a já citada preleção sobre o diálogo platônico *O sofista*. Nesta passagem, o que ganha voz dá o tom de todo o prosseguimento do texto: "Pois vós se achais há muito familiarizados com aquilo que vós tendes em vista propriamente, quando usais a expressão 'ente'. Nós, porém, acreditávamos outrora compreendê-la, mas agora apenas a uma constatação de que a questão do ser permanece sem solução no interior do pensamento platônico ou da ontologia grega em particular. Ao contrário, ela serve desde o princípio como uma lembrança de que é necessário coragem para reconhecer, tal como o personagem do diálogo, a aporia que temos ainda agora diante de nós. Mas não apenas isto. Ela também nos indica que a aporia em relação ao significado do termo "ente" não é um privilégio da origem da filosofia ocidental com os gregos, mas persiste de maneira incessante até os nossos dias. *Ser e tempo* inicia-se, em outras palavras, com a constatação de que o problema central de toda ontologia, o significado daquilo que é, do ser, do ser do ente, não foi resolvido no interior da história da ontologia. O mundo grego, ainda que tenha se empenhado enormemente na resolução desse problema, permanece em última instância preso a uma insuficiência fundamental. O mundo medieval, dominado por paradigmas gregos de pensamento, não consegue alcançar um caminho alternativo de reflexão, que poderia talvez ser aberto pela experiência fática do cristianismo primitivo. O

---

1. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. GA 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1986, p. 1.

mundo moderno, ao reduzir a totalidade à dicotomia sujeito-objeto e ao assumir sub-repticiamente posições tradicionais inquestionadas, não se dá conta do caráter tardio de uma tal dicotomia e permanece com isto debitário de uma facticidade histórica não tematizada. Tudo isto nos é aludido pela citação inicial de Platão. Todavia, não são estas somente as razões que levam Heidegger a iniciar o texto com uma tal citação. Ele o faz também, porque o despontar primordial da ontologia grega deixa clara a articulação fundamental que caracteriza como um todo o projeto de *Ser e tempo*: ele o faz, porque o pensamento platônico-aristotélico acerca do ser repousa sobre uma junção entre ser e tempo. Em sua preleção sobre *O sofista* de Platão, ao explicitar o saber que é próprio à ciência (ἐπιστήμη) para os gregos, Heidegger deixa claro este fato: “O que é passível de conhecimento, porém, aquilo de que posso dispor, precisa ser *necessariamente* tal como é; ele precisa ser *sempre* assim; ele é aquilo que é sempre assim, o que não veio a ser, aquilo que nunca não foi e que nunca não será; ele é *constantemente* assim; ele é o propriamente ente. Com isto, mostra-se algo notável: o fato de que o ser é determinado com vistas a um momento do *tempo*”<sup>2</sup>. O momento a que o texto se refere não é outro senão o tempo presente. Para os gregos, essa é a tese que Heidegger sustentará para além de *Ser e tempo*, ser é igual a presença. No entanto, isto não é o mais importante para Heidegger. Muito mais importante para ele é o fato mesmo de os gregos terem precisado pensar a partir de um horizonte temporal específico para chegar a uma determinação do ser. Esse fato é absolutamente decisivo para o projeto de *Ser e tempo*: para o projeto de conceber o ser em sua temporalidade específica. Começar por uma citação de Platão é, em suma, uma forma de indicar que a obra *Ser e tempo* se inicia com um problema de origem, com um problema que nasce juntamente com a própria história da filosofia e que continua clamando incessantemente por solução. De acordo com o projeto da destruição da história da on-

---

2. HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes* (O sofista de Platão). GA 19. [s.n.t.], p. 33.

tologia, porém, esse problema não pode ser resolvido com um abandono do solo de seu surgimento originário, mas carece antes de uma retomada desse solo. O que faremos agora é justamente investigar o modo como uma tal retomada se dá.

