

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

**A CO-PERTINÊNCIA ENTRE SER E HOMEM NO PENSAMENTO DE  
HEIDEGGER: EM BUSCA DA UNIDADE ESQUECIDA.**

GOIÂNIA  
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

**A CO-PERTINÊNCIA ENTRE SER E HOMEM NO PENSAMENTO DE  
HEIDEGGER: EM BUSCA DA UNIDADE ESQUECIDA.**

DANIEL RODRIGUES RAMOS

Dissertação de mestrado apresentada à  
Faculdade de Filosofia da Universidade  
Federal de Goiás com o fim de obtenção  
do grau de mestre em filosofia.

Orientadora: Profa. Martina Korelc.

GOIÂNIA  
2009

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**(GPT/BC/UFG)**

Ramos, Daniel Rodrigues.  
R175c A co-pertinência entre ser e homem no pensamento de Heidegger  
[manuscrito]: em busca da unidade esquecida / Daniel Rodrigues  
Ramos. – 2009.  
227 f.

Orientadora: Profa. Dra. Martina Korelc.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia, 2009.

Bibliografia: f.224-227.

1. Existência 2. Espaço e tempo 3. Heidegger, Martin, 1889-1976  
4. Filosofia I. Korelc, Martina. II. Universidade Federal de Goiás.  
**Faculdade de Filosofia III. Título.**

CDU: 111.11

## FOLHA DE APROVAÇÃO

DANIEL RODRIGUES RAMOS

A CO-PERTINÊNCIA ENTRE SER E HOMEM NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER: EM BUSCA DA UNIDADE ESQUECIDA.

Dissertação de Mestrado em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, a ser defendida no dia 25 de junho de 2009 para obtenção do grau de mestre.

### BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Martina korelc (Presidente).....
2. Dr. Adriano Correia (Membro).....
3. Dr. Marco Antônio Casanova (Membro de outra IES).....

Ao frei Hermógenes Harada, como homenagem póstuma.  
Em agradecimento por ter ensinado, ao longo de seus 80 anos, que o pensamento é  
possibilidade de ser, finita e agraciada.

Agradeço ao meu pai e minha mãe, pelo amor deles que me apóia meus caminhos.

Ao apoio de meus irmãos e irmã, também agradeço.

Agradecimentos aos meus confrades, que, por meio da Província do Santíssimo

Nome de Jesus, favorecem os meus estudos filosóficos. Em especial, ao Frei

Marcos A. Fernandes, pelo incentivo e colaboração nesse trabalho.

Um sincero agradecimento à Profa. Martina, pela orientação.

*Weg und Waage,  
Steg und Sage  
finden sich in einen Gang.*

*Geh und trage  
Fehl und Frage  
Deinen einen Pfad entlang.*

Caminho e balanço / Vereda e saga/ encontram-se em uma travessia/ Vá e suporte/  
falta e pergunta/ ao longo de tua única senda.  
(Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*)

*Weil die in-sistente Ek-sistenz des Menschen in der Irre geht und weil die Irre geht  
und weil die Irre als Beirung in jener Weise bedrängt und aus dieser Bedrängnis des  
Geheimnisses mächtig ist, und zwar als eines vergessenen, deshalb ist der Mensch  
in der Ek-sistenz seines Daseins dem Walten des Geheimnisses und der Bedrängnis  
der Irre zumal unterworfen.*

Pelo fato de a ek-sistência in-sistente do homem marchar na errância e pelo fato de  
essa errância enquanto desgarramento sempre ameaçar o homem de alguma  
maneira, a ek-sistência está plena de mistério e de um mistério esquecido. Eis por  
que o homem está submisso, na ek-sistência de seu ser-aí, ao mesmo tempo ao  
reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância.  
(Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*)

## RESUMO

RAMOS, Daniel Rodrigues. *A co-pertinência entre Ser e homem no pensamento de Heidegger*. em busca da unidade esquecida. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás.

Discute-se nessa dissertação, ao modo de uma reflexão fenomenológica, a co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) entre Ser e homem. Trata-se de um conceito que aparece explicitamente no pensamento fenomenológico de Martin Heidegger, sobretudo a partir dos anos 30, quando o pensamento heideggeriano interroga o sentido da Verdade segundo a história do Ser, isto é, como *Ereignis*. A reflexão, entretanto, parte do pressuposto de que a co-pertinência é uma noção presente no pensamento de Heidegger desde o desenvolvimento fundamental-ontológico da questão do Ser, representado principalmente pela obra capital de 1927, *Sein und Zeit*. Por essa razão, a reflexão principia discutindo a unidade do itinerário de pensamento de Heidegger, mostrando que a viragem (*Kehre*) dos anos 30 é responsável por uma transformação que instaura a mesma questão do Ser em um âmbito mais originário que aquele de *Sein und Zeit*. Admitindo desde o início que a co-pertinência traduz a mútua referência entre Ser e o homem, advinda da unidade primordial, em dependência da qual ambos realizam historicamente sua essência, e não uma relação secundária e posterior entre dois pólos subsistentes em si, a discussão prossegue explicitando as estruturas da existência humana, pelas quais a co-pertinência é abordada nos diferentes níveis de elaboração da questão do Ser. Nesse sentido, o esforço central da dissertação se resume em circunscrever a ambiência espaço-temporal da mútua referência. Primeiramente, privilegiam-se as análises do projeto compreensivo-interpretativo da existência humana e da linguagem, conforme *Sein und Zeit*. Depois, conforme os *Beiträge zur Philosophie*, a mesma ambiência é circunscrita tendo em vista a fundação do *Da-sein* como a dimensão intermediária entre homem e Ser, por ser a instância de suportabilidade do acontecimento da Verdade. Ao final, o projetar-se da existência humana se desvela como um lance do Ser, de tal maneira que o movimento de realização da Essência do Ser se mostra como sendo o mesmo da consumação da existência histórica dos homens. Assim, o acontecer da Verdade, pelo qual o Ser se dá como fundamento abissal, conjuga-se com o acontecer histórico da existência humana, conferindo a ela, em virtude da abissalidade de seu fundamento, um movimento unitário de abrir e de velar o mistério do Ser. Sendo essa conjunção a manifestação do espaço e tempo originários, o existir humano aparece como a instauração do espaço-temporal do abismo do Ser, sempre em consonância com uma possibilidade histórica. Desse modo, a co-pertinência aparece como um envio histórico, na forma de uma interpelação que o Ser dirige ao homem, mas que se consuma à medida que o homem responde, ou seja, responsabiliza-se pela destinação de sua existência segundo os apelos do Ser. Assim, o pensamento, compreendido como uma faculdade humana durante toda a história da metafísica, é reconduzido a sua essência: aquilo pelo qual o homem corresponde aos apelos históricos do Ser. Pensar consuma a íntima referência do homem ao Ser e, portanto, é o modo privilegiado de pôr em obra a existência humana em unidade com o Ser. Pelo



pensamento, porém, o homem tem se compreendido separado e diante do Ser. Por isso, a reflexão dessa dissertação é um caminho em busca da unidade esquecida entre homem e Ser.

**Palavras-chave:** existência, *Da-sein*, acontecimento-apropriador (*Ereignis*), espaço-tempo, co-pertinência, pensamento.

