UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO

HEIDEGGER:
DA ANALÍTICA EXISTENCIAL À FILOSOFIA DA INTERPELAÇÃO

GOIÂNIA
2021

UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

[ ] Dissertação [x] Tese

2. Nome completo do autor

José Reinaldo Felipe Martins Filho

3. Título do trabalho

"Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

Documento assinado eletronicamente por **JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO**, **Discente**, em 30/03/2021, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Fábio Ferreira De Almeida**, **Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1973679** e o código CRC **C829111E**.

Referência: Processo nº 23070.012396/2021-42 SEI nº 1973679

FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO

HEIDEGGER:
DA ANALÍTICA EXISTENCIAL À FILOSOFIA DA INTERPELAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, vinculado à Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Fábio Ferreira de Almeida
Coorientador: Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann

GOIÂNIA
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Martins Filho, José Reinaldo Felipe
Heidegger [manuscrito] : da analítica existencial à filosofia da interpelação / José Reinaldo Felipe Martins Filho. - 2021.
CCCXXIX, 329 f.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida; co-orientador Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021.
Bibliografia.
Inclui siglas.

1. Dasein. 2. Da-sein. 3. Ser e Tempo. 4. Contribuições à Filosofia. 5. Heidegger. I. Almeida, Fábio Ferreira de, orient. II. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 08/2021 da sessão de Defesa de Tese de **José Reinaldo Felipe Martins Filho** que confere o título de Doutor em Filosofia Programa de Pós-graduação em Filosofia na área do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia**.**

Aos vinte e nove dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada "Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida (FAFIL/UFG) com a participação do Coorientador Professor Doutor Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Universität Freiburg) e a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Irene Filomena Borges Duarte (Universidade de Évora - Portugal) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Marcos Antônio dos Santos Casanova (UERJ, membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Daniel Christino(FIC/UFG), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Martina Korelc (FAFIL/UFG)), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Fábio Ferreira de Almeida, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e nove dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e um .

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **Fábio Ferreira De Almeida**, **Professor do Magistério Superior**, em 29/03/2021, às 17:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Irene Filomena Borges Duarte**, **Usuário Externo**, em 30/03/2021, às 06:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Martina Korelc**, **Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2021, às 11:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Daniel Christino**, **Professor do Magistério Superior**, em 31/03/2021, às 14:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio dos Santos Casa Nova**, **Usuário Externo**, em 31/03/2021, às 17:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1934742** e o código CRC **0299D532**.

Referência: Processo nº 23070.012396/2021-42 SEI nº 1934742

Em homenagem a Friedrich-Wilhelm von Herrmann,
por tudo o que significa e sempre significará à pesquisa
filosófica sobre Martin Heidegger.

<u>Sag:</u>
was sollen wir denn tun?
Das Lassen.
Und was soll geschehen?
Das Geschick.
Gelassenheit in das Geschick
entlässt auch aus dem Sollen,
das die Irre allem Wollen,
beide nur Gewillte
des schon lang
gebahnten Willens;
unerfahrner Schein
aus Sein.
Sag nicht „Sollen“,
sage „Seyn“.
Doch sag es schicklich[1].

(Martin Heidegger a Fritz Heidegger, Páscoa de 1946)

[1] “Diga-me: / O que devemos, então, fazer? / Abandonar. / E o que deve acontecer? / O destino. / O abandonar-se ao destino / também liberta do dever, / que é a errância em todo querer, / ambos apenas o querido / da vontade desde há muito instaurada; / brilho inexperiente / do ser. / Não diga “dever”, / diga “*seer*”. / Mas diga-o *destinalmente*”.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Fábio Ferreira de Almeida, por sempre ter acreditado em minha capacidade, incentivando-me desde a graduação e mestrado, pela amizade e comprometimento na realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, representado aqui pelo professor Dr. Renato Moscateli, então coordenador quando de meu ingresso no doutorado, e pela querida Marlene, secretária e amiga, conselheira nos assuntos de difícil solução.

À professora Dra. Martina Korelc, que também me acompanha desde a graduação em Filosofia, pelas pertinentes observações na fase de qualificação e aceite de integrar a banca de defesa desta pesquisa.

Ao professor Dr. Marco Antonio Casanova, que considero uma das principais figuras no cenário de pesquisas sobre Heidegger no Brasil, pelas gentis contribuições emanadas nas bancas de qualificação e defesa desta tese.

À professora Dra. Irene Borges Duarte, que é certamente uma das mais importantes referências para o estudo de Heidegger em língua portuguesa, por ter aceitado participar de nossa banca de defesa.

Ao professor Dr. Daniel Christino, que muito solicitamente aceitou compor a equipe de avaliação deste trabalho.

Ao professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que não mediu esforços, apesar da distância e contexto de pandemia, para auxiliar-me em meu itinerário investigativo, cedendo textos originais, partilhando correspondências e demonstrando incentivo e preocupação, bem como à sempre presente senhora Dra. Veronika von Herrmann, que nos auxiliou na comunicação, e ao Dr. Francesco Alfieri, que possibilitou o contato com ambos.

A todos os meus alunos ao longo deste período de estudos, desde a elaboração do projeto de pesquisa até a etapa de defesa da tese, com papel decisivo no esclarecimento de pontos, no amadurecimento do olhar e na capacidade de exposição.

À minha família, especialmente à minha esposa, Aline.

RESUMO

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. *Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação*. 2020. f. 329. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás – UFG – Goiânia, Goiás.

Desde a década de 1970 os estudos sobre o pensamento de Martin Heidegger no Brasil focalizaram sobretudo as intuições colhidas de *Ser e Temo* e algumas outras obras coetâneas. Ao longo dos últimos anos, contudo, mostrou-se cada vez mais crescente o interesse por textos relativos ao que se conhece como segunda fase do pensar heideggeriano, isto é, compilados em meio à reorientação dada pelo autor à sua filosofia a partir de 1930 em diante. Isso tanto no campo da análise interpretativa, quanto no implemento de traduções de obras até pouco tempo indisponíveis aos leitores brasileiros. Hoje o panorama é bem outro, tornando viável uma aproximação dos conceitos que atravessam de uma fase a outra e, mais que isso, garantem a "coesão interna" e/ou "organicidade" inerente à obra de Heidegger vista de maneira mais abrangente. Entre outras abordagens possíveis, esse é o caso do conceito *Dasein*, introduzido já nas preleções do início da década de 1920, embora com repercussão notadamente mais evidente a partir de *Ser e Tempo*. Àquela altura, com o propósito de reintroduzir à filosofia o questionamento sobre o sentido do ser em geral, Heidegger acabara por se deparar com dois problemas: de um lado, a impossibilidade de uma abordagem frontal a propósito do ser; de outro, a insuficiência da história da metafísica no tratamento dispensado ao tema. Justamente no horizonte desse impasse metodológico se localiza a eleição do ente dotado de precedência ôntico-ontológica, ou seja, o *Dasein*, o fenômeno humano tomado como *existência*. Existe, então, um embate crucial entre a função do *Dasein*, como aquele que negaria herança à metafísica tradicional, e um conceito que para Heidegger representara o seu máximo desdobramento, qual seja: o sujeito. Assim, o projeto de superação da metafísica é, em certo sentido, a tentativa de mover-se para além do *sujeito*, na exploração de um arsenal conceitual-hermenêutico completamente novo. Há, porém, quem suspeite da capacidade de *Ser e Tempo* na consecução desse intento – como é o caso de Edith Stein e Jean-Luc Marion – questionando até que ponto o *Dasein* pode ser tomado como foco de superação da metafísica. A propósito disso, os textos criados a partir da década de 1930 guardam importantes indicações sobre o processo de evolução seja da compreensão heideggeriana a respeito do ser, seja da reformulação do lugar atribuído ao conceito *Dasein*: desde a modificação em sua grafia, aparecendo daí em diante como *Da-sein* (separado por hífen), até os adjetivos que passaram a qualificá-lo, não mais o "detentor do ser", mas o "buscador", o "custódio", o "cuidador da verdade". Sobre isso, o contraponto com *Ser e Tempo* pode ser efetivado sobretudo a partir das *Contribuições à Filosofia*, material elaborado entre 1936 e 1938, mas publicado apenas em 1989. Na intermediação entre *Ser e Tempo* e as *Contribuições*, obras que podem ser consideradas os principais expoentes da trajetória de Martin Heidegger num espectro de mais de três décadas, a presente investigação tentará mensurar a função do conceito *Dasein*, suscitando-o como amálgama na continuidade de uma reflexão tencionada ao *pensar inicial* (*Das anfängliche Denken*).

Palavras-chave: Dasein; Da-sein; *Ser e Tempo*; *Contribuições à Filosofia*; Heidegger.

ABSTRACT

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. *Heidegger: from existential analytics to philosophy of interpellation*. 2020. f. 329. Thesis (Doctorate degree in Philosophy) – Federal University of Goiás – UFG – Goiânia, Goiás.

Since the 1970s, the studies on Martin Heidegger's thought in Brazil have focused mainly on the insights gathered from *Being and Time*, and some other contemporary works. Over the past few years, however, there has been an increasing interest in texts related to what is known as the second phase of Heidegger's Thought, that is, compiled in the midst of the reorientation given by the author to his philosophy from 1930 onwards. This is true not only in the field of interpretative analysis but also in the implementation of works' translations that until recently were unavailable to Brazilian readers. Nowadays the panorama is quite different, making it possible to approach concepts that cross from one phase to another, and, more than that, guarantee the "internal cohesion" and/or "organicity" inherent in Heidegger's work seen in a more comprehensive way. Among other possible approaches, this is the case of the *Dasein* concept, already introduced in the lectures of the early 1920s, although with a notably more evident repercussion from *Being and Time*. At that point, in order to reintroduce the question of the meaning of Being in general to Philosophy, Heidegger had come up against two problems: on the one hand, the impossibility of a frontal approach to Being; on the other, the insufficiency of the history of metaphysics in the treatment given to the theme. Precisely in the horizon of this methodological impasse is the election of the entity with ontic-ontological precedence, that is, *Dasein*, the human phenomenon perceived as existence. There is, then, a crucial conflict between the function of *Dasein*, such as the one that would deny inheritance to traditional metaphysics, and a concept that for Heidegger had represented its maximum unfolding, namely: the subject. Thus, the project to overcome metaphysics is, in a sense, the attempt to move beyond the subject, in the exploration of a completely new conceptual-hermeneutical apparatus. However, there are those who suspect the capacity of *Being and Time* to achieve this goal – as is the case with Edith Stein and Jean-Luc Marion – questioning the extent to which *Dasein* can be perceived as a focus for overcoming metaphysics. In this regard, the texts that have been created from the 1930s have important indications about the evolution process, whether from Heidegger's understanding of Being, or from the reformulation of the place attributed to the *Dasein* concept: since the change in its spelling, appearing from there onwards as *Da-sein* (separated by a hyphen), even the adjectives that started to qualify him, no longer the "holder of the being", but the "seeker", the "custodian", the "caregiver of the truth". Thereupon, the counterpoint with *Being and Time* can be carried out mainly from *Contributions to Philosophy*, written between 1936 and 1938, although published only in 1989. In intermediation between *Being and Time* and *Contributions to Philosophy*, works that can be considered the main exponents of the trajectory of Martin Heidegger in a spectrum of more than three decades, the present investigation aims to measure the function of the *Dasein* concept, raising it as an amalgam in the continuation of a thought intended to the *original thinking* (*Das anfängliche Denken*).

Keywords: Dasein; Da-sein; *Being and Time*; *Contributions to Philosophy*; Heidegger.

RÉSUMÉ

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. *Heidegger: de l'analytique existentielle à la philosophie de l'interpellation.* 2020. f. 329. Thèse (Doctorat de Philosophie) – Université Fédérale de Goiás – UFG – Goiânia, Goiás.

Depuis les années 1970, les études brésiliennes sur la pensée de Martin Heidegger se sont principalement concentrées sur les intuitions issues d'*Être et Temps* et de quelques autres œuvres appartenant au même registre. Cependant, au cours des dernières années, on a pu voir un intérêt croissant pour les textes relatifs à ce que l'on appelle la deuxième phase de la pensée heideggérienne, ceux compilés pendant la réorientation donnée, à partir des années 1930, par l'auteur à sa philosophie. Intérêt visible tant dans le domaine de l'analyse interprétative que dans la mise en œuvre de traductions d'ouvrages jusqu'à récemment inaccessibles aux lecteurs brésiliens. Le panorama est aujourd'hui tout autre, rendant viable une approche des concepts qui passent d'une phase à l'autre et qui, en outre, garantissent la "cohésion interne" et/ou "l'organicité" inhérente à l'œuvre de Heidegger vue de manière plus globale. Parmi d'autres, c'est le cas du concept de *Dasein*, déjà introduit dans les conférences des années 1920 mais dont la répercussion fut bien plus notable à partir d'*Être et Temps*. À ce moment-là, pour réintroduire dans la philosophie la question sur le sens de l'être en général, Heidegger s'était retrouvé confronté à deux problèmes: d'un côté l'impossibilité d'une approche frontale de l'être; de l'autre, l'insuffisance de l'histoire de la philosophie dans le traitement donné au sujet. C'est précisément à l'horizon de cette impasse méthodologique que se trouve la désignation de l'étant doté de primauté ontique-ontologique, c'est-à-dire le *Dasein*, le phénomène humain pris comme *existence*. Il y a donc un conflit crucial entre la fonction du *Dasein*, comme celui qui nierait l'héritage de la métaphysique traditionnelle, et un concept qui, pour Heidegger, avait représenté son déploiement maximal, c'est-à-dire le sujet. Ainsi, le projet de dépassement de la métaphysique est en un certain sens la tentative de dépasser le *sujet*, dans l'exploration d'un arsenal conceptuel et herméneutique complètement nouveau. Il y en a cependant qui mettent en cause la capacité d'*Être et Temps* d'atteindre cet objectif. C'est le cas d'Edith Stein et Jean-Luc Marion – qui se demandent à quel point le *Dasein* peut être pris comme point de mire pour dépasser la métaphysique. D'ailleurs, les textes écrits à partir des années 1930 contiennent des indications importantes sur le processus d'évolution de la compréhension heidéggerienne de l'être mais aussi de la reformulation de la place attribuée au concept de *Dasein*: du changement dans son orthographe, à partir de là écrit *Da-sein* (séparé par un trait d'union), aux adjectifs qui en sont venus à le qualifier, non plus comme le "détenteur de l'être", mais le "chercheur", le "gardien", le "gardien de la vérité". Le contrepoint à *Être et Temps* peut être réalisé à ce sujet surtout à partir des *Contributions à la Philosophie*, matériel écrit entre 1936 et 1938, mais publié seulement en 1989. À mi-chemin entre *Être et Temps* et les *Contributions*, oeuvres qui peuvent être considérées comme les principales présentations du parcours de Martin Heidegger sur un spectre de plus de trois décennies, la présente enquête cherchera à mesurer la fonction du concept de *Dasein*, le révélant comme un amalgame dans la continuité d'un penser tendu vers le *penser originel* (*Das anfängliche Denken*).

Mots-clés: Dasein; Da-sein; *Être et Temps*; *Contributions à la Philosophie*; Heidegger.

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA 14

ADMOESTAÇÃO 15

INTRODUÇÃO 18
a) Delimitação da questão diretiva 21
b) Justificativa do estudo e estrutura da investigação 28

CAPÍTULO I – A RETOMADA DA ONTOLOGIA COMO SUPERAÇÃO DA SUBJETIVIDADE 37
1.1 Ensaios introdutórios em Fenomenologia e Ontologia 38
1.1.1 A tarefa da filosofia como conhecimento principial 39
1.1.2 Primeiros esboços da Ontologia Fundamental 49
1.2 A retomada da *questão-do-ser* (*Seinsfrage*) 55
1.2.1 A justificação do ponto de partida 61
1.2.2 O caráter fenomenológico da destruição 65
1.3 A recusa ao primado ôntico da ciência 72
1.3.1 O pressuposto ontológico da investigação científica 74
1.4 A filosofia como ontologia fenomenológica 82
1.4.1 Por uma fenomenologia do ser? 84
1.4.2 Uma nova tendência no interior da filosofia 91

CAPÍTULO II – DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL À ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA 97
2.1 A centralidade do *Dasein* no curso da ontologia fundamental 98
2.1.1 A reorientação do ponto de partida 100
2.1.2 Compreensão, abertura e decisão 108
2.2 O ser-no-mundo como categoria ontológico-existencial 115
2.2.1 O potencial efetivo (afetivo) do ser-no-mundo 117
2.2.2 O mundo como constituição da instância afetiva 123
2.2.3 Da ambiguidade relacional: o ser-com e o "a-gente" 128
2.2.4 Disposição afetiva: cura enim quia prima finxit 135
2.3 Ser-para-a-morte como meta e a questão da finitude 143
2.3.1 A procura por completude e o sentido da falta 145

2.3.2 Destinação: o horizonte finito da temporalidade 152
2.4 Considerações gerais sobre o percurso realizado 160

CAPÍTULO III – DESCONFIANÇAS, INCERTEZAS E NOVOS CAMINHOS 164
3.1 Edith Stein: uma tomada de postura crítica 166
3.1.1 A exploração do conceito Dasein e o problema da comunidade 168
3.1.2 A urgência de eternidade revelada pela morte 173
3.1.3 O si-mesmo (Selbsheit) do Dasein como fechamento à esfera do eu 182
3.1.4 Algumas considerações preliminares 186
3.2 Da crítica à interpelação: a leitura de Jean-Luc Marion 192
3.2.1 A analítica existencial como ponto de partida 195
3.2.2 A construção de uma hipótese: da autarquia à interpelação 202
3.3 O esboço de novos caminhos: a *passagem* para a *interpelação* 212
3.3.1 O Kantbuch: primeiros impulsos de um retorno ao homem 213
3.3.2 Por uma reorientação da meta: o Anspruch des Seins 222

CAPÍTULO IV – POR UMA FILOSOFIA DA INTERPELAÇÃO 233
4.1 Pressupostos para uma filosofia vindoura 239
4.1.1 Desapropriação da filosofia e o pensamento da espera: pressentimento e promessa 241
4.1.2 Filosofia como porvir: o insondável, inapreensível e constantemente à espreita 248
4.1.3 O pensamento do outro início como filosofia da interpelação 253
4.2 *Da-sein* e o pensamento do *outro início* 264
4.2.1 A reorientação de um conceito fundamental: do Dasein ao Da-sein 264
4.2.2 Da-sein: o buscador, o cuidador e o custódio do seer 270
4.3 Da-sein e homem: a distante vizinhança do *seer* 281
4.3.1 Da-sein e seer: pressupostos para o ser humano vindouro 282
4.3.2 Um conceito entre opostos: o caráter liminar do Da-sein 290
4.3.3 Espera: a filosofia e a pergunta pelo seer (Seyn) 295

CONSIDERAÇÕES FINAIS 300
a) Legados e perspectivas do *caminho* 303
b) Limites da *filosofia da interpelação* em Heidegger 310

REFERÊNCIAS 314
a) Obras de Martin Heidegger 314
b) Referências sobre o pensamento de Martin Heidegger 318
c) Outras referências utilizadas 324

NOTA PRÉVIA

Para todas as citações à obra de Martin Heidegger, ao longo do texto utilizamos o formato padronizado a partir da *Gesamtausgabe*, com edição coordenada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann e publicação pela Casa Editorial Vittorio Klostermann. Assim, sempre será indicada a sigla "GA", seguida do número correspondente ao volume consultado e da menção da página conforme consta no original em alemão (Exemplo: GA 3, p. 57). Para a maioria das referências consultadas, cotejou-se o texto original com algumas de suas principais traduções para o inglês, francês, espanhol, italiano e português. No entanto, a fim de estabelecer sintonia com as pesquisas sobre o pensamento de Heidegger no Brasil, optou-se por manter o uso dos principais conceitos conforme já se encontram disponíveis a partir de traduções à língua portuguesa. Eis porque após cada referência ao texto da *Gesamtausgabe* também serão indicadas as páginas correspondentes à tradução disponível e, em geral, utilizada (Exemplo: GA 3, p. 57; trad. p. 68). Maiores informações sobre as traduções e/ou tradutores/as acompanham as referências elencadas ao final deste material. Quando não houver menção a alguma das traduções disponíveis, significa que a versão ao português se realizou por conta do próprio autor.

ADMOESTAÇÃO

Wir kommen nie zu Gedanken.
Sie kommen zu uns.
Das ist die schickliche Stunde des Gesprächs.
[...]
Aus solcher Geselligkeit erstünden einige vielleicht
zu Gesellen im Handwerk des Denkens.
Damit unvermutet einer aus ihnen Meister werde[2].
(GA 13, p. 78)

Na medida em que o presente estudo recupera o pensamento heideggeriano – também como mote para se pensar a filosofia contemporânea e algumas das conquistas concretizadas a respeito da questão do ser – está disposto a se inserir na ambiguidade acima referida, não como a leitura ingênua e deslumbrada de quem pela primeira vez se dá conta da importância do pensador, mas, quem sabe, como o amadurecimento resultante de alguns anos de contato com o seu pensamento, sua história e sua obra filosófica. O material que é aqui reunido está, pois, atrelado a um conjunto de leituras e diálogos mais amplos, do qual resultaram produções escritas, entrevistas, traduções e outras formas de expressão, acadêmicas ou não. Trata-se de um caminho que não se faz do dia para a noite e que, além disso, precisou contar com a colaboração de inúmeros personagens, cuja presença, mais que esclarecedora de certos aspectos nebulosos, fez-se encorajadora no propósito de singrar os difíceis mares da interpretação fenomenológica. Embora nesse tipo de empresa a solidão seja uma constante necessária, também pode se tornar um desafio à elaboração de análises, fazendo com que o autor se arrisque em intuições que não podem ser imediatamente contrapostas por seus pares. Nesse sentido, apesar de possuir e ter possuído importantes investigadores cujo conhecimento e dedicação à obra de Heidegger é atestado em âmbito nacional e internacional, o Centro-Oeste brasileiro – e especialmente o Estado de Goiás – ainda não se constituiu como um núcleo de estudos desse pensador (sobretudo na comparação

[2] "Nós nunca chegamos aos pensamentos. Eles vêm a nós. É a hora conveniente para a conversação. [...] De uma tal convivência talvez alguns surjam como companheiros no ofício do pensar. A fim de que inesperadamente um deles se torne mestre".

com as regiões Sul e Sudeste). Assim, ainda que altamente requisitado e com estudo incentivado em preleções e demais atividades universitárias, permanece carente o estabelecimento de conexões, de trocas de experiência e de construção de um caminho conjunto – que talvez pudesse conduzir à afirmação de uma *tradição interpretativa* ao redor de Heidegger, como se vê em outras partes do Brasil. O que se produz por aqui ou ainda se apresenta de maneira fragmentada, ou permanece fortemente influenciado por matrizes e vieses de leitura advindos dos núcleos espalhados por outras regiões do país. Por isso, apesar de nosso esforço por uma construção cada vez mais autoral, a presente investigação certamente padece de ambos os limites, motivo pelo qual tentou suprimir a ausência de uma *leitura local* pelo fortalecimento de redes de diálogo e consulta, atualmente facilitadas pelos meios de comunicação e interação remota. Esse é o caso de alguns nomes cuja menção se faz aqui imprescindível por retornarem, com maior ou menor grau de importância, ao longo de todo o texto.

Pensando a respeito da formação de núcleos de estudo do pensamento heideggeriano ou, mesmo, da importância para nossa própria formação e, consequentemente, para a formulação das análises que compõem este estudo, são ainda marcantes as presenças de Ernildo Stein, do extremo sul, de Zeljko Loparic e de Acylene Maria Cabral Ferreira – muito ligada, como foi, a Emmanuel Carneiro Leão, de feliz memória. Devemos igualmente realçar o papel de Marco Antonio Casanova, que talvez seja um dos principais expoentes interpretativos de Heidegger da atualidade no Brasil, concentrando-se no processo de tradução e discussão dos textos heideggerianos e cultivando ao redor de si uma espécie de *círculo hermenêutico*. A esses personagens, cada qual ao seu modo determinantes para o empreendimento deste estudo, devem ser acrescentados alguns outros nomes. Entre os mais próximos em termos geográficos e afetivos merecem destaque Marcos Aurélio Fernandes, grande entusiasta da pesquisa em fenomenologia no Centro-Oeste (quiçá unido ao já *in memoriam* Hermógenes Harada, de quem tive a honra de ser aluno num passado ainda próximo), e Daniel Rodrigues Ramos, cujos trabalhos e a interlocução beneficiaram sobremaneira o desenvolvimento de nosso próprio percurso. Também Róbson Ramos dos Reis, sempre disponível ao contato e atualmente à frente da organização dos *Colóquios Heidegger*, evento em âmbito nacional dedicado exclusivamente ao pensamento do autor. Além disso, entre os comentadores mais recorrentes é preciso dar destaque à gentil participação de João Augusto Mac Dowell, cujo diálogo mostrou-se enriquecedor, e, sobretudo no tocante à interpretação da noção de *afetividade* em Heidegger, à professora Irene

Borges-Duarte. Na mesma esteira de menções que nos ajudam a corroborar o viés interpretativo do que segue, não é possível deixar de aludir ao trabalho de professores já falecidos, desde Vicente Ferreira da Silva, um dos primeiros brasileiros a dialogarem com o pensamento de Heidegger, falecido precocemente em 1963, a Benedito Nunes, sempre de feliz memória, falecido em 2011.

Unido a todo esse arrojado conjunto, houve, enfim, uma constância que para nós ultrapassou os limites do mero acompanhamento acadêmico. Trata-se do professor emérito da Universidade de Freiburg e editor responsável da *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, cujo contato nos foi possível graças à intermediação de Francesco Alfieri. A disponibilidade do professor von Herrmann, e também da sempre presente senhora Veronika von Herrmann, sua esposa, atravessam essa investigação de uma ponta à outra. Para além dos esclarecimentos e da troca de correspondências, vários textos inéditos de sua autoria foram partilhados, enriquecendo sobremaneira a elaboração deste manuscrito. Por esse motivo, aliás, o professor von Herrmann aceitou ser mencionado como coorientador de nosso percurso, o que muito nos honrou. Todos esses, que fazemos questão de mencionar nestas páginas introdutórias, porque compõem o esforço de lapidação de nosso argumento, integram, além disso, o *perfil* pelo qual chegamos às páginas de Heidegger, aplacando a impressão de solidão sentida nalguns momentos do caminho e transformando-a em gratidão. Não fosse sua presença constante, este percurso não teria atingido o repouso requerido e necessário, a fim de logo outra vez lançar-se ao caminho.

INTRODUÇÃO

Doch was sollen wir erwarten von „Lesern“,
die nicht uber die ersten Wortlaute der ersten Satzlaute
der ersten Druckseite hinauszudenken vermogen,
die sich von Anfang an den Entschluß versagen,
einen Gedankengang, der vermutlich nicht der ihre ist?[3]
(GA 66, p. 330)

Entre aqueles cujo pensamento deixou marcada a história da humanidade, certamente está inscrito o nome de Martin Heidegger. Aqui dizemos o “pensamento” de Heidegger, e não a sua “filosofia”, concordando com Jean Beaufret (1976) que talvez não haja propriamente uma filosofia, mas um “caminho de pensamento”. Dizemos, além disso, “história da humanidade”, de maneira ampla, e não apenas “pensamento ocidental”, uma opção que se justifica ao menos por três motivos: a) pelo resgate dado a autores de suma relevância, embora adormecidos na passagem do século XIX para o XX – Heráclito, Parmênides, Platão e Aristóteles, por exemplo –, ou recolhidos ao âmbito de alguma escola específica – como os escolásticos – ou, ainda, repelidos pela aparente nocividade de seu pensar – como é o caso de Nietzsche; a expressão “história da humanidade” adquire, então, o sentido de revirar o passado em busca de vestígios do que foi a capacidade de “pensar o pensamento”, e nesse quesito Heidegger possui um lugar de proeminência[4]; b) além disso, também é preciso admitir o alcance de sua filosofia sobre contextos antes pouco expressivos, o que é denotado na difícil relação entre Ocidente e Oriente, poucas vezes empreendida a contento, mas que tomando por epicentro o pensador suábio, descobriu, enfim, um espaço fecundo para seu florescimento – isso considerando especialmente a recepção e consolidação da chamada Escola de Kyoto, ou,

[3] “Mas o que esperar de leitores que não conseguem pensar para além dos primeiros teores vernaculares e proposicionais das primeiras palavras impressas, que não conseguem se decidir desde o início a percorrer um caminho de pensamento que não é o seu?”

[4] Sobre esse aspecto, aliás, muito valem as palavras de Lévinas, em entrevista a Philippe Nemo, em 1981: “Em Heidegger, há uma nova maneira, direta, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais. Claro está, o filósofo do passado não se põe, de repente, ao diálogo; há todo um trabalho de interpretação a fazer para o tornar atual. *Mas, nessa hermenêutica, não se manipulam velharias; reconduz-se o impensado ao pensamento e ao dizer*” (LÉVINAS, 1982, p. 35 – grifos nossos).

mesmo, os lampejos do *taoísmo* presentes à construção heideggeriana; c) em terceiro e último lugar, por ter reacendido a chama de uma reflexão adormecida, a pergunta acerca do ser, e, com ela, possibilitado o surgimento de uma nova leitura do fenômeno humano, da condição do homem no mundo, quer dizer, o *Dasein*, o homem autenticamente considerado e inserido num horizonte de existência que é o *seu lugar*. Apesar da legitimidade dos dois primeiros argumentos, este estudo dedicará todo seu esforço ao último, tendo como pano de fundo o propósito de aferir em que medida o caminho de Heidegger ainda nos possibilita pensar o ser humano de um modo excepcional e novo. É certo que um intervalo histórico de quase cinco décadas nos afasta de suas vivências. Temporal e historialmente, porém, sua contribuição permanece decisiva, como na forte impressão realçada por Hannah Arendt (2008, p. 190): "o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar".

O pensamento de Heidegger se encontra entre os que mais significativamente abalaram o último século, numa ligação que o faz transpor as barreiras do tempo, seja como a sonda que perscruta as profundezas do abismo à procura do húmus vital, seja como o conteúdo fervilhante que extrapola os limites de seu receptáculo, transbordando. Sobre esse aspecto, várias vezes aludimos ao longo do texto que segue. O fato é que, ao mesmo tempo em que se pode admitir o lugar fundamental de Heidegger no âmbito da filosofia, esse jamais estará desvencilhado da questão que o embalou, levou à radicalidade e fez marcar a história, isto é, a *questão do ser* (*Seinsfrage*). Sobretudo conforme o pensado e exposto em *Ser e Tempo*, obra cujo fascínio causado à intelectualidade da época Arendt (2008, p. 189) problematiza: "pode-se até perguntar se o insólito êxito desse livro – não apenas a impressão que imediatamente provocou, mas sobretudo seu extraordinário efeito a longo prazo [...] – teria sido possível sem, como se diz, o êxito professoral que o precedeu e foi por ele apenas confirmado". De todo modo, resta-nos certo que evocar Heidegger é o mesmo que reacender a questão que o provocou ao pensamento. Nesse sentido, ainda que a tenha conduzido de diferentes maneiras, obrigando-nos imediatamente a pensá-la através de distintas fases em seu itinerário, é ponto pacífico que no decorrer do século XX dar novo vigor à pergunta pelo ser constitui a grande realização pela qual Heidegger é e será celebrado. Ao mesmo tempo, no entanto, que este aspecto sinaliza o alto potencial da filosofia heideggeriana, destacada das demais e sobremaneira influente à produção dos seus pares (que, concordando ou discordando, acabaram por tomá-la em interlocução), ao refletirmos sobre o significado de

Heidegger na esteira de seu século, é impossível também não destacá-lo como exemplo de ambiguidades: um contraste de excelência e de decadência.

A aura do pensador que soube tocar o âmago de toda uma geração universitária, motivo pelo qual seu legado atinge tantas áreas distintas, conjuga-se, nalguma medida, com aquilo que ainda permanece como um dos episódios mais trágicos da história recente: o contexto da Segunda Guerra Mundial e, mais especificamente, da eclosão e do domínio do Nacional Socialismo na Alemanha. Ao memorarmos o nome de Martin Heidegger, portanto, sempre teremos assinaladas essas duas e vertiginosas imagens: o pensador grandiloquente, entusiasta da juventude e altamente fecundo, contrastado com sua época e, mais que isso, com o seu envolvimento pessoal com o nazismo[5]. Resta-nos essa tensão, como uma espécie de eixo magnético, equacionando atração e repulsa, mas em ambos os casos mantendo estável o fluxo orbital daquele que certamente cativou sua presença entre os astros acima de nossas cabeças. Em nosso caso, apesar de raras vezes nos referirmos ao questionamento ético subliminarmente requerido da obra heideggeriana, tentaremos manter nossa discussão num certo limite consensual, evitando o tacitamente implicado. No mais das vezes, seguiremos a admoestação de Otto Pöggeler (2001), de que o pensamento de Heidegger será sempre mal-entendido quando for tomado como a via para o novo, como o mais moderno dos modernos. Sua singularidade, ao contrário, consiste em ter percorrido e realçado, o mais discretamente possível, aquilo que, embora esquecido, sempre suportou todo o pensamento.

Em nossa leitura, além disso, também evitaremos a distinção impressa por William J. Richardson (1974) em *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, que delimitou a apreensão da obra heideggeriana em Heidegger I e Heidegger II – tomando, respectivamente, os textos da década de 1920, com foco para temas como facticidade, hermenêutica, existência, e os posteriores a 1930, sob a influência da *Ereignis*, tematizando a linguagem, a arte e a técnica[6]. Embora essa postura seja reforçada por comentadores como Jean Grondrin (2011) e

[5] Quanto a isso, referimo-nos especialmente ao período do reitorado, de abril de 1933 a fevereiro de 1934. Ao longo de toda a sua vida Heidegger foi questionado a respeito da anuência pública ao Nacional Socialismo, o que, contudo, sempre negou como equivalente à adesão de posições antissemitas e/ou outras formas de cerceamento comuns àquela época. Na entrevista à revista *Spiegel*, Heidegger lamenta a apropriação sensacionalista desse episódio de sua vida: "enquanto a imprensa de dentro e de fora do país comentou de diversas maneiras minha aceitação ao reitorado, não disse uma única palavra sobre minha demissão" (HEIDEGGER, Entrevista à revista *Spiegel*, 1976, p. 59).

[6] Em primeiro lugar, é preciso salientar a controvérsia sobre a qualificação dos limites entre o que seriam o "Heidegger I" e o "Heidegger II", para aqueles que ainda sustentam essa divisão. Aqui nos vinculamos a dois grandes temas, integrantes do movimento de pensamento iniciado por Heidegger respectivamente nas décadas de 1920 e 1930: *a analítica existencial do Dasein* e o *pensamento historial do seer*. Ignorando os textos da década de 1930, ou, talvez, por conta da ressonância de *Ser e Tempo* em escritos como as *Contribuições à Filosofia*, há quem prefira destacar a transição operada distinguindo-a entre antes e após 1947, ano em que fora publicada a

ainda relativamente mantida nos estudos a respeito do pensador alemão, preferimos afastá-la em função de um olhar mais abrangente, disposto a reconhecer as diferentes nuances presentes a cada fase, mas, ainda assim, a pensá-las do ponto de vista de uma coesão interna, de modo que os textos da maturidade apenas se tornaram possíveis porque foram precedidos pelos anteriores – mantemos, então, a ideia de um *caminho de pensar*. Tal posição também é adotada por Benedito Nunes (2004, p. 9), que sempre preferiu compreender como "dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem". Essa parece ser a postura assumida pelo próprio Heidegger em seus últimos anos de vida, de modo que a coesão por nós requerida quiçá tenha sido possível justamente graças a um conceito que, transversal a todo o seu pensar, destaca-se como chave de leitura para os diferentes momentos de transição e suas respectivas ênfases. Falamos do conceito *Dasein*.

a) Delimitação da questão diretiva

A partir da reorientação dada à pergunta pelo ser em geral, conforme a demarcação já consolidada do pensamento heideggeriano, esta pesquisa procura compreender a ambiguidade relativa ao conceito *Dasein*, fundamental para a compreensão do projeto *Ser e Tempo* e com importância latente no período em que o próprio Heidegger nomeou como o "pensamento da história do ser". Trata-se de entender como o abandono da analítica existencial, em cuja execução é irrecusável o primado do ente *Dasein*, contribuiu na formulação do que aqui denominamos uma *filosofia da interpelação* – para emprestarmos a intuição de Jean-Luc Marion –, horizonte em que evocamos o surgimento de uma nova figura: o *interpelado* (*der Angesprochene*), que, no fim das contas, é apenas uma das maneiras pelas quais *Dasein* pode ser apreendido. Segundo nos parece, e ao contrário do que defendeu Marion, trata-se de uma inclinação que se tornou patente nos trabalhos do pensador alemão já a partir da década de 1930, particularmente na obra titulada *Contribuições à Filosofia*, como condição de acesso e percepção do que viria posteriormente.

---

famosa *Carta sobre o humanismo*. Em segundo lugar, como dissemos, preferimos aqui adotar uma posição semelhante à de Benedito Nunes em *O misticismo de Heidegger*: "Não mais pode prevalecer o ponto de vista segundo o qual teria a filosofia heideggeriana experimentado brusca mudança de orientação ao afastar-se da analítica existencial inaugurada por *Ser e Tempo*. O próprio Heidegger esclarecera que a analítica existencial era só um preliminar encaminhamento [...]" (NUNES, 2016, p. 153). Nesse sentido, mesmo que haja diferenças marcantes entre o pensar inicial e seus desdobramentos mais tardios, preferimos tomá-las como a *acentuação* de um ou outro aspecto que, no todo, integram-se ao horizonte comum.

Caso tomemos a tradição fenomenológica inaugurada desde Husserl, parece impossível desassociar a centralidade ocupada pela noção de sujeito, embora, admitamos, não mais simplesmente aos moldes da subjetividade moderna (o homem enquanto sujeito do conhecimento), mas na perspectiva do que a fenomenologia nomeou sujeito transcendental – de cuja corrente de vivências se extrairia a compreensão tanto da própria estrutura consciente, quanto da realidade circundante (incluindo temas como a vontade, a percepção do tempo, a dimensão da passividade...). O próprio Husserl, por isso, sempre fez transparecer a filiação de sua proposta em relação a uma filosofia do sujeito, como abundam passagens especialmente em *Meditações Cartesianas*[7]. Na esteira dessa tradição, porém, uma primeira grande exceção provavelmente foi a filosofia de Martin Heidegger. Isso porque sua proposta de superação da metafísica esbarrarou, invariavelmente, na abdicação da centralidade antes ocupada pelo sujeito – e aqui, mesmo nos termos do que entendera a tradição fenomenológica. Para nos atermos ao movimento presente na ilustração de Jean-Luc Marion (a ideia de que a fenomenologia não teria outra tarefa que pensar a *subjetividade*), Heidegger teria dado o primeiro passo – por ora no próprio seio da tradição fenomenológica – rumo à defesa da impossibilidade de sucessão ao sujeito, o que pontualmente deduzimos a partir da figura do *Dasein*, central para o pensamento heideggeriano exposto em *Ser e Tempo*, e não menos importante para a filosofia elaborada posteriormente à década de 1930. O que nesta pesquisa, portanto, nomeamos como a "ambiguidade do *Dasein*", corresponde à formulação da seguinte questão: acaso a filosofia heideggeriana é capaz de oferecer um caminho que permita avançar suficientemente à superação do sujeito, ou, ao contrário, deveríamos inseri-la – a despeito de sua tentativa de "implosão" – na continuidade do projeto de Husserl, ou da própria metafísica a que tinha tanta aversão, ainda que com maior ênfase à problematização da vida cotidiana – mormente, destacada no fenômeno *Dasein*?

Por um lado, não parece fazer qualquer sentido questionar a subversão operada pelo *Dasein* com relação ao sujeito, incluindo aqui a noção de um sujeito fenomenológico transcendental, para outra vez mencionarmos o alcance dado pela proposta de Husserl (cf. FIGAL, 1991 p. 20; p. 70). Aliás, há quem reconheça que em *Ser e Tempo* Heidegger inaugure uma nova forma de conceber a intencionalidade, aplicando-a à existência fática, isto

[7] Cf. Husserl (2001, p. 30): "façamos aqui, nas pegadas de Descartes, o grande retorno sobre nós próprios que, corretamente executado, conduz à subjetividade transcendental". Para Michel Henry, por exemplo, "o que confere ao projeto cartesiano o seu fascinante caráter, e faz com que conserve ainda hoje o seu mistério e sua sedução, é que ele se confunde com o próprio projeto da filosofia" (HENRY, 2009, p. 49). Em seu comentário sobre as *Meditações Cartesianas* Paul Ricoeur também sinaliza a importância de Descartes para a filosofia: "a grandeza de Descartes é ter feito o projeto de uma filosofia que fosse, simultaneamente, uma ciência e um *fundamento* de todas as ciências no sistema de uma ciência universal" (RICOEUR, 1954, p. 76).

é, como processo inerente à própria abertura do *Dasein* ao mundo[8]. Como interpreta Marco Antonio Casanova (2017, p. 44-45), "nós não somos sujeitos ou consciências intencionais. Essa posição ainda apresenta uma espécie de última ingenuidade, contra a qual em última instância o pensamento husserliano vai se remeter. Nós somos sim intencionalidade e nada além disso. [...] E é isso mesmo que Heidegger procura pensar com a expressão *Dasein*". A intencionalidade, desse modo, não mais visaria à constituição de objetos a um sujeito, passando a ser tomada como modo de ser do ente que se mundaniza (quebrando a lógica subjetividade *versus* objetividade). Intencionalidade como determinação do *Dasein* em seu *ser-no-mundo*, renunciando ao título de sujeito na medida em que abandona a objetivação dos objetos em sufrágio de sua definição como *Dasein* – ente por meio do qual se manifesta o ser. Daí que a análise do *útil* ocupe uma posição central na analítica de *Ser e Tempo*, dada a concepção de que o que existe no mundo não se oferece a partir de uma operação com sede em um sujeito, mas na relação oportunizada pela lida, por meio de utensílios que, na medida de sua definição, constituem o próprio ente com o qual estabelecem contato, ao modo de uma compreensão retroativa (observe-se o peso atribuído à noção de afetividade [*Befindlichkeit*], que, na lógica dessa obra, substituiria o modo de proceder do *conhecimento*). No caso do *Dasein*, não mais se poderá falar numa *objetividade* exterior e relacionada a uma *subjetividade*, pois esse ente, como abertura (*Erschlossenheit*) e compreensão (*Verstehen*), *é* o mundo com o qual se relaciona, como co-participação. Eis o que significa *ser-no-mundo*. Em seu ser-no-mundo o *Dasein* se torna veículo de acesso ao sentido de ser, atingindo uma espécie de protagonismo analítico.

Pela introdução desse conceito podemos mesmo dizer que o foco de Heidegger é a rejeição dos fundamentos histórico-existenciais tal como eram concebidos pela filosofia. O caso mais próximo, notadamente, estava representado pela fenomenologia de Husserl, mas como uma espécie de continuidade a "filosofias do sujeito" como as de Descartes e Kant[9]. No caso da *res cogitans* de Descartes, o núcleo de sua filosofia, as contingências do existir fático

[8] Para Marco Antonio Casanova (2017, p. 39), "o conceito central de todo e qualquer pensamento fenomenológico aponta sem dúvida alguma para a noção de intencionalidade". Nisso haveria uma importante chave de leitura que confirma certa continuidade da intuição original de Husserl no trabalho de Heidegger: "não apenas pela quantidade mais do que significativa de elementos do projeto fenomenológico husserliano que se acham presentes no interior da obra de Heidegger [...], mas também e principalmente pela conexão essencial entre os intuitos mais intrínsecos ao pensamento de Heidegger e o horizonte original que se abre a partir da fenomenologia husserliana" (CASANOVA, 2017, p. 39). Cf. também Paul Gorner, 2017, p. 70.

[9] Esse argumento é parcialmente assumido na discussão elaborada por Ernest Tugendhat (1970), em *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, com repercussão sobre várias outras discussões do autor desde então. Nosso argumento, contudo, na medida em que se aproxima da leitura de Jean-Luc Marion, permanece relacionado à posição do *Dasein* no pensamento de Heidegger, e menos ao problema da justificação e da verdade. (Cf. também DORO, 2010, p. 99-100).

não têm lugar. O *sujeito pensante* se dá no nível de uma necessidade lógica e, por isso, não é considerado temporal e nem historicamente. Para Heidegger, tanto o *eu penso* kantiano como a *consciência transcendental* de Husserl também se situariam num argumento semelhante. Essas são as referências que direta ou indiretamente permanecem como pano de fundo para a construção do seu argumento, como, por exemplo, ao afirmar que "as ideias de um 'eu puro' e de uma 'consciência em geral' não contêm o *a priori* da subjetividade 'efetivamente real' porque em ambos os casos se omitem os caracteres ontológicos da factualidade e da constituição-de-ser do *Dasein* que, em geral, não se veem" (GA 2, p. 229; trad. p. 633) – caracteres esses que *Ser e Tempo* quis acentuar através da analítica existencial, cujo foco se assenta sobre o primado do *Dasein*.

O mesmo primado, no entanto, pode ser utilizado como chave de interpretação que sugere uma direção diametralmente oposta: apesar de ter distanciado *Dasein* da função da subjetividade (a posição *autorreflexiva* orientada à significação de um mundo exterior), em alguns momentos da obra de 1927 Heidegger insiste na consolidação do *si-mesmo* – conceito que ganha importância ao longo do texto, chamando a atenção de leituras críticas como as de Edith Stein e Jean-Luc Marion, ambas interlocuções que traremos para nossa consideração ao longo deste estudo. Na noção de *si-mesmo* imputada ao *Dasein* restariam traços muito próximos da *reflexividade* como característica dominante do sujeito. Assim, amparados pela intuição dos autores mencionados – que, para além de seus importantes comentários à obra de Heidegger construíram autonomia no âmbito da fenomenologia – podemos nos perguntar: ao vacilar em repetir características muito semelhantes ao modelo da subjetividade, que era objeto de sua crítica, o *Dasein* teria se tornado incapaz de superar a tradição metafísica? Perguntamo-nos, ainda: devemos atribuir a tal incapacidade a falência do projeto *Ser e Tempo* em sua tentativa de abordagem da questão do ser em geral, reduzida como foi ao monopólio do *Dasein*? Semelhante limite deverá ser estendido à filosofia heideggeriana como um todo, incluindo os escritos posteriores à chamada *Kehre*?

Se a partir dessas perguntas descobrimos o fio que conduzirá a investigação que segue, à luz das críticas elaboradas tanto por Edith Stein quanto por Jean-Luc Marion, permanece em nós o impulso de que talvez estejam nas próprias páginas da produção heideggeriana elementos de superação. Dito de outro modo, resta-nos a impressão – a mim que escrevo e aos demais estudiosos com os quais estabeleço diálogo – de que ainda no pensamento de Heidegger há pistas para uma revisão do lugar adquirido pelo *Dasein*, especialmente nos escritos de transição e de maturidade – e a leitura da década de 1930

adquire aqui capital agudeza. Tal intuição, porém, implica no ultrapassamento da própria importância granjeada por este conceito no âmbito da primeira fase do pensamento heideggeriano, vislumbrando o seu alcance nas obras de transição e, mesmo, em produções mais tardias – como dizem alguns, embrenhadas na fase do "pensador do originário". Mais que isso, importa considerar que o conceito *Dasein* apenas logrou seu melhor acabamento em textos ulteriores a *Ser e Tempo*, de modo que não teria sido meramente abandonado, mas aperfeiçoado pelo autor. Aqui nos referimos, por exemplo, ao modo como aparece em obras como *Contribuições à Filosofia* ou *Meditação*, com grafia separada por hífen: *Da-sein*. Em se tratando de Heidegger, caso sigamos o curso natural do amadurecimento de sua filosofia veremos como a figura do *Dasein* passou a ocupar um papel cada vez mais tangencial nos desdobramentos da questão sobre o ser, embora, ao mesmo tempo, continuasse como uma espécie de ponto fulcral para o desdobramento e a *continuidade* de seu propósito originário. Isso nos faz outra vez reportar à noção de uma "ambiguidade latente". A distorção mais notória, embora nem sempre reconhecida, entre a *questão do ser em geral* e a analítica da existência residiria, por isso, no fato de Heidegger ter se desviado da questão central – a primeira e fundamental – em função da justificação do primado do *Dasein.* Esse, no entanto, não pode figurar como acesso à compreensão de *ser em geral*, dada a sua particularidade e, para falarmos com Marion, "centralidade autárquica" (o ente *reflexionado* sobre si mesmo). Quem sabe esteja aí o motivo do sacrifício operado pela *Kehre*: o abandono radical do projeto *Ser e Tempo* – incluindo suas conquistas – para ajustar-se ao que deveria, desde antes, ter sido seu objetivo. Enquanto *Dasein* fosse mantido como centro, a resposta à questão do *ser* jamais seria alcançada adequadamente. Logo, a mudança posta em curso, incluindo a desqualificação autárquica do *Dasein* como ente a partir do qual se pode ler o ser, exigiu desembocar em uma categorização mais neutra, deslocando o significado primeiramente atribuído ao ente para a *história*.

A passagem da década de 1920 para 1930, por isso, traz consigo a marca de um *chamamento*, ou melhor, de um *aclaramento* (*Lichtung gelichtet*). Referindo-nos a uma expressão que apareceu pela primeira vez no *Posfácio* à conferência *Que é metafísica?*, de 1943, e, de maneira ainda mais explícita, na famosa *Carta sobre o humanismo*, de 1947, trata-se do *Anspruch des Seins* – o "chamado do ser" – cuja aparição é longamente preparada nos textos da década de 1930. Nossa tarefa é, pois, justamente ressaltar essa preparação a partir da reorientação do papel conferido ao *Dasein*. Dito de outro modo, nossa intenção neste estudo é mensurar em que medida o *Dasein* continuou a ser um conceito fundamental para a

compreensão do pensamento heideggeriano, ainda que deslocado para uma função diferente da que representou em *Ser e Tempo*. Acaso, tomando como base o "pensamento da história do ser" poderíamos apreendê-lo como aquele que responde à reivindicação, ou seja, o *Angesprochene*? Nesse sentido, apesar de nosso foco levar em conta o conceito *Dasein*, também será preciso dedicarmos parte de nossa atenção à noção de *chamado*, o chamado a partir do qual reivindica-se ao *Dasein* o caráter de instância fenomenológica de manifestação, e não simplesmente de interpretação (para lembrarmos sua função hermenêutica de outrora). Deixando de lado o que se ambicionava em *Ser e Tempo*, quando *Dasein* era simultaneamente aquele que colocava a questão e que a respondia, procuramos verificar em que medida podemos compreendê-lo como o *respondente*, o que é solicitado do exterior e mobilizado por um apelo. Aliás, tal deslocamento coincide com a retomada do uso por parte de Heidegger de substantivos como homem e pessoa – e não somente *Dasein* – para se referir ao ente da vida cotidiana, o que nos faz perguntar: o embate proposto com a história da metafísica estaria, de fato, resolvido na função atribuída a esse ente?

Heidegger chega a utilizar a expressão *der Angesprochene*, isto é, o que se expõe ao chamado – no sentido de "deixar-se atravessar" (e não meramente como o "destinatário"). Somente passado o monopólio/autarquia/primado do *Dasein* tornar-se-ia possível *ouvir* e co-*responder* ao apelo do ser (ou melhor, do *seer*) – o que, para nós, qualifica-se como *interpelação*, um conceito já recorrente no § 52 de *Ser e Tempo*. Assim, vale a pena observar que, embora mais radical que o primeiro, operado pela obra de 1927, trata-se de um passo silencioso. Enquanto a delimitação autárquica do *Dasein* exposta pela analítica da existência dedicou um minucioso cuidado à explicitação de sua estrutura, o mesmo não podemos afirmar com respeito ao *interpelado* (*der Angesprochene*), que ao longo de todo nosso estudo apenas restará como uma *latência*. Isso porque ao pensarmos a nova compreensão orientada ao *Da-sein* no contexto da pergunta pelo *seer*, deparamo-nos com um horizonte menos conhecido e ainda relativamente novo para a pesquisa brasileira. Como maior exemplo, para contrapormos o sentido atribuído ao conceito em *Ser e Tempo*, elegemos as *Contribuições à Filosofia*, material composto entre 1936 e 1938, mas publicado apenas em 1989, quando da celebração do centenário de nascimento do pensador alemão.

De fato, nas *Contribuições*, editadas na terceira seção da *Gesamtausgabe*, esboça-se uma imagem ao mesmo tempo mais detalhada e madura do papel desempenhado pelo homem (*Da-sein*, em seu caráter de *interpelado*) na história do *seer*. Aliás, para além da menção introduzida por Heidegger nas primeiras partes da obra, está propriamente a cargo do seu

quinto capítulo dedicar-se integralmente à explicitação do problema do *Da-sein*. Isso denota que o abandono do projeto *Ser e Tempo* de modo algum significou renunciar à importância desse conceito como *elo* em seu pensamento, quer dizer, ponto articulador da questão sobre o ser/*seer*. Dessa vez e à semelhança de outros textos da mesma fase, Heidegger parece oscilar entre nomenclaturas que variam desde "homem" até o uso convencionado da expressão *Da-sein*, restaurada, contudo, em constantes investidas que pretendem reparar e, quiçá, converter o sentido atribuído ao termo desde sua inserção em *Ser e Tempo*. O ente a partir do qual seria possível atingir uma investigação sobre o ser em geral passa a designar-se através de expressões bastante diferentes, como o "buscador do ser", o "cuidador da verdade do ser" ou o "custódio". Para nós, portanto, uma interpretação de tais intuições deve ser considerada como crucial para a compreensão da filosofia heideggeriana como um todo, notadamente a partir da ênfase dada à passagem de uma referência autárquica do *Dasein* para a concepção do *interpelado*[10] (o *Da-sein*). Não se trata de simplesmente descrever o movimento de uma concepção à outra, como se se tratasse de um percurso linear e contínuo – e há referências explícitas de Heidegger nas *Contribuições* que não sustentariam esse argumento. A *continuidade* aqui sugerida carrega o sentido de *complementaridade*, de *aprofundado desdobramento*, garantindo o entendimento de uma *organicidade inerente ao pensamento heideggeriano*, ao mesmo tempo que o respeito por suas distintas nuances, por seus diferentes enfoques[11].

Nosso trajeto, por isso, terá uma ênfase tripla. 1. Primeiramente, procurará explicitar o conceito *Dasein* como articulador da filosofia heideggeriana na passagem das décadas de 1920 para 1930, incluindo a superação do primado estabelecido por *Ser e Tempo* graças à inserção do que aqui nomeamos como uma *filosofia da interpelação*. Embora muito já tenha sido discutido acerca da centralidade do *Dasein*, especialmente no que tange à esfera de *Ser e*

[10] É preciso dizer que a noção de *interpelado* que aqui colhemos graças à discussão de Jean-Luc Marion permanece diretamente ligada à intuição e cultivo desse conceito no âmbito da filosofia de Emmanuel Lévinas. Para Lévinas, o *interpelado* surge no horizonte da experiência intersubjetiva, como forma de qualificação da subjetividade determinada pelo primado do outro. O *sujeito* é o *interpelado*, que atende ao clamor ético de outrem – por exemplo, no chamado do *rosto*, no imperativo "não matarás. É preciso, nesse sentido, distanciar o que nesta tese pretendemos discutir da influência direta do pensamento levinasiano. Dizemos "influência direta" já que transversalmente a leitura de Lévinas também nos acompanha, quer por conta de sua importante produção no campo da fenomenologia, quer, como dissemos, pela importância desempenhada na composição do caminho de Marion. Uma incursão ao pensamento de Lévinas, contudo, nos levaria longe demais de nosso objeto. Por esse motivo, centralizaremos nossa discussão ao estabelecido por Jean-Luc Marion, detendo-nos ao conceito de *interpelado* como motivo para a descoberta de uma *filosofia da interpelação* inerente ao pensamento tardio de Heidegger. Em nosso caso tal se estabelecerá numa direta relação com a nova posição dada ao ente *Dasein* (ou *Da-sein*) no âmbito da filosofia heideggeriana.

[11] Essa tese também é defendida por Schnell (2017, p. 167): "ou Heidegger sublinha unilateralmente uma continuidade onde há uma ruptura; ou não existe essa divisão radical entre o significado de *Dasien* em *Ser e Tempo* e de *Da-sein* nas *Contribuições*".

Tempo – e aqui não poderíamos deixar de mencionar o trabalho precursor de von Herrmann em *Subjekt und Dasein* – precisamos admitir que o mesmo aprofundamento não foi direcionado às obras que integram a fase tardia do pensamento heideggeriano, como testemunha o ainda tímido contato da pesquisa brasileira com obras de transição como *Kant e o problema da metafísica* (de 1929), ou, só muito recentemente abordadas, as *Contribuições à Filosofia*. 2. Simultaneamente ao esforço requerido pelo objetivo anterior, também pertence aos anseios deste estudo manifestar o papel desempenhado pela recepção do pensamento heideggeriano por outros importantes expoentes da fenomenologia na Alemanha e na França, como é o caso de Edith Stein e Jean-Luc Marion, respectivamente. Apesar de considerarmos parcialmente legítima a crítica oferecida por Marion à incapacidade da filosofia heideggeriana de lançar-se plenamente para além do *Dasein*, vislumbramos a possibilidade de instauração de uma *filosofia da interpelação* a partir da guinada operada na compreensão do ente humano na passagem de *Ser e Tempo* para as *Contribuições*, ao ponto de o próprio *Dasein*, assumindo uma posição inteiramente nova, colocar-se ao alcance da *questão do ser em geral*, como *interpelado* por seu *chamamento*. Isso significa que não se trata de simplesmente assumir as intuições críticas logradas dos autores mencionados, mas de avaliá-las numa perspectiva mais abrangente e, talvez, em defesa de uma organicidade interna ao pensamento heideggeriano. 3. Finalmente e, de algum modo, reportando-nos ao primeiro objetivo acima exposto, o trajeto a ser percorrido por nossa leitura exigirá uma ampla circunspecção do pensamento heideggeriano. Tal implicará em retomar o que julgamos serem as principais contribuições do projeto *Ser e Tempo*, entre outras a definição do *Dasein* como porta de acesso a um discurso sobre o ser e sua explicitação como abertura, compreensão, afetividade e finitude, bem como o que isso significou para a manutenção da tese de um pluralismo ontológico e, de outro lado, explorar a ampla seara representada pelo material produzido por Heidegger após 1930, com alguma atenção para a transição operada por *Kant e o problema da metafísica*, em 1929, mas, sobretudo, através de do aprofundamento da discussão presente nas *Contribuições à Filosofia*, obra que aqui consideraremos como o ponto alto de estabelecimento da *filosofia da interpelação* – ainda que não textualmente por meio dessa expressão.

b) Justificativa do estudo e estrutura da investigação

Como tentativa de justificação da presente investigação, em primeiro lugar, devemos admitir a importância representada pela tradição fenomenológica como um dos principais

expoentes da filosofia continental no último século. Isso para não dizer de seu valor na recepção de uma série de problemas legados pela filosofia precedente – especialmente no âmbito da metafísica, da teoria do conhecimento e da ética – constituindo-se como um multiforme horizonte de interesses, influências e desdobramentos[12]. Pensando a esse respeito, julgamos como ponto pacífico a determinação do que muitos autores identificaram como o início da fenomenologia, sendo este reconhecido nas figuras de Husserl e Heidegger – o primeiro pela delimitação de uma abordagem inédita na relação entre a filosofia e as ciências, o segundo pela apropriação dada ao modo de proceder da fenomenologia como possibilidade para o desenvolvimento de um filosofar autônomo (lembremos, por exemplo, a advertência premente à fenomenologia de não se recorrer à autoridade da tradição, o que em Heidegger, não poucas vezes, deu origem a uma leitura heteróclita da história, sempre aberta a novas possibilidades interpretativas). A autodeterminação de uma corrente filosófica está sempre associada ao seu surgimento, ou seja, gerações de filósofos cujo traço de unidade está delimitado pela sua proveniência comum. Mesmo que essa proveniência não seja absolutamente harmônica, basta que as visões divergentes concordem nalguma asserção. Como salienta Peter Trawny (2015, p. 83), "a fenomenologia, tal qual se desenvolveu no século XX, especialmente na Alemanha e França e, a partir daí, praticamente em toda a Europa, quiçá em todo o mundo, sugeriu e sugere sua autocompreensão a partir da sua dupla de pais fundadores, Edmund Husserl e Martin Heidegger". O mesmo é asseverado por Günter Figal e Hans-Helmuth Gander (2013). Qualquer iniciativa, portanto, que se proponha aprofundar a compreensão e incrementar a discussão relativa à ampla seara representada pelo pensamento heideggeriano contribuirá diretamente no entendimento da tradição fenomenológica como um todo – o que inclui tanto o contexto da fenomenologia anterior a Heidegger, como a influência exercida por este pensador sobre o que podemos chamar de "outras fenomenologias" – como o que aqui será feito através de Edith Stein e Jean-Luc Marion.

Por conseguinte, ao mesmo tempo em que as leituras oferecidas por Marion e Stein nos obrigaram a entrar em contato com produções mais tardias de Heidegger, pudemos nos dar conta de que o circuito filosófico brasileiro, ao se enveredar pelas sendas deste pensador, dedicou-se, na grande maioria das vezes, a temáticas extraídas seja da primeira fase do seu pensamento ou, em casos mais específicos, aos chamados textos de transição – produzidos ao

[12] Como defende Georg Steiner (2005, p. 141), por exemplo, "a obra de Heidegger, com toda a sua singularidade, tem tantos pontos de contato com movimentos anteriores e coetâneos que, precisamente por isso, o efeito que ela proporcionou foi enormemente rápido e extenso" (tradução nossa).

redor da década de 1930. Nesse sentido, pouco se produziu sobre os últimos escritos, com especial atenção para o que aqui representam as *Contribuições à Filosofia*, cuja exploração é bastante atual, vez que a tradução e publicação ao grande público brasileiro ocorreu apenas em 2014. Caso pensemos a interpretação do papel articulador do *Dasein*, por exemplo, mesmo a produção de intérpretes de peso, como é o caso de Benedito Nunes, Ernildo Stein ou Zeljko Loparic – para nos atermos a esses – focaram o uso impresso por Heidegger em *Ser e Tempo*, passando apenas de relance por obras da fase tardia (especialmente pelos volumes dedicados a Nietzsche), permanecendo escassos os estudos articulados junto às *Contribuições*. Assim, no embalo do esforço iniciado nos últimos anos este trabalho se coloca nas fileiras das atuais discussões sobre a filosofia heideggeriana no Brasil, estimulando discussões e beneficiando-se da repercussão alcançada.

Traçado como o percurso de investigação da categoria pela qual Heidegger tomou a *existência* do homem, tocada pela abertura ao ser (*Erschlossenheit*), evoluída numa relação historial com a verdade do *seer*, isto é, a passagem da analítica existencial para o pensamento da história, este estudo permanece centrado no conceito *Dasein* (ou *Da-sein*, como será no último capítulo). Isso, contudo, não o impediu de também adotar um teor multicêntrico, dando ênfases particulares na medida em que serviam à explicitação de aspectos específicos do pensar heideggeriano. A princípio havia sido pensado em três grandes eixos, dilatando-se, posteriormente em quatro grandes capítulos, que justificam algumas adequações com relação ao seu projeto inicial. Entre essas, vale destacar a inclusão de *Kant e o problema da metafísica* na última seção do terceiro capítulo, compondo o resgate da noção de *homem* em Heidegger e, ao mesmo tempo, a passagem a alguns acenos do que seria a *filosofia da interpelação* por nós pretendida. Ademais, os textos de Heidegger sobre Nietzsche (cf. GA 6-I, 6-II, 43, 44, 46, 47, 48 e 50) também não foram incluídos na discussão principal, embora devamos reconhecer sua importância, por exemplo, na explicitação da finitude, ou, ainda, na elaboração da crítica heideggeriana ao projeto da subjetividade moderna. Além disso, ao invés de nos delongarmos a respeito da recepção francesa do pensamento de Heidegger (em que vários personagens exercem capital importância, como é o caso de Lévinas e Derrida, por exemplo), preferimos concentrar-nos em dois exemplares críticos ao primado do *Dasein*, um em cada margem do Reno. Dada a importância de Edith Stein para o desenvolvimento da fenomenologia como um todo, bem como de sua crítica esboçada como apêndice a *Ser finito e ser eterno*, resolvemos convocá-la para compor com Jean-Luc Marion o argumento do terceiro capítulo. Demais inserções e/ou supressões, enfim, sempre estiveram impelidas pelo

desejo de aprofundar algum aspecto julgado importante para a consecução do estudo como um todo.

O primeiro capítulo pretende oferecer uma visão panorâmica da crítica heideggeriana à subjetividade moderna, entendendo que a retomada de uma reflexão sobre o ser tem como objetivo superar a ênfase dada ao sujeito pelas filosofias do século XVII em diante. Trata-se de uma intuição colhida no trabalho de Acylene Maria Cabral Ferreira (2017), embora modificada no principal, com a inclusão de textos de Heidegger relativos à passagem de seus anos como livre-docente e auxiliar de Husserl para o período de Marburg (entre 1919 e 1924). Sobretudo a primeira parte do capítulo dialoga com esses exemplares, em meio aos quais destacam-se *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61) e *Ontologia* (GA 63). O que toca especificamente a superação da metafísica da subjetividade, porém, vêm à tona na discussão enfrentada por três frentes: a retomada da questão do ser, isto é, a *ontologia fundamental*, seguida de perto pela recusa ao primado ôntico da ciência – e, por isso, uma postura crítica de Heidegger sobre sua época – e, em terceiro lugar, a demarcação de um novo posicionamento a respeito da fenomenologia. Essas três últimas partes constituem o que para nós é fundamental no capítulo, como uma espécie de prenunciação necessária à interpolação da *analítica existencial.* Nele já entram em cena algumas referências a *Ser e Tempo*, de forma pontual à sua introdução, e a obras como *Problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24), *Introdução à Filosofia* (GA 27), além do texto *Meu caminho na fenomenologia* (GA 14). Como forma de explicar o passo da *ontologia fundamental* já como recusa ao predomínio de uma *filosofia da subjetividade*, este primeiro capítulo é condição de passagem ao próximo, em que a *analítica existencial*, isto é, o movimento de exploração fenomenológica aplicado ao ente humano, torna-se o tema principal.

O segundo capítulo tem como tarefa justificar a passagem da *ontologia fundamental* para a *analítica da existência* propriamente dita e, mais que isso, explicar por que o projeto de reorientação da ontologia na década de 1920 apenas poderia ser concretizado sob a égide do ente dotado de um primado ôntico-ontológico. Embora esteja, de alguma maneira, unido ao capítulo anterior, encarrega-se de demarcar a categoria conceitual que iremos perseguir em todo o estudo, firmando, com os próximos dois capítulos, o tripé essencial de nosso projeto investigativo. Em primeiro lugar, aponta a centralidade do *Dasein* no curso da ontologia como um todo, com o pretexto de que este conceito se constituiria "apenas" como ponto de partida para uma abordagem que, no momento adequado, deveria ultrapassá-lo, dirigindo-se à consideração do ser em geral. Alguns parágrafos da introdução de *Ser e Tempo* são

revisitados, mas especialmente o § 9, em que é explicitada a condição de ser do *Dasein* como *presença/existência*, ou seja, como o ente dotado de compreensão (*Verständigung*) e abertura/decisão (*Erschlossenheit/Entslossenheit*). É nesse capítulo que se intenta elucidar o sentido da expressão *Dasein* no âmbito da filosofia heideggeriana, com coroamento na obra de 1927, e, sobretudo, relacionar de que forma *ser* (*Sein*) pode manifestar-se no *aí* (*da*), cuja leitura, como veremos, deve conduzir ao sentido profundo da abertura (*Erschlossenheit*).

Em seguida, o capítulo também desenvolve a noção de *ser-no-mundo*, necessária para uma adequada compreensão do alcance da analítica existencial e de sua leitura do ente humano. Destaca-se de maneira particular a questão da *afetividade*, como firmamento desse ente na relação com o mundo e consigo mesmo, o que outra vez marca distância do primado cognitivo do sujeito, inclusive abrindo precedentes para entendermos o fascínio causado por *Ser e Tempo* a leitores de áreas tão diversas. A última parte do capítulo concentra-se na exploração da finitude como condição fundamental – temporalmente falando – do ente *existente*. Esse tema, aliás, reaparece posteriormente na recepção da filosofia heideggeriana, especialmente entre os franceses, como forma de repensar a finitude não mais como a condição do ente que se opõe ao *infinito*, mas uma tentativa de perpetuação que tem o *aqui* e *agora* como meta derradeira. Existe, então, uma relação opositora entre o projeto da *finitude do Dasein* e a *finitude do sujeito* – já que se trata de uma categoria que também havia sido aludida anteriormente por outras filosofias, mesmo que não com o mesmo significado ora requerido. Embora passível de críticas, a contribuição de Heidegger em *Ser e Tempo* para a leitura de homem como *projeto*, para o entendimento de ser humano como uma *condição dada*, é certamente crucial não somente no âmbito de nosso percurso, mas para a filosofia como um todo, motivo de ainda constituir o principal veículo de acesso ao pensamento heideggeriano nos dias atuais.

O terceiro capítulo, conseguintemente, deveria representar o ponto de passagem da primeira parte da investigação para a segunda, mantendo o equilíbrio entre ambas e justificando a nossa posição, na interface entre a *analítica da existência* e a almejada *filosofia da interpelação*. No entanto, acabou perdendo parte dessa força estratégica, ao menos por dois motivos: a) por conta do capítulo inicial, que unido ao segundo integra a seção destinada às duas primeiras décadas de produção de Heidegger; e, também, b) porque embora contenha a leitura crítica de Edith Stein e de Marion, em sua parte final empreende um retorno ao pensamento heideggeriano, fazendo com que absorva parte do propósito da segunda parte da nossa investigação – quer dizer, a que trata propriamente da viabilidade do *Dasein* como

condutor à *filosofia da interpelação*. Mesmo assim, cumpre seu papel como um dos capítulos mais relevantes em nosso estudo, apresentando à discussão brasileira dois textos relativamente ignorados: o segundo Apêndice a *Ser finito e ser eterno*, de Edith Stein, em que a autora desenvolve sua avaliação da filosofia heideggeriana, manifestando também pontos de incompreensão e crítica, e o texto *L'interloqué*, de Jean-Luc Marion, com foco para o problema da relação entre o *Dasein* e a superação da metafísica da subjetividade, sugerindo que uma solução estaria disponível não tanto em *Ser e Tempo*, mas a partir dessa obra.

Passada uma primeira aproximação, o terceiro capítulo se inicia com a apresentação do pensamento steiniano a respeito de Heidegger, seguindo quase que linearmente o que é proposto pelo Apêndice da autora. Em seguida, passa-se à eleição de três pontos críticos, suscitados por Edith Stein e distribuídos numa determinada ordem por nossa própria leitura. O primeiro se refere ao limite da noção de *Dasein* para a compreensão do valor da *comunidade* em *Ser e Tempo*. Para a autora, Heidegger ignora o papel positivo da comunidade, conduzindo sua abordagem à composição de uma filosofia da solidão do ser, em que os outros ou têm um papel negativo, ou não desempenham papel algum. Além disso, há, para Stein, uma lacuna crucial no tocante à apreensão do ser em geral, particularmente por conta do tratamento dado por Heidegger à questão da morte. Segundo Edith Stein, existe em *Ser e Tempo* uma resistência deliberada em se questionar pelo *além da existência*, no sentido do que a ultrapassa. A *analítica existencial* é, por isso, falha no que deveria ser a sua finalidade central: conduzir à composição de uma ontologia fundamental, ou seja, de uma abordagem profunda a respeito do ser em geral. Isso porque silencia ante a possibilidade da eternidade e, ao invés de tomar ser pelo foco privilegiado do *Dasein*, reduz toda possibilidade de ser à possibilidade de ser do *Dasein*. Esse tema, enfim, constitui a última ênfase crítica da autora a respeito do pensamento heideggeriano, em que destaca a sua obsessão pelo ente humano, apesar de ter pretendido atingir o problema do ser em geral. Quiçá a constatação de Stein tenha sido pressentida por Heidegger, já que nos últimos parágrafos de *Ser e Tempo*, arriscando-se a uma avaliação retrospectiva, o autor manifestara a frustração em não ter alcançado uma resposta satisfatória para os problemas suscitados (cf. GA 2, § 83).

A despeito disso, com o intuito de complementar a leitura de Stein, anexamos como segunda parte do capítulo a interpretação elaborada por Jean-Luc Marion, também relativamente inédita no Brasil. Para Marion, sobre o conceito *Dasein* é possível tomar duas posições: a) a admissão de tratar-se de uma eficaz forma de superação da metafísica, ao menos da metafísica da subjetividade, já que a ênfase adotada na exposição da condição

humana é absolutamente distinta do praticado pela tradição anterior, ou b) o retorno à estrutura do sujeito, sobretudo a partir da insistência de Heidegger à questão do *si-mesmo* (a *Selbstheit*) do ente dotado de precedência ôntico-ontológica. Para Marion, nesse sentido, o reconhecimento desses limites poderia conduzir ao surgimento de uma filosofia que embora deva levar Heidegger em consideração, está além do que a filosofia heideggeriana teria podido lograr. Embora certamente se refira ao seu próprio pensamento – dada a influência sofrida de Heidegger, como também de Husserl e Lévinas – consideramos que a indicação de Marion pode ser aplicada ao percurso do pensar heideggeriano. Por isso a tentativa empreendida na última parte do capítulo de apontar elementos que justifiquem nossa escolha de enxergar a pretensa *filosofia da interpelação* como já presente ao percurso de Heidegger. Tal ocorre por meio do realce dado a dois textos de transição, *Kant e o problema da metafísica* (GA 3) e *Que é metafísica?* e alguns lampejos colhidos da *Carta sobre o humanismo* (ambos publicados em GA 9, e mencionados por Marion em sua intervenção crítica).

A importância reportada com relação à última parte do terceiro capítulo, como dissemos, marca a transição de estilo e de ênfase presente a todo estudo, conduzindo ao que é propriamente abordado no último capítulo da sequência. Nele transparece uma mudança, a mudança do pensar que insistentemente se coloca no início de tudo, reorganiza-se, transforma-se. Isso é presente não apenas nas obras mencionadas dessa etapa em diante, mas em todo percurso de Heidegger, que a cada novo passo mantém unicamente a conquista da linguagem, pouco a pouco adequada para a sua finalidade. O quarto capítulo, dando continuidade ao empreendido pelo capítulo anterior – de crítico a desvelador – apresenta parte do trabalho de Heidegger na década de 1930, com ênfase para o distanciamento adotado relativamente ao sentido do *Dasein* no âmbito da *analítica da existência*. O capítulo está dividido em três partes e tem como principais referências da obra heideggeriana os textos *Contribuições à Filosofia* (GA 65), que predomina ao longo de toda a nossa leitura, e *Meditação* (GA 66), que também tem aparições constantes, ainda que menos evidenciadas. Outros textos do autor produzidos na década de 1930 também são referidos, embora esses com menor importância. De todo modo, pretende-se mostrar a consolidação de um novo estilo no filosofar do autor, em que o exemplo do *Dasein* serve como ilustração para a passagem do que Heidegger nomeia como *o primeiro pensar*, para o *pensamento do outro início*[13]. Por

[13] Agradecemos a sugestão do professor Casanova, quando da sessão de qualificação, de traduzir o termo original alemão *Anfang* por "início", e não por "começo", como praticado na tradução argentina de Dina Picotti. Isso porque, como *Anfang*, na língua portuguesa o substantivo *início* admite adjetivação. De maneira correlata,

isso, a primeira parte do capítulo se concentra justamente na definição do que significa tal *filosofia vindoura*, e de que modo essa se configura como um pensamento da espera, um pensamento esperançoso com o que há de vir. O que Heidegger apresenta como o *pensamento do outro início* é por nós aproximado à noção de *filosofia da interpelação*, dando cumprimento à intuição colhida por Marion e exemplificando-a com fragmentos das *Contribuições.*

A segunda parte do capítulo é, enfim, dirigida ao conceito *Dasein*, mostrando o que significa a passagem de *Dasein* a *Da-sein*, como correspondente conceitual ao movimento do *ser* (*Sein*) ao *seer* (*Seyn*) – para mantermos a opção da tradução brasileira, oportunamente justificada ao longo de nossa discussão. Dá-se relevância à transmutação daquele que se afirmava como o *portador do ser*, o foco primordial da ontologia fundamental, o *único modo de acesso* ao ser, para as categorias que passam a nortear a leitura do fenômeno humano na história da verdade do ser. Nesse sentido, o capítulo 143 das *Contribuições* faz menção a novas modalidades de apreensão do *Da-sein*, então transmutado em *buscador* do *seer*, em *cuidador* e *custódio* da verdade do *seer*. Esse pensamento, contudo, não é definitivo, renuncia a pretensão antes reconhecida em *Ser e Tempo*, optando pela manutenção da tensão como forma de se expressar. Isso é o que identificamos como a ambiguidade relativa ao conceito *Da-sein*, que é o que está imediatamente próximo, embora diametralmente distante do *seer*, numa vizinhança longínqua que o faz intermediário, mas não epicentro na investigação. No *pensamento do outro início* o ente humano adquire, por isso, uma função secundária em relação ao próprio *seer*, cuja verdade passa a ser traduzida na história do pensamento. Questiona-se, inclusive, a capacidade da própria filosofia, movida pelas categorias conceituais e a estrutura lógica que nela estão incrustadas, em sua possibilidade de acesso à essa verdade – que talvez esteja mais ao alcance das artes, da poesia, da literatura, enfim, de outras formas de expressão do espírito humano. Isso explicaria a progressiva inclinação de Heidegger nos textos da maturidade a uma linguagem hermética, quase esotérica e iniciática; fadada, enfim, ao silêncio. A *filosofia da interpelação* é, portanto, uma filosofia do que "há de vir", uma filosofia da espera e da esperança, pressentida e vislumbrada, embora sempre tacitamente posta, sem uma efetividade imediata e ordenada como puro advento das possibilidades; como manutenção de possibilidades em aberto.

---

ao alemão *Beginn* pode-se equivaler o substantivo português *começo*, ambos sem a possibilidade de adjetivação. Daí que para falar em *anderen Anfang* e *ersten Anfang* seja, de fato, oportuno adotar *outro início* e *primeiro início*; ou *inicialidade*, para *anfänglichen*, e pensamento *inicial*, para *anfänglichen Denkens.* O início, nesse caso, não se refere ao simples dado circunstancial a partir do qual algo começa, mas da determinação fundamental constantemente presente em todo desenrolar das ações.

Em suma, essa é a estrutura do estudo que segue, num processo dialógico que evolui do pressentimento de uma crise, a crise do pensamento metafísico, passando pela reintrodução do *questionar* a respeito do ser, de sua dissolução na *analítica existencial*, motivo da crítica dos autores requisitados, e culminando na intuição de uma *filosofia da interpelação* presente já ao pensamento de Heidegger a partir da reorientação de seu posicionamento. Tal movimento, porém, não deve estar limitado ao pensamento do autor, atravessando-nos a nós mesmos enquanto nos dispomos à sua fruição. Talvez isso seja possível com base na indicação colhida da epígrafe das *obras completas* do autor, em que se sugere a persecução de *caminhos*, não a edificação de *obras*. Conforme pôde ser lido por muitos, entre os quais Zeljko Loparic (2004, p. 36), trata-se, quem sabe, do "caráter não-sistemático, acontecencial e, por assim dizer, transicional" do pensamento de Heidegger. Não como um recipiente fechado do qual se possa beber, mas como o que escorre e se prolonga ao além de nós.

CAPÍTULO I
A RETOMADA DA ONTOLOGIA COMO SUPERAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Aber der Weg des Fragens wurde länger,
als ich vermutete.
Er forderte viele Aufenthalte,
Umwege und Abwege[14].
(GA 14, p. 99)

De maneira equivalente a outras obras que marcaram a história do pensamento, *Ser e Tempo* deixou seu legado não apenas em seu horizonte mais próximo, mas, ultrapassando estes ditames, influenciou pensadores nas mais diferentes áreas do saber, seja para o desenvolvimento de algumas de suas intuições, seja como mote para um confronto mais acirrado com as ideias de seu autor. Entre outros motivos, contudo, sua importância se afirma graças ao significado de sua incursão, duplamente dirigida ao presente e ao passado da tradição filosófica, pelo seu teor crítico e, sobretudo, por sua premente necessidade de retomar o problema do ser como tentativa de superação de uma filosofia da subjetividade; assunto, que, atravessando a filosofia desde a modernidade (séc. XVII e XVIII), ocupou a meditação de Kant, Hegel e Nietzsche, outra vez eclodindo no âmbito da filosofia alemã, dessa vez nas reflexões de Martin Heidegger. Nesse sentido, ao aparecimento de *Ser e Tempo* equivale o surgimento de seu autor em planos mais abrangentes, exposto decididamente à *ágora* pública do debate filosófico. Apesar de não ser o primeiro de seus trabalhos publicados é, certamente, o que logrou maior impacto, deixando seu legado nas décadas subsequentes.

Em vista de sua importância para o estudo do pensamento heideggeriano e, mais propriamente, para o concurso da presente investigação, este capítulo se encarregará de introduzir-nos à discussão dos elementos centrais da retomada da ontologia que nele se opera, um enfrentamento que se fará em quatro frentes: a primeira, dedicada aos preâmbulos necessários para o surgimento da obra, isto é, o material produzido por Heidegger nos primeiros anos da década de 1920, em que muitos pontos da analítica existencial são

[14] "Mas o caminho do questionamento seria mais longo do que eu teria podido supor. Requeria muitas pausas, rodeios e desvios".

ensaiados, incluindo o conceito de *Dasein* e sua utilização como modo de tratamento do ente humano; as demais se encarregarão, respectivamente, da superação da tradição metafísica pela proposta de uma ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*) – premissa a partir da qual procederá à eleição do ente dotado de precedência ôntica e ontológica –, da exposição da relação entre filosofia e ciência, em franca expansão na sociedade da primeira metade do século XX e, por fim, da proposta de uma fenomenologia a serviço da ontologia (com sua devida ênfase hermenêutica), o que também explicitará certo distanciamento de uma filosofia da subjetividade[15], com rastro no trabalho de Husserl e de seus continuadores. Nossas análises, por isso, alternarão entre um acompanhamento mais linear de alguns parágrafos considerados nucleares para a exposição do pensamento heideggeriano (com especial deferência para os §§ de 1 a 7) e seu cotejamento com passagens extraídas de outros pontos tanto de *Ser e Tempo*, quanto dos demais trabalhos de Heidegger, pertinentes para o aprofundamento de nossa discussão. Também consideraremos, de acordo com as exigências do tema que trataremos, a interlocução de Heidegger com a tradição (Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel), além, é claro, de recorrermos a intérpretes de seu pensamento como forma de reforço às nossas próprias impressões.

1.1 Ensaios introdutórios em Fenomenologia e Ontologia

Após sua habilitação como *Dozent*, em 1915, Heidegger obteve uma vaga como professor assistente de Husserl na Universidade de Freiburg, cargo que ocupou até 1923, quando houve a possibilidade de se transferir para Marburg, onde se tornou catedrático em filosofia, substituindo Nicolai Hartmann. Desde 1915 até a publicação de *Ser e Tempo*, porém, praticamente não publicou nada, reduzindo seu trabalho a algumas conferências e às tarefas de professor. Como era de praxe em sua época, todas as aulas eram registradas por escrito, nalguns casos valendo-se da técnica estenográfica. É justamente nesse ponto do desenvolvimento de sua obra em que nos situaremos nessa seção. Apesar desse material ser considerado por muitos como preliminar à grande obra trazida ao público nas décadas

[15] Embora já tivéssemos a intuição deste caminho desde a leitura de *Ser e Tempo* e de alguns trabalhos anteriores da lavra heideggeriana, encontramos no texto *Heidegger e o projeto de superação da metafísica*, da professora Acylene Ferreira (2017), da Universidade Federal da Bahia, o reforço que buscávamos. Isso a despeito de que ao longo de nossa incursão tenhamos nos distanciado do percurso empreendido pela referida autora, frente ao que, ainda assim, manifestamos nosso reconhecimento e, de certo modo, gratidão. Uma mesma impressão também é manifesta por Ibraim Vitor de Oliveira (2014, p. 48): "Desde anos anteriores a *Ser e Tempo*, que constituem verdadeiro laboratório filosófico, os estudos heideggerianos já vislumbram uma rota bastante específica: insistente reação à objetivação, em especial no que tange à antropologia".

seguintes, para nós estão ali elementos chave para a compreensão do que eclodiria particularmente em *Ser e Tempo*. Entre outros, referimo-nos ao curso sobre Aristóteles, realizado na passagem de 1921 para 1922, e, mais propriamente, ao conjunto de textos relativos às preleções dadas por Heidegger no verão de 1923, reunidos sob o título *Ontologia* – responsáveis, segundo Safranski (2005) pela fama adquirida entre os alunos como o "rei secreto da filosofia". Ambos esses escritos se encontram publicados na segunda parte da *Gesamtausgabe*, no conjunto dedicado às primeiras preleções de Freiburg, relativos à produção que vai de 1919 a 1923 (situando-nos, portanto, junto aos volumes 61 e 63, respectivamente). Nesse sentido, embora nosso interesse neste estudo se concentre sobre o papel do *Dasein* no conjunto da obra heideggeriana, mormente a partir da comparação entre *Ser e Tempo* e as *Contribuições à Filosofia*, neste momento parece-nos importante darmos um passo atrás, a fim de verificarmos em que medida temas fundamentais para a compreensão do ente humano interpretado no horizonte da temporalidade já podem ser vislumbrados nos primeiros esboços do jovem professor Heidegger. Esta seção, porquanto se encarrega de introduzir-nos a esse campo temático específico, irá realçar focos de intersecção com o que virá a ser discutido neste capítulo; também tentará trazer às claras contribuições para a própria concepção de filosofia elaborada nos primeiros anos em Marburg, segundo a qual a fenomenologia deve ser interpretada como o trabalho preliminar da ontologia – essa sim, a verdadeira filosofia, ou, para nos atermos à expressão utilizada por Heidegger, a explicitação de sua "tendência fundamental" (cf. GA 24, p. 3).

1.1.1 A tarefa da filosofia como conhecimento principial

Entre os textos que merecem nossa atenção, certamente encontra-se o curso proferido no semestre de inverno entre 1921 e 1922, com o título *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*[16], que viria a ser não apenas uma *introdução à pesquisa fenomenológica* em geral, como indicado em seu subtítulo, mas a primeira vez em que Heidegger sentira-se confiante para aplicar a perspectiva fenomenológica aberta por Husserl ao *fazer* filosófico tomado em sentido estrito. Em geral, a fenomenologia descortinava-se como um universo absolutamente novo no trato com os temas já consagrados pela tradição. Nada mais adequado, por isso, que

[16] Para os editores Walter Bröcker e Käte Bröcker-Oltmanns, este material se refere ao curso de Heidegger na Universidade de Freiburg, com dois encontros semanais ao longo de todo o inverno de 1921 a 1922. Nas chamadas, lia-se simplesmente: "Interpretações fenomenológicas (Aristóteles)".

utilizá-la para se aventurar junto a um dos maiores pilares da filosofia, como é o caso de Aristóteles[17]. No entanto, o retorno ao estagirita não almejava simplesmente restabelecer sua legitimidade e/ou desenvolver uma forma de neoaristotelismo à maneira fenomenológica, mas realçar o que há de permanente no pensamento, o modo como alguns temas já haviam sido postos na origem da filosofia, apesar de embotados e soterrados pela tradição que se ergueu em continuidade. Noutras palavras, o retorno de Heidegger a Aristóteles procurava fazer ver o *problema* motriz que esteve como pano de fundo de suas reflexões, deixando de lado a consolidação de um sistema para efetuar uma leitura da filosofia como *vida*. De fato, as duas primeiras partes do escrito, embora a segunda tenha tamanho considerável e seja o ponto de nosso interesse, devem ser entendidas como um preâmbulo para o que é exposto ao final do curso, no capítulo dedicado à *vida fática*. Nesse caminho, é importante notarmos como conceitos que posteriormente ganhariam maior relevância em *Ser e Tempo* já são introduzidos e, nalguns casos, já figuram como naturais ao repertório heideggeriano desde os primeiros anos da década de 1920. Este é o caso, por exemplo, das constantes menções ao *Dasein*, para se referir ao modo de ser do homem não somente no tocante à filosofia aristotélica, mas em todo o espaço que pode ser apontado como oposição ao rumo dado pela modernidade, focalizada na ideia de *sujeito*. O mesmo se aplica a noções como o *cuidar* (*Sorgen*), a *compreensão* (*Verständigung*), a *facticidade* (*Faktizität*), entre outras. O retorno a Aristóteles, desse modo, funda um dos primeiros pontos de oposição de Heidegger à modernidade – bem como à própria concepção de filosofia dela resultante.

Conforme destaca Heidegger, vigorava em seu tempo uma leitura de filosofia à maneira tipologizante. Os autores eram reunidos em épocas, nalguns casos aproximados por interesses comuns ou, mesmo, pela capacidade de reagirem entre si na discordância da perspectiva adequada para o tratamento de determinado problema. Ocorre, contudo, que o "histórico" da filosofia só pode ser apreendido no filosofar, tal como Kant (2005) insinuara na *Crítica da Razão Pura*, a respeito de que é impossível se ensinar filosofia, senão *fazer filosofia*. Embora de nenhuma maneira o enfrentamento de Heidegger possa ser lido como uma aproximação da leitura de Kant – e, na verdade, trata-se de uma reação a ela – podemos dizer que ambos se encontram neste ponto: não se ensina ou estuda filosofia, mas se *é* filosofia. Aqui certamente será importante delimitar o papel do filósofo no curso deste

[17] Para Heidegger, estas interpretações fenomenológicas de Aristóteles estão divididas em três grupos de problemas: 1) o problema do princípio e do principial (ἀρχή – αιτιών); 2) o problema do determinar apreensivo e do articular conceitual (λόγος); 3) e o problema do ente e do sentido do ser (όν – ουσία – κίνησης – φύσις) (cf. GA 61, p. 112).

empreendimento, tarefa para a qual Heidegger resgata o protagonismo de Aristóteles – mesmo que as referências a este autor tendam a sumir no desenrolar da argumentação, dando lugar unicamente para o *vigor* de seu impulso ao originário. É curioso, por exemplo, como o procedimento utilizado por Heidegger se assemelhe tanto ao que também se propôs realizar na introdução de *Ser e Tempo*. Antes de avançar rumo ao aprofundamento da discussão, é preciso definir quais são as lacunas ainda existentes, de que forma a sua análise se distanciará do já exposto por outras filosofias e, até mesmo, quais erros impediram que outros gravitassem por essas discussões. Num primeiro momento, por isso, Heidegger apresenta as três posturas a partir das quais Aristóteles foi considerado ao longo da história. A primeira, ao tomar a filosofia moderna como parâmetro de avaliação para todo o restante do pensar ocidental, adotou-o como primeiro adversário, especialmente no que toca ao diálogo entre filosofia e ciência. À ciência de tipo aristotélico reservou-se um papel secundário na ordem dos saberes. Sobre isso dão testemunho muitos dos que hoje consideramos como fundadores da modernidade, seja ela filosófica ou científica, entre os quais Francis Bacon e seu combate direto ao aristotelismo reinante por via escolástica. Medido pela modernidade, segundo Heidegger, o "primeiro grande e radical homem científico [Aristóteles] acabou figurando na lista dos supostos varões da obscuridade" (GA 61, p. 2; trad. p. 12). Por conseguinte, passada a filosofia kantiana, todas as vezes que se pretendeu confrontar os limites da modernidade, os autores que sucederam se voltaram para o protagonismo do estagirita. Aristóteles tornou-se, então, uma espécie de contraponto natural ao paradigma moderno, isto é, uma forma de superação da filosofia do sujeito. Esta, aliás, parece ser a posição de Hegel ao dedicar a Aristóteles boa parte do segundo volume de suas *Lições sobre a história da filosofia universal*, publicado por volta de 1833. Em suma, se Kant deu cabo da delimitação da filosofia como *teoria do conhecimento*, a via aristotélica possibilitaria o seu retorno como *metafísica*. Todas as tentativas que se moveram a esse intento precisaram atravessar Aristóteles.

Em segundo e terceiro lugar, respectivamente, outros motivos mantiveram Aristóteles em sua posição de emblema para a filosofia como um todo. Por um lado, o prestígio atribuído à filosofia grega não apenas como ponto de partida do movimento instaurado no Ocidente, mas como modelo a ser seguido por tudo o que viria em seguida, o que Heidegger chamou de *grecização*[18] (*Gräzisierung*) do pensamento, isto é, o entendimento

[18] Curiosamente, poderíamos atribuir isso inclusive à filosofia heideggeriana posterior. Na última fase de seu pensamento a importância dada por Heidegger à filosofia grega beiraria o que aqui ele próprio denominara *grecização*. Especialmente após suas viagens à Grécia, iniciadas em 1962.

do modelo grego não como parâmetro de radicalidade, mas como *a maneira* de ser da filosofia. O mesmo ocorrera, além disso, graças ao domínio do cristianismo sobre a filosofia, com especial acento para a apropriação que os autores cristãos realizaram de clássicos como Platão e Aristóteles, ante o que passou a vigorar não uma leitura de Aristóteles por Aristóteles, mas de Aristóteles via o que dele havia sido apropriado por outros – e a leitura tomista é certamente a mais conhecida. Por outro lado, em função do que acabamos de expor, do século XVII em diante difundiu-se junto à academia filosófica uma tentativa de retorno às fontes, procedimento que tentava resgatar o que se entendia como um aristotelismo puro. Embora este não tenha sido mencionado por Heidegger, aqui não podemos deixar de apontar, a título de ilustração, o *Cursus Philosophicus conimbricensis*[19], coordenado por Pedro da Fonseca, com foco na tradução de toda a obra de Aristóteles diretamente do grego, deixando de lado as versões latinas antes tidas como referência. Trata-se do que desembocou na contemporaneidade como o esforço de pesquisas filológicas, as quais descobriram em Aristóteles uma importante janela para a compreensão do mundo antigo como um todo, especialmente em termos da civilização grega. Daí em diante, para além da relevância estritamente filosófica, os escritos de Aristóteles também passaram a interessar círculos de tradução nas mais diferentes áreas, tais como a história, a linguística, as artes. Nisso reside a distância que Heidegger deseja estabelecer entre a proposta de seu curso e o já praticado em outras tentativas. Como introdução ao modo de proceder da fenomenologia, voltar a Aristóteles tem em vista fazer emergir o *problema* da filosofia como um todo, encarada em sua estreita articulação com a vida: "há que se mostrar como, com essa problemática filosófica, a propensão da pesquisa fenomenológica é reconduzida a sua própria originariedade, em que sentido a interpretação de Aristóteles se caracteriza como fenomenológica" (GA 61, p. 115-116; trad. p. 129). A filosofia não como um sistema independente e imóvel, vale repetir, mas como a insistência de quem se põe a caminho, nesta "tendência [*Tendenz*] de confronto e embate que possui sua própria força radical de clarificação e abertura" (GA 61, p. 2; trad. p. 10), sempre como iniciante no exercício do pensamento; quer dizer, a filosofia como o constante modo propedêutico da vida.

Para isso Heidegger dedica-se, em toda a segunda parte da preleção, a responder à pergunta: *o que é filosofia?* Enquanto aprofunda-se nesta reflexão, elucidando a identidade

[19] Obra em oito volumes editada em Portugal entre 1592 e 1607, à qual se atribui um espírito renovador que teria influído na gestação de muitas ideias do pensamento moderno. Ao contrário da tradição de simplesmente comentar os textos aristotélicos, Pedro da Fonseca – se bem que em proporções bem mais reduzidas que Francisco Suarez – coordenou um projeto de tradução dos textos diretamente do grego (cf. PAIM, 1984, p. 207).

fenomenológica inerente à própria filosofia, expõe algumas das intuições que ganhariam realce em *Ser e Tempo* e, mesmo, em obras ainda mais posteriores. Entre essas, destaca-se a ênfase dada à *experiência vivida*, conceito que, ultrapassando o pensamento de Husserl, ecoou em várias outras fenomenologias (lembramos Scheler, Merleau-Ponty, Michel Henry, Edith Stein): "[...] a filosofia é propriamente mais que ciência, é algo 'mais profundo', 'mais sublime', não pode ser fatigada numa definição pedante. [...] Filosofia não se pode e não se deve definir, filosofia só se pode *vivenciar* [*erleben*]" (GA 61, p. 14 – grifo do autor; trad. p. 22). Num primeiro momento, portanto, o problema da *vida* é introduzido no tocante à própria filosofia, para, em seguida, ser resgatado como a questão diretora do pensamento aristotélico (a terceira parte da preleção trata a *vida fática* a partir das *categorias*). Para isso, enquanto procuramos responder à questão da filosofia, devemos nos prevenir dos dois equívocos comumente praticados pelos que se aventuram neste processo: supervalorizá-la ou, ao contrário, subestimá-la[20]. Ambos estes extremos são para Heidegger os responsáveis pela inexistência de uma resposta que enxergue o real sentido da filosofia. Entre os erros dos que a sobrevalorizaram está partir em busca de sua *definição*, aos moldes de uma categorização sob *genus proximum et differentiam specificam*. Ocorre que ao procurarmos definir a filosofia, a colocamos no mesmo nível dos demais objetos de inquirição, não respeitando a sua especificidade e nos perdendo em excessivas e intermináveis subdivisões de acordo com o período, o interesse, a abordagem, o autor. Fazemos, por isso, uma espécie de classificação das diferentes escolas e correntes filosóficas, deixando intocada a pergunta sobre o que a filosofia *é*. A esta altura, algumas indicações marcam a posição do pensamento heideggeriano tal como permaneceria ao longo das próximas décadas, incluindo o papel prefigurativo do *Dasein* como manifestação de ser no horizonte do tempo. A filosofia, para Heidegger, é tarefa do *Dasein*[21], como uma "temporalização especificamente existenciária. Nela encontramos a realização da compreensão, num sentido decisivo, de tal modo que, a partir da experiência fundamental do caminho, no modo como é indicado, se faz um 'retorno', isto é, de tal modo que só agora propriamente se torna explícita a *interpelação*" (GA 61, p. 20 – grifo nosso; trad. p. 28). Merece destaque o entendimento de filosofia como um processo de *interpelação*, no

[20] Curiosamente, esta mesma impressão colhida do início da trajetória de Heidegger reaparecerá nos escritos mais tardios. Por exemplo, há uma referência explícita nas *Contribuições* sobre o duplo alcance da filosofia como uma sobrevalorização ou, ao contrário, uma supervalorização de seu estatuto. Naquele contexto fala em *estima da filosofia por si mesma*, como mencionaremos adiante neste estudo.

[21] Em 1928 diria Heidegger: "Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não 'façamos filosofia'. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens" (GA 27, p. 3; trad. p. 3). De fato, o título dado ao § 1 desta preleção é: "ser homem já significa filosofar".

qual o ente humano é aquele que recebe a convocação e apresenta a sua resposta. Há, portanto, elementos de transição que permitem nosso propósito de estudo nesse trabalho. Trata-se, quem sabe, do mesmo sentido dado à filosofia numa das conferências de 1955, como pergunta motriz que "[...] deve dar ao nosso diálogo a inquietude fecunda e o movimento e indicar, para nosso encontro, a direção do caminho" (GA 11, p. 17; trad. p. 18) – ou, de volta ao nosso foco neste momento, filosofia como "algo com o qual relacionar-se originariamente, e quiçá de tal modo que posso interpelar como filosofar [...]" (GA 61, p. 42; trad. p. 50). Diante disso, está claro que pensar em que consiste a filosofia não denota a imposição de uma definição. É preciso, segundo Heidegger, reconhecer a natureza do princípio que está aqui em jogo. A filosofia se mostra como um esforço direcionado a uma meta que está posta sempre além. Mais que simplesmente uma *gênese*, a filosofia é portadora de *princípios*, os quais ulteriormente coincidirão com a tarefa do ente humano de tomar a existência como seu projeto de vida. É como se a filosofia estivesse sempre *prenhe* de começos e novos inícios, o que Heidegger denomina como o seu caráter *principial* (*prinzipielle*) (cf. GA 61, p. 22), a atitude própria ao ente humano[22].

De outra parte, também não podemos nos contentar em simplesmente recusar uma definição. Este procedimento, na verdade, tem como raiz a ideia de que a filosofia não diz respeito a um "trabalho concreto", no sentido de dedicação a um objeto explícito, assim como ocorre com a psicologia, a sociologia ou outras ciências. Como Aristóteles, Heidegger entende a filosofia como um trabalho preliminar às próprias ciências, não no sentido do *vestíbulo* ou da *antessala*, como insinuaram os modernos (para lembrar Leibniz), mas como condição de possibilidade do trabalho científico na medida em que investiga os fundamentos da ciência ela mesma, isto é, as noções de *ser* e *conhecer*. Igualmente, a filosofia também não está limitada a ser um modo de vida, seja o que isso significa para as tradições orientais – no sentido de uma apropriação moral ou vivência religiosa – ou, mesmo, como a assimilação de determinadas filosofias como parâmetro para o dia a dia. Mais que uma filiação partidária a esta ou àquela corrente filosófica, é preciso que o filosofar se torne o modo de ser do ente que nós somos. Este, aliás, parece ser um dos indicadores da condição *autêntica* do *Dasein* tanto nesta fase do pensamento heideggeriano, quanto em obras posteriores. Assim, fazer "o

[22] Há alguns anos pudemos abordar este aspecto em *Pensando a Filosofia à luz de Heidegger*, texto apresentado no I Encontro de Professores de Filosofia do Estado de Goiás, posteriormente publicado no volume 15 de *Légein – Revista de Filosofia* (cf. MARTINS FILHO, 2012, p. 61-74)

mesmo" que Aristóteles implica em fazer diferente, isto é, fazer além de Aristóteles[23], de forma que todas as tentativas de mera reprodução restam como "confusão nefasta e fanatismo" (cf. GA 61, p. 36; trad. p. 45). A esse respeito, questiona Heidegger: "se a ciência autêntica deve manter-se na questionalidade [*Fraglichkeit*] e problematicidade, deverá a filosofia ser mais confortável?" (GA 61, p. 37; trad. p. 45). A resposta é notadamente negativa, já que, sendo o fundamento último da ciência, a filosofia deve ocupar-se com o que há de mais originário. A identidade da filosofia é, por isso, o retorno ao originário, no sentido do que Heidegger denominou como *principial*. Daí identificar-se com o fazer fenomenológico que, desde Husserl, não tem outra finalidade que desvendar o inaparente, atuante e dinâmico, por detrás do que aparece. Tal filosofia fenomenológica, nas palavras de Heidegger "não é um conhecimento especial, ou seja, não é um saber específico [no sentido de como são as ciências]; ela é a *ciência do fundamento*. Conhecimento filosófico objetiva algo último, universal e supremo" (GA 61, p. 57; trad. p. 65-66 – grifos nossos). Por isso, antes de se aventurar rumo à interpretação das categorias a partir da filosofia aristotélica, conjecturando a noção de facticidade da vida, é preciso reconhecer em que nível se encontra a nossa apropriação acerca da compreensão do que é filosofia. Aqui já é possível identificarmos a importância que o conceito de *compreensão*, por ora dirigido à filosofia, terá para a obra heideggeriana – no sentido de um motivo gerador interno. Isso, todavia, apenas pode ser reconhecido graças ao nosso procedimento inverso. Apesar de neste estudo tomarmos como ponto de partida alguns exemplares do jovem Heidegger, certamente o fazemos sob o prisma de *Ser e Tempo*, antecipando o rumo da discussão e admitindo que, em todo caso, ao tomarmos a filosofia como problema diretor, temos em vista, na verdade, uma definição preliminar do modo de ser do ente humano, o que está explicitamente admitido nalguns fragmentos do texto de 1922.

Desde seus primeiros ensaios, Heidegger torna presente que a filosofia está ligada a um questionar fundamental que se dirige "crítico-kairológicamente" à sua época. Vê-se, então, o aspecto de uma filosofia não apenas historial, no sentido de voltar-se criticamente para a história, mas para a qual a dimensão temporal ocupa salutar importância. Como resíduo de uma interpretação historial, que também marcará o rumo de *Ser e Tempo*, está o papel da linguagem, forma de acesso à *compreensão* vigente a respeito da filosofia. Pela linguagem é possível entrar em contato com a história do espírito humano, ter acesso ao que geralmente

[23] Conforme Heidegger, "o filosofar só se torna vivo e efetivo quando é uma vez mais desperto por outros de maneira originária e autônoma e, nesse sentido, repetido. Quando é autêntica, porém, a repetição renovadora nunca é uma mera cópia" (GA 27, p. 226; trad. p. 241).

preconizamos como *tradição*. Posto isso, colocamo-nos outra vez ante o dilema que equivale a pergunta pelo que *é* a filosofia àquela que investiga o que significa *filosofar*. Aqui, como vimos, não se trata de simplesmente estabelecer uma visão de mundo[24] (*Weltanschauung*). É preciso ir além, pelo que Heidegger outra vez se distancia da herança deixada pela modernidade (eis o sentido da *Destruktion* evocada por *Ser e Tempo*) e se remete ao passado originário da filosofia como um todo, trazendo à baila um trecho da *República* de Platão no qual a identidade da filosofia é vislumbrada como o *transcender-se* do homem no mundo: "operar a conversão da alma de um dia tão tenebroso como a noite para o dia verdadeiro, isto é, elevá-la até o ser. E é a isso que chamaremos a verdadeira filosofia" (PLATÃO, 2000, 521c). Eis o sentido da filosofia como enfrentamento pessoal do homem[25], na possibilidade de ir além de si, o que Sócrates admitira no instante de seu julgamento, recusando-se a abandonar o que para ele representava a "orientação de realização de uma vida" – nesse caso, a filosofia[26]. Por isso, conforme a intuição de Heidegger nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, assumir a filosofia como um *compreender originário voltado para a história*, como atitude fundamental do ente humano, equivale ao que também podemos denominar como o *comportar-se* do λόγος (*sich verhalten*). A filosofia é, então, o comportamento do ente que pode pôr como questão o mundo ao seu redor, conhecendo-o, nomeando-o, estabelecendo com ele uma relação vital, a qual será tomada como *vida fática*: "no fenômeno vida, mundo é a categoria fundamental do sentido do conteúdo" (GA 62, p. 86). Aqui está fundado o nexo entre a concepção de filosofia, necessária para o empreendimento de uma leitura fenomenológica da história, e a definição de seu ponto de

[24] Na preleção de inverno de 1928-1929, Heidegger explora a relação entre filosofia e *visão de mundo*. Trata-se, a princípio, de uma expressão recolhida do fazer científico, com ênfase para o tratamento da filosofia como propedêutica à ciência. Os §§ 32 em diante de *Introdução à filosofia* tentam mensurar se a filosofia pertence à visão de mundo ou, na verdade, dá-se o contrário: "a visão de mundo já reside na possibilidade interna da filosofia, e, por conseguinte, de maneira derivada, a ciência também só é possível em razão de uma determinada visão de mundo" (GA 27, p. 229; trad. p. 245). O mesmo ocorre no § 2 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, preleção da mesma época. Nessa última obra, porém, Heidegger parece sugerir uma interpretação segundo a qual a filosofia seria uma "visão de mundo", outra vez para se opor ao fazer científico: "Filosofia é sabedoria do mundo e da vida ou, para usar uma expressão hoje corrente, a filosofia deve fornecer uma visão de mundo. Assim, a filosofia científica pode ser distinta da filosofia da visão de mundo" (GA 24, p. 4; trad. p. 11). Ou o que acrescenta adiante: "essa visão de mundo não é um produto secundário da filosofia, mas sua formação é antes a meta propriamente dita e a essência da própria filosofia" (GA 24, p. 8; trad. p. 15).

[25] Diz Heidegger: "A filosofia no sentido produtivo do filosofar está enraizada na mais íntima e completa existência do filósofo de uma maneira totalmente diversa da que a investigação científica está no pesquisador" (GA 27, p. 225; trad. p. 240-241).

[26] Isso é o que lemos no relato de defesa de Sócrates: "[...] e então eu agiria simples e absolutamente como merecedor de condenação se agora que o deus me encarregou de viver filosoficamente, como acredito e aceitei com certeza em mim, questionando e investigando perfeitamente a mim e a outros, se agora, por medo diante da morte ou de alguma outra coisa ridícula qualquer, quisesse abandonar a direção, a orientação da realização de uma vida" (PLATÃO, 1999, p. 55).

partida, isto é, do modo como tal intento poderá constituir-se, um fenômeno radicalmente existenciário; dito de outro modo, trata-se do que define a existência humana em sua condição fundamental, "aquilo a que deve se dedicar o todo da filosofia: o conhecimento puro do que originariamente é digno de ser questionando, isto significa, igualmente, do *sinuoso caráter fundamental da existência humana*" (GA 61, p. 56 – grifos nossos; trad. p. 64). Note-se que em nenhum momento Heidegger se refere ao "homem" ou à "pessoa". Mesmo sua concepção de vida tende a distinguir-se de como este tema fora abordado por outras filosofias de seu tempo. Ao pensar o sentido da filosofia, pensa-se a identidade do ente humano, como tencionar-se para a questão do sentido do ser, afinal, "o ser é o único tema próprio da filosofia" (GA 24, p. 15; trad. p. 22).

Finalmente, temos em jogo o primado do ente humano no projeto de recondução da filosofia à sua identificação fundamental, fora do primado de qualquer tentativa de cientifizá-la e/ou reduzi-la a uma espécie de subcategoria da ciência. Nesse ponto encontramos o segundo motivo pelo qual é possível enxergar uma espécie de prenúncio a tudo o que seria desenvolvido posteriormente já nessa fase preliminar do pensamento heideggeriano. A filosofia, tomada como o comportamento cognitivo do ente deve conduzir-se como tarefa principial, não em referência aos outros entes, mas na relação do ente consigo mesmo, o que se dá no exercício de um compreender que tem como objeto o *sentido do ser*. Diz Heidegger: "E o que é para tal ente em si o principal? E o que é isso a que, em última instância, pode-se chegar ao ente como tal? O ser, ou mais determinadamente, em vista do modo como esse 'ser' pode ser apreendido: *o sentido do ser*. É preciso manter em vista expressamente: o ser, o sentido do ser é o principial filosófico de todo ente" (GA 61, p. 58; trad. p. 66). Note-se, então, como todo o horizonte seguinte de elucidação da vida fática à luz de uma reinterpretação fenomenológica de Aristóteles se fará como forma de introduzir a temática do sentido do ser, bem como de enfatizar a precedência do ente humano – embora Heidegger ainda não estivesse seguro para nomeá-lo explicitamente, como fará adiante, como *Dasein*[27], aquele que romperia com o primado do sujeito. Tal somente é possível em meio ao reconhecimento da circunstancialidade do mundo e de seu pertencimento ao *Dasein*: "essa questão só deve ser colocada de forma concreta como nós agora, aqui e hoje assumimos, como a vivemos. Nós a vivemos como nós próprios somos, *a partir de* e *em* nosso *Dasein* fático" (GA 61, p. 76; trad. p. 85). A interpretação fática da vida passará, portanto, pelo

[27] É sempre bom lembrar que para esta preleção dos primeiros anos da década de 1920 *Dasein* se refere à forma de vida relativa à cotidianidade, à abertura do dia a dia. A expressão *Dasein*, por isso, ainda não é tomada em sentido próprio, como fará *Ser e Tempo*, opondo-se a outras filosofias que também se valeram deste conceito.

reconhecimento da mundanidade como instância fundamental para a exploração do sentido do ser. Há um estreito vínculo entre a noção de ser que se procura aprofundar e uma leitura de mundo como *mundo próprio*, isto é, experiência fática, o que, em termos gerais, nos faria perguntar: tal itinerário denota uma espécie de regresso à esfera da subjetividade, como ponto de saída isolado? Uma vez mais a resposta é negativa. Ao que Heidegger denomina "mundo próprio" (*Selbstwelt*) não é possível equivaler um *eu*, pois a reflexividade não é a sua experiência fundante.

Embora acima tenhamos falado em compreensão, é salutar entender o sentido deste conceito no plano da experiência fática, esfera a partir da qual Heidegger inicia sua investigação sobre o homem. Em *Ser e Tempo* isso é amplamente explorado, especialmente pela exposição da dimensão *afetiva* do *Dasein* como primeiro aspecto da sua constituição, motivo pelo qual o existenciário responsável pela manutenção da unidade de ser desse ente é o *cuidar* (*Sorgen*) (também introduzido já na esfera das preleções que tomamos em conta neste momento). Por ora, basta-nos a afirmação de Heidegger: "o viver e cuidar no mundo próprio não são uma *autorreflexão*, não repousam numa *autorreflexão*, segundo o significado usual da palavra *reflexão*, num isolamento subjetivista desprovido de eu" (GA 61, p. 95; trad. p. 109). Como instância *principial* de acesso ao sentido do ser, o mundo próprio não exige uma forma de saída ou desligamento do âmbito em que a vida se realiza, seja a esfera do mundo circundante (*Umwelt*) ou, mesmo, do mundo compartilhado (*Mitwelt*) com os outros. A importância adquirida pelo homem nesta investigação advém da radicalidade crescente de um questionamento que interpela a vida. Apenas no espaço da vida vivida ganha sentido o que Heidegger apresenta no quarto ponto do anexo ao texto da preleção, ao se perguntar do que deve tratar a filosofia: do homem no *como* do seu ser, como alvo de curiosidade, apreendido e questionado em relação ao seu "o que ele é e como ele é", o homem enquanto alvo do questionamento pelo seu sentido de ser (cf. GA 61, p. 168-169). Estão aí, portanto, indícios muito precisos do que seria tratado em *Ser e Tempo*, na continuidade de um caminho de desconstrução da modernidade – ainda que às custas do rompimento com a tradição metafísica e, além disso, com a própria fenomenologia aos moldes de Husserl (sobretudo por conta de sua concentração na subjetividade, como trataremos adiante). Por isso a importância deste contato preliminar.

Se até aqui discutimos o posicionamento do jovem Heidegger tanto no que respeita ao recomeço da filosofia como a alguns acenos de sua própria concepção de fenomenologia, a preleção do verão de 1923 pode ter ainda mais a acrescentar à nossa discussão. De maneira

geral, pretendemos situar a gênese do posicionamento de Heidegger quando da formulação de uma nova forma de tratamento para a questão do ser, o que denominou "ontologia fundamental". Para Heidegger, a história da metafísica constituiu-se como uma persistente indiferença da filosofia com relação ao questionamento radical pelo ser. Mesmo nas vezes em que pretenderam adotar ser como objeto de reflexão, os filósofos do passado ignoraram a "diferença ontológica" entre ser e ente, tomando ser como um ente entre outros. Pelo que significou praticamente ao longo dos últimos quatro séculos, a filosofia moderna é considerada por Heidegger como o coroamento desse itinerário de abandono da ontologia. É justamente esse o contexto em que a crítica ao sujeito adquire importância capital para o projeto heideggeriano de desconstrução da história da metafísica, como condição de restauração e acesso ao questionamento pelo sentido do ser. Assim, para que se rompa com a tradição metafísica é preciso obstaculizar o lugar do sujeito, geralmente considerado o núcleo temático da filosofia desde a modernidade. Esse é o papel que será atribuído ao ente *Dasein* em *Ser e Tempo*, de tal forma que aqui nosso esforço se concentra em situar alguns dos pontos de ruptura que ensejaram a Heidegger a sua elaboração. Caso seja-nos exigido expor algumas características inerentes à superação de uma "filosofia do sujeito" pela ontologia fundamental, indicamos o abandono dos seguintes pontos: a centralização no *eu* como ponto de partida para o movimento da filosofia, o que se pode explicitar no conceito de *reflexividade*; o modo de relação com o mundo determinado por uma perspectiva unicamente gnosiológica; a dualidade imposta entre subjetividade e objetividade; a ideia de mundo como *representação*, também no tocante a uma autocompreensão do filosofar; o papel preponderante da razão operativa em detrimento de outras dimensões constituintes da condição humana. Em suma, o que aqui reunimos na expressão "filosofias do sujeito" (ou em sua forma equivalente, "filosofias da subjetividade") tem como alvo a tradição metafísica, que, para Heidegger, não se dedicou suficientemente ao sentido de ser do *ego sum*. É contra esse paradigma que viria a se levantar a ontologia fundamental, já esboçada, como temos visto, desde os primeiros apontamentos críticos de Heidegger no início de sua atuação docente.