No interior de seus estudos sobre a ontologia grega, Heidegger se depara com os problemas que vão perpassar a obra *Ser e tempo* como um todo. Em primeiro lugar, em virtude da aporia que impera desde os primórdios da filosofia ocidental com Platão e Aristóteles, Heidegger descobre a necessidade de colocar pela primeira vez efetivamente em questão não o que é o ser, mas como é possível que algo assim como o ser possa vir a ser questionado. Em segundo lugar, essa descoberta mesma deixa claro que um tal questionamento só pode ser conduzido a partir do tempo como "horizonte possível de toda compreensão de ser em geral"<sup>3</sup>. Em terceiro lugar, não se pode desconsiderar o fato de o próprio Aristóteles ter percebido distintamente o problema apresentado pela multiplicidade de significações do ser e ter se empenhado justamente por isto em pensar a relação do ser ele mesmo uno com as suas diversas significações. Por mais que Heidegger não trate explicitamente desse problema na obra, nem comente diretamente a tentativa aristotélica de resolução por meio da noção de analogia, o problema da unidade do ser para além da multiplicidade das categorias ônticas atravessa como um todo o texto a partir da tensão entre a unidade fática do mundo e os diversos modos de ser dos entes com os quais tomamos incessantemente contato a partir dessa unidade. Por fim, há ainda um último elemento que pode ser facilmente deduzido da virada interpretativa empreendida por Heidegger em meio à leitura da obra de Aristóteles. Tal como fica claro desde o início em sua preleção sobre *O sofista* de Platão, Heidegger acentua incessantemente o fato de Platão e Aristóteles pensarem a τέχνη (termo normalmente traduzido por "arte" que designa o conhecimento acerca do modo de produção de algo), ποιήσις (produção), ἐπιστήμη (ciência), νοῦς (razão), φρόνησις (sabedoria prática) e σοφία (sabedoria prática) como possibilidades

---

3. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Op. cit., p. 1.

existenciais do ser-aí humano, articulando conseqüentemente os modos de ser dos entes desvelados em cada uma destas dimensões com tais possibilidades. Todavia, *Ser e tempo* não é naturalmente uma mera adaptação de conceitos inerentes à ontologia grega. Ao contrário, ele se mostra muito mais como uma obra dotada de um projeto próprio e de um horizonte compreensivo que precisam ser desde o princípio considerados em sua especificidade, para que possamos realmente acompanhar o sentido de seus caminhos complexos.

*Ser e tempo* é uma obra que encerra em si três subprojetos que trabalham constantemente de maneira harmônica em função de um projeto estruturador. Os três subprojetos são: destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial. Cada um desses subprojetos desempenha um papel decisivo na realização do projeto de uma ontologia fundamental. Como momentos desse projeto, porém, eles só são plenamente compreendidos a partir do sentido mesmo de uma tal expressão. Começemos, então, com uma pergunta: o que Heidegger tem em vista afinal com a expressão "ontologia fundamental"? A primeira coisa que precisamos deixar claro nessa expressão é o fato de Heidegger não buscar com ela a constituição de uma espécie de megaontologia, que resolveria de uma vez para sempre todas as inconsistências apresentadas pelas diversas ontologias tradicionais até aqui. Ontologia fundamental não significa aqui superontologia, mas aponta muito mais para a compreensão da necessidade de se perguntar antes de mais nada pela possibilidade mesma da ontologia. O termo fundamental presente na expressão indica que a investigação não se mantém mais no âmbito de uma ontologia positiva, mas desce até o fundamento mesmo das ontologias em geral e sonda como elas retiram desse fundamento a sua própria determinação. Com o projeto da ontologia fundamental, temos em verdade uma clara modulação do projeto crítico transcendental kantiano. A diferença está apenas no fato de a obra não se voltar mais para as condições de possibilidade de um conhecimento efetivo dos objetos da experiência possível, mas antes para as condições de possibilidade de colocação da própria questão do ser enquanto hori-