## ABSTRACT

RAMOS, Daniel Rodrigues. *The together-belongingness of Be-ing and man in the philosophy of Heidegger: in search of the hidden unity*. Dissertation (Masters in Philosophy) – Universidade Federal de Goiás.

The together-belongingness (*Zusammengehörigkeit*) of Be-ing and man is discussed in this dissertation in the style of a Phenomenological reflection the together-belongingness (*Zusammengehörigkeit*) of Be-ing and man. It treats of a concept which appears explicitly in the phenomenological thought of Martin Heidegger, especially, beginning in the 30s, when he questioned the meaning of Truth according to the history of Be-ing, that is, as enowning (*Ereignis*). The reflection, however, begins with the presupposition together-belongingness is a notion present in the thought of Heidegger from the outset of the fundamental-ontological development of the question of Be-ing, represented principally by the primary work of 1927, *Sein und Zeit*. For this reason, the reflection begins discussing the unity of the thought itinerary of Heidegger, showing that the reversal of the thinking (*Kehre*) of the 30s is responsible for the transformation which establishes the same question of Be-ing in a more originating extent than that of *Sein und Zeit*. Admitting from the beginning that together-belongingness translates the mutual reference between Be-ing and man, coming from the primordial unity, in dependence upon which both bring about historically their essence, and not a secondary and posterior relation between two self-subsisting poles, the discussion proceeds determining the structures of human existence, by which together-belongingness is considered in the different levels of elaboration of the question of Be-ing. Consequently, the central thrust of the dissertation is summarized in limiting the spatial-temporal ambience of the common reference. In the first place, attention is given to the analyses of the comprehension-interpretation project of human existence and language, according to *Sein und Zeit*. Then, according to *Beiträge zur Philosophie*, the same ambience is limited taking into consideration the grounding of *Da-sein* as the intermediary dimension between man and Be-ing, it being the instance of supportability of happening of Truth. Finally, the projection of human existence is revealed as the leap of Be-ing, in such a manner that movement of realization of the essence of Be-ing is shown as being the same as the consummation of the historical existence of men. Thus, the coming about of the Truth, by which Be-ing is experienced as abysmal grounding, is coordinated with the historical coming about of human existence, granting it, in virtue of the depth of its grounding, a unitary movement of revealing and of hiding the mystery of Be-ing. Being that this coordination is the manifestation of the originating space and time, human existence appears as the establishment of the space-time dimension of the abyss of Being, always in agreement with an historical possibility. In this way, the together-belongingness appears as an historical sending-forth, in the form of a questioning which Be-ing directs to man, but which is consumed in the measure which man responds, or as it may be, assumes the responsibility for the destiny of his existence according to the appeals of Be-ing. Thus, thought, understood as a human faculty during all of the history of metaphysics, is reduced to its essence: that by which man corresponds to the historical appeals of Be-ing. To think consumes the

intimate reference of man to Be-ing and, therefore, is the privileged manner of placing in operation human existence in union with Be-ing. By means of thought, therefore, man has understood himself separated from and in front of Be-ing. For that reason, the reflection of this dissertation is a path in search of the forgotten unity between man and Be-ing.

**Key words:** existence, *Da-sein*, enowning (*Ereignis*), space-time, together-belongingness, thought.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b>	<b>07</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>09</b>
<b>1 INTRODUÇÃO: O ROTEIRO DE UM CAMINHO EM BUSCA DA UNIDADE ESQUECIDA ENTRE SER E HOMEM</b>	<b>13</b>
<b>2 DE <i>SEIN UND ZEIT</i> AOS <i>BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE</i>: O CAMINHO DE UMA QUESTÃO</b>	<b>25</b>
2.1 O PONTO DE PARTIDA PARA A COMPREENSÃO DA QUESTÃO A SER DESENVOLVIDA	26
2.2 A VIRADA DO CAMINHO: A <i>KEHRE</i>	39
2.3 A PRIMEIRA SENDA DO CAMINHO: A QUESTÃO A PARTIR DE <i>SEIN UND ZEIT</i>	45
2.4 OUTRA SENDA DO CAMINHO: A QUESTÃO A PARTIR DOS <i>BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE</i>	61
2.5 A PASSAGEM DA QUESTÃO DE <i>SEIN UND ZEIT</i> PARA OS <i>BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE</i>	82
<b>3 A CAMINHO DA UNIDADE ENTRE SER E HOMEM</b>	<b>87</b>
3.1 A ESPACIALIDADE DO <i>DA-SEIN</i> COMO DISPOSIÇÃO, COMPREENSÃO E LINGUAGEM	89
3.1.1 Existência, Disposição e Compreensão	89
3.1.2 Existência e Linguagem	111
3.2 INTERMÉDIO: <i>DA-SEIN</i> : SER ESPAÇO DA VERDADE	118
3.3 A ESPACIALIDADE DO <i>DA-SEIN</i> COMO CLAREIRA DA OCULTAÇÃO DO SER	130
3.3.1 A Verdade é o Acontecer do Ser	131

3.3.2	Verdade e <i>Da-sein</i> : a Estrutura Fundamental da Espacialidade da Existência	141
3.3.3	A Espacialidade do <i>Da-sein</i> é Projeto do Ser	151
<b>4.</b>	<b>EM TORNO DA UNIDADE SER-HOMEM</b>	<b>156</b>
4.1	RETOMADA DO CAMINHO: PERSCRUTANDO O ESPAÇO DA UNIDADE ENTRE SER E HOMEM	156
4.2	A CO-PERTINÊNCIA A PARTIR DA UNIDADE DO ESPAÇO-TEMPO	162
4.3	A PERTINÊNCIA DO HOMEM AO SER COMO MORAR NA PROXIMIDADE DO SER E A PERGUNTA PELA ESSÊNCIA HUMANA	169
4.4	A CO-PERTINÊNCIA COMO A PERGUNTA PELA IDENTIDADE DO HOMEM	176
4.4.1	Em que Sentido a Pergunta pela Essência do Homem Questiona a Identidade?	176
4.4.2	Identidade e o Essencializar da Diferença no Mesmo	181
4.4.3	Identidade e Verdade do Ser	191
4.5	O PENSAMENTO: O MODO DO HOMEM PERTENCER AO SER	198
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO: MARCAS DA INCONCLUSÃO DO CAMINHO</b>	<b>213</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>224</b>

## **1 INTRODUÇÃO: O ROTEIRO DE UM CAMINHO EM BUSCA DA UNIDADE ESQUECIDA ENTRE SER E HOMEM.**

Quem se dispuser a seguir os passos da reflexão, que ora se introduz, deverá se preparar para percorrer um longo caminho. Para tanto, apresenta-se aqui o roteiro do caminho traçado com o desenvolvimento da reflexão. Na experiência cotidiana de caminhar, entretanto, os roteiros e os mapas dos quais o caminheiro se cerca de antemão, quase sempre para garantir que não se perderá em meio ao percurso, de quase nada valem, dado que eles apenas podem mapear a direção e descrever as múltiplas vias para ir ao ponto de chegada, mas a experiência do caminhar mesmo lhes escapa totalmente. A razão é que os mapas e roteiros sobrevivem de um engano fundamental: tratam o caminho como se fosse uma seqüência de passos que interligam o ponto de partida à chegada. Até esse ponto, não estão totalmente enganados. De fato, a experiência do caminhar é aquela do estar em via e, portanto, mais vale o desencadear dos passos em busca da persecução do trajeto que a conquista da chegada. Ao querer assegurar-se do caminho por meio do mapeamento ou a roteirização, porém, crê-se que os passos são isolados em si, como procedimentos que devem ser executados, mas, ao mesmo tempo, articulados numa lógica de percurso estrategicamente planejado. Nesse sentido, os mapas e roteiros são sempre maquinadores e terminam por jogar fora o essencial da experiência do caminhar. Garantir-se por meio de mapas e roteiros, portanto, é desfazer-se do todo do caminho e, assim, do fundamental da experiência do caminhar. Por isso, de início, o leitor deve ser avisado que melhor será dispor-se a refazer paciente e integralmente a experiência do caminho traçado pela reflexão, inclusive suportando os desvios e extravios que o pensamento acabou percorrendo, pois tudo aqui não passa de um tatear e perscrutar a questão que põs a reflexão a caminho.