1.1.2 Primeiros esboços da Ontologia Fundamental

É possível dizer que os primeiros anos da década de 1920 em Freiburg renderam a Heidegger todas as principais intuições que se tornariam conhecidas em *Ser e Tempo*, não apenas com atinência à centralidade adotada pelo ente humano, mas no que aqui

consideramos como uma espécie de esboço da ontologia fundamental – ou melhor, ao uso fenomenológico a serviço de uma filosofia do ser, já que o conceito "ontologia fundamental" não é propriamente posto. Falamos especialmente do curso do verão de 1923, cujos manuscritos foram posteriormente publicados sob o título *Ontologia*. Embora bastante conciso em vista de outras produções da mesma época, ousamos considerar este material como uma espécie de ensaio ao trabalho de 1927. Ao pôr em cena a retomada de uma reflexão sobre o ser, Heidegger faz questão de deixar clara sua oposição à tradição metafísica e, mesmo, ao rumo tomado pela fenomenologia, às quais, em muitos momentos, apresenta pesadas críticas – como, por exemplo: "a metafísica antiga é compreendida enquanto ontologia, superstição e dogmatismo, sem a menor possibilidade sequer de apontar para a colocação de questões a pesquisar, como também de suas tendências" (GA 63, p. 3; trad. p. 9); ou, mais adiante no texto da preleção: "a filosofia interpreta sua própria corrupção como ressurgimento da metafísica" (GA 63, p. 4; trad. p. 11)[28]. Para Heidegger esse é o olhar predominante da modernidade com relação à tradição, e justamente isso deve ser superado no ideal da subjetividade. Logo, consideramos estarem nessa obra importantes indicações acerca de qual será o entendimento de fenomenologia adotado por Heidegger nos anos seguintes: fenomenologia como o pressuposto necessário para o desdobramento da filosofia como ontologia, quer dizer, como o processo de interpretação do sentido e, mais adiante, da história do ser. Para isso, ao mesmo tempo em que é preciso aproximar fenomenologia e ontologia, também se impõe como fundamental compreender a tendência hermenêutica inerente ao procedimento fenomenológico. Estes três conceitos – fenomenologia, hermenêutica e ontologia – tornam-se, por isso, irrecusáveis no assentamento da discussão: filosofia como a retomada de uma investigação sobre o ser que se faz como interpretação fenomenal.

Ao principiar a reflexão pelo sentido do conceito *ontologia*, Heidegger repudia qualquer tentativa de torná-lo um mero capítulo da história da filosofia, a indicação de uma tendência, um sistema específico ou simplesmente um lema. Ontologia, como doutrina do ser, visa constituir-se como uma inclinação indeterminada, cujo foco temático deve levar em conta o ser ele mesmo. O primeiro passo, portanto, é confiado à indeterminação do perguntar que não toma por parâmetro o discurso da tradição, mas eleva-se como movimento pendular, dos

[28] Aqui tomamos o sentido de "filosofias estagnadas", como as que se satisfazem em simplesmente repetir a tradição, sem a ousadia de ir adiante, de arriscar o novo passo, que, de algum modo, também implicará uma releitura da história como um todo: "não se deve omitir o novo passo. Tudo o que é insatisfatório, medíocre e superficial dos princípios e das maneiras conceituais não deve impedir-nos de ver o que há ali de mera constatação. Uma capacidade de influência que supera a filosofia dos catedráticos, clamorosa miséria de uma ostentação vazia" (GA 63, p. 57; trad. p. 61-62).

perguntantes ao que é direcionamento (meta) da pergunta. Aqui entra em cena o estatuto da fenomenologia como modo de perguntar que restabelece à filosofia a sua proximidade com aquela que deveria ter se mantido a sua questão diretora: a questão do ser. Isso não no sentido de reconstruir uma espécie de dicotomia, tal como outrora operou Descartes, Kant e outros, mas justamente de negar essa possibilidade[29]. Eis um traço característico da filosofia moderna que, segundo Heidegger, deve ser superado – o estabelecimento de dicotomias: "o que primeiramente deve ser evitado é o *esquema* que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto da consciência" (GA 63, p. 81; trad. p. 87). Assim, dizer que "somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado" (GA 63, p. 2; trad. p. 8), sinaliza o distanciamento de uma abordagem focada na compreensão de filosofia como ciência ou da teoria de conhecimento mantida sob a égide da centralidade do sujeito (o polo referencial na manutenção das dicotomias). Por esse motivo, como temos insistido, já aqui são antevistos alguns aspectos do distanciamento que adiante se efetivaria entre Husserl e Heidegger, vez que esse cada vez mais pensaria a fenomenologia como forma de acesso ao fundo ontológico relativo à filosofia; uma fenomenologia para além da instância subjetiva, para além do sujeito. Fenomenologia e ontologia como *modi operandi* do *filosofar*, quer dizer, da primeira à segunda, numa natural continuidade. Apesar do reconhecimento prestado a Husserl, responsável pela primeira exposição de Heidegger à empresa fenomenológica, é como se para o último se tratasse meramente de uma identificação; a fenomenologia possibilita identificar o modo de ser da filosofia como um todo: filosofia é o fazer fenomenológico em direção à pergunta sobre o ser – mesmo quando dispersa em questões de segunda ordem, que não a pergunta fundamental pelo ser (o que, para Heidegger, ocorreu em muitos momentos da tradição). O primeiro impulso adquirido entre os alunos de Husserl estaria, então, superado, de modo que o que deveria basear o trabalho científico passou a confundir-se com "indefinição, com irreflexão e velocidade, convertendo-se em moda filosófica do momento, moda um tanto ruidosa, um escândalo para a filosofia" (GA 63, p. 73; trad. p. 81). Noutras palavras, é como se a fenomenologia de base husserliana não tivesse avançado suficientemente à sua consolidação como ontologia; não tivesse dado espaço suficiente à reflexão acerca do problema do ser.

[29] Àquela altura Heidegger tinha a convicção de que Husserl já havia superado este problema de uma vez por todas, o que ulteriormente não tomaria com tanta certeza: "Entretanto, de maneira inadvertida, há aqueles que, sem chamar a atenção, acabaram com o falso problema (Husserl, em suas *Investigações Lógicas!*) e ocupam-se de modo que aqueles que assim o compreenderam não tivessem que investigar determinadas coisas nunca mais" (GA 63, p. 82; trad. p. 88).

Sendo a filosofia interpretada como o perguntar que tende à questão fundamental do sentido do ser, é necessário que se estabeleça, igualmente, o ponto de partida do questionamento como um todo, que não poderá imbricar-se nos mesmos caracteres que marcaram a história do pensamento como um percurso de esquecimento. A "filosofia do sujeito", que pode ser apontada como o ideal da filosofia moderna, contribuiu de forma determinante nesse processo, motivo pelo qual Heidegger pretende a sua superação. É nesse ponto que novamente entra em cena o papel do ente humano, por ora como hermeneuta – termo que Heidegger toma emprestado de Platão, tal como exposto no diálogo *Íon* ("ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν"[30]), uma acumulação do ouvir e do anunciar[31]: "intérprete é aquele que comunica, aquele que informa alguém a respeito do que o outro pensa, isto é, aquele que transmite, aquele que reproduz a comunicação de uma notícia" (GA 63, p. 9; trad. p. 15). O que interpreta não é o protagonista. Sua interpretação jamais poderá ofuscar o brilho criativo do que tenta interpretar. No nosso caso, por exemplo, embora nos esforcemos por perscrutar o pensamento heideggeriano, expondo-o numa certa ordem e nos debruçando sobre o já pensado pelo autor, jamais nos imporemos como foco de primeira ordem, deixando maior importância à fonte de onde partimos e para onde tendemos retornar. Este é o caso, *mutatis mutandis*, da relação entre homem e ser. Não se trata da mesma centralidade atribuída pela filosofia moderna ao *sujeito*, simultaneamente como a base e a estrutura do conhecimento. Tomar o sujeito como ponto de partida não implicou em maior profundidade no reconhecimento da filosofia como investigação do sentido do ser. Isso porque o hermeneuta não é a *conditio sine qua non* da interpretação. Está submetido ao conteúdo do que interpreta, no cuidadoso trabalho de fazer emergir a *coisa do pensar* que se tem em jogo. Na perspectiva fenomenológica – ou melhor, desta fenomenologia hermenêutica em específico – o ente humano é tomado em sua condição fática, e, por isso, como vizinho do ser na possibilidade do perguntar e enquanto empreende sua própria existência à revelia dos outros entes que apenas estão no mundo. Este ente não está; este ente *é*.

Se, por um lado, é possível reconhecermos o papel do ente humano neste momento do pensamento heideggeriano, dada a importância da facticidade já acentuada nas primeiras

[30] Ainda nas primeiras páginas do *Íon*, diz Platão, pela boca de Sócrates: "[...] com isso, parece-me que a divindade nos mostra claramente, para que não vacilemos, que todos estes belos poemas não são fruto de produção humana, nem ditos pelos homens, senão divinos e criados pelos deuses, e que os poetas não são outra coisa que *intérpretes dos deuses* [...]" (PLATÃO, 2007, 534c).

[31] Conforme Pereira (1995, p. 360), "este sentido originário de *hermenêutica* enquanto anunciar e interpretar foi introduzido por Heidegger no pensamento fenomenológico, que, ao anunciar e interpretar, abriu o caminho para *Ser e Tempo*. Foi e é necessário fazer aparecer o ser do sendo não à maneira da Metafísica mas nele mesmo enquanto presença do presente e a correspondência do homem a este aparecer do ser".

interpretações fenomenológicas que tivemos em conta anteriormente, por outro, há sinais de que ainda não estamos diante do que este conceito iria significar, por exemplo, em *Ser e Tempo*. Heidegger mesmo chega a sentenciar: "não se trata de se alcançar e expor uma série de frases e de dogmas a respeito desse *Dasein*; nem de fazer com isso ou sobre isso uma filosofia" (GA 63, p. 47; trad. p. 54). O *Dasein* possui importância unicamente na medida em que expõe a facticidade da vida, isto é, em que torna possível o questionar pelo ser, e a ênfase aqui ainda repousa na estrutura da facticidade, da qual o ente humano apenas participa. Mais adiante o interesse pela questão ontológica faria com que Heidegger focasse nas estruturas de ser desse ente como forma de acesso à compreensão do ser em geral. A facticidade seria, então, apenas uma das características do *Dasein* e não, o contrário, como parece ocorrer neste primeiro momento. De todo modo, o que é desenvolvido em *Ontologia* pode ser adotado como um primeiro caminho para a interpretação do ente humano, como tema responsável por amarrar os diferentes momentos da filosofia heideggeriana. Como ponto de partida permanece o *Dasein* "em cada ocasião [...] na medida em que é aí em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser" (GA 63, p. 7; trad. p. 14). Não estando ao nível das demais ciências, mas antecedendo-as, a filosofia deve reger-se por um princípio que também não se disponha como objeto casualmente circunstante no mundo. A facticidade do *Dasein* jamais será tomada enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos. Disso resulta que "o *Dasein* não é coisa alguma como um pedaço de madeira; não é algo como uma planta; também não é algo composto de vivências, nem muito menos é o sujeito (eu) que está diante do objeto (não eu). O *Dasein* é um ente especial que precisamente na medida em que propriamente 'está aí', não é objetualidade" (GA 63, p. 47; trad. p. 54). O *Dasein* está aí para si mesmo, *como* ente que se abre ao *aí* sempre mais originariamente. Neste ente ser se apresenta em todo seu aspecto intransitivo, como vida fática.

Talvez por isso uma vez mais o foco de interesses da análise empreendida por Heidegger concentre-se em circunscrever o sentido da filosofia, desta vez tomada como hermenêutica, expressão que pretende indicar o modo de abordar o problema da facticidade. É também nesse intuito que deixa de lado as leituras elaboradas seja pela tradição metafísica, seja pela teologia cristã, a fim de focar-se na perspectiva do homem como vida fática[32], como

[32] Para Heidegger "o conceito de homem, em qualquer das concepções categoriais legadas pela tradição, impede inicialmente de ver aquilo que se deve ter em vista enquanto facticidade" (GA 63, p. 25-26; trad. p. 34). Nesse sentido, todo o segundo capítulo de *Ontologia*, parágrafos de 4 a 6, tentam justificar o itinerário pelo qual passou a noção de homem na história da filosofia, culminando no distanciamento da leitura de Heidegger.

hermeneuta, aquele que tem ser e que pode expressá-lo em linguagem: "a função da fala é tornar acessível algo enquanto tal, o λόγος tem a possibilidade assinalada do αληθεύειν (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto)" (GA 63, p. 11; trad. p. 17). Este procedimento também se justifica como tentativa de superação da herança legada pela modernidade, como o primado da subjetividade, vez que o ente da facticidade não tem como traço determinante a *razão*, mas o *ser*. Outra vez, portanto, estamos diante da tentativa de superar a *filosofia do sujeito* pela *filosofia do ser*, propósito que encontrará maior vigor na abordagem de obras posteriores, como é o caso de *Ser e Tempo*, do qual nos ocuparemos adiante, ou mesmo – e mais densamente – da última fase do pensamento heideggeriano. Além disso, a perspectiva hermenêutica torna possível o reconhecimento de outro critério basilar de definição do ente humano, como segue: a *compreensão*. O procedimento hermenêutico não apenas torna acessível o *Dasein* em suas ocasiões concretas, comunicando-o, mas também o convoca a assumir o empreendimento de sua existência, fugindo das alienações impostas pela impessoalidade, e, por isso, a tarefa da compreensão do ser como autenticidade. A interpretação, enfim, abre ao *aí* a dimensão da facticidade, de um "estar orientado, o que delimita muito bem seu possível modo de ver e o alcance da sua visão" (GA 63, p. 32; trad. p. 40). Por isso o tema da investigação hermenêutica – isto é, com base na capacidade interpretativa do homem – é a vida fática, o questionamento sobre o seu caráter ontológico; vida que se efetiva como abertura às múltiplas possibilidades de ser, todas as quais compõem e constituem a *existência*[33], própria e exclusiva modalidade de ser do ente humano.

Para Heidegger, por fim, é preciso deixar de lado a noção de homem legada pela tradição para conduzir a filosofia ao entendimento da hermenêutica como conhecimento existencial, o que também implica na ressignificação da ideia de filosofia, vigente como o modo de conhecer que se dá na vida fática. Para isso Heidegger evoca o último aspecto relativo à exploração da facticidade na esfera da preleção de 1923: o fato de tomar a hermenêutica como forma de acesso à identidade da filosofia (considerada como *ontologia*), ao eleger o ente humano em sua vida fática, aponta para a questão do *tempo*. A filosofia é, por isso, uma filosofia temporal, aberta à instância da temporalidade – que adiante reclamará uma

[33] Tudo o que for relativo à existência, portanto, será objeto de especial atenção, ante o que Heidegger não se vale do critério das categorias, como desde Aristóteles, passando por Kant, mas prefere nomear como *existenciais*: "através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*" (GA 63, p. 19; trad. p. 22). Esse assunto retornará no próximo capítulo de nossa investigação.

apropriação de ser que também leve em conta este traço determinante. A imbricação entre *ser* e *tempo* dá, assim, os seus primeiros sinais, ressoando, posteriormente, como a grande marca da ruptura de Heidegger com a metafísica – e, simultaneamente, o resgate de uma investigação sobre o ser no contexto da filosofia alemã. Apesar do caráter preliminar da hermenêutica, antecedendo metodologicamente à ontologia e firmando as suas bases, "não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível" (GA 63, p. 20; trad. p. 26), de demorar-se no caminho, sem a pretensão de refúgio na tranquilidade de um porto qualquer. Outra vez a marca da filosofia como um lento amadurecimento, uma leitura temporalizante, que faz do tempo o seu lugar de interpretação. Conforme nosso entendimento, tais características podem e devem ser consideradas na passagem do que aqui interpretamos como uma fase inicial do trabalho de Heidegger e sua eclosão em projetos mais arrojados do ponto de vista do enfrentamento da questão do ser. Outros muitos pontos marcariam o nexo entre a preleção de 1923 e *Ser e Tempo*, como a ênfase dada a conceitos como *ser no mundo*, *mundo*, a *impessoalidade*, o *cuidar* e a *preocupação*, todos explorados por seus últimos capítulos. Para nosso propósito, contudo, essa breve alusão mostrou-se suficiente na medida em que pôde explicitar o nascedouro da discussão não somente em termos de influências intelectuais – como ainda será realçado no que segue – mas, igualmente, no que concerne ao movimento pessoal do autor em busca do aperfeiçoamento do que para ele sempre se apresentou como *a questão* da filosofia. Posto isso, avançaremos a outros aspectos igualmente relevantes para nosso estudo, especialmente quanto ao aparecimento de *Ser e Tempo* como recondução ao problema ontológico fundamental.

1.2 A retomada da *questão-do-ser* (*Seinsfrage*)

Em 1925, com a concretização da transferência de Nicolai Hartmann para Köln, cogitou-se o nome de Heidegger para sucedê-lo, motivo pelo qual foi-lhe solicitada a publicação de uma nova obra. Em partes dado a circunstâncias fortuitas, este foi o contexto que impeliu à publicação de *Ser e Tempo*, um tratado cuja amplitude esboçada no § 8 de sua introdução jamais chegou a ser realizada. Sua fama se formou especialmente graças à sua primeira parte, publicada em 1927 num número especial do *Jahrbuches für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, dirigido por Husserl e Scheler. Deixando de lado, porém, estes dados de natureza biográfica, neste momento interessa-nos compreender o significado e

o alcance do projeto heideggeriano a partir do explicitado por *Ser e Tempo*, sobretudo como tentativa de reacender o interesse da filosofia alemã pela questão do ser. Com relação a este ponto, parece impossível contornarmos as primeiras páginas da obra. Outra vez está em jogo a restituição da questão diretiva da filosofia, embora neste caso tal restituição deva efetivar-se às custas de uma profunda reviravolta. Como logo tentaremos demonstrar, a questão permanecia a mesma. Antes de Heidegger, Kant já havia tentado reconduzir a metafísica para bases seguras, estabelecendo sua distância em relação ao modo de proceder da ciência. Noutros termos, os limites do que se pode conhecer assegurariam à metafísica seu espaço próprio de florescimento. Apesar, contudo, de todo esforço empreendido por Kant e seus continuadores na filosofia alemã – note-se a importância paradigmática da *Crítica da Razão Pura*, por exemplo – a recuperação do lugar e da dignidade da filosofia não se consolidaria definitivamente. Ao menos não segundo aponta Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e, posteriormente e de forma mais acabada e segura, nos excertos que compõem a *Ciência da Lógica* (1812-1816). Se, portanto, o caminho encontrado por Kant para pôr novamente em circuito a filosofia como metafísica, paralelamente à franca expansão das ciências, considerou os limites entre o que se pode conhecer (seja pelas impressões da sensibilidade, seja pela capacidade de unificação inerente aos conceitos) e o que apenas se pode pensar pelas vias do entendimento (isto é, do uso privado da razão), para Hegel a chave de uma nova leitura estaria na lógica. Com base no que chamou de *lógica objetiva*, o projeto hegeliano almejou a paulatina reconfiguração da filosofia em vista de sua identidade mais remota. Trata-se de resgatar a inseparabilidade entre *ser* e *pensar*, e aqui já notamos o elemento de aproximação que nos motiva a esta digressão.

A tentativa de Hegel, pautada no projeto de uma filosofia monista, configurou o último esforço da filosofia em voltar ao seu princípio, à questão que, passando por diferentes épocas e nuances, sempre mantivera acessa a chama do pensar, isto é, a questão do ser. De um lado, nela residiria a perspectiva para uma adequada compreensão da história da filosofia como um todo – o que Heidegger identificou nos escritos posteriores a 1930, ao migrar da questão da temporalidade para a historicidade do ser[34]. De outro, trata-se do que devemos entender, pelo prisma da argumentação heideggeriana, como o ponto central da filosofia como

[34] Para Marco Antonio Casanova, se é verdade que, por um lado, seria "completamente equivocado afirmar que *Ser e Tempo* não teria levado em consideração a historicidade do mundo", por outro, "não é exagero duvidar de se Heidegger efetivamente fez frente a essa questão em *Ser e Tempo*, na medida em que ele fundou a temporalidade ekstática da compreensão de ser na temporalidade eks-tática do *Dasein* humano" (CASANOVA, 2014, p. 134-135). Nossa afirmação, então, ganha sentido quando consideramos que a ênfase predominante de *Ser e Tempo* foi a *temporalidade*, ao contrário dos textos posteriores à década de 1930 que, sem abdicar do alcance da obra de 1927 focalizaram a *historicidade*.

um todo, o que aqui estamos chamando de sua *fonte*, isto é, a justificativa de sua condição de ser no emaranhado dos saberes consagrados ao longo dos séculos, cujos últimos movimentos deram ênfase para o discurso científico. Regressar à questão do ser é, por isso, fundamental para a equivalente retomada do sentido da própria filosofia, especialmente numa época em que essa se via profundamente questionada em seus princípios. Aqui valeria o desabafo de Husserl nas *meditações* impulsionadas pelo cartesianismo: por mais que os filósofos se encontrassem, suas filosofias custavam a se aproximar, perdendo-se num emaranhado de construções que não sobreviveriam a investidas mais rigorosas[35]. Eis, pois, o motivo de que nesse momento nossa atenção deva voltar-se para as primeiras páginas de *Ser e Tempo*, em que, entre outros aspectos, encontra-se a sua motivação primeva. Tentaremos ser ao máximo criteriosos na análise dos fragmentos evocados, reconhecendo, como Brentano, que o fundamental está no detalhe[36].

Com efeito, entre vários pontos notáveis de *Ser e Tempo* alguns merecem nossa especial atenção. Embora com algum pragmatismo tenhamos admitido se tratar de um trabalho prematuro, especialmente por conta da urgência com que precisou ser levado a público[37], por outro lado, o conjunto de páginas dedicadas à questão do ser em sua articulação com uma nova leitura do tempo, ao dar publicidade ao processo de produção de Heidegger naqueles primeiros anos da década de 1920, conseguiu refletir de forma mais amadurecida e

---

[35] A referência de Descartes à filosofia enfatiza a necessidade de um pressuposto comum: "nada direi a respeito da filosofia, exceto que, vendo que foi cultivada pelos mais elevados espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela ainda não se encontra uma única coisa a respeito da qual não haja discussão, e consequentemente que não seja duvidosa" (DESCARTES, 2000, p. 40-41). O mesmo reaparece em Husserl, ainda na introdução de *Meditações Cartesianas*: "é certo que existem ainda *Congressos filosóficos*; os filósofos encontram-se aí, mas não as filosofias. O que falta a estas é um *espaço espiritual comum, onde possam tocar-se e fecundar-se mutuamente*" (HUSSERL, 2011, p. 14). Em suma, o transcurso dos séculos não melhorou a situação da filosofia e, apesar do esforço da fenomenologia husserliana, para Heidegger nem mesmo esta contribuiu definitivamente para a retomada de uma posição realmente radical.

[36] Para Brentano, existem apenas coisas isoladas, não um todo. A substância, por isso, não estaria nos conceitos gerais, mas nos objetos concretos isolados. São de uma infinitude intensa porque estão em infinitamente muitas relações entre si, e por isso podem ser determinados em infinitamente muitos aspectos. Inesgotável é o mundo que se oferece apenas em detalhes e na múltipla graduação dos modos de ser (*Seinsarten*) (cf. BRENTANO, 1975; SAFRANSKI, 2005). Tal interpretação, aliás, exposta em *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, ecoou em Husserl, no desenvolvimento da teoria da intencionalidade em nível da fenomenologia, e em Heidegger, como ponto de partida para a questão do ser.

[37] Este movimento é descrito pela biografia intelectual de Safranski (2005, p. 181): "o impulso para aprontar pelo menos parte de *Ser e Tempo* viera de fora. Nicolai Hartmann aceitara em 1925 o chamado para Colônia, e a faculdade de Marburg queria transformar o professor extraordinário [Heidegger] em efetivo. A comissão responsável agora exerce uma pressão suave sobre Heidegger para que finalmente apresente um novo trabalho para publicação. E referem-se a um depoimento de Hartmann que indicara que estava quase pronto um 'extraordinário trabalho de Heidegger'". As duas primeiras tentativas de submissão, contudo, não são aceitas pelo ministério da cultura alemão. Apenas na terceira vez, após a publicação no *Jahrbuches* dirigido por Husserl e Scheller "também o ministério compreende que a obra é essa que saiu a público. A 19 de outubro de 1927 Heidegger recebe a sua primeira verdadeira cátedra de filosofia" (SAFRANSKI, 2005, p. 182).

coesa o que já vinha se apresentando de maneira fragmentada em outros momentos do seu pensamento, servindo como uma espécie de súmula ao seu argumento central. Nesse caso, dois pontos mostram-se particularmente interessantes para nossa consideração. O primeiro diz respeito ao fato de tomar como pressuposto os estudos de Heidegger sobre a lógica medieval (note-se seus trabalhos de doutoramento e de livre docência), cotejados com os novos impulsos dados pela fenomenologia, não como mera reprodução do rigor husserliano, mas como a abertura de uma nova perspectiva para o desenvolvimento da filosofia; quer dizer, como possibilidade de afastar-se do padrão ditado pela ortodoxia filosófica de seu tempo: "as lições de Husserl consistiam numa aprendizagem gradual da 'visão' fenomenológica que pedia, por seu turno, não apenas a recusa de uma utilização sem mais dos conhecimentos filosóficos, como também uma renúncia à menção [...] da autoridade dos grandes pensadores" (GA 14, p. 97; trad. p. 8). Em segundo lugar, e agora mais diretamente relacionado à nossa ênfase neste momento, não se pode prescindir do valor e da importância dos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* para a compreensão do projeto como um todo. Aqui nos referimos aos §§ de 1 a 7 e, passada a apresentação da estrutura preliminar da obra, aos §§ 9 e 10, que trazem tanto uma conceituação prévia da investigação sobre o ser, isto é, marcada pelo *Dasein*, em sua abertura e compreensão, como também esboçam a tese nuclear que irá perscrutar todo o texto, o que nos permite aferir os três principais caminhos pelos quais se pretende o resgate da questão sobre o sentido do ser como ultrapassagem do primado da subjetividade (isto é, o primado da filosofia como "teoria do conhecimento")[38]: o abandono da metafísica, a distinção em relação às ciências empíricas e a consolidação de uma nova leitura da fenomenologia. Segundo nos parece, embora questões altamente importantes se encontrem diluídas ao longo dos capítulos, pontos basilares da argumentação já são claramente postos na introdução da obra, apontando para a questão que se mostrará central: a pergunta pelo ser não será mais tratada como um retorno ao sujeito, como descrições dessa instância subjetiva, mas a partir da temporalidade do ser (*Temporalität*).

Neste e em muitos outros casos, o esforço do pensamento se mostra como um projeto de vida. Isso pode ser visto com especial notoriedade a partir da tradição fenomenológica – constatação que, implicitamente, atravessa nossa leitura de uma ponta à outra neste trabalho.

[38] Este entendimento é reforçado por Ferreira (2017, p. 117-118) ao afirmar que: "na medida em que o projeto filosófico de superação da metafísica ocidental denota o afastamento de Heidegger em relação à temática da subjetividade e acentua o seu esforço para reconstruir a concepção de ser e de homem na história da filosofia, podemos acrescentar que este projeto filosófico transfigura-se em um projeto de superação da subjetividade. Por quê? *Somente a partir de uma nova constituição de homem, poderá surgir uma nova concepção de ser*, já que ser é um problema apenas para o ente humano".

Aqui poderíamos recordar o que Husserl afirmou em sua conferência titulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*[39], de 1935, quer dizer, a filosofia como uma conformação indissociável entre a vida e o pensar do filósofo, como "espectador descomprometido com o mundo", ao ponto de que "a partir daí, a sua vida torne-se receptiva apenas às motivações que são possíveis nesta atitude, motivações para novos objetivos de pensamento e métodos, através dos quais se realiza, por fim, a Filosofia, e o próprio homem se realiza enquanto filósofo" (HUSSERL, 2008, p. 32). Ou, numa referência equivalente e ainda mais conhecida, o que está impresso numa das admoestações de *Meditações Cartesianas* sobre o propósito da filosofia: "a filosofia – a sabedoria – é de algum modo um assunto pessoal do filósofo. Deve constituir-se enquanto *sua*, ser a *sua* sabedoria, o *seu* saber [...]" (HUSSERL, 2001, p. 10 – grifos do autor). Aqui, naturalmente, pensamos a filosofia como um desafio que deve ser assumido pessoalmente, e o quanto tal propósito torna-se meta para a vida do filósofo e não necessariamente a referência a uma subjetividade como ponto de difusão do proceder investigativo. No caso de Heidegger, a questão do ser deve ser tomada como essa ênfase motriz e quiçá esta tenha sido a motivação subjacente às palavras de abertura do projeto *Ser e Tempo*, retiradas da interposição do estrangeiro, tal como encontramos no diálogo *O Sofista*, de Platão: "Uma vez, pois, que nos encontramos em dificuldade, caberá a vós explicar-nos o que entendeis por este vocábulo 'ser'. Evidentemente estas coisas vos são, de há muito, familiares. Nós mesmos, até aqui, acreditamos compreendê-las, e agora nos sentimos perplexos" (PLATÃO, 1987, 244a – p. 163).

Ao texto de Platão, fielmente inscrito em grego[40], Heidegger ladeia sua própria constatação, em forma de pergunta e resposta: "temos hoje uma resposta à pergunta sobre o

---

[39] Segundo o tradutor português, professor Pedro Alves (*in* HUSSERL, 2008, p. 8): "a conferência de Viena sobre *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* tem também uma gênese ocasional, apesar da extraordinária eficácia que o tema da crise das ciências terá na derradeira fase da atividade de Husserl. Em março de 1935, o *Kulturbund* vienense convida Husserl para proferir uma conferência. O convite é aceito, em pleno trabalho de preparação da contribuição para o Congresso de Praga, promovido pelo *Cercle Philosophique de Prague pour les Recherches sur l'Entendement Humain*. A 5 de Maio, Husserl desloca-se a Viena, passando por Munique. No dia 7, pelas 20 horas, a conferência é dada na sala de conferências do *Österreichisches Museum*. Mais uma vez a Roman Ingarden, Husserl dirá que venceu a fadiga e que falou "com um sucesso inesperado". Por força dessa recepção, a conferência será repetida a 10 de maio. Também Heidegger se manifestou sobre o problema da crise na filosofia alemã, entre outros momentos, no que podemos destacar do texto *Europa und die Philosophie*, texto de 1936 e que ainda não faz parte da *Gesamtausgabe* (embora publicado em *Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 2).

[40] E aqui valeria a pena recobrar o debate sobre a fidelidade da tradução com relação ao seu original, o Heidegger desenvolve em *O dito de Anaximandro*, de 1946: "[...] uma tradução que seja apenas literal não é, só por isso, uma tradução fiel às palavras. Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sprache*] das próprias coisas" (GA 5, p. 297; trad. p. 372). E continua, um pouco adiante: "o mero fazer abstração de representações posteriores não conduz a nada, caso não se observe de antemão como é a própria coisa que, na tradução de uma língua [*Sprache*] para outra, deve ser traduzida. A coisa de que se trata aqui, porém, é o pensar [*die Sache des Denkens*]" (GA 5, p. 298; trad. p. 373).

que pretendemos significar propriamente com a palavra 'ente'? De modo algum. É preciso, pois, refazer a *pergunta pelo sentido de ser*" (GA 2, p. 1; trad. p. 31 – grifos do autor). Num só golpe, o predominante silêncio disseminado na filosofia via-se dissolvido, dando lugar à insurgência de um novo processo de busca a respeito do *ser*. Não se esperaria menos de um livro em cuja capa já se anuncia, em letras garrafais: *Ser e Tempo*. Ora, é preciso reconduzir a filosofia à sua questão diretiva, como segue: a questão-do-ser (*Seinsfrage*). Isso porque não é a subjetividade o fundamento de tudo, como afirmara Descartes e toda a vasta produção filosófica que lhe seguiu[41]. A realidade não é a mera produção de um sujeito, mas a determinação de ser exposta como tempo, como duração. Tempo é ser. Esse é o ponto nuclear da ontologia fundamental que, posterior e metodologicamente, se afirmaria como analítica da existenciaridade da existência, como expresso no § 4: "é assim que se deve buscar na *analítica existenciária* do *Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir" (GA 2, p. 13; trad. p. 63). De acordo com a concepção heideggeriana, ser é temporalizar-se, estender-se na insistência da duração temporal. Não há como desarticular ser e tempo, os dois conceitos que não apenas dão nome ao projeto, mas caracterizam o interesse da investigação heideggeriana e sua leitura da história da filosofia. A articulação proposta pelo título é, por isso, a marca que irá imprimir o tom da argumentação desenvolvida ao longo de todo o livro. Como ponto de partida está a necessária reorientação da questão sobre o ser, reivindicando pelo menos três ênfases: *a)* a justificação do ponto de partida ante a tradição filosófica (§ 1), *b)* a exposição do método de abordagem e a definição de um novo pressuposto para a consecução da investigação (§§ 2 a 5 e § 7) e, por fim, *c)* o que Heidegger nomeou como a *demolição* (*Destruktion*) da metafísica em seus pressupostos estagnadores – correspondente a sua leitura crítica da história (§ 6). Isso posto, na medida em que acompanhamos o processo de amadurecimento da questão no horizonte do pensar heideggeriano, adquirimos maiores condições de, mais adiante, particularizarmos nossa questão específica, que, de algum modo, também está imbricada na constituição de uma investigação sobre o *ser em geral*.

[41] Heidegger, na verdade, discorda menos de Descartes que da interpretação filosófica que o seguiu. No curso de inverno dado entre 1935 e 1936, Heidegger afirma: "esta história acerca de Descartes, que apareceu, duvidou e se tornou, ao fazer isso, um subjetivista e fundou, por conseguinte, a teoria do conhecimento, dá-nos, de fato, a imagem tradicional; mas ela é, quando muito, um romance de qualidade inferior e de nenhum modo uma história em que o movimento do Ser se torna visível" (GA 41, p. 77; trad. p. 102).

1.2.1 A justificação do ponto de partida

É verdade que ao se referir ao silêncio a respeito da questão do ser, reinante na filosofia desde seu tempo como estudante de teologia, Heidegger tem em vista a tímida produção de trabalhos explicitamente dedicados ao tema. Exceções contundentes seriam Carl Braig[42] e Henri Bergson[43], como também alguns fenomenólogos na linha de Max Scheler e do próprio Husserl[44], apesar de todos deixarem intocada a questão da temporalidade do ser. Não bastasse a inexistência de abordagens e enfrentamentos da questão, a própria trajetória empreendida pela filosofia ao longo dos séculos responsabilizou-se por enfatizar o periférico. Aqui reside outro aspecto da crítica heideggeriana. O embotamento da questão do ser seria o resultado primário de um movimento interno à própria filosofia e apenas secundariamente relativo às incursões de outros campos do conhecimento, tais como a religião e/ou a ciência. Dito de outro modo, desta vez a "culpa" da derrocada é da própria filosofia. Tal obscurecimento, como afirma Heidegger, "têm suas raízes na própria ontologia antiga" (GA 2, p. 3; trad. p. 35), mantendo como consequência não apenas o fato de tratar-se de uma questão esquecida, mas a incapacidade de se recolocar a pergunta, a ineficácia dos métodos de abordagem em resolvê-la. Tudo isso a par de esse ter sido, não menos, o impulso que motivou os primeiros gigantes do pensamento, "dando o que fazer à interrogação [...] *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*" (GA 2, p. 2; trad. p. 33 – grifos do autor). O fato é que o que serviu de combustível, alimentando a chama do *espírito* (λόγος) ao longo de tantos séculos, *trivializou-se*. Eis porque toda a tradição metafísica, estagnada ao redor de uma concepção idealizada de ser, fechada a toda sorte de análise transcendental da

[42] Sobre Carl Braig estamos nos referindo ao impacto da leitura de *Die Grundzüge der Philosophie. Absriß der Ontologie. Vom Sein*, obra publicada em 1896 e que, sem dúvidas, exerceu direta influência sobre o pensamento inicial de Heidegger – primeiro enquanto teólogo, depois como filósofo. Conforme Emmanuel Faye (2012, p. 619), quando no início de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que ser não é derivável pela definição de conceitos superiores, retoma quase que literalmente o que Braig havia escrito três décadas antes em *Vom Sein*: "Aus höhern Begriffen ist der des Seins nicht ableit- und aus niedrigern ist er nicht darstellbar" (BRAIG, 1896, p. 22). Também a citação de São Boaventura, posta em evidência em *Ser e Tempo*, também havia sido evidenciada na obra de Braig. Esta influência é, portanto, irrecusável. As referências a Carl Braig são constantes também em *Meu caminho na fenomenologia* (cf. GA 14, p. 93-94).

[43] Bergson, por exemplo, apesar de enfrentar a questão do tempo, preferiu fazê-lo articulando-a ao problema da vida. Em *A evolução criadora*, o tema da metafísica aparece como secundário com relação à teria do conhecimento, nalguns momentos até sendo tomados como equivalentes: "veremos que o problema do conhecimento, tomado por esse viés, é um só e o mesmo que o problema metafísico e que ambos remetem então à experiência" (BERGSON, 2015, p. 130); admitindo, no entanto, que isso teria significado "romper com a metafísica dos antigos" (BERGSON, 2015, p. 238), em função de uma nova leitura dessa.

[44] Embora não tenha este não tenha sido o interesse explícito das filosofias de Scheller e Husserl, sabemos que ambos não deixaram de todo intocada a questão do ser. A esse respeito no Brasil conhecemos o trabalho de Daniel Ramos (UFRB), sobre Scheller, e de Martina Korelc (UFG), sobre Husserl, os quais deixamos como referências para maiores interesses.

temporalidade, consolidou-se oportuna para uma sucessão de aporias: não apenas constatara-se a escassez de produções, a metodologia disponível mostrara-se estéril.

Nesse intuito, recordamos o que em outro lugar se pensou sobre o processo de secularização (tratando-se aqui da secularização da ontologia). No caso da filosofia, tal secularização significa ter deixado de lado o que é central. Parafraseando Minois (2014), o primado de um comportamento que nem sequer é capaz de sentir a ausência do ser como uma falta[45]. Não se trata apenas de uma filosofia incapaz de lidar com a pergunta sobre o ser, mas de uma ausência despercebida. Ao menos essa é a percepção de Heidegger, demonstrada a respeito da metafísica: "sobre as bases dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser construiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido de ser, mas, além disso, sanciona sua omissão" (GA 2, p. 2; trad. p. 33). Assim, embora os pilares desse distanciamento possam ser encontrados desde a antiguidade, vale a pena realçar a parcela de responsabilidade da filosofia moderna, em cuja leitura de mundo ganhou destaque o pensamento fundamentado sobre o *eu sou* – tratado desde então como condição ontológica da realidade[46]. Assim, diz Heidegger, "o que movia e como algo oculto mantinha na inquietação o filosofar antigo *passou a ser claro como o sou*, um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, ao ponto de imputar-se um erro de método a quem ainda interroga a esse respeito" (GA 2, p. 2-3; trad. p. 33). Mediante esse fragmento é preciso que façamos uma breve pausa em nosso caminho, não apenas acompanhando o curso linear da abordagem heideggeriana, mas pondo em destaque algumas nuances que podem passar despercebidas. Em primeiro lugar, note-se a relação exposta na metáfora que, por um lado, denota o sentido do ser como *movente silencioso e oculto* da inquietação filosófica e, por outro, a imagem da luz, conforme a *clara et distincta perceptio* cartesiana. Talvez a concepção de ser em cujo encalço a ontologia fundamental deva se prestar esteja mais próxima da ideia apresentada por Anaxágoras de Clazômenas, referenciada por Aristóteles no livro Λ da *Metafísica* como νοῦς, isto é, o *vigor espiritual* que perpassa toda a dinâmica da vida. A filosofia moderna, por isso, seria responsável por retirar ser de sua clandestinidade-significativa, forçando-o a encenar um

[45] Aqui lembramos o que Georges Minois desenvolve sobre o processo de secularização, tal como também fora percebido por Heidegger. A frase original se aplica a Deus. Citando *Holzwege*, de Heidegger, Minois desenvolve: "não somente os deuses e o Deus desapareceram, mas o reflexo do divino se apagou no mundo; o sagrado enquanto caminho para Deus se perde. Nossa época é a da ausência de Deus, da falta de Deus, e o trágico é que ela sequer é mais capaz de sentir a falta de Deus como uma falta" (MINOIS, 2014, p. 672).

[46] Aqui é preciso lembrar a clássica definição de Martial Guéroult (1955), segundo a qual em Descartes há uma dupla ordem das razões, não se limitando, por isso, ao princípio do *eu sou*: a que regula a dimensão do conceito e, por isso, do pensar; e a que se situa no âmbito da realidade, isto é, do ser. A primeira, para Guéroult diz respeito ao fundamento do *cogito*, a segunda, ao papel de Deus, introduzido tanto em *Meditationes* quanto no *Discours*.

papel secundário, de algum modo vinculado ao protagonismo do *eu*. Como consequência, resta-nos o equívoco expresso através de uma expressão que, uma vez introduzida no início do § 1 de *Ser e Tempo*, far-se-á recorrente em toda a discussão seguinte. Referimo-nos ao que Fausto Castilho traduziu como "um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo", equivalente à "evidência meridiana", utilizada pela professora Márcia Schuback, ambas na tentativa de converter a expressão *Selbstverständlichkeit*. Apesar de não se deter suficientemente à questão do ser, a modernidade legou-nos uma leitura para a qual ser é um conceito "auto-evidente". Sua "auto-evidência" tem como consequência o silenciamento de todo *perguntar*.

Eis porque ao elucidarmos, ao longo de nosso argumento, a importância da retomada da questão do ser (*Seinsfrage*) como forma de superação do primado do sujeito, devemos recordar que, entre outras características atribuídas ao legado da filosofia moderna, está a imposição do dualismo entre *sujeito* e *objeto*, em cuja afirmação também reside, segundo Heidegger, o traço do esquecimento da questão do ser. Em nenhum momento o *ser da subjetividade* é posto em questão, mas simplesmente tomado como autoevidente – como um "poder-ser-entendido-por-si-mesmo". Em *Ser e Tempo*, diferentemente, é preciso sinalizar para o distanciamento desse legado, o que pode ser lido na insistente tentativa de Heidegger por constituir um vocabulário adequado à nova forma de tratamento da questão. Como salienta Rüdiger Safranski (2005, p. 195), era necessário que cada depoimento conceitual evitasse recair na "separação tão evidente entre sujeito e objeto, e na escolha de um ponto-de-vista 'subjetivo' (interior) ou 'objetivo' (exterior)". Assim surgiram as construções vocabulares separadas com hífen – especialmente na tradução para línguas neolatinas, em que a justaposição nem sempre é possível – para designar os dispositivos numa ligação indissolúvel[47]. Este é o caso de *Selbstverständlichkeit*, a que nos referimos como "um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo". Para voltarmos ao que dissemos acima, trata-se da conversão do que estava velado, inacessível e, ainda assim, mantenedor de toda ordem do filosofar, à excessiva exposição decorrente da consolidação da razão como instância determinante do *eu consciente*, este *eu* capaz de pôr-se a si mesmo a claro. Ocorre que, caso tomemos a sério a admoestação proferida por Heidegger, "apelar para o poder-ser-entendido-por-si-mesmo na esfera dos conceitos filosóficos fundamentais, sobretudo no que respeita ao conceito de ser"

[47] De acordo como avanço da exposição de *Ser e Tempo* a linguagem vai se tornando um desafio, o que obriga Heidegger a realizar adequações à complexidade do *Dasein* (cf. SAFRANSKI, 2005, p. 195). Na preleção *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, do verão de 1925, isto é, em pleno desenvolvimento da analítica existencial, Heidegger menciona: "se aqui somos obrigados a introduzir expressões pesadas e talvez nada bonitas, não é brincadeira minha nem preferência especial por uma terminologia própria, mas a coerção dos próprios fenômenos [...]. Se muitas vezes emergem formulações desse tipo, não nos devemos chocar. Não há nada de belo nas ciências e muito menos talvez na filosofia" (GA 20, p. 204).

pode constituir um procedimento duvidoso, senão impossível (GA 2, p. 5; trad. p. 39-41). De modo algum, portanto, o "poder-ser-entendido-por-si-mesmo" deve ser apreendido como forma de sobreposição à verdade do ser, implicando, outra vez, no silenciamento da questão diretriz da filosofia como um todo. Ao longo da análise e, especialmente, nos §§ de 2 a 4 de *Ser e Tempo*, vemos como essa leitura é transmutada e evolui no que poderíamos dizer como *o poder compreender o que lhe vem de encontro*, pressupondo a mútua abertura do ente que tem ser e do sentido de ser que se revela a partir desse. Abertura (*Erschlossenheit*) e compreensão (*Verständigung*) serão as características determinantes dessa mudança de posição, da autarquia da subjetividade – racional e autossuficiente – para a possibilidade de retomada do questionamento do ser como horizonte de um relacionamento originário.

Para demarcar o ponto de partida de sua reflexão, Heidegger expõe o que considera como os três principais preconceitos da tradição metafísica com relação à questão do ser (*Seinsfrage*). Primeiramente, a acepção de ser como o conceito mais universal (cf. GA 2, p. 3), alegando que tal universalidade não equivale a uma compreensão suficientemente profunda, fazendo com que, ao contrário, todo entendimento permaneça no nível de uma pré-compreensão. Em segundo lugar, refere-se à impossibilidade de tratamento da questão do ser, tendo como pano de fundo o fato de esse não possuir definição (cf. GA 2, p. 4). Enfim, e como ponto mais dramático da argumentação, recorda aqueles que consideram que ser é o conceito que "pode-ser-entendido-por-si-mesmo" (cf. GA 2, p. 5). Apesar do grau de dificuldade apontado pelos três argumentos, em nenhum deles está demonstrada a impossibilidade de se retomar a questão, mas, na melhor das hipóteses, apenas a inabilidade metodológica da tradição metafísica em suscitá-la de maneira satisfatória. Isso porque, segundo Heidegger, em nenhum momento cogitou-se avançar em busca de uma consideração que articulasse a pergunta pelo sentido de ser e uma aceitável leitura da temporalidade. Da parte do autor, *Ser e Tempo* deveria se constituir como abordagem segura para a obtenção de um maior esclarecimento sobre o tema, visto que o padecimento da tradição não se deve simplesmente por ausência de uma resposta, mas, sobretudo, por falta de direcionamento. Eis que, na esteira dos argumentos sobre a relação entre a proposta de uma ontologia fundamental[48] – isto é, aquilo que se porá desde os "conceitos ontológicos fundamentais" (§ 1) – e a história da filosofia, é preciso que procedamos a um breve salto, com vistas ao § 6 da obra ora analisada, que trata do caráter fenomenológico da destruição. Nele o problema da

[48] A esse respeito, no Brasil, encontra-se o belo e aprofundado trabalho de João Mac Dowell, produto de sua pesquisa de doutoramento em filosofia em 1968, com título: *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger* – obra à qual nos reportaremos nalguns momentos.

tradição é aprofundado concomitantemente ao surgimento da questão da historicidade, o que nos permitirá regressar ao nosso argumento principal.

1.2.2 O caráter fenomenológico da destruição

Num primeiro momento, Heidegger recorda o que acabamos de discutir, dizendo que desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo* tentou-se mostrar "que a pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela 'metafísica', caiu no esquecimento" (GA 2, p. 21; trad. p. 85). Noutras palavras, a filosofia – pautada pelo vigor inquietante do que se apresenta e se esconde, na concretude da experiência cotidiana – tornou-se *metafísica*, termo que, para Heidegger, sugere a estagnação em sistemas pouco maleáveis em suas concepções de verdade, chegando, nalguns casos, ao extremo do dogmatismo. Aliás, aqui outra vez comparece – como ao longo de toda a obra – o caráter heteróclito da filosofia heideggeriana em sua liberdade de avaliação, contestação e diálogo com a tradição, vez que também se faz constituída por ela. Não há outro caminho senão o da história, o de meter-se com o pensamento sob a forma do já pensado pelos que nos precederam. Fazer filosofia é, portanto, uma forma de enfrentamento do espírito humano, num movimento de sentido e força vivificante. Por isso, também a pergunta pelo sentido do ser é "por si mesma levada a se entender como conhecimento-histórico" (GA 2, p. 21; trad. p. 85), gozando, num só tempo, dos méritos e dos percalços logrados do caminho. O problema é que, como observa Heidegger, nem sempre a tradição se ocupou de evidenciar o cerne da questão[49]. Aliás, esta acepção de evidência é seriamente questionada em sua capacidade de acessar o objeto do pensamento, já que há situações em que o *perguntado* (*Gefragten*) não equivale ao *questionado* (*Befragtes*) (cf. GA 2, p. 5; trad. p. 41). Eis o que ocorre com a tradição, tomada como precípua no processo de encobrimento da questão do ser, noutras palavras, convertendo sua vitalidade numa forma de "poder-ser-entendido-por-si-mesmo" e, nesse sentido, obstruindo o acesso à fonte[50]. Mais que isso, diz Heidegger, "a tradição faz

[49] Sobre a tradição, Heidegger se perguntara, em 1922: "o passado objetivamente histórico, o mais esplêndido em modelos, o mais digno de louvor em idade e duração, o mais persistente na força de continuar exercendo influência e na força de irradiação da história do espírito, poderá se constituir num padrão de medida decisivo de determinação a respeito do que e como deverá ser o hoje?" (GA 61, p. 73; trad. p. 83). Em *Ser e Tempo* a resposta viria negativa.

[50] Questão também tratada em *Ontologia*: "[...] para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída. Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas" (GA 63, p. 75; trad. p. 83).

mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno" (GA 2, p. 22; trad. p. 87).

Em suma, a intuição heideggeriana aponta que a *historicidade* inerente à história impregna o processo de compreensão dos entes – especialmente, do ente aberto à questão do sentido de ser. A vista disso, é possível que este vago e mediano "entendimento-do-ser [*Seinsverständnis*] possa estar permeado [...] por teorias tradicionais e opiniões sobre o ser e isso de tal modo que essas teorias permaneçam ocultas como fontes do entendimento predominante" (GA 2, p. 6; trad. p. 43). Ao tomar a tradição como parâmetro inquestionável, a filosofia faz-se sujeita à manutenção de um entendimento equivocado – o que pode ter ocorrido no que tange à questão do ser. Nesse caso, o trabalho realizado por Platão e Aristóteles chegou à Idade Média como um conjunto doutrinal já consolidado, servindo de parâmetro para a reflexão ali desenvolvida. Como até 1916 Heidegger dedicara-se privilegiadamente à filosofia medieval, com tese de livre-docência sobre o conceito de significação em Duns Scotus, ao reclamar o dogmatismo metafísico medieval, fala com conhecimento de causa, percebendo os desdobramentos de tais posições ao longo de toda a filosofia e, inclusive, sobre sua formação pessoal[51]. Como ponto alto da montanha de escombros que encobriria o fundamento subjacente ao concurso dos grandes debates temáticos, contudo, esteve a modernidade. Foi nesse período que "o conteúdo categorial da ontologia tradicional se estendeu sobre esse ente [o ente dotado de compreensão] com as correspondentes formalizações e restrições unicamente negativas ou se apelou então para a ajuda da dialética, com o propósito de fazer uma interpretação ontológica da substancialidade do sujeito" (GA 2, p. 23; trad. p. 89). Disso resulta que o movimento em prol de recolocar a questão do ser e, com ela, a questão do tempo, tenha como condição a demolição, isto é, de *destruição* da tradição.

Apesar de o § 6 de *Ser e Tempo* ser conhecido como a passagem em que se advoga a destruição da história da metafísica, este termo reaparece em outras oportunidades na lavra heideggeriana[52]. Por exemplo, em *O que é isso – a filosofia?*, de 1955, conferência em que

[51] E conforme admoestação de Mac Dowell (1993, p. 7), "quem conhece a força de uma formação sistemática não será tentado a minimizar esta circunstância. Apesar da atitude pessoal de indagador exigente, que caracteriza já suas primeiras páginas, Heidegger mantém-se, de um modo geral, pelo menos até a sua habilitação ao ensino universitário, em 1915, fiel aos princípios da filosofia aristotélico-escolástica".

[52] De fato, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, preleção de 1927, Heidegger aponta a destruição como o terceiro passo necessário ao método fenomenológico, precedida pela redução e pela construção: "redução, construção e destruição se compertencem em termos de conteúdo e precisam ser fundamentados em sua copertinência. A construção da filosofia é necessariamente destruição, isto é, uma desconstrução daquilo que foi realizado em meio a um retrocesso historiológico da tradição" (GA 24, p. 31; trad. p. 39).

Heidegger volta à noção de destruição a fim de novamente enfatizar a sua necessidade, não como uma "ruptura com a história, nem, tampouco, uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido" (GA 11, p. 20; trad. p. 20); não como ruína ou demolição, mas "*pôr de lado*"[53] – e daí o seu caráter fenomenológico. Nesse caso, a compreensão do que acabamos de mencionar está em sintonia com o que Heidegger afirmara décadas antes, ainda no âmbito do projeto *Ser e Tempo*. É preciso, portanto, focalizar o aspecto fenomenológico da destruição, distanciando-se de quaisquer vestígios da interpretação comum, quem sabe numa livre apropriação da valorização instaurada por alguns movimentos filosóficos no século XX ou, mesmo, pela epistemologia bachelardiana consagrada, entre outros motivos, por sua preciosa *filosofia do não*[54]. O caráter fenomenológico da *destruição* não implica, por isso, em qualquer negatividade – ao menos não a negatividade em sentido danoso e/ou pejorativo do entendimento banal. Também não implica em um olhar distanciado em direção ao passado, considerado obsoleto. Aqui, talvez, resida a chave de leitura para compreendermos o importante papel da destruição, vez que sempre tem em vista o hoje da história, aludido como um processo historial a que tem a tarefa de culminar. A análise que Heidegger empreende do passado não tem, por isso, o ranço nostálgico de quem não se conforma com o desfecho dado para a trama, mas a consciência de que a história está posta de uma vez por todas e ao presente, como continuidade permanentemente reparadora, cabe *decidir* sobre os novos rumos possíveis[55]. Por isso a afirmação que segue: "a destruição [*Destruktion*] também não tem o sentido *negativo* de se desfazer a tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta [*Fragestellung*]" (GA 2, p. 23-24; trad. p. 91). A cada época é facultada a conquista de um novo passo. Assim, enquanto pretende resgatar a

[53] Em outra oportunidade pudemos abordar a relação entre Heidegger e a tradição, que, todavia, não significa abolir a história como pressuposto para a reflexão filosófica, sobretudo o pensamento grego – apontado como modelo para um autêntico filosofar – pois "a palavra *filosofia* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal" (GA 11, p. 11; trad. p. 14), cuja gênese é o mundo grego. A filosofia se revela em seu caráter historial, que não se confunde com o aspecto histórico de uma investigação que se interesse em resolver como começou ou como se desenvolveu isso que se chama "filosofia". A historicidade dessa questão, segundo Heidegger, carrega em si o destino da humanidade, sua disposição fundamental ao questionamento, numa palavra, sua *atitude* filosófica (cf. MARTINS FILHO, 2012, p. 59-74). Cf. também GA 24, § 5.

[54] Para Bachelard (1978, p. 9), "a filosofia do não surgirá pois não como uma atitude de recusa, toma como uma atitude de conciliação. [...] A filosofia do não permitirá resumir, simultaneamente, toda a experiência e todo o pensamento da determinação de uma substância".

[55] Por *decisão*, em *Ser e Tempo*, temos em vista o desdobramento da abertura. Aliás, há uma proximidade entre a grafia destes dois conceitos no original: *Erschlossenheit*, como abertura, e *Entschlossenheit*, como decisão. Voltaremos a este ponto no próximo capítulo.

pergunta pelo sentido de ser, a obra de 1927 não almeja simplesmente romper com a tradição, mas estender-se em sua continuidade, como resposta possível à sua própria época. Esse é o reconhecimento que tentaremos desenvolver nos últimos capítulos deste trabalho, de que, passados alguns anos, Heidegger também admitiria seus limites – não sem prestar-se ao duplo processo da crítica que precisa demolir para reconstruir.

Esta é, noutras palavras, a noção de historicidade premente tanto ao fazer filosófico, quanto à questão diretriz sobre o sentido de ser, cuja ideia de destruição[56], na medida em que aponta e circunscreve os limites da tradição, também permanece como um alerta a respeito de suas escolhas, para que o presente também não se submeta aos mesmos prejuízos que sucederam aos sistemas de pensamento do passado. A experiência concreta de ser, orientada a partir do ente humano, permitirá enxergá-lo como *presença*, como a concatenação de uma tríplice temporalidade, em que no hoje está sempre posto o seu passado e o seu futuro, como na efígie do deus Jano, o dominador de todos os começos[57]. Entretanto, para Heidegger ao longo de toda a história da filosofia o único que chegou a pôr devidamente esta questão, embora não a tenha conduzido satisfatoriamente até o limite da exploração do que realmente deve significar o horizonte transcendental da temporalidade (aqui *Temporalität*[58]), foi Kant, que, infelizmente não resistiu aos dois obstáculos que lhe foram interpostos: "de um lado, a omissão da questão-do-ser-em-geral [*Seinsfrage*] e, conexa com esta, a falta de uma ontologia temática do *Dasein* ou, em termos kantianos, a ausência de uma prévia *analítica ontológica da subjetividade do sujeito*" (GA 2, p. 24; trad. p. 91 – grifos nossos). Segundo Heidegger, Kant acabou por se submeter incondicional e dogmaticamente à posição de Descartes, que também não se preocupou em esclarecer o modo ou, sequer, o sentido de ser do *sum* como base da subjetividade. Dessa maneira, embora partilhe suas reservas críticas ao sistema

[56] Em *Ser e Tempo* Heidegger continua: "a destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o 'hoje' e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja o doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta" (GA 2, p. 24; trad. p. 91). Tal é o que aqui temos referido como o *caráter fenomenológico da destruição*.

[57] Essa referência não é inédita. Também é explorada por Leopoldo Tillería Aqueveque, que a aplica, porém, ao paralelo *propriedade* versus *impropriedade* do *Dasein*: "Como Jano bifronte […], el *Dasein* heideggeriano se encuentra permanentemente en la encrucijada de elegir mantenerse en el modo de la impropiedad y, por lo mismo, perder su autonomía ante la omnipotencia tecnológica del *Gestell*, o decidirse por una existencia desde la propiedad y proyectar su ser a partir de la posibilidad de la intercambiabilidad ontológica del *Gestell*, resguardando así su autonomía de la dictadura metafísica del dispositivo" (AQUEVEQUE, 2020, p. 76).

/[58] Sobre a noção de temporalidade, em português há que se fazer distinção entre os seus dois usos, de acordo com o que Heidegger preconiza em *Ser e Tempo*. Quando se refere à temporalidade do ser, Heidegger se vale de uma apropriação do conceito latino *tempus*, que resulta na expressão *Temporalität*. Já quando o termo é empregado dirigindo-se à condição temporal do *Dasein*, usa-se *Zeitlichkeit* – análise que predomina ao longo de toda a segunda seção da obra de 1927.

hegeliano, acerca desse ponto Heidegger parece concordar com Hegel e afirmar que Kant não conseguiu manter-se alheio à assunção do subjetivismo em sua filosofia. Mesmo as intuições (*Anschauung*) fundamentais de tempo e de espaço são, no fim das contas, constatações de um entendimento particular, da referência a um *eu* cujo amparo universal da razão é tornado pessoal[59]. Em relação à filosofia medieval, por isso, o erro de Descartes foi o de ter simplesmente operado uma mudança de protagonismo, sem que se pudesse realmente acessar a base a partir da qual emana o sentido de ser – horizonte de acesso da questão diretriz neste projeto –, tornando o sujeito o novo *fundamentum inconcussum* que antes estava atrelado à figura de Deus. Em vários outros momentos, aliás, Heidegger se dedicou à exploração dos efeitos desta transposição e da eleição operada pelo pensamento cartesiano, como, por exemplo, nos §§ 19 e 20 de *Ser e Tempo*[60], para não dizermos da seção pertencente à segunda parte inconclusa do projeto, nomeada "O fundamento ontológico do *cogito sum* de Descartes e a assunção da ontologia medieval na problemática da *res cogitans*". O sentimento de frustração em relação à filosofia moderna, portanto, não pode ser camuflado, já que a oportunidade do novo início se expôs como o "enxerto de um preconceito fatal sobre cujo fundamento a época seguinte deixaria de elaborar uma analítica ontológica" (GA 2, p. 25; trad. p. 93-95). Isso tanto no que se refere a uma confrontação crítica da Antiguidade, quanto aos ganhos resultantes da exploração do que Heidegger indicou como o "fio-condutor da questão-do-ser".

Ainda no § 6, contudo, a questão da *presença* volta ao foco – particularmente em suas palavras de conclusão. O endosso necessário para mais um elemento de legitimação da nova perspectiva a partir da qual a ontologia deveria ser levada adiante vem à tona mediante

---

[59] Apesar de considerar tempo e espaço como fenômenos da sensibilidade, isto é, domínio da estética transcendental, Kant deixa claro que também as intuições transpõem o limite do entendimento, já que dão sentido ao objeto totalmente dado à sensibilidade: "por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos" (KANT, 1994, p. 61). O mesmo pode ser problematizado ao considerarmos a dimensão interna da percepção do tempo e externa da percepção de espaço. Ambas situam a necessidade de um sujeito cognoscente, que é propriamente posto por Kant no âmbito da lógica transcendental: "o tempo não pode ser intuído exteriormente, nem o espaço como se fora algo interior" (KANT, 1994, p. 64).

[60] Conforme apontado no § 20, "Descartes não só evita em geral a pergunta ontológica pela substancialidade, mas afirma expressamente que a substância como tal, isto é, sua substancialidade, é em si mesma e por si mesma inacessível" (GA 2, p. 94; trad. p. 277). Sobre a questão da substância acrescenta: "o visado é a substancialidade, entendida a partir de uma constituição ôntica da substância. Porque o ôntico foi posto sob o ontológico, a expressão *substantia* tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica" (GA 2, p. 95; trad. p. 281). O problema, como demonstra o § 19, é que "Descartes distingue o *ego cogito*, como *res cogitans*, da *res corporea*" e tal distinção irá "determinar ontologicamente a ulterior distinção de 'natureza' e 'espírito'" (GA 2, p. 90; trad. p. 267). Contudo, a determinação ontológica da *res corporea* exigiria a explicitação da substância, isto é, da substancialidade desse ente como uma substância.

as duas palavras legadas pela tradição, como referências à determinação do sentido do ser: Παρουσία e οὐσία. Em ambos os casos se trata do ser que se estende temporalmente no tempo presente (*die Gegenwart*); não apenas no presente, numa referência à tripartição temporal, mas que se faz presente, como rastro contínuo e insistente. Daí que o canal de acesso à compreensão do sentido de ser se abra a partir do ente dotado da precedência ôntica e ontológica, como o que tem ser e pode dizer a respeito de seu próprio ser: "o ente que nele e para ele se mostra e é entendido como o propriamente ente recebe, portanto, sua interpretação em referência ao pre-sente [*Gegen-wart*], isto é, é concebido como presença [οὐσία]" (GA 2, p. 26; trad. p. 97). Uma vez mais aludimos ao caráter fenomenológico da destruição, que nesse caso específico visa a possibilidade de recolocar a questão do ser movida por uma perspectiva que a ligue com a noção de temporalidade. Não é, então, possível uma leitura de ser que não tome em conta a compreensão prévia não apenas do tempo, mas do *presente* a partir do qual ser se torna manifesto, age e interage, move e faz mover – o que adiante chamaremos de *mediania*. Logo, somente ao "efetuar a destruição da tradição ontológica é que a questão-do-ser conquista sua verdadeira concretização. Na destruição a questão-do-ser consegue a plena prova da imprescindibilidade da pergunta pelo sentido de ser e demonstra o sentido do discurso sobre uma repetição dessa pergunta" (GA 2, p. 27; trad. p. 99). Nesse intercurso, duas exigências são imprescindíveis: a capacidade de elaboração de uma pergunta que vise à reorientação da direção, isto é, não basta que a questão do ser seja novamente posta, como vimos e ao contrário do que operou a tradição, é preciso que essa se redefina em vista de um novo ponto de orientação; consequentemente, faz-se necessário que se esclareça a *quem* a pergunta deverá ser dirigida, ponto a partir do qual a articulação entre ser e tempo irá se deparar com a função incontornável do ente humano.

Sobre isso, apesar de a delimitação das características e do alcance do ente humano no projeto *Ser e Tempo* estarem a cargo do próximo capítulo, é impossível continuarmos nos referindo à análise desenvolvida pelos parágrafos introdutórios da obra sem esbarrarmos no que Heidegger chamou de "aquele que pode pôr a questão-do-ser" (cf. GA 2, § 2). De todo modo, pelo que vimos até aqui, uma das frentes possíveis para a retomada da questão do ser como superação do predomínio da subjetividade, especialmente instituído pela filosofia moderna, consiste na crítica à tradição metafísica. Nesse âmbito, torna-se urgente recolocar a *questão* com adequada transparência. Trata-se, segundo nosso entendimento, de um dos principais pilares críticos de *Ser e Tempo* e que, simultaneamente, tem a função de justificar a eleição do *Dasein* como núcleo da investigação – que, não obstante, permanece uma

investigação do ser na ótica da temporalidade. Assim, as primeiras linhas do § 2 formam um jogo acerca dos elementos que internamente contribuem para com o *perguntar*. Resgatar a *pergunta* exige saber quem pergunta, a quem perguntar e o que perguntar (como conteúdo da pergunta e da resposta), instâncias que, para Heidegger, não coincidem. Esta é a *quaternidade* composta pelos termos *Frager* (o perguntante), *Befragtes* (ao que se pergunta), *Gefragtes* (o conteúdo da pergunta) e *Erfragte* (o conteúdo da resposta). Numa rápida transposição, e respeitando as suas respectivas funções no enredo da obra, tentamos simplificar da seguinte maneira: o ente humano[61], o *Dasein*, é o único responsável por recolocar a pergunta que, por sua vez, se dirige a todo o conjunto dos entes (*Seiende*) disponíveis; por conseguinte, ao se questionar sobre o ser (*Sein*), recebe como resposta o sentido de ser (*Sinn*) que se desencobre ao ente que propôs a pergunta. Não se trata, por isso, de uma mera repetição circular, já que ao se obter a resposta entende-se que o *Dasein* é condição para que se devolva a questão-do-ser e, concomitantemente, venha a ser ele próprio chamado a se despertar, num processo de resolução que leva em conta o seu próprio ser, as suas estruturas, a sua inserção temporal, a sua capacidade de dizer e silenciar-se. Diz Heidegger: "fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser" (GA 2, p. 8; trad. p. 47). De algum modo, por isso, aqui já se firmam alguns dos limites aos quais tornaremos brevemente.

Antes, porém, ainda gostaríamos de dedicar parte de nossa leitura neste capítulo aos dois outros movimentos de distanciamento do projeto *Ser e Tempo* com relação às concepções de sujeito em baila não apenas no horizonte da filosofia, mas, para além dela, também nos ditames da ciência. Se o último ponto de nossa inflexão neste capítulo será a novidade da fenomenologia heideggeriana, como contrapartida à ênfase subjetivista de Husserl que, nalguma medida, ainda se manteve atrelado a algum tipo de dualismo, por ora é preciso voltarmos a um debate menos evidente, qual seja: a reação de Heidegger às "pseudo-ontologias regionais", isto é, ao predomínio da ciência como discurso da verdade na esfera do conhecimento no século XX. Sobre esse aspecto, não podemos deixar de mencionar o esforço da filosofia desde a modernidade por "cientifizar-se" (lembramos Descartes, Kant ou, mais proximamente, Husserl e seu empenho por tornar a filosofia uma ciência de rigor[62], isto é,

[61] Como afirma Alain Boutot (1991, p. 28-29): "a escolha de Heidegger assenta no ente que põe a questão do ser, quer dizer sobre o ente que nós próprios somos, e que ele designa sob o nome *Dasein.* [...] O ser humano não é um ente qualquer, mas possui a característica fundamental de estar sempre já em relação com o ser".

[62] Para Heidegger, por um lado, isso não seria possível, visto que "todas as ciências, num sentido determinado, têm sua proveniência da filosofia, são suas 'herdeiras' (mesmo quando essa proveniência já não mais é visível, quando para desfortuno das ciências, a 'tradição' se perdeu, onde o 'empreendimento' anda por si mesmo), e

Philosophie als strenge Wissenschaft[63]). Enfim, no caso de Heidegger o debate com a ciência, abundante em sua fase mais tardia por intermédio do problema da técnica, já pode ser reconhecido desde os primeiros impulsos de *Ser e Tempo*, como pretendemos apontar no que segue.

1.3 A recusa ao primado ôntico da ciência

Para historiadores do calibre de Arthur Herman (2001) e Georges Minois (2014) o final do século XIX teve como marca uma trágica situação para a filosofia, que se encontrava gravemente afligida: "o avanço tecnológico do homem ocidental estava começando a parecer uma ordem pré-organizada, impessoal e quase opressiva, até mesmo para alguns de seus admiradores" (HERMAN, 2001, p. 419). O ano de 1900 – também emblemático como adeus àquele que talvez tenha sido o maior crítico dos limites da razão em seu uso mecanicista – mostrou-se amplamente dominado pela frente das ciências naturais, em geral ligadas ao positivismo ou, nalguns casos, ao empirismo sensualista. Ante tais investidas, filosofia e religião voltavam a compartilhar um mesmo estatuto, como *verdades secundárias* em comparação ao verificável. Ambas, por exemplo, detinham semelhante significado para o positivismo, como atesta a sentença comteana: "o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do

enquanto 'herdeiras' as coisas ficam essencialmente mais fáceis para elas: trabalham em e com um legado (memória), *tradição* (filosofia como formadora de tradição), e não têm o rigor da filosofia" (GA 61, p. 46; trad. . 54). Por isso, qualquer referência a uma "filosofia científica" seria impossível. A par disso, no entanto, em 1922 Heidegger reconhecia a necessidade de se destacar as diferentes acepções pelas quais se pretendera a aproximação entre filosofia e ciência na Universidade de Marburg. Isso se encontra numa anotação à margem do texto *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: "o conceito de filosofia científica é diferente nos pensadores de Marburg (teoria do conhecimento: fato – *a priori*), em Rickert (sistema de valores, aberto) e em Husserl. Em Husserl acorrem diversas razões juntas. 1) Brentano: descrição dos fenômenos psíquicos, não construir e fazer más hipóteses! 2) Ideal da evidência e rigor matemáticos. 3) Pesquisa da consciência transcendental, na perspectiva neokantiana: *a priori* (Kant) da consciência (Brentano), e quiçá geneticamente constitutivo. Idealismo – Bérgson" (GA 61, p. 47; trad. p. 55). Ao que parece, Heidegger era originariamente crítico a ideia de filosofia de rigor: "a diferenciação se dá assim: filosófica científica – filosofia profética, uma filosofia fanática em todos os aspectos; ciência – filosofia – formação de visão de mundo – filosofia científica da visão de mundo – todas essas são abortos surgidos dessa situação não clara" (GA 61, p. 39; trad. p. 47). Há críticas ao conceito de *filosofia científica* também em *Introdução à Filosofia* (cf. GA 27, p. 16); ou na discussão sobre os conceitos fundamentais da fenomenologia (cf. §§ 1 e 2 GA 24).

[63] No ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado em 1911 na revista *Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Edmund Husserl desenvolve apontamentos críticos particularmente a três tendências do pensamento vigentes em sua época: o naturalismo, o historicismo e o psicologismo. Todas estas possuem em comum um equívoco de base, situado na maneira que compreendem a relação entre homem e mundo, deixando de lado o papel da consciência. O historicismo baseando-se no relativismo histórico, o psicologismo na naturalização da consciência, reduzida ao psiquismo, e o naturalismo, por entender que os dados da sensibilidade determinam o pensamento. Além disso, existe em comum entre estas tendências a passividade do sujeito cognoscente no processo de constituição do conhecimento.

universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir [...] suas leis efetivas" (COMTE, 1988, p. 4).

A vitória das ciências mantinha como principal trunfo a sua pretensa legitimidade no conhecimento exato da natureza e em seu domínio técnico. Tudo recaía sobre a experimentação, ou seja, a formação de hipóteses comprováveis em procedimentos indutivos, componente inerente à lógica da pesquisa científica. Os *ídolos* noutrora denunciados com tanta altivez por Francis Bacon[64] viam-se, definitivamente, postos ao chão: "de modo algum se pode admitir que os axiomas constituídos pela argumentação valham para a descoberta de novas verdades, pois a profundidade da natureza supera de muito o alcance do argumento" (BACON, 2005, p. 37). A questão motriz que, por tantos séculos, deixara acesa a chama da filosofia – a pergunta central por *o que é* – acabara por se tornar obsoleta, substituída por processos quantitativos de mensuração, aferição de densidade e outros meios de controle do natural. Nesse estado de coisas, a academia tornava-se o lugar de maior expressão do cientificismo, o *habitat* daquela espécie que, no transcurso da história, dominara o topo máximo de sua cadeia alimentar: o cientista. Para esse, a questão do *funcionamento* detinha predominância, sendo mais promissora seja no tocante à questão do sentido, ou, mesmo, da *quididade* – isto é, da identidade das coisas, com base no seu "para que". Na ordem do dia surgia como divisa o *progresso da ciência*, que somente poderia ocorrer em virtude da falta de um verdadeiro contato com os fenômenos (cf. MAC DOWELL, 1993) – hipótese que será partilhada por Heidegger.

Em meio a esse turbilhão de acontecimentos, o problema do homem não passou alheio. Disputada pelas diferentes tendências científicas, o que antes se considerava como a *natureza humana* dividia-se como produto de uma ordem social, de um conglomerado orgânico, o resultado de determinadas composições químicas, o desdobramento de um psiquismo, enfim, nas mais variadas maneiras a partir das quais poderia ser tomada como objeto de ciência. Nesse verdadeiro maremoto de hipóteses, todas elas seguidas por um mais intenso e fatal arrolado de experimentações, resistia a impressão de haver um único ponto de consenso: ao homem relegara-se a posição de um *nada mais que...*, um *simplesmente isso...*, ou *isso senão...* Trata-se, quem sabe, do que o neurologista vienense Viktor Frankl (2011, p.

[64] Para o autor britânico, considerado inventor do método experimental e fundador da ciência moderna e do empirismo, "só há e só pode haver duas vias para a investigação e para descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado" (BACON, 2005, p. 36).

32-33) denunciou como o reducionismo mecanicista: “o niilismo de hoje não mais se desmascara a si mesmo ao falar sobre o ‘nada’ [*nothingness*]. Atualmente, ele se recobre sob a máscara do ‘nada mais que’ [*nothing-but-ness*] ao abordar o ser humano. O reducionismo se tornou a máscara do niilismo”. Neste denso emaranhado materialista, não se faziam mais necessárias quaisquer recorrências seja à filosofia ou, mesmo, à religião, que, como dissemos, passaram a disputar um papel secundário na ordem das verdades. Não era mais preciso recorrer ao νοῦς de Anaxágoras, nem às ideias de Platão; tampouco ao Deus dos cristãos, à substância de Espinosa, ao *cogito* de Descartes, à *mônada* de Leibniz ou ao espírito de Hegel. Não havia nada de extraordinário na realidade humana, então reduzida a mera conexão psicofísica, de forma que os pensamentos se ligariam ao cérebro como a bílis ao fígado e a urina aos rins[65]. Assim, se a retomada da questão-do-ser pela filosofia heideggeriana constitui-se como tentativa de superação do monopólio da filosofia moderna, tal avanço jamais se consolidaria sem um equivalente confronto com o cientificismo que lhe era igualmente tributário. Em suma, Heidegger visava evitar dois extremos: de um lado, a subida inconsequente aos céus do idealismo subjetivo e, de outro, a derrocada num materialismo grosseiro.

1.3.1 O pressuposto ontológico da investigação científica

Num primeiro momento, voltemo-nos ao exposto no § 3 de *Ser e Tempo*, que tem em vista apresentar o primado ôntico da questão-do-ser. Este é o primeiro ponto em que Heidegger desenvolve um direto confronto com a ciência e com o modo como esta, no mesmo curso do que antes também fizera a metafísica, cooperou no progressivo distanciamento em relação ao que antes se afirmava como ponto nodal da filosofia. Nesse sentido, a referida necessidade de se repetir a pergunta, embora motivada tanto pela falta de uma resposta satisfatória, como pela incapacidade de se formular definitivamente o próprio perguntar, esbarrava na ausência de uma justificativa mais explícita. Falar em ser num contexto

[65] Ironicamente, “o projeto da modernidade começa com a disposição de rejeitar tudo que é excessivo e fantasioso. Mas mesmo a fantasia mais excessiva não teria podido imaginar, naquele tempo, as coisas incríveis que o espírito da sobriedade positivista ainda produziria” (SAFRANSKI, 2005, p. 57). Também valeria o comentário de Frankl, recobrando o aforismo de Goethe – *quem tem arte e ciência, também tem religião* – diz o autor: “nós sabemos hoje muito bem aonde a humanidade iria parar se tivesse, por exemplo, ciência e *nada mais*; para a humanidade restariam, então, de toda a sua ‘ciência pura’, somente as bombas atômicas” (FRANKL, 2007, p. 67 – nota n. 9). Ou, o que disse em outro lugar: “de fato, a doutrinação – tanto no estilo ocidental, quanto no oriental – acaba por obscurecer a diferença entre o que é uma ciência e o que é uma seita” (FRANKL, 2011, p. 22).

dominado pelo discurso científico poderia simplesmente sugerir a manifestação de uma nova aporia – o que o § 1 chamou de γιγαντομαχία περί της ουσίας, apropriando-se da metáfora de Platão, então dirigida às escolas filosóficas e sistemas que constituem a história da metafísica. Por um lado, o retorno ao diálogo com as ciências tinha em vista justificar a legitimidade da investigação ontológica em seu aspecto de anterioridade e de fundamentação das ciências. Supor a generalidade de ser como objeto de pesquisa, por isso, poderia contribuir para o desenvolvimento das regiões específicas tomadas por estas ciências como seus objetos. Por outro lado, é possível que aqui também resida uma inclinação crítica voltada à parte da filosofia que se submeteu à sobrevalorização dos entes em detrimento do ser, procedimento iniciado já no cartesianismo, mas levado a termo no século XIX pelos diferentes movimentos oriundos do positivismo. Curiosamente, aqui não podemos isentar sequer a fenomenologia, pelo menos não em sua acepção husserliana, concebida como modelo e ponto de partida de uma legitimação universal para o conhecimento. Para Husserl, a fenomenologia abriria as portas do horizonte mais profundo, explorando o aspecto transcendental do conhecimento, de cujos resultados se beneficiariam as chamadas "ciências dos fatos" – as quais, por sua vez, se dirigiriam aos fenômenos pontualmente postos. Ocorre que precisamente a esse aspecto converge a reação de Heidegger, para quem tais "domínios-de-coisa" (*Gegenständen thematisieren*) apenas demonstrariam o primado do ontológico sobre o ôntico, em que todas as incursões da ciência grassam como demonstrações ingênuas e toscas de um horizonte mais profundo e amplo que permanece constantemente inexplorado. É preciso, pois, retomar a questão-do-ser, não simplesmente por conta de sua importância no seio da própria filosofia, mas porque essa se apresenta como crucial para todas as demais modalidades de expressão do homem em sua *autotranscendência* sobre a natureza. Todo o aparente monopólio científico sobre os fenômenos naturais restaria, enfim, como a mais absoluta subsunção aos "domínios-de-coisa" particulares – prova de que a autonomia antes tomada como seu maior realce não teria passado de um equívoco.

Acerca do que acabamos de dizer, tomamos como testemunho o próprio modo de proceder do saber científico. Em sua totalidade, as ciências não funcionam apenas como produção de novos conhecimentos, mas como a constante reação contra o já adquirido. Assemelham-se, assim, ao curso de um rio, em que leito e margem se conjugam, apartam e alternam, numa dinâmica que tende ao infinito. Essa alegoria, apresentada por Wittgenstein

em sua obra *Da certeza*[66], confirma o que Heidegger argumenta ao tomar o efetivo movimento das ciências, como revisoras mais ou menos radicais de seus próprios conceitos. Para o autor, "o nível de uma ciência é determinado pela medida em que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais" (GA 2, p. 10; trad. p. 53). Os "conceitos fundamentais" são as "palavras simples do ser". Para usarmos uma expressão presente no texto *Sobre a essência da verdade*, são "medidas vinculadoras" (cf. GA 9, p. 185-186). Aqui identificamos o mesmo pressuposto que motivou os primeiros acenos da modernidade a partir da radicalidade do *eu*, já que em Descartes o impacto da descoberta de um fundamento absoluto é resultado direto da coragem de se levar a dúvida à sua última potência. A ciência dali resultante seria, por isso, tanto mais profunda em seu propósito de busca da verdade, quanto mais capaz de revisitar-se na procura de uma lacuna ou traço de fragilidade. A constante revisão de seus pressupostos tornar-se-ia atividade corriqueira para a ciência, fazendo da *crise* o seu constante modo de ser. Assim, apesar do lugar socialmente dado ao discurso científico também entre nós, uma ciência sempre terá maior ou menor validade na medida em que souber fazer da crise o seu horizonte possível; reconhecer nela a única possibilidade de manter-se fiel à sua identidade. Mais que se habituar à estabilidade da conquista, é preciso que a ciência permaneça como um *movimento tencionado ao além de si*, ainda que isso custe o contínuo exercício de *refazer-se*.

Ocorre que, para Heidegger, existe algo que geralmente não é levado em conta. Embora consagrada a partir da crise como seu modo de ser e, além disso, a despeito do crédito depositado pela sociedade contemporânea sobre a verdade emanada do fazer científico, em toda parte testemunhamos uma verdadeira reviravolta nos pressupostos que antes mantinham a estabilidade dos "sistemas científicos". É possível falarmos numa mudança paradigmática, com alcance sobre todas as áreas de produção do conhecimento. A relação entre o questionamento que investiga por métodos positivos e as próprias coisas questionadas parece ter entrado em descompasso. Numa situação como essa, o que por décadas se afirmou sob o princípio do *progresso*, movendo-se por partes, do simples ao complexo, até o pleno domínio da natureza, ganhou, no último século, sinais de retrocesso. Em tese, o que deveria se apresentar como o ponto alto da emancipação científica e de sua afirmação perante a realidade humana acabou por se tornar território de incertezas tão agudas quanto as que em outros

[66] Tal está exposto nos §§ a partir de 96 em diante: "Poderia imaginar-se que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se tornavam rígidas e funcionavam como canais para as proposições empíricas que não endureciam e eram *fluidas*, e que esta relação se alternava com o tempo, de modo que as proposições fluidas se tornavam *rígidas* e vice-versa. [...] o leito do rio dos pensamentos pode desviar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e o desvio do próprio leito; ainda que não haja uma nítida demarcação entre eles" (WITTGENSTEIN, 1969, p. 41).

tempos causaram a ruptura entre os domínios da filosofia e da religião, por um lado, e da efetiva manipulação da natureza, por outro, com sinais expressivos nas mais diferentes disciplinas. Como defendido por Heidegger, isso ocorre porque o aparente equilíbrio, baseado no controle dos fenômenos, está na verdade submetido a uma realidade mais originária, da qual toda a estabilidade do mundo conhecido parece derivar[67]. Nesse sentido, alguns exemplos podem ser evocados. O primeiro deles refere-se àquela que, por séculos, apresentou-se como a ciência mais rigorosa e de mais sólida estrutura, levando Galileu Galilei[68] e seus seguidores a afirmarem-na como autêntica linguagem do universo: a matemática[69]. Mesmo no âmbito dessa ciência, o início do século XX testemunhou uma acentuada crise de fundamentos[70]. Consequências semelhantes também foram experimentadas em áreas correlatas, como é o caso da física. A teoria da relatividade surgiu justamente da tendência de pôr em evidência o próprio encadeamento da natureza tal como consiste em si. Na biologia e na história, enfim, eclodiam a tendência de se questionar aquém das condições de organismo e de vida dadas pelo mecanicismo e pelo vitalismo, e a urgência em mover-se para a realidade histórica ela mesma, encarada como uma história dos problemas humanos (cf. GA 2, p. 11).

---

[67] Conforme Paulo Serra (2008, p. 11), "no que se refere ao desenvolvimento da ciência, a crise dos fundamentos ou dos absolutos que a matemática e a física enfrentaram nas primeiras décadas do século XX – que resultaram de descobertas como as geometrias não-euclidianas, a teoria dos conjuntos ou o teorema de Gödel, no campo da matemática, e a teoria da relatividade a e a teoria quântica, no campo da física –, e, já mais recentemente, a emergência das chamadas biotecnologias trouxeram para o campo da ciência uma série de questões que, numa primeira análise, deveriam estar reservadas aos filósofos, mas que estes, e dado o caráter extremamente especializado e complexo dos campos científicos a que respeitam, não têm capacidade para tratar; pelo que se torna, então, necessário que sejam os próprios cientistas a tratarem dessas mesmas questões". Enquanto isso, a questão ontológica continuava a passar despercebida.

[68] Por exemplo, o que afirma em *Il Saggiatore*, de 1623: "a filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto" (GALILEI, 1978, p. 119).

[69] Heidegger se manteria como uma voz destoante dessa supervalorização da ciência em termos da matemática, não apenas no distanciamento operado posteriormente a *Ser e Tempo* ou nos últimos escritos sobre a técnica, mas desde cedo, quando já em *Ontologia* questionava: "Não fica fundamentalmente claro que reside aqui um preconceito? É lícito que se tome as matemáticas como modelo das demais ciências? Não se está, dessa maneira, justamente invertendo o que no fundo as coisas são? As matemáticas são a ciência menos rigorosa de todas, uma vez que o acesso nelas é muito mais fácil. As ciências do espírito pressupõem muito mais existência científica do que um matemático jamais pode alcançar" (GA 63, p. 79-72; trad. p. 79-80). Semelhante crítica se repetiria em 1928 (cf. GA 27, p. 17).

[70] Como momentos de crise são períodos críticos de revolução científica, nos quais se abandona uma perspectiva dominante de conhecimento – que hoje chamamos de paradigma – e procede-se a uma revisão de conceitos. Foi o que ocorreu à época de elaboração de *Ser e Tempo*, quando, então, surgiram uma nova geometria e se introduziram na física as teorias atômica e da relatividade (cf. LOPARIC, 2004, p. 38-39).

Em todos esses casos, para Heidegger, evidencia-se a insuficiência da perspectiva ôntica por si mesma na abordagem da realidade, deixando irresolvido o problema do fundamento das *regiões de ser* de que se ocupam as ciências. Estes "conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio de coisa que fundamenta os objetos temáticos de uma ciência acede a um prévio entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva" (GA 2, p. 11; trad. p. 55-57). Um trabalho de tal magnitude, ainda que relativo ao fazer das ciências empíricas, também alcançou a ontologia – que, nesse caso, apenas se tornaria efetiva aderindo a uma leitura de ser que se desenvolvesse na perspectiva da temporalidade. O problema é que cada ciência – a física, a química, a sociologia, a antropologia, entre outras – explora um específico território do ente, ou, ainda que compartilhe um mesmo território, depende de métodos e questionamentos distintos. Aliás, nisso se constitui em sua cientificidade: pela eleição de um objeto e de um método de exploração. Em contrapartida, cada tomada de consciência sobre a adequada metodologia para o enfrentamento de um objeto exige a definição de uma espécie de ontologia regional. Essa, no entanto, apenas pode resultar do trabalho realizador da *ontologia fundamental*, que tem como meta a explicitação do sentido do ser em geral. A respeito dessa imbricação, em uma das obras complementares a *Ser e Tempo* – a conferência *Que é metafísica?*, de 1929 – Heidegger escreveu: "o estranho é que, precisamente, no modo como o 'homem científico' [*der wissenschaftliche Mensch*] se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e nada mais; somente o ente e além dele nada; unicamente o ente e, além disso, nada" (GA 9, p. 105; trad. p. 234). A par disso, a concretização da investigação em nível ontológico fundamental surge como um contributo imprescindível para o aprimoramento das ciências – especialmente em tempos de crise[71] (abalando-se o objeto, abala-se a identidade da ciência que o investiga – esse é o caso da física quântica, por exemplo, com parâmetros que põem em xeque a física clássica). É preciso, portanto, admitir a relação das próprias ciências no tocante ao trabalho realizador da ontologia, vez que somente essa se dedica à elucidação da noção de ser em geral, da qual serão obtidas, como parcelas subsidiárias, as demais ontologias regionais[72], aplicadas aos domínios específicos da natureza oferecida ao escrutínio do

[71] Na preleção de 1923, *Ontologia*, Heidegger sentencia: "Hoje o estado da ciência e da universidade tornou-se ainda mais questionável. E o que aconteceu? Nada. Escrevem-se brochuras sobre a crise das ciências, sobre a tarefa da ciência. Conta-se de uma pessoa para outra, isto é, diz-se como e pelo que se ouve de que as ciências se acabaram. Hoje em dia há inclusive uma literatura própria sobra a questão de como deveria ser. Além disso, porém, nada acontece" (GA 63, p. 32-34; trad. p. 41). Tal perspectiva da crise reaparece no § 8 de *Introdução à Filosofia* (cf. GA 27, p. 25).

[72] Em suas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, preleção de 1921-1922, Heidegger se refere a esta dimensão regional das ciências: "cada ciência tem sua região de ente, na medida em que é comportamento

conhecimento humano. Não se trata, por isso, de se retomar a pergunta pelo sentido do ser unicamente em vista de sua derrocada metafísica. O mesmo se aplica em nível da relação entre filosofia e ciência, já que a última talvez seja a versão mais acabada do impulso moderno, tendo como principal delineamento a ênfase sobre o ôntico.

Enfim, a ontologia fundamental esboçada por Heidegger ao longo de toda a introdução de *Ser e Tempo*, especialmente o que está no § 4, faz-se imprescindível não somente por conta do que pode representar para o horizonte temático relativo à filosofia, mas por constituir uma pesquisa que deve "preceder as ciências positivas" (cf. GA 2, p. 11). Não apenas "deve", diz Heidegger, mas "pode" fazê-lo, na medida em que seu método se distingue de todos os demais procedimentos empreendidos até então – inclusive em meio à filosofia, como é o caso da lógica. Nesse intuito, considera-se que o "perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral" (GA 2, p. 12; trad. p. 59). A bem da verdade, ao longo de nossa exposição tentaremos mensurar em que medida é possível afirmar que esse propósito foi plenamente alcançado em *Ser e Tempo*. Isso porque Heidegger mesmo parece ter reconhecido que a excessiva ênfase sobre o ente humano pode ter roubado a cena do que se pretendia como uma investigação do sentido do ser em geral. Nesse momento, porém, esse ponto não nos interessa como foco, apenas enquanto põe em evidência a tônica que irá determinar toda a ontologia fundamental – reconhecida pelo autor em sua anterioridade em relação não apenas aos demais interesses específicos da filosofia, mas de todas as ontologias regionais ressaltadas pelo discurso científico. Em resumo, quer no âmbito do que a metafísica tomou como objeto de sua interpelação, quer como foco de uma possível teoria do conhecimento, a questão do ser é, ao mesmo tempo, ponto de partida e meta do que se pretende: "toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental" (GA 2, p. 12; trad. p. 59).

---

cognitivo de caráter das ciências, sendo que o sentido de região é multifacetado e ao mesmo tempo diverso nas diversas ciências" (GA 61, p. 54; trad. p. 63). A filosofia, ao contrário, não é regionalizada, não é um conhecimento específico nesta mesma acepção: "visto não possuir nenhuma região entre outras, e uma vez que pode ser delimitada entre outras, frente às mesmas, seu objeto deve ser procurado a partir de si mesmo, por própria conta e risco" (GA 61, p. 57-58; trad. p. 66). A filosofia possui uma particular relação com a *origem*: "a razão pela qual a filosofia não é nenhuma ciência não está calcada em nenhuma incapacidade, mas em uma supercapacidade essencial" (GA 27, p. 17; trad. p. 18). Isso também aparecem em outros momentos: "as ciências positivas tratam do ente, isto é, elas sempre tratam cada vez de determinados domínios" (GA 24, p. 17; trad. p. 24).

Reconhecida como o "todo de uma conexão-de-fundamentação de proposições verdadeiras" (GA 2, p. 12; trad. p. 59), a ciência passa a ocupar a posição de uma espécie de "ontologia decaída". Além de afirmar-se como um estudo dos comportamentos do homem, a ciência também adota o modo de proceder desse mesmo homem, o ente sobre o qual a ontologia fundamental irá se desdobrar. Resta, pois, a impressão de que tal ontologia roubaria da ciência o seu ponto de apoio, incorrendo-se no seguinte círculo vicioso: a ontologia não apenas como a causa da ciência, mas também como consequência de seu objeto primordial – o homem. Essa impressão, contudo, não é adequada. Especialmente porque a "pesquisa científica não é a única, nem a mais imediata" no tocante aos possíveis modos de ser do ente humano, o que está advertido no início do § 4 de *Ser e Tempo*. A objetivação científica do ser humano é para Heidegger uma forma de fuga da temporalidade inquietante do *Dasein*. Nesse sentido, as demais ciências que tomam o homem como foco em seus estudos insistem em analisá-lo como coisa entre coisas, numa apropriação que não o difere em sua capacidade de constituir um mundo próprio. Logo, a ciência seria a forma mais oculta e disfarçada de se proceder à coisificação (*Verdinglichkeit*) constante do humano, ante o que a ontologia precisa marcar a sua distinção. Esse é o propósito do § 10, que tenta deixar clara a delimitação da analítica do *Dasein* em relação a ciências como a antropologia, a psicologia e a biologia – todas correlatas em seu objeto de inquirição. É preciso demonstrar que a investigação do ente humano levada a cabo pela ciência, não obstante sua pertinência, não conseguiu enfrentar o problema propriamente *filosófico*, persistindo a necessidade de ser completada pela ontologia.

Seja a antropologia, a biologia ou a psicologia (para não falarmos em sociologia ou, ainda, em teologia) partem de um horizonte temático de conceituação que tem como pano de fundo a tradição metafísica, impregnada do silenciamento da questão do ser. Enquanto tais ciências disputavam legitimidade ao redor de conceitos como "vida", "substância", "humanidade", "pessoa", "homem" e "sujeito", limitaram seu alcance sobre o trabalho ontológico realizador. Para Heidegger, "do ponto de vista da teoria da ciência essas delimitações são necessariamente insuficientes já unicamente porque a estrutura de ciência [*Wissenschaftsstruktur*] das disciplinas nomeadas – não algo como a "cientificidade" [*Wissenschaftlichkeit*] dos que trabalham em sua promoção – é hoje cada vez mais problemática, requerendo novos impulsos que deveriam surgir da problemática ontológica" (GA 2, p. 46; trad. p. 149). Ainda que, definitivamente, tal postura não represente a subsunção da ontologia aos parâmetros da ciência nem, tampouco, uma forma de cientifizá-la e/ou estabelecer-lhe na continuidade dos empreendimentos científicos, é preciso admitir a

plausibilidade da aproximação que Heidegger tem em vista, especialmente ao tratar a própria ontologia como um *a priori* necessário à ciência. Haveria, então, elementos para a especulação da ontologia em seu caráter de filosofia da ciência (tese um tanto contestada), talvez como recorrência ao sentido aristotélico da σοφία, a expressão mais elevada do conhecimento, do qual ulteriormente também resultaria o conhecimento científico (como o concebemos em nossos dias). Do mesmo modo, vale insistir, por parte da ciência parece haver certa propensão à compreensão do sentido do ser dos entes que toma em análise, mesmo que, conforme a perspectiva adotada por Heidegger, não disponha dos recursos adequados e sequer esteja livre das amarraras que a mantém vinculada à interpretação legada pela metafísica tradicional. Estaríamos, ironicamente, diante de uma resposta à pretensa autonomia da ciência em relação à filosofia, especialmente à metafísica, como se objetivou desde a modernidade? De alguma forma, a resposta deve ser positiva caso consideremos o conjunto das ciências dedicadas ao ente humano em suas múltiplas manifestações. Conquanto cada uma esteja circunscrita à demarcação de um particular horizonte temático, partilham juntas o nexo irrecusável que as mantém em unidade – e isso também com a tradição que as precedeu. Aliás, na preleção do inverno de 1928-1929, Heidegger definiu o duplo aspecto dessa dependência: "em primeiro lugar, a ciência é conhecimento do ente e não do ser; e, em segundo lugar, ela é sempre necessariamente conhecimento do ente no sentido de uma área demarcada e não do ente na totalidade" (GA 27, p. 224; trad. p. 239). Nem o ser como tal, nem o ente em sua totalidade ou, tampouco, a conexão interna entre ser e ente, estarão acessíveis a uma ciência ou a todas elas em conjunto, motivo pelo qual devem remeter-se ao trabalho *principial* da filosofia – mais especificamente, da filosofia concebida como *ontologia*.

Ao tomarmos hoje o domínio das ciências humanas ou sociais fica evidente o alcance não apenas da crítica heideggeriana, mas de outras fontes propagadas a partir da segunda metade do século XX. Contudo, sobre a univocidade em suas respostas acerca do ser humano é possível que estejamos imersos num horizonte ainda mais plural. O esforço por libertar-se de concepções estagnadas é notório, especialmente por parte da antropologia, da psicologia e da sociologia, o que nos coloca numa posição menos confortável ao aplicarmos ao contexto atual a crítica heideggeriana sem maiores critérios. Visto por outro prisma, essa pode ser a verdadeira contribuição crítica da ontologia para o tempo presente, como atestam as influências de Heidegger para além dos limites da filosofia. Na base de tudo, conserva-se a impressão de que os fundamentos ontológicos necessários para uma aprimorada compreensão

do ente humano ainda não estão disponíveis. Que "a pesquisa positiva não veja esses fundamentos e os tome por algo que se entende por si mesmo não prova de modo algum que eles não estejam no seu fundamento e não sejam problemáticos, no sentido mais radical do que jamais pode ser uma tese das ciências positivas" (GA 2, p. 50; trad. p. 161). O trabalho da investigação ontológica continua precípuo e irrecusável, ainda que se deva erguer tomando como saída o distanciamento de quaisquer tentativas de se acomodar a uma leitura cientificista da própria filosofia, já que com Heidegger entendemos que a razão pela qual a filosofia não é uma ciência não diz respeito à sua incapacidade de se aproximar do *rigor* científico, mas de seu excesso relativamente a esse: "ela não é nenhuma ciência porque o que a ciência só possui em um sentido derivado lhe advém de uma maneira mais originária. A filosofia não é nenhuma ciência – e isso não por carência, mas por um excesso que é aqui principial e não apenas quantitativo" (GA 27, p. 16; trad. p. 18). Como podemos supor, tal concepção daria um rumo decisivo para a leitura heideggeriana da fenomenologia, o que, embora de alguma maneira antecipado pelas páginas anteriores, será nosso objeto na seção com a qual encerramos o presente capítulo.

1.4 A filosofia como ontologia fenomenológica

É verdade que alguns dos conceitos caros pela tradição fenomenológica e constantemente mencionados por Heidegger em *Ser e Tempo* têm sua origem em Husserl, de quem fora aluno e assistente nos anos de 1918 a 1923, em Freiburg. A herança de Husserl em Heidegger (por mais que o primeiro tenha custado a admitir) ultrapassa, por isso, as três singelas menções inseridas na obra 1927, incluindo a dedicatória impressa na segunda capa, uma nota de rodapé ao longo da introdução e uma referência mais adiante no corpo do texto[73].

[73] As três menções ao trabalho de Husserl em *Ser e Tempo* partem do que é inscrito na dedicatória da obra – "dedicado a Edmund Husserl em preito de veneração e amizade" – e o que aparece ao longo do texto da introdução: "as investigações que se seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações Lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia" (GA 2, p. 38; trad. p. 129). Além disso, há outra importante menção ao legado de Husserl, inscrita em nota de rodapé: "se a investigação que se segue dá alguns passos à frente para a abertura das 'coisas elas mesmas', o autor o deve primeiramente a E. Husserl, o qual, durante seus anos de estudante em Freiburg, mediante insistente direção pessoal e a mais livre cessão de investigações inéditas, familiarizou o autor com os mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica" (GA 2, p. 39; trad. p. 131 – nota de rodapé n. 2). Outras referências ao trabalho de Husserl não faltam à obra de Heidegger como um todo (cf. GA 21, 24, 58). No entanto, quando da publicação da quinta edição de *Ser e Tempo*, Heidegger retirou a dedicatória ao antigo mestre. Segundo sua explicação, a opção foi motivada pela resistência de Husserl e oposição pública ao posicionamento tanto de Heidegger quanto de Scheler. Diz Heidegger: "Husserl levou a cabo publicamente um ajuste de contas com Max Cheler e comigo em termos inequívocos" (HEIDEGGER, Entrevista à revista *Spiegel*, 1976, p. 58). Para que fosse evitado um litígio judicial, que impediria a reedição de *Ser e Tempo*, Heidegger preferiu retirar a dedicatória, deixando, contudo,

Como reconheceram importantes continuadores do esforço fenomenológico, a intencionalidade, por exemplo, pode ser considerada a base para a compreensão do *Dasein* em sua capacidade de transcender-se e em sua decisão (*Entschlossenheit*) em empreender a existência junto ao mundo. Este dado parece ter escapado ao próprio Husserl, que, aumentando a função do sujeito, muito obsessivamente reconduziu essa relação a uma fonte unicamente egológica[74], como está explicitamente inserido no § 8 de *Meditações Cartesianas*: "façamos aqui, na pegada de Descartes, o grande retorno sobre nós próprios que, corretamente executado, conduz à subjetividade transcendental, o retorno ao *ego cogito*, domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser fundada qualquer filosofia radical" (HUSSERL, 2001, p. 30). De outro modo, como se pretende em *Ser e Tempo*, a fenomenologia deve ser compreendida como a tentativa de se aplicar a intencionalidade à existenciaridade do humano, tomado em seus empreendimentos cotidianos, isto é, intencionalidade como abertura libertadora – uma intuição também partilhada por Sartre[75].

Do que acabamos de dizer, duas principais fontes podem nos servir de auxílio. A primeira é, certamente, o famoso § 7 de *Ser e Tempo*, em que o distanciamento da tradição husserliana é posto às claras e, não obstante o tributo de agradecimento, Heidegger apresenta ao grande público os pilares de sua própria compreensão da fenomenologia; fenomenologia não mais tomada sob os termos de um procedimento inquestionável, mas como a possibilidade de um fazer filosófico autêntico e livre dos excessivos dogmatismos reinantes na academia de seu tempo. Além disso, caso aceitemos a possibilidade de um salto de quatro décadas, há no Heidegger tardio outra importante fonte a fim de preenchermos lacunas que não estão contempladas pela descrição metodológica da obra de 1927. Referimo-nos, por ora, ao discurso que tem como título *Meu caminho na fenomenologia*[76], de 1963, quando Heidegger já contava com quase 74 anos de idade. Durante nossa exposição, seremos amparados por ambas referências, de modo a obtermos uma compreensão sobre como a

---

inalterada a nota de rodapé em que demostrava o seu respeito e agradecimento ao autor da fenomenologia (cf. também o que está dito em *Unterwegs zur Sprache*, GA 12).

[74] Esta ideia também é defendida por Jean-Michel Salanskis, em sua obra *Husserl*, ver 2006.

[75] Trata-se de uma interpretação difundida por Sartre (2005, p. 106): "Ser, é manifestar-se no mundo, é partir de um nada de mundo e da consciência para de repente se manifestar-consciência-no-mundo. Que a consciência tente se recuperar, de coincidir enfim com ela mesma, imediatamente, se fecham às janelas, ela se aniquila. Essa necessidade para a consciência de existir como consciência de outra coisa que ela, Husserl a nomeia de 'intencionalidade'". Mesmo olhares mais críticos, como os de Lévinas, podem admiti-lo: "a intencionalidade animando o próprio existir e toda uma série de 'estados de alma' que, antes da fenomenologia heideggeriana, passavam por 'cegos', por simples conteúdos" (LÉVINAS, 1982, p. 32).

[76] Entre outros, o vol. 24 da *Gesamtausgabe*, com a preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, oferecida no semestre de verão de 1927, em Marburg.

consolidação de certa autonomia no âmbito da fenomenologia também cooperou no distanciamento heideggeriano das filosofias autocentradas na subjetividade. Referências a outras obras, algumas já mencionadas neste capítulo, também se farão oportunas quando um ou outro ponto reclamar maior aprofundamento.

1.4.1 Por uma fenomenologia do ser?

Em primeiro lugar, tomemos o que está exposto no § 7 de *Ser e Tempo* na delimitação dos direcionamentos pelos quais a nova fenomenologia deveria trilhar. Trata-se do conjunto de páginas que efetivamente se encarrega de dar o tom do que o autor tomaria como seu ideal fenomenológico, a despeito de Husserl, no sentido de uma ontologia fenomenológica. Aliás, sobre esse assunto, o próprio Husserl em várias passagens advertiu para a necessária distância mantida entre a metafísica e a fenomenologia, sequer aceitando o tratamento de temas próprios à ontologia. Em sua concepção, o movimento de explicitação do sentido do mundo requeria deixar de lado o interesse pelo ser das coisas, fazendo da fenomenologia uma *filosofia primeira* não no espírito aristotélico do conhecimento do ser, mas enquanto *teoria do conhecimento* de base. Ao menos é o que pode ser entendido dos §§ 49 e 50 das *Ideias*: "vemos, portanto, que consciência (vivido) e ser real são tudo menos espécies de ser de mesma ordem" (HUSSERL, 2006, p. 116). A impressão de Husserl chancela o entendimento de que o que é primeiro na *ordem do ser* deve ser considerado como segundo na *ordem de sentido*. A fenomenologia husserliana consistiria, por isso, no trabalho fundamental de elucidação do ser da consciência, que não é o ser real do mundo, a que se dirige o trabalho de Heidegger[77]. Diz Husserl: "um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade" (HUSSERL, 2006, p. 116-117)[78].

[77] Sobre isso é preciso dizer que já existem investigações que tentam demonstrar uma maior aproximação entre as pesquisas fenomenológicas de Husserl e a metafísica – como, proximamente a nós, o trabalho desenvolvido por Martina Korelc. O § 41 de *Meditações Cartesianas*, obra tardia da produção husserliana, guarda algumas intuições importantes nesse sentido, por exemplo, quando assume que tais *meditações* devem "elucidar e tornar absolutamente inteligíveis os problemas universais relativos à ideia-fim da filosofia (para nós, consequentemente, os problemas constitutivos): tal implica que elas devem ter isolado o sentido autêntico e universal do 'ser em geral' e das suas estruturas universais, na sua originalidade mais elevada e contudo rigorosamente circunscrita, na generalidade que constitui a própria condição da possibilidade do trabalho ontológico realizador" (HUSSERL, 2001, p. 114). Ao que parece, Husserl aproxima fenomenologia e metafísica na medida em que admite a ambas o tratamento de temas correlatos, ou melhor, a investigação de um universo comum: ser como uma ideia prática.

[78] Presentes no § 49 das *Ideias*, essas intuições, contudo, são continuadas no parágrafo seguinte, embora sempre em vista de priorizar o aprofundamento do campo transcendental como horizonte de atuação do fenomenólogo, evidenciando a impressão de idealismo: "é assim que se inverte o sentido comum do discurso sobre os ser. O ser

Contrariando a posição de seu antigo mentor, Heidegger não mediu esforços ao sentenciar que: "ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento" (GA 2, p. 39; trad. p. 131 – grifos do autor). Aqui encontramos um reforço ao que dissemos anteriormente sobre o *modo de ser da filosofia*. Se em outros autores nota-se o esforço por dar cientificidade ao fazer filosófico, como teoria do conhecimento ou lógica, em Heidegger apenas a ontologia é, de fato, legítima como *tendência fundamental* da filosofia. Ademais, dado que nosso autor encontrou na fenomenologia a forma livre e eficaz de se colocar novamente as questões filosóficas – mais que simplesmente a descrição de uma opção metodológica – identificar ontologia e fenomenologia significa compreender a filosofia como uma ontologia fenomenológica, ou, dito de outro modo, como uma fenomenologia que tem em vista a exposição do ser que se revela nos entes[79]. Este é o esforço do § 7 de *Ser e Tempo*, do qual extrairemos algumas considerações. Até aqui, resta guardarmos a compreensão, que pode ser considerada como ponto nevrálgico de todo o parágrafo: a filosofia é ontologia fenomenológica, como espaço hermenêutico dirigido ao ente humano e, por isso, fio condutor de toda a interrogação filosófica "lá de onde ela *surge* e para onde *retorna*" (GA 2, § 7).

Tal manifestação, que se encontra ao final do § 7 de *Ser e Tempo*, traduz o percurso empreendido por Heidegger ao longo de todo o parágrafo – no principal, sempre equivalendo ontologia e fenomenologia[80]. A tarefa da ontologia é dar realce ao ente enquanto tal para,

---

que para nós é o primeiro, é em si o segundo, ou seja, ele é o que é somente em 'referência' ao primeiro. Não que uma cega ordem de leis tivesse estabelecido que a *ordo et connexio rerum* tivesse de se orientar pela *ordo et connexio idearum*. A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso) desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem essência absoluta, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência" (HUSSERL, 2006, p. 116-117). O direcionamento de Heidegger, nesse sentido, é bem outro. Diz Korelc (2017, p. 34-35): "o procedimento fenomenológico de procura do sentido desta relação, que em Husserl se centrou sobre a consciência como atividade de pensar, em Heidegger se estende além da consciência, considerando a própria consciência como uma abstração cujo sentido implícito é preciso esclarecer. [...]. Heidegger descobre no ser a condição última da consciência e de todas as relações com as coisas ou pessoas".

[79] Diz Heidegger, ao final do § 29 de *Introdução à Filosofia*: "a sentença filosofia é ontologia no máximo significa: filosofia é em sua essência um problema que brota daquilo que constitui a essência fundamental da existência do *Dasein*; a sentença a filosofia é ontológica significa então: se conseguirmos compreender isto, então necessariamente iremos deixar que a tendência interior e plena da essência do filosofar seja descoberta a partir daí, primária e unicamente a partir daí" (GA 27, p. 217; trad. p. 232).

[80] Segundo analisa o professor João Mac Dowell (1993, p. 103), "a equivalência ontologia-fenomenologia, estabelecida expressamente em *Sein und Zeit*, é já substancialmente antecipada no programa de 1916 [a saber, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*]. Com efeito, a passagem a uma concepção onto-lógica do objeto implica a substituição do ponto de vista da teoria do conhecimento pelo método fenomenológico na solução do problema das categorias." Mais que isso, na década de 1920, Heidegger ainda sustentava que toda

assim, possibilitar o restabelecimento da questão-do-ser (*Seinsfrage*). Todavia, não se trata de uma equivalência gratuita. Deve-se resgatar a filosofia em sua natureza primordial, conforme a disposição do método que lhe garantiria tal condição de reinicialização (fenomenologia e ontologia, respectivamente). Isso apenas é possível porque ambas comungam o objetivo de constituírem formas correlatas a partir da necessidade de um perguntar originário, o que em termos fenomenológicos é vislumbrado na tensão *rumo às coisas elas mesmas* (*zur den Sachen selbst*). Através da pergunta pelo sentido de ser a ontologia conseguiria reintroduzir a questão diretora para a filosofia em geral, cabendo à fenomenologia, por sua vez, na largueza de possibilidades inauguradas pelo retorno às *coisas mesmas*, abrir o que aqui também podemos chamar de "horizonte metodológico". Como preconiza Acylene Ferreira (2017), enquanto para Husserl a máxima fenomenológica consistia em investigar os objetos intencionais que *aparecem* para a consciência, para Heidegger a *coisa mesma* da filosofia baseia-se no fenômeno do ser, o *inaparente*. Aliás, trata-se de reforçar o sentido do *problema* como núcleo transversal da história da filosofia, o que Heidegger nalgumas vezes preferiu chamar de "fio-condutor" (*Leitfaden*). Eis porque não é condizente com a natureza da fenomenologia fechar-se como sistema isolado de outras filosofias. Ao invés, por meio da fidelidade que lhe é própria ao reconhecimento dos problemas, deve manter-lhes a chama acesa, num progresso cujo termo sempre se encontra além. Talvez isso corresponda ao que Husserl[81] proclamou em seu tratado sobre o estatuto da fenomenologia como *filosofia primeira*: "a fenomenologia será a porta de abertura para toda a filosofia em geral" (HUSSERL, 1972, p. 6). Essa ideia de *abertura*, aliás, retornará em Heidegger revestida de uma dupla abrangência: *a)* fenomenologia como abertura da filosofia à investigação e,

---

filosofia deve ser fenomenologia: "considerar a fenomenologia como mera 'propedêutica' a algum outro tipo de filosofia é considerar a física como uma propedêutica à astrologia ou a química como um prelúdio à alquimia" (GA 20, 108ss).

[81] É preciso dizer que em nenhum momento é vã a referência de Heidegger à fenomenologia de Husserl. Conforme Loparic (2004), a contribuição de Husserl incide decisivamente sobre o pensamento heideggeriano, como seu motivo impulsor essencial. Mas em que exatamente constitui esse impulso? No fragmento que segue, extraído dos famosos Seminários realizados no castelo de Zähringen, em 1973, um dos últimos materiais produzidos por Heidegger, procuramos encontrar o esboço de uma resposta para essa demanda. Nele Heidegger não somente aceita a influência de Husserl sobre seu pensamento, mas admite estar na fenomenologia a *conditio sine qua non* para a ontologia do *Dasein*: "para que a pergunta pelo sentido do ser pudesse ser articulada, o ser precisaria ser *dado* [*gegeben*], a fim de poder dirigir a ele [o ser] a pergunta pelo seu sentido. A contribuição de Husserl consistiu justamente nesta presentificação [*Vergegenwärtigung*] do ser, que está presente de modo fenomênico na categoria. Graças a essa contribuição, eu tinha finalmente um chão onde pisar: 'ser' não era um mero conceito, uma mera abstração, que estivesse alcançada mediante derivação" (GA 15, p. 378 (p. 116 no corpo do seminário) – a tradução é de Loparic). Entretanto, como ressalta Medeiros (2009), se Husserl estando na presença do ser não se interrogou acerca do seu sentido, a verdade é que também não formulou a questão acerca de quem é esse que tem consciência. Não obstante a noção de *intuição categorial* (*Kategoriale Anschauung*) tenha sido ponto de inflexão para Heidegger, a investigação sobre o ser na obra de Husserl permaneceria bastante insipiente.

correspondentemente, *b)* como a abertura do ente privilegiado em vista da consumação de seu próprio ser – a abertura fenomenológica ganharia uma aplicação à vida do ente humano.