zonte mais originário em relação a tais condições. No momento em que se considera a ontologia fundamental em seu conteúdo significativo próprio, o caminho que conduz aos subprojetos em jogo na obra se apresentam como que por si mesmos. Para que se possa colocar a pergunta acerca do ser, uma pergunta que Heidegger acentua de uma maneira deveras particular ao falar desde o princípio não simplesmente de ser, mas de sentido do ser, é preciso levar antes de mais nada em conta o fato de a pergunta acerca do sentido do ser possuir uma história, que não teve o seu início com a filosofia da primeira metade do século XX e que também não foi levada uma vez mais a termo depois de um longo período de obscuramento por meio do esforço genial de um pensador chamado Martin Heidegger. Ao contrário, tal como vimos acima, a história própria à questão do ser confunde-se muito mais com a história do pensamento ocidental. Desde a primeira aurora da filosofia com os gregos, os trabalhos de Platão e Aristóteles já estavam orientados por uma compreensão prévia de ser que determinou essencialmente os seus modos de colocação e de resolução dos problemas filosóficos em geral. Para Heidegger, nós nunca compreenderemos propriamente as teses presentes nas obras desses dois pensadores, se não tivermos desde o início em vista a medida ontológica que permanece incessantemente velada, mas que se mostra exatamente por isto tanto mais vigente em suas obras. O caráter prévio dessa medida, porém, já nos apresenta um outro ponto fundamental para que possamos fazer jus ao caráter verdadeiramente histórico da questão acerca do sentido de ser. Como o pensamento de um pensador nunca cria *ab ovo* as bases sobre as quais vão se erguendo paulatinamente suas edificações, mas sempre retira essas bases do mundo fático que é o seu, não é jamais apenas nas obras dos pensadores que devemos buscar as ressonâncias entre o que um dia se deu e o que hoje temos diante de nós. A história da questão do ser não se confunde com a historiologia das tentativas tradicionais de formulação e tematização da questão do ser, que foram levadas a termo pelas contribuições pessoais de alguns pensadores e que podem ser reconstruídas no interior de uma análise detida de

suas posições. Uma tal historiologia padeceria incontornavelmente de uma inconsistência originária, porquanto precisaria estar respaldada por um critério arbitrário de escolha e não poderia oferecer ao fim e ao cabo senão opiniões diversas acerca de um tema considerado em si mesmo como filosófico. A história da questão do ser não é a história das opiniões doutrinárias acerca do ser, que foram sendo apresentadas durante a história, mas sim a história das sedimentações de determinações do ser do ente na totalidade que se confundem com os diversos projetos históricos de mundo. Dito de maneira ainda mais explícita: para Heidegger, nós não devemos nos aproximar das obras dos filósofos a partir de uma tentativa ingênua de encontrar as suas concepções particulares sobre os temas clássicos da filosofia, mas precisamos antes buscar nessas obras os indícios dos mundos fáticos nos quais elas estão radicalmente inseridas. A filosofia é aqui expressão de seu mundo. A questão é que o modo como a filosofia grega é a princípio expressão de seu mundo revela ao mesmo tempo a necessidade de uma lida peculiar com a historicidade da questão do ser.

A questão acerca do sentido do ser possui uma história que lhe é própria. Essa história não se resume a um conjunto de posições filosóficas estanques, que estariam reunidas em um âmbito uno a partir apenas do fato de todas tratarem de um mesmo problema. Se esse fosse o caso, o diálogo com a tradição não passaria de um requinte de erudição ou de uma atitude no máximo necessária para que não repetíssemos involuntariamente certas concepções há muito já comprovadas como insustentáveis. A justificativa para a necessidade do diálogo com a tradição precisa ser buscada em um âmbito mais profundo. Não é a simples existência histórica de um caminho de tematização da questão do ser que torna o diálogo com a tradição indispensável, mas antes o fato de ser a própria tradição que abre historicamente o campo e os limites para a colocação da questão. O passado possui aqui uma atuação constante sobre o presente, uma vez que determina o modo como o presente pode se constituir. Nas palavras do próprio Heidegger em um texto posterior a *Ser e tempo* que