Exigir-se-á a paciência do leitor, porém, por outra razão de maior importância: o essencial do caminho se desvela paulatinamente ao longo da experiência do estar em via. Quem assim se sabe, sabe-se como en-viado, ou seja, lançado em uma busca, que é o próprio caminho, por uma convocação que o envia. Por isso, cada passo não é o procedimento em direção a um sempre crescente domínio da trajetória do percurso, mas o tempo de amadurecimento de um sentido,

o sentido mesmo do percurso a ser percorrido. Esse sentido somente se ilumina à medida que o caminheiro responde à convocação de seu envio, isto é, deixa-se encaminhar pelo direcionamento que é dado pelo próprio caminho. Desse modo, os passos impulsionam o verdadeiro movimento, se a todo instante sondam e retomam o envio que põe o pensamento e a reflexão em via. Assim, em cada passo reside o todo do caminho, de modo que já na partida se experimentam os passos vindouros e até mesmo a chegada. No entanto, cada qual – não somente os passos que mantêm o caminhar na rota certa, mas também aqueles que o tornam um descaminho e o guia por extravios - possui seu grau de maturação próprio e sua importância na condução do sentido a sua plena maturação, a sua con-sumação. Assim, ao leitor desse trabalho, concebido ao modo de um caminho, antes precisará deter-se no processo de amadurecimento de seu tema e não esperar que a leitura lhe forneça resultados imediatos, atitude que exigirá ser paciente. Como na vida cotidiana, necessitará daquela sábia paciência exigida para percorrer o longo processo pelo qual as experiências decisivas de realização do humano se despertam, ganham profundidade e chegam à satisfatória resolução no seu ponto final. Por isso adverte-se: para bem refazer o trajeto dessa reflexão, caro leitor, mais útil será, em cada passo, demorar-se junto ao todo caminho que tentar elaborar um mapeamento conceitual ou apreender um roteiro metodológico de pleno domínio e explicação da questão. E se um conselho for útil, eis aqui apenas um: em tudo isso, contentar-se com o ver que sonda diligentemente as paisagens que, aos poucos, vão se constituindo ao longo do caminho.

A questão que direciona a presente reflexão e, portanto, que constitui o sentido desse caminho de investigação, é a co-pertinência homem-Ser. A todo tempo, desde o primeiro passo, empenha-se por deixar vir à tona o sentido da referência mútua entre Ser e homem e o modo como essa referência se realiza. Por isso, é o tema da reflexão. Ao se introduzir qualquer tema, porém, é costumeiro apresentar a relevância do mesmo, justificando a necessidade da investigação. No entanto, o que aqui se nomeia como co-pertinência traduz o acontecimento mais banal e mais familiar a qualquer ser humano, a saber, que existindo está em íntima referência com o Ser. Ora, o homem existe, esse é o seu modo de ser. Quem, então, estaria na possibilidade de existir, isto é, por em obra seu modo de ser, se estivesse excluído do Ser? Ninguém duvidaria que essa possibilidade é, na verdade, uma impossibilidade. Existindo, pois, todo homem sabe que está plenamente

referenciado ao Ser, como também sabe o que o que significa perdurar nessa referência. Por essa razão, não seria algo definitivamente desnecessário pôr-se em demorado caminho de investigação de uma evidência por todos já compreendida? Não seria entregar os honrosos esforços do pensamento às banalidades e familiaridades, que todos se asseguram saber do que tratam? Contudo, é justamente o fato dessa referência da existência humana ao Ser ter se tornado uma evidência familiar e, conseqüentemente, caracterizar a empreitada dessa investigação como algo banal, que justifica o esforço de percorrer o caminho dessa reflexão, assumindo-a como uma possibilidade de despertar o pensamento para essa realidade misteriosa e simples. É quando, pois, a existência humana se tornou uma evidência que se justifica, de novo, perguntar pelo sentido pelo qual o homem está aí no mundo e, assim, recobrar a possibilidade de existir mais propriamente sobre a terra. Quando a existência se torna uma evidência banal e familiar, pois, o que cai em profundo esquecimento não são objetos, idéias, valores, lembranças ou saberes e conhecimentos pelos quais o homem produz as coisas e garante os meios de subsistência. Esquecendo-se de tudo isso, o homem pouco perde. Contudo, esquecendo-se da referência de sua existência com o mistério que a habita, recusa-se à tarefa de desvendar o enigma, que é quem é ele mesmo para si mesmo. Nesse esquecimento fundamental, o homem entrega sua essência ao domínio do definitivamente dado por conhecido e impessoalmente compreendido. Com isso, o homem perde-se a si mesmo, recusa-se ser segundo seu modo mais próprio de ser. Enfim, o homem põe em risco sua própria essência. Dispor-se a percorrer os caminhos de busca que a questão da co-pertinência homem-Ser propulsiona, dos quais a presente reflexão é apenas um, é querer recordar quem somos nós diante de uma situação histórica que nos coage cada vez mais a nos esquecermos e nos perdermos de nós mesmos. Somente isso seria suficiente para dedicar-se a compreender essa banal evidência que o homem, enquanto existe, vigora em unidade com o Ser.

Ademais, essa questão encontra-se como questão provocadora do pensar já nos primórdios da história do pensamento ocidental, por exemplo, na enigmática afirmação de Parmênides de que o pensar, como aquilo que distingue o homem dos demais entes, vige numa estranha identidade com o Ser. Assim, dir-se-ia que Ser e homem seriam o mesmo. Hoje, mal se sabe o que quer dizer essa frase, apesar de ser muitas vezes repetida aos ventos, porém, sob a ostentação de erudição, já que



propagar os muitos dados historiográficos à disposição sobre essa afirmação pouco diz o que verdadeiramente evoca e o que nela ainda está por se pensar. No entanto, essa questão persiste ao longo da história do pensamento, embora, pouco a pouco, sobre ela foi se acumulando uma espessa crosta de afirmações e compreensões que encobre seu sentido cada vez mais de forma mais densa e, assim, a conduz para o completo esquecimento. Mesmo de forma obstruída e esquecida, ela ainda ressoa e ainda vibra com certa força na defesa do pensamento como modo de existência, elaborada pelos primeiros pensadores da tradição metafísica, contra a tentação sempre presente de transformar o pensamento em uma atividade e instrumentalizá-lo em função das ocupações cotidianas. Nesse sentido, é possível recordar o confronto histórico que coloca, de um lado, Aristóteles como o acabamento de uma tradição defensora do *logos* (λογος) como o elemento essencial do modo de ser do humano e encontra na vida contemplativa, o βιος θεωρητικος, o modo mais perfeito da realização do próprio do homem e da existência feliz e virtuosa. Do outro lado, estão os sofistas que, com sua concepção pedagógica, concedem uma primazia ao caráter pragmático (no sentido grego de πραξις, práxis) do *logos*, em detrimento do caráter contemplativo, e viam na retórica (o uso correto do *logos* como discurso) o instrumento por excelência para por em obra aquela intuição de que a medida de todas as coisas reside no homem.