É notório que se a retomada fenomenológica operada por Heidegger não tem em vista uma simples repetição das intuições husserlianas, o mesmo se aplica a outras possibilidades, relativas ao uso da expressão, seja tomada em sentido estrito, ou, mesmo, como metodologia de leitura da filosofia. Até Heidegger, incluindo o trabalho de Husserl, a expressão "fenomenologia" já havia sido utilizada em vários outros momentos, desde sua introdução nos trabalhos de Wolf até a consagração dada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* [82]. Em casos como esses, porém, para referir-se a uma investigação que se concentraria na instância consciente e em suas implicações para a formulação do conhecimento. Por isso, a introdução da *consciência racional* (*Bewusstsein*) em distinção à *consciência moral*/*intuitiva* (*Gewissen*) não deve ser creditada como uma novidade estritamente atribuída ao esforço de Husserl. No caso de Heidegger, que aqui procuramos apresentar, a recepção do ideal fenomenológico legado por Husserl é deixada de lado em função de uma nova apropriação do sentido e do uso dessa palavra, o que vem à tona no diálogo com a filosofia grega e, especialmente, com os termos originários que a compõem: φαινόμενον e λόγος. Eis o que tentamos aludir anteriormente, numa estreita sintonia com o que interpreta João Mac Dowell (1993), isto é: se Heidegger optou por caracterizar sua ontologia fundamental como essencialmente fenomenológica, não estaria, com esse título, simplesmente estendendo-a na continuidade das *Investigações Lógicas* de Husserl. Sua escolha não reflete meramente a adoção de uma posição ou subscrição a determinada corrente filosófica. O essencial quando se fala de fenomenologia, diz Heidegger, não é a consolidação de um movimento no seio da filosofia contemporânea. "Compreender a fenomenologia significa apoderar-se dela como de uma *possibilidade* de existir filosoficamente. Como tal a fenomenologia é, primariamente, um conceito metodológico: não indica o tema, mas apenas o modo da investigação fenomenológica" (MAC DOWELL, 1993, p. 117-118 – grifos do autor) – ainda que Heidegger também pareça ir além dessa compreensão inicial. Essa postura é

[82] No volume 58 da *Gesamtausgabe*, *Grundprobleme der Phänomenologie*, com textos de 1919 e 1920, Heidegger também apresenta uma referência explícita à contribuição de Hegel: "a história da alma humana deve ser buscada na história da humanidade. Na história, deparamo-nos, sempre de novo, com tentativas importantes de apreender o mundo do si-mesmo. [...] A história da filosofia deve ser reformulada, ela não deve ser concebida apenas como gênese do sentido da ciência (objetificadora), é preciso, além disso, fazer pesquisas fenomenológico-críticas, que consigam expressar o que é originário, a partir de onde os acontecimentos, de novo, desvios para a objetificação. Uma tal história é o verdadeiro *organon* da compreensão da vida humana. Aí está o sentido profundo da filosofia de Hegel, que consiste na conexão de princípio entre a história e o problema da origem [*Ursprungsproblem*] da vida. É na história que se encontra o verdadeiro 'fio condutor' para as pesquisas fenomenológicas" (GA 58, p. 246-247).

definitiva no distanciamento de Heidegger não apenas em relação a Husserl, mas de todo o resquício subjetivista – com os traços de dualismo – reinante na filosofia de seu tempo. Se de fato conseguiu manter-se ileso a tais influxos, é tarefa para as páginas que seguem. Por ora, mantemos nosso foco em sua intuição, que certamente mostrou-se determinante para o conjunto de sua obra como um todo, e não apenas para *Ser e Tempo*.

Como vimos, desde os primeiros escritos da década de 1920 até *Ser e Tempo* Heidegger defendeu a posição de que o obscurecimento metodológico da filosofia deve ser responsabilizado por ter erradicado a questão-do-ser dos principais debates – ou, ao menos, obstaculizado uma forma de tratamento adequada, sem que simplesmente se limitasse a repetir o legado pela tradição. Noutras palavras, a falsa impressão de método contribuiu para a consolidação do terceiro preconceito da metafísica quanto à noção de ser: ser como autoevidente (cf. GA § 2). Por isso, a fim de realçar a imbricação entre ontologia e fenomenologia, Heidegger parte do que poderíamos entendermos como uma reconstrução étimo-morfológica da própria palavra, procedimento, aliás, que se tornaria comum ao longo de sua obra, como forma de retorno a um *primeiro início* originário[83] (no sentido de *Ursprung*, isto é, uma origem não estritamente cronológica, que se atribui a qualquer momento temporal, assim como a filosofia, cujo esforço sempre implicará num rasgo *espaciotemporal*, o exercício do pensamento como o *agora* do *espírito* – λόγος). Para tal, são evidenciados os dois conceitos em língua grega que, conjugados, compõem, mais que a simples grafia, o sentido fundamental da fenomenologia, como segue: φαινόμενον e λόγος[84]. Muito além do que significou no campo teórico de *Ser e Tempo*, essa parece ter sido a definição que se consolidou ao redor da fenomenologia, sendo frequentemente utilizada por outros autores no curso de suas exposições. Para Heidegger, já na raiz linguística da palavra fenomenologia encontra-se a chave de leitura para o sentido derivado de sua identificação com a ontologia. Nesse ponto, ganha realce a função do *aparecer maravilhoso*, que Aristóteles nomeou como ἀπόφανσις (cf. *De Interpretatione*, 16b26-16b28). Na verdade, há uma dupla função atribuída ao conceito φαινόμενον, podendo ser explorado como o que *aparece* e, por outro lado, como o *aparente*. Esse jogo de palavras, todavia, é antecedido por

[83] Como assevera Benedito Nunes (2004, p. 13), "nessa confrontação contestatória ao pensamento de Husserl achava-se Heidegger, porém, aliado ao pensamento grego antigo, e de modo particular a Aristóteles, reinterpretando a descrição fenomenológica enquanto intuição das essências como *logos*, *phainómenon* e *alethéia*: o primeiro significando tornar patente ou manifesto aquilo de que se fala, portanto o objeto do discurso; o segundo, aquilo que se mostra por si mesmo; e o terceiro, não velamento e não encobrimento".

[84] Este, por sinal, é um dos elementos que já haviam sido antecipados em textos anteriores, como é o caso de *Ontologia*: "a palavra fenômeno possui sua origem no termo grego φαινομένων que, por sua vez, deriva de φαινεσθαι, significando o que se mostra" (GA 63, p. 67; trad. p. 65).

uma minuciosa descrição do percurso de construção do termo, uma derivação do verbo φαίνεσται, que pode ser traduzido por *mostrar-se*, *aparecer*: "φαινόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto [*was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*]" (GA 2, p. 28; trad. p. 103). Seguindo por essa direção, obtemos "o-que-se-mostra-em-si-mesmo", o que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro. Curiosamente, trata-se do mesmo sentido que, segundo Heidegger, os gregos identificaram como τά όντα. Em seu aparecer, os entes aparentam, são "como se...". A passagem, no entanto, não estaria completa caso também não se definisse o alcance e o significado do vocábulo λόγος[85].

Na posição do que *se mostra*, do "se-mostrante" (*Sichzeigende*), como o *ente* à disposição do *ser*, vemos elucidado o jogo da existência: um aparecer que se furta e se oferece à compreensão. Justamente nisso reside um dos elos para a interpretação do *fenômeno Dasein*. Antes, porém, também é preciso dedicarmos alguma atenção à noção de λόγος, sobre a qual nem mesmo os gregos possuíram consenso. A título de ilustração, observamos como é variado o seu uso nas filosofias de Platão e Aristóteles – especialmente nesse último, em que é pluralmente empregado. Ao longo da história do pensamento muitas opções foram utilizadas a fim de traduzir λόγος, como é o caso de: "conceito", "definição", além, é claro, de "razão", como a forma predominante desde a conversão de λόγος em *ratio*. Em todo caso, em seu tratamento, sempre se levou em conta dois aspectos: o movimento inerente ao espírito humano, a vitalidade espiritual que serve de distância entre homem e animal e que os gregos consideraram numa perspectiva de integralidade, e a ideia de *ordenamento*, isto é, de classificação, de rigor. Para Heidegger, é preciso dar atenção ao uso de λόγος para designar o *interior que se expõe*, quer dizer, o pensamento que extrapola e vai ao encontro do mundo. Λόγος, portanto, no sentido de *comunicação*, palavra falada, janela de acesso à verdade. O papel da linguagem de fato ocupou considerável parcela da reflexão heideggeriana, não apenas no conhecido § 34 de *Ser e Tempo*, mas em outros trabalhos especificamente dedicados ao assunto – sobretudo após a década de 1930[86]. Em se tratando da concepção de fenomenologia, porém, cabe ao λόγος realizar a função de síntese entre o que se *mostra* e a possibilidade de sua manifestação. Esta é a relação entre ontologia e fenomenologia, como

[85] A questão do λόγος certamente deve ser entendida como um dos temas diretores da filosofia de Heráclito, autor ao qual Heidegger dedicou dois cursos, nos semestres de verão de 1943 e 1944. O § 4 do segundo capítulo, por exemplo, apresenta como um dos subtítulos os seguintes dizeres: "o acesso à possibilidade de escutar o λόγος". Nele, lemos: "O que é λόγος? Heráclito não diz, em nenhum dos fragmentos legados a nós, o que é o λόγος. É provável que ele jamais o tenha dito em forma de uma explicação e de uma determinação conceitual" (GA 55, p. 247). Articulando-o, na dimensão do entendimento, ao nome, diz: "ter nome, ser nomeado, significa estar à luz, estar à claro. Nomear é aclarar, trazer à luz, pôr descoberto" (GA 55, p. 248).

[86] Ver GA 12, que reúne trabalhos da década de 1950 sob o título *Unterwegs zur Sprache*.

prenúncio para a abertura do *Dasein* e sua disposição a *ser*. A fenomenologia é, por isso, uma forma coerente de acesso ao que se torna o assunto fundamental da ontologia, ao ponto de que uma verdadeira reorientação da questão-do-ser somente se viabilizaria através da junção desses dois âmbitos: "*a ontologia só é possível como fenomenologia*" (GA 2, p. 36; trad. p. 123 – grifos do autor). Essa é a conclusão que insistentemente é explorada por todo o § 7.

Como fenomenologia não nomeia meramente um conteúdo ou método, mas o modo de ser da ontologia, toda investigação sobre o sentido do ser que considere como ponto de partida o ente humano será, imprescindivelmente, fenomenológica. A ontologia dá o tema, a fenomenologia põe em jogo o modo de proceder típico da filosofia. Mas, afinal, qual o resultado desta junção? Ao que parece, não há outra resposta senão: fazer ver o ser no/pelo ente. A fenomenologia faz-se necessária justamente porque alguns temas estão velados, são inacessíveis por si mesmos, diz Inwood (2002, p. 66): "velados não porque ainda não os descobrimos ou simplesmente os esquecemos, mas porque ou estão muito próximos e familiares para que os notemos ou estão enterrados sob conceitos e doutrinas tradicionais". O que permanece encoberto ou apenas se mostra no disfarce é, por isso, o ser do ente (cf. GA 2, p. 35). Outra vez estamos diante de uma noção de fenomenologia[87] como modo de relação e não como simples método analítico – no sentido de como esse termo adquiriu significação para as ciências[88]. Aqui reside um importante ponto da filosofia de *Ser e Tempo*, crucial, vale dizer, para introduzir e delimitar o horizonte de alcance e a importância do ente humano na consecução da ontologia fundamental (motivo pelo qual o próximo capítulo retomará alguns aspectos dos §§ 4 e 9, respectivamente). Aparentemente, trilhamos um caminho que nos conduziu a uma posição semelhante à da fenomenologia de Husserl. No fim das contas, estamos outra vez diante do homem (mesmo que não em seu papel de sujeito). Entretanto, tudo não passa de mera impressão. Na verdade, há uma distinção bastante significativa entre Heidegger e Husserl em termos de sua orientação fenomenológica. Em Husserl o retorno ao homem, tomado como subjetividade transcendental, tem em vista convergir na exploração de sua estrutura consciente. Nesse sentido, a dimensão subjetiva não é apenas o ponto de partida,

[87] Para Benedito Nunes (2004, p. 11), "sob esse novo ângulo, a fenomenologia adquire um porte ontológico, ou melhor, ela se torna ontológica. A fenomenologia é ontologia, e, como ontologia, é uma *hermenêutica*, porque a descritividade fenomenológica tem o alcance de *um trabalho de interpretação aplicado ao Dasein*" (grifos nossos). Ao que completa, um pouco adiante: "[uma interpretação] não de fora para dentro, mas *de dentro para fora*, uma vez que *parte do Dasein* e é pelo *Dasein* mesmo conduzida. O método se compatibiliza, pois, com a investigação do *Dasein* em si mesmo e por si mesmo" (NUNES, 2004, p. 12 – grifos nossos).

[88] De algum modo a crítica de Heidegger atinge a própria fenomenologia, tal como tomada desde Husserl, motivo pelo qual sugere a necessidade de se "evitar o alinhamento com qualquer tendência contemporânea na fenomenologia" (GA 24, p. 3; trad. p. 10).

mas a meta derradeira de todo o processo. O *eu* recém-destruído (*eu natural*) torna-se de novo, como na tradição de Descartes, a mais alta instância da certeza (*eu puro transcendental*) – donde também resulta: o critério da universalidade. Husserl volta a realizar a orientação para um *eu* do qual se origina todo um mundo e, além disso, para o qual o mundo pode ocorrer como um mundo dotado de significado. O mesmo não ocorre em Heidegger que, apesar de também chegar ao ponto de eleição do ente humano, sempre fez questão de deixar claro o caráter de transitoriedade desta escolha. Acima de tudo, persiste como meta a compreensão do sentido de ser que se expressa como temporalidade. Daí que apenas recorrendo a uma ontologia fenomenológica tal acesso tornar-se-ia possível. O ente dotado de precedência ôntica e ontológica definitivamente não é sujeito – nem, tampouco, o substituto que irá tutelar a sua herança. A explicitação de uma nova maneira de se conceber a fenomenologia constitui-se como um passo determinante rumo à superação do sujeito. Podemos mesmo dizer: Heidegger pretendeu uma fenomenologia contra o *sujeito*.

1.4.2 Uma nova tendência no interior da filosofia

A propósito de sua relação com a fenomenologia e, ao mesmo tempo, deixando de lado a ênfase dada ao § 7 de *Ser e Tempo*, conforme prometido também gostaríamos de dedicar algumas considerações ao texto *Meu caminho na fenomenologia*, elaborado em 1963 para a celebração dos oitenta anos do editor Hermann Niemeyer (cujo nome, nas palavras de Heidegger, ficaria historicamente vinculado à fenomenologia) – material posteriormente publicado na coletânea *Zur Sache des Denkens* (volume 14 das obras completas de Heidegger). A despeito das várias menções de caráter afetivo, adequadas para a ocasião, ao longo do texto Heidegger oferece interessantes pistas para a compreensão de seu itinerário pessoal junto à seara fenomenológica, particularmente para aferirmos o maior ou menor grau da influência sofrida do pensamento de Edmund Husserl, a quem, passados mais de quarenta anos, ainda se considerava tributário. O então aluno percebera se tratar do nascimento de uma nova tendência no interior da filosofia europeia. Para Heidegger, "as próprias exposições programáticas e declarações metodológicas de Husserl aumentavam o mal-entendido de que a fenomenologia reivindicaria para si um início da filosofia que renegava todo o pensar precedente" (GA, 14, p. 97). Embora essa não fosse exatamente a intenção do professor de Freiburg, este é, seguramente, um indício da proximidade dos projetos empreendidos por Husserl e Heidegger, coincidentes na tentativa de reparar a tradição (seja como *Erste*

Philosophie ou, mesmo, como *superação da metafísica*, isto é, *Fundamentalontologie*[89]). Dissensões à parte, rompida a impressão deixada pelo primeiro contato com a expressão – fenomenologia – o fascínio de Heidegger pelo trabalho de Husserl apenas crescia, como uma espécie de complemento às indagações adquiridas da leitura de *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), de Franz Brentano. Tanto a obra de Brentano, quanto a leitura de *Investigações Lógicas*, suscitaram a mesma inquietação no jovem leitor: "se o ente se diz como significados múltiplos, qual será então o significado fundamental e condutor? O que significa ser?" (GA, 14, p. 95). Aqui encontramos uma primeira justificativa para nossa digressão a esse trabalho tão tardio. Apesar de posteriormente ter se direcionado a uma concepção de fenomenologia que poderia ser considerada dissidente da obra husserliana – especialmente em função de seu interesse por dar novo vigor à ontologia – a obra de Husserl sempre permaneceu como um dos pilares para o contato de Heidegger com a problemática do ser, mesmo que este não tenha sido objeto de interesse explícito por parte do próprio Husserl.

Para fazermos justiça ao processo histórico, além de Brentano outros nomes daquela época também cooperaram na aproximação de interesses entre Heidegger e a fenomenologia, entre os quais as lições especulativas de Carl Braig – o qual já mencionamos neste capítulo – sobre a relação entre ontologia e teologia, e, mais pontualmente, os cursos ministrados por Heinrich Rickert[90] a partir de 1915, dos quais restara a motivação para dar prosseguimento ao "procedimento do pensar a que [Husserl] chamou 'fenomenologia'" (GA, 14, p. 94)[91]. A princípio, parecia se tratar de uma clara aversão ao psicologismo, isto é, à redução da realidade às formulações de um *eu* consciente de si[92]. Apostando nesse argumento, o primeiro volume de Husserl, publicado em 1900, mostrou-se como uma refutação do psicologismo por

[89] No seminário proferido no verão de 1928, em Marburg, Heidegger problematiza a questão da ontologia da subjetividade, como forma de rediscutir o que apontara em *Ser e Tempo*, a respeito de uma *ontologia fundamental*. Naquele contexto, também falou numa *meta-ontologia* (*metontologie*), isto é, no direcionamento da ontologia para uma investigação específica acerca das condições fundamentais da ontologia. Desse procedimento resultaria a possibilidade de uma *fundamentalontologie*, base das demais *ontologias regionais* (cf. *Anhang* ao § 10, GA 26). Como diz Heidegger, tal "meta-ontologia é baseada na perspectiva de problemas ontológicos fundamentais" (GA 26, p. 200).

[90] Este, não apenas professor, mas seu orientador em tese de habilitação à docência, de 1915 a 1916.

[91] Em outro momento pudemos explorar mais detalhadamente as influências e ressonâncias manifestas por Heidegger ao longo do que seria uma revisão de seu próprio itinerário. Referimo-nos ao texto *Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia*, apresentado no III Colóquio Internacional Edmund Husserl, com o tema "Metafísica: Natureza e Subjetividade", em 2017, e posteriormente publicado no n. 28 da *Προμηθεύς – journal of philosophy*, em 2018 (cf. MARTINS FILHO, 2018).

[92] Pensar a fenomenologia como reação ao mecanicismo presente nas ciências humanas na passagem do século XIX para o XX também foi objeto de outros autores, como também tentamos apresentar em outra oportunidade (cf. MARTINS FILHO, 2019a).

via da lógica, provando que a teoria do pensamento e do conhecimento não poderia se fundar na psicologia – e aqui lembramos a importância dos primeiros trabalhos de Heidegger sobre a lógica[93], como é o caso de *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, palestra do semestre de verão de 1925, em Marburg (cf. GA 21). Em contrapartida, aquelas impressões não davam a Heidegger a segurança de que Husserl realmente houvesse superado o naturalismo psicológico, especialmente porque sua análise da consciência sugeria retornar a uma investigação meramente estrutural da dimensão psíquica. Talvez essa desconfiança nunca tenha sido totalmente superada, tomada como o gérmen da inquietação premente em *Ser e Tempo*. Para Heidegger, contudo, se "não se podia imputar à obra de Husserl um erro tão grosseiro, a que corresponderia então essa descrição fenomenológica dos atos da consciência? [...] Revelar-se-ia aqui uma disciplina filosófica totalmente nova, e, além disso, uma disciplina de mérito e preeminência próprios?" (GA, 14, p. 95). Também o propósito de cientificidade, tão caro a Husserl, não alcançara o mesmo préstimo aos olhos do então estudante. A influência descoberta da filosofia moderna deixava transparecer questões que para Heidegger não poderiam ser passadas ao largo[94].

Apesar disso, é provável que, embora pouco afeito, desde o início, à excessiva centralidade da subjetividade no empreendimento fenomenológico, a concepção de intencionalidade da consciência viria a desempenhar um importante papel para a futura analítica da existenciaridade. Mais que isso, tratar-se-ia do ponto a partir do qual se poderia retirar da fenomenologia uma contribuição efetivamente nova – aqui particularmente em referência às *Investigações Lógicas*, projeto posteriormente abandonado pelo próprio Husserl. A concepção de ente resultante da fenomenologia, além disso, pode se adequar como um segundo aspecto relevante para nossa análise: ente como o que não está suscetível simplesmente ao modo da percepção. É verdade que as constatações de Heidegger progressivamente o conduziram – talvez, sem que ele próprio se desse conta – a uma acepção de fenomenologia já consideravelmente distante de Husserl, como forma de proceder da

[93] Na verdade, a questão da lógica nunca foi de todo abandonada por Heidegger, dando o sentido de uma leitura transversal de seu pensamento, desde os escritos da juventude até o que chamaríamos de meandros da pergunta pelo ser (cf. COURTINE, 1996). O § 7 de *Logik*, por exemplo, apresenta como a proposta de Husserl aparecia como superação do naturalismo pelas vias da lógica (cf. GA 21, p. 43ss).

[94] Aqui nos referimos a este ponto do que é desenvolvido em *Meu caminho na fenomenologia*: "a 'Fenomenologia pura' é a 'ciência fundamental' da filosofia, marcada pelo seu cunho. 'Pura' quer dizer aqui 'transcendental'. Mas 'transcendental' supõe a alusão à 'subjetividade' do sujeito cognoscente, agente e criador de valores. Ambas as denominações, 'subjetividade' e 'transcendental', indicam que a Fenomenologia se virava consciente e decididamente para a tradição da filosofia moderna, ainda que de um modo tal que por ela a 'subjetividade transcendental' alcançava uma determinabilidade mais originária e universal" (GA 14, p. 96; trad. p. 6).

atividade filosofante. Nesse sentido, vale dizer, fenomenologia como um *fazer* que não pode ser ensinado, mas vivido! O otimismo de Husserl com relação ao futuro promissor do ex-aluno seria, então, quebrado definitivamente com a publicação de *Ser e Tempo*. De Husserl restaria apenas a ideia de que o pensamento deve suster-se sobre si mesmo, sem a admissão da autoridade conferida pela tradição[95]. Conforme muitos reconheceriam décadas mais tarde, esse certamente foi o impulso para que a filosofia heideggeriana passasse a adotar leituras pouco convencionais da história – um procedimento que, na opinião crítica de Lévinas (1982), acabou por conduzi-la muito além da fenomenologia, no sentido de distanciamento[96]. No caso de Heidegger, portanto, o primeiro passo para pôr à prova a nova maneira de se fazer filosofia é ilustrado pelas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, iniciadas a partir de 1921 e sobre as quais nos referimos no início deste capítulo. Naquele contexto o jovem professor descobrira que o que para a fenomenologia dos atos da consciência realizara-se como manifestação fenomênica, muito antes fora pensado por Aristóteles como ἀλήθεια: "o não-estar encoberto do que está presente [*als die Unverborgenheit des Anwesenden*], como o seu *desencobrimento*, o seu mostrar-se [*dessen Entbergung, sein sich-Zeigen*]" (GA, 14, p. 99 – grifo nosso). Em suma, essa é a ideia que retornaria com bastante força no § 7 de *Ser e Tempo*, de maneira que para essa obra, o que as investigações fenomenológicas encontraram como novidade, como atitude portadora do pensar, referia-se ao traço fundamental já presente no pensamento grego; à dinamicidade criadora, força motriz para a *atitude* fenomenológica/filosofante.

Aludido em forma de confissão, o passo caracterizado pelo retorno a uma referência mais ancestral de fenomenologia, identificada, por sua vez, à ontologia, constitui a gênese de *Ser e Tempo*. Dali em diante tratar-se-ia de uma filosofia cada vez mais orientada para a facticidade – inclusive elegendo e, em seguida, abdicando o traço centralizador do ente humano como foco (note-se o pensamento relativo e posterior a *Ser e Tempo*). Diz Heidegger: "e quanto mais claro se me tornava esta noção, com tanta maior força se me colocava a questão: de onde vem e como se determina, segundo o princípio da fenomenologia, aquilo que deve ser experimentado como a 'coisa ela mesma'? [*die Sache selbst*] Será ela a consciência e

[95] Existem diferentes acepções para esse termo em Heidegger. Embora neste capítulo tenhamos priorizado uma aproximação crítica, há, como veremos no decorrer deste estudo, outras formas de conceber a *tradição* a partir do pensamento heideggeriano.

[96] Vale a pena observarmos o depoimento de Lévinas: "[...] penso que é graças ao *Sein und Zeit* que permanece válida a obra ulterior de Heidegger, que não produziu em mim uma impressão semelhante. Não é que seja insignificante; mas é muito menos convincente. [...] Talvez devido ao desaparecimento nela da fenomenologia dita; pelo primeiro lugar que começam a ocupar nas suas análises a exegese da poesia de Hölderlin e as etimologias" (LÉVINAS, 1982, p. 33).

a sua objetividade, ou, antes, o ser do ente no seu não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*] e na sua dissimulação [*Verbergung*]?" (GA, 14, p. 99). O mesmo itinerário em que se encontraram os dois grandes mentores da fenomenologia despontaria no último como um especial direcionamento à pergunta pelo sentido do ser; pergunta que, a partir de então, apenas poderia ser esclarecida pela "atitude fenomenológica". Desse modo, se a questão-do-ser (*Seinsfrage*), ou melhor, a questão do sentido de ser pôde se valer da fenomenologia como caminho para uma possível solução já em 1910, apenas em *Ser e Tempo* viria a manifestar-se expressamente à luz de uma investigação fenomenológica[97] – desvinculando a ontologia do que Heidegger considerou como os equívocos (*Verfehlung / Vorurteile*) da tradição metafísica. É esse o sentido da investigação que pretende resgatar a questão do sentido de ser, tomando-a na ótica da analítica existencial (*der existenzialen Analytik*), com base numa concepção de ser pautada pela dimensão da temporalidade. Outra vez estaria a cargo da fenomenologia passar a limpo a história da filosofia como um todo, com propósito de remissão, o que o final do § 7 de *Ser e Tempo* define como a única possibilidade de reconstrução da ontologia, cuja meta é "pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo" (GA 2, p. 27; trad. p. 99).

Por sua pergunta sobre o sentido do ser, a ontologia se defronta com uma questão diretora para a filosofia em geral, como pura possibilidade, o que Heidegger indica no primeiro apêndice ao texto de 1963: "aquilo que à Fenomenologia é essencial, não está em ser *efetivamente real* [*Richtung wirklich zu sein*] como 'corrente' filosófica. Acima da realidade está a *possibilidade.* A compreensão da Fenomenologia reside unicamente na sua captação como possibilidade [*Möglichkeit*]" (GA, 14, p. 102 – grifos do autor). A realidade passa a ser definida como o conjunto de possibilidades constantemente abertas, referência que será de crucial importância para a compreensão do *Dasein* em seu constante projetar. A fenomenologia, através de seu postulado em prol das "coisas elas mesmas" [*die Sache selbste*], seria a encarregada de abrir o horizonte metodológico necessário para a condução de uma problemática que, embora antiga, coloca-se à contemporaneidade como revestida de novo vigor: a questão-do-ser é, então, chave de acesso à superação da metafísica da subjetividade, da autarquia do sujeito que embota a verdade desvelada no que se manifesta silenciosamente. Se sujeito tornara-se sinônimo de centralização, de autossuficiência, de preponderância racional e de cisão é preciso tomar o caminho do despojamento, deixar que

[97] A consideração de Hervé Pasqua parece-nos outra vez oportuna, afinal, pela primeira vez uma nova linguagem se propunha a um discurso sobre o ser – um abalo no seio da filosofia europeia. Por muito tempo fora proibido falar do ser na universidade alemã. Desde Brentano, tomar o ser como tema de investigação havia sido considerado algo praticamente impensado. Por conseguinte, escrever um livro cujo título começava por ser consistia, no literal sentido da acepção, um desafio (cf. PASQUA, 1993, p. 7).

ser se manifeste nos entes e seja a própria condição de sua manifestação; deixar que os entes sejam e, em seu ser, restabeleçam a integralidade perdida, o *jogo* entre o ocultar e o aparecer. Mas, e quanto ao hoje da fenomenologia? A resposta de Heidegger em *Meu caminho na fenomenologia* novamente aponta mais para um *modo de ser* que para uma tendência ou corrente filosófica: a fenomenologia "[...] é *a possibilidade do pensar*, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem poderia desaparecer enquanto título, em favor da 'coisa do pensar' [*Sache des Denkens*], cujo estar-revelado continua a ser um mistério [*ein Geheimnis*]" (GA, 14, p. 101).

Endossando o argumento contra toda ideia de fenomenologia como subsunção à bitola de um simples método, também evocamos o seguinte trecho da preleção de 1923: "o que se disse sobre os conceitos fenômeno e fenomenologia nada tem a ver com determinada metodologia – empreendimento de natureza fartamente duvidosa; cumpre simplesmente a função de uma parada no ir e vir concretos, o efeito de orientar-nos *iluminando um trecho do caminho*" (GA 63, p. 79; trad. p. 85 – grifos nossos). De fato, ao longo de *Ser e Tempo* é possível identificar esta recusa de afirmação como título, em favor de dar lugar à caracterização de um modo de proceder. Eis, pois, a fenomenologia tornada forma de vida do ente humano como abertura (*Erschlossenheit*) e decisão (*Entschlossenheit*), prisma a partir do qual chegaremos ao segundo capítulo de nossa investigação. Passando por sua ressonância no século XX, Heidegger parece ter aceitado o desafio da modernidade, explorando a filosofia do *Dasein*: lançado à facticidade sob um céu vazio e um tempo que a tudo devasta, responsável e livre para o empreendimento de sua existência. Daqui partimos, singrando novos mares, movidos apenas pela certeza de onde saímos e pelo ímpeto de ir além. O próximo passo exigirá nos determos na particularidade de *Ser e Tempo* como investigação do sentido do ser que se constrói sob a ótica de um ente específico. Com essas palavras, encerramos este primeiro capítulo e abrimos passagem para o que virá a seguir.

CAPÍTULO II
DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL À ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA

Die Hinwendung zum Alltäglichen hat einen polemischen Akzent, gerichtet gegen eine Philosophie, die immer noch glaubt, die Bestimmung des Menschen zu kennen[98].
(Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 1994, p. 170)

Plutôt le sentiment de compassion pour l'humanité souffrante, le bonheur de n'être pas immortel ni éternel. Désormais, il fut lié à la mort, par une amitié subreptice[99].
(Blanchot, *L'instant de ma mort*, 1994, p. 13)

A obra de Heidegger está, certamente, entre as que mais influenciaram o pensamento no século XX – como temos dito, não somente na filosofia, mas em outras searas. Entretanto, ao tomarmos como válido este pressuposto, na maioria das vezes estamos nos referindo a *Ser e Tempo*, que pode mesmo ser apontada como uma etapa intransponível no caminho de todo aquele que se interesse tanto pela fenomenologia, quanto pelo conjunto de filosofias que tomaram a questão do ser como meta. Confundida com a pergunta pelo sentido do ser, Heidegger introduz uma nova maneira de lermos a existência humana, eleita como ponto de acesso a uma compreensão mais acabada do ser em geral. É neste ponto que vemos emergir a imagem do *Dasein*, a condição do homem tomado na vida cotidiana, a forma coloquial de existir e se relacionar com o mundo e com os outros. Esta habilidade de colher da realidade o conteúdo do pensamento – o que inclui, no caso de Heidegger, uma espécie de reorientação da linguagem para o banal, o que é ignorado pela filosofia – é o que talvez aproxime a ontologia fundamental de outros grandes destaques na história do pensamento. Para Heidegger, a filosofia pertence ao homem de uma maneira indissociável, devendo esse apenas despertá-la, fazê-la eclodir através de uma vida autêntica, marcada pelo cuidado do ser, que é sempre uma atitude pessoal (cf. GA 27, § 1). Não a reclusão na esfera de um *eu* absoluto e cindido com o

[98] "Voltar-se para o cotidiano tem uma ênfase polêmica dirigida contra uma filosofia que ainda acredita conhecer a determinação [*Bestimmung*] do ser humano".

[99] "Ou antes o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Doravante, ficou ligado à morte, por uma amizade sub-reptícia".

meio, mas a capacidade de construir o seu ser numa conciliação com o aí e agora, único espaço possível para sua consumação como *existência*. Tal movimento exige um minucioso processo de análise, de construção autoral, de ressignificação de termos oriundos da vida diária, de releitura da história da filosofia – processo que naturalmente evolui na composição de um cenário integral em que será possível recolocar a pergunta pelo sentido do ser articulada com a problemática do tempo. Embora este projeto tenha sido abandonado ao longo de sua realização, passando progressivamente de uma investigação sobre a temporalidade do ser, para a sua historicidade, a figura do *Dasein* permanece altamente relevante, talvez como forma de ligação entre ambas concepções. Em suma, esta é a convicção que nos incita à escrita deste capítulo: apresentar alguns dos principais traços pertinentes à leitura do fenômeno humano tal como é exposto pela analítica existencial. Noutras palavras, avançaremos numa espécie de caracterização da filosofia de *Ser e Tempo*, tomando como foco a novidade apresentada por Heidegger. Nas entrelinhas de uma análise bastante próxima do texto heideggeriano tentaremos acenar nosso ponto de vista, a fim de explicitar o seu distanciamento da tradição metafísica, no mais das vezes expressa como superação das filosofias da subjetividade.

2.1 A centralidade do *Dasein* no curso da ontologia fundamental

Ao nomear esta seção de "a *centralidade* do *Dasein* no curso da ontologia fundamental", fazemos referência ao trabalho inaugural de Wilhelm von Herrmann, o último secretário de Heidegger, que, ao esboçar caminhos possíveis para a compreensão de *Ser e Tempo*, nomeou o conjunto de seus escritos com o título *Subjekt und Dasein: interpretationen zu Sein und Zeit*[100], uma obra publicada pela casa editorial Vittorio Klostermann e que ainda não possui tradução para o português. Aproximando os dois termos (sujeito e *Dasein*), contudo, o autor não quis sugerir qualquer equivalência ou continuidade. Apenas chamou a atenção para o fato de que a centralidade antes atribuída à noção de sujeito pela tradição dos últimos séculos pode ser adotada, *mutatis mutandis*, como modelo de leitura para o papel do

[100] Trata-se de uma obra publicada originalmente em 1974, em comemoração ao aniversário de oitenta e cinco anos de Martin Heidegger, que viria a falecer dois anos depois, em 1976. A dedicatória diz: "A Martin Heidegger, pelo seu 85º aniversário, em 26 de setembro de 1974, como sinal de sincero agradecimento". Essa obra toca os principais aspectos do pensamento heideggeriano, entre os quais destacam-se o ser-no-mundo, a disposição afetiva, a temporalidade, entre outros aos quais iremos nos referir nesse capítulo. Por isso, vez ou outra voltaremos à sua contribuição, explícita ou implicitamente manifesta em nosso texto. Para nossa consulta, utilizaremos o texto revisto e ampliado da segunda edição, de 1985.

Dasein no pensamento heideggeriano – um conceito plural e, ao mesmo tempo, catalizador. Algo de semelhante também podemos dizer amparados pelas leituras de Franz-Emmanuel Schürch (2010) e Jean-François Courtine (1990), que, embora separados por duas décadas, coincidiram seus comentários a respeito de uma *metafísica do Dasein*, de modo que para ambos toda a questão geral de *Ser e Tempo* acaba por desembocar numa leitura preliminar, especial e definitiva da ontologia como analítica do *Dasein*, única forma de resguardar a sua finalidade – ainda que assumindo o risco de se desdobrar numa espécie de "antropologia existencial *a priori*", ideia que, para Courtine (1990, p. 79), mantém-se excepcional. Considerações equivalentes, enfim, também podem ser extraídas da interpretação de Alphonse De Waehlens (1955), para quem, se o homem é o ente que se define pela compreensão, a ontologia é a ciência mais fundamental de todas, porque é a que mais fortemente está ligada ao ente humano. Quem sabe o esforço desses autores sirva como justificativa para nossa escolha de abrirmos este capítulo já introduzindo ao conceito que se mostrará capital para o pensamento heideggeriano como um todo, ponto intermediário na passagem de suas duas fases. A princípio nossa atenção deverá se voltar para o processo de eleição do ente ao qual o filósofo alemão considerou como dotado de precedência, único apto a levar a cabo a investigação sobre o sentido do ser. Sobre isso, a propósito, algumas intuições certamente foram antecipadas pelo capítulo anterior, dado que Heidegger põe em realce o primado do *Dasein* já nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo*. Há, porém, características que ainda serão salientadas em referência ao exposto nos §§ 2 e 4. Especialmente sobre a compreensão como primeiro modo de ser do homem, seguindo-se para a caracterização apresentada pelo § 9, em que, no curso da análise-fundamental preparatória do *Dasein*, Heidegger sintetiza pontos igualmente necessários para nossa abordagem.

Como mencionado no capítulo anterior, tudo o que diz respeito ao ente que conduzirá o desenvolvimento da ontologia fundamental se inicia com o jogo do *questionamento* (ver GA 2, § 2). *Dasein* é o responsável por (re)colocar a pergunta pelo sentido do ser em geral, dirigindo-a à realidade dos entes. Assim, conforme explica Heidegger, "*aquilo de que se pergunta* na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez" (GA 2, p. 6; trad. p. 43 – grifos do autor). Fica, então, claro que o alvo da investigação não é o ente ele mesmo, sinalizando para um progressivo distanciamento tanto da tradição fenomenológica anterior, quanto da hegemonia da subjetividade, também exercida sobre a esfera das ciências. É como se o ente *Dasein* se constituísse como um canal,

como elo entre toda possibilidade do *questionar* e do *responder* – tema que se tornará central do próximo capítulo em diante. Ocorre que, nesse caso, ambas essas instâncias atinentes à questão-do-ser encontram equilíbrio no ente em cuja precedência estão acenadas a capacidade de detenção de ser, isto é, o seu primado ôntico (pois nele próprio ser se manifesta), e a capacidade de compreender ser (seu próprio ser e o ser do mundo), consistindo nisso o seu primado ontológico. Pôr o questionamento, ainda que não voltado para o ente pelo ente, mas no ente por conta do ser, incorre na exigência de que a resposta se depare com um primeiro desvio – e muitos, como reconhecera Heidegger, foram necessários. Por isso, é preciso que se compreenda o modo de ser relativo ao ente ele mesmo, para, ao longo do percurso, pouco a pouco transferir a questão-do-ser como antes era tomada pela metafísica – sob o dogmatismo de formas consagradas pela tradição – para o domínio da temporalidade, quer dizer, ser como constituição temporal, como na menção proferida no curso do verão de 1927: "temporal visa aqui o que transcorre no tempo" (GA 24, p. 430; trad. p. 440). Se tudo o que se pensa, o que se entende e o que se expressa é *ente*, no sentido de acessível ao processo do tempo, ou melhor, à temporalidade, não basta assentir que a investigação sobre o sentido de ser irá se basear no ente, é preciso delimitar as balizas do que se entende pelo ente que poderá levar adiante o *questionamento*.

2.1.1 A reorientação do ponto de partida

Em qual dos entes deverá ser lido o sentido do ser, quer dizer, qual ente é ponto de saída para uma noção de ser posta sobre novos termos? Essa pergunta, apresentada por Heidegger no § 2 da obra de 1927, faz com que nos deparemos com o conceito de compreensão (*Verständigung*), o primeiro passo no processo de eleição tanto do ente-ponto-de-partida, quanto, posteriormente, do rompimento que este quis significar para com as filosofias da subjetividade[101]. Apenas o ente que compreende pode meter-se nas sendas do *questionamento*, ao que argumenta nosso autor: "olhar para, entender e conceituar, escolher aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos *modi*-de-ser [*Seinsmodi*] de um determinado ente, *do ente* que nós, os perguntantes, somos cada vez nós

[101] Trata-se do mesmo que já havia sido aludido em outro lugar: "tal compreensão, que se origina na interpretação, é algo que não tem nada a ver com o que geralmente se chama de compreender, um modo de conhecer outras vidas; não é nenhum entreter-se com... (intencionalidade), mas um como do ser-aí mesmo; deve ser fixado terminologicamente como o estar desperto do ser-aí para si mesmo" (GA 63, p. 15; trad. p. 21). Ainda sobre isso, como destaca Paul Gorner (2017, p. 84), ainda que o *Dasein* seja "um ente essencialmente compreensivo, o modo próprio de acesso a ele não será a reflexão, mas a interpretação".

mesmos" (GA 2, p. 8; trad. p. 47 – grifos do autor). Na tentativa de re-colocar a questão do sentido de ser, pelo menos neste primeiro momento *questionar* e *responder* são identificados no ente que nós mesmos, os investigadores que introduzimos a questão, "somos a cada vez" (*je selbst sind*) – uma expressão à qual retornaremos, pela importância que representará ao longo da obra como um todo, mas, especialmente, para a crítica de Jean-Luc Marion.

A definição apresentada por Heidegger como mediadora para a continuidade da investigação é expressa nos seguintes termos: "esse ente que somos cada vez nós mesmos [*selbst je sind*] e que tem, entre outras possibilidades-de-ser [*Seinsmöglichkeit*], a possibilidade de ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*" (GA 2, p. 8; trad. p. 47-49). Estamos diante do que podemos considerar como o principal conceito da lavra heideggeriana no circunspecto temporal de *Ser e Tempo* e que, como sustentamos, continuou exercendo capital influência sobre o pensamento mais tardio do autor, embora sujeito a uma nova aproximação. No entanto, ser o conceito mais discutido, que mais gerou influências e novas intuições, não significa estar isento a controvérsias, o que se explica pela dificuldade de tradução para além dos domínios da língua alemã. Em nosso estudo optamos pela manutenção da expressão original, com alguns ajustes no que respeita à inteligibilidade de uma exposição em português – e são muitos ajustes[102]. Ao se referir ao *Dasein* Heidegger traz à tona o curso diretor de todo o itinerário operado em *Ser e Tempo*, justificando tal escolha com base nos seguintes argumentos: no plano ontológico, trata-se do ente que remete a questão-do-ser para o nível da pré-compreensão do que significa ser, vez que *Dasein* já possui, se não um prévio entendimento do sentido de ser, embora não cabal, ao menos a possibilidade da *compreensão* (*Verständigung*) enquanto tal; de outro lado, em nível ôntico, a questão-do-ser é tomada sob a égide de um ente específico, em cuja manifestação de ser está

[102] A respeito da tradução do termo que podemos considerar central não apenas em *Ser e Tempo*, mas em outros momentos do pensamento heideggeriano – como esta pesquisa tenta demonstrar – aqui seguimos a orientação de comentadores como Fausto Castilho (2012) e Benedito Nunes (2016) e utilizamos a expressão original em alemão, evitando tentativas como: Ser-aí, Ser-o-aí, O-aí-do-ser, Estar-aí, Presença, ou, mesmo, como Eis-aí-ser – essa última ensaiada por João Mac Dowell quando de sua tese de doutoramento, em 1968. Márcia Cavalcante Schuback, no prefácio à sua tradução de *Ser e Tempo*, demonstra consciência da dificuldade aí implícita: "Na tradução de *Dasein* não está em jogo uma única palavra ou um único termo técnico, mas a complexa conjugação da presença humana em seus vários níveis de realização finita" (SCHUBACK *in* HEIDEGGER, 2011, p. 29). A professora, no entanto, não se rendeu a descobrir na língua portuguesa uma equivalência (a *Pre-sença*), às custas, segundo ela, de "deixar intocada a questão crucial da filosofia de Heidegger" (SCHUBACK *in* HEIDEGGER, 2011, p. 31). Reações não tardaram a vir, como é o caso do texto *A tradução de Dasein*, de Benedito Nunes (2016), que ganhou notoriedade nessa discussão no Brasil: "as razões alegadas para se traduzir *Dasein* por presença no texto em português de *Sein und Zeit* não debelam os enormes inconvenientes desta versão" (NUNES, 2016, p. 33). Com o termo *Dasein*, além de definir a vida fática do homem, em distinção aos demais entes intramundanos, dados à manualidade (*Vorhandenheit*), ou simplesmente postos no mundo (*Zuhandenheit*), Heidegger resgata um dos mais ricos aspectos da constituição ôntico-ontológica do ser humano que, por sua vez, manifesta-se na vida cotidiana, no ordinário do mundo circundante (*Umwelt*).

em jogo o seu próprio ser, isto é, uma exposição temporal de ser, como o que se encontra no § 41 de *Ser e Tempo*: "O *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O 'estar em jogo...' foi elucidado na constituição-de-ser do entender como ser do projetar-se no poder-ser mais próprio. Este é aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é cada vez como ele é" (GA 2, p. 191; trad. p. 535). Evoluindo em nossa análise, porém, é possível afirmar que, de alguma forma, trata-se do homem no empreendimento de sua existência, apesar de Heidegger preferir deixar de lado termos como "vida", "humano", "homem", "pessoa", entre outros, a fim de demarcar seu distanciamento com relação à tradição. Por isso, todas as vezes em que tomarmos este conceito ao longo de nossa argumentação, não mais nos dirigimos ao homem como convencionalmente estimado, mas à "condição humana"[103] descoberta no silêncio da vida cotidiana. Como defende Courtine (1990), aquele que se imporá a partir de um critério de diferenciação antes não considerado pela metafísica – dotado de uma constituição ontológica absolutamente singular.

Ao longo da explicitação sobre o sentido de ser, este ente é o "primeiro interrogado, antes que qualquer outro" (cf. GA 2, p. 6). A expressão outrora utilizada apenas em linguagem corrente – ao nível do senso comum – transmuta-se em ponto focal, a fim de delimitar o espaço do cotidiano, da vida levada em sua circunstancialidade, tornada núcleo temático da ontologia fundamental, que deste ponto em diante sempre será reconhecida como a filosofia do *Dasein*[104], uma *analítica da existenciariadade da existência* – na qual coincidem: a investigação do sentido do ser em geral e a análise do seu ser próprio. Trata-se do que

[103] Sobre esse ponto, inserimos uma breve digressão. É interessante notar, por exemplo, que entre as primeiras tentativas de se converter o termo *Dasein* à língua francesa utilizara-se a expressão "*condition humaine*". Trata-se, contudo, de um conceito que ganhou repercussão mais fortemente após a publicação de *A condição humana*, de Hannah Arendt, em 1958. Sobre isso, há quem tente estabelecer alguma relação de proximidade, continuidade e, até mesmo, complementaridade ao trabalho de Heidegger, a quem a filósofa sempre confessou como o seu grande mentor (cf. LILLA, 2017). Para além da longa dedicatória de Arendt a Heidegger na primeira edição de seu livro, Margaret Canovan (1998) – que escreveu a introdução da obra em inglês quando de sua segunda edição – aponta várias outras intersecções possíveis entre autora e autor. Por exemplo, a introdução do conceito de "natividade", como contraposição ao papel da morte assinalado por Heidegger em sua acepção da *condição humana* autêntica. Válidos cada qual em seu domínio argumentativo específico, Arendt e Heidegger explicitam a existência que somos a partir de seus dois extremos. Além disso, em *Qu'est-ce qu'être humain? Heidegger et Arendt autor de la práxis aristotélicienne*, Antoine Pageau-St-Hilaire (2018, p. 109-142), defende que em ambos os autores a condição humana é retratada em seu sentido prático, supostamente sob influência de uma leitura de base aristotélica que permaneceu adormecida em boa parte da história.

[104] Sobre isso, conforme Gonzálbez (1992, p. 29), "A esse modo de existir ontológico Heidegger o chamou *Dasein*, que se pode traduzir como existência, mais conveniente traduzir ser-aí, porque, também, esse termo havia sido utilizado por Schelling, Hegel y Kierkegaard (entre outros). Heidegger, de sua parte, utiliza-o com consciência linguística, convertendo-o numa palavra do ser; ele era consciente de que a substantivação de um verbo como *Dasein*, cujo ser não se utiliza conjugando para predicar algo de um sujeito, senão somente em infinitivo e particípio, permitia fundamentar linguisticamente a determinação do existir desde o ser absoluto, rompendo assim com a limitação predicativa que condicionou a compreensão de ser na ontologia tradicional" (tradução nossa).

Heidegger chamou de *mediania*, ou *medianidade* (*Durchschnittlichkeit*), o *lugar* de explicitação dos modos de ser do *Dasein*. Um retorno para a esfera da contingência, que talvez sinalize uma vez mais para a veia fenomenológica de Heidegger, ao tomar em conta o que aqui poderíamos simplesmente denominar como o *posto*, isto é, o que *está aí* – o *dado* assim como o concebemos, como se coloca diante de nossa abordagem, sem a necessidade da suspensão transcendental defendida por Husserl, nem, tampouco, da limitação naturalista a que se submetera a psicologia e as demais ciências. O *dado* aqui situa-se num *medium* entre as esferas natural e transcendental, como o resultado de um esforço interpretativo que também não quer cindir com a realidade objetiva. Notadamente, o ente que manifesta ser como *presente*, no sentido de gratuidade e na relação temporal com o agora, apenas pode ser lido, em sua abertura a ser (*Erschlossenheit*), a partir desta mesma temporalidade do aí[105]. Seguindo a intuição oferecida por von Herrmann (2011), esta é a melhor interpretação para o sentido da expressão *Dasein* em *Ser e Tempo*, em que o "aí" – que implica a temporalidade do ser – não pode ter outra tradução que *abertura.* É o que também se poderia chamar de uma "filosofia da situação", já que *existindo* o *Dasein* é, sempre e a cada vez, o seu *aí* (cf. GA 2, § 31).

A filosofia encarregada deste aprofundamento é o que Heidegger denominou analítica da existência. Contudo, não se deve confundi-la com a trajetória das chamadas *filosofias da existência*, como Heidegger aponta numa das notas de rodapé ao § 4 de *Ser e Tempo*. Ao contrário, "a pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de existenciariedade[106] [*Existenzialität*] à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário* [*existenzialen Verstehens*]" (GA 2, p. 13; trad. p. 61 – grifos do autor). Para João Mac Dowell (1993), por exemplo, tal intuição ficaria como a contribuição primária e decisiva de *Ser e Tempo* para a história do pensar, a descoberta da existenciaridade como perspectiva diretora na interpretação ontológica do *Dasein*. Na verdade, trata-se de uma observação também apontada por Heidegger na famosa obra *Kant e o problema da metafísica*, de 1929 – ou, simplesmente *Kantbuch.* A partir da colocação do ente *Dasein*, ontologia fundamental e analítica da existência passariam a coincidir: "a revelação da constituição do ser do *Dasein* é

[105] Na esfera da fenomenologia, o nome de maior realce acerca da problemática da *doação* é certamente o de Jean-Luc Marion, o qual aprofundou inspirações colhidas de Husserl, Heidegger, Lévinas e outros, a fim de desenvolver o que chamou de *fenomenologia do dom*. Cf. *Étant donné: ensai d'une phénoménologie de la donation.*

[106] Em português também se encontra *existencialidade*, tratando-se nossa escolha de manter-se mais próxima da tradução de Fausto Castilho (2012).

ontologia. Esta última se chama ontologia fundamental enquanto estabelece o fundamento da possibilidade da metafísica, quer dizer, enquanto considera a finitude do *Dasein* como seu fundamento" (GA 3, p. 232; trad. p. 185 – modificada). Em *Ser e Tempo* diria Heidegger: "O *Dasein* não é ele mesmo o fundamento do seu ser, na medida em que este surgiria de um projeto do próprio *Dasein*, mas o *Dasein* como ser-si-mesmo é, contudo, o *ser* desse fundamento" (GA 2, p. 285; trad. p. 781). O trabalho da analítica da existência se mostraria, então, como preliminar ao esforço de consolidação de uma ontologia fundamental, uma espécie de ensaio à consecução deste novo viés de leitura da filosofia a respeito do ser. Nesse sentido, apesar de o próprio Heidegger ter abandonado o projeto nos anos imediatamente posteriores à publicação de *Ser e Tempo*, não podemos prescindir a este estágio como nuclear para a composição de um novo cenário no âmago da ontologia – com repercussões tanto pela influência alcançada em outros setores da filosofia, quanto como etapa necessária para a evolução do pensamento heideggeriano em outras frentes. Um pouco antes de *Ser e Tempo* Heidegger já ensaiava a introdução de uma nova leitura da *ontologia*, fazendo deste conceito o título de sua preleção no verão de 1923. Já naquela altura traços essenciais da abordagem de *Ser e Tempo* podiam ser lidos nas entrelinhas do texto da preleção; quando não explicitamente ditos, como no caso da dupla insuficiência da tradição a respeito da abordagem do ser: 1) a tentativa de uma abordagem de ser totalmente objetual (ser tomado como objeto) e 2) o bloqueio no "acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao *Dasein*, a partir do qual e para o qual a filosofia é" (GA 63, p. 3; trad. p. 9). O primeiro ponto está diretamente relacionado aos resquícios de uma filosofia centrada na subjetividade. Na lógica do sujeito, tudo o que não diz respeito à sua estrutura constitui a objetividade que lhe é derivada. Não há, portanto, espaço para uma ontologia fundamental, dedicada à caracterização de um adequado modo de acesso ao ser. Quaisquer tentativas de apropriação tomarão ser como objeto; objeto na relação com uma subjetividade. Daí que restabelecer as bases da ontologia implicaria na recondução do foco de sua investigação, fazendo-a coincidir com o percurso de uma analítica existencial (fenomenologicamente conduzida, é verdade, mas numa espécie de fenomenologia que também deve ser lida existencialmente).

Este é o cenário no qual é introduzida a figura do *Dasein*, um conceito relativamente novo no modo como é usado por Heidegger – e sobre o impacto dessa afirmação o § 10 de *Ser e Tempo* guarda algumas pistas de análise, especialmente por conta de sua distância com relação ao percurso travado pela própria filosofia em tempos precedentes. Embora o uso da expressão *Dasein* como categoria conceitual não seja de forma alguma uma novidade da

filosofia heideggeriana, tendo sido introduzido já desde Kant, Schelling e Hegel[107], por exemplo, a forma como Heidegger o emprega é, definitivamente, distinta e nova. Não se trada de lançar mão do construto realizado pela tradição, pondo-se na continuidade de outras filosofias. Mas, ao contrário e deliberadamente, de romper com elas. E a maneira que Heidegger descobre para concretizar este propósito é tomar como alvo a vida cotidiana, o fenômeno humano tal como se encontra na maioria das vezes, movido por um impulso que é pré-conceitual. A chave de leitura não pode, por isso, encontrar-se *a priori* na filosofia, mas na vida concreta, em que as relações se estabelecem – são tecidas e entretecidas. Nesse sentido, como primeiro ponto para compreendermos sua inserção, ao invés de simplesmente recorrer a outras nomenclaturas em voga naquele tempo (sobretudo as expressões "vida humana" ou "pessoa", que também foram objeto de estudo nos primeiros trabalhos de Heidegger[108], quando ainda mantinha proximidade e interesse pelas abordagens de Dilthey e Scheler, por exemplo), é preciso voltarmos uma vez mais ao horizonte da filosofia cartesiana, verificando como esta, em sua noção de *ego cogito*, funda a raiz de toda a metafísica do homem consagrada pela tradição que lhe seguiu – pervadindo mesmo as filosofias que, sem que se dessem conta deste prejuízo, fizeram do *Dasein* o continuador do sujeito. Embora considerado – e com certa justiça – o fundador do pensamento moderno, também Descartes não esteve isento de algumas influências que remetem ao contexto da filosofia escolástica, como desdobramento de um itinerário ainda mais longo, que, caso levado a termo, conduzir-nos-ia a Aristóteles e Platão. Para Heidegger, tal herança não pode ser desprezada.

De um lado, está a metafísica clássica, ancorada na compreensão de homem como ζώον λόγον ἔχον (um *animal lógico* – e animal aqui no sentido da vida espiritual superior aos vivos em geral, a vida propensa à política e à ética – a ζωή). De outro, a noção cristã de *ens finitum*, isto é, criado e limitado, embora como *imago et similitudo Dei*. Ambas essas referências, segundo Heidegger, transparecem no conceito oferecido pela filosofia cartesiana,

[107] Sobre isso, aliás, não basta distanciarmos o sentido atribuído por Heidegger à expressão *Dasein* apenas de outros expoentes anteriores da filosofia alemã, mas também ao uso dado por autores do existencialismo no século XX, como é o caso de Sartre e Karl Jaspers. Para Heidegger, como tentou demonstrar na famosa *Carta sobre o humanismo*, Sartre se desviou do sentido fundamental ao tentar dar alguma aplicação ao conceito. O mesmo ocorreria a respeito de Jaspers que, embora tenha guardado o sentido do termo para qualificar a modalidade humana, em detrimento dos demais *existentes*, também se distanciou do uso impresso por Heidegger, que tinha em vista a explicitação do horizonte temático do ser. Tanto Sartre quanto Jaspers, portanto, fugiram da perspectiva de uma ontologia fundamental, embrenhando-se em espaços mais liminares entre uma espécie de antropologia existencial e uma fenomenologia da existência.

[108] Mencionamos aqui o dossiê temático titulado "Filosofia Contemporânea – Fenomenologia e Vida", que reuniu textos a respeito da tradição fenomenológica em sua articulação com o problema da vida escritos por autores do Brasil e do exterior. O dossiê foi publicado no número especial de 2020 da *Revista Fragmentos de Cultura*, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em parceria com o Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) (cf. MARTINS FILHO; ALMEIDA, 2020).

como sementes para o desenvolvimento de toda uma tradição situada ao redor da interpretação do ente humano – sendo, inclusive, pressuposto para o surgimento de ciências como a psicologia e a antropologia, na passagem dos séculos XIX para o XX. Conforme aponta nosso autor, "Descartes, ao qual se atribuiu o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa, porém, inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*" (GA 2, p. 46; trad. p. 149)[109]. Na sequência deste ponto de partida, todas as demais interpretações do homem sofreram o mesmo golpe, não somente deixando intocada a pergunta ontológica pelo ser do *sum*, mas em nenhum momento propondo sequer o esboço de sua articulação com a temporalidade, única forma efetivamente capaz de realçar a relação entre uma concepção geral de ser e o curso de sua exploração no ente cuja percepção de ser se mostra como tempo. A partir do momento em que a necessária recondução da pergunta pelo sentido de ser encontrou seu foco na interpretação do homem em sua própria estrutura de ser, não somente a ênfase pela qual este ente passou a ser considerado mirou em sua condição de *ser-lançado* num mundo e, por isso, não o "humano", mas o *Dasein* – o ente que põe em cena a pergunta sobre o ser *enquanto é*, no empreendimento de sua existência – mas a própria *ontologia fundamental* adquiriu a conotação de uma *analítica da existenciaridade da existência*: "é assim que se deve buscar na *analítica existenciária do Dasein* a *ontologia-fundamental*, da qual somente todas as outras podem surgir" (GA 2, p. 14; trad. p. 65). Logo, como resultado desse debate Heidegger conclui que a condição ontológica do homem, entendido como sujeito ou consciência[110], é o *Dasein*. Por isso, como insiste Ferreira (2017), o projeto de superação da subjetividade requer a destruição do sujeito e a clarificação do ser do *Dasein* como acesso ontológico ao ser do sujeito. Ou o inverso: o projeto de demonstração do ente a partir do qual se pode ler ser no tempo e na história

[109] Sobre isso existe uma passagem das *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* a qual não podemos deixar de evocar neste momento: "O *sum* é o primordial, quiçá, também para *Descartes*, mas precisamente ali já se encontra o engodo: ele não permanece aí e já dispõe da concepção prévia do sentido de ser, ao modo de mera constatação, e, quiçá, de uma constatação indubitável. Que Descartes tenha podido desencaminhar-se num questionamento próprio da teoria do conhecimento ou que tenha podido inaugurar esse questionamento dentro da história do espírito, é apenas uma expressão de que, para ele, o *sum*, seu ser e sua estrutura categorial, de modo algum se lhe afigurou problemático; ao contrário, o significado da palavra *sum* era tido num sentido indiferente, referido ao ego de forma totalmente não genuína, não esclarecido e acrítico do ponto de vista objetual-formal" (GA 61, p. 173; trad. p. 181). Esse tema também é profundamente discutido nos seminários dedicados a Nietzsche (cf. GA 6, vols. 1 e 2).

[110] Para Merleau-Ponty, por exemplo, Heidegger é uma voz discordante a respeito da subjetividade como autofundada: "A reflexão não só desvelou o irrefletido, ela o transformou, ainda que fosse em sua verdade. A subjetividade não estava esperando os filósofos como a América desconhecida esperava nas brumas do oceano os seus exploradores. Eles a construiriam, a fizeram, e de mais de uma maneira. E o que fizeram talvez deva ser desfeito. Heidegger pensa que perderam o ser no dia em que o fundaram sobre a consciência de si" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168).

equivale à superação do primado da subjetividade, ou, o mesmo, ao enfraquecimento do legado das filosofias que se assentaram sobre alguma noção de sujeito. Não apenas a destruição do sujeito, mas o progresso a uma leitura que possa ir além das determinações atribuídas ao homem – seja como animal racional, seja como alma, razão ou consciência – dando lugar à abordagem existencial. Consequentemente, tomar o *Dasein* como centro implica recusar qualquer determinação imposta ao ente humano, enxergando-o como *pura abertura a possibilidades*[111]. Mais que isso, significa tomar o sentido de *Dasein* como *abertura* (*Erschlossenheit*): a si mesmo, ao ser do mundo e ao ser dos seres categoriais ou simplesmente dados (*Vorhandenheit*).

Dando continuidade aos argumentos apresentados até aqui, ao apontarmos o *Dasein* como uma forma de ruptura com as filosofias do sujeito apenas damos evidência a uma hipótese já levantada por Heidegger. Trata-se de um equívoco do qual não escaparam as chamadas "filosofias da vida", de quem Heidegger foi um interlocutor direto. Nem, tampouco, a fenomenologia que, apesar de mais "radical e transparente em seus princípios", também se assentara sobre uma concepção de sujeito: "É inerente ao eu-sujeito ser o que é em sua *ipseidade*, mesmo que o eu-objeto e o mundo deixem de subsistir" (ONATE, 2006, p. 113). O eu transcendental instaura a si e ao mundo desde uma dimensão pura, como visada constituinte. O problema é que toda ideia de "sujeito" continua a operar-se tendo como base o *subjectum*, isto é, aquele que pode suster-se, bastar-se, sem que seja identificada com clareza a questão do ser. Daí que não é simplesmente por uma questão de capricho terminológico[112] que a tônica de *Ser e Tempo* preferiu evitar expressões como "vida e homem para designar o ente que nós mesmos somos" (GA 2, p. 47; trad. p. 153). Todo horizonte possível para a retomada da pergunta pelo ser em geral deverá partir de uma concepção de ente que se distancie da metafísica tradicional – como demonstrarão todas as suas subestruturas postas em realce pela analítica existencial – por meio do descortinamento de uma condição de ser que deixe de apelar para noções de sentido que sugiram algum "além-de-si ideal" (incluindo aqui

[111] Como sinaliza Ísis Nery do Carmo (2018, p. 333), "definindo incessantemente o homem como uma coisa com determinadas características, um animal racional, um ser dotado de alma, razão e consciência ou transcendência, a filosofia se perde na antropologia". Por isso, como ressalta Abreu (2017, p. 164), Heidegger adota o termo *Dasein*, o ente que "comporta em si experiências concretas, ocupações, relações com os outros entes, manuseio de utensílios e possibilidades".

[112] Na Introdução à preleção *Que é metafísica?*, escrita em 1949, Heidegger afirma: "Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (aí) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome *Dasein*" (GA 9, p. 372; trad. p. 256). Essa passagem reforça o que é sustentado pelo prof. von Herrmann a respeito da abertura (*Erschlossenheit*) como o sentido cabal do conceito *Dasein* no horizonte de *Ser e Tempo* (cf. von HERRMANN, 2011).

não somente abordagens de cunho religioso, mas também as filosofias idealistas, entre as quais Heidegger precisou inserir a fenomenologia). Para o *Dasein*, todo ir-além-de-si-mesmo importa somente como aprofundamento da compreensão de seu próprio ser, de modo que não há outro horizonte de sentido possível que não aquele explorado na consecução de sua existência mesma, como o lançar-se-adiante em direção ao seu ser-si-mesmo cada vez mais pleno. Sejam, então, as fontes relevantes para a antropologia tradicional, a definição aristotélica de base à filosofia grega ou o fio-condutor da interpretação cristã, todas elas, segundo Heidegger, acabam por demonstrar que, além de uma insuficiente determinação do ente humano, permanece absolutamente esquecida a pergunta pelo seu ser – recordando que *ser* aqui não faz alusão a nenhum outro apoio senão esse *aí* (*da*) que é seu. Ao menos nesse primeiro momento, a analítica heideggeriana parece constituir-se como uma leitura privilegiadamente nova da questão, a tentativa de uma ruptura definitiva com a autarquia da subjetividade (e alguns outros aspectos serão evidenciados ao longo deste capítulo).

2.1.2 Compreensão, abertura e decisão

Ao abordarmos a questão do *Dasein* e sua relação com a metafísica clássica vemos, por conseguinte, que não apenas o ponto de partida deve ser renovado – e, neste caso, do *sujeito* ao *Dasein* – mas toda a sua estrutura de caracterização (cf. von HERRMANN, 1985). É assim que Heidegger inaugura um campo ainda não explorado da ontologia, com o intuito de tocar o problema do sentido de ser tendo como base a estrutura do único ente que se realiza a partir do projeto de seu próprio ser. De algum modo, por isso, pode-se dizer que a analítica existencial já se encontra prefigurada na própria predisposição ôntica do *Dasein*, que ao tratar a questão do ser, sempre põe em jogo o seu próprio ser – como *abertura* e *compreensão*. De uma parte, aqui visamos o que Heidegger nomeou como sua precedência ôntico-ontológica, quer dizer, além de ter a sua existência determinada como um modo de ser – primado ôntico – e poder desenvolver o questionamento sobre o que ele *é* – primado ontológico – ao *Dasein* se descortina a possiblidade de mover-se como condição de possibilidade de todas as demais ontologias derivadas, como consequência de seu próprio empreendimento de ser e, assim, dos resultados da analítica existencial – primado ôntico-ontológico. Dito de outro modo, a filosofia heideggeriana volta-se contra todas as tentativas antes implementadas de tomar o homem como um ente simplesmente dado, como coisa simplesmente existente. Seu primado consiste em retirar o foco de investigações empíricas e/ou psicológicas, exigindo um olhar

fenomenológico para *o questionar* acerca do seu modo de ser. Disso resulta que "a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, o *Dasein* tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser" (GA 2, p. 14-15; trad. p. 65 – grifo do autor). Justamente deste aspecto deriva todo o caminho percorrido por *Ser e Tempo*, como também algumas premissas necessárias para a sua consolidação, tanto relativas à questão metodológica quanto atinentes à nossa própria compreensão sobre o ente *Dasein* e como esse pode ser apontado como aquele que negou herança ao sujeito[113]. Em suma, os passos da analítica existencial são profundamente cuidadosos em manter a sua distância da tradição metafísica, o que a motiva a constituir um vocabulário todo próprio, além de, sempre que possível, manifestar seu afastamento explicitamente. Entre outros aspectos, é possível mencionar a opção por nomear *existenciários* – ou *existenciais* – (*Existenzialien*) os pontos de acesso aos modos de ser do *Dasein*, deixando a expressão *categorias*[114], utilizada desde Aristóteles, para o que não configura esse particular modo de ser, como é o caso das *Zuhandenes* e *Vorhandenes*, que estão, respectivamente, ao alcance da mão (da materialidade do trabalho) ou se apresentam meramente à vista, como existências genéricas (relativas à espacialidade do mundo comum)[115]. Esse traço é ainda mais marcante em se tratando da *Vorhendenheit*, a condição de

[113] Como lembra Gérard Granel (1963, p. 182-183), em *Remarques sur l'acces a la pensée de Martin Heidegger*, são três as teses que posicionam o lugar do *Dasein* na investigação sobre o ser, todas as quais aprofundaremos ao longo deste capítulo, embora numa ordem diferente: 1) o ser é o mundo; 2) o ser é o desenvolvimento original de si mesmo como um *aí* (o *Dasein*) que nós mesmos somos, ao qual não interessa o homem, mas o ser do homem; 3) o *Dasein* é finitude – finitude como o homem – tanto no que respeita a si mesmo, quanto ao que tange a sua compreensão de ser.

[114] Tal interpretação, porém, não é uniforme ao longo de toda a obra de Heidegger, do que podemos tomar a acepção presente em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, de 1922, como exceção. Em seus primeiros escritos Heidegger usava indiscriminadamente o termo *categorias*, também se referindo ao *Dasein*. Apenas posteriormente passaria a adotá-lo apenas para os entes simplesmente dados. Note-se este fragmento de 1922: "nesse contexto, quando diz *categorias*, isso significa: algo que, conforme seu sentido, interpreta, num modo determinado, principalmente, um fenômeno numa direção de sentido, trazendo o fenômeno à compreensão, enquanto interpretado. De que modo, isso é coisa que só se poderá mostrar com mais precisão posteriormente, o mesmo se diga do sentido originário da interpretação" (GA 61, p. 88; trad. p. 99-100).

[115] Desde a filosofia aristotélica, com retomada operada por Kant na modernidade, o curso natural do conhecimento da realidade objetiva operou-se por meio das *categorias*. Trata-se dos atributos relativos à existência e pelos quais se poderia avançar rumo a uma compreensão de ser. Esta foi, como se sabe, a prática da metafísica. As mesmas categorias adequadas para o conhecimento de um ente, transpunham-se a fim de se obter a totalidade dos entes disponíveis ao conhecimento. Às categorias, portanto, estaria submetida toda a realidade. Ocorre que, dada a introdução de um novo ponto de partida para a ontologia, a investigação heideggeriana precisou dispor de ferramentas igualmente inexploradas. As categorias antes tomadas em consideração dos entes não representam um caminho eficaz na elucidação do sentido do ser que se opera a partir do ente *Dasein*. Eis, portanto, o sentido do que Heidegger denominou *existenciários* – ou *existenciais* – (*Existenzialien*), como os caracteres-de-ser do *Dasein.* Estes não se aplicam aos demais entes, para os quais continuam valendo as categorias. Distinguindo entre *existenciários* e *categorias* a ontologia fundamental abrange os seres da ordem do *Dasein* e aqueles dois que a essa ordem não pertencem, que são o *Zuhanden* e o *Vorhanden* (à mão e à vista), isto é, os entes acessíveis à práxis e os que apresentam como subsistentes (cf. NUNES, 2004, p. 14).

ser – isto é, os entes tomados indiscriminadamente pela percepção natural (os seres, em sentido lato), como referentes ao modo de ser de tudo o que cabe na expressão *é*, sejam os elementos da natureza, as coisas, os animais e, até mesmo, os deuses. É, por isso, bastante interessante o que salienta Jean-François Courtine (1990, p. 287): "como primeiro gesto, para posteriormente elaborar uma ontologia fundamental – aquela mesma que Heidegger nomeará ontologia do *Dasein* – é preciso marcar a diferença que separa radicalmente o *Dasein* de todo o resto". Eis, na acepção heideggeriana, o primeiro e definitivo erro de toda a ontologia do passado, o erro *principal* de aplicar ao *Dasein* as categorias que apenas têm alcance sobre um horizonte bastante determinado: a natureza – o que é simplesmente presente ou *subsistente* (palavra que também podemos utilizar como opção para traduzir a *Vorhandenheit*). Como também reforça Marco Casanova (2020, p. 329), "a Metafísica empenhou-se, desde o princípio, por determinar a hominidade do homem pela mesma via de determinação quididativa desses outros entes". Heidegger, portanto, caracteriza a ontologia antiga (ou Metafísica) como o conjunto de regras sobre os entes intramundanos, numa interpretação de ser e ente a partir da natureza[116]; em suma, uma herança cuja continuidade deve ser negada – e seria ele próprio a fazê-lo, dando particular atenção ao modo de ser do ente humano, o *Dasein*.

Não é suficiente, entretanto, apenas dizer que a questão-do-ser terá no *Dasein* o ponto de partida porque esse ente se realiza sob os termos do *perguntar* fundamental e perguntando tem sempre a si mesmo como interrogado. É preciso, além disso, reconhecer como primeiro ponto da analítica a questão da *compreensão*. *Dasein* não é simplesmente o ente que pode operar a compreensão com vista a finalidades particulares. Existe, segundo Heidegger, alguma correlacionalidade entre a compreensão que o *Dasein* possui de si, do mundo que se oferece e da totalidade do ser. Isso porque a compreensão determina o seu modo de relação com o mundo. Esse é o caso tanto da exposição da fenomenologia como *hermenêutica* (ver § 7) quanto do que está expresso numa das notas de rodapé ao § 4. Ao mencionar, no texto principal da obra que "o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, compreende-se em seu ser", Heidegger completa, à margem do texto: "mas ser, aqui, não só como ser do homem (*existência*), o que também ficará claro pelo que segue. O ser-no-mundo contém *em si* a relação da existência com o ser em seu todo: compreensão-do-ser" (GA 2, p. 12; trad. p. 59 – ver nota de rodapé). Como denotam as palavras do autor,

[116] E neste ponto coincidiriam tanto a metafísica de tradição aristotélica, quanto a reinvenção proposta por Kant, que também não tomou este critério quando da eleição das categorias do entendimento, meramente depreendidas a partir da lógica antiga. Sobre isso concordam J.-F. Courtine (1990) e M. Haar (1990).

compreensão aqui não pode ser tomada em sentido genérico e/ou vulgar, atrelada ao uso do entendimento e da capacidade racional. No caso do *Dasein* compreensão tem a ver com relação, com *relacionalidade*. *Dasein* é o ente que compreende o seu próprio ser na relação com o mundo e com os demais entes que o integram. *Compreender*, por isso, requer a capacidade de *entrar no jogo*, de *apostar-se em seu próprio ser*. Desse modo, como peculiaridade do *Dasein*, pelo menos numa aproximação preliminar, não podemos tomar a *compreensão* como alguma forma de fechamento a uma esfera de subjetividade com traço racional. É, ao contrário e como tentam explicitar as posteriores páginas de *Ser e Tempo*, uma espécie de identificação própria do ente que *se compreende* como ser posto em curso, a princípio como temporalidade, posteriormente também como historicidade – o ente cujo ser possui uma especial relação com o constituir-se do tempo e da história.

O *Dasein* compreende-se a si mesmo sempre e unicamente a partir de sua existência, a partir de seu empreendimento de ser, a partir de seu *projetar*, seja como a consolidação das múltiplas possibilidades que se abrem ou, por outro lado, como degeneração numa forma *imprópria* de ser. Aliás, *propriedade* (ou *autenticidade*) [*Eigentlichkeit*] e *impropriedade* (ou *inautenticidade*) [*Uneigentlichkeit*] são as duas expressões terminológicas utilizadas em sentido literal para designar a realidade do *Dasein*, diretamente ligadas à dupla categorização indicada no início do § 9: *existência* e *ser-próprio*. O *Dasein* é *próprio* quando assume o questionamento do ser como uma tarefa eminentemente sua, perante a qual não pode depor-se a outrem. É, ao contrário, *impróprio* quando deixa tal incumbência de lado em função dos empreendimentos cotidianos, de suas ocupações e atividades sem que essas contribuam ou agreguem em sua compreensão de ser. Apesar de se tratar de um tema relativamente importante para o aprofundamento do movimento e da evolução da analítica existencial, esse ponto também se constitui como um foco de divergência tanto entre os intérpretes da filosofia heideggeriana, quanto no tocante às demais filosofias que nela se inspiraram. Há, por exemplo, quem reconheça certa conotação ética implicitamente posta pelo conceito *impropriedade*, especialmente ante o que Heidegger retoma nos §§ 26 e 27, que tratam a relação com os outros e a degeneração do *Dasein próprio* numa forma de impessoalidade que tem como principal consequência o distanciamento da questão do ser, questão que apenas pode ser levada a diante na plena compreensão do pertencimento entre ser e ente[117]. O modo

[117] Para Ferreira (2017, p. 124), "na medida em que o *Dasein* é estruturado pelo existencial do compreender e pela abertura projetiva que caracteriza este existencial, ele acolhe a manifestação do ser e compreende ser como sentido que determina o modo de ser do ente, ou seja, ele vive na circularidade hermenêutica e experimenta a diferença ontológica. Isto quer dizer que enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura (*Da*)".

do "*a-gente*" (*das Man*), em que o *Dasein* pode encontrar-se na maioria das vezes, representará então o cume da *impropriedade*. Não obstante, apesar de sinalizar o fracasso do ente humano em seu projeto de ser, Heidegger não deixa claro qual seria o caminho da *propriedade* frente a uma possível comunidade humana[118]. Menciona apenas a importância do *apelo da consciência* para o resgate da *propriedade* em caráter pessoal ao *Dasein* (cf. GA 2, § 56). Por isso, vale a pena repetir: embora a distinção entre *propriedade* e *impropriedade* seja unicamente tratada por Heidegger como um dos componentes da analítica existencial, sua eventual aproximação ao campo da ética[119] incorreria em demandas dificilmente solúveis no âmbito de *Ser e Tempo* – esforço que, aliás, não participa de nossas intenções neste momento.

De volta ao ponto de nossa discussão, vemos que ao ser elucidado como *compreensão* que *corresponde* ao sentido do ser em geral, para o *Dasein* a existência constitui uma *decisão* pessoal – decisão já como *forma de relação* com ser. Trata-se do que já havia sido antecipado pelo § 4, ao dizer que no caso deste ente "está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo" (GA 2, p. 12; trad. p. 59), embora esteja especificamente a cargo do § 9 delinear o alcance dessa afirmação, como porta de entrada para a primeira seção do tratado. Referimo-nos, por isso, ao que se imporá como os dois traços distintivos do *Dasein* em oposição ao sujeito: 1) a essência desse ente consiste em *existir/ser* (não em *pensar*) e 2) o ser que ele põe em jogo é sempre *seu* (mas num vínculo indissociável com o *mundo* que lhe pertence). Respeitando a ordem como são expostos por Heidegger, a seguir tentaremos acenar para alguns aspectos que nos parecem relevantes acerca desses dois pontos.

Se, como vimos, Heidegger deixa clara a sua intenção de distanciar-se da tradição metafísica, tal precisa ocorrer também com relação a conceitos fundamentais como *essência* e *existência*. Como se sabe, trata-se de um dos temas que mais ocuparam a reflexão de gregos e escolásticos, sobretudo em vista do predomínio da *essência* sobre a *existência* na maior parte da história da filosofia. Optando por concentrar-se numa acepção que põe em destaque a

---

[118] A respeito deste tema, tanto como exemplo de desdobramento de uma análise profunda sobre a questão da alteridade sob a perspectiva fenomenológica, quanto como crítica ao modo de proceder do trabalho heideggeriano, o nome de maior realce certamente é o de Emmanuel Lévinas. Para ele, e divergindo da tese de Heidegger, "o homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar" (LÉVINAS, 1997b, p. 30). Para mantermo-nos fiéis ao texto de *Entre nós: ensaios sobre alteridade*, a compreensão do outro é antecedida pela experiência, por usa expressão. A ontologia, por isso, não é o fundamento de tudo, mas a ética, e o problema de Heidegger estaria justamente em não reconhecer esta precedência.

[119] Sobre isso, entre outras iniciativas, podemos mencionar o trabalho de Axel Schubert, em *Sein und Sollen: Die Frage der Ethik bei Martin Heidegger*, tese defendida junto à Humboldt-Universität zu Berlin e publicada em 2008. O autor explora o assunto por uma dupla perspectiva: a de Heidegger em relação à ética e a de uma possível ética a partir de Heidegger.

existência, Heidegger, porém, guarda relativa distância das chamadas "filosofias da existência" (*Existenzphilosophie*)[120], por exemplo, aos moldes de Kierkegaard, Schopenhauer ou Nietzsche. Ao retomar a determinação de uma *essência* para o ente sobre o qual decorrerá sua analítica também não quer prenunciar a introdução de um novo debate a respeito deste conceito. Essência e existência aqui tocam unicamente a condição fundamental do *Dasein* como sempre *aberto* ao ser, isto é, como temporalização de ser em que não pode haver nem um *a priori*, nem um *a posteriori*. Não significa, portanto, posicionar-se em favor de uma anterioridade da *existência* ou da *essência* ditas em termos clássicos, mas de afirmar a concomitância presente ao *Dasein*, em que ser significa *ser no aí*. Tanto é verdade que ambas as expressões utilizadas, seja para *essência*, seja para *existência*, jogam com o verbo *ser* (*sein*): "o ser-que [*Was-sein*] (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar deve ser concebido a partir do seu ser [*Sein*] (*existentia*)" (GA 2, p. 42; trad. p. 139). A primeira expressão em sentido ontológico, quer dizer, o ser que pode ser explicitado na compreensão, aquele do qual se pode falar. A segunda em sentido ôntico, o seu ser como manifestação temporal. Trata-se da correlação entre compreensão e abertura, conceitos sempre presentes na definição do ente humano, e que podem ser tomados como modos existenciários fundamentais para a leitura do fenômeno *Dasein*. Em *Ser e Tempo*, abertura corresponde ao termo alemão *Erschlossenheit*, que por pouco não pode ser confundido com *Entschlossenheit*, que se traduz por decisão. Este é o ponto de contato querido por Heidegger para ambas as expressões. Apenas os prefixos *ent* e *er* definem a mudança do estado da abertura para a incumbência relativa a este estado. O *Dasein* não somente abre-se, mas decide-se ao movimento de ser. Esse é o sentido do prefixo *Da* em *Dasein*, como recorda o § 28 de *Ser e Tempo*, lembrando que o significado terminológico do termo *Dasein* em perspectiva da interpretação fenomenológico-hermenêutica deve ser permanentemente lido como *abertura* (*Erschlossenheit*) – ou melhor, *Dasein* como o "ser do *Da*" (cf. também von HERRMANN, 2011).

[120] Sobre esse aspecto, a leitura de Hannah Arendt no texto *O que é a filosofia da existência*, inserido no livro *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, mostra-se bastante interessante. Embora envolva o nome de Heidegger entre os que ressignificaram a noção de existência e, por ela, a "condição humana", Arendt admite a sua peculiaridade na comparação com os outros autores mencionados. Isso especialmente no tocante ao "engajamento" da filosofia heideggeriana. Para a filósofa, no caso do *Dasein* heideggeriano, sua autorrealização (autenticidade) opera-se como um fechamento à vida pública. Nesse sentido, o tratamento dado pelo existencialismo francês é, para Arendt, não apenas mais efetivo em termos de superação da filosofia como *theoria* desarticulada da *praxia*, mas coerente com sua abordagem da política. No caso de Heidegger, Arendt tenta buscar aspectos de seu pensamento posteriormente à *Ser e Tempo* que atestem o ultrapassamento dos limites do *Dasein* rumo a relação com os outros, por exemplo, no crescente uso da expressão "mortais" – e o "que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural" (ARENDT, 2008, p. 459).

Por conseguinte, com relação ao segundo ponto, diz Heidegger: “o ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu [*ist je meines*]”; completando um pouco a diante: “o pôr em questão do *Dasein*, conforme o caráter do *ser-cada-vez-meu* [*Jemeinigkeit*] desse ente, deve incluir sempre o pronome *pessoal*: eu sou” (GA 2, p. 42; trad. p. 141 – grifos do autor). Aqui se interpõe uma característica que perpassará toda a obra, de algum modo já apresentada ao longo da introdução, nas insistentes e aparentemente excessivas menções ao “a cada vez”, que, de agora em diante, dá lugar ao “ser-cada-vez-meu” (*Jemeinigkeit*). Este termo, ao qual retornaremos no próximo capítulo, diz respeito a um dos sustentáculos da crítica elabora por Jean-Luc Marion em seu texto *L’interloqué*. Isso porque se até aqui a exposição do *Dasein* se manteve isenta às influências da leitura moderna do *sujeito*, parece esbarrar, a esta altura, no que, antes de quaisquer desdobramentos, tomamos simplesmente como um *eu*. É preciso, por isso, entender o que Heidegger quis dizer com esta inserção, que, segundo nos parece, também deve ser compreendida nos limites da analítica existencial.

Apesar da distinção ontológica entre ser e ente (cf. § 2), indiferente, segundo Heidegger, para grande parte da metafísica, ao contrário dos demais entes subsistentes (*Vorhandenen*) ou dados ao modo da instrumentalidade (*Zuhandenen*), para o *Dasein* ser significa *ser pessoalmente*, isto é, ser no *singular* (cf. GA 24, p. 452). Essa é uma consequência necessária e diretamente resultante da conversão da ontologia fundamental em analítica existencial, de maneira que, apesar de ônticamente não constituir a totalidade dos entes, relacionando-se com um mundo que lhe é exterior, na medida em que, em sentido ontológico, abre-se à pergunta do ser, é preciso que o *Dasein* a coloque de maneira própria e pessoal, como *sua* questão, como pergunta de cuja resposta *participa* plenamente; em cuja exploração *embrenha-se em seu ser*. A partir daí, como apontou Lévinas (1997, p. 23), numa leitura que evoluiria criticamente, “a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro torna-se ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho”. A possibilidade da pergunta dirige-se, correspondentemente, à possibilidade de ser do próprio perguntar, encontrando no *Dasein* num mesmo tempo a sua fonte e o seu termo: porque o *Dasein* é, é cada vez e essencialmente possibilidade (cf. SZ, § 9). Desenvolver o modo da compreensão para esse ente não equivale, portanto, a fazê-lo mediante quaisquer outros objetivos da inquirição filosófica, mas apenas como autorrealização na relação com ser. Por isso, a

filosofia do *Dasein*, tomada como analítica existencial já alguns anos antes de *Ser e Tempo*[121], não representa a mera contemplação de um ponto de referência. Também por isso, seja ao falar em *compreensão* como modo de ser fundamental ao ente *Dasein* ou, ainda, ao considerar o seu caráter de *pessoalidade*, a analítica existencial mantém-se num caminho diametralmente oposto ao das "filosofias da subjetividade". Em ambos os casos permanece repelida a possibilidade de um fechamento aos moldes operativos da razão, condizendo ao *Dasein* um comportamento fundamentalmente *relacional.* Como bem resumiu Rüdiger Safranski (2005), caso queiramos compreender esse *Dasein*, é preciso que nos coloquemos dentro de seu "sentido-de-realização". Isso é o que, dando prosseguimento ao curso deste capítulo, tentaremos realizar na abordagem que segue, em que será tratada a condição fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo.

2.2 O ser-no-mundo como categoria ontológico-existencial

A fim de aprofundarmos os aspectos relativos à estrutura ôntico-ontológica do *Dasein*, reforçando a novidade introduzida por Heidegger em sua consideração sobre a condição humana (que, nesse sentido, distancia-se não apenas das demais abordagens elaboradas pelas ciências, mas também do que a própria filosofia havia tratado como central até então), faz-se imprescindível tocarmos a questão do *In-der-Welt-sein*, isto é, o ser-no-mundo em seu duplo aspecto: 1) como modo de ser fundamental do *Dasein*, traço *principial* para sua consideração em relação ao ser em geral e, simultaneamente, 2) como garantia de uma abordagem existencial, dado que a abertura ao mundo, tomada como uma pré-disposição afetiva e não apenas cognitiva, chancela o que aqui temos chamado de "nexo ontológico-existencial"[122]. Para usarmos uma expressão de Marco Antonio Casanova (2017, p. 55), "mundo é o correlato intencional do existir", é a focalização de um campo concomitante de abertura à compreensão do *Dasein*. Daí que, como adverte a fenomenóloga portuguesa Irene Borges-Duarte (2012, p. 46), "nunca é conceitual ou representativamente que captamos esse todo no seio do qual já estamos de antemão. Apenas o (pré)sentimos, apercebemo-nos de nós e das coisas num *uníssono indeterminado* [...], desse encontro poderá desenvolver-se

[121] Isso é o que sustentamos com base na preleção do verão de 1923, intitulada *Ontologia*. Para nós trata-se de uma primeira incursão mais significativa sobre a filosofia do *Dasein* e, por isso, a alusão à analítica da existência já naquele momento (cf. GA 63).

[122] No § 41 do *Kantbuch* isso aparece de forma bastante clara: "Em cada disposição afetiva, quando nos sentimos de uma maneira ou de outra, nosso *Dasein* faz-se patente. De modo que compreendemos o ser, por mais que nos falta seu conceito" (GA 3, p. 227; trad. p. 181 – modificada).

interpretativamente uma compreensão de mundo" (grifos da autora). Em primeiro lugar, outra vez reforça-se o sentido da compreensão como um *encontro*. Por conseguinte, eis porque o ser-no-mundo inverte o fundamento do *cogito*: não do *eu sou* para o mundo; sou num mundo e, por isso, *compreendo-o e a mim* a partir do princípio da relação. Não se trata de, num movimento equivalente ao que fez Husserl no final da quarta parte de *Meditações Cartesianas,* tentar considerar o ser do mundo – o que, de maneira geral, também foi o projeto da metafísica como um todo. Aliás, sobre isso o professor von Herrmann (1975, pp. 44ss) constrói um interessante paralelo, ao confrontar os conceitos de mundo de Husserl e de Heidegger, de um lado a *Lebenswelt* e de outro o *In-der-Welt-sein*[123]. Aqui, porém, interessa-nos uma abordagem diametralmente oposta, pois pensar o ser do mundo só é possível como ressonância ao pensamento sobre a condição de ser do ente que é mundo, o *Dasein*.

Para definirmos o horizonte de entendimento necessário à delimitação do *Dasein* e sua constituição ontológico-existencial devemos nos ater particularmente ao que é desenvolvido pela primeira parte de *Ser e Tempo,* titulada *A interpretação do Dasein referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser*. Isso, contudo, não significa desprezarmos o tratamento oferecido pela segunda parte da obra, relativamente à questão da temporalidade, que aqui abordaremos na próxima seção. Na verdade, trata-se de aprofundar uma discussão que Heidegger desenvolve ao longo de toda a obra de 1927, fazendo transparecer o que neste trabalho defendemos como uma das novidades de sua investigação tanto para a perspectiva da ontologia então vigente, quanto para o seu legado estabelecido nas mais diversas áreas da filosofia – com especial destaque para a fenomenologia – em que alguns dos temas aos quais iremos nos referir descobriram o solo oportuno para se desenvolver e frutificar (pensemos, por exemplo, a continuidade representada por Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Derrida, Marion, Lévinas, Stein, entre tantos outros que, embora criticamente, descobriram seu ponto de partida na *novidade* introduzida por *Ser e Tempo*). Falamos, por isso, de um capítulo incontornável em nosso debate, sem o qual não nos seria possível aferir em que medida a filosofia heideggeriana representa uma real superação da metafísica tradicional, ainda que isso também signifique assumir riscos como os

[123] Na oportunidade von Herrmann parte da paridade e correspondência destes conceitos para, somente ulteriormente, distanciá-los: "A fim de colocar em foco a relação entre o *mundo da vida* e o ser-no-mundo, não é inapropriado partir de uma justaposição puramente formal dos dois conceitos. Tal pretende mostrar que o *mundo da vida* e o ser-no-mundo são conceitos mutuamente correspondentes" (von HERRMANN, 1985, p. 44). Essa relação, aliás, aparece num dos fragmentos da famosa introdução de *Fenomenologia da Percepção*, de Maurice Merleau-Ponty (1999, p. 2): "Mas todo *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação de *natürlichen Weltbegrif* ou do *Lebenswelt'* que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia, de forma que a contradição reaparece na filosofia do próprio Husserl".

que também apontaremos adiante. Neste momento, portanto, resta-nos aprofundar a questão do *In-der-Welt-sein*[124], bem como as chaves de leitura do fenômeno humano que este conceito inaugura.

2.2.1 O potencial efetivo (afetivo) do ser-no-mundo

Tendo introduzido o projeto que constitui a analítica existencial, Heidegger passa à categorização do *Dasein* em seu modo fundamental de ser, isto é, como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Tal significa tematizar a facticidade da vida cotidiana como objeto de estudo da ontologia fundamental – e daí o nexo entre as dimensões ontológica e existencial. O ser do homem, assim como Heidegger o delimita, o *Dasein*, cuja essência é ter-que-ser, *ser-como-jogo* (cf. GA 2, § 41), tem a estrutura ontológica de ser-no-mundo, a qual devemos apropriar como o verdadeiro ponto de partida da ontologia fundamental. Isso a despeito do que fizeram as "filosofias do sujeito", com especial realce para o caso de Descartes, o inaugurador da filosofia moderna, que, invertendo a ordem de apreensão, tentou acessar a condição humana partindo do *cogito*, para apenas em segundo lugar tratar a relação com o mundo – nas *ordens* de Descartes o *ser* foi legado a um segundo plano. Tentando romper com essa tradição e, quiçá, contribuindo na reinserção de uma perspectiva integradora acerca do fenômeno humano, para Heidegger o ponto de partida está numa interpretação que deixe de lado o enfrentamento dualista que opunha realidade e homem, abrindo as portas para uma filosofia capaz de considerar os três pontos nucleares do ser-no-mundo, como defende Zeljko Loparic (cf. 2004, p. 48): a identidade pessoal, o mundo e a capacidade de habitar o mundo – todas essas camadas congregadas num mesmo ente, o *Dasein*. Justamente desse ponto decorrem as demais situações existenciais intuídas por Heidegger, dispostas nas seguintes questões: O que o *mundo é*? O que significa *ser em um mundo*? E, enfim, *quem* é o ente *no mundo*?[125] Esses questionamentos, em resumo, constituem o motivo de toda a investigação empreendida pela primeira parte de *Ser e Tempo*, a qual revisitaremos a fim de expor algumas das peculiaridades inerentes ao *Dasein.*

---

[124] Como adverte Fausto Castilho, não devemos nos esquecer que na forma *ser-no-mundo* entendemos *ser-Em-o-mundo*, isto é, *In-der-Welt-sein.* Ao contrário da forma compacta em português (*no*), a expressão original em alemão indica o *In* como *lugar* de incidência entre *ser* e *mundo*.

[125] Em resumo, conforme determina Stein (2002, p. 265), "o mundo pode ser designado o 'de onde', o 'onde' e o 'para onde'" do *Dasein*, e, somente por isso, o ser-no-mundo é o *já-ser-em*, o *ser-junto-dos-entes* e o *ser-diante-de-si-mesmo* (cf. GA 2, § 41).

Antes de avançarmos em nossa argumentação, porém, é preciso dizer que ao tomarmos em conta a tríplice dimensão do ser-no-mundo permanecemos orientados por uma espécie de perspectiva integral. Aliás, nisso consiste, em certa medida, a metodologia fenomenológica aplicada à analítica existencial. Embora se concentre na explicitação das partes, jamais as considera desconexas do todo ao qual se integram. Nesse caso, o todo ao qual sempre iremos nos referir diz respeito ao *Dasein* em sua condição de ser-no-mundo. Há, então, um vínculo indissolúvel entre sua própria compreensão de ser e o mundo em que não apenas se situa, mas continuamente constitui, na medida em que empreende sua existência como formação de um mundo – não qualquer mundo, mas o *seu* mundo, próprio e compartilhado[126]. Assim, sobre a dimensão de unidade implícita ao ser-no-mundo, podemos nos valer do que o próprio autor recobra no § 12 da obra ora analisada: "a expressão composta ser-no-mundo já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*" (GA 2, p. 53; trad. p. 169). Ser-no-mundo resume a facticidade (*Faktizität*), a dejecção (*Geworfenheit*), a decaída (*Verfallen*) e a existência (*Existenz*) do *Dasein* – conceitos aos quais retornaremos algumas vezes ao longo deste estudo e que Heidegger qualifica a partir do modo de ser da *cotidianidade*: "sendo o *Dasein* é uma existência *dejectada*, não foi por si mesmo que veio até o seu aí" (GA 2, p. 284; trad. p. 779 – grifo nosso). A vida cotidiana, nos afazeres do dia a dia, revela a face mundana do ente humano. *Dasein* toma parte no mundo, joga o seu jogo, empreende sua existência como construção de um mundo próprio. Não se trata da perspectiva daquele que olha de longe, como que à espreita e à espera de uma oportunidade. No melhor sentido do provérbio, podemos dizer que o *Dasein* "suja as suas mãos no mundo", isto é, descobre-se na rua, à mercê das contingências inerentes à vida vivida. Constrói-se no caminho que empreende, abrindo espaço entre as multidões, preenchendo lacunas. Como ressalta von Herrmann (1985, p. 54), o seu mundo é o mundo das coisas mundanas, encontradas na existência comum (*Dingen*). Aqui, aliás, podemos nos valer de uma interessante metáfora utilizada pelo historiador francês Michel Certau (1998) em *A invenção do cotidiano*, como segue: a distinção entre *voyeurs* e caminhantes. Aqueles se distanciam do caminho, espreitam de longe e se satisfazem da poesia desnudada por espaços e corpos que se insinuam longínquos no circunspecto da cidade. Os últimos aceitam o desafio de se misturar à multidão, no constante esforço por dela fazerem parte e, mesmo assim,

[126] O que, de alguma forma, também é expresso no § 41 do *Kantbuch*: "O homem é um ente que se encontra em meio aos entes, de tal maneira que sempre lhe é patente o ente que ele não é e o ente que ele mesmo é. Chamamos a essa forma de ser do homem: existência. A existência não é possível senão sobre a base da compreensão do ser" (GA 3, p. 227; trad. p. 181 – modificada).

distinguir-se. De acordo com essa comparação, o *Dasein* poderia ser identificado ao *caminhante*.

De volta ao nosso foco, a respeito do ser-no-mundo não devemos nos manter presos a uma percepção espacial, à restrição de uma espacialidade ôntica – o simples fato de se estar num lugar ou noutro. O *In-sein*, cujo sentido prepositivo converte-se na conjunção entre ser e mundo, indica uma disposição ontológica profunda, própria à condição humana, isto é, ao *Dasein*. Diz Heidegger: "em alemão, *in*, em, provém de *innan*, quer dizer, morar, *habitare*, demorar-se em; *an* significa estou acostumado, familiarizado com, cuido de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*" (GA 2, p. 54; trad. p. 173 – grifos do autor). Note-se a riqueza de detalhes explorada por Heidegger ao tentar demostrar o que, à primeira vista, simplesmente tomaríamos como uma indicação espacial. Trata-se de uma deixa a partir da qual já nos é possível aludir à dimensão afetiva presente em toda a analítica existencial. Na verdade, não é possível romper com o sistema tradicionalmente acionado pela metafísica sem introduzir uma nova forma de conceber a filosofia, o homem e sua relação com o mundo. Como destaca Casanova (2017, p. 58), o que constitui propriamente o modo de o *Dasein* ser-no-mundo "não é a presença efetiva em um espaço previamente dado chamado mundo, mas muito mais a articulação existencial desse espaço a partir de um sentido". Assim, como condição fundamental do fenômeno humano, a expressão ser-no-mundo quer indicar o *relacionamento afetivo* aí implicado. Isso pode ser demonstrado pelas expressões "morar", "estar familiarizado", "cuidar" e ser cuidado como num "colo" acolhedor. Para falarmos, então, do conceito ser-no-mundo, conforme a indicação de Heidegger, devemos entendê-lo sob os termos da metáfora do "útero", em que nos encontramos protegidos e nutridos. A diferença é que o *mundo*, enquanto útero em que "nos encontramos, movemos e somos"[127], não é mais simplesmente aquele regaço acolhedor de outrora, ao qual nos sujeitávamos absolutamente. O *mundo*, entendido como útero/casa, ao contrário, exige de nós um posicionamento, uma decisão, a manifestação de nossa efetividade, que retorna como cuidado para com o mundo. Isso porque o mundo que transformamos, aprimoramos e construímos é parte de nós; ao empreender a construção de um mundo o *Dasein* empreende-se na construção de si mesmo (e, por isso, o jogo entre efetividade e afetividade[128] disponível na consideração

[127] Numa livre apropriação do que afirma Henri Bergson em *L'évolution créatrice*: "No absoluto somos, circulamos e vivemos. O conhecimento que dele temos é incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. É o próprio ser, em suas profundezas [...]" (BERGSON, 2012, p. 244).

[128] Vale a pena dizer que o debate sobre a *afetividade* cujo tratamento será esboçado por este trabalho constitui um dos temas centrais do pensamento heideggeriano. Em *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, por exemplo, Heidegger retorna ao que àquela altura nomeou "tonalidades afetivas", para dizer de sua importância

do *ser-no-mundo*). Lançado no mundo, *mundaniza-se* – conceito que retornaria com enorme força política nalgumas outras filosofias que beberam diretamente da fonte heideggeriana[129]. Ultrapassamos, pois, uma relação limitada aos moldes da oposição objetividade *versus* subjetividade, herança de filosofias cindidas. Talvez a isso tenha se referido Benedito Nunes (2004), ao dizer que como investigação que se aproxima do fenômeno, da mediania banal indiferenciada e cotidiana, o *Dasein* consegue romper com o primado do sujeito, desenvolvendo-se hermeneuticamente e extraindo das aparências o fundo original que permanece como direcionamento da analítica: "ela desce, em seu esforço interpretativo, ao modo de ser do cotidiano, estabilizado na mediania da conduta tanto numa sociedade primitiva, quanto numa sociedade civilizada" (NUNES, 2004, p. 15). Para além do sujeito, o ser-no-mundo está *familiarizado* com o mundo, para remontar à imagem do *colo*, como ênfase à dimensão afetiva. É um *transeunte* em sua própria *pátria* e não simplesmente um *voyeur*.

À vista disso, por ser-lançado no mundo e, portanto, pela extrema dimensão da facticidade, entendemos o nexo "umbilical/uteral" entre o *Dasein* e o seu *habitat, locus* de suas possibilidades de ser: o mundo, tal como seu lar[130]. É também nesse sentido que devemos ler o seguinte fragmento: "ser[131], como infinitivo de 'eu sou', isto é, como existenciário, significa *morar junto a... ser familiarizado com... Ser-em* é, por conseguinte, a

---

na composição do *Dasein*. Dessa obra extraímos o seguinte comentário-conceito: "Dissemos de modo provisório e rudimentar: as tonalidades afetivas são *pressuposição* e *meio* tanto do pensamento quanto da ação. Isto quer dizer o seguinte: elas remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto *Dasein*. Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do *Dasein*, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós" (GA 29/30, p. 102; trad. p. 89). Esta obra é particularmente relevante para uma investigação sobre a *afetividade* em Heidegger – para além do medo e da angústia, nela são desenvolvidas as reflexões sobre o *tédio* (*das Langeweile*).

[129] Para nós, por exemplo, é impossível negar a influência de Heidegger sobre o trabalho de Hannah Arendt – e isso a despeito do que irão interpor os críticos. Para Arendt a dimensão da obra é o que constitui o aspecto da mundanidade do homem. Se o trabalho está ligado à manutenção da vida, no constante processo da consumação, a obra abre o mundo dos homens, ao ponto de que os instrumentos produzidos podem, facilmente, definir a cultura que os produziu. Conhecemos o mundo pela capacidade de criação de instrumentos: "a obra da fabricação é a atividade que responde à condição humana da mundanidade, à dimensão da existência humana demandante de um mundo artificial de coisas duráveis, cuja permanência instaura, em contraposição ao tempo cíclico da vida biológica, uma temporalidade linear [...]. O mundo, enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do *homo faber*" (ARENDT, 2017, p. XXVIII-XXIX). Existem traços desta influência também em *A vida do espírito*, por exemplo, no capítulo *A natureza fenomênica do mundo*, que integra o primeiro volume.

[130] Para Heidegger, existe um nexo irrecusável entre o *construir* e o *habitar*, um mesmo nexo que se dará entre o *espaço* e o *lugar*. Note-se, por exemplo, o que é apresentado na conferência *Bauen, Wohnen, Denken*, de 1951: "Habitar seria, em todo caso, o fim que se impõe a todo construir. Habitar e construir encontram-se, assim, numa relação de meios e fins" (GA 7, p. 144; trad. p. 1). Ou: "Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*" (GA 7, p. 144; trad. p. 3 – grifos do autor).

[131] Ser é também o infinitivo do "é": o ente é (Nota do Autor, doravante N.d.A.).

expressão existenciária formal do ser do *Dasein*[132], o qual tem a constituição essencial de *ser-Em-o-mundo* [*In-der-Welt-sein*]" (GA 2, p. 55; trad. p. 173 – grifos do autor). Todas essas referências, insistimos, apontam para uma acepção afetiva e não propriamente cognitiva, racionalizada ou racionalizável. Talvez o que também poderíamos dizer pelo conceito "engajamento pré-reflexivo", que se estabelece de forma independente do sujeito, por uma instância mais primitiva e fundamental que o ulterior paralelismo entre sujeito e objeto – eleito e aprofundado pela teoria do conhecimento. Mesmo a concepção de espaço, por exemplo, definida por Kant como condição *a priori* da percepção do objeto dado (*Gegenstände*), vê-se modificada na ótica da filosofia heideggeriana. Para essa, o *espaço* é derivado da relação entre *Dasein* e mundo, somente podendo ser tomado a partir dessa relação. Isso tem a ver com o que muitos anos mais tarde, em 1951, Heidegger afirmaria: "quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existe homens e, além deles, *espaço*" (GA 7, p. 151; trad. p. 7). De volta ao nosso argumento, com Heidegger o discurso ontológico não apenas passa a se referir a uma instância mais profunda, mas anterior também em termos de aquisição de um conhecimento organizado e concatenado sobre o mundo, uma espécie de ímpeto vital, que aqui também intuímos pela expressão *afetividade* – à qual retornaremos adiante com o auxílio do conceito *Befindlichkeit*. Ser-no-mundo refere-se à transcendência do *Dasein*, ao seu constante projetar-se, como condição necessária à formulação de qualquer referência à esfera subjetiva: não pode haver sujeito sem um mundo.

Além disso, a ideia de sujeito leva, incondicionalmente, ao *subjectum*, à *substantia*. No entanto, na medida em que a investigação tenta aproximar-se do fenômeno da vida cotidiana, da banalidade indiferenciada do dia a dia, o *Dasein* pouco a pouco se descola do sujeito. Aqui reside uma nova chave de leitura, desta vez no que tange à facticidade, isto é, ao ser lançado no mundo do *Dasein*. Embora a noção de espacialidade, como realça Dastur (1990), não possa ser desprezada como primeira referência à esfera da mundanidade do *Dasein*, quer dizer, a espacialidade lhe confere parte de sua constituição de ser-no-mundo, no caso deste ente não se trata de ocupar o mundo como simplesmente preencher um espaço vazio. Tal relacionamento, movido pela afetividade, possibilita que sua presença *no* mundo seja assinalada não somente pela existência, mas pela *insistência* em ser-no-mundo. Logo, não se trata de uma indicação circunstancial, nem, tampouco, de uma disposição ocasional,

[132] Mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo – pura e simplesmente (N.d.A.).

determinada pela materialidade – pela *res extensa*, para dizermos com Descartes – mas da radicalização de sua posição ante os demais entes, ditos *intra mundi*. Ao *Dasein* está implicada uma presença *duradoura* e *atuante* no mundo, que é sempre seu. Como no exemplo de Heidegger, o guarda-chuva está no armário, assim como a água pode estar dentro do copo (cf. GA 2, § 12). O homem, porém, não está no mundo, mas *é* mundo, para novamente resgatarmos o aspecto eminentemente relacional da compreensão. No mundo o *Dasein* compreende-se em sua condição mundana.

Sustentamos, então, que existe uma dimensão *afetiva* necessariamente implicada nos existenciais *abertura* e *compreensão*[133]. O reconhecimento da mundanidade como instância fundamental supõe interação com o mundo, abertura às suas múltiplas possibilidades e compreensão – indagá-lo a respeito de... Isto é o que está implícito no empreendimento da existência, que se arrola no trato com os entes dispostos no interior do mundo – simplesmente dados, circunstantes à manualidade ou, mesmo, outros entes humanos. A essa nova função afetiva Heidegger nomeia *Sorge*, a qual podemos traduzir por cuidado e/ou preocupação, distinguindo-a da ocupação com os objetos do mundo[134]: "porque o ser-no-mundo é essencialmente *cuidado* [*Sorge*] é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável" (GA 2, p. 193; trad. p. 539). Por cuidado/preocupação[135] não estamos nos referindo às demais inquietações experimentadas ao longo da vida, tais como as tristezas, desilusões, sofrimentos, mas à forma de relação estabelecida entre *Dasein* e mundo e,

[133] Na verdade, estamos inclinados a tomar a *afetividade* do ponto de vista de sua primazia em relação à compreensão, como defende Chiara Pasqualin (2017). Para a autora, as categorias formais disponíveis a *Ser e Tempo*, bem como a continuidade existente entre as diferentes fases do pensamento heideggeriano no tocante à afetividade (incluindo uma leitura atenta das *Contribuições à Filosofia*) comprovam essa tese. Para a autora, "a afetividade é aquela via de acesso preliminar ao horizonte fenomenal na qual é fundada a possibilidade da compreensão" (PASQUALIN, 2017, p. 257). De nossa parte, embora concordemos com a observação de Pasqualin, fugiremos desse tratamento em nosso texto, tomando, em geral, *afetividade* e *compreensão* como fenômenos co-originários.

[134] Apesar de Heidegger nem sempre ser cuidadoso na distinção entre os termos *Sorge*, *Besorge* e *Fürsorge*, as edições brasileiras da obra heideggeriana padronizaram o uso, de modo que "pré-ocupação", com grafia separada, ou, mesmo, "preocupação" sempre irá se referir, na esteira de *Ser e Tempo* e outras obras, à dimensão do cuidado aplicado aos outros *Dasein*. O trato com as coisas – *Besorge* – será nomeado "ocupação". A expressão "cuidado" – *Sorge* – ficará, enfim, reservada para a relação do *Dasein* consigo mesmo, como trataremos adiante neste capítulo. Quando, então, o sentido da expressão for de "pré-ocupação" e a palavra *Fürsorge* não constar no original, mencionaremos entre colchetes, para esclarecimento do leitor.

[135] Em 1921/1922 Heidegger já havia tentado aprofundar uma discussão sobre este assunto: "Na pré-ocupação, toda a mobilidade do cuidar lança-se por assim dizer sobre si mesma, ou seja, a mobilidade de si mesmo é voltada por ele mesmo. Assim, na pré-ocupação, advém algo na execução do cuidar que pode ser determinado de modo objetivo (formal) como *elevação* da mobilidade do cuidado" (GA 61, p. 137; trad. p. 152). E adverte, a respeito de que também as formas do cuidado podem ser prejudiciais à apropriação necessária ao cuidado do próprio ser, à ruinância (*die Ruinanz*) do ser: "O abandonar-se ao mundo do cuidar, na pré-ocupação, aparenta ser uma tarefa assumida, que não dá descanso noite e dia, em favor de que parece ter-se empenhado a vida, e no entanto [...] é um mero deixar-se levar, deixar-se carregar, apenas que, ali, renunciando ruinantemente à clarificação e entregue à responsabilidade da própria ruinância" (GA 61, p. 136; trad. p. 153).

posteriormente, entre o *Dasein* que nós mesmos somos e o *Dasein* do outro ente humano. Assim, trata-se de uma "propriedade" constitutiva e não de um "capricho" – quer dizer, de uma condição eventual. O esforço compreensivo da analítica existencial, como hermenêutica da cotidianidade, portanto, nada faz senão evidenciar a estrutura da facticidade, da vida vivida, não como um conceito, mas como realidade de mundo – e isso só é possível porque ser-no-mundo é como o *Dasein* é, sua condição fundamental. Noutras palavras, *Dasein* é o ente apreendido apenas na "medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um mundo" (GA 2, p. 57; trad. p. 181). Enquanto recusa ao encobrimento o ser-no-mundo é, de alguma maneira, percebido pelos demais entes. No mundo torna-se manifesto, no mundo *existe* e se revela aos entes. A espacialidade, como desvelamento, faz-se mediadora do encontro com o mundo dos outros entes, o mundo compartilhado (*Mitwelt*), mas não substitui o nexo originário entre *Dasein* e mundo. Assim, *Dasein* não apenas habita o espaço em questão, ele o espacializa: abre o espaço que ocupa como ser-no-mundo em direção aos outros entes, o que também foi observado por Benedito Nunes (2004). Antes, porém, que nossa investigação alce-se ao aprofundamento da relação entre *ser* e *tempo* como espaço interpretativo para a compreensão do *Dasein*, devemos nos ater ao movimento relacional implicado pelas três perguntas sugeridas de início, tocando, respectivamente, *quem* é o ente, o *mundo em sua mundidade* e a interface unificadora entre uma dimensão e outra, isto é, a amálgama necessária para um rompimento definitivo com o modelo "sujeito e objeto". Isso é o que faremos a seguir.

2.2.2 O mundo como constituição da instância afetiva

Está a cargo do § 14 de *Ser e Tempo* delimitar o alcance das noções de mundo e mundidade (*Weltlichkeit*), ainda como tentativa de aprofundar a questão do ser-no-mundo. Como categoria existenciária do *Dasein*, o mundo é apresentado por Heidegger como "momento estrutural". O mundo descobre-se na relação com os entes. Por isso, "nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo [*innerweltlichen*], nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais, o fenômeno 'mundo'" (GA 2, p. 64; trad. p. 199). Seja de um ponto de vista descritivo ou interpretativo, o mundo enquanto tal permanece fora do alcance da intelecção – motivo pelo qual *compreensão* aqui é o resultado de um *relacionamento*. A ênfase da analítica existencial não é, portanto, estabelecer o que é o mundo *per si*, mas explicitar que o próprio jogo da existência supõe um particular relacionamento

com o mundo, já que estamos falando de um "caráter próprio do *Dasein*" (cf. GA 2, § 14). Nesse sentido, o mundo é alcançado como efeito tangencial de uma abordagem que tem como objetivo imediato a condição humana no fenômeno da mediania, já que pensar um ser-no-mundo implica, como condição pré-reflexiva, supor um mundo. Mais que isso, como dissemos anteriormente, olhado do ponto de vista de sua abertura às possibilidades de ser ou, mesmo, como compreensão que se estende de um primeiro ímpeto afetivo, *Dasein* e mundo constroem um vínculo indissolúvel. Em sua consumação no mundo o *Dasein* torna-se mundo, embrenha-se no mundo, faz-se mundano. Trata-se de uma condição diametralmente oposta à dos entes simplesmente dados, que se encontram dispersos no mundo e que apenas contribuem em sua compreensão na medida em que se relacionam com o ente humano. Na relação com estes entes o *Dasein* se constrói. Esses, por sua vez, são tratados por sua passividade, por sua sujeição ao primado do *Dasein*, compondo o seu mundo. Como entes intramundanos, quer dizer, *de dentro do mundo do Dasein*, contribuem para a composição de um mundo próprio. É o caso dos instrumentos ou dos demais entes simplesmente dados no mundo. Sua condição implica uma constante remissão a outrem: a outros instrumentos ou à sua utilidade para a consumação do *Dasein*. Como diria o antigo provérbio: "a utilidade do instrumento é servir".

O contexto do instrumento sempre terá como característica estar em correlação com outros instrumentos (cf. GA 24, p. 439). Permitindo-nos um breve deslocamento, Hannah Arendt também tocou essa questão em sua conceituação do *homo faber*, o produtor de instrumentos, os quais têm em vista a constituição do mundo[136]. Quanto ao resultado da fabricação, isto é, os objetos, "durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais" (ARENDT, 2017, p. 190). A autora, confessadamente influenciada pelo pensamento heideggeriano, certamente serve-nos como exemplo da efetividade do conceito ora evocado, mas também de alguns dos outros usos possíveis da filosofia de Heidegger. De volta a esse, a relação com o mundo das coisas, o mundo do trabalho, dos empreendimentos cuja manutenção insistentemente clama pelo seu agente, faz-nos também recorrer ao conceito de *Umwelt*, quer dizer, o mundo circundante e próprio em que o ser-no-mundo manifesta sua espacialidade,

[136] Um conceito também exposto por Bergson, de quem Arendt era leitora: "Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Tudo somado, a inteligência, considerada no que parece ser a sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular *utensílios para fazer utensílios*, e variar indefinidamente sua frabricação" (BERGSON, 2015, p. 104).

reconhece o que está à sua volta e – para nos atermos a uma inclinação já denotada – como organismo vivo, como dotado de vida. Não se trata ainda da capacidade da política ou da relação com os demais, como veremos, mas de um passo preliminar e, até mesmo, pré-conceitual – ao que novamente intuímos o seu forte caráter afetivo[137]. Entre o mundo dos meramente subsistentes e o homem surge um novo princípio de discriminação, sugerido a partir de uma perspectiva trivial. Como recorda Waehlens (1955), apesar de o animal também poder transformar o meio em que vive é, por outro lado, incapaz de transformar como faz o homem, estabelecendo um mundo de instrumentos. Antes, permanece imutavelmente cravado nos meios que a natureza prescreve e provê. O homem é o ente que guarda uma distância considerável das coisas, e justamente a partir dessa distância pode constituir o seu mundo.