modula tanto quanto retém algo de sua posição inicial: “Des-  
de Platão e Aristóteles, a questão diretriz de todos os pensa-  
dores (a questão ‘o que é o ente?’ *Marcas do caminho*) foi esta-  
belecida sobre uma via, na qual ela, apesar de todas as dife-  
renças relativas às posições fundamentais dos pensadores  
posteriores, persiste ainda hoje<sup>4</sup>.” Em outras palavras, não é  
apenas algo desejável para o pensamento estabelecer um diá-  
logo com a tradição, mas antes uma necessidade oriunda do  
fato de o pensamento partir constantemente da tradição. Es-  
se diálogo, contudo, não pode simplesmente assumir o hori-  
zonte hermenêutico de colocação da questão do ser no inte-  
rior da tradição, mas precisa, ao contrário, ir ao seu encontro  
em sintonia com um movimento crítico-destrutivo. E é mes-  
mo o modo de estabelecimento desse ponto de partida que  
determina o sentido do conceito heideggeriano de uma críti-  
ca destrutiva. Para Heidegger, nós nos movimentamos cons-  
tantemente em meio a campos de problematização sedimen-  
tados, oriundos de possibilidades abertas pelo passado. Sem  
esses campos, não haveria nem mesmo a possibilidade de  
apreender uma questão enquanto questão, porque ela se co-  
locaria fora da esfera de sentido daquilo que pode aparecer  
para alguém como efetivamente questionável. Tais campos  
sempre produzem, porém, uma espécie de soterramento de  
sua significação originária e de suas possibilidades futuras.  
Uma vez formulada uma questão e uma vez constituídos os  
caminhos predominantes de resposta a ela, tudo recai por as-  
sim dizer em um espaço de obviedade que acaba por atuar de  
forma obstrutiva. Não se problematiza mais o modo mesmo  
como a formulação foi estabelecida, nem tampouco se assu-  
me uma postura crítica em relação aos pressupostos vigentes  
nas respostas. Ao contrário, o máximo a que se alcança agora  
são pequenas modulações desses pressupostos. Com isto, de  
maneira um tanto paradoxal, o fato mesmo de a pergunta  
acerca do ser ter sido tradicionalmente formulada e de a tra-  
dição ter se empenhado historicamente de maneira sistemáti-

---

4. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. GA 55. [s.n.t.], p. 76-77.

ca pela resolução dessa questão produz um encurtamento de seu horizonte essencial e um obscurecimento de novas possibilidades de problematização. Por isto, “caso deva ser conquistada para a questão mesma do ser a transparência de sua própria história, é necessário um afrouxamento da tradição enrigecida e uma dissolução dos encobrimentos realizados por ela”. É preciso quebrar a força da obviedade e o seu poder letárgico sobre as possibilidades históricas da tradição. Heidegger compreende essa tarefa a partir da noção de destruição. Tal como se encontra formulado paradigmaticamente em *Ser e tempo*, essa noção aparece agora como “a *destruição* da consistência legada da ontologia antiga com vistas às experiências originárias, nas quais foram alcançadas as primeiras determinações de ser que continuaram em seguida diretrizes, uma *destruição* que chega a termo *a partir do fio condutor da questão do ser*<sup>5</sup> (*Ser e tempo*, GA 2, 30)”. Em meio à fixação de um dos registros essenciais de tratamento da questão acerca do sentido do ser, portanto, nós nos deparamos com a primeira determinação do projeto de recolocação dessa questão presente em *Ser e tempo*. Heidegger compreende esse projeto como o projeto da *destruição da história da ontologia*. O decisivo não é acompanharmos agora esse projeto em todas as suas modulações e em toda a sua amplitude, mas apenas apreendermos de maneira sucinta o sentido de uma tal expressão e as suas repercussões no interior de *Ser e tempo*. Para tanto, é preciso perguntar antes de mais nada qual o âmbito no qual Heidegger leva a cabo uma tal destruição da história da ontologia e como ela em última instância acontece. À medida que analisamos um tal âmbito, vamos sendo naturalmente impelidos para o segundo registro de tratamento da questão do ser.

Tal como vimos, o comportamento crítico-destrutivo envolve necessariamente uma via dupla. Por um lado, é preciso superar a camada calcificada nos comportamentos cotidianos e reconduzir esses comportamentos aos seus contextos originários. Em nosso próprio modo de comportamento em rela-

---

5. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Op. cit., p. 30.