Contudo, é na época moderna, em que essa evidência, segundo a qual homem é intimamente unido com o Ser pelo pensar, converteu-se na certeza imediata de si como sujeito que essa questão chega ao seu máximo obscurecimento. Assegurando a si mesmo como sujeito, o homem se torna ele mesmo o fundamento e a medida de tudo que é. De acordo com essa nova medida, a objetividade tornou-se o critério determinante do Ser, ou seja, a vigência do vigente é aquilo que ele re-presenta diante de si e a partir de si. Assim, levando a cabo a tendência predominante em toda a história da metafísica de compreender o Ser a partir do ente, o Ser foi totalmente reduzido à objetividade do objeto, torna-se aquilo que o homem assegura previamente acerca do ser todas as coisas. O fato de qualquer ente se a-presentar ao homem, de agora em diante, deve-se unicamente à sublime capacidade do homem de fazê-lo presente em seu ser, diante dele. Para si mesmo vale a mesma regra: o homem somente se sabe existente, se apresentar a si mesmo para si mesmo e, por isso, também é fundamento de seu próprio ser. Depois

desse acontecimento, o homem se separou de todas as coisas e se colocou diante delas como fundamento e sujeito de conhecimento. Restou-lhe unicamente a certeza de ser unido a si mesmo por ser idêntico a si mesmo, mas essa identidade é apenas a igualdade de um ego que se dobra sobre si mesmo. Tal igualdade, portanto, oblitera os acessos para a identidade mais originária com o Ser. Por conseguinte, a única possibilidade de restabelecer a unidade do homem com o Ser é por via da unidade do representado com o representador na relação de representação. Agora se consuma uma inversão que foi preparada ao longo de séculos: não é mais o homem e Ser que se separam e, assim, se diferenciam a partir da unidade de uma identidade comum, mas, porque a identidade foi reduzida à auto-identificação do ego, é a unidade que deve ser instaurada depois que homem e Ser foram colocados, desde o início da idade moderna, desunidos e diante um do outro numa relação de representação.

A restauração dessa unidade, a saber, como unidade entre o sujeito representador e objeto representado, foi um problema que consumiu grandes esforços na metafísica moderna. No entanto, essa unidade possui como ponto de partida uma separação decisiva – a separação do homem do Ser e, assim, com todas as coisas - e qualquer tentativa de reunificar as partes dessa fratura não vai além de uma reunificação posterior que precisa manter aberta a cisão prévia. Por exemplo, a época moderna, mesmo que, num supremo esforço de pensamento, tenha sido capaz de elaborar vias de reunificação, como a dialética hegeliana, ela viveu dessa cisão, como se fosse sua chaga aberta. Assim, tudo que as tentativas dessa estirpe podem conseguir é o estabelecimento de uma conexão externa entre Ser e homem, formando uma comunidade dos que necessitariam ser primordialmente separados e subsistentes em si. Uma verdadeira reunificação, portanto, somente é possível, se as partes separadas pelo pensamento representador forem novamente reconduzidas ao âmbito em que pertencem originariamente uma a outra. Ali, em vez de uma conexão, vigora uma identidade nascida de um mútuo-*pertencer* que é, ao mesmo tempo, a possibilidade de homem e Ser virem a ser na absoluta diferença. Somente adentrando nesse âmbito, o pensamento poderá descobrir em que sentido o homem é unido com todas as coisas. Perguntar, portanto, pela co-pertinência homem-Ser significa regressar ao âmbito do acontecimento fundamental da existência humana, perscrutando o sentido pelo qual o homem está destinado a ser aí, não como mera coisa, mas como lugar

de realização da própria diferença na identidade com o Ser. Por essa razão, o caminho da reflexão que ora se introduz não pode nunca ser uma marcha progressiva, mas sim um caminho de volta, um regresso à unidade que desde sempre existiu entre Ser e homem.

Caminhar sempre comporta uma tarefa, que é a de percorrer o percurso que instaura o caminho e descortina as suas paisagens. E sendo um caminho de volta, a reflexão teve que assumir algumas tarefas bem específicas. A principal tarefa foi aquela de liberar o âmbito da existência humana em que ela poderia se perfazer em íntima unidade com o Ser. Para tanto, foi necessário que se concentrasse longo esforço em desentranhar o significado do homem de se fazer presente no mundo, isto é, de estar simplesmente aí, porque não há outro acesso a essa unidade misteriosa do homem com o Ser senão por meio do modo em que se encontra aí cotidianamente. Fazer-se presente, pois, é assumir uma referência *espacial* e *temporal* com tudo que vigora ao redor. Ninguém, pois, se faz presente se ausentando da responsabilidade de estar *aqui* e *agora*, em comunhão com os outros e em contato com as coisas. Segundo a compreensão mediana, porém, o estar presente do humano se confunde, na maioria das vezes, com o estar-aí das coisas. É verdade que o aí das coisas também é estruturado segundo relações espaciais e temporais, mas o modo do existir humano estruturar essas mesmas relações é, a princípio, radicalmente distinto. Por isso, a tarefa de liberar o âmbito da mútua pertinência entre homem e Ser é acompanhada de outra, paralela e intimamente ligada àquela. Trata-se da desconstrução desse modo vulgar de compreender o estar-aí ou o ser-presente do humano. Nessa direção, foi necessário a todo tempo mostrar que o humano estar-simplesmente-aí não significa ocorrer como algo simplesmente dado. Enquanto que para as coisas que rodeiam o homem, simplesmente apresentar-se dentro do mundo significa dar-se como algo pronto e acabado, para o homem significa ter-se que se perfazer em contínua responsabilidade por si mesmo por existir em permanente inconclusão ou abertura. O fato de estar-simplesmente-aí do homem diz, portanto, auto-reponsabilização por inventar a si mesmo, numa palavra, singularizar-se.

No entanto, essa experiência do auto-perfazimento somente é possível como consumação da possibilidade ser e ser si mesmo. Os homens se inventam a partir de uma possibilidade prévia, que, independente desta ou daquela direção, é uma só: poder ser. Os homens, portanto, são aqueles entes que foram agraciados

com a tarefa de ser. Isso quer dizer que os homens, tornando-se si mesmos ou fugindo de si mesmos, estão em referência íntima como esse acontecimento misterioso e fundamental que se chama Ser; de maneira ou outra, pelas vias da própria existência, fazem a experiência desse necessário acontecimento do Ser. De outro modo, para se fazer presente no mundo, é preciso que a existência humana também assuma referências espaço-temporais não apenas com aquilo que cerca o homem ou com aqueles que convive. É inevitável e imprescindível que o homem também assuma esse tipo de referências para com o Ser mesmo. Logo, a tarefa destrutiva apenas se realiza se for, ao mesmo tempo, levada a cabo concomitantemente com a complementar, que é aquela de reconduzir a existência para o âmbito do comum-*pertencer* entre o homem e o Ser. É nessa direção de reconduzir o ser-presente ou o estar-aí do homem e o Ser para o conjunto acontecer espaço-temporal, liberando o âmbito de co-pertinência, que a tarefa destrutiva adquire um escopo primariamente positivo.