Existe, então, uma distinção entre a *mundidade circundante*, a *Umwelt*, e a *mundidade em geral*, que extrapolaria o âmbito da percepção. Acerca do primeiro conceito, supomos a condição intrínseca ao *Dasein*, em linguagem heideggeriana, o único ente efetivamente mundano. Como temos insistido, o traço de distinção entre o ente mundano e os demais entes intramundanos pode ser descrito da seguinte maneira: de um lado, o *Dasein*, que constitui a si mesmo e ao seu redor na relação com os demais entes; de outro, a totalidade dos entes disponíveis ao uso, que apenas comparecem como "mundo" na medida em que são descobertos e compõem o mundo do *Dasein*. Este é, inclusive, o processo necessário ao trânsito entre o que é simplesmente dado no mundo, a *Vorhandenheit*, e o que já se consolidou como manual, quer dizer, como objeto dado à manualidade, instrumento de construção de um mundo próprio, a *Zuhandenheit*. Tal incorre que nossa primeira relação com o que nos circunda não se dá ao nível cognoscitivo, mas à maneira da lida, do trato, da manipulação e, em certa medida, do nosso interesse, da motivação que nos leva a tal, como diria Benedito Nunes (2004, p. 16), "uma relação instrumental de acesso aos entes pela qual nos servem para isso ou para aquilo, cada qual sendo a serventia que prestam, o uso que fornecem". Assim, com base na argumentação apresentada por Heidegger é possível afirmar que sem uso não há mundo. Por isso, como determinação de utilidades, o mundo é o conjunto dos sentidos compreendidos, o que certamente nos faz recordar os ares da fenomenologia ainda presente ao nosso autor. O fato é que Heidegger parece dar um maior acabamento a essa intuição, especialmente quando a compreendemos sob a ótica de uma evocação pré-reflexiva,

[137] Isso é explorado, entre outros, por Zeljko Loparic (2004, p. 48), quando aprofunda que habitar o mundo para o *Dasein* significa apropriar-se dele: "a experiência humana dá-se no mundo do si-mesmo (pessoal), o mundo compartilhado (família, etc.), e o mundo ambiente (natureza e o social)".

da dimensão afetiva relativa aos primeiros movimentos do *Dasein* em direção ao mundo, que apenas mui ulteriormente poderia chamar *seu mundo*.

Sobre este ponto vale a pena recordar o que Heidegger salientou em 1929, no ensaio *Sobre a essência do fundamento*, quando já havia sucedido Husserl na cátedra de filosofia na Universidade de Freiburg: "[...] é enganoso recorrer à expressão mundo, quer como caracterização da totalidade das coisas da natureza (conceito natural de mundo), quer como nome para a comunidade dos homens (conceito pessoal de mundo). [...] Mundo faz parte da estrutura referencial que caracteriza o *Dasein* como tal [...]" (GA 9, p. 155-156; trad. p. 312-313). Dito isso, se, por um lado, não é possível enfrentarmos o fenômeno mundo a não ser pela via da interpretação mediana do ente humano, como *Dasein*, por outro também não podemos nos enveredar nesta compreensão sem que se admita o nexo inviolável entre esse – o *Dasein* – e o mundo que pode chamar de *seu*. No mundo o *Dasein* descobre-se, provoca e é provocado. Tal provocação inicial desvela-se num movimento em cadeia, como uma espécie de circularidade entre abertura e compreensão, tendo como elo vinculante a pré-ocupação com o mundo, com o outro e consigo mesmo[138], quer dizer, um vínculo que antes de ser cognoscitivo é pura afetividade. Isso também transparece numa outra passagem do texto de 1929 que acabamos de evocar: "O mundo é [...] posto por ele mesmo diante dele mesmo. Este pôr-diante-de-si-mesmo de mundo é o projeto originário das possibilidades do *Dasein*, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar em face dele" (GA 9, p. 158; trad. p. 314). Enfim, não se pode entender a *Erschlossenheit* sem que se compreenda o esforço pré-compreensivo que une *Dasein* e mundo.

Outros aspectos, como a questão da espacialidade, retratada como ponto de partida para a compreensão do fenômeno ser-no-mundo, ganham maior aprofundamento nos §§ 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*, sem que isso implique diretamente sobre o que aqui temos discutido. Em suma, trata-se de uma análise mais detida a respeito dos entes intramundanos. Isso porque a espacialidade do mundo torna-se, em último caso, a condição de possibilidade para o seu conhecimento. Outra vez a apreensão cognoscitiva é posta em segundo plano, nesse caso mediada pela constituição espacial dos entes *intra mundi*. A propósito disso, também

[138] Ao longo do § 41 de *Ser e Tempo* Heidegger aprofunda e dá novas pistas para o entendimento do que vem a ser a *preocupação* consigo mesmo: "A preocupação não caracteriza, por exemplo, só a existenciariededade, separada da factualidade e do decair, mas abrange a unidade dessas determinações-do-ser. A preocupação, por conseguinte, não designa primária e exclusivamente um comportamento isolado do eu em relação a si mesmo. A expressão 'preocupação consigo mesmo', por analogia com ocupação e com preocupação com-o-outro [*Der Ausdruck 'Selbstsorge' nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge*], seria uma tautologia. Preocupação não pode designar um comportamento particular em relação a si mesmo porque este comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo [...]" (GA 2, p. 193; trad. p. 539).

devemos a Kant a forma mais acabada dessa aproximação em toda a tradição anterior, por exemplo, ao definir as categorias de tempo e espaço como formas puras da percepção e, por isso, como pertencentes ao âmbito da estética transcendental. Isso, notadamente, não significa caracterizar mundo como equivalente à somatória dos entes em sua totalidade, ou como correspondente a um único ente constituído de várias partes – como tentaram fazer alguns imanentismos e filosofias monistas. Trata-se, antes, de uma correlação vivencial, experimentada pelo ser-no-mundo através da compreensão e da abertura, do contato com os instrumentos e com os outros entes do interior do mundo, na relação com os outros[139]. Assim, a noção de mundo se funda na compreensão da totalidade dos significados dos entes e não apenas em sua junção ou justaposição. A compreensão do mundo, como *modus* existenciário do *Dasein*, implica, enfim, na apreensão dessa totalidade, sendo que ao falarmos de mundidade estamos nos referindo ao construto *a priori* da existência do mundo como tal, sem o qual não poderíamos aferir a própria noção de mundo; sem o qual *Dasein* não poderia empreender-se como projetar-decaído num mundo. Daí insistirmos uma vez mais: mundo é condição pré-compreensiva que se abre à compreensão.

Como condição pré-compreensiva, o mundo circundante pode ser tomado como o primeiro *outro* com o qual o *Dasein* empreende sua existência. Isso nos obriga a considerar a pergunta sobre *quem* é o ente da vida cotidiana e, por meio dela, a aprofundar nossa hipótese sobre a dimensão afetiva como constituinte da condição humana tal como exposta por *Ser e Tempo*. Aqui outra vez evocamos um fragmento extraído do texto *Sobre a essência do fundamento*, de 1929, oportuno para o que continuaremos a investigar. Desta vez, em vista da abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein* à existência, que toma como princípio a relação com os outros entes, Heidegger apresenta a necessidade de ultrapassar a relação inicial entre *Dasein* e mundo, dando lugar à introdução de novas formas de relação: "o mundo se dá ao *Dasein* como a respectiva totalidade do em-vista-de-si-mesmo, isto é, do em-vista-de um ente que é co-originariamente [...]. O *Dasein* só pode, desta maneira, ser para si como para si mesmo, se 'se' ultrapassa no em-vista-de" (GA 9, p. 163; trad. p. 317 – grifos do autor). Em primeiro lugar, ao dizermos de uma "co-originariedade" entre ente e mundo, vemos afastada a tese do *solipsismo* em geral evocada para se referir à condição fundamental do *Dasein* – condição que denota o insistente afastamento de Heidegger com relação à figura do sujeito. Para além do pressuposto ético que aqui insistimos em não discutir, em segundo lugar, a referência a este

[139] A esse respeito, vale a pena recobrarmos o dito por Michael Inwood (2002, p. 120-121): "As coisas se entrelaçam, formando um mundo unificado pela significação dos instrumentos: os instrumentos que usamos referem-se a outros instrumentos, que juntos formam um local de trabalho".

"ultrapassamento" de si mesmo no outro nos obriga a introduzir um novo aspecto em nossa discussão, que até agora se manteve adstrita à questão fundamental do mundo. Ora, *Dasein* é ser-no-mundo e, como tal, *é mundo.* Mas *quem* é o ente que, na cotidianidade do trabalho, na mediania do dia a dia, assume o caráter de abertura implicado no ser-no-mundo? Como vemos, tal reconhecimento implica a superação da instância simplesmente perceptiva pela compreensão, que, como segundo passo descobre-se rodeada por outros entes dos quais não pode extrair um uso. Posto isso, uma nova condição é apresentada à análise existencial: a construção de um mundo comum, paralelamente ao desenvolvimento de uma existência coerente com o projeto de ser que é sempre pessoal.

2.2.3 Da ambiguidade relacional: o ser-com e o "a-gente"

A fim de avançarmos rumo a mais um aspecto determinante para nosso entendimento do traço afetivo presente na caracterização do *Dasein* e, ao mesmo tempo, dando continuidade ao explorado pelas páginas anteriores, por ora nos situaremos nas proximidades dos §§ 25, 26 e 27, que tocam a questão da relacionalidade de maneira mais específica. Como dissemos, a constatação do ser-no-mundo não quis indicar simplesmente o dado circunstancial da espacialidade, no sentido de estar disposto aqui ou acolá, mas inserido no mundo como condição pré-compreensiva. A relação com o mundo, por isso, já impõe o primeiro passo das constatações que seguirão – o mundo é o primeiro outro do *Dasein*. Deparar-se com o conjunto instrumental do mundo circundante abre ao *Dasein* um horizonte de compreensão movido por essa relação, uma espécie de intuição natural ao fenômeno da mediania. É nesse mundo de instrumentos e coisas que o *Dasein* se encontra com os outros e os percebe distintos de si e dos demais entes com os quais lida: "o mundo do *Dasein* põe-em-liberdade [...] um ente que é não somente diverso do instrumento e das coisas em geral, mas, conforme seu modo-de-ser *como Dasein*, é ele mesmo 'no' mundo, no modo do ser-no-mundo, em que ele, ao mesmo tempo, vem-de-encontro no interior do mundo" (GA 2, p. 118; trad. p. 343). Justamente nesse "vir-de-encontro" reside o primeiro aspecto de nossa análise. O que pode caracterizar o vir-de-encontro dos *outros* em sua orientação para o *Dasein*? Tratar-se-ia de uma redução à esfera do *Dasein* próprio que, à semelhança do sujeito teria a tendência de reduzir toda a realidade exterior a uma sua mera representação? De que modo o que lhe advém de fora pode compor a sua própria identidade de *Dasein*? Tal significa alguma espécie de solipsismo existencial, no qual a partir do isolamento do *ego* tornar-se-ia possível a

descoberta do outro? Absolutamente não! E isso por um motivo bastante simples: a coexistência está fundada na abertura do *Dasein* – tanto no que von Herrmann chamou de "abertura auto-extática", isto é, a abertura do *Dasein* a respeito de seu próprio ser, como da "abertura extático-horizontal", quer dizer, ao mundo e aos demais seres em geral (cf. von HERRMANN, 2011; 2019). Essa, por sua vez, tem o traço da pré-disposição afetiva para com o mundo. Diz Heidegger: "essa *abertura* mostra-se em duas caracterizações: 1) no caráter do simplesmente dado; 2) na manifestação prévia do mundo compartilhado (quer dizer, no trazer à luz ou fazer aparecer, no manter manifesto o mundo compartilhado" (GA 63, p. 93; trad. p. 98).

A abertura (*Erschlossenheit*) projeta o *Dasein* em sua relação com o mundo, no qual descobre-se ser-no-mundo, o que também significa: num mundo de outros. Aqui prefigura-se os dois modos possíveis da abertura, ambos inerentes à condição de ser do *Dasein*, o ente que é no *Da* – a "abertura auto-extática" e a "abertura extático-horizontal" (cf. von HERRMANN, 2011). Eis, pois, o ponto de irrupção que permite a Heidegger apontar uma nova maneira de concebermos o ser-no-mundo, a essa altura enfatizando a questão da relacionalidade como nuclear para respondermos à pergunta acerca de *quem* é o ente da vida cotidiana. Para Heidegger, o ser-no-mundo é o ser-com (*Mitsein*), a explicitação do seu modo de ser "essencialmente" em função dos outros, uma ruptura decisiva com a esfera do solipsismo existencial: "esse *Dasein*-com [*Mitdasein*] dos outros só é aberto no-interior-do-mundo [*innerweltlich*] para um *Dasein*-com [*Mitdasein*], porque é nele mesmo que o *Dasein* 'é' 'essencialmente' *ser-com* [*Mitsein*]" (GA 2, p. 121; trad. p. 349). Vale notar a ênfase dada pelo autor para o aspecto relacional do ser-no-mundo. Não apenas "é" ser-com, mas "é essencialmente" e o uso do advérbio é aqui salutar[140]. Em sua existência no mundo o *Dasein* do outro se apresenta impregnado de um significado distinto daquele dos objetos disponíveis ou simplesmente dados. Tal significado é reconhecido no outro *Dasein*, que partilha com o ente que somos o mesmo *modus* de ser, isto é, também ele é ser-no-mundo. Embora o movimento de si aos outros permaneça orientado por um impulso comum tanto aos instrumentos da lida, quanto aos outros que também são *Dasein*, existe aqui uma diferença radical, a qual somente pode ser esclarecida caso nos recordemos da articulação indissociável

[140] Cf. von Herrmann em um comentário a este trecho: "o ser-no-mundo, que é sempre eu mesmo, não existe solipsisticamente, mas sempre na convivência com os outros que compartilham comigo a constituição básica do ser-no-mundo. E não apenas de fato, pois sei por experiência que existem outros além de mim, de maneira essencial. Meu autoconhecimento envolve uma compreensão do outro, independentemente da presença casual ou da ausência de outros seres humanos. Ser-no-mundo é essencialmente uma união no mundo" (von HERRMANN, 1985, p. 74). Cf. também o trabalho de Jordino Marques (1998), titulado *O Ser-com Heideggeriano*.

entre compreensão e abertura. Se a abertura potencializa ao encontro, a compreensão do outro como distinto dos demais entes habilita o seu reconhecimento. No entanto, esse não é o único impulso de base afetiva presente na constatação do ser-com.

Outra vez tem-se em conta a distinção ontológica efetivada não apenas entre ser e ente, como já mencionado neste estudo, mas entre o ente que é ser-no-mundo e os demais que contribuem para a formação do seu mundo próprio. Ao falarmos do aparecimento de outros *Dasein*, igualmente dotados de compreensão e abertura, tocamos a questão do alargamento do mundo. Quiçá aqui esteja alguma ressonância do que em linguagem fenomenológica Husserl já havia nomeado *Lebenswelt*, isto é, o mundo da vida, o mundo das vivências. Neste caso, não penas a *Umwelt*, o mundo percebido como vivo graças a uma pré-disposição de base afetiva, mas o que Heidegger intuiria como o *mundo-compartilhado*, a *Mitwelt*, em que os outros do *Dasein* assumem um papel não simplesmente passivo, mas igualmente constituidor de mundo. Em tal caso, não exclusivamente o reconhecimento do mundo das coisas se efetiva por intermédio dos instrumentos que servem de auxílio à obra do *Dasein* no mundo. O mesmo se aplica ao reconhecimento dos outros, que se descobrem unidos ao trabalho: "o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, entende-se a partir de seu mundo e o *Dasein*-com [*Mitdasein*] dos outros vem-de-encontro, de muitas maneiras, a partir do utilizável do-interior-do-mundo [*innerweltlich*]" (GA 2, p. 120; trad. p. 347). O encontro com o outro *Dasein*, porém, não ocorre no nível da relação com os objetos. Dá-se a partir da constatação de sua igual condição de ser-no-mundo, um mundo compartilhado. O outro *Dasein* não é reconhecido como "coisa-pessoa" subsistente (*Vorhandene Persondinge*) ou simplesmente dada, mas como outro, como pessoa. Prova disso, como dissemos, é que, além da pré-disposição afetiva, necessária à abertura ao mundo, há outro indício que nos faz sustentar a tese de que o rompimento do *Dasein* com o sujeito ocorre a princípio e fundamentalmente pela via de uma cisão com a perspectiva eminentemente racional. Se o movimento do *Dasein* rumo aos outros denota a abertura que lhe é inerente ao mundo e às possibilidades de ser, deve-se ainda ser considerado o comportamento empreendido junto ao outro, que, além de também distinto do trato com as coisas simplesmente dadas ou manuais, sobrevém nos termos de uma modalidade afetiva, isto é, como *Fürsorge*, pré-ocupação.

Com os entes simplesmente dispostos no mundo, dotados do caráter prático da manualidade, o *Dasein* exprime-se pela via da ocupação (*Besorge*). Ao contrário, diz Heidegger, "o ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como *ser-com*, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se

ocupa [*Besorge*], pois com ele se *preocupa* [*Fürsorge*]" (GA 2, p. 121; trad. p. 351). Logo, por pré-ocupação também entendemos o aspecto da continuidade temporal, de uma espécie de cuidado contínuo, duradouro, que independe da presença real do outro em determinado momento: "a Preocupação, como totalidade-estrutural-originária [*ursprüngliche Strukturganzheit*], reside existenciariamente *a priori*, 'antes', isto é, já sempre *em* cada comportamento factual e situação do *Dasein*" (GA 2, p. 194; trad. p. 541 – grifos do autor). O outro *Dasein* não preenche apenas o intervalo de ser da efetividade, como quando para atarraxar algum parafuso nos lembramos da chave de fenda, ou para tomar um pouco de cerveja precisamos da caneca [141]. O outro, orientado como *Dasein*, encontra-se na liminaridade do tempo, em que o ser do *Dasein* que somos se dilata como puro cuidado. Desse modo, o cuidado com o outro *Dasein* faz-se presente mesmo em sua ausência material. Há aqui uma interferência direta sobre o ser do ente que nós somos, a latência de uma presença que nos constitui em nosso próprio ser, como "essencialmente" orientados para o cuidado. Embora Heidegger não tenha se contentado com o traço da relação com o outro entendido em seu teor fundamental na constituição de ser do *Dasein* – particularmente porque nesse movimento há sempre o risco de perder-se a si mesmo no outro, como veremos – reside aqui um aspecto eminentemente distinto das filosofias da subjetividade consagradas pela tradição precedente, aspecto esse que apenas pode ser entendido à margem do monopólio racional do sujeito, à revelia de sua unidirecionalidade: aqui não é o eu que constitui o mundo, mas é constituído por ele, pelo que lhe advém – co-originariamente pela sua condição de ente aberto (o seu modo de ser como *Da*) e capaz da compreensão.

Por conseguinte, no que tange ao exercício da preocupação (*Fürsorge*), Heidegger menciona duas formas por meio das quais essa pode manifestar-se: a primeira retira o cuidado do outro para substituí-lo em suas ocupações, a segunda antepõe-se em sua possibilidade existencial, não para retirar-lhe o cuidado, mas para devolvê-lo. Se, de um lado, vemos a possibilidade de negar ao outro a sua existência autêntica, compondo o que Heidegger denomina *impropriedade* no trato com o outro – retirando-lhe o cuidado e usurpando-lhe o lugar, retira-se e usurpa-se, ao mesmo tempo, sua liberdade de ser outro que é, o pastoreio de

[141] Diz Heidegger: "A preocupação é ontologicamente anterior aos fenômenos nomeados, que podem ser sempre adequadamente descritos dentro de certos limites, sem que o pleno horizonte ontológico fique visível ou em geral somente conhecido" (GA 2, p. 194; trad. p. 541). Também podemos ler o que está na página seguinte: "A preocupação é sempre, embora só privativamente, ocupação e preocupação-com-o-outro. Um ente é entendido, isto é, projetado em sua possibilidade, é apreendido no querer como um ente do qual se ocupar ou como um ente a ser conduzido a seu ser pela preocupação. *Por isso*, ao querer pertence cada vez um querido, o qual já foi determinado a partir de um em-vista-de-quê" (GA 2, p. 195; trad. p. 543-545). A esse propósito, ver também o que é desenvolvido no § 64, sob o título *A preocupação e o ser-do-si-mesmo*.

seu próprio ser – de outro, persiste o que considera autêntica expressão do pré-ocupar-se, como a capacidade de restabelecer o cuidado, garantindo ao outro a sua possibilidade de ser mais plena (nesse caso, *Dasein* é *propriamente*). Tal se refere ao que um pouco mais adiante retomaremos a respeito da *Sorge*, o cuidado (ou *cura*, no original latino), que participa da identificação do outro para além do limite da coisa; uma concepção de outro marcada pela liberdade, que em Heidegger vislumbra *deixar-ser* (*Sein lassen*) o outro naquilo que ele é: "aquilo que, segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade* [...]. Somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo [*Welten*]" (GA 9, p. 163-164; trad. p. 317 – grifo do autor). O acontecimento do mundo como mundo somente pode concretizar-se a partir da liberdade inerente ao *Dasein* em função da compreensão do seu próprio ser e, simultaneamente, de sua abertura à existência mais própria (leia-se aqui a circularidade à qual advertimos anteriormente). Há, entretanto, nos meandros da discussão sobre o aparecimento do outro no horizonte do *Dasein*, um problema ao qual Heidegger dedica especial atenção. O reconhecimento da mediania como *espaço* singular de análise da existência faz eclodir um fenômeno pouco explorado, apesar de concentrar aspectos cruciais para entendermos o motivo de o cuidado não poder ser tomado como traço essencial no processo de autorrealização do *Dasein*. Estamos falando do que Heidegger chamou *das Man*, isto é, o "a-gente". Tendo em conta o caráter de pessoalidade do *Dasein* – em que, dizíamos, a existência é sempre *sua* – bem como dos outros *Mitdasein* que lhe vêm de encontro na abertura às vivências cotidianas, também sempre existencialmente compreendidas, é preciso que nos atenhamos ao aspecto corriqueiro das vivências em que nos encontramos "sempre e a cada vez", quer dizer, o "a-gente".

No silêncio das experiências singularmente construídas, em que a pré-disposição de ser-com do *Dasein* se efetiva como o fenômeno do ser-uns-com-os-outros (*Miteinandersein*), eis que surge o primado da impessoalidade. Trata-se do que Heidegger desenvolve particularmente no § 27 de *Ser e Tempo*, apesar de possuir reverberação por vários outros pontos seguintes da obra. Esse aspecto marca o que aqui definimos como a máxima expressão da inautenticidade do *Dasein*, seu total desapossamento da tutela do ser. Depois de apontar o traço inautêntico do *Dasein* cotidiano, Heidegger desenvolve o primado do impessoal, em alemão, *das Man*[142]. Para ele o homem, no dia a dia da mediania, permanece sob a constante

[142] Na língua francesa, por exemplo, o termo *on* equivale ao pronome *Man* do alemão (cf. INWOOD, 2002, p. 96). O que, a princípio, significava apenas um discurso no nível do impessoal, a partir da inserção do artigo definido (*das*) muda-se na qualificação do modo de ser do ente dotado de impessoalidade. Assim, caso

sujeição dos outros: "[...] ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do homem. [...] Decidido é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido" (GA 2, p. 126; trad. p. 363). Em tal ausência de sobressaltos, a impessoalidade desenvolve uma verdadeira ditadura[143] entre os homens. Passamos a gostar e a nos satisfazer do que "a-gente" gosta e se satisfaz; mas com isso nos afastamos também da grande "massa", como "a-gente" pretende afastar-se; achamos vergonhoso o que "a-gente" acha vergonhoso, discutimos moral como "a-gente" discute, tomamos o rumo que "a-gente" determina. No entanto, diz Heidegger, "a-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo de ser da cotidianidade" (GA 2, p. 127; trad. p. 365). Com base nessas considerações e relativamente ao aspecto ético, vale ressaltar a ausência de responsabilidade como o primeiro sintoma do primado do impessoal, do "a-gente". Daí que mais adiante na mesma obra a morte será identificada por Heidegger como possibilidade resolutória, pois, embora possamos viver imersos na impessoalidade que em nada implica responsabilizarmo-nos por nossas escolhas e, tampouco, por nosso próprio ser, com relação à morte permanecemos a sós, nus e disponíveis ao acaso: só se morre sozinho[144]. Como esse tema retornará adiante neste capítulo, basta que aqui apenas mencionemos algumas das implicações éticas relativas ao conceito "a-gente". Na maioria dos casos a leitura crítica que se seguiu à obra heideggeriana explorou exaustivamente a falta de um contorno ético em *Ser e Tempo*, mormente pela ausência de uma descrição mais aprofundada do que significaria uma vida

---

tentássemos estabelecer um glossário alemão/português para *Ser e Tempo*, *das Man* poderia ser traduzido por "alguém", "você", "nós", "eles", "as pessoas", ou, ainda, pela própria expressão "impessoal". Esta foi a opção de Márcia Schuback, que traduziu *das Man* por "impessoal". Contudo, se o neologismo heideggeriano, *das Man*, representa o impessoal da vida cotidiana, em português usual a expressão "*a-gente*" parece definir o mesmo – e aqui concordamos com Fausto Castilho (cf. MARTINS FILHO, 2017, p. 133-134).

[143] Embora este seja um tema delicado em Heidegger, outros autores também falaram de ditaduras da maioria, tais como Alexis de Tocqueville e José Ortega y Gasset, por exemplo. Para Tocqueville, o qual tivemos a oportunidade de aprofundar noutro momento, o poder exercido pela maioria deixa perecer aqueles que a ela se opõem. A maioria não ouve, nem vê o que contraria os seus princípios. É cega frente às injustiças cometidas contra a coletividade e surda aos clamores e às queixas daqueles que esmaga em sua passagem. Possui apenas a voz que braveja e que decide o futuro político do corpo tendo como única base os interesses particulares: "as consequências deste estado de coisas são funestas e perigosas para o futuro" (TOCQUEVILLE, 2005, p. 292). Cf. MARTINS FILHO, 2013, p. 60. Temas bastante parecidos são discutidos por Ortega y Gasset em *Rebelião das massas*. O contexto, dessa vez, é a disputa entre os indivíduos, protagonistas do curso de suas vidas, e as multidões, que sorrateiramente tomaram as rédeas: "A multidão, de repente, tornou-se visível, e se instalou nos lugares preferentes da sociedade. Antes, se existia, passava inadvertida, ocupava o fundo do cenário social; agora adiantou-se até às gambiarras, ela é o personagem principal. Já não há protagonistas: só há coro (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 61).

[144] Trata-se de uma questão longamente explorada por James Demske em *Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger*, de 1984. A introdução do livro, por exemplo, coteja o conceito de morte em Heidegger com a noção socrática de morte – primeira vez em que o tema se colocou para a filosofia. Além disso, também dedica um de seus tópicos para falar de outras abordagens da morte na filosofia contemporânea. *Vide* referências.

"autêntica" (*própria*) em contraponto com a *impropriedade* discutida, por exemplo, pelo § 27, em que nos concentramos neste momento. De todo modo, porém, pouco se vê ressaltar a questão da responsabilidade que apenas pode ser evocada partindo de um pressuposto de pessoalidade, e o "a-gente" é "o ninguém que, como um fantasma, anda e acompanha o *Dasein* fático" (GA 63, p. 32; trad. p. 40).

As duas grandes características da impessoalidade que se tornam patentes entre nós seriam, então, a falta de responsabilização, já que, nesse caso, "pode-se incumbir de tudo com a maior facilidade, porque não há quem tenha de responder por algo" (GA 2, p. 128; trad. p. 367), e a força avassaladora de uma impessoalidade configurada sob os termos do império das maiorias, que se volta contra tudo o que não é si-mesmo, isto é, que está disposto à destruição de tudo o que lhe é diferente. Resistiria sob a crítica ao "a-gente" uma forma preliminar de rejeição aos totalitarismos – que também significaram nivelação de pensamento, como insiste Arendt (2018) em *A vida do espírito* – ante os quais a relação de Heidegger é ainda hoje tida como controversa[145]? Estamos conscientes de nossa limitação para o adequado tratamento desse tema neste momento. Ainda assim é possível absorvê-lo como um importante elemento a ser considerado por uma reflexão mais profunda acerca do substrato ético inerente à filosofia heideggeriana. A perda do cuidado de si tem como resultado imediato a inviabilização de um discurso sobre o ser: "Sempre 'era' a-gente e se pode dizer, no entanto, que não foi 'ninguém'. [...] Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo" (GA 2, p. 128; trad. p. 367). Talvez por este motivo Heidegger tenha introduzido a relação com os outros como etapa preliminar ao cuidado do ser, que será sempre próprio, pessoal. À abertura ao mundo segue-se a abertura aos outros entes, entre os quais os outros *Dasein*, cada qual revestido de abertura e compreensão (abertura no sentido "extático-horizontal"). Tudo, então, parece começar pela

[145] Nesse sentido, o resultado da parceria entre os professores Francesco Alfieri e o já mencionado Friedrich-Wilhelm von Herrmann deve ser ressaltado em sua excepcionalidade. Em *Martin Heidegger: la verità sui Quaderni neri*, publicado em 2016, os autores aprofundam a relação entre Heidegger e o nazismo de uma maneira conclusiva, encerrando especulações que restam desde os primeiros escritos de Víctor Farías, em 1987, e, mais recentemente, de Peter Trawny (cf. *Heidegger e o mito da conspiração judaica mundial*, 2015). O pensamento heideggeriano ganha, então, a sua legitimidade e valor também como reação pertinente ante a barbárie propalada sob o comando de Hitler. O mesmo também pode ser sustentado tendo em conta as cartas trocadas entre Heidegger e seu irmão Fritz, acessíveis na publicação de Francesco Alfieri, com o título *Martin Heidegger e Fritz Heidegger – carteggio 1930-1949*, em que são explícitas as críticas do filósofo ao estado político e de pensamento da Alemanha de seu tempo. Argumentos superficiais, então, como são os levantados por Víctor Farías em *Heidegger e sua herança*, um texto ampliado e republicado no Brasil em 2017, mostram-se irrelevantes para uma pesquisa em caráter acadêmico, dada a ausência de provas textuais extraídas da obra do filósofo e tomando como único apoio notas marginais e comentários de seus contemporâneos. Contraponto interessante, embora menos recente, é o trabalho de François Fédier em *Heidegger: anatomia de um escândalo*, cuja publicação no Brasil se deu em 1989. Uma discussão mais aprofundada a esse respeito também foi realizada por nós no texto *A verdade sobre os Cadernos negros*, publicado no v. 46, n. 146 da Síntese – Revista de Filosofia (cf. MARTINS FILHO, 2019).

impessoalidade, para somente depois traduzir-se numa vida autêntica. A respeito disso a seguinte passagem mostra-se esclarecedora: "[...] a prova do fenômeno positivo do modo imediato do cotidiano ser-no-mundo possibilita a penetração na raiz do defeito de interpretação ontológica dessa constituição-de-ser. *Ela mesma, em seu modo de ser cotidiano, é a que de imediato falha e encobre*" (GA 2, p. 130; trad. p. 373 – grifos nossos). Noutras palavras, em *Ser e Tempo* a relação com os outros não se mostra decisiva para a elaboração de uma ontologia fundamental – propósito que, não esqueçamos, permaneceu como guia de toda a analítica da existência, e isso apesar de essa ter ganhado certa autonomia com relação ao seu motivo catalizador (a questão do ser em geral). Resta, por isso, avançarmos a mais um aspecto relacionado ao que aqui preconizamos como a dimensão afetiva do *Dasein*, nesse caso com particular destaque para o que o autor desenvolveu no tocante à *Befindlichkeit*.

2.2.4 Disposição afetiva: cura enim quia prima finxit

Ainda com base na configuração do ser-no-mundo em seus três momentos constitutivos – o ente, o mundo e a condição de sua ligação – pretendemos situarmo-nos nesta seção numa zona de liminaridade entre o mundo e o ente que se efetiva como abertura. Para falarmos com a linguagem do nosso tempo, colocamo-nos no *entre-lugar* representado pela preposição *in*. Ao dizermos que o *Dasein* é ser-*no*-mundo tocamos outra vez a sua condição fundamental – e aqui, vale insistir, "condição" quer substituir a palavra "natureza", também abdicada pela analítica da existência. O *em* não indica, portanto, uma posição estática, mas justamente o oposto: o *espaço* de abertura do ser em relação ao ente. Não é mera indicação circunstancial, mas a forma encontrada por Heidegger para evidenciar tanto o conjunto da existência, quanto seus específicos momentos constitutivos – o lugar, o modo de ser, o ser "a-gente" etc. Ser-em aponta para a existência como alvo de uma interação, mas também de uma intenção. Basicamente, é a condição de abertura ao mundo, a intencionalidade aplicada ao ente *Dasein*, o "aí" como tal para a abertura do *Dasein* ao mundo. E não pode existir outra forma para melhor traduzirmos o sentido do "aí" (*Da*) senão como abertura (*Erschlossenheit*); o abrigo que em todo lugar e em parte alguma aparece e comparece, manifesta-se e oculta-se a cada instante, como repouso e movimento: "existindo, ele nunca retrocede para aquém de sua dejecção, de maneira que só pode pôr-em-liberdade cada vez propriamente a partir de seu ser-si-mesmo e conduzir ao 'aí' 'o que ele tem de ser'" (GA 2, p. 285; trad. p. 781). É o *espaço originário*, resguardo para a ontologia fundamental em sua tentação de confundir ser e ente.

É, enfim, o ensejo no qual descobrimos a dimensão da *disposição afetiva* (*Befindlichkeit*), que neste momento se mostrará de salutar importância na construção de nosso argumento (cf. von HERRMANN, 1985, p. 66).

Dada a importância do conceito *Befindlichkeit* em *Ser e Tempo*, Heidegger mesmo situa o norte de sua interpretação, lembrando tratar-se de algo que sempre retornaria ao longo da analítica, como demonstram os §§ 29, 30, 41 e 42 (para não dizermos o § 68, que trata, respectivamente, da compreensão e da disposição afetiva na dinâmica da temporalidade – o que não exploraremos aqui)[146]. Diz o autor: "o que designamos *ontologicamente* com a expressão 'disposição afetiva' [*Befindlichkeit*] é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo [*die Stimmung, das Gestimmtsein*]" (GA 2, p. 134; trad. p. 383 – grifos do autor, tradução modificada). Para nos atermos aos conceitos evocados, tratamos então de um "estado de ânimo", isto é, uma "disposição afetiva", uma "pré-disposição" com relação à esfera da racionalidade; um *impulso* – aqui nos sentindo mais à vontade em nossa interpretação. Aliás, como defende a professora portuguesa Irene Borges-Duarte (2012), é a própria obra heideggeriana que nos autoriza a falar em "afetividade", já que em seu comentário ao livro X das *Confissões* de Agostinho Heidegger optou por verter em *Befindlichkeit* o que no original latino aparecia como *affectiones*[147] – termo que em português corresponde a *afecção* ou, mesmo, a *afetividade.* Mais que isso – e ainda nos amparando na constatação da mesma intérprete – toda a fenomenologia heideggeriana pode ser lida na perspectiva de uma filosofia dos afetos, como estado elementar em que é descoberta a condição humana enquanto *Dasein*. Esta mesma intuição pretendemos sustentar sempre que possível em nosso capítulo. Enquanto isso, porém, ao tratarmos a *Befindlichkeit* falamos da força motriz, constantemente a impulsionar o ente

[146] Como se pode notar, trata-se de um conceito recorrente em toda a argumentação heideggeriana, seja para situar a interpretação do ponto de partida da ontologia fundamental no ente da mediania, seja para o ulterior desdobramento da análise da temporalidade e da relação entre ser e tempo, como é empreendido pela segunda parte da obra. Para nós é suficiente nos movermos até o presente ponto.

[147] Esta afirmação aparece no artigo *A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, publicado num volume especial sobre o pensamento de Heidegger na revista portuguesa *Phainomenon*, em 2012. A esse respeito, as palavras introdutórias da autora são determinantes, por isso as citamos: "Ao contrário da tradição filosófica moderna, que tendeu a tratar a afetividade de forma subsidiária da representação, enquanto base da cognição e da edificação da ciência, tratando-a de forma complementar ou em contraste com ela, Heidegger introduz, em *Ser e Tempo*, a estruturação afetiva da compreensão como elemento basilar da existência histórica, que constitui o *Dasein*. Esta via de investigação, renunciando à vocação cientificista da modernidade, centra-se na tarefa do que chama uma Ontologia Fundamental: a análise da constituição ontológica do aí, enquanto abertura e exposição ao ser, que acolhe em palavra, gesto, ato e obra, dando-lhe abrigo e forma no mundo humano" (BORGES-DUARTE, 2012, p. 43). A revista latino-americana *Studia Heideggeriana*, da Sociedade Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, dedicou todo o seu vol. IV, em 2015, ao tema da *afetividade* em Heidegger. A edição foi coordenada pelo prof. Ángel Xolocotzi.

humano em sua relação com o mundo e consigo mesmo[148]. Por isso não tratá-la meramente pelo termo *humor*, o que seria natural pensando numa tradução mais literal da expressão alemã. No caso de *Befindlichkeit* o autor parece chamar a atenção para o fato de que o que dispõe ao *Dasein* a possibilidade de abertura aos outros e a si mesmo (numa conjunção de ambas as modalidades de abertura) é, na verdade, um *impulso*, um *humor*, o que a tradução de Fausto Castilho (2012) preferiu nomear: um "encontrar-se"[149]. Nessa discussão também se fazem presentes aspectos importantes para tratarmos a facticidade, a decadência do *Dasein* junto ao mundo, o seu caráter de "ser-lançado", enfim, tudo o que o dispõe no plano de uma contingencialidade: "a disposição afetiva abre o *Dasein* em sua queda e, desde sempre e no mais das vezes, como um desviar-se que se esquiva" (GA 2, p. 136; trad. p. 389 - modificada).

Abrimos o capítulo anterior com uma epígrafe retirada de *O meu caminho na fenomenologia*, em que Heidegger admite que o caminho do pensamento (naquele caso, da fenomenologia) pode sempre ser mais longo e imprevisível que o intuído desde a primeira impressão. Essa metáfora do caminho tortuoso parece se encaixar com precisão também para nossa tentativa de situar a novidade implicada no conceito *Dasein.* Como disposição afetiva, *Befindlichkeit* implica em desviar para acertar, em fugir para descobrir, em sempre se estar adiantado com relação a si mesmo, como aponta o § 41: "o *Dasein* já está sempre 'além de si', não como comportamento relativo a outros entes que ele mesmo *não* é, mas como ser para o poder-ser ele mesmo" (GA 2, p. 192; trad. p. 535). Um caminho de parcos acertos e menores precisões, que apenas no acumulado da existência tomam forma. Não estamos falando simplesmente de uma disposição que projeta, assim como veremos a respeito dos estados de humor (ou *tonalidades afetivas*), mas do fato de o próprio *Dasein* se mostrar como um ente *em projeto* (*Entwurf*), um ente constantemente *por fazer-se* – tarefa ante a qual nenhum outro ente poderá lhe antepor o lugar (cf. GA 2, § 58). Isso porque é *dejectado* no mundo, sem causa pretérita. Apenas tem-que-ser como reação a essa dejecção. Nisso reside a correlação entre a disposição afetiva e o ser-no-mundo, reconhecido como a forma fundamental sobre a qual concebemos a existência. *Befindlichkeit* é, por isso, "um modo

[148] Sobre isso, ver Günter Figal (1991) em *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, especialmente no § 6, dedicado à explicitação dos existenciais fundamentais ao entendimento do *Dasein*, com destaque para *Erschlossenheit*, *Befindlichkeit* e *Verstehen* (cf. p. 158-170). Ver também Paul Gorner (2017, p. 87), que afirma: "[...] é através da tonalidade afetiva, ao invés de pelo pensamento ou pela cognição, que o *Dasein encontra* a si mesmo 'aí', *encontra* a si mesmo descerrado" (grifos do autor).

[149] Tal opção faz sentido, já que "a palavra alemã para encontrar é *finden*. O verbo reflexivo *sich befinden* significa literalmente 'encontrar-se'. *Como é que você se encontra?*, significa literalmente 'como é que você encontra a si mesmo?', um correlato do nosso 'como você está?'. *Befindlichkeit* é um substantivo construído a partir desse verbo" (GORNER, 2017, p. 87-88).

existenciário fundamental de abertura *com igual originariedade* de mundo, *Dasein*-com [*Mitdasein*] e existência, porque esta é ela mesma essencialmente ser-no-mundo" (GA 2, p. 137; trad. p. 391). Por intermédio da disposição afetiva colocamo-nos diante da *facticidade*, isto é, da abertura do mundo ao *Dasein*: "[...] na disposição afetiva reside existenciariamente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro" (GA 2, p. 138; trad. p. 395 - modificada). Precisamente com base nessa *afecção*, o *Dasein* se abandona em direção ao mundo, a partir do qual poderá recolher-se, sob a nova perspectiva de acesso à compreensão; "esquecer-se" enquanto sujeito é aqui descobrir-se[150] como *Dasein*.

Tendo em conta, por um lado, o sentido evocado pelo conceito *Befindlichkeit*, podemos situá-lo no âmbito da vida concreta, o que Heidegger empreende trazendo à baila dois outros termos de salutar importância, que configuram o que chamou de "estados de humor" (ou *tonalidades afetivas*): o medo (*die Furcht*) e a angústia (*die Angst*). Para Heidegger, medo e angústia são os dois grandes estados de humor do ser humano. Através deles o *Dasein* pode desalojar-se em função de se projetar às possibilidades de ser que tem diante de si: "o *Dasein* é existindo seu fundamento, isto é, de tal modo que ele se entende a partir de possibilidades" (GA 2, p. 285). Em outras palavras, o temido faz mover-se e a angústia torna instável, desaloja, abre à compreensão da finitude do tempo. O temido desafia, "é cada vez um ente que-vem-de-encontro [*Begegnendes*] no-interior-do-mundo [*innerweltlich*], um ente do modo-de-ser do utilizável [*Zuhandenen*], do subsistente [*Vorhandenen*] ou do *Dasein*-com [*Mitdaseins*]" (GA 2, p. 140; trad. p. 781). Nesse sentido, ao falarmos dessas disposições, chama-nos a atenção uma leitura de *Dasein* como ser de *projeto*, ao que nenhuma outra imagem parece mais adequada que a morte, o temor dos temores, como cantariam as anedotas medievais, aquela "da qual ninguém escapa, nem o rei, nem o bispo, nem o papa". Essa é, em suma, a principal causa do temor: estar invariavelmente suscetível à escolha de ser, tendo a morte como cláusula resolutória. Temor e angústia são, por isso, as expressões centrais do ente que se pré-dispõe à relação, à abertura ao mundo. Ser autêntico requer pender-se em direção ao mundo – cuja força avassaladora amedronta – num constante direcionamento que tenciona a um fim: a morte. A morte como a efígie do que é

[150] Sobre isso, por exemplo, "se a abertura só se dá numa fase já avançada da existência ôntica, esta não pode deixar de estar já determinada, quer pelo passado concreto que foi o seu, quer pela tradição que informou esse passado. Três momentos da estrutura ontológica se articularão unitariamente na descrição heideggeriana: o encontrar-se já efetivamente na existência ôntica, afetado pelas situações dos entes no mundo em que está lançado, projetado; a pré-compreensão, com pressupostos inevitáveis, que tal situação ôntica implica; a interpretação discursiva dessa existência ôntica em que está, ou seja, sempre já informada pela linguagem. Esta estrutura é a de qualquer ente humano na sua preocupação, no seu ser-no-mundo. A revelação permite escolher a modificação do seu viver, compreendendo as suas possibilidades outras, tematizando a interpretação do seu ser" (BELO, 2011, p. 18).

próprio, do que é pessoal (cf. GA 2, § 51); a morte como o sentimento de se estar fora de casa, desalojado, ao desabrigo, ou, para usarmos a expressão de Waehlens (1955, p. 55), o "jogar-me fora de mim mesmo, sem trégua nem descanso". Esse é o contexto em que surge o outro lado da moeda, o estado de humor a respeito do qual não é possível determinar o seu contraponto, numa palavra: a angústia. Angústia e temor se apresentam como as formas mais eficazes de resgate e reorientação do *Dasein* rumo a uma existência autêntica, *própria*. Distinguem-se porque enquanto o temor pode facilmente ser contraposto ao objeto de seu despertar (teme-se ao violento, às feras, à fúria da natureza, ao escuro), o que causa angústia é justamente a constante projeção do *Dasein* ao horizonte de suas possibilidades. Mais que isso, a sua constante projeção a um horizonte temporal que é finito, quer dizer, a *finitude* como seu espaço de realização. A convivência no mundo lhe causa temor. O findar das possibilidades, tendo a morte como única resolução, angustia. Ambas essas disposições cooperam no processo de aprofundamento da questão do ser na medida em que impulsionam à abertura (com precedência na explicitação do sentido do *Da*), que em nenhum momento poderá ser ocluída pela compreensão, como formas correlatas e co-originárias.

Esse, aliás, parece ser o propósito dos §§ 30 e 31 de *Ser e Tempo*. Ao passo que se dedicam a esclarecer o sentido da disposição afetiva também se encarregam de voltar uma vez mais à questão da compreensão, ao dizerem que: "compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser" (GA 2, p. 143; trad. p. 407). Não podemos aqui deixar de fazer uma breve digressão a respeito do teor da linguagem de *Ser e Tempo*, aproveitando a deixa interposta pela expressão "a quantas anda", utilizada por Fausto Castilho. É no mínimo curioso como a recepção do pensamento heideggeriano tentou embotar o que o próprio autor julgou ser o ensaio de uma filosofia o mais próximo possível da coloquialidade. Para isso, basta verificarmos o conteúdo abordado até aqui, sem que fujamos do rigor aplicado à análise. Não é em vão que *Ser e Tempo* tenha sido considerado um dos mais inéditos tratados de filosofia de seu tempo, ressoando das mais diferentes maneiras e nas mais diversas frentes do pensamento. Se a abertura é uma espécie de janela que possibilita a transição da esfera do ente humano transposto para o contato com o mundo, numa relação mutuamente fecunda, a compreensão deve ser considerada como o termômetro, quer dizer, como o marcador responsivo ao próprio ente sobre "a quantas anda seu próprio ser". Eis, por isso, o sentido introduzido por Heidegger na imediação dos §§ de 28 a 38, em que a questão da linguagem aparece ao menos por dois motivos: a) primeiramente para viabilizar o significado da

compreensão como forma de interpretação da vida cotidiana, como o que ressoa de volta para o ente que empreende a existência; b) de outro lado, como forma de novamente focar aspectos aparentemente irrelevantes da mediania, eleita como *locus* para o esforço interpretativo da analítica existencial. Ao retomar o sentido da compreensão Heidegger tenta assegurar o lugar do *Dasein* como *hermeneuta* do mundo circundante, o que a respeito do ser está resguardado na própria concepção de fenomenologia que tivemos a oportunidade de tratar no capítulo anterior. Nesse sentido, compreender[151] nunca será simplesmente apropriar-se do que foi dito pelo viés da palavra manifesta, o que insiste Oswaldo Giacoia (2013, p. 76), como aspecto da urgência em se recapitular alguns elementos do pensamento heideggeriano: "compreender é um limiar aquém do qual não é possível recuar em termos explicativos. [...] Não se pode compreender a própria compreensão. Trata-se de uma circularidade inevitável, porém não viciosa, e sim virtuosa". Conquanto Heidegger mesmo tenha se prevenido contra acusações de *petitio principii* (cf. GA 2, § 2), aqui não se trata da mesma questão. Para o *Dasein* a compreensão se efetua como uma *modalidade fundamental* de ser na relação com os entes e consigo mesmo. Tem como forma de ressonância a linguagem, mas a antecede em termos ontológicos-existenciais. Daí dizermos que é no discurso que a existência se evidencia, tendo a linguagem como canal pelo qual é possível a manifestação do ser *no* e *para* o ente[152]. Ocorre que o âmbito do discurso, embora fundamental para a explicitação da compreensão como uma das etapas essenciais ao *Dasein*, não é suficiente para a definição de sua condição. É preciso, portanto, retomar uma discussão que, de alguma forma, já compareceu à nossa interpretação.

Constituída de diferentes modos de ser – como transparece na exploração do ser-no-mundo – a presença humana, isto é, o acontecimento do ser que se faz disponível no fenômeno *Dasein* não sinaliza uma concomitância de fragmentos cindidos uns dos outros e definidos como ruptura. Ao contrário, por detrás dessa impressão reside uma permanente continuidade, mais profunda que as constatações das etapas desenvolvidas ao longo da

[151] E também acerca do compreender é possível encontrarmos em Heidegger o traço do que aqui estamos chamando de dimensão afetiva: "[...] num tomar posição passional apressado a favor ou contra vem denunciada a falta de uma autêntica paixão, a única que pode ser norteadora aqui, em relação à decisão do compreender, que tanto mais seguramente se faz presente quanto menos prorrompe, mas cala e pode esperar" (GA 61, p. 71; trad. p. 86).

[152] Como dissemos no capítulo anterior, o assunto da linguagem em Heidegger nos abriria um campo muito abrangente de investigação. Por ora basta dizermos que a manifestação acima descrita se efetua de três formas, que aqui apenas iremos mencionar: *a*) o falatório, que correspondente ao *modus* de ser da compreensão e elaboração referentes ao *Dasein* tal como se encontra na vida cotidiana, *b*) a curiosidade (o interesse), responsável pela projeção do *ser-em* na busca pela compreensão, e *c*) a ambiguidade, que mensura o nível da compreensão, haja vista que o ambíguo não apresenta total autenticidade. Falatório, curiosidade e ambiguidade são, porquanto, três conceitos que se implicam de maneira direta (cf. MARTINS FILHO, 2017, p. 139).

primeira parte de *Ser e Tempo*; a continuidade que torna possível a consideração do *Dasein* em sua forma fundamental, quer dizer, como ser-num-mundo. O *Dasein* não é um conglomerado, mas uma unidade relacional. Sua tríplice dimensão temporal, de estar sempre aberto e adiantado em relação a si mesmo (a compreensão), manifesta uma realidade subjacente às ambiguidades que ocorrem na superfície, cuja conciliação seria dificilmente concebível[153]. Assim, para falarmos da constituição unitária do ser-no-mundo conforme Heidegger introduz ao longo da analítica da existência, é necessário dedicarmos algumas palavras a mais esse foco de *irracionalidade* – ou, mesmo, de pré-compreensão – relativo à definição do ente que se descobre na vida cotidiana. A marca definidora da condição do *Dasein* como um todo integrado de diferentes dimensões é o que aqui traduzimos como *cuidado*, do alemão *die Sorge* e do latim *cura*: "o modo próprio de ser mesmo num mundo é o *cuidado* [...]. A vida se deixa atingir ou fala consigo mesma mundanamente *no* e *pelo* cuidado" (GA 63, p. 101; trad. p. 107 – grifos nossos). Posto isso, apenas uma reflexão sobre o *cuidado* nos permitirá ver os diferentes momentos existenciais do ente humano como "caracteres fundamentais e síntese estrutural", para nos valermos da expressão de Maurice Corvez (1966), ou como "unidade na multiplicidade", conceito utilizado por Marlène Zarader (1986).

Definido em termos ontológicos, o *cuidado* não deve ser interpretado como a intuição de propriedades ônticas que permanentemente se expressam, como o desejo, a vontade ou demais tendências naturais do homem. O *cuidado* está diretamente relacionado ao pastoreio do ser, assim como poderemos discutir na evolução operada por Heidegger posteriormente à década de 1930. Trata-se de um direcionamento ao nível ontológico: por este conceito não se pretende nomear um comportamento "particular em relação a si mesmo, porque esse comportamento já está ontologicamente caracterizado pelo ser-adiantado-em-relação-a-si [*Sich-vorweg-sein*]" (GA 2, p. 193; trad. p. 539). Dando um passo anterior em nossa investigação, após termos ressaltado o protagonismo de estados de humor tais como o temor e a angústia, cabe-nos demonstrar a sua relação com o *cuidado* – por ora no nível ontológico. Como particular modo de expressão da condição de ser-no-mundo do *Dasein* a angústia abre-lhe (*Erschlossen*) à compreensão do seu ser como *cuidado*: cuidado do seu próprio ser, cuidado dos entes que constituem o seu mundo (cf. GA 2, § 40). Falamos, então,

[153] Tal ambiguidade pode ser lida no uso justaposto de palavras que se contrariam mutuamente: "decaindo-abre [*verfallend-erschlossene*], descartado-projetante [*geworfen-entwerfende*], para o qual em seu ser junto ao 'mundo' e *ser-com* os outros [*Mitsein mit Anderen*], está em jogo o seu poder-ser-mais-próprio [*Seinkönnen selbst*]" (GA 2, p. 182; trad. p. 509).

da angústia como o combustível necessário à pré-disposição do *Dasein* rumo ao solo fenomenal da compreensão em sua totalidade originária. Seguindo os passos de Gonzalbéz (1992), haveria aqui uma proximidade entre a noção de *dejecção* – salutar para o entendimento do ser-no-mundo – e a manifestação do cuidado nas formas anteriormente mencionadas, quais sejam, a ocupação (*Besorgen*) e a pré-ocupação (*Fürsorgen*) – ambas expressões que em alemão derivam de *cuidado* (*die Sorge*). Isso é o que encontramos no § 41 de *Ser e Tempo*, em que o autor apresenta os três elementos que compõem o *Dasein* em sua existência mediana, quais sejam: a *existencialidade*, a *facticidade* e a *dejecção* (sua condição de *ser lançado no mundo*). Trata-se do que antes chamamos *estar-diante-de-si-mesmo* (*Sich-vorweg-sein*), que caracteriza a existência do *Dasein* como sempre e de pronto *já lançado no mundo*; uma existência fática, ou seja, que tem o mundo como horizonte de seu desenrolar. Para nos apegarmos a mais uma tentativa de tradução por justaposição, poderíamos situar o que estamos falando através do seguinte conceito: *o-ser-já-em-diante-de-si-mesmo-como-ser-junto-de*. Assim, conjugamos unidade e multiplicidade, a respeito do que o *cuidado* deve ser lido como uma articulação complexa e tríplice temporal: o ser-já-no-mundo, como alusão à facticidade do ente que está lançado no mundo, em referência ao passado; a *dejecção* do ente que se dispõe à lida e ao contato com os outros, caído no *aqui* e *agora*, com ênfase ao presente; e, enfim, o ser-diante-de-si-mesmo, ou seja, o seu *deixar-ser* (*Sein lassen*)[154], como traço determinante da construção existencial que empreende, como projetar-se num futuro que ele mesmo constrói, que é a constante abertura ao mundo e à sua condição de *ser para as possibilidades de ser*.

Numa curiosa amostra de seu apreço pelas artes (o que aqui apenas podemos oferecer em lampejos) e a fim de demonstrar a proximidade entre a noção de homem como fenômeno fático – isto é, *Dasein* – e o conceito de *cuidado*, evocado como ponto intermediário e unitário, Heidegger recorre ao artigo *Faust und die Sorge*, de Konrad Burdach, em que toma conhecimento de uma antiga fábula romana – originariamente descrita por Herder e posteriormente adaptada por Goethe para a segunda parte do seu *Fausto*[155]. Auxiliado por

[154] Tudo isso retornará no texto da *Carta sobre o Humanismo*, 1947: "o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ex-sistente do ser, mais que o *animal rationale,* na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade" (GA 9, p. 324; trad. p. 51). Ou no seguinte fragmento: "Tal querer é a essência própria do poder, o qual não é apenas capaz de produzir isto ou aquilo, mas é capaz de deixar que algo descubra o seu ser em sua proveniência, isto significa: que é capaz de deixar-ser (*Sein lassen*)" (GA 9, p. 316; trad. p. 37).

[155] Na literatura brasileira, encontramos o conto *O monstro*, de autoria de Humberto de Campos, em que a criação do homem é apontada como resultado do trabalho de duas entidades, a Dor e a Morte – também do barro e da água.

essa imagem ancestral, ilustra o que pretende enfatizar pelo vínculo entre *cuidado* e *Dasein*[156]. O *cuidado* está ligado à essencialidade do ente humano, como base do fenômeno *Dasein*. Para esse, ser significa ser no cuidado, ser cuidadosamente, ser no cuidado do ser – o que em última instância refletiria o cuidado com o seu próprio ser. Aliás, parece não haver outra expressão para melhor designar o diferencial humano traduzido em relações que reúnem a dimensão afetiva e cognitiva. O *cuidado* revela o que há de mais profundo no humano em termos de sua essência, isto é, essência que implica em existir e mover-se como existência insistente – no que convergem as interpretações de Christian Dubois (2005) e Emanuel Carneiro Leão (1977). No caso de *Ser e Tempo*, contudo, é preciso recordar que em nenhum momento a exploração do *cuidado* realizada aos moldes da analítica do *Dasein* quis desdobrar-se numa espécie de antropologia filosófica, permanecendo o foco na questão do ser em geral e na preparação para a ontologia fundamental. A consequência dessa investigação, não obstante, exige um passo além do que prevemos para este momento, quer dizer, a exploração da questão da temporalidade sob a perspectiva da finitude (*Endlichkeit*). Essa é a resposta dada por Heidegger para o limite do *cuidado* como fonte de uma compreensão mais acabada da condição humana no mundo. Oferecer os limites da concepção de *Dasein* em *Ser e Tempo*, nos obriga, portanto, a discutir a relação entre morte e finitude, em certo sentido, como complemento à discussão elaborada a respeito do *cuidado*.

2.3 Ser-para-a-morte como meta e a questão da finitude

No horizonte deste capítulo, que busca compreender o significado e o alcance do conceito *Dasein*, como mote para a investigação do fenômeno humano no mundo tal como Heidegger o apresenta em *Ser e Tempo*, as páginas anteriores se ocuparam de sua caracterização, especialmente à luz de três frentes: a abertura (*Erschlossenheit*), a compreensão (*Verständigung*) e a disposição afetiva (*Befindlichkeit*), as quais coroam o advento da cura/cuidado (*die Sorge*) como condição integradora dos diferentes modos de ser do ser-no-mundo. Em vista disso, não podemos desprezar a leitura de que *Ser e Tempo* é, antes de tudo, "uma consideração do ser em geral na sua articulação meta-ontológica com os vários modos possíveis de ser, os quais deveriam ser fenomenologicamente caracterizados"

[156] É interessante, por exemplo, como para Heidegger o *cuidado* atravessa todo o modo de ser do *Dasein*, incluindo até mesmo a sua pré-disposição à compreensão. Note-se a raíz comum entre *cura* (cuidado) e *curiositatis* (curiosidade) (cf. GA 63, p. 103-104).

(SA, 2009, p. 4). Por isso, se a demarcação do sentido existencial ocorre como abertura para a vida fática, como interpretação da existência banal, na mediania em que se encontra sempre e antes de tudo, isso equivale a dizer que a condição deste ente, estando aberto ao ser e transparecendo ser na medida em que existe, consiste em *poder-ser* – notadamente, com o peso do que isso significa para o ente que põe em jogo o seu ser antes de qualquer outro. *Dasein* é o ente marcado pelo *poder-ser*, de forma que, como realça Casanova (2017, p. 51), "não possui nenhuma propriedade quididativa previamente dada e nem mesmo se mostra como um ente a priori indeterminado que só alcança suas determinações a partir da atualização de possibilidades previamente dadas". Dito de outro modo, cremos que o *Dasein* expressa o delineamento de uma conexão ainda mais originária entre a facticidade da experiência geral e cotidiana e a decadência do ente lançado. Existe um estreito vínculo entre a concepção de ser extraída da análise do *Dasein* e sua exposição no horizonte da *duração* (categoria que, como demonstrou Bergson, aponta para uma dimensão anterior à consciência do tempo), condição para toda e qualquer experiência do tempo. Ao observarmos as múltiplas dimensões do ente humano, devemos convir que todas essas apenas são possíveis dentro de uma determinada concepção temporal, o que neste momento nos obriga a destacar uma importante articulação entre *ser* e *tempo*[157], o que aqui faremos através da finitude (*Endlichkeit*).

Uma vez mais nos direcionamos ao espaço da mediania, da vida corrente. Tudo parte desse âmbito, em que não apenas nos descobrimos como ente entre entes – coisas que evoluem na composição de nosso mundo próprio, no aperfeiçoamento de nossas atividades e no reconhecimento dos outros – mas é-nos revelada a nossa condição de seres-lançados num mundo, isto é, a decadência (*Verfallen*). Em vista disso, se até aqui já tivemos a oportunidade de apontar as insistentes recorrências ao âmbito da cotidianidade[158], transposta em privilegiado espaço interpretativo, certamente nos deparamos com uma das palavras mais difíceis de serem entendidas em toda a obra, sobretudo ante o esforço de Heidegger por torná-la um conceito filosófico de particular importância na transição da primeira para a segunda

[157] Note-se como isso também aparece no curso do verão do mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*: "Este nexo entre ser e tempo, contudo, não permanece completamente velado para o *Dasein*, mas é conhecido em uma interpretação que com certeza é muito mal compreendida e induz muito em erro. De certa maneira, o *Dasein* tem uma compreensão do fato de que a interpretação do ser está também de alguma forma em conexão com o tempo" (GA 24, p. 437; trad. p. 439).

[158] E a importância da *cotidianidade* é assegurada por Heidegger pelo fato de impedir que a ontologia fundamental se submeta aos mesmos erros do psiquismo ou do antropologismo: "A analítica existencial da cotidianidade não descreverá como nos servimos do garfo e da faca. Deve mostrar *que* e *como* todo andar ao redor do ente – para o qual só parece haver entes – tem de antemão como base a transcendência do *Dasein*, o *ser-no-mundo*" (GA 3, p. 234-235; trad. p. 186 – modificada).

parte do seu texto. Estamos falando de *Verfallen*, que poderíamos traduzir por aquilo que está "vencido", "expirado", em seu uso como adjetivo, ou "desmoronado", numa leitura verbal. Ao optarmos por "decadência" sugerimos a sua vizinhança com o fim, de modo que o "desmoronamento" do ente que se perde na vida mediana deve ser recuperado pela consciência da finitude, referida pela imagem da morte. Na decadência nos comportamos impropriamente, quer dizer, exercitamos a esfera da inautenticidade quanto ao nosso ser – e isso porque o mundo das coisas nos rouba de nós mesmos. Nisso reside a ambiguidade discretamente impressa ao trabalho heideggeriano, de que a perspectiva de uma vida autêntica parece sempre ofuscada pela inautenticidade do fenômeno concreto, de modo que algumas pistas de resolução apenas poderiam ser vislumbradas pela introdução da questão do tempo. Se a existência se impõe como o *poder-ser* (*Seinkönnen*) *si próprio*, autenticamente, é preciso compreender como o ente dotado de precedência ôntico-ontológica pode efetivamente *autenticar-se* – no sentido de tornar-se o mais autêntico possível – já que o *cuidado* parece ter se mostrado insuficiente para o bom termo desse propósito. Este é, em suma, o ponto de confluência em que temas como morte, liberdade e finitude surgem à consideração da analítica existencial, marcando sua passagem para o problema da temporalidade do ser – em que muitas das categorias conceituais discutidas até aqui serão revisitadas.

2.3.1 A procura por completude e o sentido da falta

Na metade do § 45 de *Ser e Tempo* Heidegger introduz um movimento determinante. A concomitância de modos de ser à qual tomamos pela expressão *Dasein*, na medida em que se manifesta como existência, está circunscrita aos limites estabelecidos pela vida e pela morte (e talvez por esse motivo a questão da vida tenha sido tomada como tão importante para a filosofia como um todo). Trata-se de recorrer à concepção vulgar de existência, a qual implica certa noção de finitude, como a contingência relativa a tudo o que vive e, por consequência, pode se manifestar como potência de ser. Se na vida cotidiana o *Dasein* está sempre sujeito à diluição de si mesmo nos outros, tornando-se o "a-gente", há um limite ante o qual deve novamente tornar-se consciente[159] de seu ser como abertura e compreensão. Não

[159] Aqui pensamos "tomar consciência" nos mesmos termos do que Heidegger desenvolve dos §§ 54 a 60, o que Heidegger chamou de *voz da consciência* (*Stimme des Gewissens*). Note-se que o termo usado para "consciência" é *Gewissen* e não *Bewustsein*, como repetidamente aparece noutros expoentes da fenomenologia (de que Husserl é o principal exemplo). No entanto, para Heidegger também não se trata de pensar a "consciência" como o tribunal pensado por Kant, com peso moral, nem, tampouco, quaisquer alusões de caráter religioso. O fenômeno da "consciência" é analisado por Heidegger como pertencente à instância pré-

se trata, vale dizer, de uma tomada de consciência nos mesmos termos do que a tradição racionalista preconizou, ou seja, consciência como instância deliberativa, marcada por uma razão operacionalizada, que suga do mundo seu combustível[160]. Isso porque o que dá ao *Dasein* o rumo de uma existência autêntica também se descobre na mediania do contato com o mundo e com os outros, embora dessa vez a resposta esperada não possa ser compartilhada com ninguém, como uma chamada de atenção para a pessoalidade do *Dasein*. Estamos falando da morte, que nesse momento atua como chave de acesso à compreensão da finitude. Pode-se nascer na companhia de outros (no caso de gêmeos, por exemplo, ou, mesmo, no que a presença da mãe significa), pode-se viver junto aos demais (pensemos o fenômeno do ser-uns-com-os-outros), mas jamais se morrerá acompanhado, no sentido efetivo da morte como fim. Os que acompanham o morto permanecem sempre aquém da transposição operada.

A solidão é, então, um dos pré-requisitos da morte. Só se pode morrer sozinho. Eis, pois, o sentido da morte como resolução antecipadora no múltiplo horizonte de possibilidades do *Dasein*. A experiência da morte – que também aparece como resultado de uma experiência afetiva, a morte dos outros – convoca o *Dasein* para uma vida autêntica, para a responsabilidade por empreender sua própria existência, sem perder-se no mundo dos outros. Aqui não estamos, de modo algum, sinalizando para uma espécie de pessimismo existencial, para uma filosofia embotada e com contornos mórbidos[161]. Na maioria das vezes em que foi evocada por Heidegger, o conceito de morte tinha em conta realçar a vida; não somente a vida em sentido geral, mas a positividade da vida vivida. Note-se, como retrata a literatura, quão sofridos podem ser os imortais[162]: diante da impossibilidade da morte, desejam-na mais que a

---

compreensiva do *Dasein*, uma espécie de chamado pessoal à retomada de pessoalidade. Diz ele: "o apelo-da-consciência [*Gewissensruf*] tem o caráter de uma *intimação* [*Anrufs*] a que o *Dasein* assuma o seu mais-próprio poder-ser si-mesmo, e isto, no modo do *despertar* [*Aufrufs*] para o seu mais-próprio ser-culpado" (GA 2, p. 270; trad. p. 743 – grifos do autor). Por "ser-culpado" devemos entender o distanciamento do ser instaurado no "a-gente".

[160] Em seu texto *Sobre o problema do ser*, de 1955, Heidegger comenta o que aqui estamos tratando como o primado avassalador da *razão*: "Ela [a *ratio*] não é absolutamente um justo juiz. Sem vacilar ela rejeita tudo o que não se lhe adapta e o empurra para o presumido pântano do irracional, delimitado, de resto, pela própria razão. A razão e a sua representação constituem apenas *uma* maneira de pensar e de nenhum modo são determinadas por si mesmas, mas por aquilo que ordenou ao pensamento pensar à maneira da *ratio*" (GA 9, p. 388; trad. p. 16-17).

[161] Conforme a resposta de Heidegger a Sartre, em constantes remissivas entre 1945 e 1949, das quais se destaca a famosa *Carta sobre o humanismo* (cf. GA 9), a filosofia da existenciaridade do *Dasein* não seria a equivalente alemã para o existencialismo expresso na conferência *O existencialismo é um humanismo* (cf. SARTRE, 1970). Na França Sartre e outros deram um sentido prático a algumas intuições colhidas de *Ser e Tempo* que Heidegger nunca chegou a admitir.

[162] A literatura é bastante rica de referências à morte. Destacamos, por exemplo, as constâncias desse tema na obra do brasileiro Humberto de Campos, como é o caso, entre outros, dos contos *O monstro*, *A luz dos mortos*, ou dos poemas *A morte de Sócrates*, *O louco e a sombra*. Em todos os casos, a morte como imagem para se referir à condição humana.

tudo. Apenas porque morremos levamos a vida como a levamos, enxergamos o sentido no que está simplesmente posto à nossa volta, amamos, lutamos e até mesmo somos capazes de dispor de nossa própria vida – nos casos mais extremos, do martírio, por exemplo. A morte, como barreira intransponível, chama-nos ao desenvolvimento de nossa potência, à consecução da existência em cada novo instante que se inaugura, como efemeridade que dura e se esvai. Daí que, embora o cuidado possa ser apontado como mantenedor da unidade humana nos diferentes modos de ser, não é o que determina o *Dasein* em seu propósito de existência autêntica. Vida e morte são, enfim, os dois extremos que nos permitem enxergar o *Dasein* e a mediania, o empreendimento da existência como sua tarefa mais própria: a vida como vida fática e a morte como possibilidade resolutória do *Dasein* consigo mesmo. Diz Heidegger: "[...] se a existência determina o ser do *Dasein* e sua essência é co-constituída[163] pelo poder-ser, então o *Dasein*, podendo ser enquanto existir, deve ser cada vez algo *de ainda não sendo* [*noch nicht sein*]" (GA 2, p. 233; trad. p. 645 – grifos do autor). A morte, como o fim constantemente posto, ainda que não efetivado, constitui esse *ainda não* do *Dasein*, que o motiva a uma vida autêntica, *própria*.

Muito antes de introduzir o tema da morte, *Ser e Tempo* já insistia na existência como forma de abertura, ter-que-ser, nas infinitas possibilidades de ser (cf. § 9), o que de sua segunda seção em diante torna-se ainda mais contundente. *Dasein* é o ente marcado pelo constante jogo entre o que é e o que *ainda não é* e, por isso, o que ainda pode ser. Outra vez a ontologia fundamental cede lugar para sua exposição como analítica da existência, janela pela qual será possível conceber o fenômeno humano como pressuposto para rediscutir a metafísica. Há, por isso, um nexo irrecusável entre as ideias de existência e de horizonte – assim como já ocorria desde a fenomenologia husserliana (cf. HUSSERL, 2001, § 27, p. 81), para não mencionarmos outros expoentes menos aprofundados no Brasil, como Max Scheler e/ou Karl Jaspers, que também deram especial valor a este aspecto em suas filosofias – simultaneamente aproximando-se e mantendo distância do esforço heideggeriano. Esta é a interface na qual localizamos a morte, ou, o mesmo, como o tema da morte surge para Heidegger, não como o simples fenômeno da contingência dos corpos, mas alternativa para uma genuína interpretação existencial. Sua análise, portanto, não se concentrará na morte como tal, mas no ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), efetuado como modo de ser do ser-no-mundo autêntico, impelido à completude de seu ser – ou do sentido do seu ser (*Seinssine*). Trata-se, nas palavras de Safranski (2005), de um duro desafio para o *Dasein*, já que a vida

[163] Ao mesmo tempo: o *já-ser* (N.d.A.).

cotidiana não apenas ignora a distinção entre *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), mas parece privilegiar o que é impróprio/inautêntico, a dissolução do *Dasein* nos outros – quiçá atribuindo alguma conotação moral. Nesse sentido, faz-se necessário entender em que sentido a morte, vislumbrada como possibilidade antecipatória, reinaugura o ambiente necessário para a compreensão e a abertura, desta vez como compósitos da finitude. Trata-se de uma questão sem a qual não é possível traçar os pontos que servirão de norte para a interpretação filosófica da finitude humana. Ser-para-a-morte e finitude não remetem apenas às experiências fundamentais da existência. Podem, além disso, contribuir na formulação de uma nova perspectiva para nosso entendimento sobre a constituição do *Dasein*, sua irreverência com relação à tradição metafísica vigente e, conseguintemente, sua dispersão nas atividades da vida cotidiana.

Esse é o propósito do autor ao iniciar o primeiro capítulo da segunda seção chamando a atenção para a urgência em se vencer o que há de insuficiente na hermenêutica das páginas anteriores. Ou seja, a questão do ser-para-a-morte nasce em sintonia com o problema de apreensão do *Dasein* como um todo de ser (*Ganzsein*), já que o cuidado não pode restituir a compreensão do *Dasein* como um ser todo, integrado, porque o mantém no nível da *impropriedade* do trabalho com os outros e o mundo das coisas. Como não se trata simplesmente de uma compreensão em nível racional, mas de uma constatação existencial, é preciso apelar para o que talvez seja a máxima potência em termos de um choque existencial: a morte. No cuidado, ao descobrir o mundo dos outros, o *Dasein* perde-se a si mesmo: "ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser" (cf. GA 2, § 27). Além disso, ao se voltar para a impossibilidade de uma assimilação totalizante na identificação do *Dasein* com o cuidado, Heidegger chama a atenção para o dado de que, como ser de possibilidades, este ente está sempre disposto na proximidade do que lhe *falta*, do que ainda não assumiu em sua existência própria. *Dasein* não é o sujeito, totalmente preenchido por representações do mundo objetivo. É o ente aberto ao *poder-ser* mais originário, o que também significa: é o ente que busca preencher o seu ser com a existência que empreende, não como fechamento, mas como pura abertura às possibilidades de ser. O sentido extraído dos §§ 45 e 46, portanto, distancia-se de quaisquer construções vulgares, como ocorrências de morte, ao ponto de podermos dizer que o primeiro passo para o entendimento do ser-para-a-morte é a sua constatação como ser-para-a-falta. Note-se que nos encontramos no extremo oposto ao cuidado. Se o cuidado preenche, a morte retira a estabilidade de mundo e projeta. O cuidado, como mover-se de fora para dentro, suga da realidade a sua força; dilui-se num todo indiscriminado de mundo. A morte, por outro

lado, pode ser simbolizada por um tencionar-se de dentro para fora, como pura abertura ao inesperado, o insondável, que não se pode conhecer e, por isso, deve apenas ser aguardado, como a antecipação de uma experiência, um porvir. O morrer sozinho é metáfora para dizer da existência, da relação com o ser que se faz na interioridade, no silêncio, na solidão – todas referências às quais voltaremos nos textos posteriores à *Kehre*. Isso é o que também sinaliza Pisetta (2007, p. 229), quando afirma que "se a morte pode ser concebida como uma interrupção, que num momento pode ocorrer, sua apreensão e compreensão acontece a todo momento somente de modo prévio", isto é, como falta. Logo, a única perspectiva viável para a integração do *Dasein* como um todo, uma unidade de sentido, é aquela que privilegia o aspecto da possibilidade; possibilidade que mantém o traço da abertura e, por isso, a dimensão do faltante, do ausente, do que está sempre na iminência de ser.

Prosseguindo em nossa leitura, a relação entre *ausência/falta* e morte se dá, antes de tudo, no espaço da mediania, isto é, do fenômeno cotidiano do ser-uns-com-os-outros (*Miteinandersein*), que é um desdobramento da condição de ser-com do ser-no-mundo. Não estamos, pois, falando da morte em sentido fático. A morte *de fato* não pode ser objeto de tematização, pois com ela cessam todas as possibilidades. A morte não participa de um poder-ser, mas já *é*, antecipadamente, uma condição, uma constatação existencial. A morte efetiva é apenas pressentida pela morte dos outros, os próximos. Faz-se experiência de morte como morte de alguém, jamais do ente que nós mesmos somos. Ante a morte de outrem, como meros expectadores (no duplo sentido de *ver* e de *esperar*), mantemo-nos numa atitude de preocupação-com-o-outro (*ehrenden Fürsorge*), preocupação com o faltante – que transversalmente sempre reflete a preocupação com nossa própria morte. Mas como tudo isso se articula com a constatação do ser-para-a-morte como dimensão resolutória para a nossa leitura da finitude? Responder a esta questão implica distinguir, num primeiro momento, o que manifestamos por meio da expressão ser-para-a-falta em distinção do que simplesmente está ausente, faltante. Um objeto ou um simples ente dado à espacialidade pode se ausentar ou não. *Dasein*, contudo, *é para a falta*, ou melhor, *é para o que lhe falta*, com a mesma intensidade com que é para si e para o seu mundo. Faltar, nesse caso, é da ordem de uma teleologia, de um direcionamento rumo ao seu τέλος, um relacionamento libertador e liberador, para usarmos as expressões de Pisetta (2007). É liberador porque propõe ao *Dasein* descolar-se das prisões da impessoalidade e libertador porque abre-lhe o caminho para uma genuína experiência de ser, liberdade como compromisso com o próprio, o irremissível e insuperável, o indeterminadamente certo, em cada possibilidade. Tal teleologia não deve,

porém, ser considerada pragmaticamente, mas como o que é visado existencialmente: "o *Dasein* não começa a *ser* quando seu ainda-não é preenchido, momento em que ele, ao contrário, precisamente já não é. O *Dasein* existe sempre e cada vez já de tal maneira que seu ainda-não lhe *pertence*" [diríamos: como uma possibilidade] (GA 2, p. 243; trad. p. 671 – grifos do autor). Sobre isso, Heidegger faz um jogo de conceituações, relativas ao movimento circular da hermenêutica de *Ser e Tempo*. A princípio, diz que a morte é a "possibilidade das possibilidades", já que é a única possibilidade efetivamente possível, independente de deliberação, como o que espera a todos os viventes. Nisso, porém, torna-se a "impossibilidade da possibilidade", porque implicará na passagem de ser a nada, na extinção do *Dasein* como relativo aos possíveis modos de ser. Por isso, deve ser tratada existencialmente, quer dizer, não como mera efetividade do morrer, ou como fechamento das possibilidades, mas como inauguração de um novo modo de relação consigo mesmo e com o mundo, o que chamou de "possibilidade da impossibilidade". Enquanto é, o *Dasein* pode vislumbrar o seu *ainda-não*. Toda a sua existência passa a orientar-se nesse projetar, que mobiliza, desaloja, obriga à *propriedade,* efetiva-o como ser de *projeto.*

Ser-para-o-fim não é findar, mas a constante busca por completude, tendo a morte como limite. Por isso o *Dasein* não é ser-para-a-morte somente quando morre. Ao contrário, tal tendência (no sentido de tender a...), como dissemos, alude para a vida, como projeção ao horizonte de possibilidades que participam de sua existência. Se o *sujeito* moderno passou a ser pouco a pouco identificado com a razão – desde o *cogito* cartesiano, com contornos de solipsismo – aqui temos a morte como imagem representativa da condição humana (ainda que admitamos que a filosofia heideggeriana é bastante resistente a quaisquer ideais de *representação* – cf. GA 5). Não se trata de fechar-se aos demais, mas de sempre recobrar que a existência é um empreendimento solitário, cuja responsabilidade toca a cada *Dasein* pessoalmente. A morte como o convite temerosamente repetido, apesar de irrecusável, como denotam as palavras do inigualável Barão de Münchhausen, personagem construída por Rudolph Raspe, em 1785, que, após fechar os olhos num de seus desfechos espetaculares, retorna aos seus convivas com a seguinte exclamação: "aquela foi uma das inúmeras vezes em que encontrei minha morte, uma experiência que, aliás, recomendo com vigor". Eis, pois, o homem que empreende a sua vida autenticamente, um homem de vigor. São estas as qualidades que pertencem àquele que negou herança ao sujeito, o *Dasein*. O *cogito, ergo sum*, converte-se, nesse caso, em *morior, ergo sum,* de modo que o *sum* deva ser lido como *sum moribundus* – um modo de ser constantemente atravessado pela morte. Tal coincide com o

que reportou Michel de Certau (1998, p. 294): "saindo do campo circunscrito por possibilidades de intervenção", entramos numa zona de insignificância. O moribundo, diz ele, "é o lapso do discurso". Eis o que nos permite dizer a respeito do *Dasein* que, do mesmo modo que "*é*, já *é* constantemente o seu ainda-não, já *é* sempre também o seu final. O findar que é pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-final do *Dasein*, mas[164] um *ser-para-o-final* desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é" (GA 2, p. 244; trad. p. 675 – grifos do autor).

Outra vez fugimos da égide do sujeito, por ora a partir de uma noção de finitude fundada sobre a morte. Nesse sentido, é curioso como Heidegger endossa seu argumento recorrendo ao antigo ditado alemão emprestado das páginas de Burdach: "*sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*". Dito de forma mais simplificada, "para morrer, basta ter nascido". Aliás, Heidegger não foi o único a evocar a relação entre morte e vida na consideração do humano, o que fica particularmente evidente na segunda nota de rodapé inscrita à metade do § 49: "a antropologia elaborada na teologia cristã – desde Paulo de Tarso até a *meditatio futurae vitae* de Calvino – sempre viu a morte incluída na interpretação da vida" (GA 2, p. 249; trad. p. 687 – nota 2). Para além do que diríamos serem os resquícios da formação cristã de nosso autor, notadamente embasada na compreensão das principais expressões da alta escolástica católica, bem como de suas implicações na tradição protestante que a seguiu, há também menções aos trabalhos de Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e Karl Jaspers, os quais na relação entre morte e vida descobriram o fenômeno da situação limite. Aqui, enfim, também está o arremate do que dissemos anteriormente ao tratarmos a angústia e sua relação com a morte. Na angústia o *Dasein* é posto *propensio in*, isto é, disponível para, *destinado*. Resta-nos, contudo, distinguir o que significa a abertura para as possibilidades existenciais e o empreendimento da vida sob os termos da finitude. Este novo viés de leitura estenderia o *Dasein* justamente no ponto médio de intermediação entre *ser* e *tempo*[165].

[164] A morte como morrer (N.d.A.).

[165] Aqui recordamos o que Heidegger retomaria no final do § 44 do *Kantbuch:* "A explicação da ideia de uma ontologia fundamental esclareceu que, se a problemática da metafísica do *Dasein* se apresentou como em *Ser e Tempo*, é a conjunção 'e' deste título que implica o problema central. Não o 'ser', nem o 'tempo', têm necessidade de abandonar seu significado anterior, mas sim possuem uma interpretação mais originária que fundamente os seus limites" (GA 3, p. 242; trad. p. 192 – modificada).

2.3.2 Destinação: o horizonte finito da temporalidade

Se de alguma forma refizemos os passos de Heidegger na elaboração de seu argumento, certamente a partir do prisma pelo qual pudemos vislumbrá-lo (sempre por um perfil e nada mais!), também adquirimos um maior grau de compreensão a respeito do objetivo que nos motivou a este capítulo. Não se trata de meramente reler o texto heideggeriano linearmente – mesmo porque *Ser e Tempo* permanece, ainda em nossos dias, como uma obra não acabada, aberta a novos confrontos, inspirações e reorientações. Assim, o percurso executado neste capítulo quer delinear as principais características da analítica existencial como procedimento escolhido pelo autor a fim de constituir uma ontologia fundamental. Na medida em que a ênfase ontológica dá lugar ao trato da mediania, das vivências cotidianas, surge-nos a figura catalizadora de toda a análise, isto é, o *Dasein*, sempre ôntica e ontologicamente orientado, ponto fulcral para o distanciamento desta nova abordagem de tudo quanto havia sido tomado pela tradição metafísica. Por outro lado, ao passo que apreendemos terminologicamente o curso da reflexão, percebemos a centralidade adquirida pela analítica existencial e seu alcance neste momento específico do pensar heideggeriano, o que poderá fornecer elementos para avançarmos em nosso projeto de passagem a uma espécie de *filosofia da interpelação* – não sem o contato com a crítica que se seguiu ao trabalho de Heidegger. A esta altura, entretanto, é preciso uma vez mais nos reportarmos à categoria da disposição afetiva (*Befindlichkeit*), para associá-la ao sentido da morte tal como é nomeado: a morte como "possibilidade da impossibilidade" (cf. GA 2, § 53), ou, a morte como desvendamento da "possibilidade mais própria, irremetente e insuperável" (GA 2, § 50). Aqui, repetimos, não em vista do fenômeno do morrer tomado imediatamente, mas do que este aspecto pode delinear a respeito das possibilidades de ser do *Dasein*, como diz Dubois (2004, p. 50): "puramente, ela é o que vem; não reside senão nessa vinda. Mas nessa vinda, como vinda de nada no mundo, é precisamente o ser-no-mundo enquanto tal que se abre, avaliado em sua nudez". Caso seja verdade que o silêncio é a nudez do discurso, talvez a morte seja a nudez da existência e daí a sua implicação natural numa investigação que se pretendeu *analítica existencial*. A confrontação com o tema da finitude, que no caso do

ente humano também aludimos com a expressão *destinação*[166], é, portanto, imprescindível a fim de concluirmos nossa leitura exploratória de *Ser e Tempo*.

No que concerne à *Befindlichkeit*, já tivemos a oportunidade de dizer algumas palavras nos parágrafos anteriores. Há, porém, uma relação entre morte e disposição afetiva que não podemos deixar de lado, posto que as palavras de Heidegger a esse respeito são explícitas: "a queda na morte se lhe desvenda do modo mais originário e mais penetrante no estado de humor da angústia. A angústia diante da morte é a angústia 'diante' do mais-próprio, irremetente e insuperável poder ser" (GA 2, p. 252; trad. p. 695 - modificada). O que pode haver de mais próprio, irremetente e insuperável para o *Dasein* senão a existência mesma, a possibilidade de ser, em cada momento, como acontecimento primordial, como *destinação*? Logo, a discussão sobre a angústia não sugere apenas um estado de ânimo ou sensibilidade de humor, mas à semelhança dos demais momentos da analítica existencial, atua como uma espécie de gatilho para a abertura (*Erschlossenheit*) e o reconhecimento de que, para este ente, existir implica num direcionamento para o fim, a assumência do fim como sua única e irremediável possibilidade, a possibilidade de se tornar o *impossível*: "a angústia manifesta no *Dasein* o *ser para* o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo" (GA 2, § 40, p. 525; cf. também GA 2, p. 188). A angústia não equivale a um dispositivo de fuga da morte, mas justamente o oposto: o enfrentamento da possibilidade de nossa própria impossibilidade. Por isso apenas o ser-para-a-morte abre ao *Dasein* o acesso à sua instância mais profunda, o que talvez seja o principal resultado do § 50 de *Ser e Tempo*. A morte, como suporte do discurso ontológico, mostra-se como ponto alto no percurso daquele ente ao qual nomeamos *existente*, a garantia de preenchimento da lacuna estabelecida entre o nascer e o perecer. Como resultado, tem-se resgatado o valor da vida vivida (fática e não como estado de consciência), das escolhas, do cuidado. Não que o cuidado não seja a garantia de uma leitura identitária do *Dasein* (sem cair num viés de "pólo de identidade", como pensou Husserl). Ocorre que, se o cuidado tem o papel de assegurar ao *Dasein* a sua compreensão como um fenômeno integrado, para não dizer unitário, seu verdadeiro sentido, de acordo com Heidegger, só pode ser extraído da relação entre cuidado e morte. A morte resgata o real sentido do cuidado, que, desta vez, não se descuida de si, mas, no empreendimento do mundo e da relação com os outros, tem o seu próprio ser como fonte e destinação incessantes de cuidado: "existência, facticidade, decair caracterizam o ser para o final e são, por conseguinte,

[166] Essa expressão é explorada por Jean-François Courtine (1990), numa aproximação entre Heidegger e Fichte, a partir do texto *La Destination de l'homme*, de 1800. Nesse sentido, o autor trata *destinação* como a marca da existência humana, o que, por isso, atravessa toda a filosofia (cf. p. 20-32).

constitutivos para o conceito existenciário de morte. *O morrer se funda no cuidado* [*Sorge*] *quanto a sua possibilidade ontológica*" (GA 2, p. 252; trad. p. 695 – grifos do autor).

O exemplo consequente ao que apontamos é a morte do "a-gente", do impessoal da vida cotidiana. Daí não almejarmos o morrer pelo morrer, mas a morte como apelo por propriedade/autenticidade. Quando o "a-gente" morre, ninguém morre, porque "a-gente" não é ninguém. É nesse sentido que para comentadores como Ernildo Stein (2001), Heidegger consegue analisar o homem sem, contudo, tomar como tema a natureza humana, a humanidade ou outra expressão correlata. A compreensão da finitude seria, por isso, o núcleo da "antropologia ontológica" heideggeriana, para falarmos com Courtine (1990, p. 284): a analítica existencial do *Dasein* não é e não pode ser uma antropologia, embora possa ser considerada porta de entrada para uma "antropologia filosófica" em sentido estrito – guardadas as ressalvas que ela própria possui com relação às antropologias vigentes. Se a morte é algo que a princípio nos chega como uma notícia, como a notícia de um falecimento, a constatação da finitude também se descobre no contato com o mundo, como o movimento de fora para dentro. A morte, como destinação do *Dasein*, assume, simultaneamente, o caráter da decadência e da facticidade, já que se exprime como uma realidade fática no interior do mundo, a dimensão pragmática e contingente da mediania: para morrer não é preciso um motivo, a morte é um fato. Por um lado, disso resulta a atitude dissimulada do "a-gente", como bloqueio velado sob o sufrágio do conforto. A própria expressão pública do *Dasein*, diz Heidegger, prefere dizer: "a-gente morre", ao invés de "eu morro". Isso porque a cada vez que nos embrenhamos na esfera da impessoalidade, já não somos nós mesmos. Diante do impessoal a morte parece distante, pouco provável. Entretanto, como expressão da facticidade do *Dasein*, chega-lhe como ponto de *conversão*, de *reviravolta*. A compreensão do ser-para-a-morte visa modificar a própria compreensão. Como diz Pisetta (2007, p. 228), "nesta modificação desvela-se a finitude como textura de ser do *Dasein*, como um traço que perpassa todo o ser deste ente" em seu voltar-se para o mundo, para os outros e para si mesmo – o que encontramos de forma ordenada no § 53 de *Ser e Tempo*, que resume a doutrina heideggeriana sobre o ser-para-a-morte.

Após ter tentado superar os impedimentos que dificultavam tanto o acesso a uma concepção existencial do fenômeno morrer quanto a seu significado como modo existenciário do *Dasein*, Heidegger determina que, em suma, ambas essas situações devem ser encaradas sob o viés da *possibilidade*, ou melhor, do *ser para uma possibilidade*. Ora, tal coaduna-se ao que estamos tentando destacar nesta seção. Na esfera da vida concreta, no cotidiano de seus

empreendimentos, o *Dasein* está sempre inclinado à extinção do possível: a atingir suas finalidades práticas, a dominar os instrumentos. Ao iniciarmos a escrita deste capítulo, por exemplo, de algum modo já vislumbrávamos o seu fim. A tarefa iniciada tende naturalmente à sua conclusão. Em resumo, e alargando novamente o alcance de nossa discussão, todas as nossas atividades têm em vista a anulação de uma possibilidade real. A morte, porém, não está disponível ao que podemos sanar, não pode ser contida dentro do horizonte de possibilidades da existência. É existencialmente apenas como uma possibilidade. Não podemos nos ocupar da morte como fazemos em geral, o que nos faz acessar um outro nível em nossa discussão. Quando Heidegger menciona a condição de ser-para-a-morte como inerente ao modo autêntico de ser do *Dasein*, quer, enfim, tocar uma possibilidade sem atenuação, possibilidade que continuamente se estende como possível, envolvendo a cada ente de maneira pessoal e, em caso de mortes efetivas, mantendo-se como uma perene evocação, isto é, a imagem da morte que conclama e seduz os demais mortais sobreviventes, movida por um desejo que não pode ser aplacado. É, por isso, não somente a impossibilidade da possibilidade, ou, a possibilidade das possibilidades do *Dasein* – vez que ultrapassando seu umbral, encontrar-se-ia fora do plano da existência – mas, também, a possibilidade irresoluta e continuamente posta, como possibilidade da impossibilidade. Nisso, aliás, o *Dasein* se distingue dos demais entes, aos quais poderíamos chamar "mutáveis". A dimensão da possibilidade se abre ao *Dasein* como *continuidade*, como permanência, no sentido dado pela expressão grega de ser como αεί ον, o *sempre presente* (cf. GA 24, p. 434). Diz Heidegger: "[toda compreensão relativa ao *Dasein*] tem de ser desenvolvida como *possibilidade* e no comportamento relativo a ela tem de ser *sustentada como possibilidade*" (GA 2, p. 261; trad. p. 719 – grifos do autor).

Talvez esse seja um dos mais interessantes aspectos do ser-para-a-morte heideggeriano, que, ao passo que se dirige para a morte como resolução antecipadora, resgata o valor e o sentido da vida como abertura incontida a um amplo horizonte de possibilidades – o que, aliás, resultou numa série de apropriações da filosofia de Heidegger por parte da psiquiatria e/ou da psicanálise, como testemunham os trabalhos de Viktor Frankl e os mais recentes desdobramentos da obra de Winnicott no Brasil. O fato é que, caso nossa leitura esteja correta, ser-para-a-morte equivaleria, de alguma forma, a ser-para-a-vida, já que a morte deve ser encarada como liberação das amarras do impessoal e libertação para uma dimensão autêntica de ser (não no sentido de uma realidade pós-morte, mas de consciência da

finitude). Quiçá a evocação de um sentimento[167] semelhante ao do jovem descrito por Maurice Blanchot em seu conto *L'instant de ma mort*, "o sentimento de leveza que é a própria morte ou, para dizer mais precisamente, o instante da minha morte doravante sempre iminente" (BLANCHOT, 1994, p. 25). O instante da morte, observado pelo vivo como antevisão, faz-se como referência do "si mesmo", embora não por uma via racional, como fizeram Descartes e seus sucessores. Dessa vez o retorno a uma esfera de pessoalidade se dá pela via do fenômeno concreto: "o *ser-para-a-morte* como adiantar-se na possibilidade *possibilita* essa possibilidade e, como tal, põe-na em liberdade" (GA 2, p. 262; trad. p. 721 – grifo do autor). Como antecipação de sua impossibilidade, a morte força o ente humano a voltar-se para si, para a consumação do seu próprio ser. Esta é a liberdade para a morte, apaixonada, factual e certa[168], desembaraçada das ilusões da impessoalidade, como uma espécie de "vertigem que acompanha a queda do ser no nada", "um mergulhar no fim", para usarmos os termos de Hervé Pasqua (1993).

Ao focarmos a expressão "ser si mesmo", pensamos no que Heidegger considerou a autêntica compreensão de si, o que no caso da analítica de *Ser e Tempo* envolve o próprio empreendimento da existência: "projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa poder se entender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir" (GA 2, p. 263; trad. p. 723). Ser um *selbst* não significa descansar sobre si, nem, tampouco, identificar-se e perder-se nos demais, mas recuperar-se e conquistar-se perpetuamente em vista do que ainda não se é. Para falarmos com Waehlens (1955, p. 66), "o ente humano ganha sua unidade numa exteriorização de si mesmo que reinicia e domina constantemente". Mas isso não é tudo, e aqui introduzimos objetivamente a relação entre ser-para-a-morte e finitude, já que tal compreensão deverá esclarecer que, para o *Dasein*, ser significa ser num horizonte de tempo finito, de modo que essa condição temporal influa decisivamente sobre o seu modo de ser. O

[167] Ao longo de sua narrativa, Blanchot descreve a situação daquele que na iminência da morte, descobre um sentimento antes não experimentado: "Sei – sabê-lo-ei – que aquele que os Alemães já tinham na mira, não esperando senão a ordem final, experimentou então um sentimento de extraordinária leveza, uma espécie de beatitude (nada, porém, que se parecesse com felicidade) – alegria soberana? O encontro da morte e da morte? No seu lugar, não tentarei analisar este sentimento de leveza. De repente, ele era talvez invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Ou antes o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Doravante, ficou ligado à morte, por uma amizade sub-reptícia" (BLANCHOT, 1994, p. 13). Apesar dessa aproximação, devemos registrar que a leitura heideggeriana de Blanchot é, ao mesmo tempo em que muito interessante, também muito complexa. Há meandros que merecem redobrado cuidado. Aqui apenas quisemos sugerir uma ilustração literária, como as outras que recortam o tratamento dado à morte neste capítulo, sem a intenção de penetrar o horizonte mais específico do filósofo-poeta francês.

[168] Em síntese, tudo o que dissemos até aqui está considerado na conclusão que Heidegger oferece ao § 53 de sua obra capital: "o adiantar-se desvenda para o *Dasein* sua perda em *a-gente* mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da ocupação preocupação-com-o-outro e de ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões de *a-gente*, liberdade factual, certa de si mesma e que se angustia: liberdade para a morte" (GA 2, p. 266; trad. p. 731).

Dasein não é um ente *necessário* e sua *contingência* traz o traço da finitude. Isso é o que está explícito na seguinte passagem do § 53 de *Ser e Tempo*: "Livre para as possibilidades mais-próprias e determinadas a partir do *final*, isto é, entendidas como *finitas*, o *Dasein* afasta o perigo de não reconhecer, a partir do seu entendimento finito da existência, as possibilidades de existência [...]" (GA 2, p. 264; trad. p. 725 – grifos do autor). A finitude, portanto, se expressa como a compreensão que se estende desde o fim, no movimento contrário ao ciclo orgânico da vida, do nascer ao morrer. É reviravolta de tempo, num itinerário invertido; encarado desde a morte, como clareza que se desvela no final das contas, postas ao chão todas as realidades objetivas. Para além de ares mistéricos, esta *escatologia existencial*, para pormos em uso uma expressão teológica que sugere a compreensão que se faz a partir do fim, tem por objetivo relacionar as duas dimensões às quais recorremos desde o início deste capítulo, quais sejam, *ser* e *tempo*. Na perspectiva da finitude o *Dasein* compreende-se não como uma essência ou substância fora do tempo que passa, que nasce e morre, como no exemplo do deus constantemente gerador e devorador dos seus filhos, mas como uma possibilidade concreta de ser, aberto e livre para possibilidades disponíveis a seu horizonte finito, pois este é o modo de ser da existência: a *finitude*. A isso equivale dizer que pelo vínculo entre ser-para-a-morte e finitude Heidegger expressa a completude do sentido, tomando ser não como uma abstração no plano ideal, mas um modo de ocupação, uma atividade, o cuidado desprendido para consigo mesmo e com os outros. Enfim, partindo da constatação da morte e, mais que isso, de sua condição de ser-para-a-morte, o *Dasein* é capaz de se compreender como um movimento *autotranscendente*, que é a sua própria dinâmica temporal, a sua finitude (*Endlichkeit*).

Trata-se de uma questão que, excedendo o âmbito de *Ser e Tempo*, encontrou ressonância em outros momentos da filosofia heideggeriana, como é o caso de alguns textos avulsos de 1929 e, talvez o que seria o seu maior desdobramento naquela década, excetuando a obra capital de 1927, o livro *Kant e o problema da metafísica*, ao qual retornaremos ao final do próximo capítulo. Em *Sobre a essência do Fundamento*, por exemplo, Heidegger recupera o que já havia sido analisado poucos anos antes, repercutindo sua intenção de aquilatar quão determinantemente deveria ser lido este conceito em vista da exploração da condição humana, defendendo que "a explicitação da *essência da finitude do Dasein* a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base óbvia da natureza finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são consequências da finitude [...]" (GA 9, p. 175; trad. p. 323). Em resumo, essa passagem sintetiza a interpretação que aqui defendemos, de que inspirado no dado da *finitização* da existência, Heidegger extrai a categoria a partir da qual será possível

reler o sentido de ser, por ora tomado numa perspectiva temporal. A novidade impressa ao conceito finitude tal como é usado por Heidegger consiste em instituir o *fim* não somente como a meta, mas como o lugar de compreensão do *Dasein*: "o antigo significado de nossa palavra 'fim' [*Ende*] é o mesmo que o da palavra 'lugar' [*Ort*]: 'de um fim a outro' quer dizer: 'de um lugar a outro'. [...] Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas" (GA 14, p. 70-71; trad. p. 72). Não se trata, insistimos, de meramente opor o finito ao infinito, movimento que certamente nos traz à mente a tentativa cartesiana de assegurar a existência de Deus e do mundo, nesta ordem de importância, e, assim, tentar livrar o *cogito* de sua inclinação solipsista[169]. A finitude à qual Descartes recorreu somente pode justificar-se na medida em que se relaciona com o *ens creator omnium, fundamentum inconcussum*[170]. Em termos qualitativos na compreensão da existência humana, o filósofo francês não teria ido muito longe do já sentenciado pela metafísica escolástica. Daí que a novidade encetada por Heidegger, de ler a finitude como ponto de articulação para a compreensão da existência, permaneça como um propósito sem muitos imitadores[171].

O que o pensamento heideggeriano desenvolve e sustenta a respeito da finitude não é simplesmente distinto de outros momentos da história da filosofia, mas até incompatível com eles, tese defendida por Franz-Emmanuel Schürch, em seu artigo *Heidegger et la Finitude*, de 2010. Para este intérprete, desde a origem do cristianismo a finitude tem sido entendida como

---

[169] Estamos diante de uma das ambivalências do termo *finitude* em Heidegger, que tanto quer dizer acerca de um direcionamento rumo ao *fim*, quanto nomear o *finito*, ou seja, o que possui limite. O fato é que, em ambos os casos, trata-se de uma aplicação cujo sentido guarda distância dos demais usos ao longo da história. Na terceira de suas *meditações*, Descartes recorre à noção de finitude com o intuito de justificar a existência de Deus, tal como, no *Discurso do Método*, procedera por meio dos conceitos de perfeição *versus* imperfeição. Pensar o infinito e o perfeito, ao modo cartesiano, implica legitimar a existência de um outro ser, anterior a este que se descobre no âmbito da finitude e da imperfeição. Ora, a prova da existência de Deus acaba por auxiliar na caracterização do ente humano, aquele que se opõe à infinitude divina. Diz Descartes (2000, p. 281): "mesmo que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a ideia de uma substância infinita, *eu que sou um ser finito*, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita". Um pouco adiante continuaria o mesmo autor: "e não devo imaginar que não concebo o infinito mediante uma ideia verdadeira, mas apenas pela negação do que é *finito* [...], pois é da natureza do infinito que minha natureza, *que é finita*, não possa compreendê-lo" (DESCARTES, 2000, p. 281-283 – grifos nossos).

[170] Sobre isso, ver Schürch (2010), em *Heidegger et la Finitude*, especialmente no que se refere à sua abordagem introdutória, que visa recapitular os diferentes sentidos atribuídos ao termo *finitude* ao longo da história do pensamento ocidental. Diz o autor: "Je voudrais montrer ici que la pensée heideggérienne développe et s'appuie sur une intelligence de la finitude non seulement diferente de celle que je viens d'indiquer, mais incompatible avec ele et qu'on court le risque, em comprenant mal ce qu'il entend par finitude, de manquer l'essentiel de son apport philosophique" (SCHÜRCH, 2010, p. 9).

[171] Sabemos de alguns estudos que se propõem desenvolver a questão da finitude, vista por uma perspectiva que aqui nomeamos *positiva*, já nos trabalhos de Duns Scotus ou de Espinoza. De nossa parte, porém, até onde pudemos verificar, não há ainda posições definitivas sobre esta questão, senão trabalhos que almejaram estender a leitura espinozana sobre a finitude dos objetos para a percepção humana do tempo e do espaço. Por isso, apesar de mencionarmos nosso conhecimento a respeito de trabalho dessa natureza, não procuraremos aprofundá-los neste momento. No caso de Heidegger, o diálogo se travará a partir de Kant, como veremos adiante.

antagônica ao que é perfeito, eterno e/ou infinito, de sua parte, como relativo ao pobre, limitado, inferior, com algum grau de deficiência na comparação com o seu par opositor[172]. Como vimos, nada disso pode ser considerado na apropriação realizada por Heidegger, que toma o termo numa conotação altamente positiva. Sobre isso, o final do § 65 de *Ser e Tempo* insiste na finitude da temporalidade [173] originária, partindo de um pressuposto de desconstrução de quaisquer referências de tempo como eternidade (e isso voltará no capítulo que segue). Não é que o ente existe para um fim, mas *existe de maneira finita*, a finitude é, por isso, seu modo próprio de ser: "em tal ser para o seu final, o *Dasein* existe propriamente todo como o ente que pode ser 'dejectado na morte' [*geworfen in den Tod*]. Ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele *existe de modo finito* [*existiert endlich*]" (GA 2, p. 330; trad. p. 897). Deixando de lado o impacto que pode causar o "descarte na morte", para usarmos uma expressão mais próxima de nós para *geworfen in den Tod*, já que a morte, como fenômeno factual, não interessa à analise ora empreendida, a relação entre *Dasein* e finitude não pode ser lida de maneira substantiva, mas verbal e reflexionada. *Dasein* é o ente que *finitiza-se*, para nos atermos a uma leitura simultaneamente dinâmica e temporal do sentido que Heidegger quis imprimir ao termo. *Finitizar* significa ser dentro de um horizonte temporal que é finito, deliberar finitamente sobre as múltiplas possibilidades concretas de ser, angustiar-se com o universo de suas próprias possibilidades, tendo a morte como companhia constante e, por isso, voltar-se à compreensão do ser que é sempre *seu*, *pessoal* – e que também somente poderá ser explorado no horizonte da finitude. A finitude está, portanto, na base de tudo e, embora tenhamos introduzido este tema apenas a esta altura, é possível retomarmos nosso caminho em sentido contrário, atribuindo-lhe, daqui em diante, a precedência em nosso processo de compreensão. Isso é o que se encontra numa das passagens que compõem um dos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*. A respeito do *Dasein*, "sua finitude

[172] Isso ao contrário do que, por exemplo, aponta Mircea Eliade (2010) a respeito da sociedade grega do período arcaico, que já havia conseguido extrair um sentido positivo da "finitude", naquele caso, da compreensão de "destino", ou, mesmo, de uma compreensão cíclica do tempo. Diz Eliade (2010, p. 249): "Essa concepção pessimista impôs-se irremediavelmente quando o grego tomou consciência da precariedade da condição humana". Isso, porém, transmuta numa espécie de valorização do presente: "A sabedoria começa com a consciência da finitude e da precariedade de qualquer vida humana". No entanto, "em vez de inibir as forças criativas do gênio religioso grego, essa visão trágica conduziu a uma revalorização paradoxal da condição humana. Forçado que foi pelos deuses a não ultrapassar seus limites, o homem acabou por realizar a *perfeição* e, portanto, a *sacralidade da condição humana*" (ELIADE, 2010, p. 251). Essa reside justamente numa concepção de finitude que, a contragosto de alguns filósofos que somente a enxergaram após a modernidade, estaria presente desde o pensamento grego.

[173] O que aparece no curso do verão de 1927, com o título *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, em cujo § 21 lemos: "É importante compreender como, com base na *temporalidade que fundamenta a transcendência, a temporalidade* do *Dasein* possibilita a compreensão de ser. Temporalidade é a temporalização mais originária da temporalidade enquanto tal" (GA 24, p. 429; trad. p. 439).

não significa primariamente um terminar, mas é um caráter de temporalização ela mesma" (GA 2, p. 330; trad. p. 897). Tal indica que a noção de temporalidade[174], conceito que ocupa toda a segunda seção da obra e que aqui não pretendemos tratar especificamente – o que exigiria manter o foco na questão do tempo[175] – somente pode legitimar-se caso esteja vinculada à existência do ente humano, mesmo que não confundida com ele: "com a tese da finitude originária da temporalidade não se nega que o 'tempo prossegue', mas que esta tese só pretende manter com firmeza o caráter fenomênico originário do *Dasein* ele mesmo" (GA 2, p. 331; trad. p. 901).

2.4 Considerações gerais sobre o percurso realizado

Até mesmo pela importância que lhe foi atribuída como uma das principais chaves de leitura do ente *Dasein*, a noção de finitude retorna à seara de Heidegger em alguns outros momentos. Um pouco adiante no desenvolvimento de nosso argumento voltaremos ao que isso significou no âmbito do *Kantbuch* (1929). Neste momento, porém, a fim de encerrarmos esta etapa, gostaríamos de apontar a contribuição do que dissemos neste capítulo a respeito de nossa tese geral. Ao que nos parece, Heidegger consegue romper com o primado da tradição metafísica na medida em que também se distancia de uma perspectiva de sujeito, propósito não tão bem-sucedido em outros expoentes da fenomenologia, os quais preferiram manter-se na esteira da subjetividade, embora reconfigurada sobre um novo delineamento. Enquanto aprofundaram-se na passagem da ontologia fundamental para a analítica existencial e, por esse intermédio, na eleição e paulatina centralização do *Dasein* como foco da filosofia heideggeriana em *Ser e Tempo*, as páginas anteriores procuraram sinalizar alguns dos indicadores – os mais importantes, segundo nossa opinião – que sustentam o seu rompimento com a filosofia do sujeito. A despeito do que desenvolveremos no próximo capítulo, portanto, é preciso assegurar certos aspectos do que foi discutido. Em 1938, no célebre artigo *A época*

[174] Como defende Acylene Ferreira (2003, p. 11), "a temporalidade não se identifica com o homem ou com as coisas, antes possibilita a manifestação de homem e mundo; neste sentido, o tempo pode ser dito tanto o fundamento de possibilidade da compreensão do ser quanto o princípio de individuação e singularização do ser".

[175] Este tema, na verdade, atravessa de uma ponta a outra o pensamento heideggeriano, pelo que valeria a pena lembrar o § 21 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927. Mesmo em *Ser e Tempo* devemos considerar toda a segunda seção como um desdobramento da concepção de tempo aplicada ao *Dasein*, o que Heidegger chamou temporalidade. Este é o caso, por exemplo, dos capítulos quatro, cinco e seis, tocando, respectivamente: temporalidade e cotidianidade, temporalidade e historicidade, e, o último e mais específico a este respeito, temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar do tempo (cf. ST §§ de 67 a 83).

da imagem de mundo, Heidegger afirmou que o cartesianismo somente poderia ser deixado para trás com o surgimento de uma filosofia que ousasse superar a sua herança, noutras palavras, que fosse capaz de abnegar toda a metafísica moderna: "Descartes só pode ser superado por meio da superação daquilo que ele mesmo fundamentou, ou seja, por meio da superação da metafísica moderna e isto significa, ao mesmo tempo, da metafísica tradicional" (GA 5, p. 99; trad. p. 14 – apêndice 4). Para que não se tenha dúvidas sobre o sentido empregado na expressão *superação*, um pouco adiante no mesmo texto Heidegger rechaça: "'superar' aqui significa questionar de um modo mais primevo sobre o sentido, isto é, sobre o âmbito do projeto e, por isso, ao mesmo tempo, pela verdade do ser" (GA 5, p. 99; trad. p. 14-15 – apêndice 4).

Assim, para nos aproximarmos do modo como a filosofia heideggeriana pretendeu superar o primado do sujeito pela reintrodução do problema ontológico, devemos estar seguros da condição de superação explicitada por *Ser e Tempo* a partir da introdução – e essa de forma menos evidente – de uma abordagem que pudesse ser tomada como mais radical. Para mantermos fidelidade às palavras já empregadas até aqui, a um questionamento *primevo*, ou, ainda, por um pensar *principial*. É com esta finalidade que Heidegger retorna à vida cotidiana, o único ponto de partida possível para a ontologia, afinal, o que haveria de mais *principial* que a condição a partir da qual o mundo dos homens se constrói, muito aquém de quaisquer elaborações psíquicas e/ou conjunções racionais, como se, discordando de Kant, se admitisse unicamente a possiblidade de juízos *a posteriori*?! Se pudermos abusar da liberdade conferida à concepção de nosso argumento, talvez seja possível dizer que a filosofia heideggeriana quis voltar-se ao *concreto*, que está no *jogo* e subsidia o mundo em que vivem os vivos, a vida vivida, a realidade tal como está posta, deixando-se interpelar por ela[176]. Nisso, compartilharia sua inclinação – peculiaridades à parte – com outros tantos pensadores, seus contemporâneos ou sucessores, ao ponto de chegar também a nós, capazes de enxergar a condição humana, dada no fenômeno *Dasein*, como a amálgama de abertura (*Erschlossenheit*), decisão (*Entschlossenheit*) e compreensão (*Verständnis*), afetos (*Befinklichkeit*) e cuidado (*Sorge*), culminando na finitude (*Endlichkeit*) como traço de *propriedade*.

[176] Aqui, como dito, tomamos a referência ao "mundo em que vivem os vivos" ou à "vida vivida" como referências à capacidade do pensar heideggeriano de embrenhar-se na cotidianidade, adotando-a como *lugar* da filosofia. De modo algum denotamos uma aproximação com a *Lebenswelt* husserliana, já que a posição de Husserl, como acreditamos ter transparecido nas páginas anteriores, supõe a demarcação de uma esfera subjetiva na relação com o mundo. Ainda assim, quiçá Heidegger se aproxime (relutantemente, como em todas as tentativas de subscrição desse tipo) das *Lebensphilosophie*, abundantes na passagem do século XIX para o XX.

De tudo o que dissemos, enfim, parece oportuno destacarmos três pontos, para que o objetivo do próximo capítulo, como uma pausa crítica em nossa leitura da obra heideggeriana, alcance contento. De maneira geral, estamos cônscios dos inúmeros limites aos quais esteve submetida a análise precedente. Entretanto, somos igualmente cientes de suas conquistas, especialmente em vista do aprofundamento de nossa compreensão acerca do fenômeno *Dasein* e da nova perspectiva de leitura da ontologia aberta por seu intermédio.

I) Em primeiro lugar, se uma filosofia pautada pelo modelo da subjetividade ignora o mundo como condição de possibilidade da compreensão, mundo como horizonte pré-compreensivo dos nossos encontros com os objetos e demais entes, a proposta heideggeriana surge como uma forma de contraposição a esse modelo, conforme consta no § 16 de *Ser e Tempo*. O mundo, para Heidegger, não é um objeto representado por um sujeito, mas, ao contrário, o sujeito é o resultado de uma pré-disposição relacional ao mundo. A analítica existencial desvela, por isso, uma instância ainda mais originária que a *subjetividade*, na medida em que pretende explorar a estrutura do *Dasein*. II) Além disso, Heidegger resguarda o modo de ser do *Dasein*, distinguindo-o não apenas do *ser*, que apenas faz transparecer pela linguagem e por sua própria existência, mas do ser dos demais entes, inclusive na caracterização das diferentes dimensões do cuidado, cujo maior acabamento tem no *Dasein* o cerne de toda interpretação – isto é, quando compreendido no horizonte da finitude. Este aspecto figura como um dos pontos mais expressivos do distanciamento de *Ser e Tempo* com relação à ontologia clássica. III) Enfim, o modo de proceder da filosofia, como tradicionalmente é empreendida, tematiza os entes como passíveis de uma compreensão absoluta, sem levar em conta as disposições que estão na base da relação com o mundo. Heidegger, por outro lado, procura distanciar-se desse modelo ao considerar que nosso modo de acesso ao mundo não é o conhecimento teórico ou a cognição, mas a disposição afetiva, os estados de ânimo, conforme o movimento da existência arraigada à mediania, na medida em que se descobre na abertura e compreensão e se esforça por uma existência *própria, autêntica*. Este elemento também sinaliza para o significativo distanciamento da analítica existencial com relação às filosofias do sujeito.

Esses três pontos, por isso, têm em comum reforçar a afirmação de Rüdiger Safranski, inscrita como epígrafe a este capítulo: “voltar-se para o cotidiano tem uma ênfase polêmica dirigida contra uma filosofia que ainda acredita conhecer a determinação [*Bestimmung*] do ser humano” (SAFRANSKI, 2005, p. 186). Ao que parece, opor-se a isso foi a opção de *Ser e Tempo*: uma investigação que se mantém como busca do sentido de ser

que se lê na existência, com foco na presença humana no mundo. Não há outro apoio senão esse aí (*da*), como horizonte finito e próprio, e isso está implicado na atenção prestada à existência, à facticidade e à decadência. Tal leitura, porém, teria alcançado o objetivo de manter-se alheia aos domínios da subjetivação, como forma de estabelecimento de um novo ideal a ser alcançado pela filosofia como um todo? Teria, de fato, atingido o seu objeto de negar herança às "filosofias do sujeito" que caracterizaram os limites da metafísica moderna? Há quem acuse a filosofia de *Ser e Tempo* de, embora corajosa em seu propósito de rompimento com a tradição, ter incorrido em limites muito semelhantes aos que outrora imputara ao *sujeito*. Este é o caso de Edith Stein e Jean-Luc Marion, ambos continuadores da corrente fenomenológica. Para esses autores, a real conversão de itinerário, iniciada pela introdução do ente dotado de precedência ôntico-ontológica e seu propósito de tratamento à questão do ser em geral viria com o *Dasein*, mas, sobretudo, após o *Dasein* – no sentido de transmutação, de salto, de ultrapassagem.