ção aos entes está presente uma gama enorme de decisões históricas, que simplesmente assumimos de maneira inquestionada, sem a menor clareza quanto aos percursos e aos esforços teóricos dos pensadores da tradição. Por mais que nunca tenha lido detidamente Descartes e acompanhado a sua concepção de liberdade, o senso comum de nosso tempo trata a liberdade a partir do ponto de culminação da concepção cartesianiana. Para os homens comuns de hoje, liberdade é um sinônimo puro e simples de livre-arbítrio. Por isto, a destruição precisa se abater sobre um tal comportamento, a fim de eliminar aquilo que foi dito (λεγόμενον) a dinâmica intrínseca ao caminho do dizer (λόγος). Uma tal superação envolve em seguida necessariamente uma orientação por aquela instância que perpassa desde o princípio todos os comportamentos em relação aos entes em geral: ela envolve uma orientação pela questão do ser. Temos, com isto, o projeto da destruição pela história da ontologia a partir do fio condutor da questão do ser. Por outro lado, porém, a destruição implica uma liberação do que permanece incessantemente impensado em toda ontologia. O comportamento crítico-destrutivo se volta incessantemente para a pergunta acerca da possibilidade mesma de toda ontologia. Uma tal pergunta, contudo, não pode dizer respeito às condições materiais que tornaram possível uma ontologia em particular. O que está em questão para Heidegger em *Ser e tempo* não é como surgiram, por exemplo, a ontologia grega e a ontologia moderna entre outras, mas antes como é possível que algo assim como uma ontologia possa efetivamente ter lugar. Para responder a essa questão, Heidegger retira uma vez mais uma indicação do início do pensamento ocidental com Platão e Aristóteles.

Vimos que o pensamento platônico-aristotélico instituiu pela primeira vez o primado do comportamento teórico em relação ao comportamento prático e se deixou orientar nesse momento inaugural por uma compreensão prévia de ser. Foi por compreender previamente o ser como presença constante que Platão, segundo Heidegger, concebe a ideia (a aparência que identifica algo como algo) como o modo de ser dos entes em

geral e pressupõe a tarefa da filosofia como uma dinâmica de aproximação da alma em relação à ideia. Foi por partir de uma mesma compreensão que Aristóteles estabeleceu a sabedoria teórica (σοφία) como a forma mais bela de vida e relegou a sabedoria prática (φρόνησις) a um modo inferior de desvelamento dos entes, ou seja, a uma forma secundária de verdade. Nem Platão nem Aristóteles, no entanto, tematizaram efetivamente a compreensão prévia de ser, a fim de sondar as estruturas em jogo em sua fundamentação. Por isto, o projeto da destruição da história da ontologia não pode se dar isoladamente, mas precisa ser acompanhado de um questionamento que revele a origem da compreensão prévia de ser como presença constante. Dito de outro modo: é preciso perguntar se aquilo que Heidegger chamará mais tarde a metafísica da presença representa apenas o traço característico de uma ontologia histórica específica ou se não há no próprio modo como o ser-aí faticamente existe uma tendência imediata para a assunção de uma tal compreensão prévia. A pergunta primordial de Heidegger é: será que a compreensão grega de ser como presença constante não é ela mesma debitária de uma tendência ontológica do ser-aí humano no modo como ele de início e na maioria das vezes realiza a si mesmo? Essa pergunta o coloca, por sua vez, diante da necessidade de sondar o modo como se dá uma tal realização e o rearticula ao mesmo tempo com o tema longamente perseguido da facticidade. Investigar o modo como o ser-aí de início e na maioria das vezes é o que ou quem ele é significa necessariamente sondar as estruturas fáticas que desde o princípio o acompanham. Em suma, o projeto da destruição da história da filosofia, levado a cabo a partir do fio condutor da questão do ser, precisa ganhar corpo em sintonia com uma análise da facticidade de toda ontologia; e isto porque é preciso ter clareza quanto à possível interferência do presente fático sobre o despontar histórico das ontologias em geral. *O projeto da destruição da história da ontologia articula-se, por isto, com um outro projeto essencial para a economia de toda a obra Ser e tempo, um projeto que Heidegger denomina a partir dos textos do final da década de 1920 como o projeto de uma hermenêutica da facticidade.*

Uma formulação presente em um texto programático de 1922 intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, hoje famoso como o *Relatório Natorp*<sup>6</sup>, não deixa dúvida quanto à articulação entre esses dois projetos. Heidegger afirma aí:

À medida que procura levar a situação atual, por meio de uma interpretação, a uma possibilidade radical de apropriação – e isto sob o modo de uma sensibilização que oferece categorias concretas –, a hermenêutica da facticidade fenomenológica se acha remetida à tarefa de afrouxar o modo tradicional e dominante de interpretação com vistas aos seus motivos encobertos, às suas vistas inexpressas e aos seus caminhos interpretativos, avançando em um *retrocesso desconstrutivo* até as fontes originárias motivadoras da explicação. A hermenêutica só realiza a sua tarefa por sobre o caminho da destruição<sup>7</sup>.