À medida que o percurso da reflexão vai sendo percorrido e, desse modo, o caráter destrutivo-reconductor das tarefas inerentes ao desenvolvimento da questão acerca da unidade Ser-homem vão sendo cumpridas, aos poucos, vai se revelando qual fenômeno as palavras como espaço e espacialidade nomeiam. No entanto, desde o ponto de partida, o leitor deve estar atento para o fato de que em momento algum se trata de uma delimitação de um vazio ao modo de um receptáculo. A princípio, espaço nomeia a face mais externa da abertura da existência humana, ou seja, o modo mais explícito de como o aí do humano aparece no mundo. Como tal, esse espaço se constitui pelos fenômenos da compreensão, interpretação e linguagem, porque é a partir desses fenômenos que se permite ao homem singularizar-se e colocar-se aí, conquistando sua abertura de modo próprio ou impróprio. Por exemplo, o homem pode tornar-se ele mesmo, em todas as circunstância e contingências, o pronunciamento de sua possibilidade própria de ser ou ater-se à linguagem apenas como instrumento de expressão pela fala e, na decisão entre essas duas vertentes, instaurar seu estar-aí própria ou impropriamente, respectivamente. Assim, a busca da espacialidade da existência humana quer, primeiramente, desvelar como o homem instaura a si mesmo e cria uma ambiência de sentidos, significados e referências a partir da qual ele pode dizer para si mesmo e aos seus co-viventes: “existo, estou aqui!”. Aos poucos, porém, a espacialidade vai ganhando interioridade e passa a indicar o modo do Ser mesmo se

fazer presente. O Ser, no entanto, escapa a qualquer manipulação, coisificação, conceituação ou tudo que seja instrumento para agarrá-lo e fazê-lo estar aí como coisa. Contudo, sua presença é inegável, senão o que nomearia o verbo ser? Um fantasma ou um vapor? A presença do Ser, então, é uma ausência ou, com outras palavras, o seu desvelamento é o aclaramento de um velamento. Por isso, o estar-aí do Ser é misterioso, no sentido que se retrai, arrastando tudo em que se instaura para uma profundidade imperscrutável. Desse modo, o movimento de exteriorização da espacialidade em sua face mais “externa” se revela em seu direcionamento aparentemente oposto ao primeiro, que é o de se afundar em um fundo abissal, gerando a dimensão “interna” do fenômeno aqui nomeado de espaço.

A confluência desses dois sentidos do fenômeno do espaço em sua espacialidade, na fenomenologia de Heidegger, foi nomeada com a partícula adverbial *Da-* da palavra que designa a existência humana, *Da-sein*. Com isso, indica-se que a dinâmica da existência humana é, ao mesmo tempo, um exteriorizar-se que se aprofunda. Nos termos da fenomenologia em questão, a ek-sistência é sempre in-sistência. No entanto, esse jogo harmônico das duas direções, que configura a ek-sistência como uma in-sistência, é possível, porque o estar-aí do homem guarda e protege a presença misteriosa do Ser. Por isso, o dinamismo da existência é também o do presenciar-se do Ser. Por se espacializarem da mesma forma, ou seja, por se fazerem presentes na conjunção de um único movimento, é que Ser e o homem são o mesmo, são a unidade de uma diferença ou a diferença que realiza uma unidade. Isso quer dizer que o dar-se e o recusar-se do Ser diz o mesmo que o abrir-se e resguardar-se da existência humana. Nesse único movimento, a existência colhe e recolhe do Ser a possibilidade de vir a ser e o homem se põe aí no mundo. Por isso, esse movimento espacial, na verdade, é a decisão do homem por ser, continuamente retomada, mesmo que o Ser se recolha no seu abismo e instaure o nada.

O espaço, nesse sentido, é a abertura do ek-sistir do homem em sua in-sistência de ser no e com o Ser. É aqui que o espaço se torna o arcabouço ou o suporte do acontecimento originário da temporalidade. Essencialmente, o tempo, de modo algum, é a totalidade da contabilização de momentos, matematicamente fragmentados em segundos, em horas, dias, anos... Também não é a distância física da linha dos fatos históricos. Antes, o tempo é a unidade desse movimento de espacialização da existência que, para vir a ser (ek-sistir), deve recolher o que já foi

(in-sistir no Ser). A todo instante, para instaurar seu porvir deve retomar o seu ter-sido. Desse modo, fazendo-se presente aqui, unifica no presente o seu passado e futuro. Por isso, o ser-presente do homem, aí junto ao mundo, é o acontecer conjunto do aqui e o agora, da unidade tempo-espaço em seu sentido originário. E tudo isso como manifestação de sua identidade com o Ser.

Mostrar essa confluência do espaço e do tempo na unidade do *Da*, ou seja, do aí do homem, é, pois, a meta das tarefas acima referidas em sua operação destrutiva e recondutora. Quando a reflexão chega a esse ponto, pois, é que começa a se tornar visível em que sentido homem e Ser pertencem um ao outro. Os passos seguintes, exigidos pela reflexão mesma em seu percurso, foram aqueles necessários para mostrar como a proximidade do homem para com o Ser, gerada por essa comunhão espaço-temporal, conduz a uma compreensão mais originária da essência humana, pensada agora não mais a partir de uma determinação metafísica. Nessa direção, tornou-se explícito que a pergunta pela essência do homem se desdobra na questão da identidade humana e que esta não permite ser determinada como a igualdade do ego com si mesmo, mas como a referência mesma para com o Ser. Desse modo, a identidade adquire caráter uni-versal, pois é a remissão de todos os homens para uma única origem, isto é, o uno da unidade com o Ser. A metafísica, porém, quis pensar tal universalidade apenas como o comum genérico, que aglomeraria todos os homens numa categoria omniabrangente ou totalizante. Daí surge a dificuldade do pensamento metafísico lidar com a diferença. Contudo, pensada como a referência ao uno da unidade com o Ser, a identidade humana é, justamente, o fundamento da pluralidade e da singularidade. E assim é porque o homem não conquista a propriedade de seu ser-próprio se não puder realizar em si, de maneira singular e única, aquela tarefa que pertence a qualquer homem: por em obra, em seu existir, a Verdade do Ser. Como essa Verdade, porém, se desvela unicamente em lampejos históricos e, portanto, todo homem, em qualquer lugar, independentemente das circunstâncias vitais, pertencente a qualquer sexo, raça ou cultura, é chamado a realizar uma só existência histórica, desde que tenha sido atingido por um mesmo raio da Verdade do Ser. Assim, a essência humana reside na exposição a esses raios, a partir da qual épocas históricas são iluminadas e os homens são impelidos à perigosa aventura de desentranhar o sentido de sua existência histórica.