CAPÍTULO III
DESCONFIANÇAS, INCERTEZAS E NOVOS CAMINHOS

Sich selbst als "endlich" erkennen,
heißt sich als "etwas und nicht alles" erkennen,
damit wird aber das "Alles" ins Auge gefaßt,
wenn auch nicht "begriffen", d. h. von der menschlichen
Erkenntnis umfaßt und bewältigt[177].
(Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, p. 378)

The wound which originally tears selfhood obscurely
manifests the origin itself – the interloqué.
Before ever knowing by what or by whom,
the I surprises itself, as interloqued,
and has always done so[178].
(Jean-Luc Marion, *L'interloqué*, 1988, p. 180)

A tradição fenomenológica é marcada pelo propósito de aprofundamento de temas correlatos e interconexos, de modo que o trabalho realizado por qualquer um de seus representantes será sempre de alguma forma recobrado no empenho dos outros, como um projeto coletivo que visa à plenitude. Nesse sentido, não dispomos unicamente da obra husserliana e de sua influência no trabalho dos que lhe foram mais próximos[179], mas também da contribuição de Martin Heidegger, que se mostrou igualmente decisiva em prol de reorientar o rumo de intuições que em Husserl não lograram continuidade – um distanciamento que certamente tem em *Ser e Tempo* o seu momento mais marcante, ainda que já fosse pressentido desde muito antes. Eis o que revela este valioso fragmento de uma carta de Husserl ao seu amigo Roman Ingarden, de 24 de dezembro de 1921: "[...] Heidegger

[177] "Conhecer-se a si mesmo como 'finito' significa conhecer-se como 'algo e não tudo', mas com isso se põe o olhar no 'tudo', por mais que não seja 'concebido', ou seja, compreendido e assimilado pelo conhecimento humano" (STEIN, 2019, p. 628).

[178] "A ferida que dilacera originalmente a *ipseidade* manifesta obscuramente a origem do mesmo – o interpelado. Antes de saber por que ou por quem, o eu se surpreende interpelado, desde sempre" (MARION, 2010, p. 127).

[179] Husserl mesmo, como apontam as análises de Francesco Alfieri (2016), adotava a obra de seus alunos não somente com respeito, mas a fim de reavaliar seus próprios procedimentos, até mesmo corrigindo eventuais imprecisões: "Podemos extrair o verdadeiro sentido de comunidade de pesquisa, examinando os trabalhos desenvolvidos pelo Círculo Fenomenológico de Göttingen, cujos membros compartilhavam os resultados alcançados, a fim de obter uma leitura o mais fidedigna possível dos fenômenos que observavam. É surpreendente consultar a biblioteca privada de Husserl e perceber que também ele estudava os textos dos seus discípulos, anotando em suas margens seus apontamentos estenográficos [...]" (ALFIERI, 2016, p. 6).

também continuou a desenvolver o seu pensamento peculiar e exerce uma forte influência. Qualquer coisa que ele faça, é sempre de altíssima qualidade" (HUSSERL, 1968, p. 23-24). Aqui pensamos não apenas os textos que marcaram a década de 1920, com coroamento em *Ser e Tempo* e nalguns tratados posteriores – como é o caso de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, uma preleção de 1927 –, mas certamente também os textos emanados posteriormente a 1930, em que, embora a ênfase fenomenológica tenha dado lugar a uma filosofia para a qual a interpretação das origens mostrou-se particularmente cara, ainda assim podemos antever o esboço de uma continuidade latente, que tem na fenomenologia o seu traço determinante comum.

Em tal caráter de colegialidade na produção de um pensamento capaz de responder aos anseios de uma época, descobrimos, no âmbito da própria fenomenologia, o melhor e mais seguro contexto de interpretação das lacunas presentes em seus diferentes autores. No caso de Heidegger isso não é diferente. Para nós, as análises que alcançaram maior densidade fizeram-se à luz do incremento da tradição fenomenológica, lendo os textos heideggerianos como integrantes genuínos desse legado (e aqui nos afastamos de toda a rica influência de Heidegger sobre outras filosofias). Esse é o caso do segundo Apêndice a *Ser finito e ser eterno*, elaborado por Edith Stein a fim de esclarecer pontos que para ela não haviam sido suficientemente aclarados por Heidegger[180]. Para Leonardo Messinese (2015), esse texto revela uma verdadeira divisão do ponto de vista da autora que, ao mesmo tempo em que reconhece a novidade imposta por *Ser e Tempo*, não deixa de manifestar sua própria impressão do que seriam os seus limites. Aliás, impressão semelhante colhemos do comentário intitulado *L'interloqué*, de Jean-Luc Marion, publicado algumas décadas após a manifestação de Edith Stein. De volta ao tema da subjetividade, reconhecido como questão catalizadora de toda a fenomenologia, Marion desenvolve sua interpretação do que seria o primado do *Dasein*, assunto que aqui nos interessará sobremaneira. Novamente partindo da proximidade com o texto de Heidegger, evolui rumo a possibilidades de leitura ainda não muito conhecidas entre nós. Nesse sentido, tanto a contribuição de Edith Stein quanto de Marion, mostram-se salutares para quem deseja aprofundar-se na compreensão do

[180] Paralelamente à leitura de Edith Stein, que para nós representa uma novidade visitada pelo interesse desta tese, amparamo-nos nos comentários de alguns professores, os quais também já se debruçaram sobre a relação entre a pensadora e Heidegger. Entre esses, além do já referido professor Francesco Alfieri, a quem devemos muito, também é preciso mencionar João Augusto Mac Dowell e Leonardo Messinese. Seus comentários, em geral, serão apresentados em notas de rodapé, aprofundando ou problematizando determinadas questões que aparecem em nosso próprio comentário, sobretudo aquelas que não tocam o propósito central de nossa investigação, isto é, determinar a transição para as *Contribuições à Filosofia* como superação de alguns limites de *Ser e Tempo*.

pensamento heideggeriano, não a fim de meramente assumi-lo, mas de considerá-lo à luz da robusta crítica fenomenológica. Ainda que seja inegável a importância de Heidegger para o movimento como um todo, é preciso avaliar se a filosofia de *Ser e Tempo* conseguiu de fato cumprir com sua meta derradeira, restabelecendo espaço para a questão do sentido de ser ou, dito de outro modo, para o tratamento do *ser em geral*. Para os pensadores com os quais iremos dialogar desse ponto em diante, apenas parcialmente tal objetivo deve ser considerado atingido, obrigando-nos a olhar para *Ser e Tempo* mais como lugar de saída que, propriamente, de chegada.

As páginas que seguem, portanto, estão amparadas em duas importantes leituras críticas a *Ser e Tempo*, visando entender até que ponto essas se legitimam, especialmente em vista da produção mais tardia de Heidegger. Ambas destoam do caminho empreendido até aqui na medida em que provocam o contato com o texto heideggeriano a partir de um viés ainda não muito explorado entre nós. Por isso, em nenhum momento queremos aqui reduzir essas duas referências – Marion e Stein – a meros comentadores de Heidegger. Na verdade, trata-se do justo oposto. Amadurecidos no incremento de suas próprias filosofias e tendo por base a fenomenologia, tornaram-se interlocutores à altura do trabalho que nos aguarda, isto é: desvendar as searas nem sempre claras da produção heideggeriana, cuidando para que nenhum detalhe nos escape, sobretudo acerca do papel do *Dasein* como desencadeador de um pensamento que cada vez mais se voltaria para a questão do ser. Este é, dessa maneira, um capítulo de suma importância na composição de nosso argumento; um capítulo de transição, atuando como articulador entre a abordagem que o precede e o que virá no quarto e último capítulo deste estudo. Num primeiro momento, concentrar-nos-emos na leitura steiniana de *Ser e Tempo*, passando em seguida para as impressões colhidas de Marion. A sua última parte nos devolve ao texto de Heidegger, junto ao qual localizaremos elementos que nos possibilitarão reorientar o nosso direcionamento.

3.1 Edith Stein: uma tomada de postura crítica

Apesar de ser mais conhecida a relação entre Edith Stein e Husserl, com quem contribuiu como secretária pessoal na organização de seus manuscritos estenografados e de quem aprendeu o "caminho da fenomenologia", Heidegger também sempre esteve presente à

autora como uma grande referência para "a atividade do pensar"[181]. Trata-se de uma afirmação que pode ser sustentada tanto tendo como base o epistolário steiniano, como a explícita referência em *Ser finito e Ser eterno*, obra que, não obstante dedicada à elucidação dos conceitos metafísicos herdados da escolástica sob a perspectiva da fenomenologia, revisitando, sobretudo, o pensamento de Tomás de Aquino, reserva uma especial menção a *Ser e Tempo* que, segundo Stein (2019, p. 573), com sua "força e riqueza investigativa" não somente apresentou-se como o livro mais influente de sua época, mas, até mesmo, incompatível "com o restante do equipamento conceitual" que se empregava[182]. Em carta a Roman Ingarden, de 25 de dezembro de 1931, Edith Stein afirma seu interesse por conhecer as impressões de Heidegger sobre o seu trabalho, dizendo ter-lhe entregado uma versão do então manuscrito *Potenz und Akt*, escrito para uma eventual habilitação em Freiburg. No mesmo relato a filósofa realça a gentileza do professor no recebimento do material e na devolutiva: "Heidegger foi muito cortês também quando me apresentou a questão sem muita esperança [sobre sua admissão como professora] [...]. Tem consigo o meu trabalho para lê-lo e ultimamente temos discutido várias horas, de modo agradável e útil, pelo que lhe sou verdadeiramente grata" (STEIN *apud* von HERRMANN; ALFIERI, 2016, p. 331)[183]. Ainda acerca de *Ser e Tempo*, enfim, o prólogo de *Ser finito e ser eterno* realça a "forte impressão" causada na autora quando de sua leitura, mesmo que naquele momento não pudesse dedicar-se a uma sua confrontação objetiva (cf. STEIN, 2019, p. xiii).

Como é sabido, os dois Apêndices inseridos por Stein em sua obra – um dedicado ao "castelo interior", de Santa Teresa, e o outro a Heidegger – não foram incluídos na primeira

---

[181] E, como realça, Leonardo Messinese (2015, p. 181), nisso consiste o "sentido profético" de Stein, que guarda a capacidade de colher a possibilidade da metafísica que o pensamento heideggeriano efetivamente contém, ao menos quando considerado em sua calibragem de ontologia fundamental, análise preparatória à metafísica em seu significado tradicional.

[182] Na verdade, segundo Mac Dowell, uma primeira referência de Stein a Heidegger já poderia ser lida num escrito intitulado *O significado da Fenomenologia como mundivisão*, escrito por volta de 1930/31, do qual o comentador extraiu a seguinte passagem: "[...] ao ser-aí compete irrenunciavelmente 'ser-no-mundo'. Só a partir do estudo do ser-aí pode-se revelar o sentido do 'ser' e o sentido do 'mundo' e daí chegar a uma formulação adequada das questões filosóficas" (STEIN *apud* MAC DOWELL, 2017, p. 15).

[183] Este episódio, aliás, também é mencionado pelo professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann em carta a nós remetida pelo interesse desta pesquisa, como forma de esclarecer a relação entre ambos os filósofos e, outrossim, reafirmar seu compromisso mútuo com o aprofundamento dos temas correlatos a todos os que se envolveram com a fenomenologia (a carta, em que a discussão é contextualizada, foi publicada no vol. 36 da Revista *Heidegger Studies*, referente a 2020). Para isso contamos com a intermediação do professor Francesco Alfieri, que, no decorrer dessa pesquisa, se tornou uma forte referência para nossa reflexão, além de um amigo disponível a sempre contribuir com o que estava ao seu alcance. Em visita ao Brasil, em agosto de 2019, promovemos uma série de palestras em Goiânia, em parceria entre o Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e a Universidade Federal de Goiás, em que o professor Alfieri pôde desenvolver importantes indicações tanto sobre o trabalho de Stein, quanto sobre sua pesquisa em Heidegger. Esse tempo contribuiu decisivamente sobre as impressões elaboradas neste capítulo, pelo que outra vez manifestamos gratidão.

publicação, que compõe a *Edith Steins Werke* (ESW). Ainda sobre este assunto, em artigo publicado no Brasil o professor Francesco Alfieri (2018, p. 265) recorda que "em 1938, as provas já estavam prontas (uma cópia foi conservada no *Edith Stein Archiv* de Colônia), mas infelizmente os trabalhos foram interrompidos em razão da situação política cada vez mais hostil". Posteriormente, em 1950, a obra foi publicada, mas sem os dois Apêndices, como originalmente havia sido confiada ao editor Borgmeyer. Os motivos desta exclusão ainda permanecem desconhecidos. Apenas na elaboração da nova edição das obras completas, *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), que nos servirá nesta incursão, pôde-se concretizar a intenção original da autora, introduzindo-os logo após o texto principal. Feitas, portanto, estas explicações de caráter preliminar, para nós interessa particularmente a reflexão dedicada a Heidegger, a qual, escrita de 1935 a 1937, deve ser considerada uma das primeiras[184] avaliações críticas na seara da fenomenologia a respeito do conceito *Dasein* e do cumprimento de seu propósito no horizonte da ontologia fundamental[185].

3.1.1 A exploração do conceito Dasein e o problema da comunidade

Em primeiro lugar, chama-nos a atenção o procedimento exploratório eleito por Stein como forma de, em seguida, avançar rumo ao que nomeou uma "tomada de postura" com relação ao conteúdo tratado. Sabemos que o solo a partir do qual a filósofa seguiu ao encontro de Heidegger é radicalmente influenciado pelo pensamento escolástico e, nesse sentido, Francesco Alfieri pôde comprovar com rica documentação a influência que Duns Scotus, por exemplo, possuiu sobre o pensamento steiniano – o que também lhe faculta maior proximidade com os interesses de Heidegger, especialmente caso nos lembremos de sua tese de livre docência, que também se debruçou sobre as noções de ser e de ente de acordo com o pensador medieval[186]. Dividindo seu ensaio em duas partes (A e B), Edith Stein primeiramente brinda-nos com uma valiosa interpretação de *Ser e Tempo* como um todo,

[184] É verdade que Edith Stein contou com a colaboração de sua amiga Hedwig Conrad-Martius, a qual é, inclusive, mencionada no texto. Este aprofundamento, contudo, ultrapassa nossa capacidade neste momento, fazendo-se necessário apenas como uma menção.

[185] Sobre isso, tivemos a oportunidade de expor parte do argumento que segue, de maneira preliminar, na importante revista internacional de estudos heideggerianos *Heidegger Studies*, fundada e dirigida por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, em volume lançado no início de 2020 (cf. MARTINS FILHO, 2020a).

[186] Esta aproximação é introduzida já no primeiro capítulo do trabalho de Alfieri, na seção titulada *Os discípulos de Husserl e a Recuperação dos "Escritos" do Doutor Sutil*, diz ele: "Se quisermos datar, interiormente à escola fenomenológica, o início de um estudo sistemático da filosofia medieval, com particular atenção para a recuperação dos escritos considerados do *Doctor Subtilis*, deve-se recuperar a obra juvenil (1916) de M. Heidegger" (cf. ALFIERI, 2014 p. 23-24).

realçando o primado do *Dasein*, mas também percorrendo os demais passos da analítica existencial, sua consolidação como uma ontologia fenomenológica, sua incursão sobre o horizonte da temporalidade, sempre se detendo suficientemente nos grandes conceitos postos em destaque pela obra, tais como: o cuidado/preocupação (*die Sorge*), a angústia, a morte. Nesse sentido, aliás, as análises que tentamos realizar no capítulo anterior aproximam-se do texto da autora, como um sobrevoo a *Ser e Tempo*.

A riqueza de detalhes atravessa as mais de trinta páginas consagradas à apresentação do vocabulário heideggeriano em seu uso específico, tendo no *Dasein* o verdadeiro protagonista do enredo que se empreende sob a forma de uma *filosofia existencial* – implicação que é mencionada por Stein no título de seu manuscrito. Curiosamente, em nenhum momento a autora refere-se pontualmente ao teor fenomenológico do texto de Heidegger, tomando-o, em geral, por sua inclinação existencial. Talvez isso se deva à constatação – legítima segundo julgamos – do primado do *Dasein* erigido sobre os dois aspectos constantes no § 9 de *Ser e Tempo*, como relembra Stein (2019, p. 575): "a investigação preparatória designa como pertencente ao ser do *Dasein* que seja sempre e em cada caso meu (ou seja, absolutamente irrepetível, não geral); que as tenha consigo mesmo e que este seu ser ou sua existência seja sua essência". Também por isso, desta vez a respeito do § 10 da mesma obra, a filósofa recorda que expressões como eu, "sujeito", "alma", "pessoa", bem como "homem" e "vida", foram evitadas por denotarem "a coisificação do *Dasein*", isto é, o "erro da ontologia antiga e da dogmática cristã que colocaram o *Dasein* sob categorias do que há – ou, então, não deixaram claro a que se referem com um ser não côisico [*ein nicht-dingliches Sein*]" (STEIN, 2019, p. 576). Para nós, como explorado no último capítulo, esta é a distinção fundamental entre a *Vorhandenheit*, como forma genérica da existência, e o existente, quer dizer, o que detém a existência como seu modo de ser, o *Dasein*, cujas categorias também são encaradas como *existenciais*. Até aqui, portanto, a descrição de Edith Stein permanece fiel aos propósitos que motivaram a abordagem da condição humana como *Dasein*, e, por decorrência, a crença de que a compreensão de ser se daria como um desdobramento da descrição estrutural deste ente.

Outro aspecto fundamental da leitura steiniana é, segundo a filósofa, a apresentação do ser-no-mundo como critério basilar, isto é, como ponto de partida para o afunilamento das descrições que seguiram. Em outras palavras, *Dasein* é tomado em sua coexistência com o mundo, um tema que retornará quando da segunda seção do ensaio de Stein, então como forma de apontar algumas das lacunas percebidas pela autora no trabalho de Heidegger. Como

fica claro em toda a exposição, este é o resultado de um confronto com a produção heideggeriana especialmente até *Ser e Tempo*. Pensando o horizonte trabalhado pela autora, ainda que passível de alguns esclarecimentos, é irrecusável a precedência do *Dasein* não apenas como fio condutor da analítica existencial e, assim, como mote intratextual na configuração da ontologia fundamental, mas como janela de interpretação do pensamento heideggeriano por outras filosofias, ao ponto mesmo de a intenção de fundo à obra de 1927 poder confundir-se com um trabalho sobre a condição humana – e para Stein esse parece ser um dos grandes flagrantes obtidos. Isso transparece nas palavras de transição da primeira para a segunda parte de sua análise, aquela da "tomada de postura" ante Heidegger. A compreensão de *Ser e Tempo* estaria condicionada a um mergulho na circularidade hermenêutica implicada no dado de que não apenas o *Dasein* é o fundamento de seu ser, mas tem nas mãos "ser o fundamento do poder-ser" – e voltaremos justamente a isso com Marion. Assim, resta saber se a promessa de eleição do ente privilegiado como chave de leitura da nova ontologia nascente atingiu os resultados que esperava, ou se, ao contrário, frustrou-se em função desta centralidade[187].

Isso é de alguma forma antevisto nas seguintes palavras de Stein (2019, p. 593): "a análise do *Dasein* era o caminho para preparar a pergunta pelo sentido do ser". Contudo, completamos, em tom do que seria a grande dívida de Heidegger para com seus leitores, a diferença entre o modo de ser do *Dasein* e dos demais existentes não foi suficientemente esclarecida, especialmente porque a interpretação ontológica sempre de novo retornaria ao "a-gente", a forma degenerada em que o *Dasein* se aproxima do modo de ser da *Vorhandenheit* (ainda que para indicar a necessidade de se romper com tal situação). Se, então, a primeira parte do ensaio de Stein se encarrega de uma leitura panorâmica da obra heideggeriana, a "tomada de postura" esforça-se criticamente sobre pontos ainda não clarificados deste pensamento, motivo pelo qual está organizada ao redor de três perguntas nucleares: a) o que é o *Dasein*? b) É fiel a análise do *Dasein*? c) É suficiente a análise do *Dasein* como base para expor adequadamente a pergunta pelo sentido do ser? (cf. STEIN, 2019, p. 594). A primeira e a última questões compõem com a segunda o formulário em que será registrada a leitura steiniana de *Ser e Tempo*. Sobretudo a segunda das perguntas demandará maior esforço da

[187] Quando de sua tentativa de estabelecer um comentário sobre a noção de "vontade" no pensamento de Heidegger, ao mencionar *Ser e Tempo* Hannah Arendt parece ter identificado este problema: "Heidegger foi obrigado a abandonar sua abordagem original de *Ser e Tempo*; ao invés de tentar abordar o ser através da abertura e da transcendência inerentes ao homem, ele passa a tentar definir o homem em termos de Ser" (ARENDT, 2000, p. 317). Desse modo, é provável que o reconhecimento tomado seja por Marion, ou por Stein e Conrad-Martius, também estivera presenta à leitura de Arendt.

autora em apresentar seus argumentos, sempre cotejados bastante proximamente ao texto que toma em análise – o que também justifica nossa opção neste capítulo.

Há, segundo Edith Stein, um marco interpretativo a respeito de *Ser e Tempo* que não pode ser ignorado: "Não acreditamos que reste dúvida alguma de que sob o título de *Dasein* Heidegger quer captar o *ser do homem*" (STEIN, 2019, p. 594). Seguindo o ritmo de uma análise lógica e formal da obra, sempre à luz da tradição metafísica à qual *Ser e Tempo* quis justamente se opor, Stein realça alguns pontos que eventualmente lhe pareceram mais importantes. O primeiro deles é que por detrás da descrição do ente humano, efetuada sob o pretexto de compreender o ser em geral, Heidegger introduz uma nova forma de conceber um princípio que até a escolástica era reservado unicamente a Deus, como segue: a coincidência entre essência e ser. Nesse sentido, para Stein o homem passa a ser concebido como uma espécie de "pequeno Deus", na medida em que reivindica sua posição como ser destacado em relação a qualquer outro e como único disponível ao esclarecimento do sentido do ser, não somente como intérprete, mas como "único" ponto de partida. Isso se comprova, por exemplo, nas inúmeras vezes em que a hermenêutica do *Dasein* se converteu numa compreensão de si mesmo, como distanciamento das ontologias anteriores, mas também como fonte de acesso a uma ontologia fundamental, à compreensão de ser em geral. Aqui, de outra parte, também identificamos a raiz de uma ambiguidade: *Dasein* surge simultaneamente como o ente que está ligado ao mundo, dada a sua condição fundamental de ser-no-mundo, participando do mundo de forma radical e indissociável, como único ente capaz de constituir um mundo próprio e comum e, de outro lado, como o ente diametralmente oposto à totalidade dos entes simplesmente existentes (*Vorhandenheit*) ou manuais, que apenas têm "espaço" no horizonte da existência enquanto se relacionam com cada *Dasein* próprio.

A mesma indicação lançada à metafísica moderna, na qual o sujeito despontou em sua centralidade absoluta, poderia então ser atribuída ao *Dasein*, considerando a intenção e, posteriormente, a concretização oferecida pela analítica de *Ser e Tempo*? Para Stein, este ponto ainda precisa ser completado por alguns outros elementos que vão sendo esclarecidos ao longo de sua exposição. Na acepção de Stein, Heidegger teria faltado com clareza na explicitação do significado do *Dasein*, que ora pode ser interpretado como o homem, o *quem* ou o *si-mesmo*, ora como o ser do homem, como parecem indicar as várias vezes em que se antepôs o verbo ao dizer: o "ser do *Dasein*" (cf. STEIN, 2019, p. 596). Além disso, há uma lacuna que aqui podemos apontar em duas direções opostas. Ao passo que *existência* e *facticidade* definem *a priori* o modo de ser do *Dasein* e todas as ulteriores interpretações

disponíveis a respeito desse ente, Heidegger faz questão de deixar intocada a pergunta tanto pelo "desde onde" este ente está lançado, como pela condição preliminar a partir da qual se torna possível o reconhecimento de sua condição factual – note-se que no horizonte da mediania, da vida cotidiana em que se descobre *Dasein*, este ente encontra-se degenerado num "a-gente".

Ainda que a despeito de tais inconsistências, parece impossível não admitir o protagonismo adquirido pelo ente humano em todo o tratado, paradoxalmente ao fato de que a análise de Heidegger tenha alcançado um grau de aprofundamento da leitura fenomenológica da existência que antes certamente não havia. Resta, então, tendo como ponto pacífico a resposta da primeira questão, de que o *Dasein* é o ente em que coincidem *essência* e *existência*[188], verificar se a análise de *Ser e Tempo* se manteve fiel ao seu propósito inicial de retirar o ser do encobrimento em que lhe confinara a metafísica. Embora Heidegger tenha preferido evitar o uso de substantivos já contaminados pela herança metafísica, especialmente pelo monopólio do sujeito, como vestígio da filosofia moderna, na acepção de Edith Stein, o que *Ser e Tempo* tentou produzir pode ser descrito como uma interpretação do *ser-pessoa* do homem (*das Personsein des Menschen*). Nessa lógica, "o que faz com que o ser-pessoa se destaque em relação a tudo o mais que pertence ao ser do homem é que a pessoa é como tal portadora de todos os demais existenciais" (STEIN, 2019, p. 598) – o que ainda compõe a afirmação de que a analítica existencial heideggeriana aproxima-se em muitos aspectos de outras "antropologias fenomenológicas", e isso à revelia de que Heidegger a tenha prevenido de converter-se nalguma forma de "filosofia do homem"[189].

Há, entretanto, uma barreira entre o estabelecimento de uma análise conclusiva sobre o ser do homem e sua evolução rumo ao sentido do ser em geral, tomando o homem como porto em que se ancora a interpretação. Apesar de aludir à forma autêntica de existência como projeto de vida do *Dasein*, Heidegger insiste em introduzir o tema da degradação em "a-gente" como tônica predominante. Assim, se o *Dasein* autêntico pode ser apontado como equivalente ao *ser-pessoa*, o mesmo não deve ser dito da forma impessoal e preliminar em que se descobre o *Dasein* – especialmente levando-se em conta a exigência do passo em prol da autenticidade? Na leitura de Stein (2019, p. 600), "o primeiro *Dasein* em que o homem se

[188] Ponto, aliás, que serviu a Sartre para a elaboração do existencialismo, embora em Heidegger este tema tenha adquirido outro significado.

[189] Contudo, também sobre isso, como ressalta Mac Dowell (2017), a análise heideggeriana é incompleta e consciente de seus limites em se impor como uma antropologia, já que apenas almejou apontar no ser humano os elementos necessários para a elaboração da questão do sentido do ser.

encontra a si mesmo – lançado – não é de modo algum o solitário, mas o comunitário". Ao desprezar a dimensão comunitária como fonte legítima para a analítica existencial, Heidegger igualmente parece desconsiderar o sentido positivo desta "comunidade humana" como forma de realçar a autenticidade do pertencimento *Dasein-mundo-Dasein*, focando-se unicamente em seu teor degenerado: na convivência com os outros o *Dasein* se perde da tarefa de explicitação do ser, que é sempre encarada como um projeto pessoal, a existência. A vida autêntica é, por isso, sempre posterior à comunitária, e nada acrescenta a essa. Em suma, a interpretação dada por Heidegger ao *Dasein* prescindiria de uma vida comunitária autêntica como desdobramento do *ser-pessoa*. Decaído em sua facticidade o *Dasein* permanece à deriva e sem efetiva participação de outros em seu mundo: "não há vida individual genuína nem vida comunitária genuína" (STEIN, 2019, p. 602). Mais que isso, conclui Stein um pouco adiante, Heidegger parece sugerir o mal-entendido de que "a vida da comunidade está como tal 'decaída' e de que o ser autêntico significa o mesmo que ser solitário, enquanto tanto a vida solitária como a vida comunitária têm sua forma autêntica e sua forma de decair" (STEIN, 2019, p. 614). De maneira geral e considerando a filosofia desenvolvida pelo autor de *Ser e Tempo*, isso talvez se deva à centralidade colocada na finitude, como marco de leitura da temporalidade. Já que o cuidado – e/ou a preocupação (*Sorge/Fürsorge*) – mostrou-se como uma predisposição aos outros e, aparentemente, tal retorno à comunidade é sempre olhado com desconfiança por Heidegger, restar-lhe-ia a necessidade de encontrar outra forma de convocação do *Dasein* à sua forma autêntica de ser. A "voz da consciência", aludida no § 55 da obra de 1927, deve então ser lida como continuidade de um outro sentimento, constantemente presente ao ente humano na abertura ao seu "poder-ser mais pleno". Este é o papel que Heidegger atribuiu à morte, como convocadora da *angústia existencial*.

3.1.2 A urgência de eternidade revelada pela morte

Para Edith Stein, a questão da morte em *Ser e Tempo* está intimamente ligada a dois fatores: a) à necessidade de convocação do *Dasein* a uma experiência autêntica de ser, como ruptura com a forma degenerada em que se encontra na vida cotidiana e, conseguintemente, b) à elucidação da temporalidade como horizonte de compreensão do ser em geral, isto é, a morte como abertura a uma experiência autêntica do tempo. Paralelamente a esta dupla problemática, no entanto, conforme a impressão da filósofa, reside aí um conflito latente entre a interpretação da finitude em sua articulação à questão da morte e a reserva de *Ser e Tempo*

ante a possibilidade de uma transcendência extratemporal. Assim, Heidegger não apenas teria recusado o problema do "de onde" provém a existência decaída, partindo já da decadência como ponto de partida para a interpretação do ente que se mostra como facticidade, mas mantido igualmente distante toda e qualquer sugestão de uma discussão sobre a eternidade. Para Edith Stein, trata-se de um itinerário previamente decidido, o qual afasta, pouco a pouco, todas as insinuações que eventualmente dariam origem a um debate sobre a possibilidade do "ser eterno". Por isso, a fim de compreender o argumento steiniano é preciso, antes de tudo, retomar o sentido da morte na filosofia heideggeriana, especialmente como é exposta e constantemente retomada a partir do § 50 de *Ser e Tempo*. Se o capítulo anterior tentou fazê-lo desde as indicações emanadas do escrito heideggeriano, por ora também nos interessará as considerações de Stein a esse respeito.

Começando por uma problematização a respeito do tema, Edith Stein revela um profundo e comprometido entendimento do conceito de morte tal como exposto por Heidegger. Em muitos momentos suas palavras constituem um relevante comentário sobre passagens difíceis, o que, para nós, demonstra a seriedade com que a autora se propôs a discutir o conteúdo da obra de 1927, embora sempre à luz da tradição escolástica a que se mantém subscrita, cotejando-a com a acuidade fenomenológica apreendida de Husserl[190]. Para Leonardo Messinese (2015, p. 185), Stein consegue empreender uma relação positiva entre a fenomenologia, que havia colhido de seu tempo, e a metafísica descoberta após sua conversão à fé cristã[191]. Partindo desses pressupostos, as primeiras questões introduzidas por Stein tocam a caracterização da morte num sentido mais amplo da filosofia, reduzindo o foco até *Ser e Tempo*, ainda conforme o método de suscitar perguntas, compreender o autor para, somente por fim, apresentar a sua "tomada de postura". A esta altura, vale lembrar, seu objetivo é responder à pergunta: é fiel a análise do *Dasein*? Isso a motivou ao confronto com o problema da morte, sob o qual identificou velada a questão do "ser eterno", como sombra intangível constantemente a acompanhar a evolução da analítica existencial. Se para Heidegger o sentido último do *Dasein* é a morte, o sentido da morte deveria iluminar o próprio sentido do *Dasein*,

[190] Ainda conforme Mac Dowell, o objetivo de Stein com o segundo Apêndice, seria "conciliar a perspectiva metafísica da tradição filosófica do Ocidente na sua inspiração judaico-cristã com os aportes mais significativos da filosofia moderna, que considera o ser a partir da autoconsciência. Trata-se para Stein propriamente de reapropriar-se do pensamento tomista à luz dos elementos metodológicos e conceituais fornecidos pela fenomenologia husserliana" (MAC DOWELL, 2017, p. 16).

[191] Aliás, ressalta o mesmo autor: "É possível dizer, em síntese, que o percurso filosófico de Stein pode ser indicado, nos seus termos mais precisos, assim: da fenomenologia (husserliana) para a ontologia e da ontologia para a filosofia cristã. Mas o que nos resta a decifrar com muita atenção [...] é a relação entre ontologia fenomenológica e metafísica no interior de sua proposta de filosofia cristã" (MESSINESE, 2015, p. 186).

e, pensando o propósito mais amplo da ontologia fundamental, contribuir na formulação de uma "doutrina do ser em geral". No entanto, essa se tornaria uma tarefa bastante difícil, já que o único esclarecimento oferecido por Heidegger acerca da morte é que se trada do "final do *Dasein*" (cf. ST, § 50). Haveria nisso, questiona-se Stein, um círculo vicioso? O "final do *Dasein*" implicaria o final do ser humano, o final da vida terrena como um todo, ou, simplesmente, a passagem de um modo de ser a outro? Caso a última hipótese tenha alguma procedência, não teria sido interesse de Heidegger abordar o outro modo de ser possível? Além disso, se a morte apenas se experiencia através do morrer dos outros, que, contudo, não liquida a existência própria de cada *Dasein* restante (cf. ST, §§ 45 e 46), tal denotaria a existência de uma realidade mais abrangente, para além da solidão de cada caso de morte específico, isto é, que o horizonte de finitude em que está implicada cada existência autêntica amplia-se quase que à borda do infinito? Qual é, então, o sentido da finitude, posta como compreensão resultante do fenômeno da morte?

Todas essas questões indicam que, apesar de aparentemente ter dedicado um lugar bastante significativo à questão da morte em *Ser e Tempo*, Heidegger passou ao largo de alguns impactos que esse assunto traria para sua analítica. Nas palavras de Stein (2019, p. 605), passou "como por alto pela questão". Como vemos, a filósofa não simplesmente discorda da interposição da morte como etapa resolutória do *Dasein* autêntico, como fizeram outras fenomenologias, como a de Emmanuel Lévinas, por exemplo. Para ela, o problema reside no fato de Heidegger, apesar de ter trazido à tona a questão, insistir em deixar de fora componentes que naturalmente deveriam ser suscitados. O fechamento à morte do *Dasein*, como o limite a toda possibilidade de análise, que começa com a decadência, com a facticidade de um ser lançado à existência, e termina no fenômeno morrer, antecipado como suspeição que conduz à autenticidade, confirma um argumento que apenas trataremos no próximo tópico, qual seja: que *Ser e Tempo*, sob o pretexto de se apresentar como um tratado sobre o ser, limitou-se a explorar a condição humana, centrou-se no *Dasein* como ponto de partida e de chegada, e somente essa hipótese, segundo Edith Stein, justificaria o fato de em nenhum instante sequer cogitar a possibilidade de uma exploração do ser que alcançasse a eternidade, a despeito desse tema acompanhar pari-passo o argumento sobre a finitude.

A princípio, poderíamos responder que os objetivos de *Ser e Tempo* foram claramente demonstrados por Heidegger em sua longa introdução, culminando no § 9, já na abertura da primeira seção. Tal significa que os limites de sua abordagem estavam ancorados na existência como único horizonte possível para a interpretação do ser. De nossa parte,

contudo, não podemos descartar a crítica suscitada por Stein, muitas vezes rechaçada sob o pretexto de sua convicção religiosa. A densidade de seus argumentos e sua fidelidade ao emprego da fenomenologia como método cria uma espécie de itinerário natural, evoluindo desde a mera exposição à constatação das lacunas presentes no texto heideggeriano. A autora recorda o sentido da existência do *Dasein* como um "constante morrer", sendo que "morrer significa experimentar a morte na própria carne". Mais que isso, lembra o papel da morte no acionamento da angústia, disposição necessária para a "chamada à consciência" do *Dasein* degenerado na impessoalidade, a fim de que retome o cuidado do seu ser como modo de vida autêntico. Há, no entanto, uma compreensão de ser que parece gravitar ao redor de toda a discussão sobre a morte, um sentido de ser mais amplo e geral e que, aliás, possibilita o fio condutor no aprofundamento de uma compreensão de ser apesar da morte. A morte, como termo de todo compreender, converte-se, na verdade, em estímulo para a compreensão, porque abre o *Dasein* a si mesmo. Por isso, para Stein (2019, p. 606 – grifos nossos), aquilo pelo que alguém se angustia e, ao mesmo tempo, aquilo de que trata o homem em seu ser "é o ser como *uma plenitude que desejaria conservar e não deixar*, aquilo do que *não se fala em toda a análise heideggeriana do Dasein* e que, no entanto, é o que lhe proporcionaria fundamento sólido".

No caso de Heidegger, o *Dasein* se angustia porque não está disposto à simples aceitação da morte. Ser como *sum moribundus*, por isso, requer a constante resistência ante a morte como resolução de fato, como transmutação de ser a nada, a passagem ao não-ser. Somente assim a morte pode despertar a angústia, mostrando-se combustível para uma vida autêntica – recordando o sentido do que dissemos no capítulo anterior do ser-para-a-morte como um reforço à vida, como um modo de dizer o ser-para-a-vida. A pergunta de Stein, porém, é: porque alguém se angustiaria se a morte traz consigo a possibilidade da completude, da plenitude e da autenticidade? De acordo com a leitura de Heidegger, talvez possamos responder da seguinte maneira: o angustiar-se descoberto pela realidade da morte, abre ao *Dasein* uma compreensão de seu ser como disposto num horizonte de realizações que é finito; apenas nessa perspectiva, de acordo com Heidegger, pode-se chegar à *propriedade*, evitando perder-se nas atividades cotidianas e na relação com os outros e tomando *sua existência* como tarefa primordial. A morte efetiva, aquela que angustia e apenas pode-se pressentir pela morte dos outros, é condição para a realização do *ser-para-a-morte*, que não morre, mas vive na relação com suas possibilidades de ser. Possibilidades dispostas num horizonte temporal que é sempre finito, que tem a morte como limite. De fato, não se acreditaria na morte sem que

houvesse atestações, sem que outros morressem, sem que a morte "passasse por nós" como morte dos outros, despertando-nos em nosso ser-para-a-morte como reconhecimento da finitude, horizonte para uma vivência autêntica. Há, então, uma pedagogia do morrer, ou melhor, uma pedagogia da morte: "o morrer e a morte de outros são fundamentais para nosso saber dessas duas coisas e, portanto, também para nossa compreensão do ser próprio e do ser do homem em geral" (STEIN, 2019, p. 607). No caso da leitura de Stein – e aqui haveria algum nexo relativo à compreensão heideggeriana – a morte é a chave que abre uma extensão do ser do *Dasein* para a compreensão do ser em geral – ou melhor, para a compreensão do "ser do homem em geral" – o que implica que uma profunda compreensão do "ser" passa imprescindivelmente pela recusa da centralidade do *eu*, pela constatação de que há um além que se estende e dura, ao qual sempre e intangivelmente acompanha a noção de eternidade. Podemos dizer que para ambas as filosofias (tanto para Heidegger, quanto para Edith Stein) a questão da morte ocupa fundamental importância na elaboração de uma ontologia fundamental, mesmo que divirjam quanto ao seu uso: para Stein, como alargamento do horizonte de leitura da questão do ser em geral, envolvendo o problema da eternidade; para Heidegger, estabelecendo a finitude como limite de autorrealização do ente que se coloca no jogo do ser.

Ocorre que para autora também aqui a dimensão comunitária tem papel intransponível. Caso não experimentássemos a morte dos outros, não seríamos compelidos pela angústia existencial, pelo sentimento de estarmos dispersos no vazio, em queda constante no abismo do ser. Seríamos como a criança que, durante os seus primeiros anos, mantém-se despreocupada com relação à morte. Para a criança, como aponta Stein, tal comportamento é natural e sadio, mas não ao adulto, em plena fase de maturidade. Ao contrário, conforme a descrição oferecida por Heidegger, na vida cotidiana, roubados de nós mesmos, do cuidado do ser que apenas se dá de maneira pessoal e própria, perdemo-nos nos outros, nas ocupações do mundo comum, no trabalho, no falatório, enfim, esquecemo-nos inclusive da morte como possibilidade sempre certa e derradeira. É assim que o estado de despreocupação natural e esperado da criança se instala em nosso ser de adultos. O "chamado" para a dimensão da finitude, por isso, não vem dos outros, mas do angustiar-se existencial, que toca cada *Dasein* singularmente. Apenas a angústia consegue romper com essa monotonia, com a indiferença reinante na forma degenerada de ser, perdidos nos outros como em geral nos encontramos. Por isso, tomada tanto por Edith Stein como por Heidegger como a "violenta ruptura de uma unidade natural", a morte deve ser "preparada", ou melhor, "precedida" pela angústia, como

antecipação participante em tal estado de "violenta ruptura". Um constante sentimento de não se estar em casa, de se estar ao relento, à mercê da violência da morte, que dura enquanto dura a vida, como chamada da consciência à responsabilidade de ser si próprio – responsabilidade ante a qual ninguém poderá antepor o nosso lugar. Quando tudo termina, diz Stein (2019, p. 608), "quando termina a agonia, a pessoa que a experimentou ou na qual essa luta se desenvolveu, já não existe mais". Esse é o sentido da morte como resolução antecipadora, a qual apenas pode-se experimentar como o que permanece à nossa espera, à espreita, nas sendas mais encobertas do viver; como constância, embora uma constância obscura e somente pouco a pouco desvelada. Cada indivíduo, enquanto vive, carrega sua morte, assim como carrega o seu próprio ser como *Dasein*.

A reflexão que aqui desenvolvemos à luz do argumento steiniano certamente se aproxima do que pensou Heidegger a respeito da morte, guardadas as dimensões que também fizemos questão de demarcar. Entretanto, ainda como uma distinção que vale ser destacada resta o fato de que para Heidegger o morrer, mais que a morte, apenas é vislumbrado de longe, como "notícia de morte", como a "morte de um outro *Dasein*" (cf. ST, § 45). Em Stein este distanciamento adquire conotações de proximidade; e justamente nessa aproximação se esconde a possibilidade da eternidade, um complemento ao que se experiencia na vida, como continuidade da "presença" – num sentido forte que apenas uma década após *Ser e Tempo* Heidegger seria capaz de evocar, como veremos nas *Contribuições à Filosofia*. Ao reservar-se da morte, talvez o autor procurasse igualmente se preservar do contato com essa hipótese possível, para a qual a sua filosofia escolhera fechar-se propositalmente[192]. Ainda assim, a consideração da morte tem o caráter pedagógico de nos aproximar da compreensão do ser autêntico, em cujo atendimento o homem se inclina, abandonando a degeneração cotidiana. Por isso para Stein (2019, p. 609) a morte se desvela "como um ser com o qual o homem se coloca a si mesmo na ordenação a um ser de outro tipo e se desliga do ser cotidiano, em que constata que está no princípio". O movimento entre princípio e fim novamente se põe em curso, como no ensinamento aristotélico de que o fim sempre é, de algum modo, uma

[192] Tal afirmação deixa em nós a impressão de que *Ser e Tempo* não se dedica ao problema de Deus, o que é, parcialmente, uma verdade. Parcialmente porque o conceito *Deus* (*Gott*), ou suas variações (*Gottesbeweise*, ou *Gottesbewußtsein* - § 54) comparece no texto heideggeriano repetidas vezes – num total de 26 vezes, para sermos exatos. Em todas elas, contudo, tem-se em conta referir-se à herança legada pela metafísica, ou, mesmo, recordar alguma passagem da tradição filosófica precedente, como é o caso das menções à escolástica (como no § 10), à concepção cartesiana de mundo (§ 21) e a Platão (§ 81), por exemplo. Em nenhum momento, portanto, trata-se de uma referência ao sentido deste termo – *Deus* – seja para a tradição cristão ou em sentido religioso propriamente dito. Sobre isso ainda podemos ver a discordância de Marlène Zarader (1995) ou de João Augusto Mac Dowell (2014), que reconhecem o debate sobre Deus no pensamento heideggeriano como resquício de sua formação cristã-católica e da influência do judaísmo.

remissão ao início. Nesse caso, ao unirmos as duas pontas da existência, deparamo-nos com o "antes" e o "depois" sobre os quais Heidegger preferiu silenciar-se: o estágio anterior ao ser-lançado no mundo e a nova concepção de ser suscitada pela morte, como horizonte possível para a compreensão do ser em geral.

A essa tríplice dimensão temporal do *Dasein*, que é arrematada pela introdução da morte como o adiantar-se em relação a si mesmo, em alusão ao futuro que é sempre presente ao ente humano, Edith Stein transmuta três espécies de vida: a *vida natural* (*natürliches Leben*), a *vida da graça* (*Gnadenleben*) e a *vida da glória* (*Glorienleben*) – notadamente, valendo-se de uma inspiração que remete à tradição judaico-cristã. A *vida natural*, como remissão ao passado, alude à forma inautêntica em que o *Dasein* se encontra na maioria das vezes, naquele espaço de existência que Heidegger chamou *mediania* (*Durchschnittlichkeit*). Este é o momento da comunidade dos outros, que o autor não tratou senão sob a conotação da degeneração nas atividades que distanciam o *Dasein* de seu ser autêntico, quer dizer: ser para a responsabilidade com o ser que é sempre seu. Esse primeiro estágio é sucedido pelo que Stein chamou de *vida da graça*, um estado marcado pela decisão pessoal, pela conformação da vida como um projeto inalienável, como abertura e compreensão do sentido do ser. *Vida da graça* é a forma pela qual Stein compreende o que em Heidegger recebe o nome de *propriedade/autenticidade* (*Eigentlichkeit*) – uma apropriação bastante livre, devemos dizer. Em último lugar, como prospectiva do que virá, a autora fala em *vida da glória*, o lugar propriamente dito da eternidade, que *Ser e Tempo* terminantemente impediu de eclodir, substituído pela passagem a "não ser" aberta pela morte efetiva, numa identificação com o nada, com o faltante de tudo o que é. Diz Stein (2019, p. 609): "se em lugar da vida da glória se coloca o não ser, o lugar da vida da graça tem que passar a ser ocupado pelo ser para o final, o adiantar-se para o não ser" – e essa parece ser a opção cabível à filosofia de Martin Heidegger.

Com relação a esse ponto, para Edith Stein o que acabamos de dizer implicaria na abertura de duas possibilidades, uma que corresponde à escolha realizada por Heidegger e outra que deixa em aberto a exploração do sentido do ser em geral para além do âmbito restrito do *Dasein*. Por um lado, ser autêntico pode significar ser "mais vazio" de ser, e esta é a saída intercorrente da escolha da morte como resolução pessoal de cada *Dasein*. Por outro, caso se compreendesse a morte como o horizonte em que se encontram finito e infinito, para além da morte deste ou daquele *Dasein* tomados especificamente, a experiência de autenticidade dali derivada poderia indicar um ser "mais pleno", tendo a eternidade como a

marca d'água da existência, o que somente se alude transversalmente ao ser do *Dasein* e do mundo, mas que permanece ali como condição desse ser, a compreensão humana como a "irrupção a partir do ser finito para o ser eterno" (STEIN, 2019, p. 628). Essa, segundo Stein, não foi a escolha de Heidegger, preferindo estabelecer a morte como termo de todo e qualquer perguntar sobre o ser em geral: "a filosofia existencial de Heidegger elude e se detém diante do que dá ao ser seu sentido e aquilo ao que aponta toda compreensão do ser: o 'infinito'" (STEIN, 2019, p. 627). Assim, para Stein a ontologia fundamental, que tão insistentemente é proposta como analítica da existência, ao passo que "nasce" com o *Dasein*, também "morre" com ele – um argumento que ganha ainda mais força quando da resolução do terceiro ponto por nós identificado na crítica de Edith Stein[193].

Tudo o que dissemos até aqui, unindo-se ao sentido da consciência evocado nos §§ de 54 a 60 de *Ser e Tempo*, compõe o argumento de que há nessa obra uma referência velada e propositalmente posta fora de circuito sobre a eternidade[194]. No entanto, como esse não é o ponto central de nosso interesse nesta pesquisa, apenas o recomendamos como endosso ao argumento de que a analítica existencial se manteve sobremaneira centrada no ente que apenas deveria abrir caminho a uma compreensão de ser em geral. Nesse sentido, para Edith Stein, apesar de seu prestígio incontornável na história do pensamento e, particularmente, no século XX, essa obra permanece num meio termo entre uma espécie de "antropologia do homem" – ainda que se tenha oposto radicalmente a essa finalidade – e um tratado de "ontologia geral", já que para uma ou para outra finalidade possui decisivas limitações. Foca-se demasiadamente no homem, o que compromete sua articulação com uma concepção de ser mais abrangente. De outra parte, mantém-se alheia à relação entre transcendência e eternidade, entre o ir além do *Dasein* com relação a si mesmo e sua ampliação numa concepção de ser que o ultrapassa. Noutras palavras, "tudo isso significa *vinculação do Dasein a um ser que não é o seu*, mas que é fundamento e objetivo para o seu" (STEIN, 2019, p. 610). Heidegger, ao contrário, limita-se a tomar a transcendência como o que se irrompe

[193] A esse respeito, adverte Mac Dowell (2017, p. 25): "De fato, como é sabido, para liberar-se de qualquer laivo de subjetivismo, o pensamento de Heidegger dá realmente uma viravolta, todavia não no sentido pressentido por Edith Stein. A viravolta heideggeriana não consistirá em fazer a fundamentação do ser passar do solo do humano, finito e temporal, para o abismo infinito da eternidade divina, como ela propõe. Consistirá antes em atribuir ao próprio ser na sua historicidade a determinação do pensar humano e não vice-versa".

[194] Uma das principais referências que possuímos em *Ser e Tempo* sobre algo que vem de cima, do alto, está expressa na explicitação do problema da consciência, como oportunamente aparecerá neste capítulo. Mais detalhes sobre isso estão disponíveis em nosso texto *Consciência e Esquecimento em Ser e Tempo*, apresentado no XXIV Colóquio Heidegger, em 2019 – um evento promovido pela Sociedade Ibero-americana de pesquisas sobre o pensamento de Martin Heidegger e pelo Grupo de Trabalhos (GT) Martin Heidegger da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

desde a finitude e que está dado "a um ser pessoal-espiritual, e como tal conhecedor, em e com sua compreensão do ser" (STEIN, 2019, p. 624).

As palavras de Stein, na verdade, intuem que o reconhecimento da transcendência com relação à eternidade sempre esteve presente ao próprio Heidegger, que chegou a falar da interpretação do tempo como uma "imagem da eternidade"[195] (cf. GA 2, § 81). Para a autora, um entendimento do tempo como abertura temporal implicaria pensá-lo desde o "atemporal". Heidegger, contudo, parece ter passado demasiadamente rápido por este assunto, sem que o tivesse esgotado ou atendido à sua exigência mais peremptória. Justamente porque nosso ser apenas se oferece dentro de um horizonte de tempo determinado, isto é, é um ser temporal, finito, tal apreensão deve ser extraída de uma apropriação do *intemporal* (*zeitlos*) (cf. STEIN, 2019). Para a autora, a *transcendência*[196] implicada no processo de identificação entre *ser* e *tempo* demonstraria, então, que nosso ser não é absolutamente temporal, que não se esgota na temporalidade e, mais que isso, que tem como modelo a abertura ilimitada e absoluta que só é possível à eternidade.

Enfim, seguindo a lógica de Stein, pensar o *Dasein* como abertura significaria transpô-lo da finitude para a eternidade. Desse modo, para a filósofa não resta dúvida de que há em *Ser e Tempo* uma inclinação ao entendimento da eternidade que Heidegger fez questão de dificultar ou, na melhor hipótese, relegou à sua doutrina sobre o *nada* – o que ocorre propriamente nalgumas das conferências de 1929, como é o caso de *Que é metafísica?*, em que o nada é evocado explicitamente. Está claro, portanto, que "toda a doutrina do tempo oferecida em *Ser e Tempo* necessita de uma variação. A temporalidade, com seus três êxtases e sua extensão, tem que experimentar o esclarecimento de seu sentido como o modo em que o

---

[195] Aqui Edith Stein certamente se refere ao § 81 de *Sein und Zeit* Heidegger lança mão à metáfora utilizada por Platão no Timeu, referindo-se a uma leitura do futuro como "imagem da eternidade" (*die Zeit das Abbild der Ewigkeit*).

[196] A questão da transcendência é recorrentemente mencionada na crítica de Stein, especialmente quando tratando do livro *Kant e o problema da metafísica*, de Heidegger. Diz a autora, alternando numa sua compreensão pessoal sobre o tema e, ao mesmo tempo, num comentário ao texto de Heidegger: "A *transcendência* fica colocada com isso no *centro da investigação*: porque a metafísica como pergunta pelo ser reside na 'natureza do homem' a fundamentação da metafísica tem que desvelar na constituição ontológica do homem precisamente o que é fundamento de sua compreensão do ser. A ontologia fundamental é por isso 'analítica do *Dasein*' e, destacadamente, de sua transcendência. Mas na transcendência se manifesta a *finitude do homem*. É o que torna possível todo conhecimento finito [...]" (STEIN, 2019, p. 619). Quer dizer que em Heidegger a *transcendência* torna-se justamente o ponto de acesso à finitude. Um pouco mais adiante completa Stein (2019, p. 623): "[...] o que se quer dizer com *transcendência* foi estudado detalhadamente. Significa o mesmo que 'ser no mundo', ou, o que provavelmente seja mais correto: fundamentador [*grundlegend*] dele; o homem se encontra como ente no meio do ente, e o ente que ele mesmo é, assim como o outro ente, lhe é patente porque o homem forma em um dirigir-se originário um horizonte em que um ente lhe pode sair ao encontro. Esse 'formar um horizonte' se deve pensar como *compreensão do ser*, e, por certo, como compreensivo projetar da constituição ontológica do ente. Assim, pois, transcendência e compreensão coincidem".

finito obtém participação no eterno" (STEIN, 2019, p. 613). No caso de Stein, em resposta à pergunta que, como uma constância, acompanhou a evolução desses argumentos, isto é, se Heidegger teria ou não se mantido fiel à sua proposta original de análise do *Dasein*, apenas parcialmente poderia assentir. A resposta seria positiva porquanto desvenda a constituição fundamental do ser do homem e aponta com nitidez determinado modo de ser deste ente. Em contrapartida, permanece como uma apresentação fechada, o que Stein chamou de "ser não redimido", como a expressão que melhor definiria o estado do *Dasein*. Por "não estar redimido" podemos entender uma filosofia que ainda não alcançou a plenitude do que estava a sua disposição, como se ainda permanecesse apenas parcialmente capaz da tarefa à qual se disponibilizou. Diz Edith Stein (2019, p. 613-614): "Não redimido está tanto o que ele considera ser decaído, quotidiano, quanto o que ele considera ser autêntico. Um é a fuga diante do ser autêntico [...]. O outro é a decisão pelo não ser e contra o ser, o rechaçamento do ser *verdadeiro*, autêntico". Conforme a leitura da autora, *Ser e Tempo* não alcança seu propósito de constituir uma ontologia fundamental graças à excessiva centralização no *Dasein*, que, inclusive, obrigou que Heidegger se desviasse de tudo o que estivesse fora de sua estrutura, incluindo a questão da eternidade que aqui tomamos em destaque. Entretanto, como anunciamos de relance nas páginas anteriores, as duas primeiras questões às quais nos dedicamos até aqui parecem apenas preparar e, de alguma maneira, absorver a grande interrogação apresentada pela autora no terceiro ponto de sua crítica: a análise do *Dasein* é suficiente como base para expor adequadamente a pergunta pelo sentido do ser?

3.1.3 O si-mesmo (Selbsheit) do Dasein como fechamento à esfera do eu

Essa terceira e última seção destina-se a realçar o que poderíamos tomar como o ponto alto da crítica oferecida por Edith Stein ao pensamento heideggeriano, nomeadamente, à *filosofia existencial* proposta por *Ser e Tempo* – expressão que, inclusive, dá título ao Apêndice que tentamos analisar. Se anteriormente tocamos a falta de clareza da parte de Heidegger ao propor a *vida autêntica* como oposição à comunidade, ao dado circunstancial no qual, sendo descoberto, exige-se do *Dasein* o passo da autenticidade, bem como também vislumbramos a série de problemas que se abrem à analítica da existência como consequência de sua obstinada recusa da ideia de eternidade (ou infinitude), ambas essas etapas compõem uma espécie de preâmbulo ao que Stein oferece na conclusão de sua análise. O fato de ter conhecido Heidegger e considerado a validade de sua contribuição não a impediu de levantar

seus próprios apontamentos críticos. Com essa finalidade, ao avaliar a suficiência de *Ser e Tempo* no tratamento da questão do ser, lança mão das palavras de sua grande amiga, também ex-aluna de Husserl e integrante do Círculo Fenomenológico de Göttingen[197], Hedwig Conrad-Martius, a qual comenta: "Heidegger tem à mão, em sua concepção do eu humano elaborada com inimitável agudeza e energia filosóficas, a chave de uma doutrina do ser que – afugentando todos os espectros subjetivadores, relativizadores e idealizadores – poderia fazer-nos voltar ao centro de um mundo cosmológico verdadeiro e sustentado em Deus" (CONRAD-MARTIUS *apud* STEIN, 2019, p. 614). Nesse caso, o uso do pretérito imperfeito é, segundo o julgamento das autoras, não apenas proposital, mas conveniente. Na tentativa de superação da chamada "metafísica da subjetividade" (ou das "filosofias do sujeito"), Heidegger teria sucumbido a um desfecho semelhante ao de outros pensadores aos quais ele mesmo acusou de serem corresponsáveis pela manutenção do encobrimento do ser. Trata-se de uma acusação bastante grave para o pensador que quis alçar-se além do obscurecimento da tradição, com um propósito reformador que na filosofia alemã é digno de Kant ou Husserl. Isso porque enquanto possibilidade de constituição de uma nova forma de pensar a relação com o ser, dessa vez a partir do que chamou de "sentido do ser", o objeto derradeiro da ontologia fundamental, Heidegger acabou por centrar-se demasiadamente no polo do *eu*, explorado sob a égide do *Dasein*. A analítica da existência acabou por tornar-se uma "filosofia do si-mesmo", deixando de lado o rico universo de tensões travadas a respeito do sentido do ser em geral; como recorda Stein, determinou o ser do eu dizendo entender o ser, mas, ao invés disso, apenas lançou o eu novamente sobre si mesmo.

Essa trágica constatação que, como veremos, será em partes compartilhada por Jean-Luc Marion – para não dizermos por outros, como Derrida, Lévinas e, mesmo alguns membros da Escola de Frankfurt – pode ser considerada como o maior limite de *Ser e Tempo*. Para Heidegger, porque o *Dasein* é capaz da compreensão do seu próprio ser, resultou também ser capaz de um tipo de compreensão mais alargada, a compreensão do ser todo. Ocorre que o contrário também faz sentido: "porque o homem tem compreensão não só de seu próprio ser, mas também de ser de outro tipo, por isso não está obrigado a recorrer a seu próprio ser como único caminho possível" (STEIN, 2019, p. 615). Uma aproximação se daria

[197] Como explica Alfieri (2018, p. 261-262), o "Círculo Fenomenológico de Göttingen surge justamente a partir das novas diretrizes esboçadas por Husserl [...] consistindo em uma escola concebida como forja do pensar, na qual todos os seus membros – ainda que depois alguns deles se distanciem do projeto husserliano – seriam sempre devedores ao professor". Com o passar do tempo, dadas as constantes releituras e interpretações do método husserliano, o Círculo se dissolveu. Especialmente a "virada transcendental" de Husserl fez com que alguns de seus discípulos se afastassem, como ocorreu com Heidegger e Conrad-Martius.

justamente no que muitos reconheceram como a grande contribuição da filosofia heideggeriana para a filosofia, a distinção entre os seres simplesmente dados (*Vorhandenheit*), ou seres côisicos (*dingliches*), como Stein preferiu dizê-los, e o *Dasein*, dotado da precedência ôntico-ontológica, que implica em "ter ser" e, ao mesmo tempo, em "falar do ser". Se há aqueles, entre os quais Jean-François Courtine (1996), um dos principais tradutores de Heidegger na França, que defendem tal centralização do *Dasein* como uma forma privilegiada de se pensar a ontologia, agora aplicada diretamente ao ser do homem, dado inédito em toda a tradição metafísica, há também os que, com Edith Stein, veem nisso a subsunção da ontologia, entendida em sentido mais amplo, a uma determinação do homem, como se esse fosse a única via de acesso disponível para se abordar a questão do ser. Além do ser côisico (*dingliches*), esse caminho também poderia ser percorrido pelas vias do *ser primeiro*, de uma detida interpretação da escolástica (aqui pensando a *analogia entis*, mencionada por Stein) e, mesmo, do aristotelismo, por exemplo. Conquanto não possa responder como um ser humano, a realidade de maneira geral tem um sentido que se manifesta em seu aspecto exterior e através dele. Esse caminho também seria legítimo para a consolidação da ontologia fundamental. Para Stein – tendo nisso a total conformação de Conrad-Martius – a crítica de Heidegger à tradição metafísica acabou por alcançá-lo como alvo, à revelia de sua intenção original.

Quem sabe isso ocorra porque em Heidegger toda a investigação sobre o ser está sustentada por uma determinação, isto é, por uma opinião preconcebida. Por isso, coloca-se uma "barreira onde quer que se abra um olhar para o eterno, por isso não se permite que haja uma *essência* distinta do *Dasein* que se faça realidade no *Dasein*, um *sentido*, distinto do compreender, que se capte no compreender" (STEIN, 2019, p. 616). A tradição faz-se ignorada – seja a escolástica ou a filosofia moderna – dando lugar ao que os críticos de *Ser e Tempo* não raro identificaram: que sua tarefa nada mais foi que dar pleno cumprimento às raízes das quais bebera, todas elas implementadas desde o século XIX, entre os quais Kierkegaard, Nietzsche, Karl Marx, Bergson, Dilthey, Simmel, Husserl, Scheler e outros. Caso restrinjamos nosso olhar sobre a obra de 1927, resta-nos a impressão de que se almejou atribuir ao ser do homem o último (e único) fundamento da realidade, remetendo a esse todos os outros modos de ser. Apesar disso, a exposição de Heidegger, na avaliação de Stein, mostrou-se questionável. É justamente por isso que, sob o crivo de manter-se coerente com o critério de compreensão e interpretação utilizado em seu comentário ao pensamento heideggeriano, a autora também ressaltou a importância de se "comparar as manifestações

posteriores de Heidegger sobre a questão do ser a fim de comprovar se essa impressão se confirma" (STEIN, 2019, p. 616). Eis o que tentou fazer com os textos que dispunha, nesse caso, todos publicados em 1929 e, em certo sentido, assumidos como uma tentativa de reparação aos limites de *Ser e Tempo*. São esses o livro *Kant e o problema da metafísica* e os dois ensaios mais curtos do mesmo ano, respectivamente *A essência do fundamento* e *Que é metafísica?*. Esse passo, aliás, se aproxima de nossa própria intenção, que no próximo capítulo nos levará a verificar o movimento de mudança operado no núcleo da filosofia heideggeriana. Segundo nossa hipótese, tratar-se-ia de um abalo motivado pela própria constatação dos limites da analítica existencial para a abordagem da questão do ser, sendo o *Dasein*, tal como apresentado naquele momento, um dos pontos de maior questionamento. Ocorre que a avaliação de Stein também acerca dos últimos textos exprimiu senão as mesmas convicções emanadas de *Ser e Tempo*, ao menos suspeições bastante próximas, especialmente no que tange ao papel da finitude, do nada e, ainda, do homem, em detrimento de uma abordagem de ser à qual poderíamos chamar "aberta". Em suma, para Stein a ontologia fundamental deveria tratar o sentido de ser em geral e não apenas o sentido do ser do homem, ainda que isso implicasse perguntar "pelo sentido do ser à compreensão humana do ser, ou seja, à nossa própria compreensão" (STEIN, 2019, p. 624).

Pelo fato de o homem ser o único ente capaz de manifestar o sentido do ser, o que pode se aferir pela compreensão, resta-lhe dispor-se a participar da totalidade do ser que o envolve, não como quem se arroga o centro das determinações, consequência que facilmente pode ser aduzida de *Ser e Tempo*, mas como partícipe de uma realidade que o ultrapassa. A precedência, por isso, não deve ser compreendida como um "privilégio" hierárquico. Na tentativa de romper com a hierarquia dos seres, resquício da filosofia clássica, substituindo-a pela tese do pluralismo ontológico, isto é, pela diversidade de manifestações do ser nas igualmente diversas modalidades dos entes, despercebidamente Heidegger acabou por estabelecer a centralidade do *Dasein*, na medida em que *compreensão* e *abertura* e, por isso, as predisposições fundamentais da existência, fizeram-se restritas unicamente a este ente. Faltou a Heidegger este olhar *ampliado*, paralelamente presente ao focarmos a condição do homem. Mesmo assim, em vista de nosso objetivo neste estudo, é preciso que consideremos os argumentos de Stein em comparação com alguns traços diretamente refletidos a partir do pensamento de Heidegger. Em vários momentos das páginas precedentes tentamos estabelecer a diferença entre os pontos de vista de suas filosofias, como no caso da abordagem da morte, por exemplo. Ainda assim, faz-se salutar destacar o que segue.

3.1.4 Algumas considerações preliminares

Ao tomarmos conhecimento da crítica elaborada por Edith Stein é preciso, ao mesmo tempo em que assegurar os seus pontos de maior relevância para nosso próprio trabalho, apontar suspeições aparentemente significativas, particularmente tomando o restante da obra elaborada por Heidegger na continuidade de sua produção filosófica. Em linhas gerais, o argumento steiniano parece estar focado nos três grandes eixos que aqui apontamos como as divisas de nosso texto. Em primeiro lugar, irrompe-se o problema da autenticidade da comunidade como forma prévia de manifestação do *Dasein*, tema que, segundo Stein, passa ao largo do enfoque de Heidegger e que, nas vezes em que se faz patente na analítica existencial está fortemente vinculado ao modo degenerado da existência, o "a-gente" da vida cotidiana, perdido de si mesmo e descuidado do ser como sua tarefa fundamental. Como é sabido, este é um dos pontos que possibilitaram uma série de longas e duras críticas ao trabalho de Heidegger, especialmente pelos que buscaram nele alguma relação com os ditames da ética. Heidegger permanece categórico ao dizer que a autenticidade se faz como rompimento com uma vida "perdida nos outros", o que certamente – e como pudemos mencionar no capítulo anterior – não implica o abandono da co-presença dos outros como algo menos importante para a constatação do ente que sempre somos, mas simplesmente deriva da opção metodológica de focar a análise no *Dasein* como forma de exploração do problema do ser. Tal problemática, além disso, traz consigo o fato de que ao abordar a facticidade como o *estar lançado* do *Dasein* num mundo, como condição anterior mesmo à abertura e à compreensão, Heidegger também deixa de lado o que Stein indicou como o "de onde" o *Dasein* procede. Em se tratando de um *ser lançado,* participa do questionamento sobre o seu ser questões como: lançado desde onde? Ou, ainda: lançado por quem? Este assunto recebe reforço e, ao mesmo tempo, confere a "deixa" para uma nova questão – a questão da eternidade – na medida em que a analítica se dirige para o problema da morte. Sobretudo porque a morte do *Dasein*, a qual apenas pode ser experimentada de forma pessoal, não tem por acréscimo o fim do *humano,* mas sempre e unicamente o findar *deste humano* em específico. Há uma ultrapassagem da morte na própria morte, diretamente vinculada à ultrapassagem do humano no *Dasein* que simplesmente não é tratada por Heidegger.

Em vista do que estamos refletindo, esse último ponto – a saber, a questão da morte – abre precedentes para o segundo momento da crítica steiniana a *Ser e Tempo,* e, por meio dessa obra, à ênfase geral do pensamento heideggeriano. Nesse horizonte, emerge o problema

de Deus – tema notadamente afastado por Heidegger de seu texto, comparecendo apenas nos sutis detalhes evocados anteriormente – e, com esse, a urgência de um "ser eterno" como janela para a leitura do sentido do ser em geral. Para intérpretes do pensamento heideggeriano como Daniel Ramos (2017) e João Mac Dowell (2017), esse é um ponto que merece bastante atenção[198]. Não que Heidegger tenha propriamente se recusado ao problema de Deus, o que não é procedente em vista de sua produção nos primeiros anos de livre-docente e, especialmente, no que conduziu à publicação das *Contribuições à Filosofia*, obra em que sua perspectiva autoral a respeito de Deus eclode de maneira mais acabada. De todo modo, porém, para Stein o problema do sentido "além do homem" aberto pela morte, ou melhor, pelo morrer, não é sequer considerado em *Ser e Tempo*. Nisso talvez a autora tenha razão – especialmente haja vista nas motivações explicitamente distintas entre ambas as suas filosofias. Como lhe pareceu àquela altura, esse ponto sobrepunha-se com preocupante agudeza para uma obra que quis constituir-se como um novo respiro para a ontologia, recusando-se, até mesmo, a se tornar um tratado de antropologia. O silêncio sobre a eternidade coopera no que podemos entender como o progressivo fechamento da analítica sobre o *Dasein*, que simultaneamente assume o papel de seu ponto de partida e de chegada, relegando a própria questão do ser a um espaço secundário. Esse é, enfim, o terceiro e, segundo nossa impressão, mais importante limite de *Ser e Tempo*, limite que servirá de combustível para a reorientação do pensamento heideggeriano como um todo, do que dão testemunho as obras de 1929 em diante.

---

[198] Para intérpretes como Mac Dowell (2017; 2014), a questão de Deus acompanha de perto toda a trajetória do pensamento heideggeriano, ainda que nem sempre seja explicitamente posta, como no caso de *Ser e Tempo*. Como reforço a este argumento o professor recorda a formação inicial de Heidegger e seus primeiros escritos na tradição católica. Em seguida, afirma: "Ocorre que, segundo Heidegger, já então as vias da metafísica tradicional não eram capazes de conduzir ao Deus verdadeiro da atitude religiosa autêntica e da experiência cristã originária. [...] Bloqueado o acesso filosófico tradicional a Deus, Heidegger assume, à época de *Ser e Tempo*, um ateísmo metodológico. Não se considera nem teísta nem ateu, já que tais posições correspondem à afirmação ou negação de uma ideia inadequada de Deus" (MAC DOWELL, 2017, p. 42). Um pouco mais adiante o comentador aprofunda o mesmo assunto, numa referência longa a qual pedimos licença para citar integralmente: "Nesse sentido, o pensar de Heidegger não só rejeita o Deus da Filosofia e da Teologia cristãs por seu caráter metafísico, mas também considera ultrapassado o Deus bíblico da experiência cristã, próprio de um mundo desaparecido, o qual, porém, ainda que não lembrado, continua a pertencer à memória da Humanidade ocidental. Entretanto, na ausência de Deus característica do mundo atual, cabe ao ser humano predispor-se para a eventual manifestação do sagrado, cultivando o novo pensar que é capaz de acolhê-lo na serenidade agradecida e pronta a escutar os seus chamados e a perceber o seu aceno. Trata-se do último Deus', não no sentido cronológico de uma sucessão, mas da realização autêntica da temporalidade humana, enquanto integração do que tem sido (os deuses que fugiram) e do que está por vir (o último Deus)". Ao comentar a questão de Deus no pensamento heideggeriano tardio, Daniel Rodrigues Ramos também comenta que "a questão de deus (ou dos deuses) no pensamento de Heidegger é, no mínimo, uma controvérsia, sobretudo para um pensador que, ao longo de seu percurso, posicionou-se sempre numa radical oposição ao cristianismo, em favor de um pensamento laico" (RAMOS, 2017, p. 135). Ainda assim, questiona o autor, é impossível não negar a necessidade crescente por um direcionamento ao problema de Deus, especialmente caso tomemos o conceito de "Deus último e derradeiro", como apresentado pelas *Contribuições à Filosofia.*

Ocorre que a própria Edith Stein também se atentou para esse fato e, inclusive, procurou encontrar indícios que validassem sua impressão ou que, ao contrário, tornassem-na ilegítima com relação aos pontos críticos ressaltados. Ao menos no que respeita aos textos tornados públicos ainda em 1929, contudo, para Stein o pensamento heideggeriano permanecia imbuído do mesmo espírito. A diferença é que o primado do homem havia sido lançado sobre a finitude e o nada, diminuindo a ênfase antes dada ao *Dasein*, o que nos faz levantar a seguinte hipótese: se os textos iniciais da fenomenologia (primeiros anos da década de 1920) devem ser considerados como preliminares e preparatórios das ideias que apareceriam de forma mais definitiva em *Ser e Tempo* – e também tivemos a oportunidade de expor esse dado nos capítulos anteriores – também não é possível tomar isoladamente o que se produziu de 1929 em diante, senão como formas preambulares à grande publicação que seguiria, escrita por Heidegger entre 1936 e 1938, mas somente publicada em 1989, em celebração aos cem anos de nascimento do autor, com o título *Contribuições à Filosofia (sobre o Acontecimento Apropriador)*. Nesse sentido, estaria nessa obra a chave de leitura para a real interpretação da grande conversão operada no pensamento heideggeriano como um todo – segundo defendemos, ainda numa perspectiva de continuidade do pensamento, visto de forma mais ampla[199], não necessariamente como superação, mas descoberta de uma instância de análise ainda mais profunda.

De alguma forma, trata-se de uma *constante* que se levanta não apenas das *Contribuições*, mas de alguns outros escritos produzidos na mesma década, como *Meditação* (1938-1939) ou as lições sobre lógica, desenvolvidas no semestre de verão de 1934 junto aos estudantes da Universidade de Freiburg, cujo título completo é *Lógica como Questão a respeito da Essência da Linguagem*. Ao longo da argumentação, que tem a linguagem como pano de fundo para se discutir a essência do ser humano, o tom impresso por Heidegger não mais recorda o estilo marcante de *Ser e Tempo*, especialmente por não abordar o fenômeno humano pela via do *Dasein*. Ao contrário, fala-se em homem, um aspecto que adiante pretendemos aprofundar como marca da *viravolta* na compreensão heideggeriana acerca da ontologia, chegando mesmo a procurar uma essência humana, que se descobre a partir da linguagem e na relação com o ser. Talvez esta fase tenha como coroamento o que se encontra

[199] Sobre isso, endossa Mac Dowell (2017, p. 43): "a partir da década de 1930, Heidegger toma consciência do impasse a que chega *Ser e Tempo*, ainda dependente do subjetivismo moderno, que pretendia superar, enquanto nessa obra procura o sentido de ser a partir da compreensão de ser própria do ser humano. Daí a inversão dos polos interdependentes da relação constitutiva do ser humano. O sentido de ser já não é determinado pela compreensão de ser própria do ser humano. Mas, ao contrário, o pensar humano acontece no horizonte histórico da verdade do ser, como dom do próprio ser". Esse será o horizonte ao qual nossa pesquisa tenderá a inclinar-se nos capítulos que seguem.

na famosa *Carta sobre o humanismo*, ou, mesmo, nos desdobramentos implícitos e explícitos das *Contribuições.* De toda forma, porém, ao aproximarmos a leitura de Edith Stein a esse texto, vemos que muitos dos pontos suscitados pela filósofa parecem ter adquirido melhor tratamento por parte de Heidegger. Esse é o caso, apenas a título de ilustração, da tensão entre indivíduo e comunidade, ou, nas palavras da autora, entre a solidão do *Dasein* autêntico e a sua diluição nos outros, o que em *Ser e Tempo* recorrentemente é aludido a partir do "a-gente". Talvez por isso, expressões como as que seguem, despertam em nós forte impressão.

Vejamos, primeiramente, um fragmento extraído das páginas iniciais da preleção, incluídas justamente no embate entre o *eu* e o *nós*, a experiência solitária do homem na exploração da linguagem e o espaço da comunidade neste mesmo processo. Diz Heidegger: "O *a-gente* [*das Man*] não tem preeminência na comunidade. As coisas decisivas para a comunidade acontecem na solidão de um eu que é exigente consigo mesmo. O ser individual, como também a comunidade, só são possíveis a partir de uma preparação do ser si-mesmo" (GA 38, p. 11). Pelo que podemos ler, não é possível sustentar, como fez Stein, uma espécie de recusa ao que é comunitário em favorecimento do "estar a sós". Ocorre que, também em Heidegger – como para a própria Stein – como passo preliminar à experiência comunitária está o que aqui poderíamos chamar de "posse sobre o si mesmo". A relação consigo mesmo, na medida em que liberta o homem para a plenitude de seu ser, também atua como preparação para a experiência comunitária, prevenindo ao *eu* a sua diluição nos outros – a forma degenerada do "a-gente". Há, então, uma ênfase sobre a singularidade do *eu*, condição sem a qual não é possível dispor-se aos demais. O *Dasein* inautêntico seria justamente aquele que, antes mesmo de "tomar consciência" de seu ser, perdeu-se no cuidado do mundo e dos outros. Tal argumento fica ainda mais claro no que segue: "[...] o que é verdadeiro para nós nesse sentido da verdade, basta por completo para encher a vida de um homem. Uma verdade não provém menos verdadeira quando não vale para todos. *Um homem singular pode estar em uma verdade para a qual os outros não estão maduros nem são capazes*" (GA 38, p. 54 – grifos nossos). Ao contrário do que significou a esfera da intersubjetividade para a fenomenologia husserliana, tal como demonstrado pela quinta meditação de *Meditações Cartesianas*, em Heidegger a presença do outro e da comunidade não se tornam critério de validação do mundo ou da verdade. A verdade do ser apenas pode ser atingida por um processo que é pessoal, único a cada ente humano em sua jornada por autenticidade. Tal demonstra que não há oposição entre o eu e os outros, entre o cuidado do próprio ser e a disposição à comunidade: "esta não é uma relação egoísta com o eu. [...] existe uma relação

entre a autêntica decisão [*Entscheidung*] e o verdadeiro ser si-mesmo [*Selbstsein*]" (GA 38, p. 58). São indícios dessa natureza que nos estimulam a buscar uma compreensão mais profunda nos escritos posteriores a 1930, entre os quais, para além da preleção cujos poucos excertos expusemos, certamente encontramos nas *Contribuições* uma ainda mais significativa fonte de pesquisa.

Segundo os intérpretes de Heidegger, aliás, é possível que grande parte das análises anteriores a essa publicação e, mesmo as que não tiveram contato com ela, corram o risco de apresentar imprecisões conceituais comprometedoras[200]. Esse é, em suma, o motivo que nos obriga a, ainda que considerando atentamente o argumento levantado por Edith Stein, hesitarmos em assumi-lo integralmente em nossa leitura pessoal, posto que para isso precisaremos entrar em contato com a produção mais tardia do autor – o que será feito no capítulo que segue, como coroamento de nosso percurso nessa investigação. Talvez resida no contraponto entre as *Contribuições* e *Ser e Tempo* uma salutar fonte de compreensão do legado deixado por Heidegger, e mesmo Edith Stein poderia tê-lo admitido. É verdade que, se *Ser e Tempo* já deve ser considerado como um passo bastante divergente do estilo fenomenológico iniciado por Husserl e, em grande medida, continuado por Stein, isso não implica que suas análises não incidam decisivamente sobre a maneira de conceber a própria fenomenologia. Aliás, para deixar clara a impossibilidade de sintetizar pensamentos tão díspares como os de Heidegger e Edith Stein, o professor Francesco Alfieri (2018) apresenta dois argumentos, os quais se desencadeiam em análises mais específicas que aqui não iremos tratar. Em primeiro lugar, é preciso ter consciência de que o Apêndice inserido em *Ser finito e ser eterno* refere-se diretamente ao que parte dos comentadores da obra heideggeriana definiram por um longo período como o "primeiro Heidegger" – conceito cujo significado, como discutido em nossa introdução, pretendemos amortecer. Assim, é natural que diga respeito aos limites da *filosofia da existência* aferida paralelamente à tentativa de construção da ontologia fundamental, e o próprio Heidegger teria dado conta disso ao encaminhar-se noutra direção.

Em segundo lugar e, talvez, com importância capital para o adequado exercício dessa aproximação, devemos nos atentar para o que Alfieri propôs como "dois itinerários de

[200] Aqui nos referimos à formulação da professora Vida Tercic, quando em comentário sobre a publicação das obras completas do autor alemão. Diz ela: "A publicação das obras completas abre agora o acesso a muitos escritos inéditos do filósofo e assim a uma compreensão mais profunda da gênese e do desenvolvimento do seu pensamento, proporcionando datas, reconstruções e articulações antes impossíveis. Isso quer dizer também, que muito daquilo que sobre Heidegger foi escrito anteriormente se tornou agora obsoleto. Sem dúvida, a publicação da *Gesamtausgabe* representa no campo filosófico um dos eventos editoriais mais importantes do século XX" TERCIC, 200?, p. 1 – manuscrito para uso em sala de aula).

pesquisa antitéticos", embora ambos legítimos quando observados dentro de suas próprias ambições. A concepção de fenomenologia de que partia Stein dificilmente permitiria que a autora enxergasse profundamente o sentido do texto heideggeriano para além das contribuições que notadamente soube colher – e foram muitas! Com isso, porém, "não se quer indicar a incompatibilidade dos dois percursos, mas ressaltar que, sem dúvida, uma dificuldade se impõe para quem segue o percurso heideggeriano: é preciso, primeiramente, abandonar a pretensão de circunscrever, sobrepor, ou pior ainda, subestimar o seu construto linguístico" (ALFIERI, 2018, p. 269). Sobre isso, João Mac Dowell (2017, p. 25) também compartilha uma impressão semelhante, considerando que "Edith Stein não chegou a compreender a perspectiva básica em que se situa Heidegger ao abordar a questão do sentido do ser. O que ela afirma [...] é em geral válido na sua perspectiva" e, talvez, o próprio Heidegger não teria dificuldade em assentir a esse respeito. Sobretudo no tocante ao problema da morte, vemos como os dois caminhos se dirigem a âmbitos totalmente diferentes, cada qual válido de acordo com sua perspectiva de leitura. Se, para Stein, a questão da morte deve passar, invariavelmente, pelo problema da eternidade, para Heidegger trata-se de uma referência à finitude como horizonte temporal disponível para a realização do ente *Dasein.* O fato de adotarem focos de leitura divergentes, portanto, não significa que Heidegger devesse ser corrigido em sua orientação, a não ser quanto ao último ponto suscitado, com relação ao qual percebemos uma mudança significativa em obras posteriores a *Ser e Tempo*. De fato, quanto à excessiva centralidade do *Dasein* em *Ser e Tempo* é possível que as considerações de Stein tenham procedência quando em comparação com o rumo tomado por obras como as *Contribuições à Filosofia* – e é justamente isso que procuraremos expor no capítulo seguinte.

Em suma, Edith Stein compreendeu Heidegger dentro de seus próprios ideais, captando sua contribuição para a filosofia como um todo, mas, de maneira particular, percebendo-o como uma "novidade inconciliável" com o "equipamento filosófico" vigente. Mas, afinal, não seria justamente esse o papel de um filósofo autêntico, ler o diverso desde sua própria perspectiva? Isso também Heidegger realizou com relação a outros autores da tradição. De nossa parte, finalmente, ao nos defrontarmos com a análise steiniana sobre o assunto, procuramos nos sentir desafiados por sua constatação, experiência que nos permitirá, em seguida, debruçarmo-nos novamente sobre a obra de Heidegger, verificando a atualidade e/ou pertinência dos pontos críticos suscitados. Antes, porém, como prometido no início deste capítulo, também pretendemos incluir em nossa discussão o diálogo com a leitura emanada de Jean-Luc Marion.

3.2 Da crítica à interpelação: a leitura de Jean-Luc Marion

Depois das breves considerações que elaboramos a respeito da contribuição de Edith Stein para os desdobramentos e análises da fenomenologia heideggeriana, dedicar-nos-emos de agora em diante a outro importante representante da tradição fenomenológica. Para além do que significou o alcance da produção de Husserl e Heidegger no âmbito da filosofia alemã, não é possível prescindir de suas implicações e influências entre os franceses – seja como aprofundamento de questões aparentemente não resolvidas pelos dois autores, seja como crítica ao que outros consideraram os seus limites. A respeito de Heidegger, nesse sentido, podemos evocar o valioso contato com Jean Beaufret[201], evidenciado em larga escala após a publicação da *Carta sobre o humanismo* – à qual retornaremos oportunamente – mas que, em termos mais abrangentes, constitui o estágio inicial da penetração de um novo jeito de se conceber a fenomenologia na França, já a partir de uma postura significativamente distinta do que havia sido construído por Husserl. A influência de Heidegger sobre o pensamento francês contemporâneo é, portanto, ponto pacífico na interpretação atual, o que, além do já mencionado comentador e tradutor – Beaufret – faz-se notar nas produções de Sartre, Lévinas, Derrida e, mais proximamente, de Jean-Luc Marion[202]. A respeito desse último, ainda vivo e altamente produtivo, posicionaremos nossa leitura de Heidegger daqui em diante. Além de constituir-se como um dos mais respeitados fenomenólogos de nosso tempo (e podemos mesmo dizer: tornado uma espécie de tendência entre os estudantes europeus), trata-se de um

[201] A respeito da penetração do pensamento de Heidegger na França, muito se deve ao valioso trabalho de Jean Beaufret. Dessa relação, conhecemos uma série de cartas da década de 1940, entre as quais a resposta de Heidegger à interpretação dada ao seu pensamento pelas correntes existencialistas, a famosa *Carta sobre o humanismo*, de 1946/47. O problema da "existência", aliás, sempre chamou a atenção de Beaufret, como, por exemplo, é trabalho em *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*, obra publicada no Brasil em 1976, pela editora Duas Cidades. Embora pretenda apresentar um panorama do problema da existência nas filosofias contemporâneas, ao longo desse livro é impossível não notar a deferência dada por Beaufret a Heidegger – o que aferimos tanto pela insistência nas análises do filósofo, quanto pela recorrência de capítulos dedicados especificamente ao seu pensamento. Nesse sentido, enfim, as próprias palavras de Beaufret são esclarecedoras: "Durante muito tempo considerei Heidegger em segundo plano com relação a Sartre, que me parecia maior. E foi por curiosidade pelo que teria tornado possível *L'Etre et le Néant* que empreendi minha viagem a Freiburg. [...] Bem logo descubro em Heidegger uma filosofia totalmente diversa daquela que é ensinada e que me havia conduzido à total incredulidade" (BEAUFRET, 1976, p. 7-8).

[202] Embora se trate de um importante fenomenólogo da atualidade, consideramos oportuno inserir esta breve nota biográfica. Jean-Luc Marion é um filósofo francês, introduzido ao debate fenomenológico por seus professores, Jean Beaufret e Jacques Derrida, mas também por Ferdinand Alquié e o teólogo Hans Urs von Balthasar. No âmbito da fenomenologia seu trabalho está pareado por Paul Ricoeur, Lévinas e Michel Henry. Atualmente é professor titular de fenomenologia na Universidade de Paris, na Universidade de Poitiers e na Universidade de Chicago. Desenvolveu um pensamento autoral que tem como solo a partir do qual emergiu as obras de Husserl e Heidegger.

profundo leitor da obra heideggeriana, a partir da qual soube desenvolver a sua própria maneira de conceber a fenomenologia.

Voltaremos nossa atenção para um texto relativamente pouco conhecido da lavra de Marion, o qual alcança mais propriamente os interesses da pesquisa em Heidegger. Apesar de se tratar de um artigo, originalmente publicado no volume 7 da revista *Topoi*, em 1988, resta-nos a impressão de que sua contribuição ainda não foi completamente acolhida, especialmente no que toca ao papel do *Dasein* como conceito articulador do pensamento heideggeriano de sua primeira para a sua segunda fase – guardada a perspectiva de complementaridade que tentamos ressaltar em nossa tese. Para nós, contudo, tal artigo tem ainda outro significado: faz-nos remeter ao estágio inicial de nosso contato com a filosofia heideggeriana, quando ainda nos situávamos nos primeiros passos de nosso próprio caminho. Em 2010 tivemos a oportunidade de traduzi-lo, como uma espécie de exercício ao filosofar, partindo de textos originais em inglês, francês e alemão. A tradução resultante foi publicada no segundo volume da *Griot*, revista de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia[203]. Passada já uma década desde aquela ocasião, as palavras de abertura alocadas por Jean-Luc Marion em seu texto ainda nos soam de forma impactante: "acaso teve a fenomenologia alguma tarefa mais própria, senão determinar o que – ou, eventualmente, quem – sucede ao sujeito?" (MARION, 2010, p. 119). De fato, parece difícil conceber alguma filosofia que simultaneamente ao intuito de subscrever-se sob a égide da fenomenologia, pretendesse recusar como ponto de partida alguma noção de sujeito. Propositalmente dizemos "alguma noção de sujeito", já que nas diferentes fenomenologias a própria noção de *sujeito* ganhou plasticidade.

Husserl não se referiu ao sujeito da mesma maneira que os continuadores de Descartes (cf. *Meditações Cartesianas,* § 10), embora também tenha admitido não haver outro ponto de partida para a filosofia de rigor que o caráter de universalidade garantido pela evidência do *eu*. Um *eu* não mais tomado em seu aspecto natural, mas *transcendental*, adjetivo que para o autor caracterizaria o ponto de distinção da fenomenologia com relação às demais filosofias do *sujeito*. Para citarmos apenas um segundo exemplo igualmente colhido da seara fenomenológica, a noção de subjetividade resultante da filosofia de Emmanuel Lévinas também apresenta características diametralmente opostas do que o termo denotou ao

[203] Pelo que ainda hoje agradeço sinceramente ao professor José João Barbosa Vicente Neves, cabo-verdiano radicado no Brasil, fundador e atual editor da *Griot – Revista de Filosofia*, desde aquele tempo sempre apostou nos esforços desse permanente iniciante ao *filosofar*. A partir da tradução realizada, a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia responsabilizou-se pelos trâmites necessários à publicação, que ainda hoje encontra-se disponível: DOI 10.31977/grirfi.v2i2.479.

longo dos séculos anteriores. Ao falar em *sujeito* Lévinas teve em conta a determinação da ética como princípio da filosofia, de modo que somente a partir da constatação do "outro" como imperativo seria possível a recomposição de uma subjetividade não destruidora (rompendo os limites de hegemonia e de domínio que, para o referido autor, marcaram a ontologia e a teoria do conhecimento). É nesse contexto de rediscussão da noção de sujeito em Lévinas que emerge, por exemplo, todo o debate sobre a "interpelação" e/ou o "interpelado", termos aos quais retornaremos a partir da leitura de Heidegger desenvolvida por Marion. Ainda no tocante a uma filosofia da intersubjetividade, ao falar em "interpelado" Lévinas (cf. 1971, p. 44; p. 65) pretendia ressaltar o sujeito tocado pelo apelo do outro, o "sujeito ético", responsivo ao clamor do "não matarás!". Assim, seja no exemplo de Husserl, ou no de Lévinas – ambos, aliás, com impacto capital para os desdobramentos autônomos do pensamento de Jean-Luc Marion – vemos aflorar uma nova leitura do problema da subjetividade, corroborando e dando sentido à afirmação que enunciamos. É precisamente em meio a essa discussão que o pensamento de Heidegger surge como uma aparente exceção, fazendo com que Marion impusesse um complemento ao seu argumento. Para Marion, mesmo que a fenomenologia não tivesse se ocupado de outro problema mais detidamente que a questão do sujeito, acabou por nunca se resolver "definitivamente entre as duas formas possíveis de sucessão: a de abolir para sempre o sujeito, para substituí-lo pela ausência de herdeiro [...], e a de vacilar em repetir, em cada oportunidade, a função da subjetividade de um modo sempre diferente" (MARION, 2010, p. 119). É, pois, com base na presente constatação que perguntamos: em qual desses extremos poderíamos situar a abordagem de Heidegger? Sua filosofia se encontraria mais próxima do projeto nietzschiano de abolição da subjetividade ou, por detrás do aparente distanciamento, permaneceria junto aos "herdeiros" – ainda que inventivos – de algum espectro possível de *sujeito*?

A última parte do argumento de Edith Stein talvez nos ajude a tomar uma posição, mesmo que devamos reconhecer que o caminho percorrido por Jean-Luc Marion é notadamente distinto. Para Stein, como vimos na seção anterior, embora ambicionasse constituir-se como um tratado sobre o sentido de ser em geral, *Ser e Tempo* teria sucumbido ao que, ao longo de sua analítica, deveria se apresentar apenas como um estágio preparatório. Nessa perspectiva, mantivera-se mais próxima de um tratado de antropologia filosófica, respeitado todo ineditismo de suas considerações, que propriamente de uma *ontologia fundamental*. Por essa razão, mesmo reconhecendo a divergência de base ao contraste entre Heidegger e Stein, sua crítica a respeito do *Dasein* permanece pertinente, especialmente

quando o argumento de Marion dela se aproxima. Marion, entretanto, chama a atenção para um fator ainda mais problemático: se, por um lado, temos insistido que o projeto da analítica existencial organizou-se como uma espécie de contraponto às "filosofias do sujeito" e ao que essas significaram como máxima expressão do obscurecimento da questão do ser, por outro apenas poderemos aferir o alcance da crítica heideggeriana e seu ideal de superação caso possamos determinar o *modo* como cada fenomenologia pretendeu superar a modernidade, como crítica ao seu conceito nevrálgico, isto é, ao *sujeito*. Ofereceria a fenomenologia algum caminho viável para a superação do sujeito? Essa é a pergunta que Marion tenta responder a partir do que chamou de "caso evidentemente privilegiado" e, ao mesmo tempo, "ambíguo" de *Ser e Tempo*, qual seja: o *Dasein*. Esse é o ponto ao qual retornamos uma vez mais.

3.2.1 A analítica existencial como ponto de partida

A princípio, podemos concordar com a tese de que o *Dasein* "subverte o sujeito" na medida em que destrói o princípio de sua legitimação: a objetivação do mundo e o estabelecimento de uma perspectiva dualista. Sobre esse ponto, conforme a argumentação de Marion, não se considera simplesmente a versão originária da *subjetividade*, implementada na filosofia desde Descartes e Kant, mas também a noção fenomenológica de *sujeito* desenvolvida por Husserl – todas as quais ainda se situam sob o primado da *representação* e de uma espécie de idealismo subjetivo[204]. Em *Ser e Tempo* a esfera da subjetividade não visa a objetivação do mundo, a transformação do mundo em *objeto* de uma subjetividade, já que o instrumento de tal objetivação, a intencionalidade, não aponta a delimitação de um objeto, mas pura e simplesmente a abertura de um mundo; mundo em que o *Dasein* não somente descobre-se a si mesmo, mas a si mesmo na concomitância a uma *generalidade de ser* (a *Vorhandenheit*). É como se o *Dasein* renunciasse ao título de *sujeito* na medida em que

[204] Descartes e Kant representariam o advento da noção de sujeito como fundamento da filosofia moderna. Embora Descartes não tenha propriamente utilizado a expressão, sua filosofia é responsável por lançar as bases do que estaria em jogo na concepção de sujeito vigente na modernidade, tal como a *reflexividade*, o fundamento racional na leitura de homem como *res cogitans* e o estabelecimento de uma leitura dualista (subjetividade *versus* objetividade). Embora Kant tenha tentado precaver-se do dualismo, sua filosofia introduz propriamente a ideia de sujeito como pano de fundo para as operações seja da sensibilidade, seja do entendimento, tal como está presente na *Crítica da Razão Pura.* Em Husserl, enfim, ainda que a concepção de sujeito apareça de modo completamente reelaborado, mantém em funcionamento a dimensão da reflexividade, a centralização na ideia de um eu, pensado como "polo de identidade", como "mônada". Enfim, para Heidegger também a fenomenologia husserliana é herdeira da metafísica da subjetividade, motivo pelo qual não se consolidou como uma ontologia de base. Ainda que esse último aspecto possa ser questionado no tocante ao pensamento de Husserl considerado de maneira mais abrangente, não há que se negar o papel da noção de *sujeito* para a fenomenologia husserliana.

abandona a objetivação do mundo. O mundo não é o resultado de uma intencionalidade, já que na raiz de sua compreensão é o próprio *Dasein* que se descobre ser-*no*-mundo: o ser lançado junto aos empreendimentos cotidianos, na total disposição de si. Como forma de atestar essa interpretação, Marion recorda a centralidade indicada por Heidegger para o útil, o resultado do trabalho do *Dasein* no mundo e ponto de partida em sua *tomada de consciência* como ser-no-mundo. O mundo não é o resultado de uma objetivação, é *dado* e descoberto no caráter de *facticidade* e de *dejecção* inerente ao ente *Dasein*, no empreendimento de seu ser junto aos demais entes, determinando ao mesmo tempo o seu próprio modo de ser e o ser do mundo que o circunda[205]. Nesse sentido, não há uma cisão radical entre um *eu* e o seu *mundo*, e a expressão de Marion a esse respeito é bastante significativa: "*Dasein* não está no mundo como um expectador, nem sequer constituinte, senão como parte envolvida que é, eventualmente, determinada pelo que encontra" (MARION, 2010, p. 120). A compreensão de mundo em *Ser e Tempo* não se expressa como o resultado de uma totalidade de entes, mas como a consequência de uma abertura, a abertura cuja disposição permite-nos acessar o homem como *Dasein*, o ente a partir do qual torna-se possível uma leitura de ser não substantivada. Por conseguinte, é justamente o *extasiar-se* do *Dasein* ante o mundo que a ele se abre que lhe permite colocar a pergunta pelo sentido de *ser*.

Ocorre que em cada vez que o *Dasein* pode colocar a pergunta sobre o ser, deve fazê-lo a partir de si mesmo. É, ao mesmo tempo, o ponto de partida do questionamento e o seu direcionamento (no sentido da circularidade hermenêutica interposta já no § 2 de *Ser e Tempo*). Sobre isso argumenta Marion: o "êxtase do *Dasein* expressa que, longe de fundar-se em seu ser, ou de fundar em si próprio o seu ser, trata-se ele de um ente ao qual, em cada caso, lhe vai nada menos que seu ser, ou, melhor ainda, o ente para o qual, enquanto lhe vai o seu ser, lhe vai também o ser de todos os outros entes" (MARION, 2010, p. 120). Aqui recobramos o sentido da "ambiguidade" referida por Marion ao se propor enfrentar o "caso do *Dasein*". Embora a abordagem do ser para esse ente se configure como uma tarefa pessoal, de modo que ao propor-se à questão do ser, estará sempre se referindo ao seu próprio ser, ao contrário do *sujeito* o *Dasein* não se constitui a partir dessa *reflexão*, não se funda a si mesmo como ponto de partida do ser, não adquire o caráter de *reflexividade* inerente ao sujeito. Talvez haja margem nessa discussão para uma interpretação semelhante à alternativa dada por

[205] Nalgum sentido, conforme Tatiana Aguilar-Álvarez Bay (1998, p. 118), "o tratamento da alteridade não é qualitativamente distinto do útil. Isso, contudo, não significa que na interpretação heideggeriana se instrumentalize totalmente o outro. Da mesma maneira que o *Dasein* não pode decidir acerca de encontrar-se ou não com os úteis no cuidado, tampouco pode decidir a respeito de estar ou não com os outros dentro do mundo" (tradução nossa). Trata-se de uma condição dada.

Martial Gueroult (1955), o que chamou de “duas ordens” em Descartes. De fato, é como se apenas pudéssemos compreender as fenomenologias heideggeriana e husserliana caso as situássemos em horizontes absolutamente distintos: Husserl aproximando-se da pergunta pela origem do conhecimento não pôde furtar-se da *subjetividade* como ponto de partida, ainda que dando uma nova roupagem para esse conceito, explorando aspectos de alcance impossível para Descartes e outros do passado; Heidegger, na medida em que se concentrou no problema do *ser*, pôde enfim abdicar das amarras que cativaram a Husserl e a outros, de modo que o *Dasein*, ao referir-se a si mesmo, não se trata como um *eu*, não pode determinar o seu ser, senão como um processo interpretativo de ser em geral, a chamada *hermenêutica da facticidade*.

Tomar o *Dasein* como chave de acesso ao ser não implica, portanto, considerá-lo como *determinante* do ser, mas, ao contrário, como simultaneamente fonte e objeto de uma reflexão que o ultrapassa, embora não possa construir-se com base em outro ponto de referência. Essa talvez seja a forma mais eficaz de lermos a definição apresentada no § 9 de *Ser e Tempo*, como segue: “o ser deste ente é *em cada caso meu* [*je meines*]” (GA 2, p. 42; trad. p. 139 – grifos nossos). A expressão *je meines*, à qual já nos referimos anteriormente, mas que agora retorna à nossa reflexão com importância salutar, define o modo de relação possível do *Dasein* para consigo mesmo e, ao mesmo tempo, para com o ser – que, vale repetir, não se esgota nesse ente, mas, apelando para uma paráfrase à definição bergsoniana de tempo, “dura, insiste e se prolonga”. Também para Heidegger ser é concebido como o que “se estende e dura”, aliás, dura como um excesso ao *Dasein* e a quaisquer outros entes que, não obstante manifestem ser, não restringem a totalidade de ser na medida em que são. Para o *Dasein*, porém, colocar a questão do ser requer tocar o seu próprio ser, requer um enfrentamento pessoal, e isso deve ser lido adequadamente para que seja possível manter o distanciamento da analítica existencial com relação ao que caracterizou a noção moderna de *sujeito*, isto é, a *reflexividade*.

Aqui antevemos a oportunidade de realizar uma pausa em nosso argumento, cedendo espaço para uma breve incursão exegética sobre o texto de Heidegger – o que, certamente nos ajudará na compreensão do raciocínio de Marion. O trato rigoroso das fontes faz-se imprescindível, sobretudo numa época em que a “banalização do pensar” tornou-se marcante mesmo em círculos especializados como o que nos propomos a tomar parte. É nesse sentido que o problema que nos motivou a esse enfrentamento surge e desagua necessariamente num mesmo ponto: da leitura do texto heideggeriano e/ou, de maneira complementar, das

impressões colhidas por outros que antes de nós dele se aproximaram. Esse é o caso tanto de Edith Stein quanto de Jean-Luc Marion, os quais ao longo deste trabalho devem ser ressaltados dos demais comentadores que também subsidiam nossa própria interpretação. Com relação ao ponto que nos encontramos, há ao menos três expressões em *Ser e Tempo* que aludem ao caráter pessoal do *Dasein*. Aqui não somente nos situamos na vizinhança do que Stein – auxiliada por sua colega Conrad-Martius – chamou de centralidade do *Dasein* no âmbito da analítica existencial, mas do que outros poderiam aferir como a *autorreferencialidade* do ente que empreende a investigação do sentido do ser na medida em que para esse a tarefa da ontologia fundamental se expressa como uma questão eminentemente *pessoal*. Tais expressões são: *je meines*, *Jemeinigkeit* e *Selbstheit* – todas consideradas por Marion em sua interpretação.

A primeira delas, isto é, *je meines*, possui um total de dez aparições em *Ser e Tempo*, das quais a maior parte encontra-se no referido § 9, com ênfase para o modo de ser do ente tomado como ponto de partida da ontologia fundamental – ao ponto de caracterizá-la como analítica existencial. Sua ocorrência no texto, porém, também é sinalizada no início do § 25, no final do § 40, nos §§ 44 e 45 e, por último, no § 57[206]. Em todas as vezes em que é utilizada, a expressão tem um significado existencial. A vista disso, aproxima-se de *Jemeinigkeit*, que também pode ser traduzido por "possessividade", o "em cada caso meu", conceito com cinco aparições e todas elas no § 9. Ambas as expressões querem dizer que a apreensão do sentido de ser para o *Dasein* não possui outra forma de pôr-se em exercício que se arriscando absolutamente, arriscando-se em seu próprio ser, como diz Marion (2010, p. 120), "sem reservas, sem recursos e sem certeza, numa possibilidade impossível". Atendo-nos ao sentido imposto por Heidegger no texto, o que em geral se traduz por "em cada caso meu" – ou, simplesmente, "sempre meu", isto é, *je meines* –, embora diga respeito a uma instância pessoal, ainda assim pretende distanciar-se da noção de sujeito. Não se trata de uma sujeição do ser (do mundo como o que é *dado*) à figura de um *eu*. Ser "em cada caso meu" expressa a impossibilidade implicada ao *Dasein* de aproximar-se do ser de outra maneira, senão arriscando-se pessoalmente, assumindo-se como ser que é, ao ponto de que a interpretação do

[206] No início do § 25, lê-se: "O *Dasein* é o ente que sou cada vez eu mesmo, seu ser é cada vez meu" (GA 2, p. 115; trad. p. 337). No final do § 40 está escrito: "Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas [...]" (GA 2, p. 191; trad. p. 533). Para essa ocorrência, Heidegger acrescenta uma nota de rodapé, com a letra "a", em que diz: "Não egoisticamente, mas dejetado para ser assumido" (cf. GA 2, p. 191; trad. p. 533). No § 44 há a afirmação: "Nós devemos pressupor a verdade, ela deve ser como abertura do *Dasein*, assim como este mesmo deve ser como cada vez meu e cada vez este" (GA 2, p. 229; trad. p. 633). Enfim, trata-se de uma expressão com grande incidência ao longo da obra.

ser dependerá sempre de pôr-se em *jogo* na interpretação do seu próprio ser. Nesse sentido, embora o *cuidado* (*die Sorge*) seja indicado como etapa resolutória e unificadora dos diferentes modos de ser do *Dasein*, apenas a morte pode definir o alcance desse *abandono* a ser (*Gelassenheit*). Diz Marion (2010, p. 120): "o ser apenas se abre ao *Dasein* como possibilidade reservada a quem se compromete em seu próprio nome, a título de primeira pessoa insubstituível". O "em cada caso meu", enfim, não indica que o *Dasein* possa apropriar-se de uma subjetividade inquebrantável, mas justamente o oposto: que tal possibilidade permanece inacessível, motivo pelo qual esse ente mantém-se constantemente desalojado num mundo do qual toma parte essencialmente. A princípio, portanto, resta-nos a dupla constatação de que aplicar a intencionalidade à descrição do ente que põe a pergunta pelo ser demanda reconhecê-lo como impotente na constituição de uma objetividade – tem a *facticidade* e o caráter de *ser lançado* (*dejecção*) como seus modos determinantes de ser – e, além disso, de não se dispor à segurança de substancialidade alguma. Esse ente *é*, única e exclusivamente, na medida em que se arrisca a ser pessoalmente: "realizar seu próprio ser arriscando-se pessoalmente define ao *Dasein* como aquele que toma o papel do sujeito" (MARION, 2010, p. 120). Em suma, a noção de *Dasein* desqualifica qualquer possibilidade de um *eu* incondicionado, estrutural para a composição do mundo.

Se, portanto, o primeiro passo de nosso argumento constituiu a caracterização do *je meines* como forma de distanciar o projeto *Dasein* de quaisquer noções de sujeito, sejam as derivadas da filosofia moderna ou, mesmo, o que a fenomenologia husserliana construiu ao redor desse conceito, também é preciso considerar o mesmo problema de outro ponto de vista. Para Marion, antes de assumirmos completamente a hipótese de que o *Dasein* estaria circunscrito ao âmbito das filosofias que negaram ao sujeito uma herança possível, ainda com base na expressão nuclear para a compreensão desse ente, isto é, *je meines*, devemos apresentar a seguinte pergunta: já que a condição do *Dasein* é definida pelo "em cada caso meu", como tal maneira de ser é levada a cabo por esse ente? Embora apresente uma resposta dividida em ao menos três partes, com o fim de iluminar a reflexão Marion se volta ao que está expresso no § 60 de *Ser e Tempo*, isto é, que a *decisão* (*Entschlossenheit*) do *Dasein* por ser constitui para esse ente um modo privilegiado de *abertura* (*Erschlossenheit*). Somente a *decisão*, entendida como etapa resolutória, possibilita ao *Dasein* a experiência profunda da abertura ao mundo e ao ser. Trata-se de um movimento ao qual poderíamos imputar três momentos distintos: o angustiar-se, a consciência da dívida e a constatação do ser-para-a-morte. A angústia, diz Marion, desemboca na "experiência fenomenológica do nada" (cf. GA

2, § 40). A respeito desse tema, já em *Ser e Tempo* o conceito de nada tem um papel fundamental, especialmente quando lemos que na "experiência da angústia" torna-se aberto o "nada", que não está em parte alguma. A partir dessa referência podemos novamente nos voltar ao ponto de contato entre *Dasein* e mundo. A revelação do ser expõe-se como um acontecimento ao *Dasein* a partir da sua abertura, mas não unicamente. Isso porque para Heidegger a abertura ao mundo desvela a sua identificação com o nada. Voltar-se ao nada equivale a voltar-se ao mundo, em sua nudez, prescindindo de categorias predicativas, do horizonte de uma interpretação possível de mundo.

O segundo passo dessa experiência originária, conforme a leitura de Marion, é indicado por Heidegger no § 56 da mesma obra, em plena discussão a respeito da consciência. Ao contrário do que esse conceito significou para as chamadas filosofias da *representação*, em Heidegger a noção de consciência supõe o discernimento disponível ao *Dasein* de *ouvir um apelo*. Heidegger, aliás, não fala propriamente de *consciência*, mas da *voz da consciência*. Como forma de esclarecer o que estamos dizendo, ao longo do § 55 de *Ser e Tempo* Heidegger oferece várias metáforas para se referir à consciência, tais como: um *apelo*, uma forma de *abertura*, uma pré-disposição, um *factum* pelo qual o *Dasein* sabe de si e, até mesmo, uma *voz*. A partir das escolhas que empreende como o seu *modo* de ser, o *Dasein* faz eclodir a chamada *voz da consciência* (*Stimme des Gewissens*); e é isso o que nos possibilita dizer a consciência como um fenômeno originário do *Dasein* – tão originário como abertura (*Erschlossenheit*) e compreensão (*Verständigen*), embora em termos descritivos seja apresentado bem mais à frente no fluxo da analítica existencial. Na verdade, cabe à consciência possibilitar de forma mais acabada ao *Dasein* o reconhecimento de sua abertura, trazendo-o "de volta a si", motivo pelo qual Heidegger afirma: "a consciência abre e por isso pertence ao âmbito dos fenômenos existenciais constitutivos do ser do *aí* como abertura"; e, um pouco adiante na mesma página: "Pela abertura, o ente que denominamos *Dasein* tem a possibilidade de *ser* o seu aí. Com seu mundo, ele é para si mesmo aí e o é sem dúvida, de pronto e no mais das vezes" (GA 2, p. 270; trad. p. 743). Por isso a relação entre *nada* e *consciência*, já que a abertura ao nada descoberta pela angústia contribui no desvendamento de si mesmo não como uma *consciência* pensante, mas como uma existência, uma disposição a ser.

Resta-nos, enfim, o último momento da abertura do *Dasein*, o que Marion recobra a partir do § 51 de *Ser e Tempo*, relativamente à questão da morte. Angústia, dívida (ser como *dado*) e morte compõem juntas a tríade alusiva à abertura; à abertura do *Dasein* ao nada, que

pode ser considerada a forma mais acabada de sua oposição ao *sujeito*. O *Dasein* não é uma remissão da objetividade ao seu "si mesmo". Ao contrário, também o seu "si mesmo" dirige-se a uma espécie de esgotamento no nada, como constatação necessária a uma autêntica abertura ao ser. Diz Marion (2010, p. 121): "[...] a resolução antecipadora desemboca no nada na medida em que se trata de um nada de ente [...]". Vemos abdicado seja o movimento retroativo de um *eu* que, a cada sobrevoo sobre o mundo da objetividade, retorna a si mesmo, como fonte de validação das experiências adquiridas, ou, igualmente, o refugiar-se numa esfera interior (o *noli fora ire* agostiniano). O isolamento do *Dasein* não o conduz a um "si mesmo", mas o expõe ao nada. Como ressalta Marion (2010, p. 121), o "isolamento do *Dasein* não o reconduz a si mesmo senão lhe leva a cabo em sua determinação essencial: ser, sem nenhuma substituição possível, ele mesmo o mesmo".

Ainda assim, se no começo da analítica a referência ao *Dasein* se dava por intermédio da expressão *je meines*, ou, ainda, *Jemeinigkeit*, isto é, a "possessividade", o "em cada caso meu", após a introdução do problema da consciência esse significado começa a dividir espaço com outra expressão, qual seja: *Selbstheit*. Sua primeira menção surge no § 54: "o ser-si-mesmo do *Dasein* foi formalmente determinado como um *modo de existir*" (GA 2, p. 268; trad. p. 737). Apesar de aparentemente se aproximar do sentido aferido a partir dos dois outros conceitos, trata-se de um direcionamento para o qual Marion chama a atenção. De forma mais literal, *Selbstheit* poderia ser traduzido por "mesmidade", "mesmice", ou o que a filosofia clássica também denotou como *ipseidade*, o "ser si mesmo" de cada ente. Para Marion, é interessante como as menções a esse conceito coincidem com a referência ao modo de ser autêntico do *Dasein*, seja quando de sua relação com o cuidado, ou como apontado no título do § 64 – mantendo-se constante desde esse ponto. Por isso, embora a leitura construída até aqui tenha se mostrado legítima sob o ponto de vista de uma interpretação do distanciamento do *Dasein* com relação ao sujeito, para Marion também é inegável que o próprio Heidegger, ao se referir ao modo de existência autêntica desse ente, insistiu em definilo como um "si mesmo".

Podemos dizer da seguinte maneira: à medida que *Dasein* existe, existe como um "si mesmo". Tal *ipseidade* (*Selbstheit*), porquanto recorre ao aspecto de uma posição pessoal, faz-nos lembrar do que Fausto Castilho traduziu por "estabilidade-do-si-mesmo" (*Selbstständigkeit*). Trata-se de um assunto insistentemente suscitado por Heidegger: "A *estabilidade-do-si-mesmo* nada mais significa existenciariamente do que o ser-resoluto precursor. A estrutura ontológica desse desvenda a existenciaridade do ser-do-si-mesmo

[*Selbstheit des Selbst*]" (GA 2, p. 323; trad. p. 881). Ocorre que, a despeito de como se entenda a *Selbst-ständigkeit*, seja como autonomia, como "constância de si" ou como "auto-posição", esse conceito sempre se mostrará espantoso para a analítica do *Dasein*, desembocando no que Marion denominou "autarquia": "por mais paradoxal que pareça, o termo resulta adequado [...], pois todas as extensões da intencionalidade não possuem como fim abrir o acesso a um ente senão ao nada de todo ente, a fim de reconduzir o *Dasein* em seu 'em cada caso meu', radicalizado em *ipseidade* auto-posicional" (MARION, 2010, p. 122). Aquele mesmo indício que fez com que Edith Stein reclamasse da excessiva centralidade imputada ao *Dasein* em *Ser e Tempo* parece novamente eclodir no argumento de que no horizonte da analítica existencial esse ente não é apenas o único ponto de partida para a investigação do sentido de ser, mas o único ente que pode apresentar-se como um "si mesmo". Daí a pergunta de Marion, a qual assumimos da seguinte maneira: como o *Dasein* pretenderá ir além do *sujeito* se ele, uma vez mais, limita-se a uma condição muito semelhante à sua? Ou, como complemento à pergunta anterior: ao menos em *Ser e Tempo* a exposição do *Dasein* conseguiu de fato manter-se alheia à sua subsunção a alguma forma de *reflexividade*? Questionamentos como esses, conforme veremos, levarão as análises de Marion a esperarem que o movimento de superação do sujeito posto em curso pela filosofia heideggeriana suponha o *Dasein*, mas também o ultrapasse. Assim, a resposta viria não tanto *pelo Dasein*, mas *após* esse ente, para citarmos a menção de Heidegger na metade da *Introdução* escrita ao texto *Que é metafísica?*, em 1949: "Ser um si-mesmo caracteriza, sem dúvida, a essência daquele ente que existe; mas a existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina" (GA 9, p. 375; trad. p. 258). O que, então, poderá determinar o modo de ser do ente que somos?