A questão é que uma tal hermenêutica da facticidade, ou seja, uma tal lida desconstrutiva com a ontologia sedimentada no presente, que busca incessantemente se apropriar de possibilidades latentes naquilo que essencialmente se deu e que continua decidindo o caminho de construção do futuro, não pode se realizar em si mesma. Não há como pensar uma ontologia sedimentada sem um ente que se comporta teórica e praticamente a partir do horizonte aberto por uma tal ontologia. É preciso inversamente que ela receba uma orientação para a sua condução a partir de um ente específico, que funcione de algum modo como o ponto de confluência entre a destruição da história da ontologia e a hermenêutica da facticidade. Um ente que se ache a princípio absorvido na facticidade incontornável de seu mundo, ao mesmo tempo em que seja

---

6. Trata-se aqui de um texto enviado por Heidegger em 1922 ao filósofo neokantiano Paul Natorp com vistas à possibilidade de assumir uma cátedra no departamento de filosofia da Universidade de Marburgo. O texto encerra uma parte inicial com considerações metodológicas em geral intitulada "Indícios da situação hermenêutica" e uma segunda parte com análises mais detidas do pensamento aristotélico.

7. HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. Stuttgart: Reclam, 2001, p. 34.

marcado por uma relação originária e indissolúvel com o ser. Para designar esse ente, Heidegger vale-se em *Ser e tempo* do termo ser-aí (*Dasein*).

O projeto da destruição da história da ontologia a partir do fio condutor da questão do ser articula-se essencialmente em *Ser e tempo* com o projeto da hermenêutica da facticidade. Como vimos, Heidegger pensa a destruição da ontologia tradicional em uma conexão necessária com a desconstrução das camadas calcificadas dessa ontologia, que se encontram vivas nos comportamentos fáticos dos seres-aí. É só a partir de uma tal desconstrução e de um conseqüente retrocesso aos campos originários de constituição da possibilidade mesma das ontologias históricas, que o projeto de uma ontologia fundamental pode ser levado a termo. Esse projeto depende essencialmente de um ente que funcione como o nexo significativo de toda e qualquer ontologia. Não há a menor possibilidade de desconstruir criticamente a gama de significações sedimentadas oriunda da tradição com vistas a uma redução fenomenológica dos comportamentos do ser-aí humano em geral aos campos originários de realização desses comportamentos, sem uma pergunta prévia acerca da possibilidade mesma das ontologias e sem a percepção de que toda ontologia já sempre pressupõe um ente que traga consigo a possibilidade de questionamento de algo assim como ser. Não se pode mais pressupor aqui simplesmente a existência de um questionamento histórico voltado para o ser dos entes e sondar subsequentemente os pontos fortes ou fracos de cada uma das figuras tradicionais de um tal questionamento. Ao contrário, é preciso ir além de uma tal pressuposição e inquerir as condições de possibilidade de toda ontologia. Esse questionamento envolve naturalmente uma certa dimensão historiológica. Sem a facticidade da história da ontologia não se poderia nem mesmo falar em determinações históricas do ente na totalidade. No entanto, essa dimensão só é considerada com vistas à explicitação de estruturas originárias que perpassam toda e qualquer ontologia, estruturas que são pensadas incessantemente em *Ser e tempo* em articulação com o ser-aí humano. Como nos diz o próprio Heidegger em uma passagem paradigmática do livro:

O que é *buscado* é a resposta à questão acerca do sentido de ser em geral e, antes de tudo, a possibilidade de uma elaboração mais radical dessa questão fundamental de toda ontologia. A liberação do horizonte, porém, no interior do qual algo assim como ser em geral se torna de início acessível, confunde-se com o esclarecimento da possibilidade da compreensão de ser em geral, que pertence ela mesma à constituição do ente que nós chamamos ser-aí<sup>8</sup>.

A destruição da história da ontologia a partir do fio condutor da questão do ser e a hermenêutica da facticidade confluem, portanto, para a analítica do ser-aí. Este fato é decisivo para que possamos compreender agora em seus traços essenciais a economia da obra *Ser e tempo* como um todo.