Recorrendo não mais à figura da exposição aos perigos dos raios, mas a outro modo figurado de dizer o mesmo, pode-se afirmar que a essência humana é ter que recolher os apelos históricos do Ser. Na ausculta desses apelos, o homem é enviado para a tarefa de apropriar-se do seu si mesmo, ou seja, de sua identidade. Movimentando-se no horizonte de sentidos que essa figura descortina, tornou-se possível à reflexão acenar, por meio ainda daquele operar destrutivo e recondutor, como seria possível compreender de modo mais autêntico a tradicional compreensão da essência humana como *animal rationale*. O pensamento, então, passou a fulgurar como a preocupação central da reflexão, porém, sem considerá-lo a partir da vigente interpretação de que pensar é representar. Num brevíssimo confronto com o primeiro início da história do pensamento, o pensar se mostrou como a vigorosa atinência ao Ser e, por isso, o modo como o homem recolhe as interpelações do Ser e se deixa enviar, decidindo-se por possibilidades históricas de ser. Desse modo, longe de ser apenas a capacidade de combinar dados e extrair conseqüências lógicas de antecedentes, pensar é o modo próprio do homem pertencer ao Ser. Como pensamento, a co-pertinência homem-Ser se consuma. Pensar é o abrir da existência que insiste em ser, no Ser; é pôr em obra o aí da existência humana, o *Da*, embora o artesão dessa obra, a princípio, não seja o homem, mas sim o Ser.

Tudo isso, porém, se tornou possível graças ao modo de atravessar o caminho da reflexão, que desde os gregos nomeia-se de método. Se considerada a reflexão no seu percurso rumo ao tema, o caminho se configura como um retorno, por outro lado, olhando pelo ponto de vista do método adotado, o caminho é um vai-e-vem. Assim, nem mesmo a experiência de retornar foi uma marcha mantida em reta linha e sempre avante. Se assim fosse, a reflexão estaria atada ainda à compreensão de progresso, só que a marcha estaria invertida em direção oposta. Retornar, muitas vezes, exige dar voltas, indo e vindo até encontrar a melhor via para chegar ao princípio fundamental, ou seja, o destino que se busca com qualquer retorno. Assim aconteceu com a presente reflexão. Por isso, o leitor não encontrará um reto caminho de regresso, mas, na maioria das vezes, um caminho volteado, circundando sempre o mesmo. O regresso, porém, é fundamentalmente um caminho volteado, porque o princípio fundamental não é somente um destino distante, ao qual o caminhante irá chegar a qualquer momento. Sobretudo, o princípio fundamental é aquilo junto ao qual o caminhante já está desde o ponto de partida e,

assim, o que lhe está mais próximo. Por isso, paradoxalmente, é o mais difícil de ser compreendido e nitidamente visualizado. Não resta ao caminhante, pois, outra opção senão dar voltas, para, cada vez, penetrar mais profundamente naquilo que, desde antes, já se encontrava e sabia. Com efeito, antes de percorrer aquele trajeto especificamente reconduzidor do aí humano à sua essencial configuração espaço-temporal, foi necessário considerar e discutir que o caminho pensante de Heidegger é dominado por esse modo de ser da busca do princípio fundamental. Com isso, não se intentou demonstrar que o caminho de pensamento de Heidegger é uma trajetória marcada pelas redundâncias em dizer o mesmo de forma tautológica, mas de forma essencial. Desse modo, atesta-se uma unidade na trajetória desse pensador, que é dada pela permanência de uma só questão, a qual se impôs, cada vez, de modo mais decisivo. Essa consideração permitiu à reflexão, então, movimentar de *Sein und Zeit* aos *Beiträge zur Philosophie*, obras que são os verdadeiros roteiros dessa reflexão, e vice-versa. Indo de *Sein und Zeit* em direção aos *Beiträge*, faz-se nítido como o homem assume sua referência ao Ser espaço-temporalmente. Vindo em direção oposta, dos *Beiträge* a *Sein und Zeit*, o que se torna visível é como o Ser mesmo lança o homem nessa situação finita de ter que sempre se fazer presente aqui e agora, ou seja, como o Ser também se apropria do homem no seio de referências espaço-temporais. Assim, a presente reflexão, principalmente em seu aspecto metodológico, é a experiência de ir e vir, buscando sempre, em inúmeras voltas, o regresso ao sentido originário daquela experiência mais concreta possível, dada indiscriminadamente a todo ser humano, a saber, estar simplesmente aí, num aqui e agora junto ao mundo. Essa estranha e (des)conhecida condição humana, porém, o homem somente compreende plenamente, se der voltas sobre si mesmo, numa incessante busca de descobrir o sentido do Ser que o guia.

Dito tudo isso, o leitor tem diante dos olhos o roteiro para se embrenhar no caminho dessa reflexão, com suas vias, desvios e extravios. Sumarizando-o, não obstante os sumários serem aqueles mapeamentos que pouco contribuem, diz-se: no primeiro capítulo, desenvolve-se aquela discussão acerca da unidade do caminho de pensamento de Heidegger, descrevendo as vias privilegiadas desse itinerário, *Sein und Zeit* e *Beiträge zur Philosophie*. A passagem da primeira via para a segunda acontece em vista e por meio de uma viragem, conhecida como *Kehre*. Logo, o primeiro capítulo também se detém nesse acontecimento como uma pausa fundamental para compreender o sentido da passagem e da unidade do caminho de



pensamento do pensador da Floresta Negra. Explicitado o sentido dessa unidade, o segundo capítulo põe em marcha as análises de recondução do *Da* do *Da-sein* às suas estruturas originárias, primeiro a partir da ontologia fundamental de *Sein und Zeit* e, depois, apresentando a fundação do *Da-sein* como um traço essencial do acontecimento do jogo espaço-temporal da Verdade do Ser. Nesse capítulo, portanto, primeiramente, acerca-se da espacialidade do *Da-sein* a partir de sua “face externa” e, em seguida, adentrando no seu núcleo, esforça-se para deixar explícito que essa “exterioridade”, na verdade, é apenas o aparecer de uma dimensão abissal, que se vela no caráter projetivo da ek-sistência. Sendo de extrema utilidade para uma boa compreensão da tentativa desse capítulo, é bom lembrar que esses dois horizontes de visão do acontecimento do *Da* não se desvinculam. Na verdade, trata-se de um único horizonte, porém, olhado sob ângulos diferentes. Portanto, mesmo privilegiando um dos ângulos de visão, ora a ontologia fundamental, ora a fundação do *Da-sein* a partir no acontecimento-apropriador da Verdade do Ser (*Er-eignis*), teve-se diante dos olhos que a ek-sistência é sempre uma in-sistência, isto é, a unidade de um movimento em duas direções. Continuando a busca pelo sentido da co-pertinência homem-Ser, o terceiro capítulo, de início, faz desembocar as discussões prévias na unidade originária entre espaço e tempo e, a partir dessa unidade, dedica-se a pensar a identidade comum entre Ser e homem e o modo que o pensamento deixa essa identidade se manifestar em sua proveniência. Nesse ponto, estabelece-se o até aqui conquistado como o ponto final do caminho da reflexão, mas não como a chegada definitiva. O caminho, pois, se interrompe e mantém-se aberto a novas errâncias, porque quem quer investigar algo tão fundamental não poderá ser nunca por meio de extravios e desvios, já o que se apresenta nesse caminho é sempre a profundidade de um abismo, dotada de uma densa escuridão.