3.2.2 A construção de uma hipótese: da autarquia à interpelação

Para Marion, a *ipseidade* define o *Dasein* como uma autarquia. Tal interpretação faz com que nossa análise se bifurque em duas direções. A primeira numa perspectiva que ultrapassa o projeto *Ser e Tempo*, inscrevendo-o como uma espécie de alternativa à "história do sujeito". De algum modo a filosofia heideggeriana contribui significativamente na superação do *sujeito* enquanto recusa a manutenção da *res cogitans* como primado no qual se deve ler o homem e sua condição no mundo. Nesse sentido, as ênfases que tentamos aplicar ao longo de todo o capítulo anterior deporiam a favor de uma "positividade" na abordagem do

homem a partir do *Dasein* e, assim, à composição de uma espécie de nova tendência na fenomenologia, para a qual o sujeito não seria mais o ponto de partida – nem mesmo o sujeito transcendental. De outro lado, porém, *Ser e Tempo* parece não avançar muito além de outras filosofias, quiçá até mesmo a respeito da centralidade atribuída ao *sujeito*, já que "os caracteres reflexivos do decidir-se, pôr-se em jogo, preceder-se, angustiar-se, dentre outros, em cada caso por nada diferente de si mesmo, pareceriam imitar a reflexividade até agora auto-fundante [...] de toda subjetividade" (MARION, 2010, p. 122). É possível que um confronto mais aprofundado entre o *Dasein* e toda a *egologia* metafísica (diz Marion: de Descartes a Hegel), permaneça inacabado caso consideremos estritamente o projeto *Ser e Tempo*; um combate que, especialmente pensando o abandono do direcionamento dado por Heidegger à obra de 1927 no tocante ao restante de sua lavra, acreditamos suspenso antes mesmo que se anunciasse um vencedor. Enfim, tal leitura denotaria que *Ser e Tempo* não conseguiu superar por completo a problemática do sujeito, o que não impede que se garanta como uma forma de destruição da "história da metafísica", de maneira particular com base nas novas contribuições que trouxe à tona em sua segunda seção. Em resumo, amparados pelo argumento de Marion arriscamo-nos a dizer que a analítica existencial não corresponde tanto à sucessão do sujeito, aplicando ao *Dasein* o status de seu último herdeiro, mas oferece um caminho para que a filosofia possa pouco a pouco desprender-se dele. Aqui se encontra a afirmação reveladora de Marion acerca desse problema, numa síntese entre a constatação de um limite e a abertura de uma chave de compreensão possível: "Aquilo – ou aquele – que deva vir depois do sujeito somente aparecerá, pelo *Dasein*, mas também após *Dasein*, numa palavra, contra ele" (MARION, 2010, p. 123).

Quem sabe tal asserção possa estar relacionada a uma constatação também emanada da filosofia de Lévinas, por exemplo, quando afirmou em entrevista: "Penso [...] que um homem que, no século XX, começa a filosofar não pode deixar de ter atravessado a filosofia de Heidegger, mesmo que para sair dela" (LÉVINAS, 1982, p. 34). A indicação de Marion, dessa forma (por uma filosofia *após e contra o Dasein*), implicaria no abandono do potencial de alcance do pensamento heideggeriano como um todo, facultado na superação do ente que lhe garantiu centralidade analítica? Para nós a resposta só pode ser negativa. Como temos sustentado ao longo deste estudo, existem, já de maneira inerente à filosofia de Heidegger, indicações de que os limites imputados à leitura de *Ser e Tempo* foram pouco a pouco superados, mesmo que às custas de uma equivalente reorientação na possibilidade de leitura do conceito *Dasein*. Sobre isso é possível acrescentarmos uma palavra de Heidegger incluída

logo no início da seção dedicada ao problema do homem nas *Contribuições à Filosofia*, obra que representa o processo de evolução da ênfase pela qual o tema pode ser compreendido: "completamente diferente disso é o significado do assunto [...] no pensamento do outro início, tão diferente, que daquele primeiro uso a este outro não há nenhuma mediação" (GA 65, p. 296; trad. p. 241). Ao afirmarmos, portanto, a leitura marioniana como tônica de nosso despertar, atribuímos a ela simultaneamente a coragem por vislumbrar uma discussão relativamente inédita no horizonte dos confrontos interpretativos sobre o assunto e a disposição de desdobrar-se em indicações para uma eventual solução aos problemas elencados. Nesse sentido, parece legítimo enxergar o alcance de nosso trabalho em duas direções correlatas: como continuidade da leitura insinuada pelo ensaio de Marion e, paralelamente isso, como forma de provocar a obra heideggeriana a um confronto que o próprio Heidegger talvez não tenha podido ler sob essas circunstâncias.

Tal evidência nos faz dirigir nossa atenção ao segundo problema trazido à tona por Marion em seu argumento, dessa vez demonstrando ainda maior sintonia com as leituras de Stein e Conrad-Martius. Se, em primeiro lugar, suscitamos os eventuais limites da autarquia do *Dasein* e o que isso significou como comprometimento do projeto de superação da metafísica da subjetividade, essa constatação resvala no próprio projeto de uma ontologia fundamental na medida em que nos perguntamos: de que modo a autarquia do ente que se define como "si mesmo" poderia alcançar a questão do "ser em geral"? Há aí uma distorção claramente posta – embora nem sempre considerada – entre o projeto de abordagem da questão do ser em geral e a analítica existencial, o que, conforme nossa hipótese, teria sido percebido pelo próprio Heidegger – como um dos motivos da *Kehre*. Referimo-nos ao que Marion tratou como a *oscilação* que fez com que a posteridade não raras vezes enxergasse *Ser e Tempo* a partir de seu traço de *inacabamento*. Não que isso tenha a ver com alguma inabilidade na demonstração do *Dasein*, na discussão e exploração acerca de seus diferentes modos constitutivos, na apresentação de categorias notoriamente inéditas para o trato com a condição humana no mundo. Ao contrário, quem sabe resida justamente no sucesso dessa demonstração o estabelecimento da autarquia do *Dasein* como fio condutor do que deveria ter se constituído como um tratado de ontologia fundamental. Se, por um lado, o rigoroso trabalho da analítica pôs em relevo uma leitura de ser aplicada ao ser do homem, esforço jamais empreendido na história da filosofia, como realçado por Jean-François Courtine (1990) – e a isso se deve grande parte de seu mérito – por outro, não conseguiu satisfazer a promessa sustentada em sua introdução, especialmente quando se propunha a alcançar uma

demonstração fenomenológica da *Seinsfrage*, a qual somente apontava o *Dasein* como o seu ponto de partida particular. Para Marion, algo dessa incapacidade está traduzido na pergunta apresentada no § 83 de *Ser e Tempo*, já nas últimas páginas da obra: "admite a ontologia fundamentar-se ontologicamente ou também é necessário para ela um fundamento ôntico, e *que* ente deve assumir a função de fundamentá-la?" (GA 2, p. 436; trad. p. 1175). Passado o questionamento, há apenas o esboço de uma resposta: "o problema fundamental ainda está 'oculto'". Quem sabe a insolubilidade atribuída à questão do ser não tenha seu ponto de apoio precisamente no sucesso da analítica, como forma de reforço à autarquia do *Dasein*. Na medida em que o "si mesmo" põe-se a si e unicamente a si como fundamento pela resolução antecipadora, não admitindo nenhuma determinação exterior – nem o mundo, nem o tempo, nem o nada – fecha-se à possibilidade de dilatar-se rumo à consideração do ser em geral. Nem mesmo há espaço para o surgimento de outros, os quais de algum modo garantiriam e compartilhariam com o *Dasein* alguma via de acesso ao ser. Ao passo que o "si mesmo" surge como "último rosto fenomenológico do *Dasein*", a "neutralidade de si" desqualifica o próprio ser (cf. MARION, 2010, p. 123).

Para nós, são constatações dessa natureza que estão na base da chamada *revolução* no pensamento heideggeriano, a qual o obrigou a romper com o projeto *Ser e Tempo* e direcionar-se para outros caminhos. Ocorre que, apesar de ser capaz de perceber tal indicação como intuição, Marion não chegou a explorá-la com vista ao pensamento da década de 1930, especialmente falando de obras como *Contribuições* (GA 65) e *Meditação* (GA 66). Sua orientação, diferentemente, baseou-se em excertos extraídos de textos como o *Posfácio* (1943) e a *Introdução* (1949) ao *Que é metafísica?* e algumas passagens da *Carta sobre o humanismo* (1947), como veremos a seguir. Como um "si mesmo" autárquico o *Dasein* definitivamente não pode acender à questão do ser em geral, já que, em todos os casos, ao invocar a resolução antecipadora, ao decidir-se pela abertura, invoca e decide-se única e exclusivamente por si mesmo, como demonstrado no § 57: "o *Dasein é* ao mesmo tempo o apelante e o intimado" (GA 2, p. 277; trad. p. 761). A chamada *Kehre* deve, então, ser lida como o preço pago a fim de solucionar esse problema, ao custo de um sacrifício ao menos parcial de tudo o que havia logrado em *Ser e Tempo*, ajustando-se ao que no âmbito daquela obra não foi possível realizar, mas somente sugerir, isto é, a questão do ser em geral. Nesse sentido, entre os grandes movimentos dessa reorientação de perspectiva está, certamente, a "desqualificação autárquica do *Dasein*". É preciso submetê-lo a um chamado que a resolução

antecipadora não poderia efetuar, que extrapole o seu controle, que ultrapasse o universo de suas decisões.

Referências explícitas ao que estamos dizendo aparecem no *Posfácio* da conferência inaugural de Heidegger como docente catedrático em Freiburg, em 1929, titulada *Que é metafísica?* (cf. GA 9, p. 309), escrito posteriormente, em 1943. Também comparecem em outros textos intermediários da passagem da década de 1920 para a de 1930, como *Sobre a essência do fundamento* (de 1929) e *Sobre a essência da verdade* (de 1930). De forma particular, enfim, estão presentes na famosa carta de 1946/1947 *Sobre o humanismo* através da expressão *Anspruch des Seins*, quer dizer: o chamado do ser. Para Marion, trata-se de um chamado pelo qual o ser reivindica ao *Dasein* como instância fenomenológica de sua manifestação. Aqui temos um movimento diametralmente oposto ao de *Ser e Tempo*, quando o chamado sempre alcançava ao *Dasein* como origem e meta (*Ansprechen seiner selbst*) (cf. GA 2, § 25, p. 115-116). De 1929 em diante, como em breve teremos a oportunidade de explorar, o chamado passaria a reivindicar ao *Dasein* desde fora, do exterior, como algo que lhe chega. Aliás, na referência à consciência, ao longo dos §§ 54 a 60 de *Ser e Tempo*, há uma expressão que nos ajuda a compreender o que agora estamos dizendo sobre outros textos. Embora o *Dasein* deva ser considerado como, simultaneamente, aquele de onde provém o *apelo* da consciência e o que o *responde* (ou, melhor, co-responde), apenas pode percebê-lo caso se distancie do modo inautêntico em que se encontra, no silêncio fecundo e necessário para ouvir o seu chamado. Se, por isso, no âmbito de *Ser e Tempo* está claro que o "*Dasein* apela na consciência para si mesmo" (GA 2, p. 275; trad. p. 757), os textos posteriores de Heidegger guardam espaço para um questionamento que vai mais longe. O chamado pode também expressar algo que lhe chega, um acontecimento que não pode ser planejado, pensado previamente e/ou imposto por si mesmo. Diz Heidegger: o "apelo provém de *mim* e, no entanto, de *além de mim* [*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*]". Inserimos a citação original por um motivo que talvez nos distancie dos propósitos de Heidegger, mas não das possibilidades interpretativas evocadas neste contexto. Isso porque a expressão "*über mich*" também pode ser vertida ao português como "acima de mim", o que, invariavelmente, nos faz pensar numa *presença* que a analítica existencial simplesmente preferiu ignorar – para dialogarmos novamente com a leitura de Edith Stein. No contexto de outras filosofias, esse "além/acima de mim" poderia ser tomado como Deus, a origem de toda convocação a ser. Por um lado, estamos certos de que, dada a sua orientação metodológica, *Ser e Tempo* não permitiria uma abordagem do problema de Deus na relação com a ontologia fundamental.

Mas o mesmo, acaso, pode ser afirmado do restante da obra heideggeriana?[207] Embora consideremos essa discussão relevante, trata-se de uma percepção que a essa altura não temos condições de explorar à luz do pensamento de Heidegger, mas que certamente merecerá nossa atenção e um tratamento pormenorizado em outra oportunidade.

Talvez já em *Ser e Tempo* a fonte do *apelo* da consciência, sempre de alguma maneira presente ao *Dasein*, também se faça como uma ausência que o ultrapassa, que está *acima dele*, como impulso diretamente recebido do ser que o atravessa. Esse tipo de leitura, porém, parece forçar o real sentido do texto. Diz Heidegger: "esse dado fenomênico não deve ser deixado de lado na interpretação. Pois foi ele que também se tomou como ponto-de-partida para a interpretação da voz como *um poder estranho que se ergue dentro do Dasein*" (GA 2, p. 276; trad. p. 757 – grifos nossos). Como lemos, àquela altura a perspectiva do autor mantinha-se conectada com o que Marion chamou de autarquia do "si mesmo". Também por isso, caso queiramos acompanhar o desenvolvimento linear do pensamento heideggeriano – e isso significa considerar mais seriamente a produção posteriormente a 1930 – veremos como categorias como a abertura (*Erschlossenheit*) e a compreensão (*Verständigung*) deram lugar à co-respondência. Responder (*Ant-worten*) tornar-se-ia co-responder (*Ent-sprechen*), no sentido de um *responsório*, do *atendimento* ao chamado ecoado pelas vias do "pensamento da história do ser" (e esse parece ser o real alcance do que "vem além de mim", pelas trilhas da história). Diz Heidegger num texto de 1964, titulado *Que é isto – a Filosofia?*: "a resposta não é uma afirmação que replica *n'est pas une réponse*, a resposta é muito mais a correspondência [*la correspondance*]" (GA 11, p. 19; trad. p. 19-20). Enfim, acerca disso há uma passagem a qual consideramos marcante tanto para elucidar a saída da autarquia do *Dasein*, quanto para compor o argumento que defende a reorientação como forma de manter-se fiel à pergunta pelo sentido do ser em geral: conforme a convocação dirigida ao *Dasein* ganha robustez e importância para o seu argumento, Heidegger retoma categorias antes desprezadas por conta de seu compromisso com a metafísica, entre as quais, a própria noção de *homem*. Esse é o começo do que pretendemos empreender como forma de transição do primado da analítica existencial para o que aqui chamamos, à luz da reflexão de Jean-Luc Marion, de *filosofia da interpelação*.

[207] Entre outros aspectos, isso é abordado por Marlène Zarader (1995), em *A Dívida não confessada: Heidegger e a herança hebraica*. Para a autora, embora reconhecendo os fundamentos da civilização ocidental no pensamento grego e na concepção moral e de fé judaico-cristã, Heidegger sobrevalorizou a primeira fonte, deixando de lado a admissão de muitos pontos de seu pensamento que, na verdade, são tributários do cristianismo e do judaísmo. É o que a autora chamou de "dívida não confessada", que inclui o problema de Deus.

Essa tese marca o distanciamento de tudo o que dissemos até aqui com relação ao processo de gestação dos principais conceitos que viriam à tona em *Ser e Tempo* – e, por isso, toda a produção relativa aos primeiros anos da década de 1920 – e o que desenvolveremos daqui em diante. Influenciados pela leitura de Jean-Luc Marion, a qual expusemos brevemente nas páginas anteriores, procuraremos ler a obra de Heidegger com foco para o rumo dado à questão do *Dasein*, particularizando os casos de transição a uma *filosofia da interpelação*, em que o ente humano não mais possuirá uma função autárquica na investigação sobre o sentido do ser em geral. Isso será feito, ainda neste capítulo, graças à exploração de alguns dos textos em que a questão surge de maneira mais evidente. Da parte de Marion, a condução das análises que consideram vencidas as interrogações levantadas a partir de *Ser e Tempo* deram origem a uma nova interrogação: Se o *Dasein*, ao receber uma analítica, acabou por não se despertar de sua *ipseidade* autárquica, o que garante que a ulterior concentração descritiva no *interpelado* não tomará semelhante desfecho? Além disso, se o núcleo condensador das análises que seguirão consistirá na exploração do ente que apenas recebe o chamado do ser, mas não o responde cabalmente – até porque uma resposta cabal mostra-se, ao menos nesse momento, impossível – tal indicação não significa reivindicar uma sua exploração que também não se encontra disponível? No que se referia a *Ser e Tempo*, faltou ao *Dasein* uma reivindicação que o ultrapassasse, que não somente rompesse com o *eu transcendental* e com o *sujeito*, mas que encontrasse fora de si a origem do sentido. Assim, embora o *Dasein* tenha tentado romper com o sujeito, como vimos, apenas o interpelado poderá recusar-lhe a herança, o *Angesprochene*[208].

O apelo do ser convoca ao *Dasein*. Antes mesmo de ter-se entendido como um *eu*, como um existente aberto ou de dispor-se à compreensão propriamente dita do ser, a

[208] Um conceito que, não obstante, também está presente em *Ser e Tempo*. Por exemplo, quando o § 7 tratou a questão do *logos*, falou em *Angesprochene* (cf. GA 2, p. 35). Aparece também outras duas vezes: no § 20, ao se abordar o problema do mundo (cf. GA 2, p. 93) e na sutileza com que o § 79 enfrenta o problema do tempo (cf. GA 2, p. 408). Em todos esses casos, contudo, não podemos considerar plenamente o sentido desperto por Jean-Luc Marion. No texto *La voix sans nom*, de 2006, Marion recorda a metáfora interposta por Heidegger no § 56 de *Ser e Tempo*, quando da abordagem da noção de consciência. Ali está presente certa noção de *interpelação*, já que se pensa o que *vem*, como *dado* ao ente. À pergunta por sua origem não é possível responder nada. Heidegger, porém, acaba por submeter também o *chamado da consciência* ao si mesmo do *Dasein*, impossibilitando a consecução do argumento de Marion: "o apelo nada enuncia, não traz nenhuma informação sobre os acontecimentos do mundo. O apelo nada tem para contar. O que se passa então? Uma convocação do ser-aí a ele mesmo, ao seu poder-ser mais próprio. Somente a ipseidade do Si-mesmo está em questão no apelo. O apelo do ser (*Anspruch des Seins*) é o que importa, decididamente, no caso de Heidegger" (FABRI, 2020, p. 326). Há em Marion a necessidade de rompimento com os domínios da fenomenalidade, motivo pelo qual é possível, segundo Marcelo Fabri (2020), antever o constante pano de fundo do pensamento levinasiano no tocante à hipótese da *interpelação*. Como aqui tentamos mensurar em que medida o pensamento tardio de Heidegger também se inclinou a esse "lugar comum" aos outros expoentes da fenomenologia, não nos ocupamos propriamente da filosofia de Lévinas, ainda que reconheçamos a sua influência sobre a elaboração do presente argumento.

reivindicação já o convocou. De sua parte, não resta outra resposta senão a adesão completa, adesão ao ser que o convoca como pura *dadidade*. Ainda que não lhe seja possível apresentar-se como um eu, oferece-se, sem hesitação: "eis-me aqui!" Pensando assim, ao contrário do que facilmente pode ser denotado, Marion não se inscreve novamente no horizonte das críticas clássicas ao *eu*, como ocorrido em Kant, Husserl ou Sartre, por exemplo. Isso porque segundo ele todas as anteriores determinações do eu, seja como eu transcendental, seja como eu material, supunham a existência de um polo autônomo e incondicionado que, no *evento interpelativo* do ser não pode pôr-se. Para o interpelado só há a interpelação mesma. A resposta – "eis-me aqui" – não supõe a preexistência de um *eu* fenomenologicamente determinado, nomeado, mas apela ao imprevisível, inconcebível e absurdo presente na reivindicação do ser, a qual atinge o homem previamente à sua compreensão como um *eu* (ou mesmo como um homem). Ao *sentir* a interpelação, experimentamo-nos interpelados. Mais que isso, diria Heidegger: "a resposta essencial é apenas o começo de uma responsabilidade. Nela o interrogar desperta mais originariamente" (GA 9, p. 304; trad. p. 246). Experimentamo-nos como um *me* (*moi*), diz Marion (2010, p. 123), "órfão de todo *Eu* transcendental e constituinte". Embora a língua portuguesa não funcione a partir do sistema de declinações e casos, a afirmação de Marion pode nos ajudar a compreender o significado do interpelado: "[...] eu me sinto reivindicado, por dizer, convocado no acusativo – *interpelado como suspeito* e não como sujeito, nomeado em acusativo e despossuído de toda função de nominativo" (MARION, 2010, p. 124 – grifos nossos). Nas línguas que possuem declinação e casos, a função do nominativo é determinar o sujeito, uma instância substantiva, aquele que é referido por um nome, que age nas ações verbais, ou o que sofre a ação. O acusativo, numa transposição para o que seria seu equivalente entre nós, representa o objeto direto. Não o que põe a pergunta, mas o que a responde. Não uma resposta que implique a condição de uma subjetividade, mas o preenchimento de uma ação verbal. Na medida em que envolve a tradição fenomenológica em seu argumento, as palavras de Marion ganham uma árida conotação. A fim de referir-se ao interpelado, como janela aberta a partir da reivindicação do ser, fala-se em "desastre do eu". Por isso, deve-se cuidar para não confundir o interpelado com alguma tentativa de restabelecimento do "fantasma da subjetividade" – equívoco que, segundo Marion, nem mesmo *Ser e Tempo* conseguiu evitar completamente. Portanto, o interpelado, o qual procuraremos conjugar à obra heideggeriana, deverá ser lido sob três sentidos originários.

Em primeiro lugar, é interpelado porque recebe e atende à reivindicação de maneira radical e primitiva (relativamente à origem do seu ser), não disponível a tornar-se uma substancialidade ou autarquia. Há uma espécie de constrangimento à relação, que torna a impulsionar o interpelado a manifestar-se prontamente ante o apelo do ser: "eis-me aqui!" A categoria fundamental da metafísica, a substância, é renunciada em função da relação, a relação com o ser. Conseguintemente, em segundo lugar, ao falarmos de interpelado consideramos a potencialidade de uma *surpresa*. Não um sentimento equivalente ao extasiar-se da intencionalidade resolutória – que terminou por realçar a autarquia do *Dasein*. No êxtase o *Dasein* se instituía fora de si mesmo, mas sempre e unicamente a partir de si mesmo; tinha a si mesmo como solo donde partia e para onde retornava. A surpresa da reivindicação suspende a polaridade própria, faz-se barreira ao fechamento tendencioso no "si mesmo". Lembra Marion (2010, p. 124): "o interpelado se encontra não tanto arrancado de si, já que se reconhece precisamente sem o menor *si* – como constituído pela imperceptível reivindicação como um *eu* [*moi*] sem solo, sem sujeito, sem outro lugar que esta interpelação mesma". A surpresa desprende o interpelado de seu "si mesmo", expondo-o ao legítimo sentido da abertura, aquele que *Ser e Tempo* não alcançou senão como possibilidade aberta a uma continuidade premente. Em terceiro lugar, enfim, o interpelado traz o sentido de um julgamento interlocutório, apelando aqui para uma aproximação à antiga expressão derivada da linguagem judicial: *interloquer*[209], isto é, a verificação de algo por sua fiabilidade, antes que se pronuncie qualquer sentença. O interpelado, diz Marion, está submetido a uma acepção essencial, a um julgamento interlocutório que tem como tema os limites imputados à sua compreensão como *Dasein*: "Convocação, surpresa, antecedência, a reivindicação institui, pois, ao interpelado, sem defini-lo mais que por seu próprio estatuto. Porque antes que eu seja o que sou, antes que eu seja ou me invente poder ser um sujeito ou um *Dasein*, torna-se necessário que a surpresa me convoque" (MARION, 2010, p. 125). No princípio, o espanto; e apenas a partir do espanto, a filosofia. Eis a divisa que norteará a interpretação do interpelado, sem degenerá-lo nalguma forma, substância ou identidade. Antes, contudo, de concluirmos nosso argumento de passagem e inaugurarmos uma primeira incursão sobre a obra de Heidegger, agora movidos pelo novo interesse que acabamos de sublinhar, é preciso responder a uma última demanda: após termos afirmado o interpelado como o puro *recebedor* de uma convocação que lhe advém, que o alcança antes mesmo que possa pensar-se como um

[209] Numa rápida consulta ao dicionário de francês, deparamo-nos com um sentido curioso. A expressão é utilizada em situações em que a pessoa é constrangida por reivindicações feitas em sua presença, antes as quais deve oferecer uma resposta. O interpelado teria, então, o traço de ser forçado à interpelação, uma força que provém de fora.

eu, resta-nos saber *quem* ou o *que* o reivindica, interpela o seu ser, constrange-o a ser como resposta?

A princípio apresentaremos o argumento de Jean-Luc Marion, com o qual encerramos esse momento de nossa exposição. Contudo, estamos conscientes da necessidade de ir além, movidos pelos mesmos esforços que nos convocaram a esse enfrentamento. Nesse sentido, uma resposta que se esboce a partir da obra de Heidegger deverá eclodir aos poucos, conjuntamente com a retomada de alguns de seus principais momentos – o que ainda nesse capítulo pretendemos principiar. Para Marion, ao nos expormos à pergunta por *de onde* provém o apelo que permite a transmutação do *Dasein* em *interpelado*, situamo-nos diante de uma problemática de difícil solução. Caso apresentemos aqui a ideia de um Deus, da convivência com os outros, da consciência moral, as afecções cotidianas, apenas expressamos os termos da referida dificuldade, não a solvemos. Marion, na verdade, a reconheceu no texto *La voix sans nom*, por exemplo, no seguinte fragmento: "A partir do choque do apelo, não posso remontar a nenhum interpelante identificável univocamente – todos podem fazer o papel, podem fazer o apelo" (MARION, 2006, p. 16). Em todos os casos mencionados, o interpelado se tornaria uma instância derivada, regional e/ou uma simples variação do sujeito, alterando-se apenas o foco da relação estabelecida. O interpelado, enfim, voltaria à lacuna de um ser particularizado na sua relação, atingível como termo de uma dicotomia. Não obstante, quaisquer tentativas de resposta, todas esbarrariam numa suposição que é apenas metodológica e, por isso, ilusória: que seja possível nomear a instância que reivindica e dá as condições de reconhecer-me como interpelado. Ao contrário, e mantendo-nos fiéis à abordagem fenomenológica eleita por Marion, o reconhecimento da *condição* de interpelado se dá antes mesmo de uma consciência; de maneira *a priori* não apenas à consciência de uma subjetividade, mas também à delimitação do *de onde* provém o chamado que *me* interpela. Como afirma Marcelo Fabri (2020, p. 326), "a voz do apelo é uma voz sem nome. Ela vem de Deus, de outrem, do ser? Como quer que seja, o apelo só se ouve na resposta. O *adonado* é aquele que responde ao dom do apelo". Dito de outro modo, sabe-se do apelo graças ao interpelado, aquele que o recebe e o responde.

Com base na obra de Heidegger, esse pressuposto pode ampliar o nosso foco para um horizonte múltiplo de eventuais oportunidades interpretativas, as quais, resistindo em situar a fonte da qual rebenta a interpelação nalguma substância, provavelmente nos conduziram à questão do nada. O fato é que, embora não possamos determinar a instância reivindicadora, isso não ilegítima a reivindicação, mas, ao contrário, atesta que a partir de agora colocamo-

nos num *outro início,* cuja continuidade não se fará propriamente como um desdobramento da analítica existencial. Eis o que sugere Marcelo Fabri (2020, p. 328): "ser afetado ou atingido faz de mim insubstituível. A certeza que verdadeiramente me importa não vem de mim. Estou precisamente ali, onde posso ser atingido, interpelado, tocado. O si é pura exposição". O caráter da *surpresa*, na medida em que *surpreende* o *Dasein* em sua condição autárquica, movendo-o a dispor-se como pura interpelação, requer ser tomado como *surpreendente* em si. A interpelação se dá justamente pela impossibilidade de precisar o instante de seu apelo, a origem de sua voz, o seu *de onde vem*. Apenas assim pode manifestar-se *surpreendentemente*: "voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo" (GA 9, p. 306; trad. p. 247). Como diz Marion (2010, p. 126), "trata-se de um *a priori* anônimo que se exerce perfeitamente sem identificar, já que não consiste mais que nisto: o reconhecimento pelo interpelado de um *a priori mínimo*, a reivindicação mesma". Dito de outra maneira, o *eu* se reconhece interpelado como consequência da reivindicação. Assim, o interpelado oportuniza um *outro início,* como ferimento originário à *ipseidade*, como duração de uma condição: a interpelação. Talvez essa seja a deixa que nos permite regressar ao texto heideggeriano. A princípio, focaremos os primeiros esboços de retorno a uma filosofia do "homem", especialmente ao modo como esse termo reaparece no livro *Kant e o problema da metafísica*. Em seguida, tentaremos identificar o alcance do que Heidegger chamou de *Anspruch des Seins* nalguns raros episódios dos textos considerados de transição (ainda conforme a iluminação de Marion). Para essa segunda incursão, duas fontes nos servirão particularmente, como forma de perseguirmos a mutação de um pensamento que para além da década de 1920 também deixou sua marca.

3.3 O esboço de novos caminhos: a *passagem* para a *interpelação*

Apesar de a *Kehre* representar uma nova forma de se colocar a problemática do ser, a fundação de um novo ponto de vista no tratamento da ontologia, para nós também se trata de pensar dentro dos limites da continuidade; continuidade que representa simultaneamente o amadurecimento do autor em seu propósito investigativo e o esclarecimento do ponto de partida, em grande medida por conta dos limites com os quais a analítica existencial se deparou. Como sustenta Benedito Nunes (2016, p. 154), eis o que se convencionou como a famosa "mudança de orientação filosófica de Heidegger, que não alterou a unidade abrangente de seu pensamento, nada mais foi que uma inversão de perspectiva". Esse é o ponto em que marcamos a nossa própria transição de uma filosofia analítica, para a qual a

compreensão e abertura do *Dasein* eram o centro de toda ontologia possível, para o que aqui temos chamado de *filosofia da interpelação*, cujo traço dominante está na ressignificação do lugar do homem para a ontologia fundamental. Em vista disso, as páginas que seguem têm o papel de nos devolver ao texto de Heidegger, após termos nos beneficiado da leitura crítica de Edith Stein e das indicações de Jean-Luc Marion, para que possamos identificar os focos de reordenamento e superação que, segundo nossa hipótese, conduzirão ao que de forma ainda mais clara está presente nas *Contribuições à Filosofia*. Enfatizaremos sobretudo os textos emanados por Heidegger em 1929, imediatamente após as repercussões despertas por *Ser e Tempo* na comunidade filosófica daquela época e, notadamente, no próprio autor.

3.3.1 O Kantbuch: primeiros impulsos de um retorno ao homem

Entre as principais publicações de Heidegger, encontra-se o livro *Kant e o problema da metafísica*, publicado em 1929 como uma forma de síntese das lições ministradas no semestre do inverno entre 1927 e 1928, na Universidade de Freiburg. Conforme relata o autor no prólogo da obra, em várias outras oportunidades fora convidado a pronunciar o mesmo texto sob a forma de conferência, já que a abordagem de Kant prometida para a segunda parte de *Ser e Tempo* nunca chegou a ser efetivada. Sobre isso, embora trate do mesmo tema – levando muitos a considerarem-no como uma forma de realização do projeto anterior – Heidegger preferiu publicar o texto separadamente (talvez como reforço à negativa de consecução do projeto *Ser e Tempo*, iniciado anos antes, mas, naquele momento, já em fase de superação). Assim, em geral essa obra é considerada como parte da produção que marcaria a transição do pensamento heideggeriano de sua primeira para a segunda fase, motivo pelo qual a evocamos nesse momento de nosso argumento.

Em muitas oportunidades o pensamento de Heidegger constrói-se como uma forma de revisitar a história da filosofia, sem, contudo, contentar-se a uma mera exposição. São constantes, por isso, referências a autores como Aristóteles, Nietzsche e, nesse caso específico, Immanuel Kant. Mesmo em *Ser e Tempo* as menções ao filósofo de Königsberg fizeram-se notar, sendo sempre reconhecido como aquele que teria chegado o mais próximo possível da constituição de uma *metaphysica principialis*, o que em Heidegger vislumbramos pelo viés da ontologia fundamental. Ao longo desse texto de 1929, que também ficou conhecido como *Kantbuch*, Heidegger empreende sua própria leitura da *Crítica da Razão Pura*, pondo em destaque, entre outros aspectos, a noção de imaginação, como epicentro a

partir do qual Kant teria dado a sua contribuição à "reviravolta" metafísica operada em seu tempo. Há, contudo, uma segunda ênfase, para além da centralidade adquirida pelo pensamento kantiano, mas também articulada a esse, que nos interessa sobremaneira: a tentativa de mensurar o alcance de uma antropologia filosófica como fundamento da metafísica, e, por meio disso, o resgate da noção de *homem* no discurso heideggeriano. O fato de tocar o problema antropológico, aliás, fez que Heidegger dedicasse a obra à memória de Max Scheler, um de seus principais interlocutores nos primeiros anos de contato com a fenomenologia, o qual recomendara por inúmeras vezes a publicação daqueles seminários sobre Kant. Ao tentarmos compreender o ponto nevrálgico do *Kantbuch*, portanto, devemos concebê-lo no ponto de confluência entre metafísica e antropologia, de modo que residiria nessas duas áreas um interesse comum. A par disso talvez também seja possível encontrar luzes para a interpretação da mudança que separa o Heidegger tardio do jovem professor em Freiburg e Marburg, com base numa antropologia mais elaborada; ou, se quisermos nos abster dessa expressão, como disse Zeljko Loparic (2015), numa filosofia que se aprofunde de maneira menos desavisada que a da "hermenêutica do *Dasein* humano", embora também menos desterrada que o pensante pôr-em-palavras do ser.

Conforme já manifestamos a partir do comentário de Edith Stein, o *Kantbuch* não representa muitos avanços com relação a *Ser e Tempo*, especialmente no que tange à centralidade do *Dasein*. Nalguns momentos, como é o caso de sua última parte, chega a constituir um reexame dos principais conceitos da obra de 1927, situando o motivo de se ter retomado a discussão à luz do pensamento kantiano. No entanto, pensando especificamente nas opções adotadas pelas obras anteriores de Heidegger, representa uma investigação que traz novamente à baila a noção de homem, tal como essa pode ser explorada como núcleo da metafísica, oscilando em questionar o traço da existência que permanece como pano de fundo para a condição humana no mundo e apontar a importância de se compreender a *finitude* tanto como modo de ser do homem, quanto como condição de possibilidade para se retomar a quarta pergunta diretiva da filosofia kantiana: quem é o homem? Tal protagonismo fica explícito, entre outros momentos, na seguinte afirmação: "a pergunta acerca do que é o homem, pergunta indispensável para a fundamentação da metafísica, pertence à metafísica do *Dasein*" (GA 3, p. 231; trad. p. 163 – modificada).

Em 1929, tratar a temática do homem impunha a Heidegger referir-se ao problema da finitude como essência humana. Para nós, entretanto, interessa o fato de que mesmo a noção de *Dasein*, utilizada em substituição a expressões consideradas já desgastadas pela

tradição metafísica, no âmbito do *Kantbuch* somente aparece em estreito vínculo com o conceito *homem* – inclusive com referências a uma "natureza do homem", o que transparece desde as primeira páginas do *Prefácio* escrito para a segunda edição da obra: "chama-se ontologia fundamental à analítica ontológica da essência finita do homem que deve preparar o fundamento de uma metafísica 'conforme a natureza do homem'. A ontologia fundamental é a metafísica do *Dasein* humano" (GA 3, p. 1; trad. p. 36 – modificada). Também a aproximação entre antropologia e metafísica é a todo tempo referida, já que, como insiste Heidegger, deve-se rejeitar toda forma de tratamento que simplesmente se paute por uma abordagem empírica do ser humano, tal como é de praxe nas antropologias derivadas – inclusive nas chamadas "antropologias filosóficas" – desde Kant e sua herança na filosofia. Nesse caso, então, a pergunta por quem é o homem deveria ser refeita dentro de limites bastante precisos, demostrando quais são as suas intenções e em função de quais pressupostos pretende expor-se. Eis o ponto a partir do qual se diferencia, por uma questão de princípio, de toda antropologia em geral – mantendo nisso certa proximidade com a postura de *Ser e Tempo*. Dizemos "certa proximidade" porque como fizemos questão de realçar, ao longo da obra de 1927 Heidegger insistiu em assumir uma posição de desconfiança com relação à antropologia, em muitos momentos repelindo a possiblidade de ler sua obra como uma espécie de narrativa antropológica. Apesar disso, não apenas os seus leitores e críticos, mas o próprio autor apontaram suas lacunas no tratamento da questão do ser em geral, subentendida como consequência da descrição das condições de ser do ente *Dasein*. No *Kantbuch*, ainda que se deixe claro que as antropologias filosóficas representam o tratamento de ontologias regionais[210], as quais carecem de um fundamento comum que lhes garanta o seguimento de suas investigações, Heidegger admite que a questão do *homem* suscitada por Kant guarda consigo a chave de leitura para toda a filosofia – o que é abordado mais claramente na quarta parte do tratado, quando se retoma o problema do homem. Por isso, ao se falar em um fundamento antropológico na metafísica, deve-se reconhecer o potencial e alcance da expressão "antropologia", já que tem como meta o domínio total do ente.

Ao mesmo tempo em que constantemente surgem novas tentativas de se fundamentar a antropologia filosófica ante argumentos plausíveis, de outra parte, seus adversários continuam a insistir que o homem não é o centro dos entes, mas está ao seu lado, numa

[210] Diz Heidegger: "a antropologia filosófica se converte, pois, em uma ontologia regional do homem, coordenada com as outras ontologias, que repartem com ela o domínio total do ente. Uma antropologia assim entendida não pode ser o centro da filosofia, menos ainda se funda na estrutura interna de sua problemática" (GA 3, p. 210-211; trad. p. 170 – modificada).

variedade sem limites. Como vimos no capítulo anterior, para Heidegger é importante a eleição da *cotidianidade* (ou *mediania*) justamente porque essa se mostra como o *lugar* em que o ente é tomado entre outros e mobilizado à compreensão de si mesmo. Por isso, ainda que se disponha numa totalidade de entes, compreender-se como parte dessa totalidade, não apenas estando num mundo, mas constituindo o mundo por seu modo de ser, é tarefa do ente humano descoberto em sua condição de *Dasein*. Antes de *Ser e Tempo*, entretanto, conforme a leitura de Heidegger, existe em Kant a sinalização do alcance que se deve supor pela expressão antropologia em seu uso filosófico. Não simplesmente porque Kant foi capaz de evocar a pergunta pelo homem de maneira explícita, mas porque em todas as três perguntas anteriores tinha-se em conta uma forma de ser do ser humano. A pergunta pelo homem, nesse caso, não se anexa às demais, mas as envolve e unifica, na medida em que aponta para a sua condição de ser. Somente há *conhecer*, *dever* e *esperar* humanos. Ocorre que Kant não se delimitou efetivamente a responder *quem é o homem*, isto é, o que caracteriza o seu modo de ser fundamental, como parte de suas demais potencialidades (conhecer, dever e esperar), sucumbindo, ao contrário, na composição de uma subjetividade. Embora tributário da filosofia kantiana, para o *Kantbuch* uma acurada reflexão sobre o modo de ser do homem revela-se salutar não apenas para a resolução da própria metafísica com origem em Kant, mas da filosofia como um todo: "Kant não se refere a sua antropologia não só porque esta era empírica e não pura, mas porque, devido a ela, também a maneira de interrogar pelo homem se converte em um problema no curso da fundamentação" (GA 3, p. 214; trad. p. 172 – modificada).

Para Heidegger, além disso, não se trata simplesmente de se buscar uma resposta para a pergunta que tem como meta o homem, mas de delimitar como é possível a fundação de uma metafísica que se abra à possibilidade de se colocar a pergunta sobre *quem é o homem*. A intuição de Kant enseja o surgimento de um novo tipo de metafísica, uma metafísica que não pode prescindir da condição de ser do homem como forma de acesso ao ser em geral. Assim, o próprio método kantiano parece conduzir ao tratamento da questão da finitude, ainda que isso não tenha logrado êxito no âmbito de sua filosofia. Para Heidegger, as perguntas de Kant pelo *conhecer*, pelo *dever* e pelo *esperar* dirigem-se à dimensão da finitude humana, tentando superá-la, ao invés de admiti-la como horizonte a partir do qual o questionamento sobre o homem é possível. Em suma, a única maneira de se chegar a um *originário*, a uma fundamentação radical da metafísica, é, conforme a proposta heideggeriana, direcionar a pergunta pelo homem ao que realmente determina os modos de ser assinalados

por Kant, isto é, a *finitude*. Não simplesmente a finitude da capacidade de conhecimento, mas a definição do homem como finito e a implicação dessa finitude sobre a compreensão de homem em sentido profundo. Eis, pois, a tarefa da ontologia fundamental desde seus primeiros acenos em *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade* (1923) e, sobretudo, em *Ser e Tempo* (1927).

Quanto à retomada do conceito homem pela filosofia heideggeriana já no *Kantbuch*, veremos um crescimento em larga escala, caso o comparemos com outras produções do mesmo período ou, o que faremos no capítulo seguinte, em textos emblemáticos como o das *Contribuições à Filosofia*. Entre outras referências, isso se faz notar por meio da conhecida sentença extraída do § 37 do livro sobre Kant, a qual fazemos questão de referir: "Em nenhuma época se soube tanto e tão diversamente a respeito do homem como em nossa. Em nenhuma época se expôs o conhecimento acerca do homem de forma mais penetrante e mais fascinante que nesta. Nenhuma época, até hoje, foi capaz de tornar acessível este saber com a rapidez e a facilidade que a nossa. E, não obstante, em nenhum tempo se soube menos sobre o que o homem é. Em nenhuma época foi o homem tão problemático como na atual" (GA 3, p. 209; trad. p. 167 – modificada). Se, então, o problema da finitude é resgatado como motivo a partir do qual é possível aproximar a antropologia filosófica da metafísica – sobretudo da ontologia fundamental – para nosso interesse é suficiente reportar a crescente retomada de noções que antes ficaram relegadas a outro plano, mantidas fora da analítica existencial. Embora isso ainda não denote a descentralização do *Dasein*, que, como dissemos, permanece como principal foco da análise dessa parte do *Kantbuch*, tal já poderia indicar o enfraquecimento de um discurso autocentrado numa leitura de ser que alcança unicamente ao ser humano. Por esse viés, também o diálogo com a tradição – aqui representada por Kant – evidencia-se num sentido de maior proximidade. Não que Heidegger tenha como objetivo reafirmar a antropologia e/ou a metafísica clássicas, o que, de fato, não procede; mas ele próprio reconhece a possibilidade de uma expansão orgânica do seu próprio pensamento – como na metáfora do Espírito hegeliano – em função de compor o entendimento atual sobre o tema. A tradição não é simplesmente relegada à margem da discussão, mas trazida para o diálogo, que dessa vez tem em conta explicitamente pôr em jogo a metafísica sobre um suporte antropológico, isto é, a finitude humana: "a fundamentação da metafísica se baseia na pergunta pela finitude do homem, de tal modo que esta finitude possa agora converter-se num problema" (GA 3, p. 217; trad. p. 174 – modificada). Para Heidegger, Kant apenas não teria se dado conta dessa parte do argumento – que põe na finitude o ponto de unificação entre

metafísica e antropologia – embora tenha o mérito de ter reconhecido que a pergunta pela essência da metafísica também incluiria a unidade das faculdades espirituais do homem: o *conhecer*, o *dever* e o *esperar*. Assim, tomando como pressuposto o que foi desenvolvido por Kant é possível se chegar à seguinte constatação: "fundar a metafísica é igual a perguntar pelo homem, quer dizer, é antropologia" (GA 3, p. 205; trad. p. 166 – modificada) – vale dizer, uma vez mais, mas não antropologia em sentido lato, como o que o próprio Kant chegou a esboçar[211]. Podemos falar em antropologia na medida em que supomos as condições fundamentais de ser do homem, tendo como ponto de unificação a finitude.

No tratamento do homem, pouco a pouco a ontologia fundamental migra seu interesse de uma analítica existencial, para a constatação da finitude como condição originária da abertura do *Dasein* ao ser – o que logo nos permitirá considerar a provocação de Marion também à luz do texto heideggeriano. Nesse caso, a antropologia deve ultrapassar a consideração natural dos entes dispostos no mundo, tomando o homem como o ente que *cria* e *atua*, que "faz de si mesmo", o ente que *pode* e que *deve* (cf. GA 3, p. 208). Por conseguinte, se todas as demais ciências, na medida em que tocam a questão do homem, devem convergir numa espécie de antropologia, o mesmo ocorre com a metafísica, enquanto puder redescobrir o seu alcance antropológico, especialmente porque "a antropologia não é mais somente o nome de uma disciplina, mas a palavra designa hoje uma tendência fundamental da posição atual que o homem ocupa frente a si mesmo e a totalidade dos entes" (GA 3, p. 209; trad. p. 169 – modificada). Tal significa que, subjacente à discussão antropológica, permanece o interesse pelo ser em geral, que encontrou no homem o seu direcionamento natural. Na verdade, considerando em sentido mais amplo a passagem das obras da década de 1920 para o que se sucederia a partir de 1930, é possível notar o crescente descolamento no interesse de uma investigação que toma o homem como ponto de partida, uma filosofia para a qual o ser humano é apenas uma parte do todo. Sobretudo a partir do problema da verdade – que nas *Contribuições* viria com força radical – sustentamos este argumento: "atualmente a antropologia não busca somente a verdade acerca do homem, mas pretende dizer sobre o significado da verdade em geral" (GA 3, p. 209; trad. p. 169 – modificada). Note-se, contudo, que se o caminho do questionamento levou o pensar heideggeriano a distanciar-se de vários dos conceitos tradicionalmente evocados pela história, o mesmo caminho o fez regressar a alguns desses conceitos com renovado interesse, como é o

[211] Para Heidegger, em Kant existiria apenas uma antropologia empírica, não uma antropologia em sentido transcendental, o que faz com que a pergunta pelo que é o homem permaneça intocada em sentido profundo (cf. GA 3, p. 217-218).

caso da filosofia de Max Scheler. É claro que Scheler apresenta uma perspectiva de leitura completamente distinta da de Heidegger, mantendo-se mais próximo da tradição cristã. De todo modo, porém, também em Heidegger se nota a tentativa de uma filosofia que considera o homem como parte de um todo mais amplo, o que nalgumas vezes é chamado de "ser em geral" ou "totalidade do ser".

Dito isso, retornamos ao que no *Kantbuch* está expresso ao longo dos §§ 39, 40 e 41, episódios em que o tema da finitude é especificamente posto em sua articulação com o entendimento do *Dasein*. Como dissemos acima, não se trata de entender a finitude como relativa às imperfeições humanas. Ser finito tampouco equivale a cometer falhas, mas a possuir o acesso a uma compreensão de ser e, por conseguinte, a um modo de ser, que tem a finitude como horizonte de realização. Por isso, para Heidegger "a maneira pela qual se deve descobrir a pergunta pela finitude no homem – manifestação cotidiana de sua essência – não é algo evidente" (GA 3, p. 219; trad. p. 176 – modificada). Ao deslocar a interrogação do *modo de ser* para a essência do homem em sua condição de *Dasein*, dá-se um passo a mais na descentralização que terá como ápice a filosofia apresentada pelas *Contribuições*. O norte da investigação põe-se propriamente sobre a questão do ser e sua circunscrição ao redor do ente é meramente metodológica, dado o sentido da finitude: a finitude do ente que tem o traço da compreensão do ser, a finitude como o seu modo de acesso ao sentido do ser em geral. Há, então, uma conexão fundamental entre o questionamento pelo ser em geral e a finitude do *Dasein*: "Na pergunta pelo que é o ente como tal, se pergunta por aquilo que, em geral, determina ao ente como ente. Chamamos a esse o ser do ente, e à pergunta que interroga por ele, a pergunta que interroga pelo ser" (GA 3, p. 222; trad. p. 178 – modificada). Para dizer de outro modo, se existe uma relação indissociável entre a fundamentação da metafísica e a constituição de uma antropologia filosófica que tem por base a finitude como condição de ser do homem, toda e qualquer elaboração da pergunta sobre o ser em geral terá, de forma mais profunda e essencial, estreita relação com o problema da finitude. Essa é, em suma, a conclusão emanada por Heidegger no *Kantbuch*, que, como dissemos, traz de volta o problema do homem, dando por isso um passo a mais que a analítica existencial, na medida em que rediscute a questão da finitude como tema fundamental para a renovação da metafísica – uma intuição, segundo Heidegger, colhida da leitura de Kant.

Ocorre que, apesar de reconhecermos uma maior proximidade com o material emanado pela tradição, o que é sinalizado particularmente pela retomada do conceito de homem em plena ontologia fundamental, não podemos deixar de concordar com Edith Stein a

respeito do tímido avanço que a filosofia apresentada pelo *Kantbuch* significa com relação aos limites imputados a *Ser e Tempo* – sobretudo quanto ao terceiro ponto da crítica steiniana, que também encontra legitimidade na recepção de Marion. Em que o fato de se voltar a falar em "ser humano" ou em "homem" contribui para a descentralização do *Dasein* no âmbito de uma investigação que se pretendeu acender como ontologia fundamental? A guinada conceitual operada por Heidegger estaria limitada ao retorno do conceito metafísico de homem, reinterpretado à luz da finitude, mas mantido como ponto catalizador da ontologia? Ontologia seria, por isso, a interpretação do homem em seu ser *Dasein*, isto é, enquanto empreendimento cotidiano da existência? O que devemos esperar em termos da dilatação do papel do *Dasein* no âmbito dessa filosofia, a declinação de sua autarquia sobre a questão do sentido de ser? Embora reconheçamos que nos limites do tratado dedicado a Kant, Heidegger pouco tenha avançado, particularmente no que tange ao ponto que nos motiva a essa incursão, o final do § 42 do *Kantbuch* parece guardar uma indicação que poderá reverberar em outras produções do autor igualmente publicadas na passagem de 1929 para a década seguinte. Ao enveredar-se para a conclusão de seu argumento sobre a finitude como chave de acesso à compreensão do ser (e, então, seria a própria finitude o ponto de partida, e não somente o ente *Dasein*), Heidegger sentencia, de modo categórico: "[...] a finitude do *Dasein* – a compreensão do ser – encontra-se no *esquecimento* [*Vergessenheit*]" (GA 3, p. 233; trad. p. 185 – modificada). Esse fragmento chama-nos a atenção particularmente por conta de seu acabamento, quer dizer, a relação da essência do *Dasein* com o *esquecimento*. Não devemos prescindir que toda *Ser e Tempo* é marcada pela tentativa de driblar o esquecimento, seja referente à questão do sentido do ser, como assinalado desde suas primeiras páginas, seja, como demonstra o § 54, com relação ao esquecimento de si e a perda de autenticidade do *Dasein*. Se, então, o esquecimento era tido como um fenômeno nocivo à compreensão do sentido de ser, como é possível que Heidegger a essa altura afirme sua posição como condição de acesso à finitude? Para distinguir o esquecimento ao qual se refere nesse momento das demais modalidades fortuitas de esquecer-se, Heidegger faz questão de salientar: "Este esquecer não é acidental nem passageiro, mas se produz necessária e constantemente. Toda construção ontológica fundamental [...] deve arrebatar, no projetar, o esquecer que a projeção tomou. Portanto, o ato ontológico fundamental da metafísica do *Dasein* é uma *recordação* [*Wiedererinnerung*]" (GA 3, p. 233; trad. p. 186 – modificada). Eis o que para nós constitui o "fio da meada" na transição do argumento de Jean-Luc Marion e a evolução do próprio pensamento heideggeriano com relação à autarquia do *Dasein*. Como está exposto no fragmento evocado, a compreensão do ser diz respeito a uma *recordação*, o que retira do *Dasein* o monopólio na

formação e emanação dos sentidos. Mas de quê *Dasein* pode recordar-se no esforço existencial de vencer o *esquecimento*? Noutras palavras, o que está em jogo na recordação que traz consigo uma maior proximidade com o sentido de ser?

Como dissemos, responder a questões como essas nos obriga a ir além dos textos da década de 1920. Pensando especificamente o *Kantbuch*, encontramos apenas o lampejo de uma resposta possível, como continuação da passagem há pouco evocada. Ao longo da discussão sobre recordação e esquecimento, há uma expressão que nos motiva a ir adiante, no confronto com outros episódios do pensar heideggeriano e, de maneira especial, ainda movidos pela intuição de Marion. Trata-se da última parte do § 42, na qual lemos: "O recordar autêntico deve aprofundar sempre o recordado, quer dizer, fazê-lo sair de novo, progressivamente, em sua possibilidade mais íntima. [...]" (GA 3, p. 233; trad. p. 186 – modificada). E um pouco mais adiante: "[...] seu esforço principal consiste em *deixar-se conduzir* constante, única e eficazmente pela pergunta que interroga pelo ser, para que a analítica existencial do *Dasein* que lhe foi *concedida* (*werden zu lassen*) se mantenha em seu caminho reto" (GA 3, p. 234; trad. p. 187 – grifos nossos). Para Heidegger, o *esforço* da ontologia fundamental consiste em co-responder ao *chamado* do ser, que já se faz presente na circularidade do perguntar (cf. GA 2, § 2). Mais que um movimento empreendido unicamente desde o *Dasein*, a própria analítica da existência representa uma espécie de ressonância da *dadidade* do ser, isto é, de sua condição de possibilidade de todo *questionamento*. Heidegger usa a expressão *werden zu lassen*, que nesse contexto também poderia ser traduzida como "que lhe foi deixada". Isso nos faz recordar a discussão desenvolvida no discurso por ocasião do centenário de falecimento de seu conterrâneo, o compositor Conradin Kreutzer, no verão de 1955, sob o título *Gelassenheit* (cf. GA 16). Tal expressão, que aqui preferimos traduzir como *abandono*, se tornaria um termo repetidas vezes utilizado pelo Heidegger tardio, justamente com o sentido que daqui em diante desejamos imprimir à nossa leitura. Ao problematizar o modo da relação do homem com o ser, marcado pela dimensão da finitude, Heidegger insiste no *abandono* como forma originária de relacionamento. Para o *Dasein*, manter-se no abandono ao ser constitui-se a única possibilidade de permanência no "caminho reto". Esse talvez seja o sentido das últimas palavras do discurso de 1955: "Quando se despertar em nós o *abandono* para com as coisas e a abertura ao mistério, então poderemos chegar a um caminho que conduza a um novo solo e fundamento" (GA 16, 529). Que solo seria esse e qual a sua relação com o *Dasein*? Conscientes de que aqui podemos captar apenas

pistas de reflexão, quer dizer, intuições para o nosso caminho, seguimos, uma vez mais, na busca por novas sinalizações.

3.3.2 Por uma reorientação da meta: o Anspruch des Seins

Dividindo opiniões a respeito de seu enquadramento no âmbito mais abrangente do pensamento heideggeriano – sendo que, para alguns, já demarcaria a tomada de posição que levou o autor à consideração da *história do ser* – a conferência *Que é metafísica?* certamente representa uma das principais contribuições de Heidegger após *Ser e Tempo* e o *Kantbuch*. Trata-se de uma aula inaugural, proferida em 24 de julho de 1929, com publicação já daquele ano e, mais adiante, compondo o volume 9 da *Gesamtausgabe*, com o título *Wegmarken*. Após ser admitido como sucessor de Husserl na cátedra de filosofia da Universidade de Freiburg, em 1928, como de costume Heidegger fora convidado a apresentar um tema a todo o corpo docente e discente reunido. Para essa ocasião, resolveu revisitar a questão da metafísica, a qual já havia abordado em *Ser e Tempo*, mas que agora comparecia a partir de outro enfrentamento. Nesse texto já não se pode ler completamente a antiga tônica que recaía sobre o *Dasein* como fundamento da investigação. Também a questão do nada ganha maior destaque, além de uma discussão sobre o primado ôntico das ciências. É curioso como em sua nota introdutória à tradução brasileira de *Que é metafísica?* Ernildo Stein toque, já em 1969, em temas de capital importância para a atualidade, como, por exemplo, quando afirma: “num momento de crise da sociedade brasileira, em que uma falsa segurança é buscada com o sacrifício da liberdade; em que se elabora um projeto nacional dentro de uma visão tecnocrática, nada melhor que a serena meditação da filosofia” (STEIN, 1969, p. 225). Não que tal admoestação caiba unicamente ao âmbito da política e/ou das ciências, ao primado da técnica que aniquila o espaço fecundo ao cultivo do pensar. Hoje, porém, é-nos possível uma leitura segundo a qual a crítica de Heidegger atinge também o núcleo temático da filosofia, para não dizer da própria filosofia heideggeriana, ao menos como manifestara-se até então.

A atitude centralizadora do *Dasein* jamais permitiria o autêntico desvelamento da *verdade do ser*. Deve, por isso, ser posta à parte do caminho. Ao recusar uma posição *autárquica* em função de dispor-se ao *chamado/reivindicação* do ser, o *Dasein* recupera o seu verdadeiro papel em todo o projeto. Descobre-se afetado por um conteúdo que o ultrapassa, estendendo-se da verdade pessoal em que pode ser lido, a todas as instâncias humanas, sejam elas a ciência ou a filosofia. É nesse sentido que nos sentimos encorajados a apresentar a

seguinte demanda: é possível dizer que a conferência de Heidegger foi verdadeiramente compreendida em seu alcance, senão pelos seus contemporâneos, por nós, os homens e as mulheres de hoje? De uma parte, há evidências que nos fazem desacreditar numa resposta positiva para a primeira parte da questão. Embora todos tenham enxergado a novidade introduzida por Heidegger (seja no momento de declamação das palavras, seja pela leitura decorrente da imediata publicação do texto), não são raros os que se apegaram a pontos de menor relevância, deixando, quem sabe, o que há de central. Prova disso foram as constantes investidas de Heidegger sobre o assunto, o que demonstra a importância do texto no horizonte mais alargado de sua produção. Todos conhecem o *Posfácio* elaborado pelo autor e publicado junto à quarta edição do texto, em 1943, como forma de responder às objeções apresentadas e elucidar pontos de dúvida e mal-entendidos. Em 1949, além disso, fora anexado à quinta edição uma *Introdução*, com o título "Retorno ao Fundamento da Metafísica". Do *Posfácio* colhemos a seguinte provocação, retumbada mais de uma década após a conferência original: "A pergunta *que é metafísica?* permanece uma pergunta" (GA 9, p. 303; trad. p. 245). Ora, não há dúvidas, portanto, que estamos diante de um movimento que deve ser considerado legitimamente como o *tema propulsor* do pensar heideggeriano tido em ampla circunspecção. A velha e sempre nova questão do ser, que, porém, passaria a ser tratada desde uma perspectiva notadamente diferente.

Para nós há em tudo isso o seguinte problema: acostumados como estavam à inclinação lógica da filosofia, marcada pelo encadeamento de argumentos e análise textual, pela validação de um pensamento com base no quanto pode se enquadrar em critérios mensuradores da verdade, muitos entre os interlocutores de 1929 deixaram passar o real intuito de Heidegger com a conferência, isto é, o seu caráter *provocador*[212]. Esse é o sentido das palavras do *Posfácio*: "Toda tentativa [...] de acompanhar a marcha da preleção se chocará com dificuldades. Isto é bom. O interrogar torna-se, com isto, mais autêntico" (GA 9, p. 304; trad. p. 245). Apesar de trazer como título uma das perguntas que facilmente denotariam a filosofia como um todo, abdica de toda e qualquer pretensão de resposta, ao inaugurar-se com

[212] No Posfácio, de 1943, há uma clara referência às dificuldades oriundas da preleção: "As dificuldades para acompanhar o pensamento da preleção são de duas espécies. Umas surgem dos enigmas que se ocultam no âmbito do que aqui é pensado. As outras se originam da incapacidade e também, muitas vezes, da má vontade para pensar. Na esfera do interrogar pensante podem já ajudar objeções passageiras, mas certamente, entre estas, aquelas que forem cuidadosamente meditadas. Também opiniões grosseiras e falsas frutificam de algum modo, mesmo que sejam proclamadas na raiva de uma polêmica cega. A reflexão deve apenas recolher tudo na serena tranquilidade da longânime meditação" (GA 9, p. 304-305; trad. p. 246). Para Heidegger, os problemas resultantes da má interpretação de sua conferência tenderam a imputar-lhe os seguintes problemas: 1) teria transformado o nada em único objeto da metafísica; 2) centralizaria a angústia como disposição de humor fundamental, num caráter fatalista e, até, pessimista; 3) abandonara a visão da lógica, pondo em risco a ação e o pensar em função de um *sentir* excessivamente centralizado. Reações a isso constituem o texto do *Posfácio*.

as seguintes palavras: "*Que é metafísica?* – A pergunta nos dá esperanças de que se falará sobre a metafísica. Não o faremos" (GA 9, p. 103; trad. p. 233). Ora, o que aqui estamos tratando sob o prisma de uma *provocação* pode, então, ser notado desde essa passagem, quando aqueles ávidos ouvintes certamente colocaram-se uma primeira vez desalojados de suas convicções – inclusive das convicções que os fizeram mover-se até aquele auditório (a oportunidade de ver o famoso professor em ação). Dito de outra maneira, a experiência do pensamento é uma experiência de desalojar-se, de pôr-se fora de circuito, de tender ao caminho alternativo, não como atalho tacanho, mas abertura de novas clareiras. Como dissemos em outro momento a respeito da identidade da filosofia como ontologia, isto é, a necessidade de retomar o sentido *principial* do pensamento, outra vez nos encontramos ante o dilema de optar por nos refugiarmos à segurança de uma definição, ou expormo-nos à incerteza do caminho. Para falar à maneira de Heidegger: a segunda opção diz respeito a uma acepção de filosofia como aquilo que nos provoca em nosso ser, exigindo de nós uma *atitude existencial*. Tal forma de enxergar está na base do que virá adiante, nas ênfases dadas ao *chamado* (*Anspruch*), insistentemente aferido pelo autor não somente nesse texto, mas nos dois outros exemplos aos quais também pretendemos recorrer adiante. Assim, pois, as duas pontas do enredo tecido por Heidegger se reencontram na medida em que toda a conferência se apresenta *simplesmente* como a admoestação de uma tarefa por vir, a qual é propriamente apresentada como termo de todo o discurso: "por que existe afinal ente e não antes Nada?" (GA 9, p. 122; trad. p. 242). Eis o motivo de que, a fim de seguirmos o caminho apresentado por Heidegger, devamos nos sentir afetados por sua *provocação*.

Organizado em três partes, as quais expressam a leitura fenomenológica adotada por Heidegger desde *Ontologia* e *Ser e Tempo*, isto é, como o movimento de preparação para a elaboração da pergunta, de exposição da pergunta propriamente dita e da tentativa de respondê-la, o discurso de 1929 começa com uma espécie de preâmbulo, em que lemos o seu direcionamento geral. Para Heidegger, ao invés de simplesmente tentar encontrar uma resposta para a pergunta *que é metafísica?*, é preciso que nos situemos *dentro* da metafísica. E completa: "Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma" (GA 9, p. 103; trad. p. 233). Como vemos, a tarefa assumida é aquela da *interrogação*, que se constitui como o *fio da meada* a perscrutar o texto de uma ponta à outra, o que também fica evidente em seu arremate conclusivo. Isso faz muito sentido, especialmente caso tomemos a indicação colhida por Heidegger do pensamento hegeliano, a sentença de que a filosofia é *um mundo às avessas* (cf. HEGEL, 1992, § 157ss);

particularmente quando nos deparamos com o paradoxo de que, no caso da metafísica, o objetivo da questão destina-se muito mais a desvendar o ente que a coloca que efetivamente em atingir algum resultado. Nisso, aliás, a metafísica partilha um ponto em comum com as ciências em geral – ou, ao menos, determinada forma de conceber a metafísica. Também no caso da ciência, toda interrogação toca especial e explicitamente aquele que a formula, sem que seja possível um questionamento verdadeiramente isento. Na medida em que toca ao próprio homem antes que a qualquer outro, a metafísica deve ser lida, em primeiro lugar, como um empreendimento desse ente; numa referência ao texto de Heidegger, como um comportamento da existência humana "livremente escolhido" (cf. GA 9, p. 104).

Contudo, assim como para as ciências, há um limite com o qual também a filosofia se depara: o ente não se apresenta unicamente como o ponto de partida, mas como a finalidade derradeira de todo questionar. Não há questionamento que possa ir além do ente, o que, no entanto, não significa que deva encerrar-se nesse. Tanto no que respeita à referência de mundo (*Weltanschauung*), quanto à orientação dada ao questionamento ou, mesmo, à irrupção da discussão que se desdobrará em caminho investigativo, não se pode ultrapassar o ente como última barreira. Nas palavras de Heidegger, esbarra-se no ente, "e nada mais". Ocorre que talvez esse *nada* implicitamente posto, como o refugo do que não está disponível à apreensão humana, sinalize para o conteúdo da filosofia. Aqui tomamos o nada como o horizonte possível que se desvela, como a recusa de limitar-se à esfera do ente, "e nada mais". Justamente nessa recusa estaria em jogo uma *presença*, a presença do nada que revela a plenitude do ser que preenche e dá sentido a todo ente. Se, então, em nosso questionar sempre supomos o nada a partir de uma sua determinação – como quando especulam a impossibilidade de se pensar o nada, ou o nada como um vazio estéril – devemos aqui tomá-lo noutra acepção. A língua francesa, por exemplo, possui duas palavras para expressar o que em português simplesmente dizemos como o *nada*. A primeira, com alcance mais objetivo, diz respeito a *rien*, isto é, o *nada* como ausência, carência, falta. O nada em sentido contingente, para nos apegarmos à nomenclatura clássica. Há, porém, *néant*, o nada em sentido forte e essencial; o nada "preenchido", quer dizer, o nada fecundo, necessário a tudo o que dele depreenderá. Daí que, para pensar além do ente, para fugir desse limite aparentemente posto como destino irrecusável, o pensamento deve ir contra sua essência, deve recusar a ser pensamento de algo para abrir-se ao nada. Para nós, portanto, na medida em que o pensamento heideggeriano dá vasão à problematização do nada, a qual pervade outros textos do mesmo período, está sinalizada uma primeira tentativa de afastamento das filosofias que se

restringiram à caracterização dos entes, tendo nos entes a única chave de acesso ao ser em geral (como em nosso exemplo, as chamadas "filosofias do sujeito"). Nesse caso, o nada "se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos *o ser*" (GA 9, p. 304; trad. p. 245-246 – grifos nossos).

Um segundo ponto, por conseguinte, tem a ver com o resgate de uma perspectiva que já havia sido utilizada em *Ser e Tempo*, para fugir do monopólio racional da subjetividade moderna, uma alternativa que realmente pode ser apontada como um dos mais importantes prismas de leitura da obra de 1927, qual seja: a exposição da afetividade como janela de apreensão do ente humano. Lembramos do papel desempenhado pela *Befindlichkeit* na analítica do *Dasein*, ou mesmo, dos estados de ânimo, realçando que a *afinação* possível a esse ente é sempre mais originária que a abertura pela via do conhecimento[213]. Há, então, uma equivalente referência, como condição do *desalojar-se* necessário à experiência do nada. Heidegger diz: "a disposição afetiva [*Befindlichkeit*] não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. Mas este revelar é simultaneamente – longe de ser um simples episódio – um acontecimento fundamental de nosso *Dasein*" (GA 9, p. 110; trad. p. 237 - modificada). Por um lado, nosso intuito nessa abordagem é reconhecer o esboço de uma passagem, a transição para um olhar menos centralizado na figura do *Dasein*. Por outro, contudo, é inegável a posição que esse conceito ainda ocupa e continuaria a ocupar no pensamento heideggeriano como um todo. Como em *Ser e Tempo*, entre os *afetos* disponíveis ao homem, destaca-se, a angústia. Na preleção, porém, devemos considerar um direcionamento totalmente distinto. Se noutrora, conforme defende Marion, a angústia abria o *Dasein* ao seu ser-próprio e, por isso, transformava a relação do ser que deve estabelecer-se em primeira pessoa (o *Jemeinigkeit*) em autarquia, na medida em que aqui se refere ao direcionar-se rumo ao nada, não podemos enxergar o mesmo processo. Ao que parece, Heidegger reorientou a força de alcance da angústia, que deixa de se referir à etapa resolutória do *Dasein*, passando a indicar o seu ponto de partida para o tratamento da questão do ser de maneira a não torná-lo refém da autarquia dos entes. Agora a angústia não desvela a *Selbsheit*, mas o *nada de ente*. O sentido de provocação da conferência vem novamente à tona como uma constatação radical: "a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. [...] Somente continua presente o puro *Dasein* no estremecimento deste estar

[213] Como sustentado, por exemplo, por Kahlmeyer-Mertens e Santos (2020), em *Befindlichkeit e Stimmung, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger*, ou em Branco (2020), *Tonalidades afetivas fundamentais e o deslocamento do humano em Heidegger*, ambos artigos publicados em Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia

suspenso onde nada há em que apoiar-se" (GA 9, p. 111-112; trad. p. 238). Não há uma referência ao nada como estágio necessário à transição da autarquia do *Dasein* para a disponibilidade da interpelação, mas à angústia como forma de acesso. Nesse sentido, a transformação necessária ao restabelecimento do *Dasein* realiza-se por meio da angústia, como nas palavras pertencentes à última parte da conferência: "o nadificar [*Das Nichten*] do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como absolutamente outro – em face do nada" (GA 9, p. 114; trad. p. 239). Dito de outro modo, o nadificar do nada não atua como resolução antecipatória, mas como completa *remissão ao outro*, ao que advém, indeterminado e não definível; aquele para quem o *Dasein* se apresenta como *Angesprochene*, o *interpelado*.

Mais que o *Dasein*, o interpelado torna-se o ponto de acesso à pergunta fundamental, ao acontecimento essencial próprio à metafísica, o que Heidegger também denomina "fundamento abissal". A filosofia refaz-se como o esforço do homem por compreender-se na perspectiva do nada inaugurado. Assim, toma consciência de seus temas expressos. Não o fechamento no "si mesmo", mas o "movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do *Dasein* em sua totalidade" (GA 9, p. 121; trad. p. 241-242). Para esse salto, os seguintes passos são exigidos: a) dar ao ente o espaço necessário para o que vem, em sua totalidade, b) abandonar-se dentro do nada, libertando-se de sua autorreferência e, c) enfim, permitir-se suficientemente aberto para sempre novamente retomar a questão fundamental, a questão do ser como uma convocação. A respeito desse último ponto, a referência mais clara encontra-se ligada à conferência *Que é metafísica?*, mas também além dela. Isso porque está expressa no *Posfácio* escrito por Heidegger ao texto principal, publicado, como dissemos, mais de uma década depois, em 1943. Nele, além de tentar sanar as eventuais incompreensões reunidas acerca da conferência, Heidegger reforça a urgência do que chamou *pensar fundamental*, contra todo pensamento calculista – em geral, como desenvolviam-se as ciências. Por isso a necessidade de pôr o questionamento metafísico mas, através dele, de se ir além da metafísica. Desse ponto em diante, a centralidade do *Dasein*, ainda vislumbrada em 1929, quando da conferência, dá lugar ao retorno do *homem* no discurso heideggeriano. Como característica que está na base da constituição ontológica desse ente, aponta-se a *auscultação*, isto é, a capacidade de deixar-se interpelar pelo chamado do ser. Diz Heidegger: "Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, *chamado pela voz do ser*, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. Aquele que assim é

chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isso, continuamente envolvido de maneira fundamental" (GA 9, p. 307; trad. p. 247 – grifos nossos). Ser para o homem implica em ser como ressonância do chamado radical e originário, previamente a qualquer tentativa de quantificação, racionalização e constituição de uma mesmidade.

Somente assim o pensamento se revelará fundamental, e, nesse contexto, as palavras que atravessam o texto de Heidegger são notadamente distintas daquelas que antes caracterizavam o *Dasein* em sua autarquia. Fala-se em simplicidade e em silêncio, em chamado e em responsabilidade, em despojamento, liberdade e sacrifício. Aqui nos referimos justamente ao fragmento que melhor pode representar o que estamos dizendo, extraído dos últimos parágrafos do *Posfácio*: "[...] este pensamento responde ao apelo do ser [*Anspruch des Seins*] enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício" (GA 9, p. 309; trad. p. 248). Trata-se do completo abandono da roupagem em que se inscrevia o *Dasein* a fim de arriscar-se à incerteza da interpelação. A verdade do homem será resultado de uma entrega incondicionada, não autorreferencial, mas aberta ao que vem. Tanto o chamado do ser, quanto a resposta humana, são *ecos* originários, "o *eco do favor pelo ser*", em atendimento à "*voz silenciosa do ser*" (cf. GA 9, p. 310). A autarquia do *Dasein* e toda violência praticada contra a essência do ser, da qual também esse ente tomou parte infortunadamente, é dissipada pelo sacrifício, "único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega ao homem [...] para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser" (GA 9, p. 310; trad. p. 249). Tal está sinalizado na relação entre ser e *Dasein*. Como se refere Vida Tercic (2006, p. 179), o "ser se dá ao *Dasein*, isto é, o *Dasein* pertence ao ser, qual lugar ou dimensão em que o homem habita. O homem é o único ser que e-xiste e ao mesmo tempo insiste na verdade do ser, da qual é chamado a ser *custódio* e *pastor*". Expressões como essas nos recordam bastante proximamente a conhecida metáfora presente na *Carta sobre o humanismo* – um registro do mesmo período que o *Posfácio* – em que o homem é chamado *pastor do ser*. Aos poucos, portanto, compomos o cenário em que tentaremos ler a presença humana no mundo, uma análise certamente iniciada a partir do *Dasein*, a qual, porém, deve avançar para além dele. Para essa finalidade, as palavras finais de Heidegger no *Posfácio*, ao mesmo tempo em que esclarecem nosso direcionamento, também nos servem como desafio. Como pensar o ente que nós somos, livres de toda centralidade autárquica? Como restabelecer a essência do homem sem que isso signifique novamente recorrer ao prejuízo da metafísica da subjetividade? Diz Heidegger: "atingindo este equilíbrio

em seu destino, então lhe acena a garantia da voz silenciosa de ocultas fontes. [...] O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto" (GA 9, p. 312; trad. p. 249 – tradução modificada). Mais que a resposta dada, mais que a palavra lançada ao horizonte, é preciso situar o ponto de partida em que sempre de novo nos encontramos: atravessados pelo *Anspruch des Seins*.

Embora as referências de Heidegger ao *chamado/reivindicação* do ser encontrem-se explicitamente postas no *Posfácio* de *Que é metafísica?*, também podem ser lidas tangencialmente em outros textos. O problema da relação do *Dasein* com a leitura do ente humano posteriormente a *Ser e Tempo*, por exemplo, é constantemente revisitado seja pela *Introdução* de 1949, seja em episódios como a *Carta sobre o humanismo*, de alguns anos antes. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que pretende romper com a noção clássica de homem, o pensamento heideggeriano também deixa para trás o perfil explorado na analítica existencial, ao eleger o ente que nós somos sob o prisma da *existência cotidiana*, isto é, do *Dasein*. A mudança requerida na compreensão de homem teria contribuído numa igual "metamorfose" nas estruturas disponíveis para a abordagem da questão do ser[214]. O *Dasein* não somente viria após o *homem*, mas também apontaria para a ressignificação desse conceito. De nossa parte, encontramos sustento para esse argumento no cotejo entre a *Introdução* de 1949 e a *Carta sobre o humanismo*, escrita em 1946 e publicada logo após, em 1947 – ambas disponíveis no volume *Wegmarken* da *Gesamtausgabe* (cf. GA 9). Em seu texto Marion chega a indicar essas aparições, embora não tenha se dedicado longamente a comentá-las. No primeiro caso é possível ler a seguinte conclusão: "O pensamento suscitado pelo ente enquanto tal, que por isso representa e esclarece o ente, será substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso *dócil à voz do ser*" (GA 9, p. 371-372; trad. p. 256 – grifos nossos). Tal mudança de eixo, porém, já havia sido proclamada pela *Carta sobre o humanismo*. É desse texto que extraímos, por exemplo, a expressão segundo a qual o homem é o "pastor do ser". É, aliás, desafiadora a mudança explorada por Heidegger, do ente dotado de precedência para a "pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser" (GA 9, p. 342; trad. p. 51). Esse *apelo*, na verdade, torna-se a condição de possibilidade a todo homem a fim de compreender-se como um *Dasein*: aquele que não detém a totalidade de ser, mas vive na sua vizinhança, na sua proximidade,

[214] Diz Heidegger, na Introdução de 1949: "Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem concedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica" (GA 9, p. 367-368; trad. p. 254).

guardando-o. Nesse sentido, como dissemos há pouco, embora a primeira aparição da expressão *Anspruch des Seins* tenha propriamente ocorrido no *Posfácio* de 1943, um tratamento mais detalhado do assunto deve considerar a *Carta* de 1946, em que recorridas vezes Heidegger fala de um *chamado*, de um *requisitar* do ser, de uma *interpelação*. Àquela altura, o ente de que falamos não é o mesmo que em *Ser e Tempo*, mas o que "deixa-se *requisitar* pelo ser" (cf. GA 9, p. 313; trad. p. 16-17), uma direta repercussão da reviravolta operada pelos textos da década de 1930, como tentaremos demonstrar a partir das *Contribuições*.

Após tomar conhecimento das mais diferentes apropriações de seu pensamento entre os franceses, das quais o uso dado por Sartre certamente ocupa um lugar de proeminência, Heidegger iniciou uma série de interlocuções com Jean Beaufret. A princípio, com vista a esclarecimentos solicitados pelo estudioso francês. Consequentemente, a fim de sanar incompreensões que cada vez mais se espalhavam na França. Esse é, por exemplo, o caso de uma carta enviada a Beaufret em 23 de novembro de 1945, na qual Heidegger marca sua posição com relação aos "existencialismos" nascentes, o que podemos ler no que segue: "[...] a aproximação, quase tornada clássica, 'Jaspers e Heidegger' é o mal-entendido por excelência que circula na nossa Filosofia. Este equívoco atinge o cúmulo quando se pretende ver na minha filosofia um niilismo [...]" (HEIDEGGER, 2005, p. 88). É possível dizer que para Heidegger o niilismo é a consumação da nossa tradição, sendo essa uma tradição de negação do acontecimento, de negação da mortalidade e da finitude. O niilismo apercebido da contemporaneidade diz respeito à impotência demonstrada pela tradição na qual o *ser* nunca está em questão. É preciso, então, ultrapassar a leitura de ser como estabilidade, como o que há por detrás e como condição dos entes, a *presença* referida pela filosofia do *primeiro início*, substituindo-a por uma noção de *seer* como relação: ser é o que se determina na relação e pela relação. Essa discussão, contudo, apenas pode ser empreendida a partir de obras como *Contribuições* e *Meditação.*

Outro ponto de incompreensão, contudo, situava-se propriamente ao redor da noção de *Dasein*, a qual forçosamente estava sendo utilizada como uma forma de contextualizar a condição humana *engajada* no mundo. Para Heidegger, porém, o *engajamento* do *Dasein* dá-se de maneira distinta, o que também envolve a própria maneira de compreender este termo: "*Dasein* é uma palavra-chave do meu pensar, por isso ela é causa de graves erros de interpretação. *Dasein* não significa para mim exatamente 'eis-me', mas, se é que posso exprimir-me num francês sem dúvida impossível: *ser-o-aí* e *o-lá*, significa exatamente

αλήθεια" (HEIDEGGER, 2005, p. 89). No caso do ente humano, toda forma de engajamento põe em jogo o seu próprio ser e, mais que isso, a sua relação com o ser, como manifestar-se mais originário e fundamental; como desvelamento que, antes de preencher-se de categorias conceituais, expõe-se ao nada. Para dizermos com Heidegger, apenas o pensar pode consumar a relação do ser com a essência do homem, embora o pensamento por si mesmo nem produza nem efetive esta relação, caracterizando tão somente a abertura, o *oferecimento* ao ser; *oferecimento* de seu ser como o que foi confiado a ser (cf. GA 9, p. 313). A iniciativa, então, não está recaída sobre o homem, permanecendo essa na condição de constantemente *afetado* pelo *chamado* do ser. Por isso, "antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, *o apelo do ser*, sob o risco de, *dócil a este apelo*, pouco ou raramente algo restar a dizer" (GA 9, p. 319; trad. p. 16 – grifos nossos). A pobreza do pastor irrompe-se como única forma de acesso ao ser em sentido geral, para além dos limites imputados ao *Dasein*. Eis, pois, o caráter libertador da condição humana, para além da reflexividade de um "si-mesmo". O sentido de ser em geral não reside, enfim, senão neste *apelo* ao homem, não se esconde senão nesta tentativa de preparar o homem para este *apelo* (cf. GA 9, p. 319).

Deixando de lado toda tentativa de exemplificação, seria o mesmo dizer que a metafísica teria se concentrado no esforço de impor uma resposta, esforço de que *Ser e Tempo* também aprouve participar. A fim de recompor a pergunta é, então, necessário reorientar o sentido daquele que pode lançá-la, isto é, o ente humano. Esse propósito, segundo nossa hipótese, tem a década de 1930 como um período incontornável para uma suficiente compreensão do movimento e da ascensão do pensamento heideggeriano, entendido como uma continuidade orgânica. Assim, se todas as intuições referidas por Jean-Luc Marion a respeito do interpelado no pensamento de Heidegger, do *Angesprochene*, para nos limitarmos ao conceito como aparece textualmente, concentram-se em fragmentos escritos já na década de 1940 (à *Introdução* e ao *Posfácio* ao *Que é metafísica?* e à *Carta sobre o humanismo*), sustentamos que a *virada* dada à reflexão ainda na década de 1930 é a condição intransponível para uma adequada compreensão do papel do *Dasein* nesse reordenamento do pensar. Dar seguimento a essa hipótese fará com que nos dediquemos às *Contribuições à Filosofia*, como forma de contrapor o primado do *Dasein* em *Ser e Tempo* e recuperar o papel do homem na "história do pensamento do ser". Nesse intuito, algumas das categorias já exploradas neste capítulo tornarão à cena, como componentes indispensáveis para se pensar os caracteres de uma *filosofia da interpelação.* Outras serão paulatinamente deixadas à margem de nosso caminho. Esse, quem sabe, seja o preço para descobrirmos o que há de profundo e duradouro

na contribuição de Heidegger para a filosofia contemporânea, muito além dos estereótipos pelos quais estamos acostumados a acessá-lo, ou, mesmo, das lacunas transferidas de seu pensamento para outros campos do saber. O desafio permanece na medida em que cada vez mais o problema do homem torna-se nosso foco diretor, no simultâneo movimento de aproximação e repulsa, que permanecerá o mesmo em tudo o que segue.

CAPÍTULO IV
POR UMA FILOSOFIA DA INTERPELAÇÃO

Daß Da-sein sei, das Seyn zu sagen,
aus ihm die Not
hinauszutragen
ins Weite eines Aufblicks voll Gebot.

Daß Da-sein sei, das Seyn zu Jenem
ins wache Ohr
zuriickzunehmen,
der Stille sich zum Werk erkor.

Daß Da-sein sei, das Seyn zu singen,
aus fernem Lied
ihm heimzubringen,
was lang als Macht sein Wesen mied[215].
(GA 66, 6b, p. 10)

A década de 1930 corresponde ao início de um período tido por muitos como controverso na vida pessoal e acadêmica de Heidegger. Foram os anos da ascensão de Hitler ao poder e do envolvimento do autor com o Partido Nacional Socialista, com ápice em seu curto período como reitor da Universidade de Freiburg[216]. No entanto, para além do que representa a sombra dessa mácula histórica, descrita por Safranski (2005) com muita pertinência em sua biografia[217], trata-se de um período profundamente significativo para a

[215] "Que *Da-sein* seja dizer o seer, a partir dele a indigência exportar para a amplitude de um vislumbre todo oferta. Que *Da-sein* seja o ser para aquele em desperta escuta recolher, que a calma por obra escolheu. Que *Da-sein* seja decantar o seer, de distante canto trazê-lo de volta à casa, o que há muito como poder sua essência evitou" (trad. p. 10).

[216] Esse período certamente representa uma das páginas mais controversas da vida de Heidegger, como retomado insistentemente na entrevista concedida à revista *Spiegel*, em 23 de setembro de 1966, que foi publicada apenas em 31 de maio de 1976, após a morte do filósofo – conforme sua estrita recomendação. Depois da deposição de Möllendorf, Heidegger foi persuadido a assumir a reitoria da Universidade de Freiburg, para evitar retaliação do partido Nacional Socialista. Isso se deu em abril de 1933. Sua permanência no cargo, contudo, não foi possível, dada a incompatibilidade com as ideias do partido e sua permanente recusa em demitir professores de origem judia. Apresentou, então, sua carta de recusa, em fevereiro de 1934, tendo permanecido apenas dez meses como reitor. À época, o entendimento de Heidegger de que a "Universidade deveria outra vez renovar-se a partir de sua própria reflexão e alcançar assim uma posição firme ante o perigo de uma politização da ciência" levou-o a crer que o "debate com o nacional-socialismo poderia abrir um novo caminho, o único possível, para a pretendida renovação" (cf. HEIDEGGER, Entrevista à revista *Spiegel*, 1976, p. 56).

[217] Safranski (2005) adota uma postura intermediária, que não isenta de Heidegger a responsabilidade por realmente ter se vinculado ao Partido Nacional Socialista, mas que também reconhece a progressiva distância tomada pelo autor a partir de sua demissão do cargo de reitor.

produção filosófica de Heidegger, que, pouco a pouco, atingia a maturidade necessária para o tratamento da questão do sentido de ser, dali em diante exposta pela via da história: "O *seer* [*Seyn*] como evento é a história; a partir daqui tem que ser determinada sua essência, independentemente da representação do devir e do desenvolvimento, independentemente da explicação e consideração historiográficas" (GA 65, p. 493; trad. p. 388). Nesses anos foram formulados os famosos seminários sobre Nietzsche (cf. GA 6-I e 6-II), em que o problema da subjetividade reaparece como motivo de renovado interesse por parte de Heidegger[218]. Enfim, foi também esse o retalho temporal necessário para a escrita do conjunto de páginas que grande parte dos estudiosos considera como a segunda obra prima do autor após *Ser e Tempo*, com o título *Contribuições à Filosofia* e o subtítulo *Do Evento (ou Acontecimento Apropriador*). Aliás, como recorda Heidegger mesmo na *Carta sobre o humanismo*, texto já referido pelas páginas anteriores, desde 1936 essa última expressão – *Evento* (*Ereignis*) – já havia se consolidado como o "fio condutor" de seu pensar (cf. GA 9, p. 316). Por isso, não mais simplesmente a busca pelo sentido de ser, que se descobre no empreendimento da existência, como *Dasein*, mas a tentativa de uma aproximação originária, com o intuito de tornar manifesta a *verdade do seer*[219].

---

[218] Por sua importância, estes escritos merecem um tratamento particularizado, o que aqui não poderemos fazer, já que situaremos nossa análise especialmente ao redor das *Contribuições à Filosofia.* Os textos que compõem os dois tomos do volume 6 da *Gesamtausgabe* foram escritos entre 1936 e 1940. Muitos consideram que essas obras são fundamentais para uma aproximação dos dois pensadores que posteriormente marcariam toda a filosofia contemporânea. Sobretudo a respeito de uma reflexão sobre a *subjetividade*, os volumes sobre Nietzsche contribuem no aprofundamento da discussão heideggeriana, como no exemplo que segue: "*sub-iectum* é a tradução e interpretação latinas do termo grego *hypokéimenon*, e significa aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte" (GA VI-II, p. 141). A partir dessa consolidação, o "homem precisou se certificar de si mesmo a partir desse fundamento, isto é, ele precisou se certificar do asseguramento das possibilidades de suas intenções e representações. O fundamento também não podia ser outro senão o próprio homem, na medida em que o sentido da nova liberdade lhe impedia toda vinculação e todo elemento imperativo que não emergissem de seus próprios posicionamentos (GA VI-II, p. 148).

[219] Ao longo de nosso capítulo, nos beneficiaremos da intuição de Marco Antonio Casanova para a tradução de *Seyn* como *seer* em português. No pensamento de Heidegger, trata-se de uma das tentativas de diferenciar o *ser* entendido como objeto da metafísica – o pensamento do *primeiro início* – e a nova forma de aproximação esboçada pelas *Contribuições*, como o *pensamento do outro início*. Esta, contudo, não é a única tentativa de distanciamento. Em outros momentos Heidegger ensaiará novas maneiras de grafar a expressão ser, como ocorre no texto *O problema do ser*, de 1955, em que a palavra *ser* aparece tachada com um sinal cruciforme: "De acordo com isso, o pensamento precursor somente pode ainda escrever nesta esfera o ser da seguinte maneira: ~~ser~~. O risco cruciforme procura primeiramente repelir apenas o inextirpável costume de representar 'o ser' como algo [...]" (GA 9, p. 410-411; trad. p. 44-45). No caso das traduções ao longo desse capítulo, nalgumas vezes reforçaremos o sentido com a inserção do termo original seguidamente da expressão *seer*, com dois "e". Se em alemão Heidegger utilizara *Seyn* ao invés de *Sein* para recuperar a grafia mais antiga do termo, o mesmo ocorre em português ao substituirmos *ser* por *seer*, como se grafava no passado. Pela importância neste momento, também transcrevemos a explicação de Casanova (2002, p. 316): "Enquanto a Metafísica, desde o seu primeiro início, com Platão e Aristóteles, compreende o ser como o ente supremo (*óntos ón*), o pensamento imerso no outro início da filosofia aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização". Em nosso uso, quando nos referirmos à pergunta realizada por *Ser e Tempo*, chamaremos *ser*. Quando se tratar especificamente do uso dado pelas *Contribuições*, usaremos *seer*.

Escrita entre os anos de 1936 e 1938, essa obra apenas veio a público em 1989, como o volume 65 da *Gesamtausgabe*. Compôs as celebrações decorrentes do centenário de nascimento do filósofo, que incluíram a veiculação de uma série de outros textos inéditos, entre os quais as *Contribuições*. A grande lacuna entre a conclusão dos manuscritos e sua publicação deve-se a um pedido de Heidegger, que na concepção de sua obra completa, iniciada em 1975, sob coordenação do prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, fez questão que as duas primeiras seções da coletânea se compusessem de tratados e preleções já tornadas públicas ao longo de sua vida, deixando os textos inéditos para a terceira e última parte[220]. Como as *Contribuições* nunca haviam sido publicadas – já que Heidegger, apesar de sua importância, as considerava um documento inacabado – apenas puderam ser disponibilizadas após os demais, o que ocorreu treze anos depois de seu falecimento. Não obstante o atraso, o texto causou um verdadeiro frenesi na comunidade acadêmica, especialmente entre os estudantes do pensamento heideggeriano, chegando a ser apontado como um limite incontornável para a compreensão adequada dos principais conceitos elaborados por Heidegger na segunda parte de sua produção – se não para a sua obra como um todo. Como defende Marco Antonio Casanova (2002, p. 316), tal implica em reconhecer a "posição paradigmática do livro para a construção de alguns elementos centrais do pensamento heideggeriano posterior à *virada* (*Kehre*)". Isso porque de certo modo as *Contribuições* representam a desconstrução de um ideal de filosofia, substituindo-o por outro. Mais que isso, representam o esgotamento da contemporaneidade no tratamento dos conceitos fundamentais. Uma dificuldade inerente ao próprio alcance e validade da linguagem. De um lado, os conceitos fundamentais se desgastaram; de outro, esvaiu-se o sentido autêntico das palavras. Eis porque, como veremos nas páginas que seguem, mais que meramente viável, o confronto entre o *Ser e Tempo* e as *Contribuições* foi propositalmente pensado pelo seu autor, que viu no segundo a forma de reparar algumas imprecisões descobertas já no primeiro. Em *Ser e Tempo*, os processos de singularização do ser a partir do ente *Dasein*. Nas *Contribuições*, a

[220] A respeito dessa escolha, Zeljko Loparic oferece um interessante comentário, o qual transcrevemos: "Os textos dessa seção são ensaios e esboços inéditos, só compreensíveis, diz Heidegger, por alguns poucos, raros e solitários, que não são mais 'animais racionais', definidos, na sua entitude, pelas propriedades biológicas (animal) e antropológicas (racionais), mas seres sem entitude, sem definição, deslocados das coisas e de si, despidos de qualquer essência por um 'golpe de ser'; homens que não contam mais com a 'luz natural' dos seus olhos, mas que se abrem ao lume do ser. Esses textos de caráter, portanto, claramente hermético, esotérico, com fortes ressonâncias gnósticas, só deveriam ser trazidos a público (de acordo com o plano de Heidegger) depois da edição completa do material das duas primeiras seções [...], que contêm escritos destinados ao público em geral, aos 'muitos'" (LOPARIC, 2015, p. 128). Tal admoestação está ligada ao que Heidegger afirma nas primeiras páginas da obra, talvez endereçando-a: "Para os poucos que de tempo em tempo novamente *perguntam*, quer dizer, que se decidem renovadamente pela essência da verdade. Para os insólitos, que se colocam no mais elevado ânimo de solidão para pensar a nobreza do ser [*Seyn*] e dizer acerca de sua singularidade" (GA 65, p. 11; trad. p. 27).

concentração nos processos históricos em que ocorre tal singularização. Não necessariamente em sentido antagônico, mas complementar, cada obra respondendo a um objetivo específico.

Se em *Ser e Tempo* Heidegger colocara toda a importância relativa à apropriação do sentido de ser sobre a decisão (*Entschlossenheit*) pessoal e a abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*, o ente marcado pela finitude – que no *Kantbuch*, por exemplo, permanece como chave de acesso à finitude de *seer* –, ao longo das *Contribuições* outra posição é assumida, alargando para a *história* o papel de desvelamento da *verdade do seer*: "esse pensar salta para fora da questão metafísica acerca do ser (o que é o ente?) e para o interior da questão do ser própria à história do *seer* (como se essencia o *seer*?)" (von HERRMANN in GA 66, p. 434; trad. p. 365; cf. também von HERRMANN, 2020). Essa espécie de *conexão* desempenha um fator de fundamental importância na reordenação dada ao próprio conceito *Dasein*, para o qual enfraquece-se a tônica "horizontal-transcendental", isto é, marcada pela abertura em seus dois usos possíveis ("abertura auto-extática" e "abertura extático-horizontal") para uma compreensão centrada no "acontecimento da apropriação" (*Er-eignis*) (cf. von HERRMANN, 2011). Nesse constante trânsito é possível identificar características não exploradas – ou talvez não tão acentuadas – pela analítica existencial. *Da-sein* modifica-se naquele que é convidado a reconhecer e "ler" a manifestação silenciosa de *seer*, tornando-a conhecida: "*Da-sein* é a ressonância silenciada da voz do acontecimento apropriativo como insistência da tranquilidade, na qual o peculiar é apropriado em sua propriedade em meio ao acontecimento e o ente é decidido em honra do seer" (GA 66, p. 328; trad. p. 265-266 – modificada). Por isso a sua posição de *co-respondente* ao apelo de *seer*; apelo que se constrói nas teias da história e não na solidão do ente na relação com uma *suposta presença*.

A metafísica dessa vez deve ser superada por um renovado confronto com a história, como *pensamento da história do seer*, única maneira de recuperar seu perguntar fundamental. De acordo com von Herrmann, no pequeno *Epílogo* ao texto de Heidegger, após *Ser e Tempo*, cujo empenho deparou-se com a necessidade de erigir uma ontologia fundamental, as *Contribuições* correspondem à primeira tentativa abarcadora de uma segunda elaboração, conforme a história do *seer* e ao mesmo tempo mais originária, da mesma pergunta, na qual se interroga tanto pelo sentido quanto pela verdade, isto é, o *essenciar-se* do *seer* (*Seyn*) pensado como *Evento, acontecimento apropriador* (*Ereignis*). A essência, nesse caso, é uma forma de aludir à verdade. A essência do *seer*, buscada como sua verdade, é o que se *desvela*, oferecendo-se, e se *encobre*, como no alcance dado à expressão grega αλήθεια. Noutras palavras, a "essencialidade indica aquilo que a essência enquanto tal e propriamente, ou seja,

em *verdade*, é. Ela demarca a *verdade da essência*" (GA 45, p. 47; trad. p. 62-63). Por isso, com o propósito de compreender a evolução do pensar heideggeriano em termos da questão do *seer* e, como é nosso objetivo mais imediato neste estudo, verificar qual é o papel do *Dasein* enquanto articulador dessa *mudança*, colocando-se fora do centro da investigação, ao longo deste capítulo iremos perscrutar o caminho desenvolvido por Heidegger passo a passo.

Para isso, porém, é preciso esclarecer alguns pontos. Ao contrário do que estamos acostumados em outras obras da tradição fenomenológica, as passagens das *Contribuições* não estão organizadas por parágrafos (§). Também não constituem uma sequência textual completamente coesa. Embora a obra se distribua em grandes eixos temáticos, faz-se por sentenças, como numa meditação. Esse, por sinal, é o título de outra obra de Heidegger, formulada nos anos imediatamente seguintes às *Contribuições* – de 1938 a 1939 – e que aqui também constituirá objeto de nossa análise. Aliás, sobre o formato adotado por Heidegger para a exposição de sua reflexão nessas obras, no posfácio de *Meditação* (cf. GA 66) localizamos a advertência de von Herrmann de que não se trata, de maneira alguma, de um *pensar aforismático*, o que, embora facilmente se imiscui do texto, deve ser prontamente rejeitado. Em sua maior parte, as *Contribuições à Filosofia* se compõem de anotações elaboradas por Heidegger a partir de um olhar retrospectivo de sua produção, sobretudo levando em conta a leitura e o impacto granjeados por *Ser e Tempo*, mas também do esgotamento do pensar metafísico como culminância de um modelo, por ele nomeado de *primeiro início* da filosofia.

Ao todo, possui oito seções, as quais totalizam 281 capítulos, em sua maioria bastante breves [221]. Em alguns casos as frases simplesmente acabam, sem que sejam finalizadas formalmente; ou simplesmente começam, com letra minúscula e sem a abertura de parágrafo, tomando o título dado ao capítulo como sua sentença inicial. Há, igualmente, uma série de inserções de referências e outras anotações entre parênteses. Dá a impressão de inacabamento, mantendo acessa a discussão e corroborando o seu propósito de contrapor a tradição à possibilidade de um *outro início* do pensar[222] – o pensamento da *transgressão* e da *divergência* (do predomínio da *filosofia* ao predomínio do *pensar*). Na verdade, depois das *Contribuições*, esse modo de escrita seria adotado por Heidegger para algumas de suas obras,

[221] Uma exceção pode ser, por exemplo, o capítulo 259, com o título *A Filosofia*, que se estende por 17 páginas. O restante, contudo, apresenta extensão bastante breve.

[222] Explicações mais detalhadas encontram-se no *Epílogo* escrito pelo prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que foi o editor filosófico responsável pela organização dos manuscritos. O texto de von Herrmann encontra-se – como é de costume na *Gesamtausgabe* – logo após o texto principal da obra.

especialmente para os textos constantes na última parte da *Gesamtausgabe*. À vista disso, apesar de termos eleito as *Contribuições* como foco principal de nossa leitura neste capítulo, confrontá-las com alguns outros escritos do mesmo período resultará em grande benefício para nossa pesquisa como um todo, entre os quais devemos particularizar o já mencionado *Meditação* (cf. GA 66) e a preleção titulada *Questões fundamentais da filosofia* (cf. GA 45), do inverno entre 1937 e 1938. Especialmente nas passagens mais difíceis, a indicação de diferentes situações conceituais e a evidenciação de novas menções nos ajudarão a compreender o que realmente está em jogo para o filósofo, evitando equívocos e generalizações apressadamente conclusivas.

Já neste primeiro momento apontamos o alcance da *Ereignis* como lugar a partir do qual a pergunta pelo sentido do *seer* poderá encontrar o esboço de uma resposta (sempre como rascunho, tentativa, e nunca como imposição, como resposta dada de uma vez por todas). Tal implica na recomposição de um olhar atinente à filosofia, recordando o que dissemos no início desta investigação sobre a sua condição de saber *principial*. Para Heidegger a filosofia se define como um questionamento acerca do ser. O problema é que ao longo da tradição ocidental esse questionamento se mostrou dominado pelo modelo metafísico: a consideração de ser a partir dos entes para, enfim, também supô-lo como um ente entre outros; a caracterização de uma *presença* hegemônica[223], o que Heidegger certa vez declarou da seguinte maneira: "De acordo com a tradição, a filosofia entende por problema do ser a pergunta pelo ente enquanto ente. Essa é a pergunta da metafísica" (GA 9, p. 213; trad. p. 11)[224]. Essa caracterização pode ser captada de duas maneiras: como a filosofia praticada até aqui e a "filosofia do *porvir*, e, com isso, o aceno para a transição de uma para a outra" (GA 65, p. 425; trad. p. 390). A palavra *transição* aqui tem um significado particularmente caro. Não necessariamente como o advento de um *novo estado de realização*, mas a capacidade de construção de uma forma de exposição de *seer* que faz da *transição* o seu lugar de florescimento, sempre na iminência de uma passagem, como contraposição. No encalço dessa passagem será possível avançarmos especificamente ao caso do *Dasein*, que nos fará

[223] Cf. Marco Antonio Casanova (2014, p. 137), "quando a metafísica desdobra seu primeiro início a sua questão diretriz (o que é o ente?), ela se orienta (se retifica) exclusivamente pelo ente, haurindo ao mesmo tempo a partir do próprio ente o critério de medida para determinar o seu ser em seu caráter fundamental. O que segue daí, por conseguinte, não é o ser mesmo em sua infinita ou abissal diferença em relação a todo e qualquer ente e, por isso, em sua proximidade com o nada, mas o ser do ente, que é tomado como um ente entre outros, por mais que ele se mostre aí segundo sua essência como o ente supremo".

[224] E completa mais à frente no mesmo texto: "Mas a pergunta pelo ser do ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, porque a representação metafísica impede que se pense a pergunta pelo ser do ser" (GA 9, p. 233; trad. p. 38).

concentrar a leitura que segue à quinta parte das *Contribuições*, com o título: a *Fundação* (*die Gründung*). É essa a seção em que Heidegger retoma o papel do *Dasein* no âmbito da nova abordagem de *seer* instaurada. Consequentemente, estão ali os principais elementos para a compreensão do que chamou de *pensamento do outro início*, incluindo quais são os traços de seu distanciamento com relação ao que noutrora se operou junto ao *primeiro início* da metafísica. Essa aproximação poderá ser tomada como o cerne do presente capítulo, arrematando todo o processo investigativo empreendido até aqui. Isso, vale dizer, não impedirá que questões igualmente importantes para a compreensão das *Contribuições* permaneçam intocadas por nossa leitura, especialmente por conta dos limites dados ao objetivo de nossa incursão – mas também da dificuldade interpretativa que está em jogo no desbravamento de suas páginas. Nesses casos, tentaremos indicar outros estudos em notas de rodapé, estimulando a leitura da obra heideggeriana como um todo e fomentando o diálogo com os demais estudiosos que também se dedicam ao assunto. Num primeiro momento, focalizaremos a reestruturação da filosofia em vista do que Heidegger denominou *outro início*. Em seguida, trataremos o papel do *Dasein* nessa nova forma de apreensão do sentido de *seer*.

4.1 Pressupostos para uma filosofia vindoura

Antes de passarmos ao foco de maior relevância neste capítulo, é preciso que situemos o pensamento heideggeriano no que muitos consideram como a sua nova *fase* – objetivamente, a produção posterior à década de 1930. Nesse sentido, alguns dos pontos que serão realçados a seguir já se manifestaram em nossa leitura dos textos de transição, especialmente as publicações emanadas em 1929 – com notória repercussão sobre o círculo filosófico daquele tempo. Se já em *Ser e Tempo* chamou a atenção o ideal restaurador do pensamento presente a Heidegger, com todo o alcance de sua crítica à metafísica[225] e, por ela, à tradição filosófica construída desde Platão e Aristóteles no tocante à questão do sentido de

[225] Embora saibamos o significado e alcance da crítica de Heidegger à metafísica, isto é, à tradição emanada desde Platão a respeito do ser, os capítulos de 109 a 122 de *Meditação* oferecem uma interessante contextualização da discussão elabora da pelo autor nas duas décadas anteriores, inclusive distinguindo *Metafísica* e *Ontologia* e justificando a retomada do primeiro termo após a conferência paradigmática de 1929 – *Que é metafísica?* Para Heidegger, a expressão Metafísica deve aqui ser "[...] pensada rigorosamente, *nunca* compreendida como peça doutrinária, como 'disciplina' filosófica, como forma de conhecimento e coisas do gênero, mas como a junção destinamental do próprio ente na totalidade ao ente *enquanto tal* , a saber, como é conjugado por meio da entidade e do inquestionado da verdade do *seer*, cujo elemento mais extremo é o *abandono do ser do ente*" (GA 66, p. 382; trad. p. 316 – grifos do autor).

ser, por ora trata-se, quem sabe, de um Heidegger ainda mais radical. Tal não implica em abandonar o caminho empreendido até então. Existem muitos indícios que nos ajudam a construir o nosso argumento em prol de uma continuidade latente em todo o pensamento heideggeriano, subjacente a suas diferentes fases. Por isso, ao contrabalancearmos nossa leitura entre continuidade e ruptura, a primeira parece estar garantida pela manutenção da questão do sentido de *seer* – questão que obrigou o caminho desenvolvido por Heidegger a muitos desvios e contornos: "Esse caminho nunca foi previamente sabido, mas ele permaneceu oscilante e envolto em retrocessos e extravios errôneos" (GA 66, p. 411; trad. p. 343 – apêndice I). Contudo, também não se trata de *continuidade* como passamos a entender esse termo em outros expoentes da filosofia. Mesmo em seus textos iniciais, Heidegger nunca almejou a composição de um pensamento *sistemático.* Manteve-se, ao contrário, no encalço de uma questão crucial, ainda que às custas do rompimento com determinada concepção de método, com certa orientação de análise ou com a perspectiva adotada para o tratamento dos temas e pressupostos antes tidos como essenciais. Dito isso, toda impressão de que sua obra visaria à formulação de um sistema, à revelia das constantes indicações marginalmente sugeridas em diferentes momentos, viria a ruir de forma contundente e definitiva com as *Contribuições*.

Ora, entre os elementos que podem caracterizar o pensamento metafísico, está a necessidade de arrolar-se em juízos e predicados cuja ambição se estende à universalidade – e, por ela, à imobilidade. Heidegger, ao contrário, mesmo ao tratar a *questão do ser*, lembra que essa apenas pode ser lida a partir do ente que se faz no *aí*, rejeitando já desde os seus primeiros esboços a tentação de assegurar-se em postulados universais. Na verdade, como tivemos a oportunidade de mencionar no início de nossa investigação, entre as contribuições da fenomenologia para a filosofia como um todo e, particularmente, para o seu próprio pensar, desvelara-se a Heidegger uma nova forma de conceber a história. Isso é o que se pode ler, por exemplo, no seguinte trecho de um dos anexos a *Meditação*, com o título *Meu caminho até aqui*: "[...] por meio da fenomenologia conquistei uma segurança procedimental e interrogativa no trabalho, que se tornou ao mesmo tempo frutífera para a interpretação histórica" (GA 66, p. 413; trad. p. 345 – apêndice I). O itinerário de *continuidade* que aqui insistimos em destacar constrói-se, portanto, na medida em que o objetivo da questão diretora vai exigindo modalidades de tratamento diversificadas, isto é, a constante modificação do ponto de partida, o aprimoramento do olhar; noutras palavras, o *amadurecimento* da

capacidade de confrontação, fenômeno para o qual *tempo* e *história* confundem-se; mas também *metafísica* e *história*[226].

4.1.1 Desapropriação da filosofia e o pensamento da espera: pressentimento e promessa

Embora ainda mantenha como centro de seus interesses a questão do sentido de *seer*, o Heidegger da década de 1930 – talvez motivado pelos acontecimentos do mundo circunstante (e não nos esquecemos de sua *decepção* política e do difícil período de reitorado[227]) – tinha como certo que o pensamento havia se tornado *absolutamente impotente*. Ao menos o modo de pensar e construir o pensamento como domínio da filosofia. Tal diagnóstico pode ser considerado ainda mais grave ante a identificação entre *tradição filosófica* e *pensar metafísico*[228]. Trata-se de uma denúncia que, apesar de fortemente ligada à crise instaurada a partir da *Kehre*, continuaria a acompanhar Heidegger por todo o seu percurso ulterior; entre outras, com ressonâncias no que está dito no testemunho de 1955: "Não nos iludamos. Todos nós, incluindo aqueles que, por assim dizer, são profissionais do pensar, todos somos, com muita frequência, pobres de pensamento [*gedanken-arm*]; estamos todos facilmente privados de pensamento [*gedanken-los*]. A falta de pensamento é um hóspede inquietante que no mundo de hoje entra e sai de todas as partes" (GA 16, p. 518). Um pouco adiante no mesmo discurso, Heidegger continua dizendo: "A crescente falta de pensamento reside, então, em um processo que consome a medula mesma do homem

[226] Como lembra Schnell (2017, p. 165), o "litígio agora não é mais somente entre a metafísica e o que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*, mas entre a metafísica não reflexiva e a metafísica reflexiva, entre o pensamento que busca o transcendente e o próprio transcendentalismo [...] para compreender sua origem que continua a operar e agir".

[227] Não vemos outra maneira de abordar esse assunto que concordar com Safranski (2005) a respeito do desastroso envolvimento de Heidegger com a política. Desastroso em duplo sentido: pelo fato de ter criado uma expectativa de difícil equivalência com relação à proposta do Nacional Socialismo e, de outro lado, por isso ter lhe custado a reputação e uma sombra de desconfiança pelo resto de sua vida. Sobre isso, reproduzimos um trecho do que tivemos a oportunidade de abordar em outro momento, tratando dos *Schwarze Hefte*: "Explicações sobre o período do reitorado também são manifestas de forma abundante, como nas *Anotações III* (57-58): 'Talvez um dia alguém entenderá que no discurso do reitorado de 1933 faz-se a tentativa de se pensar antecipadamente este processo de cumprimento da ciência no final do pensamento, de reportar no pensamento o saber enquanto saber essencial, mas não de abandoná-lo nas mãos de Hitler'. As constantes menções críticas tanto pessoalmente dirigidas a Hitler quanto ao partido como um todo e ao seu ideal são igualmente frequentes em outros momentos das *Anotações*, como: '[...] a essência irresponsável com a qual Hitler enfureceu toda a Europa' (III [46-47]); '[...] o antissemitismo é tão louco e reprovável quanto a intervenção sanguinária [...] do cristianismo contra os pagãos' (II [77]); '[...] Hitler tornou-se uma catástrofe' (III [47])" (MARTINS FILHO, 2019, p. 645-646).

[228] É bom lembrar que para Heidegger "o pensador deve empenhar-se em pensar [...] o ser na história do seu destino. Os grandes pensadores não foram capazes de fazê-lo, em Kant, nem Descartes, nem toda a grande tradição metafísica" (TERCIC, 2006, p. 172).

contemporâneo: *sua fuga ante o pensar*. Esta fuga ante o pensar é a razão da falta de pensamento" (GA 16, p. 519). Para o autor, a denunciada crise da metafísica, que levou ao obscurecimento da questão do ser na história, alastrou-se por toda a filosofia, como forma de manifestação de uma falência: a do pensar[229]. Entre as especulações possíveis a respeito desse fenômeno, alguns indícios são evocados na primeira parte das *Contribuições*. Segundo Heidegger, em todo esse tempo nenhum pensar se realizou de maneira própria, já que a maquinação (primado da técnica) e a vida simplesmente vivida (primado do homem no descuido com questão do ser) pretenderam ser os únicos meios efetivos e poderosos para a usurpação e a manutenção do *poder*. A história da humanidade transcorreu como a constante substituição de hegemonias, à revelia do *esvaziamento no silêncio* necessário ao pensar. Supondo não ter havido ainda um autêntico pensar, a humanidade não se sente capaz de abrir-se à sua verdade, permanecendo enclausurada sobre si mesma, falseando a simplicidade requerida pela reflexão inicial e a perseverança do perguntar – sobretudo porque esse não traz resultados imediatos e quantitativamente mensuráveis. Assim, para compreendermos a *passagem* ao novo modo de se fazer filosofia em jogo nas *Contribuições*, tomaremos por pressuposto o que está dito no seguinte postulado acerca da filosofia: "filosofia é sempre um início e exige a superação de si mesma" (GA 65, p. 37; trad. p. 47).

Para dizermos de outra maneira, o que Heidegger reclama não é apenas a reestruturação da metafísica, tomada sob a perspectiva do tempo, como desenvolvido na obra de 1927, mas uma nova configuração à filosofia como um todo, a qual será questionada em suas bases – e, por isso, como um processo historial. Adiante iremos nos deparar com o questionamento sobre a viabilidade de tal alcance, sobre a real possibilidade da filosofia de atingir o *estado* almejado pelo que Heidegger passará chamar de *outro início*. Neste momento, porém, é preciso que compreendamos alguns aspectos dessa proposta, não somente como a transição de uma forma de pensar a outra, mas como a mudança de uma determinada concepção de filosofia à *possibilidade constantemente aberta do que virá*, em seu duplo alcance: o resgate da questão do sentido de ser, posta sobre novos alicerces, e a salvação do *pensar* como condição fundamental para a composição da *história do seer*, já que, como se dirá, "o pensar é antecipação" (cf. GA 65, p. 199). Antecipar não é consolidar, mas permanecer na iminência, uma característica bastante útil para a compreensão do que

[229] Na conferência do verão de 1952, que tem como título a pergunta *O que significa pensar?*, Heidegger salienta: "[...] o fato de que não pensamos de modo algum se deve somente a que o ser humano ainda não se dirigiu de modo suficiente a aquilo que, desde si mesmo, quis ser tomado em consideração. O fato de que ainda não pensamos provém de que o que está por ser pensado tenha dado as costas ao homem, inclusive, já há tempos tenha dado as costas ao homem" (GA 7, p. 132; trad. p. 14).

entendemos como o pensamento do *outro início.* Tal *conversão,* contudo, não depende unicamente do homem, como resultado de seus esforços, e justamente nisso se distingue do aludido caminho de *descrença generalizada*. O *outro* pensamento se fará como *espreita* e como espera, já que "a filosofia não é nenhum construto humano, mas um curso da *história* da verdade do *seer,* uma história na qual acontece para a essência do homem o voltar-se e o retirar-se do *seer*" (GA 66, p. 64; trad. p. 63).

As *Contribuições*, desse modo, não têm o caráter *definitivo* que atravessou as primeiras páginas de *Ser e Tempo*, permanecendo como uma *travessia*, como uma *evolução*, como um *processo*: "Na transição da questão do ser metafísica para a questão do ser por vir, é preciso sempre pensar e questionar de maneira *transitória*" (GA 65, p. 430; trad. p. 343). Trata-se de uma obra que se abre como a tentativa de situar o novo ponto de partida e, por decorrência, a nova maneira de se conceber a meta. Para que não haja confusão com o pensar precedente, algumas mudanças são propositalmente inseridas por Heidegger, sendo a principal delas, a modificação da expressão *ser* (*Sein*) para *seer* (*Seyn*). À medida em que a reflexão se pretende mais originária, também a forma de acesso à questão do sentido de ser precisará livrar-se das impressões conquistadas noutros momentos. Por isso, para Heidegger a filosofia deverá reconstruir-se como fundamentada sobre a verdade do *seer*, tendo nisso a origem de si mesma. Esse aprofundamento em sua própria história constituirá o que o autor chamou de *meditação,* palavra que, como dissemos, titula a coletânea dos textos escritos de 1938 a 1939: "meditação é o perguntar pelo sentido, quer dizer, pela verdade do *seer* [*Seyn*]" (GA 65, p. 44; trad. p. 51) – e completamos: "ainda que nenhum estágio da meditação possa saber o que se passa propriamente diante de si" (GA 66, p. 411; trad. p. 343). Nesse caso, fazer filosofia é *meditar a história*, aproximar-se lentamente e demorar-se nela. Quem sabe assim se possa superar a dupla desvalorização sofrida pela filosofia: superestimada, por um lado, como a emanação de respostas imediatas e, de outra parte, baixo-estimada em sua condição de preparatória, isto é, de *vestíbulo*[230], sempre como condição para as ciências empíricas, para os resultados pragmáticos[231].

[230] Embora aqui nos lembremos da conhecida apreciação de Leibniz a respeito de Descartes, não empregamos o mesmo uso à expressão. *Vestíbulo* aqui diz respeito à condição de *preparação*, que, no caso da filosofia é tomada como contínua preparação à ciência, nunca como a *consumação do seer*.

[231] Por isso, a respeito da ciência, diz Heidegger: "A filosofia não está nem contra nem a favor da ciência, mas a abandona à sua própria avidez, segundo seu próprio proveito, de assegurar resultados sempre mais utilizáveis do modo mais maleável e rápido e assim estabelecer a necessidade e requerer sempre mais insoluvelmente a dependência dos respectivos resultados de sua superação" (GA 65, p. 156; trad. p. 134).

Para o autor das *Contribuições*, a origem desse colapso tem suas raízes na composição da lógica, isto é, no saber operativo como paradigma sobre o qual a filosofia passaria a se desenvolver. Entre outros exemplos, Heidegger destaca a definição do homem como *animal rationale* e as consequências disso na supervalorização da técnica. A orientação ao *outro pensar* deve, portanto, reinstaurar o lugar do homem na filosofia, ou, mais que isso, redefinir a relação entre homem e filosofia: "Quando o saber, como *custódia* da verdade do verdadeiro (da essência da verdade no *Da-sein*), distingue ao homem futuro (frente ao animal racional vigente) e o eleva à vigilância do *seer* [*Seyn*], então é o saber supremo aquele que se faz suficientemente forte, para ser a origem de uma *renúncia*" (GA 65, p. 62; trad. p. 65). Com essas palavras Heidegger indica que o *outro* pensamento possível, como salvaguarda da verdadeira condição do homem e, ao mesmo tempo, como possibilidade de abertura da filosofia à questão do sentido de *seer* – abertura que também constitui a sua possibilidade de continuidade numa época tomada pela quantificação – deverá estar disposto a uma *renúncia originária*. Aqui não somente como a necessidade de se interpor um *outro início* para a filosofia, mas a sua completa desassociação de toda maneira pela qual fora compreendida ao longo da história. Esse é o propósito das *Contribuições*, que, a despeito de não se imporem como o método para esse alcance, podem ser tomadas como ponto de partida na medida em que rediscutem a história da humanidade, agora tratada como a história da *verdade do seer*, como o *essenciar-se do seer* ao homem, enfim, como a possibilidade do *pensamento do outro início* – noutras palavras, como subversão da metafísica. Se ainda há limites – e certamente há – estes são conscientemente assumidos e seriamente interpretados na tentativa de marcar a prontidão ao que *virá*, não mais como *presença*, mas como *promessa*, como *pressentimento*, como condição de uma *ultrapassagem.*

Justamente nesse ponto situam-se os dois títulos impressos à obra. Um em caráter *exotérico*, isto é, de dentro para fora, para a leitura de todos quantos a ela chegassem: *Contribuições à Filosofia* – um título diferente dos grandes clássicos do pensamento metafísico, que diz tudo e diz nada. Outro, *esotericamente*[232], quer dizer, em estreita relação com o conteúdo do pensamento, nesse caso a verdade do *seer*, e, por isso, disponível a um público significativamente menor – ao círculo dos *iniciados*, como denotado em *Meditação*:

[232] A relação entre o sentido *esotérico* e *exotérico* da obra é realçada pelo próprio Heidegger, logo nas primeiras páginas das *Contribuições*. Esse assunto é retomado por Gérard Guest (2005), em seu texto *L'Événement même*, que comenta o texto das *Contribuições* aproximando-o a outras obras do mesmo período, publicadas posteriormente a 1989 pela editora Vittorio Klostermann. O comentador alterna entre a leitura linear das *Contribuições* e a apresentação de problemas relativos ao itinerário investigativo de Heidegger – passando, inclusive pelo envolvimento com o nazismo, ocorrido na mesma década que a escrita do livro.

"O silenciar essencial é a dureza de uma suavidade que, silenciada, *impele apenas poucos para o elemento único*" (GA 66, p. 61; trad. p. 60 – grifos nossos). Eis o sentido hermético da filosofia ora interpretada; um hermetismo diretamente implicado aos próprios limites da linguagem na apropriação dos conceitos fundamentais, no empobrecimento da *capacidade de dizer*[233]. Essa tônica, aliás, transparece seja aos primeiros parágrafos do livro, seja ao seu último capítulo, quando outra vez é reivindicada a força da *terra*, da base historial sobre a qual a *verdade do seer* pode se concretizar, na relação com a linguagem (cf. GA 65, cap. 281). Por um lado, confessa o filósofo, "o título público deve soar agora necessariamente apagado, habitual e insignificante e suscitar a aparência de que trata de 'contribuições' 'científicas' para o 'progresso' da filosofia" (GA 65, p. 3; trad. p. 21). Ocorre que a "filosofia não pode ser anunciada publicamente de outro modo, posto que todos os títulos essenciais se tornaram impossíveis através do mal-uso das palavras fundamentais e a destruição da autêntica referência à palavra" (GA 65, p. 3; trad. p. 21). Assim, apesar de fortemente vinculado à intenção da obra, oferecida simplesmente como *indicações*, *contribuições* e/ou *aportes* à filosofia, sem a pretensão de taxar-se em sentenças e postulados definitivos, desde a página de abertura, imediatamente antes do primeiro capítulo, Heidegger define o ponto de coesão de tudo o que segue ao redor expressão *Ereignis.* Embora *Ereignis* possa ser traduzida como *Evento*, ao longo de nosso texto também nos referiremos a essa expressão como *acontecimento apropriador*, seguindo o que é praticado no Brasil por Marco Antonio Casanova. Quer dizer, o acontecimento do *seer* que se apropria do *Da-sein*[234]. A própria possibilidade de ser no *aí* é uma das formas latentes de apreensão da *Ereignis*: "O aí se clareia no *Da-sein*. Esse, porém, se essencia como a *constância do entre*; uma constância que se funda no pertencimento ao acontecimento da apropriação" (GA 66, p. 321; trad. p. 259 – modificação e grifos nossos). Por isso, sobre a *Ereignis – Evento/acontecimento-apropriativo* –, o trecho reportado de *Meditação* está em completa sintonia com o capítulo 267 das *Contribuições à Filosofia*, em que Heidegger aprofunda a relação desse conceito com o *seer*.

[233] Quanto a isso é possível dizer que Heidegger critica inclusive a si mesmo, na medida em que caracteriza a sua obra capital, *Ser e Tempo*, como "uma obra no sentido das obras até aqui" (cf. CASANOVA, 2014, p. 136). Nesse sentido, ainda que *Contribuições à Filosofia* respeite as conquistas de *Ser e Tempo*, também circunscreve-a ao horizonte de sua crítica.

[234] Sobre esse ponto, von Herrmann destaca a inviabilidade de tradução de *Ereignis* como "evento" ou "acontecimento". Em inglês, existe a possibilidade de correlacionar *er-eignis* com a expressão *en-owning*, uma derivação a partir do verbo "to own". Em línguas neolatinas, porém, tal aproximação se mostra bastante difícil, motivo pelo qual o italiano traduziu por *evento*, o espanhol por *acaecimento-apropriativo* e nós, seguindo a tradução brasileira disponibilizada por Marco Antonio Casanova, iremos utilizar "acontecimento apropriador" (com suas adequações ao texto, como "acontecimento da apropriação", etc.). Admitimos, porém, a deficiência dessa expressão para destacar os diferentes usos que Heidegger propôs ao termo, dado a uma certa plasticidade que na tradução brasileira tende a manter-se imóvel (von HERRMANN, 2011).

Para isso, desenvolve oito tópicos, cada qual dedicado a explicitar um dos aspectos pelo qual é-nos possível uma aproximação do *seer* como *acontecimento-apropriativo*. Fala-se em "de-cisão" (*Ent-scheidung*), em "contra-posição" (*Ent-gegnung*), em "des-locamento" (*Ent-setzung*), em "re-tração" (*Ent-zug*), em "simplicidade" (*Einfachheit*), em "unicidade" (*Einzigkeit*) e em "solidão" (*Einsamkeit*) – todas expressões relativas à compreensão da *Ereignis.* Fala-se, ademais, no "caráter do entre", a partir do qual particularizamos o *aí* como elo entre *seer* e *Da-sein* (cf. GA 65, p. 470-472). Ao mesmo tempo em que retratam a *Ereignis*, porém, tais características também aludem à condição do ente tomado como partícipe nessa irrupção. Especialmente as três últimas referências – "simplicidade, unicidade e solidão" – oferecem preciosas indicações sobre o caminho que será percorrido pelas *Contribuições* no tocante ao ente *Da-sein*, servindo sobremaneira ao interesse de nosso argumento. Uma filosofia pautada pela *Ereignis*, nesse sentido, está diretamente implicada na crise epocal em que a contemporaneidade está inscrita. *Ereignis* põe em crise todo o mundo do ente humano, os "pré-conceitos" em que se vê constantemente inserido, o seu modo de compreensão. Se, como indica Heidegger, tudo o que se dá a ver, dá-se a ver historicamente, aqui está a chave de leitura para o entendimento de *Ereignis* como "acontecimento-apropriador": historicamente o homem se vê no mundo, de modo que todas as suas determinações temporais são base para a historicidade. Nas palavras de Casanova (2014, p. 136), algo é alterado, "Heidegger procura pensar a abertura do mundo a partir do seu acontecimento e não mais a partir do descerramento de mundo realizado por meio da compreensão de ser".

Além disso, com o intuito de uma aproximação geral, também é preciso recordar que a partir das *Contribuições* passa-se a contrapor a metafísica não unicamente pela tentativa de uma ontologia fundamental, como em outro momento, mas pelo que Heidegger chamou de *pensamento do outro início*, necessário à confrontação e tematização do *primeiro início da filosofia* e de seu limite. Isso esteve sempre presente ao autor: "o *outro início* não é a direção oposta ao primeiro, mas *como outro* está fora do contrário e da imediata comparabilidade" (GA 65, p. 187; trad. p. 158), permanecendo simplesmente como *outro* em relação ao *primeiro*. Como aludido por Marco Antonio Casanova (2014, p. 144), "a expressão *outro início*, por isto, não pode ser de modo algum pensada sozinha, mas só conquista um sentido a partir da tensão, que ela experimenta a partir daquilo de que ela se diferencia. Uma coisa só

pode ser outra na medida em que se afasta de algo e se mostra em sua própria alteridade"[235]. Ao falar de *primeiro início*, Heidegger se refere à história da metafísica, da qual inclusive *Ser e Tempo* tomou parte na medida em que se concentrou excessivamente na analítica existencial, prescindindo de uma forma de acesso ao ser que não estivesse limitada ao primado do ente (nesse caso, o ente *Dasein*). Esse é o motivo que constantemente obriga a filosofia das *Contribuições* a rememorar algumas passagens da obra de 1927, mesmo que deixando claro que, no geral, o seu papel foi cumprido. A tarefa que ora se apresenta, portanto, não é de se impor como um *segundo início.* O pensamento do *outro início* marca o espaço da confrontação, o horizonte de uma travessia, de uma transição que precisa ser operada pela filosofia. É por isso um espaço de alteridade, constantemente remetido ao *outro* como disposição ao *possível.* Heidegger fala em *outro início* como *filosofia da espera* – e é bem isso que irá aparecer ao longo de seu texto. *Esperar* implica em orientar as intenções ao inesperado, diverso e condicional. A *filosofia do outro início*, empreendida como filosofia da *espera* é, dessa maneira, remissão incondicional à possibilidade da confrontação. O *outro início* marca a transição ao pensamento da crise da metafísica, o esgotamento da filosofia na capacidade de apropriação dos conceitos fundamentais, o *porvir* como constante redenção. Absolutamente não requer a passagem ao *novo*, mas sua consumação como *remissão ao outro*, como "*pensamento de transição*" (cf. CASANOVA, 2014, p. 153). O *outro início* é, enfim, um espaço de divergência e dissonância em relação ao *primeiro*; é outro, no sentido forte e recorrente nas discussões atuais. Reforça o potencial inerente à filosofia de Heidegger como uma filosofia do ser pela via da diferença. Conforme desenvolvido ao longo das *Contribuições*, resgatar a fecundidade do pensamento requer restabelecer o *pensamento de transição*. Justamente na medida em que não nos dirigimos a lugar algum dilatamos o "campo de confrontações", a reflexão sobre o caráter historial do *seer* adquire novos ares. O *pensamento do outro início* possibilita a tematização do *primeiro início* e de seus limites. O embate estabelecido pode levar o *pensamento à sua radicalização*, à apropriação radical do início, à manutenção da perplexidade do pensamento, como retraimento, como o que se esconde e não se mostra.

[235] A esse respeito, o professor Casanova completa um pouco adiante: "O outro início não é, para dizer de início de maneira direta, nenhum início propriamente dito. Ele não significa de maneira alguma que a metafísica encontrará em algum momento o seu fim e que abrirá em seguida o espaço, para que um novo mundo de determinações positivas plenas emerja. Ao contrário, o outro início é muito mais aquele, que deixa o primeiro início e se torna pela primeira vez visível em sua estrutura própria" (CASANOVA, 2014, p. 152).

4.1.2 Filosofia como porvir: o insondável, inapreensível e constantemente à espreita

Se a história da metafísica foi constituída como o percurso de descrição, de domínio e de regulamentação de ser, submetido aos parâmetros do discurso, ao primado da subjetividade como autodeterminação e *reflexividade*, a filosofia que ora se esboça recusa-se em tornar-se continuadora de semelhante projeto. A tradição metafísica especializou-se em silenciar o *perguntar fundamental*. Tão logo o mundo se mostrava como o resultado de uma perplexidade, de um espanto mobilizador, era submetido à estabilidade do conceito. A história do pensamento, como história da metafísica, é uma história de morte dos conceitos fundamentais e de silenciamento estéril da questão do *seer*. O *pensamento do outro início* denuncia o esgotamento desse modelo. Ao contrário de respostas, prefere assegurar-se junto ao questionamento que se abre ao insondável, inapreensível e constantemente à espreita. É, noutras palavras, a *filosofia do porvir*, que admite a experiência da ausência como forma de ocultação da verdade do *seer*; verdade que, não obstante, permanece como subjacente à experiência da vida e, particularmente, ao experienciar da vida humana. Esse é o sentido de permanecer-se aberto ao *constantemente vindouro*, ao invés de simplesmente delimitar o percurso pelo qual trilhará a filosofia que irá suceder à história da metafísica – como em *Ser e Tempo*, derramando-se em descrições metodológicas, as quais levaram à delimitação da ontologia fundamental. O *outro início* exprime a filosofia futura, no sentido de uma *possibilidade confrontadora*, que virá como consequência à abertura instaurada pela disposição do *Da-sein* à verdade do *seer*: "o *outro início do pensar* é chamado assim, não por ser somente de outra forma que qualquer outra filosofia vigente, mas porque tem que ser *o único outro a partir da referência ao único e primeiro início*" (GA 65, p. 6; trad. p. 23 – grifos nossos). A *filosofia do porvir*, como também chamamos o *pensamento do outro início*, representa a única forma de avançarmos além da afirmação do ser no ente ou da restrição do olhar a partir do ente humano, uma filosofia aberta e, somente por isso, capaz de perscrutar os caminhos do *seer* disponíveis na história. Diríamos, ainda, uma *filosofia da escuta*, porque permanece vigilante não aos seus próprios anseios, mas ao *apelo* do *seer* que se desprende e se doa constantemente no *aí*, diferindo-se. Essa é a filosofia que servirá de confrontação à metafísica – mas também à ontologia fundamental, pois poderá abandonar a analítica da existência como modo de proceder.

Em segundo lugar, essa também será uma filosofia *a-sistemática*, isto é, que terá o seu lugar para além de quaisquer sistemas, de quaisquer tentativas de reduzir o todo em seus

postulados: “a *conexão de jogo* da história do primeiro pensar inicial não é nenhum acréscimo ou adição para um *novo* sistema, mas em si a preparação essencial do *outro início*, que impulsiona a transformação” (GA 65, p. 169; trad. p. 145). Por isso uma *filosofia da escuta*, pois tem mais a *apreender* que a *transmitir*. Trata-se de um pedido realmente desafiador para a sociedade ocidental contemporânea, na medida em que o domínio do método desde a modernidade se tornou a forma determinante das relações, relações de conhecimento. A filosofia, por consequência, não é tida como algo mais que a possibilidade de submeter o todo ao pensar, ao rótulo oferecido pelo discurso, dividido, analisado, reorganizado junto ao restante da realidade, catalogado. Não é de se espantar que o estilo impresso por Heidegger aos seus textos posteriormente à *Kehre*, como é o caso das *Contribuições*, tenha afastado muitos de seus leitores, alguns dos quais haviam ficado fascinados com a construção de obras como *Ser e Tempo*, ou dos seminários da década de 1920. Parece então natural que o legado de Heidegger, quando difundido no ensino acadêmico, tenda ainda hoje a limitar-se a esse mesmo recorte, deixando de lado a incontrolável e, até mesmo, inapreensível força emanada das *Contribuições*, na medida em que reivindica a possibilidade de um *outro início* para a filosofia. *Outro início* que a obrigará a recusar a postura sistemática em que estivera refugiada por séculos e a se abrir ao incerto e inapreensível como forma de se postar ante o *seer*. Como diz Heidegger um pouco mais adiante, “um pensar que se encontre fora deste âmbito e da determinação correspondente de verdade como certeza é, portanto, *essencialmente sem sistema, a-sistemático*; mas não porque arbitrário e confuso. Então, a-sistemático quer dizer tanto como ‘confuso’ e desordenado somente quando é medido segundo o sistema” (GA 65, p. 65; trad. p. 67 – grifos nossos). Não é suficiente abrir-se à *interpelação*, é preciso abandonar o modo de proceder da metafísica para, enfim, poder-se vislumbrar o real alcance do *outro início* como provocação salutar. Como consequência dessa *filosofia do porvir*, também depreenderá outra forma de ler a relação entre homem e *seer*, não mais centralizadora e com traços de dominação. Essa inclinação ao *outro* é, para Heidegger, uma das formas de lermos a *interpelação*: “a inclinação é exortação. A exortação nos interpela, dirigindo-nos à nossa essência, chamando-nos a sair” (GA 7, p. 129; trad. p. 11). Estamos, por isso, prestes a ingressar em horizontes absolutamente novos a respeito do pensado até aqui – ao menos caso mantenhamos o estilo de *Ser e Tempo* como *modus operandi* do pensamento heideggeriano como um todo. Deixando de lado as condições de singularização do ser no ente, as *Contribuições* tentam destacar os processos históricos que se travam no *jogo do seer*.

Vale lembrar o que Edith Stein apregoou sobre Heidegger no início de seu comentário: não se trata simplesmente de uma novidade para a filosofia, mas de um pensar incompatível com o arsenal filosófico disponível ao seu tempo. Tal *incompatibilidade*, segundo nos parece, obriga que todos os que se aventuram pela seara heideggeriana, ao mesmo tempo em que devem estar atentos ao rigor do texto e seus limites, numa verdadeira arqueologia filológica, também demonstrem certa parcela de criatividade, de iniciativa para além do que é imediatamente disponível, tomando parte no *porvir*. Caso contrário, não será possível enxergar o que está *dito*[236]. Um pensamento *a-sistemático* e *confuso*, caso julgado pelos ditames da tradição metafísica e da filosofia do *primeiro início*. A possibilidade de redenção da filosofia e de uma aproximação não cabal do *seer*, caso a leitura sinta-se desafiada pelo *outro início*. Fato é que, para Heidegger a "época dos 'sistemas' passou. A época da construção da forma essencial do ente a partir da verdade do *seer* [*Seyn*] não chegou ainda. Entretanto, a filosofia, em mudança até o *outro início*, tem que produzir algo essencial: o projeto [...]. Aqui permanecemos sem precursores e sem apoio" (GA 65, p. 5; trad. p. 22). Eis o propósito do *pensamento do outro início*, como uma espécie de projeto à confrontação da metafísica. Assim, mais no sentido de denúncia que, propriamente, na sugestão de um caminho a ser seguido – e esse talvez seja o real sentido da oposição do *outro início* ao *primeiro início*. A essa *filosofia da escuta*, resta, pois, o papel de intermediação entre a falência dos sistemas e o que virá, como condição do *salto*. É, enfim, uma filosofia esperançosa, já que deve fazer da *espera* o seu lugar, aprender com o *silêncio* e, vez ou outra, ser *surpreendida* pelo mistério do *seer* que constantemente se doa e se esconde[237]. Para Heidegger, a ausência de pensamento a que anteriormente nos referimos instala-se no homem porque "o que está a ser pensado, apesar de tudo, se retira" (GA 7, p. 134; trad. p. 14). O que se retira "pode concernir ao homem algo de mais essencial e pode interpretá-lo de modo mais íntimo que qualquer presente que o afete" (GA 7, p. 134; trad. p. 14). Ao afirmar que a filosofia dos sistemas passou, embora a do *outro início* também ainda não tenha chegado, ou que o tempo dos deuses passou, mas o primado do *seer* ainda não está disponível a nós, Heidegger vislumbra a superação de todo pensamento definidor, assegurado em certezas e em

[236] E posteriormente, ao aventurar-se ele próprio pelo caminho da poesia, Heidegger sentenciara a respeito do dizer: "O dizer do pensar somente se acalmaria em sua essência, quando ele se tornasse impotente de dizer, o que deve ficar inexprimível. Uma tal impotência arrastaria o pensar diante da coisa. Jamais e em nenhuma língua o pronunciado é o dito" (GA 13, p. 82; trad. p. 45).

[237] Vida Tercic, logo na primeira página de sua pesquisa de doutoramento, define este movimento do pensar heideggeriano como condizente com o que chamou de "enigmaticidade [dar-se como enigma] do ser e a difícil acessibilidade ao seu sentido mais profundo, com o qual teve que confrontar-se toda a história da metafísica, desde o parmenídeo ἔστι γὰρ εἶναι até a husserliana *absolute Gegebenheit* do ser como consciência" (TERCIC, 2005, p. 5).

demonstrabilidade também no tocante à questão do sentido de *seer*; um pensamento possessivo que, falido e ultrapassado, se converterá em *húmus* fecundo para o surgimento do *acontecimento-apropriativo*, da *apropriação* do homem pelo ser.

Se o *primeiro início* se encarregou da incansável – e até exaustiva – produção de respostas conceituais, esse *outro início* terá uma única orientação, a pergunta pela verdade do *seer*, quer dizer: o próprio *perguntar*. Como afirma Heidegger: "Para que este intento ganhe impulso, a *maravilha* do perguntar tem que ser experimentada em realização e tornar-se eficaz para o despertar e fortalecimento da força interrogante" (GA 65, p. 10; trad. p. 26). Heidegger fala em *maravilha* (*Wunder*), termo que também poderia ser traduzido por *milagre*: o *milagre do perguntar*. Trata-se da mesma palavra que, no grego, chamou a atenção de Platão e Aristóteles para o fazer filosófico como ressonância do θαυμάζω (admiração, espanto, maravilhamento...). Sobre isso nos lembramos do que é tratado exaustivamente na preleção *Problemas fundamentais da filosofia*, particularmente em seu § 36, quando a noção de *admiração* é analisada por Heidegger. O fato de os gregos empregarem o θαυμάζειν como o início da filosofia, não é, de modo algum, banal. O sentido desse conceito – θαυμάζειν – não guarda qualquer referência ao que é óbvio ou corrente, o que se acha sem esforço, ou o que já se encontra completamente explicitado – a obviedade. Para Heidegger, as representações usuais da origem da filosofia a partir do θαυμάζειν têm, na maioria das vezes, o teor de que a filosofia teria surgido da mera curiosidade. Seria, então, o resultado de uma procura aleatória, o desdobramento natural de algum achado exótico ou excêntrico. Tal incursão, contudo, não alcança o verdadeiro significado da expressão. Para compreendermos o autêntico uso de θαυμάζειν como origem da filosofia, precisamos nos perguntar qual o sentido deste *admirar*. O que é a causa de admiração dos primeiros pensadores? Algo que, como fundamento e remissão de tudo o que há, permanece muito além de todo alcance e simplificação. Por isso, diz Heidegger na preleção, "o que é visado aqui pode ser melhor designado como o *curioso* e *maravilhoso*, aquilo que atiça, fixa e ocupa a avidez pelo *admirar-se*; [...] O admirar-se e o maravilhamento mantêm-se constantemente junto a algo inabitual, que chama a atenção e *destaca-se do habitual*" (GA 45, p. 157; trad. p. 201 – grifos nossos). Esse é o caso da *maravilha do perguntar*, que não tem outro objetivo senão atingir o núcleo da questão: o sentido ou a verdade de *seer*.

Certamente, ao falar sobre a *maravilha* do *perguntar*, Heidegger não se refere a qualquer pergunta, mas àquela que deve nascer de todo perguntar autêntico, à qual devotou toda a sua atividade filosofante: "a pergunta pelo sentido do *seer* [*Seyn*] é a pergunta de todas

as perguntas. Na realização de seu desprendimento se determina a essência do que aqui 'sentido' denomina, aquilo no que se sustenta a pergunta como meditação, o que ela como pergunta inaugura" (GA 65, p. 11; trad. p. 26). Note-se que, desde *Ser e Tempo*, não se pergunta pelo *ser* ou pelo *que é* o ser, justamente porque esse foi o principal equívoco da tradição metafísica: submeter ser ao pensar. Heidegger, ao contrário, pergunta pelo *sentido* de ser, que agora se confunde com a pergunta pela *verdade do seer*. Ao contrário de dirigir-se frontalmente ao *o que é* o ser, tal maneira de pôr a questão deixa uma *brecha*. Dessa vez a aproximação leva em conta se tratar de uma relação, de um movimento incessante entre o ente que nós somos e *seer* – para lembrarmos a metáfora heraclitiana do fogo[238]. *Seer,* para Heidegger, é *relação.* A pergunta pelo sentido traz a possibilidade de uma compreensão que se descobre no *jogo* do *seer*; um jogo que apenas se torna possível através do ente que *põe* a pergunta. O fato é que, se em *Ser e Tempo* o ente responsável por colocar a questão era o mesmo que a respondia, de acordo com a leitura das *Contribuições* trata-se de uma questão que deve permanecer em *aberto*, em *suspenso*. Sua abertura reside justamente na capacidade do ente de projetar-se na proximidade do *seer*, sem, contudo, esgotar a sua significação, já que ser é *diferindo-se*. Na verdade, ao perguntar-se sobre o *sentido de seer* o ente se dispõe a participar de uma relação sobre a qual ele mesmo não é capaz de discorrer, tendo como referência somente o arsenal conceitual já disponível. Eis o motivo de confinar-se em *espera desinteressada*, deixando que *seer* compareça no seu *aí*, como algo que o atravessa, o consome e passa, o *constrange a ser* mas, nem por isso, pode ser apropriado: "A verdade do *seer* [*Seyn*] *devém indigente*, somente através dos que perguntam. Eles são os verdadeiros *crentes*, porque – inaugurando a essência da verdade – se detém no fundamento" (GA 65, p. 12; trad. p. 27 – grifos nossos).

Após citarmos esse trecho das *Contribuições*, chamamos a atenção para dois termos que se apresentam articulados: a verdade do *seer* "*devém indigente*". Heidegger não diz simplesmente que *vem*, mas que *devém*, valendo-se do verbo *devir*. Se todo o pensamento heideggeriano nesse seu segundo ciclo se fortalece da análise minuciosa das escolhas envoltas no dizer, também nós devemos tratar com toda seriedade as suas próprias opções ao manifestar a tentativa de uma filosofia que ainda não se encontra disponível, como é o caso do

[238] A referência ao "fogo" é conhecida dos fragmentos que dispomos de Heráclito de Éfeso. Esse é o caso, de maneira particular, dos fragmentos 64, 65 e 66 do poema *Sobre a Natureza*: "De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso. *E o chama (ao fogo)* de fartura e indigência. Pois todas (as coisas) o fogo sobrevindo discernirá e empolgará" (HERÁCLITO, 1986, p. 164-165– cf. HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 10). Ver também o volume da *Gesamtausgabe* dedicado a Heráclito (cf. GA 55) e o artigo *A morada do pensar: Heráclito na perspectiva de Heidegger*, de Renato Kirchner (cf. KIRCHNER, 2018).

outro início – uma filosofia *pré-anunciada*, como num *vislumbre*. Nenhuma expressão pode, por isso, ser tomada de forma meramente ocasional. Para Heidegger, a verdade do *seer* "*devém indigente*", e isso nos provoca sob duas perspectivas. Perguntamo-nos, primeiramente: *de onde devém*? E respondemos: de lugar algum. O verbo *devir* não requer proveniência, indica puro movimento. A verdade do *seer*, por isso, não *vem*, mas *devém*; isto é, está cravada num *devir* cuja origem não é possível precisar. A validade da pergunta pelo sentido está justamente na sua capacidade de se aproximar do que *devindo* conserva-se *indigente*. A *indigência* de *seer* está implicada em sua impossibilidade de resignar-se nesse ou naquele conceito, de permanecer à sombra de uma segurança interpretativa. Apenas *devém indigente*. Aqui temos claramente em jogo mais uma característica do *pensamento do outro início*, em sua aposta esperançosa pelo que *devém* – marca, como dissemos, de uma *filosofia da espera*. Há, contudo, pistas que podem nos ajudar na aproximação entre o *pensamento do outro início* e a *filosofia da interpelação*, tal como já temos exposto desde o capítulo anterior.

4.1.3 O pensamento do outro início como filosofia da interpelação

Os que tomam parte no *pensamento do outro início* sentem-se desafiados. Depondo toda superficialidade curiosa, traz a força de quem "ama o abismo, no que sabem o mais antigo fundamento" (GA 65, p. 13; trad. p. 27). Desse modo, por mais que a filosofia heideggeriana exposta nas *Contribuições* incline-se à possibilidade de um porvir, isto é, como o impulso embrionário de um desenvolvimento vindouro, tal inclinação tem raízes bastante profundas na história da humanidade, não simplesmente apreendida como a história dos homens, mas como a *história do seer* como *ambiência* necessária a todo *agir* humano. Sua capacidade de projetar-se, implica, concomitantemente, a coragem de remontar àquilo que, como diriam as palavras iniciais de *Ser e Tempo*, "de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento"; aquilo "que movia e como algo oculto mantinha na inquietação o filosofar antigo" (GA 2, p. 2; trad. p. 33). Objetivando essa construção, Heidegger aponta o que nas *Contribuições* pode ser tomado como as *disposições fundamentais* – ou *tonalidades afetivas fundamentais* – ao novo filosofar vindouro. Também se referiu a esse ponto pela expressão *pressentimento* (*Ahnung*). Embora algumas delas tenham ocorrência em outros momentos do itinerário heideggeriano[239],

[239] Em nosso texto *Pensando a filosofia à luz de Heidegger*, publicado em 2012 na Colômbia, exploramos o mesmo sentido a partir da conferência *O que é isto, a Filosofia?*, de 1955. Naquela ocasião estabelecemos o

devemos resguardar o seu papel específico no âmbito das *Contribuições*. Essas disposições devem ser apreendidas como as características requeridas para o *outro início* a partir do *Da-sein*. São elas: o espanto, a retenção e o pudor. A primeira delas, o *espanto* (*das Erschrecken*), contrapõe-se ao assombro, requerido como inclinação ao *primeiro início*. Espantar-se, para Heidegger, implica em retroceder desde o mais próximo, o corrente, o vivido atual, até a abertura da afluência do que se oculta, em cuja abertura mesmo o mais próximo se apresenta como estranho, como cativo, ansioso por libertação. O *pensamento do outro início* entende que a filosofia está gravemente aprisionada na expectativa de abarcar a totalidade do ser. O *espanto*, nesse caso, é a condição de se romper com o que há de mais próximo e amigável, com o velho estilo de pensar centralizado nos entes, quantificador, do qual o primado da técnica[240] em nossos dias é a prova mais contundente. Por conseguinte, a *retenção* (*die Verhaltenheit*) é a predisposição que contribui na capacidade de reconhecer o ocultamento do *seer* como doação; o *negar-se* como essenciar-se do *seer*. *Seer* é negação, é diferindo-se a cada vez. *É* como recusa a uma apreensão totalizante, à subscrição à bitola de um conceito ou de determinada concepção de mundo. A retenção, como centro para o *espanto* e o *temor*, "determina o estilo de pensar inicial no *outro início*" (GA 65, p. 15; trad. p. 30) como pura abertura, como o projetar-se do acontecimento-apropriador. Mais adiante, ainda na primeira seção das *Contribuições*, Heidegger retorna várias vezes a esse conceito, como no capítulo 13, quando diz: "ela [a retenção] é o estilo do pensar inicial somente porque tem que converter-se no estilo do ser humano vindouro, do fundado no *Da-sein*, quer dizer, predispõe e suporta esta fundação" (GA 65, p. 34; trad. p. 45). Como dissemos, trata-se da predisposição fundamental ao reconhecimento do homem como *Da-sein*, como disposto a suportar o *lusco-fusco* do ser[241]. Por último, o *pudor*[242] (*die Scheu*), que não é uma mera timidez, nem, tampouco,

---

seguinte percurso para a interrogação filosófica: o diálogo interpelativo, a destruição, a ruminância e o retorno à origem (cf. MARTINS FILHO, 2012).

[240] Devemos nos lembrar do alcance que essa discussão possui no pensamento de Heidegger. Ao falar de "primado da técnica", por isso, não estamos nos referindo ao sentido positivo deste conceito entre os gregos, isto é, a τέχνη. Por isso, como adverte o filósofo, "precisamos afastar dessa palavra grega a palavra hoje usual e dela linguisticamente derivada, 'técnica', assim como todo os contextos significativos que o nome 'técnica' sugere" (GA 45, p. 178; trad. p. 227). Um pouco adiante continua: "A τέχνη não visa à 'técnica' no sentido da instauração maquinacional do ente. Ela também não tem em vista a arte no sentido da mera habilidade e jeito em meio a um procedimento e a uma manipulação quaisquer. Τέχνεη visa a um conhecimento – o saber fazer no avanço em direção ao ente (e no ir ao encontro do ente), isto é, da φύσις" (GA 45, p. 179; trad. p. 227). A τέχνη seria, então, uma das formas de acesso ao ente, enquanto o "primado da técnica" consiste no domínio do ente sobre o ente.

[241] Um pouco mais adiante, ainda no capítulo 13, Heidegger aponta algumas outras características da *retenção*: "*Retenção* como a origem da tranquilidade e como lei da reunião. A reunião na tranquilidade e o abrigo da verdade. Abrigo da verdade e seu desdobramento na ocupação e na lida. *Retenção* como abertura para a proximidade silenciada da essência do *seer*, afinando com vistas ao mais distante estremecimento do aceno que acontece apropriadoramente a partir da distância do indecidível. *Retenção* e busca; o mais elevado resultado na

constitui-se na relação com esse sentimento. O *pudor* é, como define Heidegger, o modo de nos aproximarmos e nos mantermos na vizinhança do que é avassaladoramente distante. Não uma distância circunstancial. Distante aqui marca a inatingibilidade entre a realidade dos entes e a realidade do ser, embora, ainda assim, seja possível àqueles a proximidade desse. Esse é o papel do homem na construção do *pensamento do outro início*, como equilíbrio entre espanto, retenção e pudor.

Retenção (*Verhaltenheit*), pudor (*Scheu*) e espanto/temor (*Erschrecken*) constituem, portanto, o que Heidegger chamou de *tonalidades afetivas*, pressentimento (*Ahnung*), ou, mesmo, *predisposições* fundamentais ao *Da-sein* em seu projeto de re-conquista da relação com o *seer*. Trata-se de uma escolha interpretativa que, a nosso ver, compactua com o que já havia sido explorado como um dos principais vieses de análise de *Ser e Tempo*, isto é, a *Benfindlichkeit*, a *afetividade*, pondo uma vez mais em evidência a ruptura com o pensamento racionalizante/calculante, cujos desdobramentos da técnica no último século podem ser tomados como coroamento. Desse modo, mesmo que não devamos confundir o uso dos conceitos tal como se encontram em *Ser e Tempo* ou nas *Contribuições*, persistiria em Heidegger uma leitura de ser humano atravessada pelo princípio da afetividade, já que as duas palavras que melhor expressam esse entendimento em sua obra, contrastando com o que é vigente no restante da filosofia, são *Befindlichkeit* e *Stimmung*. Assim, enquanto pretendemos tratar o pensamento do *outro início* como *filosofia da interpelação* é preciso focalizarmos o conceito de *Stimmung*, cujas categorias acabamos de tratar. *Stimmung*, que aqui temos chamado de *predisposição*, mas que também e comumente se traduz ao português por *tonalidade afetiva*, tem em sua raiz a palavra *Stimme*, "voz", ou, ainda, o verbo *Stimmen*, que indica o processo de afinação de algum instrumento, como o piano ou o violino[243]. Tais

própria busca, a proximidade em relação à decisão. *Retenção*: o salto adiante que se mantém em si, o salto para o interior da viragem do acontecimento apropriador (por isso, nenhuma fuga romântica ou uma aquietação burguesa)" (GA 65, p. 36; trad. p. 46).

[242] Aqui nos rendemos à tradução de Marco Antonio Casanova, que se mantém marginal na maioria das citações utilizadas.

[243] A nota do tradutor da edição brasileira é bastante esclarecedora a esse respeito: "O termo alemão *Stimmung* possui um campo semântico deveras peculiar. Traduzido em sua dimensão mais coloquial, o termo indica um 'estado de humor', um 'afeto', uma 'disposição', assim como uma 'atmosfera' que se forma em um ambiente ou um 'astral' que surge em determinada circunstância. O uso heideggeriano do termo, por sua vez, procura retirar da palavra toda e qualquer conotação subjetivista. Para Heidegger, a *Stimmung* não é um estado de humor ou uma afecção do sujeito, mas aponta muito mais para a afinação de todos os elementos que tomam parte em uma situação, para uma harmonia do mundo enquanto abertura do ente na totalidade. Em sua relação com *Stimme* [voz] e *stimmen* [afinar], a *Stimmung* indica o estabelecimento de uma afinação harmônica. A essa significação acrescentamos o adjetivo 'afetivo' apenas porque a *Stimmung* se abate sobre nós como um afeto, como um *páthos*. O próprio Heidegger traduziu em seus escritos de juventude o termo grego *páthos* por *Stimmung* (CASANOVA, N. do T., n.º 1, p. 3). Ver também BRANCO (2020), em *Tonalidades afetivas fundamentais e o deslocamento do humano em Heidegger*.

predisposições, nesse sentido, agem como uma espécie de *adequação*, de *inclinação*, ou melhor, de *afinação* do *Da-sein* ao *seer* – o que talvez possa ser aproximado do que já havia sido abordado em *Ser e Tempo* (cf. § 56) na noção de *voz da consciência*, mas que no *pensamento do outro início* adquire uma importância ainda mais insistente. De nossa parte, ao evidenciarmos a discussão sobre o *chamado*, a *interpelação* que aqui pode ser enfatizada pelas *tonalidades afetivas* fundamentais, procuramos reforçar a leitura de *Da-sein* como *respondente* (nesse caso, como *Angesprochene*), ao menos como condição para os rumos que tomariam o pensamento heideggeriano em construções ainda mais tardias. Tal poderá se efetivar tendo como meta o esclarecimento do *acontecimento apropriador* (*Ereignis*), etapa intransponível em nosso processo de compreensão.

Ao longo do capítulo 11 das *Contribuições* Heidegger desenvolve essa aproximação, que é possibilitada pelo ente predisposto aos três estados que acabamos de mencionar (o espanto, a retenção e o pudor). Estabelece, na verdade, a relação entre o homem, o acontecimento apropriador (*Ereignis*) e o *Da-sein*. É nesse mesmo capítulo que encontramos uma interessante definição de *Ereignis*, esboçada como a "a segura luz do essenciar-se do *seer* no extremo horizonte da mais íntima indigência do homem histórico" (GA 65, p. 31; trad. p. 42). Note-se a ênfase dada por Heidegger a cada palavra, como se demarcasse o seu lugar particular no todo do conceito e, mesmo assim, só adquirisse sentido completo caso considerada unida às demais: extremo horizonte, íntima indigência. Abdica-se da referência outrora dada ao tempo, como *espaço* de aparecimento do ser, e, com ela, também de uma delimitação espacial para esse aparecimento, recolhendo-o nele mesmo, como *acontecimento.* O que importa para o *pensamento do outro início* é o acontecimento em si, que se depreende pelas vias da história, tendo no homem o seu ponto agregador, na medida em que esse se mostra aberto, isto é, predisposto a tal eclosão. Essa referência também aparece no § 13 da preleção *Questões fundamentais da filosofia*, do mesmo período, em que lemos: "O acontecimento como modo de ser é próprio apenas do homem. O homem tem história, porque só ele pode ser histórico, isto é, só ele pode se encontrar e se encontra naquele âmbito aberto [...]" (GA 45, p. 36; trad. p. 50). A abertura, daqui em diante, não é mais tomada na relação do homem consigo mesmo, mas em sua predisposição para construir a história do *seer*[244]. Dessa forma, o *acontecimento* é peculiaridade do homem, na medida em que se abre ao seu ser

[244] Tal construção está baseada no pertencimento mútuo entre homem e ser, como nas palavras de Tercic, como condição para o projetar histórico: "entre o ser e o homem existe uma relação essencial que passa através da experiência do pensamento, o qual dá testemunho do ser. É no essencial co-pertencimento entre ser e pensar que se funda a possibilidade da história" (TERCIC, 2006, p. 173).

histórico. No homem, ao contrário dos objetos que meramente perecem sob o peso do tempo, passado, presente e futuro se condensam, numa inclinação que sempre tem o *porvir* como meta, continuamente carregada do passado no presente. A insistência na repetição da pergunta, que também fora o grande refrão de *Ser e Tempo*, coloca-se agora à margem de uma centralidade, contra todo encalço possível. Nisso consiste a oposição desse pensar com relação a todo o desdobramento histórico do *primeiro início*: "repetição significa aqui fazer converter em indigência novamente e, com ela, desde uma mais originária verdade, ao mesmo, a singularidade do *seer* [*Seyn*]. 'De novo' significa aqui justamente: de todo diferente" (GA 65, p. 73; trad. p. 73).

Mas como colocar a pergunta de um modo todo diferente? Como manter o *pensamento do outro início* afastado dos vícios que a metafísica lhe transmitira ou da tentação de afirmá-lo como uma *nova etapa* dessa mesma história? A resposta de Heidegger, não somente nos limites das *Contribuições*, mas em obras posteriores, continua a estabelecer-se como atitude de *espera*, de confiança no *porvir*, de *confrontação* com o *outro* e manutenção de uma tensão. O *pensamento do outro início* é, por isso, alusão a uma crise, a crise do pensamento, e se apresenta como única forma de *contrapor* e *contrastar* o *primeiro início*, isto é, a metafísica tradicional. Quase como se disséssemos que, embora se constitua como o núcleo essencial e vital da filosofia, a resposta à questão do sentido do *seer* não se dispõe ao seu alcance, senão como combustível, como *motivo* de seu movimento incessante. Sobre isso, aliás, vale a pena observar que a denúncia de Heidegger sobre a incapacidade da filosofia no tratamento dessa problemática, ao menos da filosofia tal como legada pela tradição, fez com que o autor se aproximasse cada vez mais das artes, da literatura, da música, da linguagem das religiões primitivas (anteriores ao monopólio do cristianismo sobre a formação de conceitos). Fez com que se afastasse dos grandes centros e se refugiasse na segurança do *silêncio*, na bucólica paisagem da *Schwarzwald*, na cabana em Todtnauberg. Isso porque a *filosofia do porvir* é, em grande medida, uma forma de ressonância do silêncio na história dos homens. Se *Ser e Tempo* cravou-se nos limites do que poderia ser dito[245], as *Contribuições* se colocam no ponto em que toda palavra se cala: "o silêncio é a circunspecta legalidade do calar. O silêncio é a lógica da filosofia, enquanto esta pergunta a questão fundamental desde *o outro início*" (GA 65, p. 77; trad. p. 76 – grifos nossos). Mais que isso, como demonstram as últimas

[245] E acerca das proporções disso em comparação com a filosofia disposta a silenciar-se, diz Heidegger, trata-se de algo infinitamente menor: "Como intenção, desde *Ser e Tempo*, se levanta por certo a pergunta mais originariamente, mas tudo se mantém em uma proporção, se de algum modo comparável, menor" (GA 65, p. 85-86; trad. p. 82-83).

palavras impressas por Heidegger na obra: de alguma maneira, a própria "linguagem se funda no silêncio. O silêncio é a mais velada retenção da medida" (GA 65, p. 510; trad. p. 401).

Essa é, em certo sentido, a leitura que está na base da nova orientação dada à interpretação do homem como *Da-sein* pelo *pensamento do outro início*. Não o que *diz*, mas o que se cala para *escutar*. Não o que se arroga no centro da investigação, mas o que progressivamente dá lugar ao que *vem* – e nesse *vir*, estabelece a sua *presentificação*. É na linguagem que o acontecimento histórico de *seer* se dá, mas como acontecimento silencioso, que requisita de alguém a capacidade de *silenciar-se*, de ser portador do *silêncio* e, assim, explicitar os acontecimentos históricos de *seer*[246]. Para dizermos com o Heidegger poeta: "O dizer do pensar somente se acalmaria em sua essência quando se tornasse impotente do dizer, o que deve ficar inexprimível" (GA 13, p. 83; trad. p. 45). Curiosamente, ao introduzir nesse ponto o papel do ente humano, Heidegger ressalta quatro personagens que possuem particular importância no curso da história, como guardiões da linguagem e, por ela, da *história do seer*: o poeta, o criador de religiões, o político e o pensador. Tais figuras são altamente nocivas para uma época marcada pela ausência da *pergunta*, o que também é dito nos termos do poetar: "Três perigos ameaçam o pensar. O bom perigo e, por isso, benfazejo, é a vizinhança do poeta que canta. O mau perigo e, por isso, agudo, é o pensar mesmo. Deve pensar contra si mesmo, o que apenas raramente consegue. O pior perigo e, por isso, confuso, é o filosofar" (GA 13, p. 80; trad. p. 39).

Do modo como temos exposto, as *Contribuições* cravam-se como primeira explicitação mais significativa de um momento de transição – operado no interior da filosofia heideggeriana, mas a partir dessa, como modelo para a superação de toda a filosofia tal como se encontrava. Nesse sentido, embora apresente características bastante distintas de *Ser e Tempo* e de outros momentos da precedente reflexão operada por Heidegger em seus seminários e outras obras, não tem como objetivo invalidar o percurso como um todo, já que também não se coloca num ponto de certeza (e esse não é seu objetivo). Para Heidegger, o valor de suas palavras tanto nessa obra, quanto em *Ser e Tempo*, está na capacidade de "abrir um caminho, obrigar no caminho – em sentido essencial: dispor-se" (GA 65, p. 86; trad. p. 83). Não há um mapa a ser seguido e/ou previsões que garantam ao itinerário seu porto seguro. Há, ao contrário, apenas uma proposta de reflexão, a qual não tem outro modo de fazer-se que no vigor de cada passo dado, como uma constante aposta, uma contínua prova de

[246] Ao que parece, as atuais aproximações entre o pensamento oriental e a filosofia de Heidegger partem desse ponto.

fogo. Aqui já encontramos muito da intuição que ulteriormente, na década de 1970, se tornaria a divisa das obras completas de Heidegger: *Wege, nichts Werke*. De forma poética, isso seria referido em seu texto *O caminho do campo*, em 1949: "O pensamento sempre de novo às voltas com os mesmos textos ou com seus próprios problemas, retorna à vereda que o caminho estira" (GA 13, p. 88; trad. p. 67). Daí que apregoar o *salto* a um *outro pensar* não equivale a meramente opor-se à metafísica. Diz-se, mais que isso, como uma espécie de prenúncio, como superação da metafísica desde o seu fundamento (cf. GA 65, p. 173). Nesse sentido, a própria estrutura das *Contribuições* aponta para a sua condição de marco referencial na *conexão* pretendida por Heidegger, introduzindo conceitos que são muito específicos à sua composição e que devem ser tomados com cuidado na comparação com o pensamento heideggeriano previamente consolidado. Suas oito seções correspondem ao projeto de superação da metafísica, que também passa pela relativização de muitas afirmações de *Ser e Tempo*, ou, em geral, de sua ênfase principal: o acesso à questão do ser pelo *Dasein*. A primeira seção, titulada *Prospectiva* (*Vorblick*), estabelece o ponto de partida e a urgência na imposição de uma *confrontação*. Essa, vai sendo pouco a pouco apresentada nas seções seguintes, especialmente na *Ressonância* (*der Anklang*), naquela que desde o título diz-se como *Passe/Conexão de jogo* (*das Zuspiel*)[247] e no *Salto* (*der Sprung*), compondo uma espécie de desdobramento metodológico na evolução do pensar, ou melhor, uma *depuração*, o aperfeiçoamento contínuo da experiência.

Para Heidegger, à semelhança do termo *destruição*, realçado já pelo § 6 de *Ser e Tempo*, com o título *A necessidade de Destruição da história da ontologia*, a *depuração* a que aqui nos referimos não deve ser lida como demolição, mas como despojamento das posições metafísicas fundamentais. Esse sentido é ainda melhor exposto em *Meditação*, a partir da seguinte descrição: "Destruição significa aqui levar a cabo uma *perturbação definitiva* do que se tinha até aqui a partir de uma decisão já realizada para um outro início" (GA 66, p. 20; trad. p. 22). Na impossibilidade da conquista definitiva, o *pensamento do outro início* somente pode se expor como *perturbação* constantemente sentida, como *inquietação* que incomoda, que exige o próximo passo, que obriga à manifestação do homem: *eis-me aqui!* Essa talvez

[247] Por conta da relação com a palavra *jogo*, em alemão *Spiel*, a tradução de Casanova preferiu traduzir *das Zuspiel* por "conexão de jogo", ao invés de *passagem*, como é a opção de Dina Picotti, na tradução argentina. Conforme Casanova é também possível traduzir por *passe*, numa aproximação ao sentido usado no futebol, por exemplo. O *passe* não implica necessariamente a uma *passagem*, mas insiste numa continuidade – a história como amálgama. Ao longo de nossa discussão usaremos tanto "conexão de jogo", como opção de tradução possível, como *passe*, referindo-nos mais proximamente ao sentido da expressão.

seja a deixa para pensarmos a sua relação com a *filosofia da interpelação*, tendo o homem como condição ao *interpelado*.

Ao situar-se ao redor dessa questão, importa para Heidegger aferir se a filosofia por si mesma se deu conta da sua limitação na questão do ser ou se, ao contrário, manteve-se apegada a uma obstinação que não tem outro preço que a sua própria decadência desde Platão, passando pelos demais que o seguiram no tempo (cf. GA 65, p. 134). Assim, refletindo sobre a possibilidade do *outro início*, percebe que mesmo a pergunta pelo sentido de ser formulada por *Ser e Tempo*, como reação à metafísica, manteve-se dependente dessa, permanecendo, ela mesma metafísica[248] (cf. GA 65, p. 173). Por isso, não se trata de construir uma nova corrente filosófica[249], escondida sob o véu da oposição, mas de fomentar a urgência de *outro início* para o pensamento, diretamente ligado à reorientação da leitura praticada sobre a questão do *seer*. Tal implica – no âmbito da filosofia heideggeriana – num completo reordenamento do papel desempenhado pelo ente humano no curso dessa aproximação. Já *Ser e Tempo* procurara um caminho de trânsito da pergunta condutora à pergunta fundamental. Nos limites dessa obra, porém, esse caminho permaneceu incompleto. Toda ontologia forjada aos moldes do *primeiro início* perguntara-se pelo *ente* e nessa pergunta esperava alcançar também um aceno de resposta possível sobre o sentido de *seer*. A pergunta condutora – isto é, a pergunta pelo ente *Dasein* – acabaria por desaguar na pergunta fundamental – a pergunta pelo sentido de ser. Isso está implicado no que no segundo capítulo de nosso itinerário nomeamos *circularidade hermenêutica,* baseada na transcendência do *Dasein* sobre si mesmo como forma de acesso à questão fundamental (cf. von HERRMANN, 2019). Por um lado, *Ser e Tempo* tem o mérito de ter devolvido à palavra *transcendência* o seu sentido mais originário, na medida em que voltava a se referir à relação com o ser, à experiência de abertura como distinção do *Dasein*, o ente que ao compreender-se empenha-se na compreensão do ser. Ocorre que a transcendência de que trata o pensamento do *outro início* – ou, melhor, que afirma-se como condição para uma contraposição à metafísica – tem em conta a disponibilidade do ente em relação ao ser que não pode dominar, nomear ou tanger, ao que

[248] Para Ferreira (2017, p. 114), "um dos motivos desta mudança de direcionamento em seu projeto filosófico se deve ao fato de que a hermenêutica do *Dasein* (efetivada pela analítica existencial) ainda persista no âmbito teórico da metafísica ocidental, posto que a descoberta e a revelação do sentido do ser estavam centradas no *Dasein*". Cf. também von Herrmann, em *Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" und die Stellung der Metaphysik*, 2020.

[249] Diz Heidegger: "O *trânsito* ao outro início realiza uma *separação*, que há muito tempo já não transcorre entre orientações da filosofia (idealismo, realismo, etc) o acaso entre posições de concepção de mundo. O trânsito separa o acesso do *seer* [*Seyn*] e sua fundação de verdade no *Da-sein*, de todo a parecer e perceber do ente" (GA 65, p. 151; trad. p. 131).

simplesmente *devém*. A abertura não está mais atrelada ao que se pode conhecer, mas à transcendência de *seer* (*Seyn*) em relação ao *Da-sein.* Por isso, como diz Heidegger, "no circuito desta intenção a representação de transcendência deve desaparecer em todo o seu sentido" (GA 65, p. 217; trad. p. 180) – explicamos: desaparecer em todo o seu sentido legado desde o *primeiro início*. Esse é o motivo de repetidas vezes sustentarmos que a superação requerida pelo *pensamento do outro início* toca particularmente a questão do *Dasein*, e com ele a importância definitiva de *Ser e Tempo* como máxima expressão do itinerário de pensar que compeliu ao seu autor.

Tudo o que *Ser e Tempo* afirmou a respeito da *compreensão de ser* parece estar ainda muito próximo de uma noção de representação, compreensão de ser como sendo a expansão de um entendimento do *Dasein* sobre si mesmo. Sobre esse ponto, existe uma interessante consideração realizada em *Meditação*, justamente a respeito da ambiguidade inerente ao conceito *compreensão* em *Ser e Tempo*, o qual poderia resultar em mal-entendidos comprometedores. Diz Heidegger: "Compreensão de ser é assim uma determinação transitoriamente ambígua; ela ainda aponta na direção da razão e do sujeito e, contudo, se mostra a partir de um saber claro como a destruição de toda subjetividade do homem. E ela leva ao mesmo tempo à superação da omissão do primeiro início" (GA 66, p. 323; trad. p. 261). Sabemos o significado atribuído a esse conceito e, mesmo, a possibilidade sempre premente de confundi-lo com alguma característica da subjetividade caso o tomemos fora do horizonte interpretativo de *Ser e Tempo*. Mesmo assim, há aí a introdução de uma nova forma de conceber, seja a relação do *Dasein* consigo mesmo, seja com o ser, o que nos obriga a confirmar o que é dito na última parte da citação: para além de quaisquer equívocos, como objetivo maior pretendeu-se ultrapassar as omissões do *primeiro início*. Por esse e pelos outros motivos elencados anteriormente, *Ser e Tempo* constitui a transição, o *salto* requerido à possibilidade das *Contribuições*. Para Heidegger o *salto* é "a realização do projeto da verdade do *seer* [*Seyn*] no sentido do ingresso ao aberto, de modo que o atirador do projeto se experimente como atirado, quer dizer, acontecido-apropriadoramente através do *seer* [*Seyn*]" (GA 65, p. 238; trad. p. 197). É a tentativa de remissão do pensamento e de construção de um pensar mais originário. Se esse permanecerá ao alcance da filosofia é uma questão que ainda se imporá à nossa discussão. Por ora basta-nos saber que a verdade do *seer* tomará o papel de reivindicação dirigida ao homem, como diz Heidegger, *originária* e *diferentemente* de tudo o que já se esboçou na história da metafísica. Ao caracterizar como originária (*Ursprünglich*) tal reivindicação, Heidegger já estabelece o direcionamento do *salto* (*Sprung*), que terá como

meta o que está na base de tudo, na origem. Não *origem* tomada como gênese, para a qual os alemães utilizam a palavra *Genesis*, ou origem no sentido do *de onde vem*, como em *Herkunft*. Ao utilizar a palavra *Ursprüng*, que joga com o *salto* (*Sprung*), Heidegger faz alusão à fonte, ao núcleo de sentido do qual tudo depende. Esse é o originário para o qual é preciso forçar a interpretação do homem, em que descobrirá a sua condição como *aquele que responde a um anseio*, a uma *reivindicação*. Diz Heidegger: "Através desta reivindicação do *seer* [*An-spruch des Seyn*] o homem é ele mesmo nomeado como *guardião* da verdade do *seer* [*Seyn*]" (GA 65, p. 240; trad. p. 198 – grifo nosso). Guardião tem aqui o sentido de *ser suporte*, como é lembrado em outro lugar: "[...] O homem como o guardião do entre, não antes, não acima, mas su-portando-o" (GA 66, p. 136; trad. p. 124).

Com relação à ideia de uma *filosofia da interpelação* em Heidegger, uma apropriação que aqui exploramos a partir da intuição de Jean-Luc Marion, o trecho que acabamos de evocar corresponde à única vez nas *Contribuições* em que aparece uma referência explícita à *reivindicação do seer*, que para nós caracteriza toda a passagem da filosofia heideggeriana de sua fixação na analítica existencial para o *pensamento do outro início* – cuja principal ênfase estará na *auscultação do seer* pelo *Da-sein*. Todas as demais indicações explícitas, como vimos, fazem-se presentes em textos posteriores. Nosso propósito, porém, concentra-se em aferir em que medida a reorientação do papel atribuído ao ente portador de um primado desemboca na possibilidade da *interpelação* como traço característico da filosofia heideggeriana a partir da década de 1930. Isto é, o *Dasein* como nexo articulador dessa *passagem*. Situamo-nos, portanto, no que Heidegger entendeu como a possibilidade de um ser humano autêntico, vez que atravessado pelo chamado do *seer* e disponível à abertura do seu *Da-sein*, a manifestação do *aí*. Sobre isso, há três outras referências de Heidegger ao conceito *angesprochene* nas *Contribuições*, duas que mais especificamente nos interessam aqui: a) a primeira, no capítulo 157, fala da impossibilidade da palavra falada na intermediação *seer* e homem – "aqui não há nenhuma decomposição investigativa de 'estruturas', nem muito menos um mero balbucio em 'sinais' de um agir como se algo fosse *interpelado* discursivamente" (GA 65, p. 281; trad. p. 229) – e evoca o silêncio como forma de acesso à interpelação; b) a segunda, colhida do capítulo 235, trata da *autenticidade* do homem tomado como *custódio da verdade do seer* – "autenticidade significa, portanto, algo diverso de correção, se é que esse nome deve ser retido para a *co-respondência* de uma expressão com a coisa *interpelada*" (GA 65, p. 366; trad. p. 293). Para nós, tais indicações fortalecem nossa hipótese de que, a partir da nova configuração dada ao

papel do homem, notadamente pelo abandono da analítica existencial, delineia-se a possibilidade de apreendermos o pensamento heideggeriano como uma espécie de *filosofia da interpelação* – conceito que além de meramente acrescentar ao que foi dito até aqui pode reunir todos os sentidos evocados pelo próprio autor, como o *pensamento do outro início*, como a filosofia da *espera* ou como o *pensar para além de toda filosofia*.

Trata-se do reconhecimento de um limite cuja ultrapassagem se mostra determinante para a continuidade do caminho de Heidegger no rastro da questão do sentido de *seer*. Isso é o que talvez pode ser colhido de suas próprias palavras, ao salientar que *Ser e Temo* não deve ser tomado como "nenhum ideal e nenhum programa, mas o início que se prepara para o essenciar-se do *seer* [*Seyn*] mesmo" (GA 65, p. 242; trad. p. 200). É justamente nesse *início* que nos colocamos nesse instante, cientes de que nossa compreensão não poderá avançar sem que se debruce propriamente sobre a função e o papel do *Dasein* na intermediação ao *pensamento do outro início*, como articulador dessa *filosofia da interpelação*. Para Heidegger, o homem é "aquele que pressente o *seer* [*Seyn*]" (cf. GA 65, p. 245; trad. p. 202), numa aproximação que se dá a partir de sua própria entrega à verdade do *seer*, manifesta na história. Essa vigilância, impressa ao homem na relação com o ser, é o fundamento de uma *outra história* possível (cf. GA 65, p. 240), ao que acrescentamos: uma *outra história* como formato determinante no modo de acesso à questão do *seer* em geral, ou seja, a definição de *outra* orientação ao pensar que se mostrou fiel a essa inclinação. No § 15 da preleção sobre as *Questões fundamentais da filosofia*, Heidegger recorda que "[...] se todo pensamento filosófico precisa se movimentar tanto mais incontornavelmente nessa viragem quanto mais originariamente [*ursprünglicher*] ele pensa, isto é, quanto mais ele se aproxima daquilo que é de início e sempre pensado e atentado na filosofia, então a *viragem* precisa pertencer essencialmente àquilo apenas sobre o que a filosofia medita (o *seer* como acontecimento-apropriativo)" (GA 45, p. 47; trad. p. 63-64). Tal *reordenamento* no caminho tem como meta garantir a atualidade da pergunta, com particular referência ao ente, mas também ao que se estende e dura além dele, a história, como *história da verdade de seer*. Logo, esse parece ser o momento adequado para tocarmos a reformulação inerente ao papel e à condição do ente *Dasein* em meio aos desdobramentos do *outro início* do pensamento, questão diretamente vinculada aos nossos objetivos nesta investigação.

4.2 *Da-sein* e o pensamento do *outro início*

Se as quatro primeiras seções das *Contribuições* são responsáveis por situar o novo estágio do filosofar em que Heidegger se encontra quando de sua escrita, a quinta encarrega-se especificamente de aprofundar o papel do *Dasein* no âmbito dessa composição. Está, por isso, dividida em cinco partes. As duas primeiras, porque tocam a posição desse ente no projeto heideggeriano e sua identificação com o homem, permanecem como centro de nosso interesse na discussão a seguir. As demais, avançam rumo à delimitação da essência da verdade, alusivamente ao horizonte aberto pelo *Dasein*. Várias outras referências diretas à compreensão de *Dasein*, além disso, fazem-se disponíveis em momentos esparsos, distribuídas em todo o texto das *Contribuições* – especialmente em sua última seção, com o título *O Seer* (*Seyn*). Dada a importância que adquirem para o que temos discutido, algumas delas serão mencionadas em nossa leitura, sobretudo as que contribuem para a ressignificação da maneira pela qual compreendemos a condição humana no pensamento de Heidegger, especialmente quanto à possibilidade de uma discussão sobre o estatuto filosófico do ser humano que se desvincule da metafísica e da antropologia[250]. Resumidamente, nisso consiste o formato e a meta do que segue, ao término do que julgamos estarem um pouco mais clarificadas as bases para o desenvolvimento de uma *filosofia da interpelação*, como contraponto à analítica existencial, mas ainda assim a partir da figura do *Dasein*.

4.2.1 A reorientação de um conceito fundamental: do Dasein ao Da-sein

De alguma maneira, para Heidegger a renovação da filosofia também parece passar pela reorientação do lugar/função do *Dasein* no contexto de sua obra. Apenas assim podemos compreender as suas palavras sobre o significado da expressão *Dasein*, deixando de lado todos os seus usos pela filosofia precedente, inclusive o tratamento dado por *Ser e Tempo*. Diz ele: "completamente diferente disso é o significado e o assunto da palavra *Da-sein* no *pensamento do outro início*, tão diferente, que daquele primeiro uso a este outro não é

[250] Aqui marca sua distância de *Ser e Tempo*, por exemplo. Embora essa obra tenha se precavido de incorrer nos mesmos limites da antropologia ou da metafísica, precisou mostrar-se com aspectos de ambas estas searas. Isso é admitido por Heidegger na metade de *Meditação*: "Por isso, *Ser e tempo* não é 1) nem uma espécie de antropologia (o homem enquanto tal em meio ao ente, seja ele como um ente entre outros, seja como centro de referência); 2) nem um tipo qualquer de metafísica (o ser como entidade com vistas ao ente). [...] porém, *Ser e Tempo*, que não pode ser senão um caminho de emergência entre outros possíveis, também precisa ter inevitavelmente o aspecto da 'metafísica' e da 'antropologia'" (GA 66, p. 146; trad. p. 134).

possível nenhuma mediação" (GA 65, p. 295-296; trad. p. 241 – grifos nossos). É verdade que a posição ocupada pelo ente humano em toda a história da metafísica deve ser enxergada ainda como determinante para a elucidação do *primeiro início* da filosofia. *Ser e Tempo* pretendeu ser exceção à essa regra, mesmo que, como vimos no capítulo anterior, talvez não tenha conseguido dar cabo de sua ambição. Na esteira das incursões realizadas, esteve em contraposição ao tratamento dado seja pela metafísica, seja pela antropologia filosófica ao homem, ao ser humano, à pessoa, à natureza humana, à alma, à vida humana, ao sujeito e à subjetividade. Ocorre que, caso consideremos as críticas que foram objeto de nossa análise no capítulo anterior, existem suspeições que levam a tomar também o conceito de *Dasein* presente a *Ser e Tempo* como de alguma forma tributário dessa mesma história. Não é, então, por acaso que a renovação da filosofia deve deparar-se com essa problemática, pelo que chegamos a dizer que se a nova orientação dada à questão do *seer* como historicidade em *Contribuições* pode ser tomada como um de seus pontos de destaque, o mesmo precisa ser dito a respeito do ente *Dasein*. Por esse motivo, a despeito da referência ao *pensamento do outro início*, que, como dissemos, retrata o caráter diletante da reflexão que ora se constrói, dois aspectos restam-nos importantes do fragmento acima citado, aos quais gostaríamos de retornar brevemente.

Em primeiro lugar, a nova forma de grafar a expressão *Dasein*, separada por hífen, como *Da-sein* – como no novo uso dado à expressão *seer* (*Seyn*)[251]. Embora isso reapareça no que está dito adiante, inclusive seguido de algumas tentativas de definição, fica clara a distância imposta por Heidegger tanto com relação ao seu pensamento precedente quanto a todos os demais usos dados ao termo (seja para se referir à vida cotidiana, à mera existência, ou ao primado distintivo do ser humano na relação com o *seer*). Em segundo lugar, também chama-nos a atenção a ênfase determinista pela qual Heidegger afirma a impossibilidade de mediação de uma acepção à outra, aparentemente contradizendo várias outras passagens das *Contribuições*, em que a proximidade com o pensamento anterior mostra-se irrecusável – sobretudo por conta da insistente retomada de temas e referências já disponíveis em outras etapas de sua obra (e *Ser e Tempo* mantém-se como diálogo principal, o grande

[251] Ao longo de nossa discussão, todas as vezes em que utilizamos a expressão *Dasein*, sem o hífen, referimo-nos ao entendimento legado desde *Ser e Tempo*, isto é, dentro dos padrões da analítica existencial. Quando nos referirmos ao sentido exposto pelas *Contribuições à Filosofia* iremos utilizar a modalidade separada por hífen, *Da-sein*. No entanto, como aponta von Herrmann (2011), não podemos nos esquecer que o próprio Heidegger já havia utilizado *Da-sein*, com grafia separada por hífen, em outros momentos de sua filosofia, como nos §§ 28, 29, 31 e 34 de *Ser e Tempo*. Mais que isso, para von Herrmann, o sentido radical imposto por Heidegger à expressão *Dasein*, como abertura (*Erschlossenheit*) em nada impediria que em sua grafia, já desde *Ser e Tempo*, se impusesse um espaço entre o *Da* e o *Sein*, isto é, como *Da-sein.*

distanciamento do primado da metafísica clássica). Se qualquer mediação de um pensamento a outro julga-se impossível, então qual o motivo das constantes inferências à trajetória pregressa? Por que insistir em reviver pontos que foram considerados como fundamentais para a leitura de *Ser e Tempo*, ou, dizendo de forma mais clara, para a *analítica existencial*? Para nós, apenas uma resposta pode dar viabilidade à nossa visão, conservando o sentido das referências impostas, embora modificando ligeiramente a maneira de concebê-las. Talvez para Heidegger é a interpretação do mesmo fenômeno que deve mudar, ou seja, o ponto a partir do qual analisamos não é o mesmo, apesar de, ao menos parcialmente, ainda se poder olhar pela mesma perspectiva de outrora. Como dizíamos, a ênfase dada em *Contribuições* não anula ou ilegítima o esforço consolidado por *Ser e Tempo*, apenas descobre uma via de acesso ainda mais profunda, um caminho ainda mais originário no tratamento da questão do ser. A filosofia do *outro início* firma-se, então, como uma forma de vislumbrar a experiência cotidiana desde outro ângulo, não mais desde o centro representado pelas excessivas descrições dos modos de ser do *Dasein* – mesmo que *Ser e Tempo* já lhe tenha garantido um primeiro esboço. Por isso, a fim de que não confundamos o que aqui é realizado com o projeto anterior, não basta imprimirmos uma nova coloração à pergunta pelo ser, agora tomado como *seer* (*Seyn*). É igualmente necessário definirmos o centro aglutinador sobre o qual convergimos nosso foco, isto é, o *presentificado* que manifesta a *verdade do seer*, sob uma nova hermenêutica que não mais a analítica existencial. Eis o motivo de não se falar em *Dasein*, mas em *Da-sein*: o *aí* atravessado pelo *seer* (*Seyn*), o ente que pode tornar clara, isto é, clarificar a *verdade do seer*. A ênfase na leitura não mais repousará na *abertura* (*Erschlossenheit*) possibilitada pelo ente que é no "aí" – no *Da* – mas no constante desvelamento do *seer* na história, que, no entanto, apenas pode ser apreendido como um "aí" descoberto, e, por isso: *Da-sein*. Há, como em *Ser e Tempo*, uma interpenetração entre *seer* (*Seyn*) e *Da-sein*; mais que isso, entre a essenciação do *seer* e a verdade expressa pelo *Da-sein* em sua abertura ao mistério, mesmo que em *Contribuições* isso ocorra com base numa nova orientação. Esse é o sentido de *Da-sein* como acontecimento-apropriador (*Er-eignung*), como se a manifestação de *seer* que está diluída na história encontrasse nesse ente um ponto de agregação, de reunião de sentido, de tradução e interpretação[252]. Isso é o que está impresso logo no primeiro parágrafo da quinta seção das

[252] Em *Meditação* Heidegger dedica todo o capítulo 39 à explicitação do conceito *instante* (*Augenblick*). Para o autor, o *instante* é o *lugar* oportuno para a *Decisão* (*Entscheidung*), não uma "mera escolha, mas de-terminação por meio de tonalidades afetivas fundamentais, graças às quais a essência do homem é arrancada à animalidade, a fim de deixá-lo vir-a-ser pela primeira vez em meio à contenda de terra e mundo" (GA 66, p. 113; trad. p. 107). Sobre o *instante*, Heidegger dedica uma série de definições, entre as quais: "O instante é o repentino da queda de tudo aquilo que é fundável e que ainda resta sem ter sido jamais fundado na clareira do *seer*. O instante é o repentino do levante do homem em meio à insistência no entre dessa clareira. [...] O instante é a origem do

Contribuições, do capítulo 168 em diante: "*Da-sein* quer dizer acontecimento-apropriador [*Er-eignung*] no evento como essência do *seer* [*Seyn*]. Mas somente sobre o fundamento do *Da-sein* o *seer* [*Seyn*] chega à verdade" (GA 65, p. 293; trad. p. 239). Esse é o ponto de convergência que nossa leitura pode realizar a essa altura, aprofundando a intuição ao *outro início do pensar*, entre outros fatores, como o resultado da redefinição do lugar do homem ante a questão do sentido de *seer*.

É curioso como o posicionamento de Heidegger com relação a alguns conceitos parece migrar de uma definição categórica (comum ao primado da filosofia como metafísica), para uma espécie de sondar meramente aproximativo – e o exemplo da *sonda* virá propriamente à baila um pouco adiante. Recordando, por exemplo, o que está escrito no § 16 da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, do inverno entre 1929 e 1930, damo-nos conta da insistência em não recorrer a demonstrações conceituais definitivas como forma de contrapor à metafísica, de deixar "em aberto" a atitude filosofante: "não falamos absolutamente da constatação [...], mas sim de seu despertar. Despertar é um fazer-com-que-acorde [*Wach-machen*], um *deixar o* que dorme *vir a despertar*" (GA 29/30, p. 91). Nesse sentido, para nós o exemplo mais elucidativo é, de fato, a evolução do *Dasein* para o *Da-sein*, numa comparação entre *Ser e Tempo* e as *Contribuições*. É difícil não recordarmos as sentenças grandiloquentes que envolveram a definição do ente humano em *Ser e Tempo*, entre as quais falou-se em *primado*, em *precedência* (cf. GA 2, § 2) e, porque não, de sua dupla definição: aquele que tem a existência como sua tarefa fundamental, uma existência que é sua, pessoal, em caráter de propriedade (cf. GA 2, § 9). Distanciar-se do caminho do *si-mesmo* corresponderia à impropriedade, à regressão na ascese necessária para o atingimento da meta: a compreensão do sentido de *seer*. Como tantas vezes realçou Lévinas (1974; 1997), mas também Edith Stein, a ontologia fundamental, feita como analítica existenciária, parece não deixar lugar para qualquer abertura à alteridade. Na medida em que *Dasein* passa a ser tomado como constituidor de um mundo de sentidos que tem a si mesmo como referência, toda possibilidade de abertura – mesmo ao *seer* – converte-se em abertura a si mesmo (e é isso que os §§ de 54 a 60 de *Ser e Tempo* realçam). A própria relação com o mundo e com os outros passa a ser vista como degenerada, desvestida de sentido próprio. Em *Ser e Tempo* o *além de si* é delineado como degeneração. E o que dizer a respeito do ser? Parece não haver outra definição que melhor possa demonstrar o que estamos dizendo neste momento: ser também é fechamento em si, um patrimônio única e exclusivamente acessível por meio do

próprio tempo – esse tempo como a unidade extasiada, que só se submete à clareira e, por isto, pode ser assumida como o âmbito projetivo da primeira interpretação do ser [...]" (GA 66, p. 114; trad. p. 107).

Dasein, o único ente disponível ao seu encalce, o único ente capaz de atingir a sua compreensão, na medida em que *é* e *fala* sobre sua condição de ser. Como dissemos anteriormente, ser tornara-se uma propriedade do *Dasein*, de cuja autarquia passou a depender a analítica existencial.

Nesse momento, contudo, situamo-nos num horizonte bastante distinto. Ao ampliar a noção de *abertura* do *Da-sein* para toda a história do *seer*, como manifestação de uma transcendência que não está limitada à *autotranscendência* do *Dasein* sobre si mesmo e ante o mundo, Heidegger possibilita uma autêntica reorientação na perspectiva pela qual é-nos possível tomar o ente humano (cf. von HERRMANN, 2019). Não se trata de simplesmente reconstruir o discurso, mas de modificar a perspectiva, de modo que para nós a filosofia do *outro início* poderá ser base para a superação da analítica existencial e a indicação de um novo tipo de *pensar*, di-lo-emos, *expropriador* – pensar que se estenderá por toda a produção seguinte do autor. Mesmo o caráter definitivo da ontologia fundamental em comparação com a metafísica será posto em suspenso, sendo considerada também em sua provisoriedade – como uma espécie de consequência da ênfase metafísica presente ao pensamento ocidental. Tudo isso tem por base a modificação radical operada na visão heideggeriana sobre a possibilidade de acesso ao *seer*. O tema da investigação permanece o mesmo de antes – a questão do sentido de ser (a *Seinsfrage*), como questão diretora da filosofia – mas o modo de ascensão a tal questionamento diferencia-se. Esse é, para nós, o motivo de sustentarmos uma continuidade orgânica inerente ao pensamento de Heidegger, unidade reconhecida pelo próprio autor como necessária para a compreensão de sua obra como um todo, ainda que às custas de um deslocamento da própria filosofia (um dos motivos da publicação das *Contribuições* somente após as preleções da passagem da década de 1920 para 1930). Apenas assim podemos compreender o real alcance da *Kehre*, não como o descolamento e/ou a ruptura com uma estrutura de pensamento, mas como o aprofundamento da mesma questão sob uma nova ótica. Aliás, há muito do fazer fenomenológico dos primeiros anos de Marburg como forma de análise da história do *seer*, pelo que podemos dizer que Heidegger descobriu em seu próprio itinerário os elementos necessários para a recomposição do caminho – menos afeito a subscrições e afiliações, numa composição geralmente considerada heteróclita. Para que se possa entender essa *conexão*, contudo, é preciso reorganizar a compreensão acerca de alguns dos pontos nucleares de seu pensamento, como é o caso da noção de *Dasein*, a qual, como pudemos notar à luz do que está dito nas cartas remetidas a Jean-Beaufret, se não é *o termo fundamental*, é *um dos termos* de maior relevância para a filosofia de Heidegger (cf.

HEIDEGGER, 2005, p. 89). Uma referência a isso também está presente nas *Contribuições*, como forma de circunscrever o sentido requerido pela expressão *Da-sein*: "o necessário fundamento da verdade do *seer* [*Seyn*] a partir da experiência fundamental do *seer* [*Seyn*] como evento, fundamento através do qual o homem é radicalmente transformado" (GA 65, p. 294; trad. p. 240). Essa transformação *radical*, insistimos, imprime-se no modo como o *Da-sein* passa a ser descrito em sua relação com o *seer*. Pela primeira vez, diz Heidegger, "o homem entra na próxima vereda lenta em direção ao *seer*" (GA 65, p. 422; trad. p. 337).

A respeito dessa nova categorização, o capítulo 171 das *Contribuições* aponta os primeiros elementos de *conversão*. Não se trata de uma concepção de homem estagnada no tempo, mas em constante movimento, uma concepção dinâmica. Ao falarmos de movimento, contudo, não nos limitamos ao que antes era exposto a respeito do *Dasein*, o ente que põe em jogo o ser na medida em que põe em jogo o seu próprio ser, arriscando-se em assumir a existência. Como dissemos há pouco, a relação com o *seer* não mais é considerada a partir da *autotranscendência* do *Dasein*, mas da transcendência radical do *seer* que apenas pode-se considerar numa perspectiva de *espera desinteressada*; na tradução do que historialmente se expressa como *silêncio* e *mistério*. O *seer* como aquilo que *devém*, como enigma misteriosamente lançado e que, embora se ofereça à compreensão, também se furta a uma *doação* total, permanecendo *latência*. Por isso, ao evocar as características do *Da-sein* enquanto fundamento do ente humano, Heidegger se vale de uma linguagem pautada pela categoria da *espera*: não o fundamento do homem atual, mas do *ser humano vindouro* – aquele que estabelecerá com o *seer* uma relação essencial. Não a interrupção da pergunta pela imposição de categorias conceituais, mas a suspensão da possibilidade de todo responder. Por isso a remissão ao *além*, à *terceira margem.* Essa passa a ser a tarefa do homem no pensamento da história do *seer*: decifrar as nuances do *seer* no tempo e na história, construir-se na essencialidade do *seer* que apenas pode ser aferida a partir da verdade (conceito que claramente enfraquecido em nossos dias). Isso, segundo Heidegger, apenas foi tratado de forma secundária em *Ser e Tempo* (cf. GA 65, p. 308-309), motivo pelo qual deve agora assumir o primeiro plano da investigação. O *Da-sein* adquire, então, uma propriedade singular de estar à espreita, de perscrutar os vestígios do *seer* como forma de acesso à essência do homem: "mas se o homem há de ser histórico e a essência da história chegar ao saber, então sobretudo a essência do homem tem que fazer-se questionável e o *seer* digno de ser questionado; pela primeira vez, digno de ser questionado" (GA 65, p. 493; trad. p. 388-389). Ao propor um questionamento que atinja a essência do homem, Heidegger rompe um dos

pressupostos fundamentais na leitura de *Dasein* apresentada por *Ser e Tempo*. A ideia de *essência* não é mais tão prontamente anulada em função de uma supervalorização da *existência* e de suas categorias e condições. A *essência* do homem, ao contrário de um esforço singular e disposto ao enfrentamento solitário, apenas pode ser extraída a partir de uma abertura histórica. A *essência* do homem deve ser descoberta junto à *essência da história* e, ao menos em termos do significado do *Da-sein* nessa composição, isso representa um verdadeiro *re-início*. Eis o que progressivamente irá reforçar o sentido de *Da-sein* como "clareira" para a manifestação do ser (o que, embora já apontado discretamente no § 28 de *Ser e Tempo*, adquire nas *Contribuições à Filosofia* um lugar de destaque).

Conquanto permaneça como o único ente capaz de *pôr em curso* esse questionamento, não compete ao *Da-sein* buscar a resposta em *si mesmo*, numa abertura que tem a *si mesmo* como meta, mas dirigir-se à *história em geral*, lida como *história do seer*. Nisso consiste o primeiro passo de alargamento da *Selbsheit*, conceito que no capítulo anterior nos ajudou a aferir a passagem para uma *filosofia da interpelação.* No capítulo 197 das *Contribuições*, Heidegger continua a reflexão a respeito da mesmidade (*Selbstheit*), negando que essa implique em fechamento. Nesse sentido, para além do que já mencionamos acima, é possível citar o seguinte: "ser-si-mesmo – com isso pensamos sempre em primeiro lugar: o fazer e deixar e dispor a partir de si. Mas o 'a partir de si' em primeiro plano é enganoso. A partir de si pode ser mera obstinação, à que falta toda dedicação [*Zu-eignung*] e transferência desde o evento [*Ereignis*]" (GA 65, p. 321; trad. p. 260). A insistente referência ao "a partir de si", à *Sebstheit*, fundamental desde *Ser e Tempo* como condição de autenticidade, modifica-se na relação com o *essenciar-se* do *seer*. É assim que características autárquicas, como as que estavam em jogo na obra de 1927, vão pouco a pouco dando lugar à introdução de uma nova possibilidade de se apreender a relação entre *Da-sein* e *seer*.

4.2.2 Da-sein: o buscador, o cuidador e o custódio do seer

Para usarmos uma expressão de Heidegger no capítulo 171 das *Contribuições*, o *Da-sein* é um ente "referido à verdade como abertura", um ente com uma *vocação* específica: deixar-se interpelar pelo chamado silencioso do *seer* ecoado na história. É nesse mesmo capítulo que aparecem as três primeiras características do homem como *Da-sein*: o buscador, o cuidador da verdade e o custódio da calma (cf. GA 65, pp. 23, 231, 294). Todas como reação à *doação* de *seer*, que por primeiro se abre ao homem. Esse, "entregue ao dom, não

pode senão confiar, remeter-se ao dom e custodiá-lo. Não no sentido voluntário, mas no sentido de pura anunciação do seu destino, que se exprime como abandono" (TERCIC, 2006, p. 177). Em primeiro lugar, trata-se do ente situado como o buscador, isto é, aquele que pode dirigir-se ao *seer*, não por conta de seu primado ôntico-ontológico, como em *Ser e Tempo*, mas sobretudo porque é guardião da linguagem, em referência ao que se encontra na *Carta sobre o humanismo*, a "morada do ser" (cf. GA 9, p. 313). Pela filosofia e pelas artes, especialmente a poesia, o *Da-sein* pode pressentir a manifestação de *seer* na história como um acontecimento-apropriador (*Er-eignung*)[253]. Por conseguinte, como sentinela da linguagem, também é cuidador da verdade do *seer*, do único horizonte por meio do qual *seer* pode eclodir ao homem como *constante diferenciação*. Por isso, tanto a relação do homem com o *seer*, quanto do homem com a linguagem é marcada pelo cuidado: "através da fundação do *Da-sein* o homem se transforma (buscador, cuidador, custódio)" (GA 65, p. 231; trad. p. 191). *Da-sein* é, enfim, custódio, isto é, guardião, da *calma*. Mais que isso, diz Heidegger: "custódio da calma do *passe*" (GA 65, p. 294; trad. p. 239). Analisamos o ente que está constantemente referido à abertura como ocultar-se, à manifestação como silêncio e mistério: "[...] ele não traz simplesmente à fala o silenciado, mas libera a sua ação para a experiência do silêncio e para o que precisa nascer do silêncio" (CASANOVA, 2002, p. 326). Todos esses termos, que em *Contribuições* marcam o discurso heideggeriano a respeito do homem e de sua relação com o *seer*, são muito diferentes do tom geralmente usado em *Ser e Tempo*, primeira obra prima de Heidegger. Desse modo, apenas na perspectiva de um *outro início* do pensamento é possível a descentralização do ente, antes portador de prerrogativas que o elevavam como uma espécie *senhor do ser*, agora deposto, como *buscador*, *cuidador* e *custódio*. Isso, contudo, não implica somente uma orientação decisivamente diferente daquela dada em *Ser e Tempo*, mas uma nova forma de contestar e opor o domínio do sujeito, na medida em que, como diz Heidegger, o *Da-sein* não é o critério de sua seguridade, não é o ente posto sobre si mesmo, mas lançado[254]. Rompe-se, então, a noção de *reflexividade* que ainda pairava sobre o entendimento de *Dasein* na obra de 1927. Tais elementos são para nós evidência de que o caminho filosófico de Heidegger, que o conduziu à conversão em sua abordagem do *seer*,

[253] Eis o que afirmara Heidegger em dado momento: "[...] a metafísica jamais proporciona, por sua essência, ao habitar humano a possibilidade de se estabelecer propriamente na paragem, isto é, na essência do esquecimento do ser. *É por isso que o pensamento e a poesia devem retornar lá, onde, de certo modo, já sempre tinham estado, e, contudo, nada construíram*" (GA 9, p. 251; trad. p. 60).

[254] Isso é claramente demonstrado pelo seguinte trecho: "Precisamente por meio daí, porém, já não se pensa mais o homem antropologicamente, isto é, metafisicamente, mas se concebe a partir da compreensão de ser do homem uma compreensão que se descobre como a custódia da verdade do *seer*. Com isso, contra a metafísica como um todo, de alguma forma e igualmente essencial, supera-se toda humanização do homem posta na mera autoafirmação de si mesmo (a subjetividade)" (GA 66, p. 328; trad. p. 266).

passou necessariamente por uma reorientação do lugar do *Da-sein* no curso da ontologia fundamental, com consequências radicais também para a manutenção da analítica existencial como forma eficaz para o tratamento da questão do ser em geral. São elementos relativamente sutis, em função do esforço requerido para explicitá-los nas diferentes passagens em que se encontram, mas com uma repercussão gigantesca, especialmente por conta do crescimento em seu uso ao longo das obras do final da década de 1930 – como é o caso das *Contribuições* e de *Meditação*.

Desse modo, se para nosso propósito é importante precisar a relação, mas, sobretudo, a distância entre *Ser e Tempo* às *Contribuições*, procedemos conforme indicação oferecida pelo próprio Heidegger, que constantemente faz referências à obra de 1927, seja para rejeitar algum ponto de seu entendimento, seja para explicar, à clareza do pensamento da história do *seer*, a melhor forma de abordagem dos conceitos que estão em jogo. É aí, entre uma referência e outra, que descobrimos, por exemplo, a admissão dos limites da analítica existencial, que sucumbira entre a possibilidade de uma "ontologia" e uma "antropologia". Embora reiteradas vezes nos referimos à negação por parte de Heidegger em aproximar os propósitos da analítica existencial aos da antropologia, mesmo a filosófica, tema sobre o qual se expressou em vários lugares (cf., por exemplo, GA 2, § 10; GA 3, §§ 39, 40 e 41), também em suas palavras encontramos a admissão de que a ontologia fundamental deve ser lida em seu caráter de provisoriedade. Não a provisoriedade necessária ao pensamento do *outro início*, como na definição de *Da-sein* como condição do *ser humano vindouro*. No caso da ontologia fundamental, tal provisoriedade resulta de seus próprios limites. Por um lado, não podia valer-se das ontologias passadas, como está exposto desde o § 2 de *Ser e Tempo*, pois a história da metafísica se mostrou altamente danosa, como obscurecimento da questão do sentido de ser. Por outro, mantinha-se a necessidade de algum ponto de partida para a investigação, algo conhecido e próximo, o que se tornou o papel da "pré-compreensão" de ser presente ao *Dasein*. Justamente esse segundo ponto mantém a ontologia fundamental numa tensão entre duas luzes: a pergunta pelo ser e a pergunta pelo homem – dividida entre ontologia e antropologia (cf. GA 65, p. 305). Não que isso resulte do caminho empreendido, mas da própria escolha e orientação de método, que, sem ter outra forma de expor-se, adotou a analítica existencial como o suporte inicial necessário, ainda que com o intuito de abandoná-lo assim que possível[255].

[255] Entre outras tantas passagens, na metade do § 5 de *Ser e Tempo* Heidegger explicita o sentido de provisoriedade da analítica existencial. Diz ele: "[...] a análise do *Dasein* não só é incompleta, mas é de imediato também *provisória* [*vorläufig*]. De início, ela só põe à mostra o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido.

Ocorre que, ao menos no âmbito do projeto *Ser e Tempo*, o que deveria ter sido apenas o suporte inicial, tornou-se a tônica determinante de toda a investigação, ao ponto de chegar-se ao fim da obra com dois problemas: a) a impressão de não se ter atingido a meta à qual havia se proposto, permanecendo, na melhor das hipóteses, como um primeiro esboço aproximativo à questão do ser (cf. GA 2, § 83); b) e, o que é mais significativo, com a dúvida de, ao tomar a centralidade do *Dasein* como ponto central da investigação, ter falhado em seu propósito de superação do *sujeito*, ocupando novamente o seu lugar – e aqui guardadas as proporções por nós já referidas[256]. Resta, portanto, a impressão de que o *Dasein* teria em *Ser e Tempo* a aparência do "antropológico", do "subjetivista" e do "individualista", o que, para Heidegger, precisa agora ser visto de outra maneira[257]. Assim, a nova concepção de *Da-sein* é o resultado da "necessária consequência, da decisiva transformação, da pergunta pelo *seer* desde a pergunta condutora, a pergunta fundamental" (GA 65, p. 295-296; trad. p. 241). Isso porque o *outro início do* pensar estende-se para além da distinção entre subjetividade e objetividade, superando toda subjetividade na medida em que move o homem à abertura ao *seer*, colocando-o como o ente que é exposto ao *chamado do ser* (o *Anspruch des Seins*). Sobre isso, diz Heidegger: "o *seer* não é um feito do sujeito, mas o *Da-sein*, como superação de toda subjetividade, surge do *essenciar-se* do *seer* [*Wesung des Seyn*]" (GA 65, p. 303; trad.

Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo-em-liberdade o horizonte da interpretação. Uma vez alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do *Dasein* exige sua repetição sobre uma base superior e propriamente ontológica" (GA 2, p. 17-18; trad. p. 73-75). O próprio Heidegger reconhece a necessidade de "uma base superior" para a aplicação da pergunta que a princípio se deu num formato *preparatório*. Essa base seria a articulação da pergunta pelo sentido do ser à questão do tempo. Ocorre que ao final da obra de 1927 ainda restara a impressão de provisoriedade. Isso aparece no § 83: "A *disputa* relativa à interpretação do ser não pode ser decidida *porque sequer foi iniciada*" – e um pouco mais adiante – "Pode a pergunta conquistar sua resposta retornando à *originária constituição-de-ser* do *Dasein*?" (GA 2, p. 437; trad. p. 1177). Perguntas como essas formam as últimas palavras de *Ser e Tempo*, no simultâneo movimento de frustração e de consciência de que o caminho se estenderia a seguir.

[256] E ao mesmo tempo em que admitimos a possibilidade de a filosofia do *Dasein* ter falhado em seu propósito de superação da subjetividade também lembramos que se tratou da inauguração de uma perspectiva notadamente diversa de todas as filosofias anteriores, centradas sob uma noção de sujeito cujo ponto de determinação estava posto sobre a dimensão racional. Só a consideração da afetividade, desperta a partir da análise existencial do homem, abriria uma distância abissal ao que as filosofias precedentes haviam realizado. O que aqui chamamos "falha" diz respeito unicamente ao fato de o *Dasein*, como o *sujeito*, ter se tornado o centro de uma investigação que tinha como proposta alcançar a questão do *ser em geral*.

[257] Para Ibraim Vitor de Oliveira (2014, p. 49), semelhante confissão já parece indicar a constatação de uma decisiva derrota. Diz ele: "Na busca pelo *sentido do Ser*, Heidegger se depararia com a necessidade de afrontar a existência fática do homem, o seu ser. Mesmo que tenha grande peso ontológico, tal estratégia se revelaria como lugar de *projeção* do Ser, conferindo ao seu projeto características antropológicas. Esse constitui um dos motivos pelos quais *Ser e Tempo* permanece uma obra inacabada e é justamente com o reconhecimento da insuficiência de *Ser e Tempo* que o filósofo da Floresta Negra parece experimentar a derrota". Para o mesmo pesquisador, contudo, essa aparência é apenas superficial, já que de modo algum o *ponto de orientação* de 1927 se deixa modificar no pensamento que se sucedeu. Permanece a *pergunta pelo ser*, movimentada a partir de outro foco: "O homem, em seu *Dasein*, não é mais quem vai ao encontro do ser para revelá-lo, mas é o próprio Ser que, por primeiro, se mostra vindo ao encontro do *Dasein*" (OLIVEIRA, 2014, p. 51).

p. 247 – grifo nosso). A ênfase na compreensão do ente humano, que antes estava depositada sobre a possibilidade de manifestar o *seer* na medida em que empreendia sua própria existência, dilata-se no reconhecimento de uma totalidade de *seer* que o ultrapassa; do ente que no esforço de pôr-se no caminho do *seer*, acaba por se inserir no jogo da história, como manifestação silenciosa. Num mesmo ponto se dá o distanciamento de toda e qualquer herança do sujeito. Em *Meditação*, aliás, existe uma passagem que pode elucidar o que acabamos de dizer, mantendo, de um lado, o binômio *sujeito-objeto* e, de outro, *Da-sein-seer*: "Sujeito – objeto: aqui o homem é posto em cena e assegurado no empreendimento de sua segurança. *Da-sein* – seer: aqui o homem é *colocado em jogo* como guardião do que há de mais questionável" (GA 66, p. 136; trad. p. 131 – tradução e grifos nossos). Se o sujeito era tomado como segurança e autossustentação, o *Da-sein* deve ser feito guardião do que há de mais incerto, instável, suspeito e não sintetizável, o *seer*. Não há porto seguro, mas incerteza, instabilidade. A resposta para a questão do sentido do *seer* não é mais o objetivo de um empreendimento que se estende desde o *Dasein* – o *perguntador*. Ao contrário, é o próprio ente, o *Da-sein*, que passa a ser assumido como uma espécie de ressonância do que Heidegger chamou de *essenciar-se* do *seer*: "Toda coragem do coração é a ressonância ao apelo do *seer*, que reúne nosso pensar no jogo do mundo" (GA 13, p. 81; trad. p. 41). O *essenciar-se* do *seer* é, em outras palavras, a composição da história, na qual o *Da-sein* deverá descobrir-se; *Da-sein* é o resultado *responsivo* da eclosão de *seer* na história. O caráter de essenciação do *seer* (*Wesung des Seyns*) refere-se ao acontecimento histórico, ao *seer* que é diferindo-se. Não o que está para além dos acontecimentos, mas inerente ao campo histórico em geral. De *perguntador*, passa à condição de *interpelado* (compelido e chamado pela *voz silenciosa* – o que Heidegger também chamou de *verdade do seer*). Com o *Da-sein* "deu-se plenamente e ao mesmo tempo a passagem ao aberto. Querer encontrar aqui um 'subjetivismo' é, prescindindo completamente de outra palavra, sempre superficial" (GA 65, p. 68; trad. p. 69).

A evolução de um pensamento a outro (num sentido eminentemente performático), entretanto, traz a marca da crise. Uma crise que, antes de tudo, se estabelece na dificuldade dos conceitos em exporem o verdadeiro centro da questão. Se em *Ser e Tempo* já testemunhávamos a necessidade de uma revisão conceitual da filosofia, o que levou Heidegger à ressignificação de expressões do cotidiano, inseridas no conjunto de seu pensamento como forma de sedimentação de uma ontologia construída a partir da facticidade da vida – e a consequência disso, como se sabe, foi a elaboração de um arsenal conceitual totalmente novo – o mesmo se repete em se tratando do *pensamento do outro início*. Ocorre

que dessa vez a discussão não se instaura apenas contra a tradição[258], mas também a respeito de alguns pontos de seu próprio pensamento. Essa é a crise a que nos referimos, a qual tem o conceito de *Dasein* entre os principais obstáculos compreensivos. Como salienta Heidegger, "segundo o nome e a coisa, *Da-sein* significa na história do primeiro início (quer dizer, em toda a história da metafísica) algo essencialmente outro que no *outro início*" (GA 65, p. 295; trad. p. 240). Estabelece-se, portanto, a crise entre o *primeiro início* e o *outro início* – uma crise que, embora não se refira objetivamente a *Ser e Tempo*, mas aos vestígios da história da metafísica, acaba por confrontar alguns pontos dessa obra. Mediante a centralização do *Dasein* operada pela analítica existencial é preciso que, em nome de predispor-se ao *outro início* do pensar, rompa-se também com esse aspecto da obra de 1927.

Em geral, na metafísica – desde os modernos a *Ser e Tempo* – a expressão *Dasein* era utilizada para designar o *presente*, o que está realmente sendo, mas também a generalidade de ser, o que está simplesmente posto e disponível (no caso de Heidegger, o que chamou *Vorhandenheit*). Para Heidegger é importante resgatar o sentido de *Dasein* não apenas como o que é presente, mas como Παρουσία, o modo como os antigos gregos se referiam à realidade do ser posta como *duração*: aquilo que se faz *presente* porque é continuamente *por vir*. Assim, a relação entre *ser* e *tempo*, que garantiria a distinção do pensamento heideggeriano das demais ontologias do passado, tendo a efetivação de *seer* como o que se exprime no horizonte do tempo, teria pecado ao ignorar o potencial compreensivo oriundo da história, de modo que não há concepção de tempo descolada de uma determinada situação *epocal*. Para Heidegger, existiu entre os gregos uma relação fundamental relativa ao oferecimento do *seer* no tempo que tem suas raízes na aproximação de dois conceitos: φύσις e ἀλήθεια. O primeiro refere-se à manifestação gratuita de um princípio de vitalidade que constantemente se doa, embora não possa ser encontrado; o que se *pressente* na *continuidade*. O segundo, à participação humana na exploração desse mistério, na medida em que é capaz de "olhar além

[258] Como não dissemos isso em outro momento, vale dizer que Heidegger tem um duplo olhar a respeito da tradição, valorizando-a, na medida em que guarda o conteúdo de uma continuidade, mas também devendo ser sempre reformulada em função do "agora, aqui e hoje". Isso é o que fica explícito na segunda parte das *Investigações fenomenológicas sobre Aristóteles*, quando uma reflexão sobre a Universidade se torna o centro da reflexão (cf. GA 61, p. 73-77). Mesmo nas *Contribuições* há uma clara referência à tradição, de modo que um pensamento não tem outra forma de medir-se, senão medindo-se com a tradição: "As grandes filosofias são elevadas montanhas, não escaladas e inescaláveis. [...] Estão como ponto de orientação e conformam respectivamente o círculo visual; suportam visão e ocultamento" (GA 65, p. 187; trad. p. 158). O que não é possível, para Heidegger, é que o pensamento simplesmente se valha da tradição como forma de legitimação, mas deva construir-se como um exercício contínuo. A tradição como único argumento não é válida, como demonstra no seguinte fragmento de *Questões fundamentais da filosofia*: "Nós nos tomamos como algo legado pela tradição. O recurso a algo legado à assim chamada 'tradição' não constitui nenhuma fundamentação; e isso mesmo que o tradicional tenha se tornado óbvio" (GA 45, p. 39; trad. p. 53).

do véu", ou seja, vislumbrar a transparência do que se oferta como o "*desoculto essenciar-se surgindo a partir de si*" (GA 65, p. 295; trad. p. 240 – grifos do autor). Essa é a compreensão emanada da relação entre *seer* e ente a partir do *Da-sein*. Não uma relação de controle e domínio, mas de pura gratuidade – uma leitura de que souberam beneficiar-se algumas fenomenologias, para nos lembrarmos outra vez de Jean-Luc Marion.

Ainda com relação aos conceitos gregos, para Heidegger o *Da-sein* "é o próprio fundamento que se funda, da ἀλήθεια e da φύσις, o essenciar-se dessa abertura, que inaugura o primeiro ocultar-se" (GA 65, p. 297; trad. p. 242). *Da-sein* é já o primeiro ocultar-se, pois situa-se na interface da relação entre homem e *seer*, como o fundamento da possibilidade do ser humano vindouro, isto é, capaz de assumir o *aí*, concebendo-se a si mesmo como "*custódio da verdade do seer* [*Seyn*], *custódio que é indicado como cuidado*" (GA 65, p. 298; trad. p. 243 – grifos do autor). É curioso como essa expressão é insistente ao longo da quinta seção das *Contribuições*, especialmente como forma de explicitar o sentido do cuidado. Em *Ser e Tempo* o cuidado se referia à unificação dos diferentes modos de ser do *Dasein.* De forma diversa, a definição de *Da-sein* como cuidado nas *Contribuições* tem em vista o assentimento, quer dizer, a diligente aceitação do ente que é provocado pela manifestação como *verdade* e *ocultamento*, e a ela se entrega. Daí que não basta dizer que o *Da-sein* é o *cuidador* da verdade do *seer*, é preciso interpor a forma conceitual pela expressão *custódio*, quer dizer, aquele que guarda, protege e assegura algo de muito valor. O zelador do *seer*, se nos é possível associar a figura "daquele que guarda" com "aquele que cuida". Esse é o verdadeiro sentido do *Da-sein* como o constantemente presente ao *seer*, como na expressão Παρουσία. Não mais o contrário, isto é, o *seer* como *presente* e garantidor dos entes. Aqui, quando falamos em *presença* do ente ao *seer*, tratamos a posse de uma condição: a condição de comunicá-lo como mistério silencioso. Não a presença do ente que se constrói no *aí*, mas a presença do ente que no *aí* descobre sua relação com o *seer*, uma relação enigmática e silenciosa, já que não pode ser totalmente dita em palavras. Por isso, ao longo do capítulo 173 das *Contribuições*, algumas outras expressões também completam a caracterização do *Da-sein* numa relação de *suportabilidade* (*Ertragsamkeit*), aquele que dá suporte à manifestação, que a pressente e manifesta. Nessa entrega, faz-se "livre" e "indefeso", "pertencente ao aí onde o *seer* [*Seyn*] se oculta". Esse caráter de suportar e fazer-se presente ao *seer* é o que define o *Da-sein* como cuidador e custódio, é o que lhe permite acontecer no homem como pertencente ao acontecimento apropriador do *seer*. Isso, segundo Zeljko Loparic, guarda ainda relação com o projeto de superação do sujeito, já que "livrando-se da condição de um sujeito

confrontado com objetos, [o *Da-sein*] busca o desocultamento na sua origem retraída, no seu auto-ocultamento, e se coloca de prontidão para servir de guardião e vigilante desse acontecer, que não pode ser alcançado nem dito, mas que, não obstante [...] é o fundamento de todo alcançar e de todo dizer cotidiano, científico, metafísico ou poético" (LOPARIC, 2015, p. 127-128).

Além disso, Heidegger também fala das características do *Da-sein* como instância de manifestação do *seer*. Essas seriam: o *vigor*, a *decisão*, a *suavidade* e a *simplicidade*. Antes de aprofundarmos o sentido de cada uma delas, para nós é impossível não recordarmos o seu distanciamento da concepção de *Dasein* (e, paralelamente, de homem) forjada por *Ser e Tempo*. Todo o discurso que viria em 1947 a respeito do homem como "pastor do *seer*" seria, portanto, uma consequência natural de um reordenamento no modo de pensar, pautado por uma lógica equidistante da analítica existencial. Nesse sentido, se a descrição operada por Heidegger em *Ser e Tempo* serviu de suporte para o desenvolvimento de uma série de enfoques nas mais diferentes ciências, no seio de sua própria filosofia, Heidegger desprendeu-se completamente do antigo interesse para se dedicar a um pensar expropriador que visa se reconhecer desde o mistério do *seer*. Somente assim podemos revisitar as quatro propriedades do *Da-sein* em perspectiva do *outro início* do pensar.

Ao falar em *vigor* (*die Stärke*), Heidegger não tem em conta alguma forma de valentia, ou de enfrentamento. Tampouco significa uma soma de forças, mas o domínio da livre doação, o que também chamou de *sobreacrescentar-se criador* (*Sichüberwachsens*). O *vigor* se refere ao ir além de si do *Da-sein*, não num retorno a si mesmo, mas na capacidade de construir a história do *seer*, uma história que o ultrapassa. Tal característica está em sintonia com a *decisão* (*die Entschiedenheit*). Essa, por sua vez, nada tem a ver com a decisão resolutória (*Entschlossenheit*) relativa ao empreendimento da existência. Trata-se da determinação do ente em manter-se no caminho do *seer*, não de uma forma obstinada, o que implicaria a imposição de sua própria força e vontade, mas na disposição de assumir o evento-apropriador em seu profundo sentido de *desamparo* (*Ungeschützte*). Note-se que já aqui os principais traços da analítica existencial tendem a ser abandonados em função da composição do que progressivamente temos chamado de *filosofia da interpelação*, que assume o risco do *desamparo* como condição de acesso ao sentido de *seer* em geral, que está além do domínio do *Da-sein*. Tal confiança traz, ainda, a marca da *suavidade* (*die Milde*), que em nenhum caso significa debilidade ou indulgência, mas o que Heidegger descreve como o "generoso despertar do oculto e detido, sempre estranho e que liga todo criar ao essencialmente seu"

(GA 65, p. 298; trad. p. 243). Enfim, o último elemento de caracterização do homem como fundado sobre o *Da-sein* é a *simplicidade* (*die Einfachheit*). O simples, contudo, não é o fácil, nem o primitivo. No caso utilizado por Heidegger abriga a paixão pela necessidade de uma unidade (homem e ser) e, por isso, a inexorabilidade do ser na preservação do ente. Para nós, portanto, não há provas mais contundentes em termos textuais de que a evolução requerida pela leitura crítica de *Ser e Tempo* operou-se nos próprios limites do pensamento heideggeriano, a partir de uma completa mudança na perspectiva pela qual o ente *Da-sein* passaria a ser tomado. Assim, esse conceito deve ser considerado como um dos mais importantes focos para a compreensão da evolução da obra de Heidegger a partir de sua coesão interna, o que, notadamente, implica no reconhecimento de rupturas, as quais, porém, preferimos ler como formas de reordenamento do caminho, já que a unidade estruturante permanece intacta quanto à questão do sentido de *seer* – a grande questão a perscrutar a investigação heideggeriana, nesse caso, num intervalo de mais de duas décadas. Por isso nossa insistência em afirmar que para compreender a evolução da analítica existencial para o que aqui temos chamado de *filosofia da interpelação* a contraposição entre *Ser e Tempo* e as *Contribuições* é indispensável.

Sempre há, no entanto, pontos de distanciamento e de convergência. Como exemplo, vale citar a primeira aparição de *Da-sein* no sentido de fundamento da verdade do *seer*, que, segundo Heidegger, ocorreu já em *Ser e Tempo*. Para além disso, trata-se de mais uma oportunidade de assegurar a distância que sempre deve haver entre o sentido evocado pela expressão e os demais usos dados a ela na filosofia. Diz Heidegger: "no sentido em que *Ser e Tempo* impõe pela primeira vez e essencialmente, esta palavra é intraduzível, quer dizer, se opõe a respeito do modo de pensar e dizer vigente na história ocidental" (GA 65, p. 299-300; trad. p. 244). Se em todo nosso percurso tivemos o cuidado de manter a expressão original, justamente para nos desviar de quaisquer impedimentos quanto à sua tradução, ao tomar a expressão *Dasein* como *intraduzível* Heidegger não se refere a isso. A palavra *Da-sein* não é *intraduzível* pelo fato de não poder ser vertida para outras línguas além do alemão, mas pelo sentido que carrega, diametralmente oposto ao que pretenderam em outros momentos da história do pensamento. Por isso, também são inadequadas formulações que lhe sobreponham alguma adjetivação, como no caso de *Dasein humano*, utilizado por alguns. Ao falar em *Dasein* – ou, como na aposta por *outro início* ao pensar, em *Da-sein* – objetiva-se a condição essencial do homem em sua relação com o *seer*, não havendo *Da-sein* que não seja humano. Além disso, há também o equívoco de se pensar o caráter da *presença* do *seer* ao *Da-sein*

como o estar atualmente presente, presente a si mesmo e ao *seer* (uma condição cuja sombra atravessou a leitura de *Ser e Tempo*). A *presença* que está em jogo na consideração do ente *Da-sein* também se manifesta na ausência de si mesmo, motivo pelo qual a filosofia do *outro início* se distancia da efetividade do *ser-si-mesmo* (*Selbstheit*), necessário à manutenção do sistema em 1927. Na maioria das vezes, aliás, estamos ausentes de nós mesmos, embora na proximidade com a vida vivida, e esse espaço também se constitui como *lugar* de realização do *seer*, *pressentido* pelo nosso *Da-sein*. Daí, enfim, que uma leitura *moral-existencial*[259], como a parcialmente realizada por Edith Stein, de que o *Dasein* autêntico se construiria a partir do distanciamento da comunidade[260], como se somente houvesse autenticidade na solidão, também não possa ser praticada completamente, pois o *Da-sein*, tomado em sentido ontológico, como sustentado cada vez ao abrigo da verdade do *seer* que se desenvolve historialmente, não pode prescindir de sua relação com o *seer*, mesmo quando dedicado aos afazeres da vida, seja "pensando, poetando, construindo, conduzindo, oferecendo, sofrendo ou festejando" (cf. GA 65, p. 302).

Ao dizermos isso, porém, é preciso ressaltar que não se trata de pensar uma remissão de *Da-sein* ao *seer*. *Da-sein* é causa de si, é si-mesmo, mas como cuidado e vigilância do *seer*. A diferença em relação a *Ser e Tempo* está no fato de que no âmbito do *pensamento do outro início* o acesso ao *seer* não se dá pelos modos da existência. Na impossibilidade de se seguir pelas trilhas da metafísica clássica, *Dasein* foi o caminho pelo qual Heidegger vislumbrou a possibilidade de dar novamente vida à pergunta pelo ser. Ocorre que a resposta para tal pergunta não pode vir de nenhum ente conhecido. Aqui talvez Heidegger permaneça na proximidade de Kant ao afastar a hipótese de um Deus, e dizer "nenhum ente conhecido" – já que a possibilidade de Deus está fora do que se pode conhecer, ficando também fora do alcance da ontologia. Se, então, o sentido do ser não é apreendido a partir de um ente, ou melhor, de nenhum dos entes conhecidos, o que nos resta como fonte para a sua compreensão? A resposta de Heidegger será: a história. O atingimento da meta "exige um projeto e salto originário, que só pode extrair sua necessidade da mais profunda história do homem, pelo que o homem é experimentado e sua essência sustentada como esse ente que está exposto ao ente [...], exposição que constitui o fundamento de sua essência" (GA 65, p.

[259] Para pensar o homem, diz Heidegger: "o acontecimento filosófico, pelo contrário, começa com o primeiro passo de uma transformação do homem que compreende e a saber não em sentido moral-'existencial', mas conforme o *Da-sein*" (GA 65, p. 14; trad. p. 29-30).

[260] E Heidegger tinha consciência dos impactos e da recepção de seu pensamento a esse respeito. Por exemplo, quando diz em *Meditação*: "o quão escandaloso isso soa, ainda mais agora, depois de todos os eruditos filosóficos terem se empenhado por pensar a partir da 'comunidade' e em favor do 'povo'" (GA 66, p. 329; trad. p. 267).

305; trad. p. 248-249). Aqui talvez tenhamos uma importante pista para a recomposição de uma das principais lacunas de *Ser e Tempo* na leitura de seus críticos, como acabamos de lembrar à luz de Edith Stein: o problema da comunidade. A posição de *Dasein* em *Ser e Tempo*, na medida em que dá as condições de acesso à compreensão do sentido de ser expressa por sua própria existência, imprime a esse ente a sombra do fechamento aos outros, noutras palavras, uma constante repulsa à comunidade como forma autêntica de ser. Assim, ao colocar a ênfase sobre a história, uma história composta por constantes entrelaçamentos humanos, Heidegger talvez esteja restituindo um valor positivo à comunidade e à relação com os outros. Se ser não se descobre a partir de nenhum ente conhecido, mas da história dos homens, do rastro do *Da-sein* como modo de acesso à essencialidade do ser humano por vir, é possível falarmos de uma autenticidade da vida coletiva? Talvez esteja aqui a chave para uma consideração positiva da dimensão comunitária, em estreito vínculo com a questão do sentido do ser. Em suma, trata-se de repensar o lugar do *Da-sein* exposto ao *outro início* do pensar, o que, certamente, não poderá descuidar do que apontamos à luz da preleção sobre *Lógica* do verão de 1934: há autenticidade tanto na comunidade, quanto na solidão, desde que aquela não aplaque o espaço vital necessário à relação com o mistério do *seer*, que, embora seja apreendido desde a história do homem, é significado de maneira pessoal por cada *Da-sein* como guardião da verdade do *seer* (cf. GA 38). Quem sabe essa admoestação possa salvar nossa interpretação de simplesmente inverter o jogo e, daqui em diante, supervalorizar a comunidade em detrimento da singularidade de cada pessoa.

Enfim, após revisarmos os principais aspectos da releitura operada por Heidegger a respeito do *Da-sein*, novamente colocado em relação com o *seer*, embora de forma totalmente diversa daquela operada em *Ser e Tempo*, resta-nos aprofundar como se estabelece o contato entre *Da-sein* e homem e, consequentemente, a composição de uma ontologia em perspectiva do *pensamento do outro início*. O caminho empreendido por Heidegger nas *Contribuições* permitirá progredir à consideração do ser em geral, quer dizer, será capaz de se desviar dos entraves que noutrora impediram esse acesso? Além disso, de que modo a proposta delineada até aqui fortalece a nossa hipótese de elaboração de uma *filosofia da interpelação* como alternativa aos limites da analítica existencial? Com relação à primeira questão, talvez já tenhamos adquirido alguma orientação, especialmente caso levemos em conta o diferente teor dessa segunda fase do pensamento heideggeriano, inclusive no que tange à própria concepção de filosofia. Ao menos parcialmente vislumbramos o cumprimento do que nos propusemos de antemão, isto é, situar e perseguir o que constituiu a *conexão* a um novo modo de pensar em

Heidegger. Entre os ingredientes requeridos para esse trânsito, seguramente está a reintrodução de um debate sobre o homem, ainda que mantendo sua distância concomitantemente do *seer* e do *Da-sein*.