Eis aí, leitor, o roteiro-sumário desse percurso. Lembre-se, pois, que a coragem de embrenhar-se e perder-se nesse caminho é uma virtude necessária. Nesse caso, tal virtude se chama paciência.

## **2 CAPÍTULO PRIMEIRO: DE *SEIN UND ZEIT* AOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*: O CAMINHO DE UMA QUESTÃO.**

Este estudo quer refazer o caminho do pensador da Floresta Negra. Tudo que há de seguir contenta-se em ser uma repetição de algumas vias desse caminho, que nem sempre foram transitáveis, mas que também se interromperam e conduziram a destinos, que impediram prosseguir pela mesma via. No entanto, em meio à (in)transitabilidade das vias de desenvolvimento da questão, é decisivo que o caminho de um pensador somente pode ser um caminho pensante e não apenas a mera exposição da erudição, que se acumulou durante os longos estudos da multifacetada história do pensamento. Se assim não fosse, as velhas e sempre novas questões do pensamento não provocariam de novo a decisão de trilhar os caminhos do pensamento, que cada vez mais se mostram estranhos ao nosso tempo. Por isso, o caminho de um pensador também não é uma arbitrariedade dos filósofos, como também não é simplesmente a invenção pessoal ou o produto da genialidade de um pensador. Trilhar um caminho pensante é, pois, ato de liberdade e consentimento às provocações de uma questão, que encaminha o pensamento sempre por vias inusitadas e não previsíveis desde o início. Essa disposição de se aventurar em experiências e decisões, que se subtraem a qualquer previsão calculadora do operar ou funcionar costumeiro e, por isso, passam sempre à margem do existir cotidiano e público, está na base de todo e qualquer pensamento. Recordar constantemente essa disposição é imprescindível para quem quer adentrar na obra de um pensador e, por meio do pensar, perfazer e refazer a singularidade do seu caminho. Se assim se fizer – quem sabe? – talvez nossa existência seja disposta à obra e à tarefa do pensar. Por essa razão, a pobre meta desse estudo, a repetição de alguns passos do caminho já trilhado pelo pensador Martin Heidegger, não será motivo de vexame, mas poderá se converter em mérito, se dispuser nossa existência ao pensar.

Embora não se saiba de antemão para onde esse estudo conduzirá, precisa-se de uma pré-orientação. Essa necessidade se justifica, porque sem coordenadas prévias o caminhar torna-se uma andança frenética e desprovida do caráter de busca. Uma andança desse modo não pode se figurar como questão e, portanto, sustentar o movimento do pensar. Toda justificativa para eliminar as orientações

prévias no confronto de compreender e perfazer o caminho alheio ao desenvolvimento da questão, alegando uma neutralidade hermenêutica ou evitar qualquer interferência subjetiva, é, no mínimo, enganosa. Tal pretensão torna mais agudo o problema de falta de clareza dessa empresa, tornando-a susceptível às armadilhas do desconhecimento de seus meios conceituais (HEIDEGGER, 2002a, p. 30-31). De antemão, portanto, é necessário, ao menos, mirar aquilo que se quer alcançar. Nesse estudo, a mira recai naquilo que, em variantes fórmulas, vem à fala nos textos de Heidegger como, por exemplo, referência do homem ao Ser ou co-pertinência<sup>1</sup> (*Zusammengehörigkeit*) entre homem e Ser. Com a fixação do ponto de mirada, acaba-se também por determinar, embora de modo ainda muito vago, a direção em que a vista alcança o ponto de mirada - a fenomenologia de Heidegger, compreendida, sobretudo, num jogo de interpretação que vai de *Sein und Zeit* aos *Beiträge zur Philosophie* e vice-versa. Ao mesmo tempo, determina-se o horizonte – o pensamento da questão do Ser - ao qual pertence o caminho que encaminha o pensamento a pensar algo ainda tão obscuro, a co-pertinência entre o homem e o Ser. É isso que precisa ser clarificado no presente capítulo.

## 2.1 O PONTO DE PARTIDA PARA A COMPREENSÃO DA QUESTÃO A SER DESENVOLVIDA.

---

<sup>1</sup> O termo original é *Zusammengehörigkeit*, que é formado pela aglutinação do advérbio *zusammen* (em conjunto, conjuntamente, junto a) e o verbo *gehören* (pertencer, fazer parte de). Literalmente, portanto, indica o modo que duas coisas se pertencerem mutuamente e, assim, fazem parte conjuntamente de uma unidade. Tentamos traduzir essa dinâmica com o termo co-pertinência. Contudo, não se tratando de coisas, mas do Ser e do homem, com co-pertinência quer traduzir a unidade primordial a partir da qual ambos se fazem remetidos essencialmente um ao outro. É necessário, portanto, de antemão, não compreender essa co-remissão como uma relação que conectaria duas coisas, estabelecendo um nexa *a posteriori* entre elas. Em princípio, Ser e homem já estão remetidos um a outro numa unidade e, portanto, não se trataria de uma relação desse tipo, mas de uma referência que se realiza à medida que, existindo, o homem sempre e necessariamente se reporta ao Ser, porque somente pode ser um existente a partir dessa unidade. Quanto à tradução do termo original, é importante ressaltar que seriam possíveis outras possibilidades como, por exemplo, co-pertença. Preferiu-se, no entanto, co-pertinência, porque, além do fato de pertinência ser o substantivo mais adequado que se deriva do verbo pertencer, também remete ao substantivo atinência, que possui o mesmo radical latino de pertinência. Com isso, indica-se que a co-pertinência se realiza, sobretudo, por meio do modo de ser do homem, que o caracteriza como o ente que, essencialmente, se atém ao Ser, recolhendo o sentido da unidade (ver mais detalhes a partir da nota 19 do segundo capítulo). De outro modo, antecipa-se que a co-pertinência se consuma por via do pensamento, pois desde os primórdios da história do pensamento associou-se o pensar com essa atitude da atinência para com o sentido da presença dos entes, que determina o modo de ser do homem. Por outro lado, reservou-se o verbo pertencer para indicar o vigor estruturante da co-pertinência.