4.3 Da-sein e homem: a distante vizinhança do *seer*

Neste capítulo temos procurado demonstrar que a guinada na compreensão do alcance e do significado do conceito *Da-sein* em perspectiva da obra de Heidegger pode ser apontada como um dos elementos mais evidentes da *mudança* em sua maneira de abordar a questão do *seer*. Não que constitua uma absoluta negação da produção anterior à década de 1930 – o que, definitivamente, não é o caso. Ocorre que entre os pontos de maior significação, talvez a noção de *Da-sein* possa vir a ser um forte elemento a conduzir o entendimento geral da obra heideggeriana, e isso para nós não deve ser encarado como aleatório. Nesse sentido, o *pensamento do outro início* porta uma ambiguidade, na medida em que pretende desassociar a figura do *Da-sein* daquela do detentor do ser, inserindo-o marginalmente na consideração da *verdade do seer* pelas vias da história. Tal marginalidade, contudo, não significa menos importância no curso da investigação. Na verdade, não estamos seguros até que ponto podemos considerar a filosofia das *Contribuições* como uma investigação em sentido estrito, ao menos não como o que está consolidado em *Ser e Tempo*, e justamente porque Heidegger se deu conta de que o conteúdo da questão do sentido do *seer* não está disponível a uma ciência, mas a um perguntar originário, que constrói-se a partir do que tem chamado de *essenciar-se* do *seer* no homem. Também por isso é preciso delimitar a distância entre o homem entendido como *Da-sein* e o homem meramente tomado em suas vicissitudes – o que, vale dizer, traz a marca de um desencontro que sempre está subentendido como encontro possível. O homem não é o *Da-sein* em sentido *próprio*. O entendimento de homem como impropriedade[261], porém, tem a ver com o furtar-se de um relacionamento vital com o *seer*, mesmo que isso não seja possível caso pensemos de maneira mais profunda (o *seer* como condição do *Da-sein*).

[261] Como em *Ser e Tempo*, também nas *Contribuições* para Heidegger o perder-se nas atividades cotidianas pode representar a impropriedade do homem no tratamento com a questão do ser: "assim o homem se atém ao ente e se faz serviçal para com o ente e cai no esquecimento do ser [*Seyn*] e por certo tudo isso sob a aparência de fazer o *autêntico* e permanecer próximo ao ser [*Seyn*]" (GA 65, p. 255; trad. p. 210). Portanto, não há *Da-sein* na ocultação do homem com relação à ocupação do ser, mesmo que o homem seja, constantemente, impelido pelo chamado do ser.

Se o *Da-sein* foi experimentado como fundamento criador do ser humano e com ele levado à compreensão de que deve ser apreendido como instante e história, "o ser humano habitual tem que ser determinado a partir daqui como um *estar-ausente*" (GA 65, p. 323; trad. p. 262 – grifos nossos). Esse *estar ausente*, contudo, guarda consigo algum sentido de proximidade, na medida em que a efetivação do *Da-sein* também se faz como um passo anterior à possibilidade de uma consciência. *Da-sein* não é o ente que se relaciona com o *seer* pelo critério de um entendimento, da formulação de um saber objetivo e, por isso, da sua delimitação no nível da subjetividade. Como Heidegger defende desde *Ser e Tempo*, *Da-sein* aproxima-se do ser por uma espécie de pré-compreensão, ou de *afetitivade* – como também chamamos em capítulos anteriores – o que nos faz pensá-lo como uma estrutura *dinâmica*. De outra parte, *Da-sein* também não é o ente simplesmente presente, de maneira circunstancial, como os demais objetos dispostos no mundo. Sua *presença* tem a marca de um relacionamento fundamental com o *seer*, que o torna *momento* especial de manifestação do *essenciar-se* do *seer* no homem. Presença é aqui *pressentimento*, afirmação na diversidade, o que *é* constantemente diferindo-se. Então, ainda que a relação entre *Da-sein* e homem deva se construir a partir da *ausência*, como dissemos, trata-se de uma ambiguidade que não implica em estabilização. A filosofia do *Da-sein*, isto é, do ente aberto ao cuidado do *seer*, o vigilante, é, consequentemente, o prenúncio de um ser humano possível, aquele que terá um especial relacionamento com o *seer* – não racional, mas *pressentido*; não como apropriador, mas como sendo apropriado; na possibilidade da *distante vizinhança* do *seer*.

4.3.1 Da-sein e seer: pressupostos para o ser humano vindouro

É nesse ponto que descobrimos uma interessante referência a um dos fenômenos que em *Ser e Tempo* ocuparam um lugar de destaque, como chave de acesso ao modo resolutório de ser do homem, a saber: a morte. A referência à morte, que, notadamente, vai além do que aqui aludimos, quer marcar a relação do homem com o *Da-sein.* A morte é um fenômeno que indica a *des-ocultação* do *seer* no homem, pensado como o *instante*[262]. Na lista das demais ambiguidades e tensões que vão sendo explicitadas ao longo de nossa leitura, a morte é, ao

[262] Ainda no parágrafo 39 de *Meditação* Heidegger volta a falar do *instante* (*Augenblick*), também na perspectiva da morte: "O instante, porém, também não pode ser degradado ao nível do que há de mais perecível no perecível, algo que permanece claramente apenas como o reverso afirmado de modo aparentemente heroico da 'eternidade', apenas como a inversão da metafísica, uma inversão por meio da qual o inevitável é falsificado e transformado no essencial; todas as meras doutrinas do destino, incluindo aí o *amor fati*, são expedientes da metafísica, tentativas de dizer algo sobre o ente sem perguntar pelo ser" (GA 66, p. 114; trad. p. 107).

mesmo tempo, marca de um pressentimento, o *pressentimento* do *seer* limitado num determinado instante histórico. É a referência ao que está oculto, velado, e, por isso, distante de qualquer alcance por parte do homem. Diz Heidegger: "ao aí pertence como seu extremo essa ocultação em sua abertura mais própria, o ausente, como permanente possibilidade de estar ausente; o homem o conhece nas diferentes figuras da morte" (GA 65, p. 324; trad. p. 263). A morte, ou o fenômeno do morrer, aponta para uma *ausência* que, no entanto, pode ser *pré-sentida* constantemente.

Como diz Heidegger no mesmo fragmento, a morte é o "plenamente outro do aí", que permanece totalmente oculto aos que restam, embora justamente nessa ocultação possamos nos dar conta do *aí* que nos é disponível e, por meio dele, da possibilidade de todo homem se erguer como instância do *Da-sein* – quer dizer, de um especial relacionamento com o *seer*, como base para o *acontecimento*: "a morte, o sumo e eterno testemunho do *seer* [*Seyn*]" (GA 65, p. 284; trad. p. 231). Para nós, contudo, chama a atenção como uma referência que adquiriu tanta importância para *Ser e Tempo* possa retornar nesse momento do pensar heideggeriano – ainda que direcionada para um entendimento diverso. Isso talvez indique que os elementos de caracterização que tornaram possível o distanciamento entre *Dasein* e *Da-sein* não atingem e/ou anulam todos os pontos da analítica existencial. Tal impressão torna-se ainda mais forte quando comparamos a passagem da primeira para a segunda parte da quinta seção das *Contribuições*. Se, como vimos, o momento inicial é marcado pela descentralização reflexiva do ente humano – o que Marion chamou autarquia – a fim de reconduzir o foco à questão do *seer*, alguns outros pontos se mantêm ligados a uma espécie de horizonte comum ao pensamento de Heidegger, mesmo que resguardada a "autonomia" das *Contribuições*. Por exemplo, é o caso das disposições pré-compreensivas, isto é, da instância afetiva como marca na relação entre *Da-sein* e *seer* e, além disso, alguns aspectos da constituição ontológica do *Da-sein*, entre os quais o ser-para-a-morte, que também em *Ser e Tempo* tinha o papel de etapa resolutória no resgate da autenticidade. Ênfases como essas, todavia, devem ser consideradas apenas como marginais para nossa investigação.

De volta à relação entre *Da-sein* e *seer* (*Seyn*), precisamos sempre lembrar que tal forma de apreensão do ente diz respeito ao que Heidegger chamou "ser humano vindouro", isto é, a concepção possível de homem no limite da ambiguidade instaurada pelo *outro início* do pensar. Não um "super-homem", modificado biologicamente. Tampouco o profetismo de "novos tempos". O "ser humano vindouro" esteve disponível em todas as épocas e lugares,

embora, na herança do *primeiro início*, obstaculizado pela lógica e pela ontologia vigente. Além disso, deve-se ressaltar o ponto determinante da diferença ontológica – que o *Dasein* não é o ser – e, mais que isso, que o homem tomado em sentido amplo não constitui o *Da-sein*, mas vive em geral à margem de sua condição de *Da-sein*, no esquecimento e na ocultação da questão do *seer*, que apenas lhe comparece como um chamado. Apesar de todas essas advertências, porém, Heidegger faz questão de afirmar que "o *seer* necessita do *Da-sein* e não se essencia [*Wesung*] para nada sem este acontecimento realizador" (GA 65, p. 255; trad. p. 210). Assim, do que acabamos de evocar, ao menos três pontos devem ser realçados. Primeiramente, a estreita sintonia entre *Da-sein* e *seer*, de modo que o acesso à *verdade* tem o *Da-sein* como mediador – e logo voltaremos a esse aspecto. Por conseguinte, dois outros conceitos implicados na mesma relação também devem ser destacados, como segue: o *essenciar-se* do *seer* e o *Da-sein* como *acontecimento realizador*. Da compreensão original da ontologia fundamental, permanece o seguinte pressuposto: entre os erros da metafísica tradicional, que envolve toda a história da filosofia como o *primeiro início*, a tentativa de atingir o *seer* como objeto de uma investigação grassa como o principal. Todas as vezes em que se tentou *tematizar o ser*, acabou-se por transformar ser numa entidade, por limitar a sua potência ao alcance de um ente. Não se pode falar do ser, mas dos entes. Os entes, por sua vez, manifestam ser na medida em que são. Essa era a grande tenção da tradição metafísica, caminho que levou *Ser e Tempo* a eleger um ente entre os demais, o ente dotado da capacidade do *falar*. Pelo fato de *possuir* ser (e *Dasein* em *Ser e Tempo* era, de certo modo, *possuidor* de ser), na medida em que esse ente tomasse a si próprio como conteúdo de linguagem, de seu próprio ser exposto como *fala*, e aclarasse suas condições de ser, contribuiria para alcançar a questão do sentido de ser em geral. Àquela altura, portanto, o movimento partia do ente rumo ao ser. Conscientemente, não procurava tomar o ente como ser, mas assumir no ente o único alcance possível para uma ontologia fundamental. A forma de tratamento resultante do *outro início*, ao contrário, não consiste tanto num *falar*, mas num *ouvir*, o que nos ajuda a variar o papel do *Da-sein* de *perguntador* para *interpelado*, isto é, aquele que tem como tarefa a capacidade de *responder*: "O poder ouvir corresponde a um poder dizer, que fala a partir da questionabilidade do *seer*. Pois isso é o mínimo que pode ser realizado para a preparação do espaço da palavra" (GA 65, p. 423; trad. p. 338). O silêncio, como preparação da palavra, antecipa a possibilidade de ouvir o *seer*, como anterior a todo dizer.

Embora tenha se precavido de esvair-se nos mesmos equívocos da metafísica, *Ser e Tempo* não foi capaz de se esquivar do seguinte problema: apesar de tomar ser como objetivo da questão, uma questão que partiria estrategicamente do ente dotado de fala (da capacidade da palavra), a investigação acabou por tornar a resposta à questão do ser em geral uma espécie de emanação deste ente (o *Dasein*). Dizendo de outra maneira, de acordo com a lógica de *Ser e Tempo*, ser e ente não se confundem, mas diante dessa admissão, a ontologia fundamental acabou por se converter numa forma absoluta de analítica existencial. Ser é o que pode ser dito pelo ente. Nas *Contribuições*, porém, ao utilizar a expressão *essenciar-se*, Heidegger tenta se precaver contra o fechamento no ente. Embora *Da-sein* seja de fundamental importância para o *essenciar-se* do *seer*, trata-se de um movimento do *seer* para o ente. Esse último é apenas o *acontecimento* do primeiro – e essa é a relação estabelecida pelo fragmento mencionado entre o *essenciar-se* do *seer* e o *acontecimento* que caracteriza o ente. Ao acontecimento, por consequência de sua condição, pertence a *transitoriedade*, a resistência em se fazer fundamento. Por isso, *Da-sein* aqui não é nem ponto de partida – já que é apenas acontecimento do *seer* – nem, tampouco, ponto de chegada, já que prepara o terreno para o ser humano *vindouro*: "*Da-sein* tem que, expressado como o formal, ser experimentado *conformemente* [*erfüllt erfahren werden*], quer dizer, como a primeira preparação do trânsito para *outra história* do homem" (GA 65, p. 309; trad. p. 251 – grifos nossos). Ao ser experimentado *conformemente*, o *Da-sein* revela sua função de ser *presente*, mas, ao mesmo tempo, manifestar uma presentificação ausente, o *jogo* que o constitui. É *sempre momentaneamente presente*, ou, se é possível parafrasearmos a consagrada expressão do poeta português, já que não é *imortal, posto que é chama, que seja infinito enquanto dure.*

Há, ademais, uma indicação que pode fortalecer o que dizíamos a respeito da aproximação possível entre a condição de ser do ente humano tal como apontada por *Ser e Tempo* e a caracterização oferecida pelas *Contribuições*. Heidegger não diz que o *Da-sein é* conformemente, mas que é *experimentado conformemente*. A ênfase posta sobre a noção de experiência (*erfahren*) não é, por isso, ocasional[263]. Como sabemos, trata-se de um conceito bastante amplo e, até mesmo, contraditório, caso tomemos o seu impacto sobre o século XIX. Autores como Kant e Hegel[264] deram vasão à noção de experiência em suas filosofias, em

[263] Heidegger mesmo chega a apontar alguns conceitos para o *experimentar* (*Erfahren*): "1. [...] o que sucede, interessa, afecção, sensação. Receptividade e sensibilidade e órgãos dos sentidos. 2. O *dirigir-se* a algo, olhar ao redor de si, seguir, explorar, medir a passos. 3. O *dirigir-se* a algo como *ensaiar*, até perguntar [...]" (GA 65, p. 160; trad. p. 137 – grifos nossos).

[264] Dizemos Kant e Hegel pelo que estes representam em distinção aos grandes empiristas da modernidade, tais como Locke, mas, sobretudo, Hume. Tanto em Kant, quanto em Hegel – embora crítico do primeiro – a noção de

sentido bastante diverso daquele que o conceito tivera entre os modernos – como recuperação da εμπειρικά (*empiria*). Heidegger, pelo que parece, está mais filiado ao entendimento de seus predecessores, embora possamos apontar uma diferença crucial: se noutrora a referência à experiência tinha em conta demonstrar a possibilidade de um saber imediato, com base nos sentidos e em seu papel na composição do conhecimento, por ora não se trata da construção de uma gnoseologia, mas da definição do ente que se relaciona de forma particular com o *seer*. Isso significa que também não estamos diante de uma antropologia, em que a experiência seria mais uma forma de delimitação da "natureza humana". No âmbito desta ontologia, experiência quer dizer o modo da relação entre *Da-sein* e *seer*, uma relação pré-reflexiva. No segundo capítulo deste estudo, a partir de *Ser e Tempo* insistíamos no primado da abertura e da compreensão como formas pré-reflexivas constituintes do *Dasein*. Dessa vez dizemos: o *Da-sein* é aquele que apenas pode ser acessado por meio de uma *experiência* desde o fundamento. Diz Heidegger: "*Da-sein* é experimentado, não re-presentado como objeto, mas realizado e suportado como *Da-sein* através de um removente ingresso" (GA 65, p. 308; trad. p. 251).

Mais do que simplesmente referir-se à impossibilidade da *reflexão* como modo de acesso ao *Da-sein*, Heidegger quer novamente afirmar sua distância com relação a todo e qualquer resquício do sujeito, como recorrente por parte da antropologia. Nesse sentido, o acesso a esse ente apenas é possível caso se rompa com as barreiras do discurso vigente, arriscando-se à perspectiva do *outro início*. A filosofia deverá renunciar o seu *status quo* atual, o modo de fazer-se vigente, e arriscar-se a uma nova forma de ser *experimentada*. Nessa experimentação, o ente *Da-sein* é porta de entrada a outra concepção de *seer*. Por um lado, diz Heidegger, está a necessidade do *aí* como forma de manifestação de *seer* – fala-se mesmo que "os golpes do tempo concedem ao ser a abertura do seu ocultar-se. A própria fundação deste espaço-tempo se chama: *Da-sein*" (GA 65, p. 17; trad. p. 32). Por outro, tal

---

experiência alcança um importante significado. No que se refere a Kant, trata-se da tentativa de resolução de um problema que se estende desde Aristóteles, mas principalmente porque Descartes considerou que a experiência se constitui pelo que é percebido pelos sentidos externos, mas também falou em sentidos internos. Esta relação, que também atingiu Hume e Locke, chega para Kant em sua teoria do conhecimento: a experiência externa é a primeira, mas a interna vem logo a seguir. Noutras palavras, Kant tenta estabelecer equilíbrio entre as duas noções de experiência: externa e interna. Assim, vale a pena ver como este conceito é descrito tanto na *Dissertação de 70*, quanto na *Crítica da Razão Pura*. Relativamente ao conhecimento, a noção de experiência trata da harmonia e/ou adaptação entre a sensibilidade – experiência exterior – e o entendimento – experiência interior. Ou seja, o eu-pensante ao enfocar fenômenos o faz mediante a intuição sensível (sensibilidade) e elabora o conceito sobre o objeto (fenômeno) pelo entendimento. Essa somatória (harmonia) entre sensibilidade e entendimento é a experiência para Kant. Já Hegel define experiência, claramente, no § 86 da *Fenomenologia do Espírito*: "Esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência" (HEGEL, 1992, p. 71).

implica na revalorização do papel do *Da-sein* no curso da ontologia, o ente que torna possível o *dar-se* do *seer* no *aí*. Essa é a função que, segundo Heidegger, corresponde ao ente que está "entre o homem (como fundador da história) e os deuses (em sua história)" (GA 65, p. 312; trad. p. 254). Algo de semelhante à função/posição aludida por Platão a respeito do filósofo: aquele que se encontra na intermediação entre o mundo dos homens e dos deuses, como sentinela da verdade, num sacerdócio contínuo entre o *inteligível* e o *sensível*[265]. A mesma metáfora parece ser utilizada por Heidegger para traduzir o papel do *Da-sein*, na confluência entre o *seer* e a humanidade. *Da-sein* não é o homem, pois sabe-se tradutor de uma verdade que o ultrapassa, pressente-se apenas como reflexo de uma totalidade de *seer* que, embora encontre em si o seu *aí*, não se limita ao que ele próprio é. Está igualmente fora do universo dos deuses na medida em que esse conceito tem relação com a história da metafísica, como consumação do ideal metafísico, o movimento de um pensar universalista que se arriscou na posse de ser. *Seer*, contudo, não é um domínio disponível ao discurso, motivo pelo qual o ente *Da-sein* também não está atrelado ao universo dos deuses. Ao contrário, denuncia o mundo do porvir, no qual não haverá espaço para o que fora professado até o momento a respeito do *seer*. Eis o porquê da constante referência ao *último deus*[266].

Além disso, embora se delineie uma noção de homem nessa parte das *Contribuições*, não podemos simplesmente equivaler homem e *Da-sein*. Ao contrário, o homem é apenas o sustento do *Da-sein*, que, em termos da relação com o *seer*, pode ou não se aprofundar nesse vínculo. Assim, conforme Heidegger faz questão de salientar, "o *Da-sein* não conduz fora do ente e não evapora o ente em uma espiritualidade, mas vice-versa, segundo a singularidade do

---

[265] Aqui fazemos uma livre referência à teoria do conhecimento de Platão – como na *República*, por exemplo – em que a figura do filósofo ocupava uma posição de destaque, sendo aquele que, ao atingir o conhecimento, poderia retornar ao convívio com os demais e lhes instruir no caminho da verdade; um homem como os demais, mas dotado de um especial acesso à verdade dos deuses. Também Aristóteles, quando, no livro *E* da Metafísica, nomeia o esforço pela conquista da *filosofia primeira* como algo digno dos deuses, isto é, uma *teologia*, uma ciência do supremo esforço divino, parece dignificar a posição do homem na relação com o profundo conhecimento do ser – um lugar intermediário entre o que está para além e o que já se *presentifica* entre nós no nível da facticidade (cf. ARISTÓTELES, § 1026, 20).

[266] Este é um conceito repetidas vezes utilizado nas *Contribuições*. Aqui não o abordaremos especificamente, dado não estar diretamente relacionado com a discussão por nós desenvolvida. De todo modo, como recorda Daniel Ramos (2015, p. 63), em "toda esta obra, do início ao fim, fala-se em modo pensante de um divino dependente do ser e precisado dos homens, embora não reduzível ao primeiro, nem inventado pelos últimos, bem como frequentemente se medita em torno da sua manifestação, ao modo de um aceno, por meio de deuses. Com toda certeza, este tema não é exclusivo da última seção, na qual Heidegger procura explicitar o *essenciar-se* desta divindade justamente a partir da unidade litigiosa entre a fuga e o advento dos deuses [...] e, por isso, nomeia-se simplesmente com o seu nome: o último Deus (*der letzte Gott*)". Na verdade, a discussão sobre o *último deus* aparece em Heidegger como ressonância da leitura da poesia de Hölderlin (cf., por exemplo, *Patmos*). A leitura do homem na intermediação entre os deuses e o ser, além disso, aparece na própria tentativa do Heidegger tardio de penetrar o horizonte da poesia: "O obscurecimento do mundo não atinge nunca a luz do *seer*. Nós chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o *seer*. Deste, o homem é poema começado" (GA 13, p. 76; trad. p. 31).

seer [*Seyn*] inaugura primeiro a intranquilidade do ente, cuja verdade só é sustentada na reiniciada luta de seu abrigo não criado através do homem" (GA 65, p. 256; trad. p. 211). O que essas palavras podem significar? E, de que modo estão postas relativamente à condição do *Da-sein* na relação com o homem? Antes de tudo, devemos lembrar que a noção de homem, já desde o *Kantbuch*, é resgatada e reorientada em função da leitura da finitude como fonte de compreensão da condição humana. O homem é, pois, uma espécie de *pivô*, de núcleo referencial para o desdobramento do *Da-sein* a partir da finitude. Dito isso, o *Da-sein* é constantemente posto numa *intranquilidade*, no jogo de tensões e na resistência em esvair-se numa conformação a ser, quer dizer, numa leitura estanque de seu próprio ser e da sua relação com ser em geral. *Da-sein* constitui-se como o supremo esforço em resistir a uma significação, à tentativa de representação, como no caso do sujeito. Assim, para Heidegger somente o que fundamentamos e criamos com instância no *Da-sein*, criado e fundamentado como *assalto*, isto é, o imprevisto, o incontrolado, a força devastadora à revelia de toda submissão à ordem, somente isso pode ser verdadeiro, reconhecido e, até mesmo, sabido. Isso é o que está posto na delimitação do sentido do *Da-sein* como o *incidente* essencial da história: "O *Da-sein* é, na história da verdade do *seer*, o *incidente* essencial, quer dizer, a in-cidência [*Ein-fall jenes Zwischen*] desse entre ao qual o homem tem que ser deslocado, para somente então ser de novo o *mesmo*" (GA 65, p. 317; trad. p. 257 – grifo do autor). No homem *Da-sein* representa a instância disposta a arriscar-se ao novo, a lançar-se ao inesperado, a acontecer incidentalmente, e, nessa abertura, a tornar-se *si-mesmo*. Esse é o risco do *mesmo* que, no caso de *Ser e Tempo*, resultou na disposição movida pelo medo e pela angústia. Naquele caso, ser-si-mesmo denotava a maneira de arriscar-se no jogo do *seer* e, por isso, o único modo de um relacionamento possível com o sentido de ser em geral. Mas o que nos faria retornar a um dos pontos mais problemáticos, segundo demonstrou Marion, da analítica existencial, isto é, o seu fechamento numa noção de *si-mesmo* para a qual ser constituiu-se em aspecto secundário da investigação?

É verdade que Heidegger retorna à ideia de *mesmo*, mas, quem sabe, não como o complemento de um *si* – como parâmetro da *reflexividade*. Tomar o *Da-sein* de maneira essencialmente incidental, ou, como Heidegger prefere dizer, *in-cidental*, requer assumir a cisão originária e propositalmente inserida entre homem e *Da-sein*, ainda que como chave de acesso a uma complementaridade. Como dizíamos, o *Da-sein* não é o homem, embora tenha nesse o seu fundamento e, ao mesmo tempo, a centelha de possibilidade do ser humano vindouro. De outra parte, o homem também não é o *Da-sein*, pelo menos não de maneira

própria. Ao contrário, o homem equivale à impropriedade do *Da-sein*. Contudo, longe disso significar uma oposição ou a manutenção de uma lacuna, para Heidegger trata-se de fazer da própria lacuna, ou seja, da cisão entre homem e *Da-sein* o lugar oportuno para o aprofundamento de nossa compreensão. Por isso falar em *in-cidência*, pois é justamente *na cisão* que a redescoberta do *mesmo* pode acontecer. Ao procurar o *Da-sein* no homem encontramos a *mesmidade* (*Selbstheit*), somos consumidos pela constatação assustadoramente simples de que *Da-sein*, como desvelamento do mistério do *seer*, já estava sempre posto, assumido desde antes, como uma concepção antecipada: "[...] o pertencimento ao *seer* [*Seyn*] se essencia somente porque o *seer* em sua singularidade reivindica ao *Da-sein* e nele fundado, funda ao homem" (GA 65, p. 317-318; trad. p. 257-258).

Desse modo, se acima dissemos que o *Da-sein* deve ser apreendido como *incidente* – no duplo sentido de ocasional e, simultaneamente, de *posto na cisão* – tomaremos o homem, em contrapartida, como *antecipação*. O homem é a *antecipação* do movimento do *Da-sein* em direção ao *seer* e, por isso, condição de acesso a toda a verdade do *seer* (*Seyn*). Isso é o que Heidegger diz um pouco adiante na passagem citada, respondendo à pergunta "quem é o homem?": "Aquele empregado pelo *seer* [*Seyn*] para suportar o *essenciar-se* da verdade do *seer* [*Seyn*]" (GA 65, p. 318; trad. p. 258). Existe, então, um co-pertencimento não somente entre *Da-sein* e *seer*, mas, igualmente, entre *Da-sein* e homem, como condição de uma apropriação. Isso também é demonstrado com bastante clareza na seguinte passagem de *Meditação*: "Quem é o homem? Esta pergunta deve estabelecer o *quem* e – o *quem* só pode ser pensado propriamente no *singular* – o que isso significa? [...] A pertinência ao ser do homem, determinada como guarda da verdade do ser, não visa à ocorrência como um ente entre os entes restantes!" (GA 66, p. 147; trad. p. 135). O homem é, noutras palavras, o *evento* em que ocorre a interpenetração entre *seer* e *Da-sein*; é, enfim, condição para a consolidação dessa *filosofia da interpelação*. Aqui tocamos um tema certamente delicado em nossa interpretação do pensamento heideggeriano. Delicado porque parece retornar à definição de homem, conceito que a maioria dos intérpretes entendem ter sido banido desde *Ser e Tempo* e que, mesmo em suas aparições no *Kantbuch*, visara apenas elucidar o problema da finitude – de modo que a obra de 1929 também não teria conseguido produzir uma interpretação focada no humano, em sentido próprio. Por esse motivo, a despeito de estarmos lidando com uma discussão que, paralelamente ao problema do *Da-sein*, constantemente retorna à questão do

homem[267] em Heidegger, permaneceremos sempre submetidos à impossibilidade de uma conceitualização definitiva, fazendo com que o discurso se instale no que aqui chamaremos de *zona de liminaridade*. Independentemente de estarmos utilizando essa expressão um tanto livremente, tal particularidade também é mencionada por Heidegger, à que recorremos como forma de iluminação: "o *Da-sein* permanece incomparável, não admite nenhum aspecto sob o qual pudesse ser subsumido como algo conhecido. O *Da-sein* interrompe toda tentativa de explicação; na clareira [*Lichtung*] que ressurge abissal e tranquilamente, a explicação não pode mais manter em parte alguma a pretensão a uma captação do ser" (GA 66, p. 324; trad. p. 262 – modificada). É, pois, chegado o momento de dilatarmos nossa discussão a respeito do *Da-sein* impondo-a ao limite da linguagem e do alcance fundamental dos conceitos denunciado por Heidegger nas primeiras páginas das *Contribuições*. Tentaremos fazê-lo a partir do critério da liminaridade.

4.3.2 Um conceito entre opostos: o caráter liminar do Da-sein

Na sequência do que estamos explicitando, como comentário ao texto de Heidegger e, mais pontualmente, ao que há nas *Contribuições* a respeito da função e do alcance do conceito *Da-sein* na conversão do pensamento heideggeriano, devemos sempre recordar a condição de ambiguidade impressa ao uso de alguns conceitos. Se é que podemos nos arriscar a alguma forma de conceituação da filosofia de Heidegger posteriormente à *Kehre*, diríamos tratar-se de uma reflexão que traz para si a possibilidade do ambíguo, sem a pretensão de fechar-se em postulados definitivos (o que, na verdade, caracterizara o pensamento metafísico). É como se Heidegger fizesse da *tensão* o seu lugar de pensamento[268], isto é, um pensamento *liminar*, jamais eliminando-a, mas a reconhecendo como condição de ser do próprio pensar. Não há pensamento sem que se mantenha a tensão constante entre opostos possíveis, e isso transparece a todo tempo, seja nas definições oferecidas, seja como mote para a construção de seu *a-sistema* filosófico – *a-sistema* na medida em que se propõe a um

[267] Na mesma *Meditação* Heidegger parece se aproximar desse problema, tocando a relação entre *Da-sein* e humano: "[...] o *Da-sein* não se mostra como nada 'humano' enquanto 'produto', 'postura' e 'comportamento', mas como 'humano' apenas no sentido de que o *Da-sein* requisita o homem para a transformação essencial" (GA 66, p. 322; trad. p. 260).

[268] Nisso se aproxima muito do pensamento de Heráclito, que, aliás, foi objeto de interesse de Heidegger nos seminários de 1943 e de 1944, com os respectivos títulos *Der Anfang des abendländischen Denkens* e *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (cf. GA 55). No fragmento n. 67 de Heráclito, por exemplo, descobrimos uma definição dos deuses marcada pela tensão: "dia noite, inverno verão, guerra paz, sobriedade fome" (cf. HERÁCLITO, 1986, p. 165).

alcance originário, sem que, para isso, deva justificar-se nos limites de uma clarificação absoluta[269]. É o que está em jogo, por exemplo, no contraste entre o *primeiro início* da filosofia e o *outro início* possível ao pensar. O último faz-se como abertura à confrontação necessária ao primeiro. Como forma de exemplificar o que acabamos de dizer, entre as abundantes situações pertencentes às *Contribuições*, há no capítulo 267 uma ocorrência particularmente esclarecedora. Para Heidegger, existe uma identificação entre *Da-sein* e *acontecimento-apropriativo* (*Ereignis*), como forma de tornar explícita a *verdade do seer*. As características desse *acontecimento*, portanto, podem ser estendidas ao *Da-sein* – compondo o que dissemos acima sobre o seu *estatuto*. A certa altura do capítulo, ganha destaque a seguinte afirmação: "o *acontecimento-apropriador* [*Ereignis*] tem em vista o *acontecimento-apropriador* [*Ereignis*] como acontecimento-da-apropriação [*Er-eignung*]" (GA 65, p. 471; trad. p. 373). Justamente dessa afirmação decorrem as ambiguidades conceituais a que aqui pretendemos referir. "Acontecimento-da-apropriação" faz-se aqui como "de-cisão [*Ent-scheidung*], contra-posição [*Ent-gegnung*], des-locamento [*Ent-setzung*], re-tração [*Ent-zug*], [...]" (GA 65, p. 471-472; trad. p. 373), todas palavras em que, simultaneamente, há ruptura e abertura, há distanciamento e aproximação, favorecendo o entendimento peculiar da filosofia exposta pelas *Contribuições*. Quer dizer, se *scheidung* significa "dividir", "separar", *Ent-scheidung*, como "de-cisão", implica cindir possibilidades, separar e optar, recusar e ir adiante, por isso: decidir-se. O mesmo ocorre com os demais conceitos. Se *setzungen* traduz-se como "assentamento", como permanência, a inserção do prefixo, emergindo como *Ent-setzung*, modifica o sentido para o que está em movimento – movimento desde o ponto fixo em que antes se situava: é recolhimento, é mover-se para dentro. Assim ocorre com a maioria dos conceitos utilizados para a categorização do *Da-sein* e de seu relacionamento com *seer* como *acontecimento-apropriativo*, isto é, como *Evento* do *seer*.

Justamente esse aspecto de ambivalência e, como temos dito, de liminaridade chama-nos a atenção no modo de proceder adotado por Heidegger em *Contribuições*, fazendo com que se torne impossível a eleição de um parâmetro definitivo a partir do qual seja possível ler a obra. Eis porque o caráter de "continuidade orgânica" inerente ao pensamento heideggeriano não pode ser apreendido previamente, a partir de estruturas já dadas, forçando-nos a sempre

[269] E talvez nisso consista a resistência de muitos com os textos que integram a segunda fase do pensamento heideggeriano. Aqui lembramos que nas *Contribuições* não falamos em sistema no sentido convencional, até porque, como aponta Luiz Hebeche, as *Contribuições à Filosofia* constituem anotações que "visam à elucidação filosófica da Filosofia, mas de tal modo que driblem a noção de avanços de cunhos científicos ou progresso técnico ou melhoramentos culturais, pois essas noções estão comprometidas com a metafísica que se esvaziou; as 'contribuições' são também indicações, porque já não é mais possível um pensar sistemático, simplesmente porque a época dos sistemas já passou" (HEBECHE, 2014, p. 29).

de novo voltarmos ao texto, propor e excluir aproximações, admitir e refutar lacunas e, desse modo, manter o pensamento vivo, na "distante vizinhança do *seer*". Em nosso caso, estamos sempre "prestes a uma compreensão", mas nunca completamente seguros. Trata-se de uma nova forma de se fazer filosofia, ao menos diametralmente oposta ao praticado por grande parte da tradição. Por esse motivo, ao mesmo tempo em que se apresenta como um pensamento altamente inclusivo – porque capaz de extrapolar –, com sua própria maneira de proceder as *Contribuições à Filosofia* estão sempre prestes a corrigir o que Heidegger considera como os limites da (sua?) filosofia, simultaneamente reconhecendo o seu potencial propositivo de *outro início* ao pensar. A respeito do *Da-sein*, como temos visto, tal ambiguidade comparece ao longo dos passos de sua conceituação – se é que de fato é possível extrair um conceito geral do que Heidegger almeja por esse termo nas *Contribuições*. Por um lado, é o imediatamente próximo do *seer*, ao ponto de poder entregar-se à sua vigilância. Por outro, é o mais distante, pois não se confunde com o *seer* e, ao contrário, mantém-se no homem como o *essenciar-se* da verdade do *seer*. Essa mesma tensão, que vai do mais próximo ao mais distante, também está impressa na relação entre *Da-sein* e homem. Enquanto condição de possibilidade do *essenciar-se* o homem é o fundamento sobre o qual o *Da-sein* pode surgir. Isso a despeito de que também tenhamos dito que o *Da-sein*, como forma autêntica na relação com o *seer*, ou melhor, como forma de experienciar a manifestação de *seer*, também seja a preparação para o *ser humano vindouro*, aquele que superará o *último deus*, e se colocará de uma vez por todas como entrega a *seer*: "A magnificência do *Da-sein* repousa sobre o ultrapassamento alternante e senhor de si na luta ardente, que encobre o mais silenciado e permanece, contudo, inestimavelmente grato ao menor auxílio" (GA 66, p. 428; trad. p. 359 – apêndice II).

Tal significa dizer que *Da-sein* é o fundamento do homem, mas que também o homem é o fundamento do *Da-sein*, numa relação de necessidade. Como demonstra Heidegger ao longo da obra, "o *seer* [*Seyn*] necessita do homem para essenciar-se, e o homem pertence ao *seer* [*Seyn*], para realizar a sua extrema determinação como *Da-sein*" (GA 65, p. 251; trad. p. 207). Sobre isso, certamente ainda persistem os traços de *pessoalidade* que estiveram em jogo na categorização do ente *Dasein* em *Ser e Tempo*. O homem, por exemplo, pode perder-se na multidão, diluir-se no povo do qual toma parte. O *Da-sein*, ao contrário, permanece a sós no homem, como esfera de decisão e de relacionamento com o *seer*. Voltando ao que dissemos acima, embora a resposta à pergunta pelo sentido de *seer* não se conquiste unicamente pela via de um ente, o *Da-sein*, mas da história como um todo, como

evento do *seer* no tempo, essa também não pode ser acessada pela totalidade dos homens, ainda que congregados num povo, mas sempre experienciada como parte da relação pessoal do *Da-sein* com o *seer*, como guardião da verdade do *seer*. Como diz Heidegger, "[...] a particularidade de sua essência não significa egoísmo oriundo do posicionamento essencial obstinado, mas pertencimento ao que há de mais único, o que não conhece como tal elemento único nada diverso que pudesse se mostrar como seu igual: pertencimento ao *seer*" (GA 66, p. 328-329; trad. p. 266). Cada *Da-sein*, na medida em que se dispõe, como *antecipação*, à vigilância da verdade do *seer*, colabora na composição da história do *seer*, uma história atravessada por uma vitalidade que presentifica e ultrapassa. Por isso, embora a *verdade do seer* se conquiste da história, *Da-sein* é o ente capaz de congregá-la a partir de seu mistério insondável e silencioso.

Ao falarmos de uma "experiência pessoal com o *seer*", não estamos, todavia, reduzindo o foco de nossa análise ao que antes atribuímos como limite do *Dasein* em 1927. Para Heidegger, apesar de homem e *Da-sein* se co-pertencerem – como há também o co-pertencimento entre *Da-sein* e *seer* – constituem duas instâncias diferentes em termos da manifestação originária do *seer*. Quando nos referimos ao *ser-si-mesmo*, estamos na esfera do homem. Isso porque cada *Da-sein* é o projeto do ser humano vindouro, do ser humano possível a partir de uma releitura da história como *história do seer* – uma leitura da história como confronto, e não como *apagamento da tensão*. A *mesmidade* (*Selbstheit*) por nós evocada tem origem no *essenciar-se* do *Da-sein* como ressonância do *seer*. Tem sua origem na condição *própria* do *Da-sein* no homem, como princípio, como atitude fundamental do *evento* do *seer*, do *acontecimento-apropriativo* (*Ereignis*). Diz respeito, segundo Heidegger, às dimensões de "prêmio e transferência": "Enquanto o *Da-sein* é premiado a si como pertencente ao *evento*, chega a si mesmo, mas nunca como se o si mesmo fosse uma subsistência" (GA 65, p. 322; trad. p. 261). Em primeiro lugar tratamos da negação de que o *si mesmo* do homem se converta numa subsistência, ou melhor, numa *substância*. Inversamente, o *si mesmo* é aqui uma espécie de reconhecimento da doação de *seer* disponível e alcançada pelo *Da-sein*, a qual torna o homem sempre um pouco mais próximo de sua possibilidade de acabamento. *Mesmidade*, por isso, não significa dispor o homem no nível das coisas ou de uma generalidade de ser, mas a categoria que aponta para a sua posição de *vizinhança* do sentido de *seer* expresso pela história, a leitura dos ecos da verdade do *seer*[270].

[270] Aliás, para Heidegger, distanciar-se disso significa permanecer à deriva em sentido negativo, pois "expulsos dela [da verdade do ser] e no abandono do ser, sabemos bem pouco sobre a essência do si mesmo e dos caminhos até um saber autêntico" (GA 65, p. 321; trad. p. 260-261). Para Heidegger, o *abandono do ser* aqui

Para nós, contudo, o que mais chama a atenção no fragmento mencionado são as duas palavras com as quais Heidegger se refere à participação do *Da-sein* no *acontecimento-apropriativo*, quais sejam: prêmio e transferência. Nelas lemos a *doação* de *seer* como referência do *Da-sein.* A busca por um *fundamento* que sempre implica em ir além, no *sem-fundo* da doação que se atualiza em cada ato de *seer* no *Da-sein*. *Seer* ao qual já se aproximou como cuidador, como guardião, como custódio, e que agora outra vez é tratado como resultado de uma doação. Esse é o sentido da *presentificação* de *seer* ao *Da-sein*, já apontada neste capítulo e em capítulos anteriores, como condição de *presença*, isto é, da Παρουσία; *seer* atualizado no tempo presente, como instante e insistência. Por muito tempo, falar de *seer* como *presença* implicou estagnação, certa noção de identidade e imobilismo, justamente o que Heidegger pretende extirpar e contrapor. O sentido da *presentificação* aqui requerido não tende à constância, mas ao *acontecimento histórico do seer* que é diferença, que *é* diferindo-se. *Seer* é diferença em relação aos acontecimentos da história. Esse talvez seja o principal ensinamento da leitura ôntico-historial legada por *Contribuições*. No caso do homem, a *mesmidade*, quer dizer, o *ser si mesmo*, é entendida como o reflexo dessa *doação de sentido*. É o acesso a uma dimensão mais profunda que o *eu*, o *tu* ou o *nós*, que permite ao *Da-sein*, atravessado pela doação de *seer*, responder: *eis-me*! Não como um sujeito, mas como único capaz de ouvir o apelo silencioso ecoado pela história e manifestar-lhe o seu consentimento, a sua participação, a sua integração. Então, ao contrário da mera generalidade de ser, *Da-sein* é o ente que participa de *seer* na medida em que assume o seu lugar: o *aí.* Diz Heidegger: "a mesmidade [*Selbstheit*] é o estremecimento, conquistado desde o acontecimento e sustentando-o" (GA 65, p. 321; trad. p. 260).

Embora conscientes de que quaisquer definições sempre estarão aquém do que aqui Heidegger prefere mencionar como uma *experiência fundamental*, dizemos que o *aí* é o ponto de contato entre *Da-sein* e homem, ambos na vizinhança do *seer*: "O *aí*, o entreaberto de terra e mundo, aclarando e ocultando-se, o centro de sua contenda e com ela o sentido mais íntimo de um pertencimento [...]" (GA 65, p. 322-323; trad. p. 261-262). O homem é o *aí* em que o *Da-sein* constrói a sua relação com o *seer*, uma relação marcada pela proximidade e pela distância, pelo oferecimento e consequente ocultamento, como o que não pode ser dado de uma vez por todas e, por isso, *é*-gotejante, como o que se faz presente, ainda que marcado pelo *ultrapassamento*, pela *extrapolação.* Uma relação que se faz como *sondagem*. Aliás, ao

---

mencionado (*Seinsverlassenheit*) deve sempre ser lido como "genitivo objetivo". Não se trata de o homem ter abandonado o *seer*, para o qual pode regressar. O abandono é *do seer*, é a condição em que se encontra a tradição, marcada pelo esquecimento, pelo niilismo como sua forma de expressão.

mencionar o exemplo da sonda, Heidegger nos faz lembrar o que também havia sido dito décadas antes por Bergson em seu texto *A intuição filosófica*, de 1911: "sondando assim sua própria profundidade, será que penetra mais fundo no interior da matéria, da vida, da realidade em geral?" (BERGSON, 1969, p. 76). É claro que Bergson tinha em vista a exploração da intuição a partir de uma nova delimitação da noção de consciência, um propósito bastante diferente do de Heidegger quando da escrita das *Contribuições à Filosofia*. Ainda assim, na impossibilidade de um acesso de outro tipo ao *seer*, a aproximação bem-querida faz-se como *sondar*: ao mesmo tempo forçando-se ao fundo para extrair dali o *humus* vital e fecundo que, disposto à superfície imediatamente fenece, estando outra vez obrigada ao regresso às profundezas do profundo. Contra toda estabilidade, como movimento de *seer*. Como ponto inicial na fundação do *evento*, na abertura para o *pensamento do outro início*, para Heidegger o *Da-sein* "sonda a verdade do *seer*". Tal sondar "acontece como abrigo da verdade" (cf. GA 65, p. 323) – o que outra vez nos obriga a considerar a liminaridade da linguagem na tentativa de traduzir o *mistério do seer*. Tal reflexão incluiria a *vocação* da filosofia de maneira geral?

4.3.3 Espera: a filosofia e a pergunta pelo seer (Seyn)

Como forma de nos encaminharmos para a conclusão deste capítulo, para além de tudo o que a quinta seção das *Contribuições* representam no tratamento dado ao *Da-sein*, há alguns outros momentos igualmente importantes para nossa análise, extraídos de diferentes pontos da obra, como também de *Meditação*, texto do mesmo período. O capítulo 269 das *Contribuições*, por exemplo, guarda uma passagem que se refere à *inabitualidade* do *seer* em relação ao homem, motivo pelo qual permanece à deriva, sem condições de uma abordagem frontal da questão do sentido, senão apenas como impressões que podem ser colhidas na medida do caminho. Para nosso interesse nesse momento, porém, os capítulos 271 e 272 são particularmente valiosos, respectivamente titulados como *O Da-sein* e *O homem*. Neles a relação entre *Da-sein* e homem é traduzida como um paralelo – noutra demonstração da ambiguidade como tônica do discurso heideggeriano nessa sua fase. O acesso ao *seer* é para o homem como o projetar-se num abismo. O homem, entendido como a *impropriedade* do *Da-sein*, como o modo de ser ausente de *pertencimento*, jamais poderá acessar a manifestação de *seer* na história. Precisa para isso, constituir-se *Da-sein*, pôr-se no jogo do *seer*. É aí que a

impossibilidade de acesso, dada a instância abissal referida por Heidegger, encontra no homem o ponto de partida para o *seer*.

É como se o *Da-sein* pudesse, a partir do homem, perscrutar o sentido do ser construído na história, ainda que isso corresponda à manutenção da tensão que Heidegger chamou de *vigilância* e *indigência*. A definição de homem possível a partir das *Contribuições*, pode, então, resumir-se na seguinte fórmula: "o homem está como ponte permanente no *entre*" (GA 65, p. 487; trad. p. 384). Em seu esforço radical, é capaz de pôr-se à espera, como vigia do que está por vir. Apesar disso, cada novo passo não significa o atingimento da meta, pois a meta sempre está além. Eis o sentido do *outro início* do pensar, não efetivamente posto, sempre incerto e como condição de uma leitura crítica do primeiro início. Como ponte permanente, o homem carrega em si a possibilidade de acesso ao *seer*, um acesso que ele mesmo nunca poderá desfrutar completamente. Essa frase, portanto, sintetiza o que está implícito em todas as demais ambiguidades. É *vigilante* na *indigência*, é *presença* e *ocultação*, é *distante vizinhança*. Talvez *Ser e Tempo* tenha tido a dificuldade de assumir esse ponto de incerteza como o único caminho possível, adotando a analítica existencial como forma de assegurar o esclarecimento da questão do ser. Como confessa Heidegger, uma tal interpretação supõe que o homem seja pensado sempre e ainda como "sujeito, ao modo de Descartes e todos seus sucessores e meros opositores (também Nietzsche pertence a eles)" (GA 65, p. 489; trad. p. 386). Ao render-se à analítica da existência, *Ser e Tempo* teria se fixado muito proximamente a uma antropologia, comprometendo a distância entre homem e *Da-sein*. Esse âmbito, contudo, é inteiramente *não humano*, não determinável e não passível de subscrição à esfera do *animal rationale* – e, tampouco, do *subjectum*. O verdadeiro sentido de *Da-sein* implica que "sendo pode perder sua essência e por isso está cada vez menos certo de si, do modo mais inseguro e ousado, mas isso em razão da entrega à vigilância do *seer*" (GA 65, p. 489; trad. p. 386). A primazia do *Da-sein* não está somente na contrapartida a todo tipo de humanização do homem, mas fundamenta uma história totalmente diversa da essência do homem, nunca captada pelo prisma da metafísica e, menos ainda, pela antropologia. Isso não exclui, diz Heidegger, que o homem seja então tomado como o "mais essencial para o *seer*, mas ao mesmo tempo estimado sem importância a partir do ente" (GA 65, p. 490; trad. p. 387).

Em Heidegger, para que a história seja concebida como história da essência do homem, a pergunta acerca de *quem é o homem* somente pode denotar a urgência de se perguntar pelo homem fora de toda instância metafísica, e, assim procedendo, atingir a aposta

num *outro início* para o pensamento. Acontece que esse percurso se mantém, muitas vezes, sob a aparência de antropologia e no iminente perigo de ser mal interpretado como antropologia. É aí que interpomos um grave questionamento: O homem *vindouro*, sobre o fundamento do *Da-sein* e como modo de acesso ao infundado, o *sem-fundamento*, ainda estará ao alcance da filosofia? Se, como resposta para a autarquia do *Dasein* em *Ser e Tempo*, descobrimos nas *Contribuições* uma interessante fonte de consulta a respeito da transição operada pelo pensamento heideggeriano, talvez não seja possível extrair a mesma impressão a respeito de uma investigação sobre o homem, senão que o tema retorna ao pensamento de Heidegger como uma incógnita insolúvel pelas vias da filosofia[271]. Permanecermos ou não limitados ao entendimento da tradição filosófica é uma questão que certamente também se apresenta a nós. Em seu próprio caminho o que Heidegger intuiu como *outro início* ao pensamento esteve sempre mais próximo de universos como as artes e a literatura, preterindo a filosofia pela insuficiência de seu modo de acesso. Ao perguntar-se pelo homem, assume-se a inconstância pascalina: *um caniço lançado ao vento*[272]. Não como o que motivou o desdobramento das filosofias existencialistas, isto é, a propriedade de si e a capacidade de autoconstrução inerente à *condição do homem* – muito à luz da interpretação que puderam obter de *Ser e Tempo* – mas da indeterminabilidade de sua apropriação, da incapacidade de um acesso, diríamos, frontal. As indicações de Heidegger nos sutis momentos em que se arrisca a fazê-lo dão conta de um itinerário que cada vez mais se inclina à contemplação do mistério do *seer*, de que o homem é partícipe, embora não com protagonismo autárquico. Esse é o caso do que colhemos do capítulo 272 das *Contribuições*, em que expressamente está dito:

---

[271] Para Loparic, o reconhecimento dessa insolubilidade tem um alcance ainda maior que apenas a Filosofia: "A saga heideggeriana da verdade do ser e do salvamento dos perigos da técnica pela apropriação do homem pelo ser impõe exigências que muitos, acredito eu, não estariam prontos a atender: deixar de lado a linguagem teórica, a lógica e a matemática, o conhecimento científico da natureza, o estudo científico da natureza humana com suas dimensões de animalidade, de integração e de socialidade (a cargo da biologia, antropologia, psicologia, incluindo a psicanálise, e sociologia, respectivamente), a filosofia (a semântica, a epistemologia, a filosofia da linguagem), aspectos abstratos da cultura (a moral da lei, os direitos, a experiência cultural), a não ser aquela relacionada aos monumentos ao desocultamento, nomeadamente a poesia de Hölderlin. Pede-se, para falar a linguagem do primeiro Heidegger, virar as costas ao ser-no-mundo do ser humano em meio aos entes com os outros. Muito mais radical que o cinismo de Diógenes de Sínope, a contracultura heideggeriana só encontra paralelos na cultura mundial em posições declaradamente místicas, com a dos gnósticos e dos taoistas (Tchuang Tzu)" (LOPARIC, 2015, p. 132).

[272] Aqui certamente nos recordamos da ambiguidade impressa na definição do homem oferecida por Blaise Pascal, em seus *Pensamentos*. Ao mesmo tempo em que a metáfora do caniço procura realçar a fragilidade do homem, fornece, por outro lado, elementos para o reconhecimento de sua dignidade, a capacidade de assumir uma postura frontal ante a vida e a morte como uma possibilidade sempre presente: "O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo. Um vapor, uma gota d'água, é o bastante para matá-lo. Mas, quando o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que o que o mata, porque sabe que morre; e a vantagem que o universo tem sobre ele, o universo a ignora" (PASCAL, 1978, XVIII, § XI). Para além do que as palavras de Pascal reforçam o sentido da consciência, ficamos com o *forte* na *fragilidade*, o que está simplesmente oferecido ao devir.

"o homem, o regressado em livre arremesso (projeto arremessado) [...]; o homem, o guarda da verdade do *seer* [...]; o homem, nem sujeito, nem objeto da história, mas somente o soprado pela história e arrastado ao *seer*, pertencente ao *seer*" (GA 65, p. 491; trad. p. 387). É verdade que a filosofia do *Da-sein* se tornou a mais importante fonte de acesso ao problema do homem em Heidegger. Também é verdade, porém, que a mesma filosofia chegou ao ponto limítrofe em que é preciso despir-se de toda a conquista legada pela tradição, arriscar-se ao insondável e desconhecido. Nesse caso, se a filosofia ama a segurança, o *outro início* disponível ao pensamento apega-se ao risco. Em meio à dispersão de acessos possíveis, conforma-se ao ente *Da-sein* o papel de aglutinador.

Percorrer os caminhos traçados por Heidegger e o quanto são elucidativos sobre a crise do pensamento na contemporaneidade obriga-nos, no entanto, a sempre admitir os seus limites. No caso da problemática que trouxemos como mote, urge certamente pensar com Heidegger, mas também para além de Heidegger. Nesse sentido, mais que como limites, preferimos ler as intuições deixadas pelo filósofo como acenos e/ou *contribuições* ao pensamento emergente, tarefa para os filósofos do futuro (ou ainda porvir). Tal maneira de enxergar o autor e a sua obra não enfraquece o nosso objetivo de demonstrar o trânsito operado desde a analítica existencial para o que aqui temos chamado de *filosofia da interpelação*, em grande parte definida pela proximidade estabelecida entre a noção de *seer* e o ente *Da-sein*, sem que esse se efetivasse como núcleo dos interesses de Heidegger. Para nós, trata-se de uma hipótese que se mostrou claramente demostrada nas abundantes passagens evocadas do pensamento heideggeriano, sobretudo do que analisamos à luz das *Contribuições à Filosofia*, mas também de fragmentos colhidos de outros textos, como é o caso da *Carta sobre o humanismo* e *Meditação*. Se, de um lado, o *Anspruch des Seins* qualifica o modo da relação como pura doação de *seer*, de outro, a resposta por parte do homem, tomado enquanto *Da-sein*, revela o cuidado como epicentro dessa aproximação, motivo pelo qual gostaríamos de concluir com as pistas oferecidas por Heidegger para responder à pergunta: *quem é o homem?* Para o autor, o homem não *é* no sentido de constância. Aqui sua condição de acesso ao *seer* denota o movimento de render-se ao caminho: "Clamor da indigência e entrega à vigilância [...] o estranho e livre no lançar distribuído, que já não regressa ao abismo nesse estranhamento, mas conserva a distante vizinhança do *seer*" (GA 65, p. 491; trad. p. 387). Essas palavras, distribuídas qual enigma da Esfinge, guardam o potencial altamente relevante da discussão empreendida até aqui, ao mesmo tempo em que lhe concede o termo necessário. Fazer jus à proposta de Heidegger em *Contribuições* implica recusar a conformação e aceitar

a *condição enigmática* do que se impõe, com vigor e força, mansa e ternamente. Nesse ínterim, o homem é *conexão* num jogo que o ultrapassa, é protótipo para o que *poderá vir*, o sempre aberto na imagem do *outro início*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Wir kennen nicht Ziele und sind nur ein Gang.
Wir brauchen nicht Viele, die längst schon verschlang
die Sucht zum Gemächte – dass Einer erst brächte
das Herz für die Stimme der Stille im Seyn,
die Wildes vertrimme im gründigen Schrein,
ist unser Mut[273].
(GA 66, 6a, p. 9)

A questão, contudo, é saber quais são as lutas
que precisam ser travadas pelo pensamento
e quais são aquelas lutas que não significam senão uma perda
da experiência propriamente dita do pensar.
(Casanova, 2014, p. 159)

A fim de formalizar a estrutura geralmente esperada de um trabalho como o que realizamos, somos desafiados pela tentativa de impor-lhe uma conclusão. Não o fechamento do debate a respeito do tema, mas uma forma retrospectiva de ler o caminho trilhado e de lhe atribuir algumas amarras. Somente desse modo o intuito de uma conclusão pode ser atingido. Primeiramente, porque parece não haver outra maneira de desenvolver questões fundamentais que como um *percurso*, um tender-se rumo a... sem barreiras, sem impedimentos que aplaquem o fluxo, num propósito que aos poucos passa a identificar-se com o modo de ser do seu agente, o pesquisador/pensador. Nenhuma investigação, por isso, se finda completamente. Pode-se, na melhor das hipóteses, impor-se pausas, intervalos lacunares que jamais se darão como sentenças definitivas, mantendo-se, ao contrário, no liame da provisoriedade. É assim que entendemos o nosso próprio percurso, com suas conquistas, mas também com os limites que ainda permanecem desafiadores. É assim que concebemos esse primeiro estágio de uma construção autônoma. Primeiro estágio emancipador, donde poderão surgir inúmeras outras realizações, como atendimento à capacidade de responder a um apelo que se mostrou inerente à nossa própria condição de ser. Atendimento a uma provocação ecoada pelas vias do tempo,

[273] "Não conhecemos metas e somos apenas um curso. Não precisamos de muitos, aos quais há tempos já devorou o afã dos produtos do fazer – que alguém a princípio traga o coração para a voz do silêncio no *seer*, que o elemento selvagem espanca no cofre fundacional, é nossa coragem" (trad. p. 14).

que tocou a vários antes de nós mas que, ainda hoje, mantém-se sedutora e à espreita. Palavras conclusivas são, assim, desbravamento de um enigma, a possibilidade assustadoramente simples de reconhecer que fora do fluxo não há direção certa, não há certeza ou segurança às quais recorrer. Todo caminho reflexivo é, então, forjador de identidades, a identidade do pesquisador que se confunde à do objeto inquirido, à sua busca como disposição a ser. No caso do longo transcurso que antecede a essas palavras finais, preferimos pensá-lo como trajeto *autorrealizador*, no sentido aristotélico da ἀπόφανσις. Se, para Heidegger, a fenomenologia é o método de acesso ao ser que se revela na própria manifestação do que é, ou seja, na existência enquanto projetar-se num horizonte temporalmente finito, também a respeito dos temas que constantemente suscitamos de seu pensamento apenas fenomenologicamente poderemos considerá-los, nos conectando a eles. Cada palavra, cada parágrafo, cada página, cada silêncio, cada espera, cada passagem, demarcam um pouco mais de nossa chegada, mas também a distância abissal que ainda nos separa da meta à qual nos inclinamos. Por isso, embora formalmente seja requerido que todo percurso tenha um termo, insistimos em contestar tal assertiva, dispondo o que segue como uma forma de continuidade ao desenvolvimento *iniciático* exercitado nesta oportunidade. Fins são oportunidades fundamentais de novos inícios, ou, ainda mais, formas de reconhecimento da finitude realizadora inerente à nossa condição. Fadados ao fim, insistimos que o horizonte finito que nos aguarda se prolongue e dure em seu *finitizar* constante – que seja nossa parcela de efêmera eternidade.

Mesmo que essas palavras soem como o acabamento, isto é, a atestação de nosso estado de realização, apenas têm sentido para quem se inclinou à travessia de cada capítulo, com suas conquistas, excessos e faltas, como vislumbre que a cada novo passo dá-se mais claramente à compreensão, antecipando e sendo critério do que virá. É, pois, justamente no equilíbrio entre essas duas forças de tensão, a impossibilidade de impor conclusão ao que deve ser lido como caminho e, paralelamente, a urgência em se arrematar de maneira mais objetiva os resultados logrados pelas exposições precedentes, que essas palavras finais se dispõem. Muito da riqueza conquistada certamente ficará de fora de nossa síntese. Aspectos pormenores igualmente o ficarão. O principal, entretanto, tentaremos concatenar sob a forma de pistas, de novas intuições. Caso pudéssemos vislumbrar a composição realizada desde o ângulo que agora é-nos possível, poderíamos dar ao construto obtido o seguinte título: *Do Dasein ao Da-sein*: *uma especulação sobre a condição do homem na relação com o ser segundo o pensamento de Martin Heidegger*. Isso de modo algum se oporia ao que

efetivamente construímos. Ao contrário, enfatizaria que o núcleo sobre o qual nossa investigação concentrou seus esforços consiste propriamente no significado e no alcance do conceito *Dasein* na filosofia heideggeriana, contrastando aquela que é tomada como a sua principal produção na década de 1920, *Ser e Tempo*, com outra obra de igual relevância para o autor, nesse caso, as *Contribuições à Filosofia* – cuja representatividade fizemos abranger toda a década de 1930. Essa é ambição que nos fez referir à leitura crítica de Edith Stein e de Jean-Luc Marion que, conquanto tenham nos ajudado a suscitar vários outros elementos de reflexão, detêm o seu ponto comum na excessiva centralidade assumida pelo ente humano, em desfavor do propósito inicial do autor, como segue: formalizar uma ontologia fundamental, capaz de dar acesso e liberar o caminho para a compreensão do sentido de ser.

A mesma orientação nos fez reconhecer e contrapor o que para Heidegger é concebido como um dos mais importantes resquícios da tradição metafísica, como uma espécie de seu coroamento, como sequela de sua leitura de mundo, quer dizer, o conceito de *sujeito*. Em nosso percurso, portanto, mantivemos como tônica a necessidade premente ao projeto heideggeriano de superação da metafísica também como esforço de libertação das amarras do sujeito – tal como esse conceito tornara-se o centro de articulação da filosofia desde a modernidade, mas também em algumas das principais referências para o pensamento no século XX. Isso porque o projeto de um pensar expropriador a respeito da questão do ser viu-se em Heidegger confundido com a precípua tarefa de ultrapassar o legado do sujeito (ou das "filosofias do sujeito", como também referimos algumas vezes), que no caso da produção precedente e, mesmo, relativa a *Ser e Tempo* operou-se a partir do estabelecimento do primado do ente *Dasein*. O problema é que, segundo o argumento indicado tanto por Marion, como por Stein, o que deveria ser encarado consoante ao seu papel de artifício metodológico, como orientação preliminar da investigação sobre o ser, acabou por se consolidar núcleo da filosofia heideggeriana, que inclusive passaria a ser reconhecida como analítica existencial, como exploração das condições de ser do ente existente em sua correlação originária com a questão do sentido de ser. Um obstáculo que talvez tenha custado à filosofia de Heidegger certa inviabilidade na conclusão de seu caminho, obrigando-a a extrapolar os limites do *Dasein* e, ainda que tomando-o como um de seus conceitos mais importantes, dirigir-se às condições históricas de sua singularização.

Quanto ao tema enunciado, consideramos que os objetivos que nos trouxeram a este estudo foram atendidos nas etapas que o compuseram, mesmo que também haja limites que ainda permanecem como provocação à continuidade do *trajeto*. Para especificar o que

estamos dizendo, dividimos o que segue em dois principais direcionamentos. O primeiro, explicita a coesão do trabalho como um todo, a articulação de suas partes que, embora tenham cumprido propósitos específicos, apenas ganham sentido completo caso consideradas em correlação. É a atestação da conquista de nosso objetivo geral, isto é, demonstrar que a partir da reorientação dada ao conceito *Dasein* é possível reinterpretar a filosofia heideggeriana em sua composição orgânica. Por conseguinte, um segundo momento também se faz necessário ao nosso desfecho. Embora consideremos satisfeito nosso objetivo de contrastar o *caso* do *Dasein*, a sua função articuladora na questão do ser e, ao mesmo tempo, o grande distanciamento imposto por Heidegger no modo como esse conceito foi concebido no horizonte da década de 1920 em comparação com a de 1930, sobretudo quanto à consolidação de uma *filosofia da interpelação* no âmbito específico do pensamento heideggeriano – intuição colhida de Jean-Luc Marion –, nossa argumentação se mostrou insuficiente. No melhor dos cenários, a filosofia de Heidegger pode ser considerada como *condição* para o aparecimento de novos modos de acesso à questão do ser pela via do que já em Heidegger, mas sobretudo na leitura de Marion, chamou-se *o interpelado*. Conforme está assegurado em fragmentos de textos como *Que é metafísica?* ou a *Carta sobre o humanismo*, trata-se de um tema que também possui latência ao pensamento de Heidegger, mas que provavelmente apenas conseguiu atingir um tratamento completo em filosofias como as de Emmanuel Lévinas ou, mesmo, de Jean-Luc Marion. Isso, porém, como insistimos várias vezes, não nos impede de reconhecer dois alcances por parte da filosofia heideggeriana: a abertura do *Dasein* em sua disposição ao pensamento da história do ser – o modo como esse conceito passa a ser tomado nas *Contribuições*, por exemplo – é um fator que não pode ser desprezado como possibilidade à pretendida *filosofia da interpelação*; mas, além disso, também o legado de *Ser e Tempo*, que permitiu o questionamento a outras filosofias, como crítica ou ressonância, mas, em ambos os casos, como dívida em relação ao alcançado pelo autor. Nas duas circunstâncias Heidegger desempenha um papel bastante expressivo, inaugurando uma nova maneira de conceber fenomenologia e ontologia, na consolidação de um pensamento dinâmico e capaz de evoluir, na capacidade de situar-se na iminência de uma transição, sempre esperada.

a) Legados e perspectivas do *caminho*

Como dito, primeiramente queremos realçar algumas das principais contribuições da investigação empreendida, seja como conquista de seus capítulos para a compreensão de uma

problemática específica, ou como cooperação para a elaboração do mosaico que ora podemos vislumbrar de maneira mais acabada. Tentaremos fazê-lo reunindo quatro aspectos – como são quatro os eixos que estruturaram a pesquisa – de nossa discussão, os quais, segundo nos parece, corroboram o alcance de nosso objetivo. Em geral, seguimos o direcionamento horizontal e linear da produção de Heidegger desde o início de sua carreira até a década de 1930. No entanto, por conta da estreita relação com o que estávamos expondo, há também recorrências a trabalhos mais tardios, como endosso ou reparo a algum aspecto do pensar precedente. Casos assim são menos relevantes e, no geral, se mantêm complementares à discussão principal, construída como forma de elucidar o movimento natural de evolução de um pensamento que, como disse Heidegger em várias oportunidades, viu-se constantemente obrigado ao "desvio".

I) Apesar de *Ser e Tempo* representar a base de nossa leitura, e, inclusive, de sua aproximação às *Contribuições à Filosofia*, como realizado pelo último capítulo, consideramos que uma adequada compreensão de seu caráter de *novidade* na filosofia do século XX apenas pode ser atingido como desdobramento de um passo anterior, a descoberta do que João Mac Dowell (1993) nomeou a "gênese" da ontologia fundamental de Heidegger. Esse foi o intuito que nos levou a iniciar nossa argumentação com um olhar mais particularizado, dirigido a alguns expoentes da produção heideggeriana no início da década de 1920. Em suma, tentamos demonstrar que a redescoberta da questão do ser passaria pelo desmonte do que Heidegger chamou "metafísica usual" – a concepção de ser e o *modo de acesso* a ser tal como disponibilizado pela tradição filosófica ocidental. Para Heidegger, ser não se pode atingir como a um objeto, de forma que em todas as vezes que a filosofia se projetou a essa compreensão, acabou por submeter a instância fundamental de uma manifestação, ou seja, ser, ao caráter circunstancial dos entes. O rompimento com essa leitura – predominante até a passagem do século XIX ao XX – reivindicava a delimitação de uma nova forma de tratamento, e daí o sentido de superação da metafísica (ou de *destruição*, como aludido pelo § 6 de *Ser e Tempo*). Além disso, a conformação de ser a ente, operada ao longo da história por diferentes enfoques e formas de leitura, alcançara na modernidade uma resolução: o ponto de partida e fundamento universal na composição do conhecimento e/ou na consideração dos fenômenos tornara-se o *eu*, ou o *sujeito*, como se delinearia nas filosofias herdeiras de Descartes. Por um lado, orbitar ao redor do sujeito não garantia à

filosofia a realização de sua *tarefa*, a provocação em função da qual deslocou-se do senso comum e foi capaz de explicitar a pergunta pelo *o que é*. Por outro, tomar o sujeito como fundamento radical não significou, porém, considerar esclarecida a questão do *ser* dessa subjetividade, o *sum* como base da *res cogitans*. As "filosofias da subjetividade" ou do "sujeito", são, desse modo, entendidas como a ressonância do legado metafísico, a metafísica do obscurecimento da questão do ser em função do ente. Trata-se de uma constante que, segundo Heidegger, também pôde ser sentida em outras duas frentes: a supervalorização da dimensão ôntica, em detrimento da ontológica, por parte das ciências empíricas e a subsunção à esfera da subjetividade como constante também à fenomenologia de matriz husserliana. Na medida em que se prendeu ao problema das condições universais ao conhecimento – e, por isso, ao modo de proceder da filosofia que parte do sujeito – Husserl teria deixado intocada a questão do ser, permanecendo, apesar do valor inestimável desempenhado por suas investigações, num mesmo lugar que a metafísica tradicional. Diferindo-se de Husserl, a novidade proposta por Heidegger quem sabe possa ser descrita como o esforço por aplicar o impulso fenomenológico a uma leitura das condições de ser dos entes. Quanto aos entes em geral, a metafísica clássica já havia logrado os resultados disponíveis. Restaram-se, contudo, intocadas as condições de acesso ao ser por meio do único ente disponível a essa compreensão, porque *é* como abertura, incluindo-se no jogo de tudo o que há. Para esse ente, o *Dasein*, dispor-se à compreensão de ser implica compreender suas próprias condições de ser. Nisso vemos justificada a sua introdução como ponto arquimediano na consolidação da pretendida "ontologia fundamental".

II) Pelo fato de não dispor de outro ponto de acesso à questão do ser – já que a abordagem da metafísica, como apontado por Heidegger, distanciou-se do que seria a sua questão diretiva – a tarefa de *Ser e Tempo* (especialmente da primeira parte do material publicado em 1927) se concentraria em explicitar os modos de ser do ente *Dasein*. Heidegger chamou o seu papel no âmbito da ontologia fundamental de "primado ôntico-ontológico", por lançar-se a uma compreensão de ser que é, em última instância, a explicitação de suas próprias condições e modos de ser. Mantendo distância da metafísica, não se falou em *categorias*, mas em *existenciais*, os modos de acesso ao ser que se dá na *existência*, isto é, na insistência por ser, como projetar-se num horizonte temporal, a partir do *Dasein*. É justamente por isso que a "ontologia fundamental", como projeto transversal a toda *Ser e Tempo*, acaba por condicionar-se à "analítica da existência", talvez como orientação

metodológica possível. A adoção do ente dotado de um primado na abordagem do problema do ser, contudo, não implica em outra vez situar o homem como *sujeito*. Nesse sentido, *Ser e Tempo* se mantém avesso a todo tipo de subscrição à categoria das "filosofias do sujeito" e, como vimos, os aspectos desse distanciamento são claramente demonstrados por Heidegger na exposição de cada existencial, ou de cada modo de ser do ente *Dasein*. Entre outros, destacamos o que é apresentado por Heidegger como modo fundamental de ser do ente humano: o ser-no-mundo. No caso do sujeito o acesso ao mundo dava-se como consequência de suas próprias representações, o que estabeleceu o dualismo como constante a grande parte das filosofias na modernidade, ora assentadas sobre o primado da subjetividade, ora sobre a impossibilidade de apreensão dos objetos. Ao indicar o ser-no-mundo como modo de acesso fundamental ao *Dasein* em seu constante projetar-se, Heidegger alude às principais características que irão determinar a leitura desse ente: a decadência, a facticidade e a finitude. Lançado ao mundo *Dasein* descobre a si mesmo e ao mundo simultaneamente. Descobre-se no interior de um mundo que também constitui e transforma pelo trabalho – por isso, mundaniza-se. Compreende-se a partir da relação com os outros entes, o que se dá como pura abertura a ser. Compreensão, nesse caso, não como um desdobramento da razão, como o entendimento peculiar ao sujeito. *Dasein* compreende como forma originária de relação, relação que se dá por sua abertura a ser. Na abertura ao mundo e aos entes *Dasein* compreende seu próprio ser e, assim, o ser de todo o mundo ao qual está integrado. Tal forma de leitura elimina a dualidade como constante entre subjetividade e objetividade. Mas isso não é tudo. Como dissemos, compreensão em Heidegger tem o caráter de liberação a um relacionamento fundamental, com o mundo e com os outros, o que é atestado pelas constantes referências às formas afetivas que estão na base da abertura do *Dasein.* Eis, portanto, outro aspecto de distanciamento entre a leitura de *Ser e Tempo* e todo o ideal legado pelas "filosofias do sujeito". No caso do *Dasein* existe um potencial afetivo como fundamento para a sua projeção a ser, o que Heidegger designa como "disposições" ou "tonalidades afetivas". A afetividade pode, por isso, ser apreendida como instância ainda mais originária que a razão, o que no caso da obra de 1927 tem culminância no papel da morte como possibilidade resolutória do *Dasein* em busca de propriedade/autenticidade. Para esse ente, vencer a decadência pela constatação da finitude como limite de sua realização é recuperar-se da degeneração em que geralmente se encontra e abrir-se ao cuidado do ser que é sempre seu. A introdução do ente *Dasein* e a importância atribuída à sua leitura na retomada da questão do ser atestam, enfim, o caráter da "ontologia

fundamental" como superação das filosofias herdeiras do sujeito – o atendimento de parte da nossa meta.

III) Consequentemente, não podemos nos esquecer que a recepção de *Ser e Tempo* encarregou-se de fornecer-lhe um legado crítico, seja nos anos imediatamente seguintes à sua publicação ou como forma de reverberação a algumas de suas intuições e descobertas. É o caso de enfrentamentos advindos das mais diferentes frentes da filosofia ou, mesmo, de outras áreas, mas que em nossa abordagem quisemos dar relevância a partir do emanado por dois autores também inseridos na tradição fenomenológica. Esse foi o propósito que nos levou a dialogar com Edith Stein e Jean-Luc Marion, os quais mantêm em comum certa desconfiança quanto ao primado do *Dasein* na obra heideggeriana. A respeito desse ponto, apesar de não termos pretendido uma compreensão mais aprofundada de suas filosofias, permanecendo no estrito limite da crítica direcionada a Heidegger, a inclusão dos dois argumentos também representa uma novidade na leitura praticada a respeito do tema no Brasil. No caso de Edith Stein, por exemplo, apenas muito recentemente foram resgatados os *Apêndices* a *Ser finito e ser eterno*, que desde 1950 restava publicada sem essa inclusão. O tratamento dado pela autora à filosofia de Heidegger é, nesse sentido, bastante pertinente, fazendo ecoar sinais de compreensão que vão muito além do que outros souberam colher. A primeira parte do comentário de Stein serve como introdução ao exposto por *Ser e Tempo*, situando de maneira bastante pertinente os seus principais problemas. Ainda que tenha se inclinado mais ao estilo fenomenológico de Husserl, além da importância dada à escolástica na composição de seu próprio pensamento – ambas referências que certamente dificultam uma completa sintonia com as inclinações do percurso heideggeriano – o nível de seriedade com que Stein empreende sua argumentação assegura o seu valor também para nós. Ocorre que, como dito, não se trata de um comentário com o intuito de simplesmente explorar os conceitos da lavra de Heidegger, mas de contrapô-los às suas próprias impressões críticas, do que extraímos três ênfases (o problema da comunidade, a questão da morte, como alusão à eternidade, e o caso do *Dasein*), sendo as duas primeiras uma forma preambular à crítica compreendida pela terceira, a saber: que o propósito de constituição de uma ontologia fundamental em Heidegger acabou por se ofuscar com o protagonismo do ente humano, o *Dasein*. Destarte, para Edith Stein, *Ser e Tempo* estaria no limite entre a tentativa de consolidação de uma ontologia realmente radical e a tentação de circunscrever-se como antropologia filosófica – mesmo que à revelia das

antropologias até então disponíveis. Por conseguinte, ainda que se situe num momento histórico completamente diferente e, além disso, parta de uma leitura também distinta, no que toca à sua crítica ao *Dasein* intercalamos a discussão de Stein com a leitura de Jean-Luc Marion, leitura, aliás, que está na base de nossa inclinação a essa problemática em Heidegger. Ao perguntar-se sobre o real alcance da filosofia de *Ser e Tempo* como superação da metafísica, mormente, como um passo além ao das "filosofias do sujeito", Marion se divide entre dois argumentos: por um lado, assente positivamente, já que, ao centrar-se numa análise do ente humano posta sob circunstâncias completamente novas, o que foi possível a partir da relevância dada ao conceito *Dasein* no circunspecto da obra, Heidegger teria disponibilizado um foco de leitura sem precedentes desde a filosofia moderna; por outro lado, deixara a desejar quanto a uma completa superação dos domínios da subjetividade, ao repetir junto ao *Dasein* características inerentes à noção de sujeito, entre as quais e com maior destaque a *reflexividade*, o *si-mesmo* como pano de fundo para as realizações da existência. Para Marion, como pudemos explorar, a proposição de um caminho alternativo à modernidade viria então a partir do *Dasein* – que, de fato, representa uma das principais rupturas com o ideal moderno – mas também (e sobretudo) após o *Dasein*, num sentido de ultrapassamento dos limites imputados a *Ser e Tempo*. É verdade que Marion também tentou mensurar o alcance dessa afirmação no âmbito do pensamento tardio de Heidegger, dirigindo-se ao *Angesprochene*, isto é, ao *interpelado*, aquele que recebe a reivindicação do ser e tem como tarefa correspondê-la. Para isso, beneficiou-se de alguns fragmentos de textos escritos posteriormente à década de 1940, como também tivemos a oportunidade de tratar em nosso argumento. Ocorre que, segundo nos parece, tais indicações não podem ser tomadas isoladamente, como aparições esporádicas que apenas se desenvolveram a contento nas ressonâncias emanadas por outros autores. Para nós, há já em Heidegger elementos que justificam a evolução na maneira de conceber o ente *Dasein*, numa espécie de aperfeiçoamento de seu papel em *Ser e Tempo* em comparação com obras como, por exemplo, *Contribuições à Filosofia*. Isso contribuiria na evolução da analítica existencial para o que ao longo de toda a nossa investigação nomeamos por *filosofia da interpelação*, que tem já na obra heideggeriana elementos suficientes para a sua eclosão (mesmo que essa irrupção não prospere completamente no texto de Heidegger). Esse é o argumento que nos permitiu recorrer à postura crítica dos autores trazidos à baila, mas, a partir deles, a regressar ao texto de Heidegger, como forma preambular à leitura das *Contribuições.*

IV) Enfim, o que aqui tratamos como o quarto ponto de nosso arremate final concilia a novidade instaurada pelo conceito *Dasein* em *Ser e Tempo* no que concorre à superação do primado do sujeito desde a modernidade ao reconhecimento de certos limites oriundos da recepção crítica da obra de Heidegger. Eis porque estendemos nossa análise às *Contribuições à Filosofia*, certamente uma das obras mais complexas da filosofia no século XX, mas com papel fundamental na compreensão da evolução e dos desdobramentos mais tardios do itinerário de Heidegger no tratamento da questão do ser – questão em que o ente *Dasein* continuaria a ocupar um lugar de relevância. Pudemos contrastar as categorias por meio das quais lográvamos acesso a esse ente no horizonte da década de 1920, com o que a década de 1930 apresentou como o *pensamento do outro início*. Ao confrontar o paradigma da filosofia instaurada até então, Heidegger igualmente se deparou com os limites de seu próprio caminho, motivo que o levou a reorientar alguns aspectos de sua análise. Não que os alcances de *Ser e Tempo* tivessem perdido a sua validade. Ocorre que doravante o critério de apropriação da questão do ser tomaria como parâmetro não apenas o problema da temporalidade, isto é, da singularização do ente que põe em jogo sua existência tendo a finitude como horizonte de realização, mas as condições históricas dessa explicitação, de maneira que o foco antes imposto sob a égide do *Dasein* se alargaria para toda a história da metafísica, a qual é eco e ressonância do apelo do ser. Alguns conceitos, nesse sentido, passam a ser grafados de forma diferente, como é o caso de ser (*Sein*), inscrito como *seer* (*Seyn*), e, mesmo, o ente *Dasein*, com aparições dali em diante mediadas por hífen: *Da-sein*. Tais recorrências, segundo Heidegger, têm como intenção denotar o potencial mais profundo – isto é, originário – da análise, motivo pelo qual recorre a vocábulos em grafia arcaica, que, quem sabe, tragam consigo o sentido radical de conceitos que há muito se tornaram superficiais. Nesse cenário, todas as formas de designação pelas quais se intui o ente humano são transmutadas. A linguagem utilizada por Heidegger toma a aparência do enigma, da suspeição e da iminência de algo que constantemente se insinua (da *indigência*). É o que chamamos de *filosofia da esperança*, de *pensamento da espera*, todas maneiras de nos referirmos ao *outro início* provocado, como possibilidade sempre aberta a partir da qual o chamado do *seer* ecoa ao *Dasein*, único capaz de assentir ao seu convite, tacitamente posto. Daí não mais se falar na precedência do ente, mas no *pastoreio*. *Dasein* passa a ser referido como *custódio*, como *sentinela* e *vigia*, como o *cuidador* e o *pastor* da verdade do *seer* – referências que não podem ser desprezadas na compreensão do fluxo que pouco a pouco adquiriu predominância na linguagem heideggeriana. Segundo nos parece,

existem, portanto, elementos mais que suficientes para consubstanciar o nosso parecer de que a partir da evolução do papel e da compreensão do caso *Dasein* em Heidegger é possível estabelecer uma igual compreensão da evolução e dos desdobramentos do pensar heideggeriano de maneira mais ampla, como forma de contraste entre a abordagem predominante nos textos da década de 1920 e o que passou a figurar como acento da leitura por parte do autor a partir de 1930 em diante. Textos como as *Contribuições à Filosofia* e *Meditação*, são, por isso, chaves compreensivas irrecusáveis para o aprofundamento da filosofia de Heidegger nos anos que os sucederam, em que quiçá se poderá descobrir – como pretendido por Marion – uma *filosofia da interpelação* em sentido próprio.

São esses, em suma, os elementos que podemos apresentar como arremate às análises e desdobramentos dos quatro capítulos que integram esta pesquisa, o que nos permitiu acompanhar a inquietação que compeliu o pensamento de Heidegger num intervalo de mais de duas décadas, com marcas profundas sobre toda a sua produção. Com base no exposto, consideramos nossa hipótese confirmada e nossos principais objetivos atingidos, o que, porém, não isenta também a nossa própria abordagem de perseverar no caminho e frutificar nos novos desdobramentos que provavelmente virão. Por ora, se nos é possível apontar algumas lacunas e/ou o limite de certos aspectos do material elaborado, gostaríamos de acenar brevemente para o que representaria a insuficiência do projeto heideggeriano na consolidação da almejada *filosofia da interpelação*.

b) Limites da *filosofia da interpelação* em Heidegger

Por várias vezes ao longo do estudo deixamos claro que a ideia de uma *filosofia da interpelação* apenas pode ser considerada como uma provocação em se tratando do pensamento de Heidegger. Isso nos obriga a esclarecer três pontos, os quais julgamos pertinentes para esse encerramento.

I) Em primeiro lugar, trata-se de uma livre apropriação da intuição de Jean-Luc Marion, que falou especificamente em *interpelado*, conceito que tem ressonância em situações pontuais da produção heideggeriana. Assim, o interpelado, que Marion faz destacar do

texto de Heidegger, isto é, o *Angesprochene*, faria alusão ao movimento de superação da centralidade do *Dasein* no curso da analítica existencial, dando lugar a uma filosofia ainda mais potente no espaço conferido à questão do ser. Disso podemos dizer duas coisas: trata-se realmente de um conceito marginalmente inserido por Heidegger em seu texto, iluminado apenas mediante a contextualização da discussão no âmbito do pensamento de Marion, o que aqui fizemos tendo como base o artigo *L'interloqué*; no entanto, por sua ocorrência textual em momentos que julgamos fundamentais para a compreensão dos ulteriores desdobramentos da filosofia de Heidegger, também não podemos retirar sua pertinência no âmbito do pensamento heideggeriano em sentido estrito, reconhecendo que se trata de um conceito que permaneceu latente à investigação principal, mas desempenhando com relação a essa uma tarefa fundamental. Dito em outras palavras, *Dasein* é o *Angesprochene*, tomado pelo foco das obras posteriores à década de 1930; é o *chamado-respondente*, sensível à verdade do *seer*. Essa discussão, portanto, não pode ser considerada como o resultado de uma coação, mas o desdobramento natural de uma análise que se ancora em fontes primárias do autor.

II) Em segundo lugar, porém, também é preciso reconhecer os limites da obra de Heidegger no que toca ao estabelecimento mais aprofundado de uma *filosofia da interpelação*, seja o conjunto de discussões que têm como núcleo essa temática, seja o uso de tal terminologia para referir-se a algum recorte cronológico ou textual. Como tentamos esclarecer em vários momentos de nosso texto, a expressão *filosofia da interpelação* foi por nós utilizada como forma de provocar o *movimento* inerente ao pensar heideggeriano do que aqui poderíamos chamar de sua fase mais *existencial* (entendendo por isso a analítica da existência) para uma leitura mais *onto-historial* (condizente à provocação do *outro início*). Trata-se, então, de um uso livre, que quer mais enfatizar o caráter dinâmico de um pensar que se aprofunda e, por isso mesmo, modifica-se em função de seu objeto, que propriamente a sedimentação de uma tradição, de um interesse estagnado, de uma performance. Nesse sentido, todo o debate salientado a respeito do ente *Dasein* serve-nos como destaque quanto à transformação operada por Heidegger em seu pensar, que, ao invés de deixar de lado o conceito que se mostrou capital em suas primeiras ênfases, tornou a inseri-lo, embora modificado em sua forma de acesso à questão do ser. Isso, como também afirmamos, não invalida os primeiros passos do caminho, mas reconhece-os em sua condição de "passos iniciais", que necessariamente devem ser superados pelo esforço vindouro. Segundo nosso ponto de vista, a filosofia exposta nas *Contribuições*

pode ser tomada como estabelecimento do estágio *interpelativo*, condição de introdução da investigação heideggeriana, em sua mesma e única relação com o problema do ser, ao nível da *filosofia da interpelação*. Enfim, significa dizer que em certo sentido *há* em Heidegger o que chamamos *filosofia da interpelação*, mesmo que como um esforço transversal de compreensão.

III) Esse último ponto nos leva a também apontar o caminho de Heidegger como desbravador de novas leituras possíveis a respeito tanto da questão do ser quanto do fenômeno humano, apreendido no *Dasein*, o que nos obriga a admitir, mesmo conquanto à tradição fenomenológica, uma espécie de *antes* e *depois* de Heidegger. Isso se aplica de forma ainda mais específica no que concerne ao problema do *interpelado*. Assim, justamente os limites imputados ao pensamento de Heidegger talvez possam ser tomados como sementeira para o que viria a frutificar de forma tão abundante em filosofias como as de Jean-Luc Marion ou Emmanuel Lévinas, mesmo que esses autores também tenham se sentido desafiados por outras tantas influências da tradição ocidental (dos gregos ao contributo judaico-cristão). O mesmo pode ser dito de várias outras ressonâncias, que de certo modo descobriram a filosofia do *Dasein* como campo para o aparecimento de múltiplos debates. O pensamento de Heidegger estaria, enfim, disponível à *interpelação* na medida em que *interpela*, desperta e causa reação.

Com essas considerações, damos por encerrado o nosso caminho *interpelativo*, provocado ao contato com a obra de Martin Heidegger. É, em certo sentido, resposta a uma inquietação que nos acompanha já há vários anos, às vezes adormecida, como latência, noutras desperta, exigente de novos encadeamentos e relações. Um *caminho*, como temos insistido, repleto de surpresas, que, para além das possibilidades interpretativas inauguradas com o auxílio das filosofias trazidas à baila, também nos serviu como canteiro de boas relações, a construção de oportunidades ímpares. Tal percepção, porém, só é possível quando nos abrimos à *interpelação* que nos chega pelas vias de um acontecimento que é sempre historial, quando nos colocamos de prontidão e à espera do que continuamente poderá vir, como realização de nosso próprio ser envolto num emaranhado de condições que nos ultrapassa. É liberdade emancipadora, projeto de ser que se faz nas relações, lendo cada instante como *evento* para a compreensão de ser. Isso, de alguma maneira, foi o que aqui

pudemos experienciar, envoltos numa reflexão que pouco a pouco foi tornando-se nossa, como conquista de nosso próprio *Dasein*.

Oh, buscador,
caniço lançado ao devir da existência,
realização finita de seu projetar,
esperança contínua à espreita do que virá.

Oh, pastor e custódio do mistério,
auscultador do silêncio e profeta da verdade;
Oh, aí... ansioso respondente do chamado:
Eis que sejas*!*

REFERÊNCIAS

a) Obras de Martin Heidegger

Aus der Erfahurng des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. *Gesamtausgabe*: Band 13. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Tradução brasileira de Maria do Carmo Tavares de Miranda: *Da experiência do pensar.* Porto Alegre: Editora Globo, 1969. pp. 27-52. Traducción bilíngue (español/alemán) de Félix Duque: *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada Editores, 2005.

„Bauen, Wohnen, Denken". In. *Vortäge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. *Gesamtausgabe*: Band 7. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1970. Tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback: *Construir, habitar, pensar.* Tradução disponibilizada em texto avulso.

Beiträge zur Philosophie (*Vom Ereignis*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. *Gesamtausgabe*: Band 65. Abteilung: Unveroffentlichte Abhandlungen Vortrage – Gedachtes. Ao longo do texto priorizou-se a tradução argentina de Dina V. Picotti: *Aportes a la filosofía*: *acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 2006. Em alguns casos também nos valemos da tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. Traduction française par François Fédier: *Apports à la philosophie: De l'avenance.* Paris: Gallimard, 2013. (Collection Bibliothèque de Philosophie)

Besinnung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. *Gesamtausgabe*: Band 66. Abteilung: Unveroffentlichte Abhandlungen Vortrage – Gedachtes. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Meditação.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. Traduction française par Alain Boutot: *Méditation*. Paris: Gallimard, 2019. (Collection Bibliothèque de Philosophie)

„Brief über den humanismus". In. *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. Tradução brasileira de Rubens Eduardo Farias: *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. Tradução brasileira de Ernildo Stein: *Sobre o "humanismo" – carta a Jean Beaufret.* In. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Nova Cultural, 1978. pp. 345-374.

Carta a Jean Beaufret – 23 de novembro de 1945. In. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Farias São Paulo: Centauro, 2005.

„Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". In. *Zur Sache des Denkens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. *Gesamtausgabe*: Band 14. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. "La Fin de la Philosophie et la Tâche da la Pensée". In. *Kierkegaard Vivant.* Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964.

Traduction par Jean Beaufret et François Fédier. Paris: Gallimard, 1966. pp. 165ss. Tradução brasileira de Ernildo Stein: "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento". In. *Conferências e escritos filosóficos.* 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. pp. 65-82.

„Der Feldweg". In. *Aus der Erfahurng des Denkens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. *Gesamtausgabe*: Band 13. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Tradução brasileira de Ernildo Stein e revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho: *O caminho do campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969. pp. 67-72. Traducción española de Olegario González de Cardedal: *El camino del campo*. In. *Revista Acontecimento,* vol. 65, pp. 15-17.

„Der Spruch des Anaximander". In. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. *Gesamtausgabe*: Band 5. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. Tradução portuguesa de Irene Borges Duarte: "O dito de Anaximandro". In. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. pp. 369-440.

Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von dem transzendentalen Grundsätzen. Tübingen: Max Niemeyer, 1962. *Gesamtausgabe*: Band 41. Tradução portuguesa de Carlos Morujão: *Que é uma coisa?* Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa: Edições 70, 1987. Traducción española de Eustaquio Barjau: *La cosa*. In. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. *Gesamtausgabe*: Band 29/30. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo – Finitude – Solidão.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. Traducción española de Alberto Ciria: *Los conceptos fundamentales de la metafísica – mundo, finitud, soledad.* Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. *Gesamtausgabe*: Band 24. Abteilung: Vorlesungen. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

„Die Zeit des Weltbildes". In. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. *Gesamtausgabe*: Band 5. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. Tradução brasileira de Cláudia Drucker: *A época das imagens de mundo*, com consulta às traduções de Wolfgang Brockmeier para o francês, em *Chemins que ne mènent nulle part* (Gallimard, 1986, pp. 99-146), e de William Lovitt para o inglês, em *The question concerning technology and other essays* (New York: Harper, 1977, pp. 115-154). Tradução disponibilizada em texto avulso.

Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. *Gesamtausgabe*: Band 27. Abteilung: Vorlesungen. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Traduzione italiana di Giusepe Masi: *Introduzione alla metafisica.* Milano: Mursia Editore S.p.A., 1968.

„Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966". In. *Der Spiegel*, n. 23, 1976. pp. 193-219. *Entrevista del Spiegel*. Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger. Celebrada el 23 de septiembre de 1966 y publicada en 31 de mayo de 1976. In. HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad Alemana*; *El Rectorado, 1933-1934*; *Entrevista del Spiegel*.

Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Prefacio de Herrmann Heidegger. Epub base r1.2. Disponible digitalmente.
„Gelassenheit“. In. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. *Gesamtausgabe*: Band 16. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. pp. 515-529.

Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. *Gesamtausgabe*: Band 45. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Questões fundamentais da Filosofia*: “Problemas” seletos da “lógica”. São Paulo: Martins Fontes, 2017. Traducción argentina de Pablo Sandoval Villarroel: *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas “escogidos” de la “lógica”.* Santiago: Universidad de Chile, 2006. (Colección Publicaciones Especiales)

Grundprobleme der Phänomenologie [Freiburg, Vorlesung, Wintersemester 1919/20]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. *Gesamtausgabe*: Band 58. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944.

Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. *Gesamtausgabe*: Band 55. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Tradução brasileira de Márcia Schuback: *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. *Gesamtausgabe*: Band 3. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Traducción mexicana de Gred Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Traduzione italiana di M. E. Reina: *Kant e li problema della metafisica*. Roma-Bari: Laterza, 1985.

Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache [Freiburg, Vorlesung, Sommersemester 1934]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. *Gesamtausgabe*: Band 38. Abteilung: Vorlesungen 1919-1934.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit [Marburg, Vorlesung Wintersemester 1925]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 21. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944.

„Mein Weg in die Phänomenologie“. In. *Zur Sache des Denkens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. *Gesamtausgabe*: Band 14. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Tradução portuguesa de Ana Falcato: *O meu caminho na fenomenologia*. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, LusoSofiaPress, 2009. Tradução disponibilizada em texto avulso.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. *Gesamtausgabe*: Band 26. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 (Marburger Vorlesung Sommersemester 1928).

Nietzsche. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1961. *Gesamtausgabe*: Band 6 (I-II). Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Nietzsche.* Vols. I e II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (vol. I); 2007 (vol. II).

Nietzsche: Metaphysik und Niilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. *Gesamtausgabe*: Band 48. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Nietzsche*: Metafísica e Niilismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. *Gesamtausgabe*: Band 63. Abteilung: Vorlesungen. Tradução brasileira de Renato Kirchner: *Ontologia (Hermenêutica da facticidade).* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Traducción española de Jaime Aspiunza: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. *Gesamtausgabe*: Band 61. Abteilung: Vorlesungen 1914-1970. Tradução brasileira de Enio Paulo Giachini: *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. Introdução à pesquisa fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [Marburg, Vorlesung, Sommersemester 1925]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. *Gesamtausgabe*: Band 20. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944.

Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. *Gesamtausgabe*: Band 2. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. Tradução brasileira, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho: *Ser e Tempo.* Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Traduction par François Vezin: *Être et Temps*. Texte établi d'aprés les travaux de Rodolf Boehm, Alphonse de Waelhens, Jean Lauxerois et Claude Roëls. Paris: Gallimard, 1986. (Collection Bibliothèque de Philosophie)

Seminare Zähringer. In. Vier Seminare: Le Thor (1966, 1968, 1969) – Zähringer (1973). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. *Gesamtausgabe*: Band 15. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976.

Unterwegs zur Sprache. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. *Gesamtausgabe*: Band 12. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1976. Traduçao brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

„Vom Wesen des Grundes". In. *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. pp. 123-176. Tradução brasileira de Ernildo Stein: "Sobre a Essência do Fundamento". In. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Nova Cultural, 1978. pp. 281-324.

„Vom Wesen der Wahrheit". In. *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. pp. 177-202. Tradução brasileira de Ernildo Stein: "Sobre a Essência da Verdade". In. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Nova Cultural, 1978. pp. 325-344.

„Was ist das – die Philosophie?". In. *Identität und Diferenz.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. *Gesamtausgabe*: Band 11. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-

1976. Tradução brasileira de Ernildo Stein: “O que é isto – a filosofia?”. In. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Nova Cultural, 1991. pp. 7-24.

„Was ist Metaphysik?“. In. *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. Tradução brasileira de Ernildo Stein: “Que é Metafísica?”. In. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Nova Cultural, 1978. pp. 223-280.

„Was heißt Denken?“. In. *Vortäge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. *Gesamtausgabe*: Band 7. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1910-1970. pp. 129-143. Traducción española de Eustaquio Barjau: “Qué quiere decir pensar?”. In. *Revista Colombiana de Psicologia*, n. 5-6, ano MCMXCVII, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997. pp. 11-17.

„Zur Seinsfrage“. In. *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. *Gesamtausgabe*: Band 9. Abteilung: Veröffentlichte schriften 1914-1970. pp. 213-254. Tradução brasileira de Ernildo Stein e revisão de José Geraldo Nogueira Moutinho: *Sobre o problema do ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969. pp. 11-64.

b) Referências sobre o pensamento de Martin Heidegger

ABREU, Ana Carla de. “A crítica de Heidegger ao esquema sujeito-objeto”. In. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 6, n. 1, 2017. pp. 163-175.

ALFIERI, Francesco. “Edith Stein e Martin Heidegger: dois itinerários de pesquisa antitéticos”. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 45, n. 142, mai./ago., 2018. pp. 259-270.

ALFIERI, Francesco; von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (Orgs.). *Martin Heidegger – Fritz Heidegger – Carteggio – 1930-1949*. Brescia: Editrice Morceliana, 2018.

ALFIERI, Francesco; von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Martin Heidegger*: la veritá sui Quaderni neri. Brescia: Editrice Morceliana, 2016.

AQUEVEQUE, Leopoldo Tillería. “Jano bifronte: propriedad y impropiedad del *Dasein* frente a la transformación ontológica del *Ge-stell*”. In. *Aufklärung*, v. 7, n. 2, maio/agosto, João Pessoa, 2020. pp. 67-78.

ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger faz oitenta anos”. In. ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios.* Tradução de Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. “O querer-não-querer de Heidegger”. In. ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito.* Vol. 2. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2000. pp. 316-331.

BAY, Tatiana Aguilar-Álvarez. *El linguaje en el primer Heidegger*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BELO, Fernando. *Heidegger pensador da terra.* Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, LusoSofiaPress, 2011.

BORGES-DUARTE, Irene. "A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano". In. *Phainomenon*, n. 24, Lisboa, 2012. pp. 43-62.

BOUTOT, Alain. *Introdução à filosofia de Heidegger*. Lisboa: Publicações Europa-América, Ldta, 1991.

BRANCO, Rodrigo Amorim Castelo. "Tonalidades afetivas fundamentais e o deslocamento do humano em Heidegger". In. *Ekstasis – Revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 9, n. 1, Rio de Janeiro, 2020. pp. 64-83.

CARMO, Ísis Nery do. "O antipsicologismo em Husserl e Heidegger: da consciência ao *dasein*". In. *Griot- Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, junho/2018. pp. 326-336.

CASANOVA, Marco Antonio. "A linguagem do acontecimento apropriativo". In. *Natureza Humana*, vol. 4, n. 2, jul.-dez., 2002. pp. 315-339.

CASANOVA, Marco Antonio. "Pensamento em transição: Heidegger e a ideia do outro início". In. MAC DOWELL, João A. (Org.). *Heidegger*: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de sua obra. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. pp. 132-159.

CASANOVA, Marco Antonio. "Para uma fenomenologia do acontecimento existencial". In. BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA, Bernhard; CASANOVA, Marco (Org.). *Fenomenologia hoje VI*: intencionalidade e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. pp. 37-77.

CORVEZ, Maurice. *La philosophie de Heidegger*. Paris: Press Universitaires de France, 1966.

COURTINE, Jean-François. "As Investigações Lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser". Tradução de Alberto Alonzo Muñoz. In. *Discurso*, n. 27, 1996. pp. 7-36.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo.* Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Coleção Pensamento e Filosofia)

DEMSKE, James M. *Sein, Mensch und Tod*: das Todesproblem bei Martin Heidegger. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1984.

DORO, Marcelo J. "Pertinência e alcance da crítica de Tugendhat ao conceito heideggeriano de verdade". In. *Guairacá*, n. 26, Guarapuava, Paraná, 2010. pp. 81-104.

DUBOIS, Christian. *Introdução ao pensamento de Heidegger.* São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2005.

FARIAS, Victor. *Heidegger e sua herança*: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico. Tradução de Antônio Fernando Souza Borges. São Paulo: É Realizações, 2017.

FAYE, Emmanuel. "Ser, história, técnica e extermínio na obra de Heidegger". In. *Educação e Filosofia*, v. 26, n. 52, jul./dez., Uberlândia, 2012. pp. 613-640.

FÉDIER, François. *Heidegger*: anatomia de um escândalo. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. "Heidegger e o projeto de superação da subjetividade". In. *Princípios, Revista de filosofia*, v. 4, n. 43, jan.-abr. Natal, 2017. pp. 107-130.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. "A finitude do tempo em Heidegger". In. SALLES, João Carlos (org.). *Filosofia e consciência social.* Salvador: Quarteto, 2003. pp. 9-18.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, 1991.

FIGAL, Günter; GANDER, Hans-Helmuth. *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

GAOS, José. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente*: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GRONDRIN, Jean. *Le tournant dans le pensée de Martin Heidegger.* Paris: Presses Universitaires France, 2011.

GONZÁLBEZ, Maria Fernanda Benedito. *Heidegger en su lenguaje.* Madrid: Editorial Tecnos, 1992. (Colección Metropolis)

GORNER, Paul. *Ser e Tempo*: uma chave de leitura. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GRANEL, Gérard. "Remarques sur l'acces a la pensée de Martin Heidegger: Sein und Zeit". In. CHATELET, François. *Histoire de la Philosophie*: idee, doctrines – le XXe siecle. Paris: Hachette Litterature, 1963.

GUEST, Gérard. "L'Événement même (D'*Ereignis*)". In. *Ligne de risque*, n. 21, mars, Gallimard, Paris, 2005. pp. 306-372.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem.* Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Coleção Pensamento e Filosofia)

HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: UFSC, 2014. 330 p.

von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Subjekt und Dasein*: interpretationen zu "Sein und Zeit". Zweit, stark erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Dasein und Da-sein in „Sein und Zeit" in und „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)".* Freiburg i.Br., im März 2011. (Texto original enviado pelo autor)

von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Transzendez und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" – Ein Kommentar.* Freiburg i.Br., im Februar 2019. (Texto original enviado pelo autor)

von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) und die Stellung der Metaphysik.* Freiburg i.Br., im März 2020. (Texto original enviado pelo autor)

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Dicionários de Filósofos)

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S.; SANTOS, Giovani Augusto dos. "*Befindlichkeit* e *Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger". In. *Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 9, n. 1, Rio de Janeiro, 2020. pp. 179-194.

KIRCHNER, Renato. "A morada do pensar: Heráclito na perspectiva de Heidegger". In. *Revista Ideação*, n. 38, julho/dezembro, 2018. pp. 187-199.

KOVACS, George. "The impcat of Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* on Understanding his Lifework". In. *Heidegger Studies*, vol. 27, 2011. pp. 155-176.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. "Heidegger e a Modernidade: a correlação de sujeito e objeto". In. *Revista Tempo brasileiro*, jul/set, n. 50. Rio de Janeiro, 1977. pp. 03-26.

LOPARIC, Zeljko. "Martin Heidegger: Contribuições à Filosofia". In. *Natureza Humana*, vol. 17, n. 1, 2015. pp. 127-134.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. (Passo-a-passo, 32)

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. "Martin Heidegger e a questão de Deus". In. MAC DOWELL, João A. (Org.). *Heidegger*: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de sua obra. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. pp. 208-270.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. "O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger". MAHFOUD, Miguel; SAVIAN FILHO, Juvenal (orgs.). *Diálogos com Edith Stein*: filosofia, psicologia, educação. São Paulo: Paulus, 2017. pp. 13-60.

MARION, Jean-Luc. “L’interloqué”. In. *Topoi*, v. 7, n. 2, 1988. pp. 175-180. Tradução de José Reinaldo F. Martins Filho. O interpelado. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, Amargosa-BA, UFRB, 2010. pp. 119-128.

MARQUES, Jordino. “O Ser-com Heideggeriano”. In. *Fragmentos de Cultura*, v. 8, n. 1, jan./fev., 1998. pp. 19-32.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. “Martin Heidegger et Edith Stein: Deux voies pour l’être – Impressions de proximité et d’éloignement”. In. *Heidegger Studies*, v. 36, 2020a. pp. 187-209.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. “Cycle de Conférences de Francesco Alfieri”. In. *Heidegger Studies*, v. 36, 2020b. pp. 210-213.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. “Intencionalidade, Sentido e Autotranscendência: Viktor Frankl e a Fenomenologia”. In. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, vol. 8, n. 1, 2019a. pp. 21-37.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. “A verdade sobre os Cadernos negros”. In. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 46, n. 146, set./dez., Belo Horizonte, FAJE, 2019b. pp. 639-647.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. “Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia. In. *Προμηθεύς – journal of philosophy*, v. 28, Aracajú, UFS, 2018. pp. 105-117.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. *Fenomenologia e Subjetividade*: a retomada e a crítica em Husserl e Heidegger. Curitiba: Prismas, 2017.

MARTINS FILHO. José Reinaldo F. “Pensando a Filosofia à luz de Heidegger”. In. *Légein* – Revista de Filosofia, v. 15, Colômbia, 2012. pp. 61-74.

MEDEIROS, Túlio Tibério Quirino de. “Seminar in Zähringen: aspectos da crítica heideggeriana à fenomenologia de Husserl”. In. *Intuitio*, v. 2, n. 3, Porto Alegre, novembro de 2009. pp. 1-17.

MESSINESE, Leonardo. “Fenomenologia e metafísica: riflessioni sulla critica di Edith Stein al Dasein heideggeriano”. ALES BELLO, Angela; ALFIERI, Francesco (eds.). *Edmund Husserl e Edith Stein*: due filosofi in dialogo. Brescia: Morcelliana, 2015.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo.* 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. (Passo-a-passo, 6)

NUNES, Benedito. *Heidegger*. Organização e apresentação de Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. “A (der)rota de Heidegger: uma antropologia é sempre possível”. In. MAC DOWELL, João A. (Org.). *Heidegger*: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014. pp. 47-67.

PAGEAU-ST-HILAIRE, Antoine. “Qu’est-ce qu’être humain? Heidegger et Arendt autour de la praxis aristotélicienne”. In. *Philosophiques*, v. 45, n. 1, Quebec, 2018. pp. 109-142.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger.* Tradução de Joana Chaves. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1993. (Pensamento e Filosofia)

PASQUALIN, Chiara. “O fundamento afetivo do cuidado na filosofia de Heidegger”. In. BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA, Bernhard; CASANOVA, Marco (Org.). *Fenomenologia hoje VI*: intencionalidade e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. pp. 257-288.

PISETTA, Écio Elvis. “Morte e finitude”. In. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 34, n. 109. Belo Horizonte, 2007. pp. 219-246.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger.* Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. (Pensamento e Filosofia)

RAMOS, Daniel Rodrigues. “Presente, porque há de vir: acenos à questão do divino no pensamento tardio de Heidegger”. COSTA, C. L. F.; ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. *Epistemologias da religião e relações de religiosidade*. Curitiba: Editora Prismas, 2017. (Coleção Religiões e Religiosidades)

RAMOS, Daniel Rodrigues. “A existência, a fuga e o advento dos deuses nos *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger”. In. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, vol. 2, n. 2, dez., 2015. pp. 62-79.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Springer Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

SA, Alexandre Franco de. *Finitude e Liberdade na confrontação de Heidegger com Kant.* Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Lett Luft e apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005. Original alemão consultado: SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland*: Heidegger und seine Zeit. München: Carl Hanser Verlag, 1994.

SCHNELL, Alexander. “*Ereignis* et *Dasein* dans les *Beiträge zur Philosophie*”. In. SCHNELL, Alexander. *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger.* Paris: Herrmann Éditeurs, 2017. pp. 159-178.

SCHUBERT, Axel. *Sein und Sollen:* Die Frage der Ethik bei Martin Heidegger. Magisterarbeit im Hauptfach Philosophie. Humboldt-Universität zu Berlin. Philosophische Fakultät I. Institut für Philosophie. 2008.

SCHÜRCH, Franz-Emmanuel. “Heidegger et la Finitude”. In. *Klesis – Revue Philosophique*: später Heidegger, n. 15, 2010. pp. 6-27.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001. (Coleção ensaios – política e filosofia)

STEIN, Ernildo. Nota do tradutor. HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos.* São Paulo: Abril Cultural, 1969. pp. 225-229.

STEINER, Georg. *Heidegger*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

TERCIC, Vida. *La dimensione dell'Es gibt* nell'ontologia di Martin Heidegger. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana: 2006.

TERCIC, Vida. *Martin Heidegger (1889-1976).* Manuscrito para uso em sala de aula. PUC Goiás/Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz: Goiânia, 200?. pp. 1-20.

TRAWNY, Peter. *Heidegger e o mito da conspiração judaica mundial.* Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

TUGENDHAT, Ernest. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Ed. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

WAEHLENS, Alphonse De. *Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones Losange, 1955. (Colección Filósofos y Sistemas, 2)

XOLOCOTZI, Ángel (Coord.). Afectividad. *Studia Heideggeriana*, vol. IV, 2015. Revista de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Stiftung Alexander von Humboldt. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2015.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine.* Preface de Emmanuel Lévinas. Paris: Limbrairie Philosophique J. Vrin, 1986.

ZARADER, Marlène. *Il debito impensato*. Heidegger e l'eredità ebraica. Introduzione e traduzione di Massimo Marassi. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

c) Outras referências utilizadas

ALFIERI, Francesco. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. Brescia: Morcelliana, 2014.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein*: uma nova fundação da antropologia filosófica. Organização e tradução de Clio Tricarico; prefácio e revisão de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Estudos; 328)

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ARENDT, Hannah. "O que é a filosofia da existência". In. ARENDT, Hannah. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. Edição inglesa consultada: *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARISTOTLE. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol. II. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha e traduções de Joaquim José Mourão Ramos (*et alii*). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência:* de Kierkegaard a Heidegger. Tradução e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976. (Série universidades, 7)

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. (Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento; v. 27). Edição francesa consultada: *L'évolution créatrice*. Edition numérique: Pierre Hidalgo. Paris: Librairie Félix Alcan; La Gaia Scienza, 2012. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*: essais et conférences. Paris: Les Presses universitaires de France, 1969.

BLANCHOT, Maurice. *L'instant de ma mort.* Texto francês e português com tradução de Fernando Bernardo. Campo das Letras, 1994.

BRAIG, Carl. *Die Grundzüge der Philosophie. Abriß der Ontologie. Vom Sein*. Freiburg im Breisgau: Herder'sch Verlagsbuchhandlung, 1896.

BRENTANO, Franz. *On the several senses of being in Aristotle*. Edited and translated by Rolf Georg. Berkeley: University of California Press, 1975. Traducción española: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles.* Presentación y traducción de Manuel Abella. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

CAMPOS, Humberto de. *Obras escolhidas*. Volumes de I a X. Apresentação de Humberto de Campos Filho. São Paulo: Opus Editora Ltda, 1982.

CERTAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva.* Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

DESCARTES, René. *Discurso do Método.* Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000. (Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia primeira*. Edição bilíngue em latim e português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Vol. I. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FABRI, Marcelo. "O apelo, a resposta e a paradoxal visibilidade do invisível: influxo levinasiano sobre a fenomenologia francesa". In. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, mai./ago., 2020. pp. 315-330.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

FRANKL, Viktor E. *A vontade de sentido*: fundamentos e aplicações da logoterapia. Tradução de Ivo Studart Pereira. Edição ampliada, incluindo o posfácio "A desguruficação da logoterapia". São Paulo: Paulus, 2011.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador.* Tradução de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GUEROULT, Martial. "Descartes selon l'ordre des raisons". In. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 29, fascicule 3, 1955. pp. 306-309.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito.* Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Efken. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik.* Werke. Band 5, Frankfurt a. M., 1979.

HERÁCLITO. *Fragmente*. In. DIELS; FRANZ. *Fragmente der Vorsokratiker.* Zurique, Omega, 1986.

HERMAN, Arthur. *A ideia de decadência na história ocidental*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade europeia e a Filosofia.* Tradução de Pedro M. S. Alves. Covilhã: LusoSofiaPress, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Brief na Roman Ingarden*: Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. *Phaenomenologica*, 25, 1968. pp. 23-24.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Auf grund des nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter leitung vom H. L. van Breda. Martinus Nijhoff, 1973. [Husserliana I]. Tradução portuguesa de Maria Gorete Lopes e Souza, com introdução de António M. Magalhães: *Meditações Cartesianas*: introdução à fenomenologia. Porto, Portugal: Editora Rés, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

Traduction française par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas: *Méditations Cartésiennes: introduction a la phénoménologie.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea). Traducción mexicana de José Gaos y revisión de Antonio Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas.* Vol. 1. Traducción de Manuel Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Eduard Marbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2009. (Philosophische Bibliothek, Band 603)

HUSSERL, Edmund. *Philosophie Premiere*: première partie. Traduction et avant-propos par Arion L. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meinerverlag, 2005. (Philosophische Bibliothek, Band 505). Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: *Crítica da Razão Pura.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Lévinas*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence.* La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. *En dècouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. Tradução portuguesa de Fátima Oliveira: *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto *et. alii.* Petrópolis, RJ: Editora Vozes: 1997b.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito.* Tradução de João Gama e revisão de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1982. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea)

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini:* enssai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

LILLA, Mark. *A mente imprudente*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2017.

MARION, Jean-Luc. "La voix sans nom". In. *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*: sous la resp. de D. Cohen-Levinas. Paris: PUF, 2006.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné*: ensai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Quadrige/PUF, 2005.

MARTINS FILHO, J. R. F. "Da legitimidade à tirania: Tocqueville e a onipotência da maioria na democracia norte-americana". *Griot – Revista de Filosofia*, v. 1, n. 1, junho, Amargosa, BA, 2013. p. 55-67.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção.* Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MINOIS, Georges. *História do ateísmo*: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias. Tradução de Flávia Nascimento Falleiros. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ONATE, Alberto Marcos. "A noção husserliana de subjetividade transcendental". In. *Veritas*, v. 51, n. 2, junho. Porto Alegre, 2006. pp. 109-116.

ORTEGA Y GASSET, José. *Rebelião das massas.* Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Brasília: INI, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

PAULO SERRA, Joaquim Mateus. *Filosofia e Ciência.* Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

PEREIRA, Miguel Baptista. "Platão e a hermenêutica filosófica". In. *Humanitas*, vol. XLVII. Universidade de Coimbra, 1995. pp. 357-383.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Enrico Corvisieri Mirtes Coscodai. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. *Ion* – or: on the Iliad. Edited with introduction and commentary by Albert Rijksbaron. Leiden; Boston: BRILL, 2007.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl.* Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006. (Figuras do Saber, n. 16)

SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un Humanisme.* Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intencionalité". Texto bilíngue com tradução para o português de Ricardo Leon Lopes. In. *Veredas Favip*, vol. 2, n. 1, jan/jun. Caruaru, 2005. pp. 102-107.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein*: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg, eingeführt und bearbeitet v. A.U. Müller. Freiburg-Basel-Wien: Herder, (ESGA, 11-12), 2006. Tradução brasileira consultada de Zaíra Cecília Crepaldi: *Ser finito e ser eterno.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019. (Clássicos da filosofia; 4)

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*: leis e costumes – de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos por americanos por seu estado social democrático. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Paidéia)

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza / Über Gewissenheit*. Texto bilíngue com tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1969.