Ponto de partida remete a caminhos. Caminhar é, sobretudo, a experiência una de trilhar o percurso do ponto de partida ao ponto de chegada. Sendo uma experiência una, é preciso que o experimentado no ponto de partida seja o mesmo do ponto de chegada, porém, experimentado de modo diferente. Assim, a chegada pertence previamente à partida. Caminhos, porém, são de mil maneiras. Como caminho de pensamento, o caminho abre-se porque, antes da partida, já é dado ao caminhante a possibilidade de uma busca, indagação e investigação. Caso se deixe tomar livre e inteiramente por essa possibilidade, ela pode se tornar, ao longo do caminho, uma necessidade que forja o pensar e o ser do pensador. O pensamento, então, é essa experiência una e itinerante de suportar a busca, a investigação e a indagação de uma só questão que vai se afirmando, no percurso do caminho, de forma cada vez mais imperiosa. Para compreender melhor essa experiência do pensamento no caminho pensante de Heidegger, tome-se como força impulsora ou arranque da reflexão, que por ora se inicia (e quer também ser a experiência pensante em caminho!), uma fala do pensador sobre o caminho:

O caminho recolhe aquilo que tem em seu ser em torno dele; e dá a cada um dos que o percorrem aquilo que é seu. Os mesmos campos, as mesmas encostas da colina escoltam o caminho em cada estação, próximos dele com proximidade sempre nova. Quer a cordilheira dos Alpes acima das florestas se esbata no crepúsculo da tarde, quer de onde o caminho ondeia entre os outeiros, a cotovia de manhã se lance ao céu de verão, quer o vento leste sobre a tempestade do lado em que jaz a aldeia natal da mãe, quer o lenhador carregue, ao cair da noite, seu feixe de gravetos para a lareira, quer o carro da colheita se arraste em direção ao celeiro, oscilando pelos sulcos do caminho, quer apanhem as crianças as primeiras primaveras na orelha do prado, quer passeie a neblina ao longo do dia na sua sombria massa sobre o vale, sempre e de todos os lados fala, em torno do caminho do campo, o apelo do Mesmo (HEIDEGGER, 1969, p. 69).

O caminho, na fala do pensador, não é apenas uma estrada que leva e traz os homens nas suas ocupações diárias, uma passagem aberta em meio à paisagem natural, para conduzir veículos ou máquinas utilizadas no trabalho humano. Ao contrário, o caminho possui uma vocação. Ele recolhe, a partir de si, tudo que em torno dele se espria numa unidade misteriosa. Ao longo do caminho, estão sempre as mesmas paisagens naturais, mas a vocação do caminho não é recolher essas paisagens como algo natural, porque, em cada situação humana, em cada estação do ano, o caminho une o que pertence ao seu trajeto com um colorido ou aspecto diferente. O todo unificado pelo caminho, quando a criança corre por ele a brincar e

a maravilhar-se com o colorido das flores que surgem na primavera, certamente, não se iguala àquele todo ao qual pertence o homem que, trilhando o mesmo caminho, vai em busca dos gravetos de madeira para poder acender a lareira, na sua luta por preservar a vida contra a impiedade do frio do inverno rigoroso europeu. Todavia, o caminho permanece o mesmo. Tudo que lhe margeia, porém, a cada vez, sempre ganha novo sentido, graças justamente à vocação do caminho. A vocação do caminho é guardar o mesmo.

Há muito que se desaprendeu a apreender o mesmo. Acostumados à pluralidade artificiosa que predomina no tempo da técnica, tomamos o mesmo como aquilo que ocorre em mera repetição. Assim, o que é fonte inesgotável de multiformes configurações é objetivado como ocorrência uniforme do igual. Torna-se um fato, um dado, um algo qualquer e, por isso, uniforme: o que foi ontem é aquilo que continua sendo hoje de modo igual e amanhã permanecerá num igual aparecer de seu aspecto. Desse modo, o mesmo se esvazia, é reduzido à uniformidade. Compreendido como igualdade da uni-formidade, só vemos no mesmo uma monotonia entediante (HEIDEGGER, 1969, p. 70). Rejeitamos o mesmo, porém, fundamentalmente não porque entedia, mas sim porque já não se sabe guardar o simples. O simples: aquilo que se recolhe e se preserva no múltiplo, permanecendo sempre o mesmo. Aquilo que vêm sob a aparência do mesmo é, na verdade, a grandeza e a riqueza do simples, o dom que em longa demora amadurece, se modifica e se consuma naquilo que está ao longo do caminho (HEIDEGGER, 1969, p. 69). Para apreender o mesmo em sua origem, portanto, é preciso aprender novamente a escutar a linguagem do simples. Contudo, essa tarefa exige um grande esforço que, talvez, em última instância não dependa primeiramente de nós mesmos: transformar radicalmente o modo de existir humanamente. Certamente, esse aprendizado passa pela recordação da pertinência do homem ao Ser...

Que mesmo, pois, guarda o caminho de Heidegger? Essa pergunta somente pode ser respondida se o próprio caminho de pensamento heideggeriano, desde seu início até seu amadurecimento, for posto em consideração, buscando avaliar a possibilidade de uma unidade no pensamento de Heidegger. Por essa razão, a pergunta não pode ser impostada como a primeira, porque pressupõe outra, que poderia ser formulada nos seguintes termos: haveria, de fato, uma unidade no

pensamento de Heidegger?<sup>2</sup> Uma resposta afirmativa, pois, indicaria a presença de uma única questão que permearia toda a obra do pensador. Uma resposta negativa, por sua vez, não apenas atestaria uma mudança da via percorrida em *Sein und Zeit*, cuja possibilidade de conduzir a regiões mais originárias da questão fundamental é colocada em dúvida pelo próprio autor nas últimas linhas dessa obra, como também confirmaria o abandono da questão que residia como base e força propulsora dessa investigação de 1927. Na perspectiva dessa segunda pergunta, a investigação concentrar-se-ia na diferenciação das fases do pensamento de Heidegger, determinação das temáticas predominantes em cada fase e, em último caso, na tentativa de assegurar uma unidade para o caminho de pensamento. E mesmo que a fizesse, seu ponto de partida nunca seria da unidade fundamental e primeira, mas sempre partiria da disparidade das vias de acesso ao pensamento de Heidegger. E se a unidade fosse encontrada, figuraria apenas como um acréscimo supérfluo e posterior às fases, como um corretivo para corrigir a disparidade existente entre elas.

Abstraindo da importância dessa pesquisa para a compreensão da totalidade da obra de Heidegger e de seu significado no panorama da filosofia do século XX, a

---

2 De fato, há a tendência entre os intérpretes de identificar no caminho de pensamento de Heidegger duas fases distintas como, por exemplo, Richardson (1963, p. 22), que distingue o jovem Heidegger ou Heidegger I do Heidegger II ou Heidegger tardio, baseando-se na hipótese que haveria uma ruptura no itinerário de Heidegger depois de *Sein und Zeit*. A primeira fase compreenderia os escritos desde *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) até a terceira edição de *Was ist Metaphysik?* e a segunda iniciaria com o escrito *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-2) (CARNEIRO LEÃO, 2002b, p. 119). A articulação dessas duas fases depende da compreensão do significado da *Kehre*, ou seja, da transformação ocorrida por volta nos anos trinta no pensamento de Heidegger. Primeiramente, é possível interpretar a *Kehre* como o abandono dos problemas fundamentais de *Sein und Zeit*, de modo que as duas fases seriam excludentes, independentes entre si e preocupadas com problemas distintos. Baseando-se nessa interpretação, é facilmente levado a pensar que, após a *Kehre*, Heidegger tenha esquecido o tema da existência humana em favor da questão da Verdade do Ser, como também abandonado a primeira fase como via que conduz ao erro e admitido a segunda como a verdadeira. Por outro lado, tenta-se superar a superficialidade dessa interpretação, defendendo que o pensamento posterior à *Kehre* seria a explicitação daquilo que estava latente e não desenvolvido na via de pensamento de *Sein und Zeit*. Nesse segundo modo, na verdade, não haveria aqui nenhuma superação do pensamento metafísico e a *Kehre* não seria uma virada autêntica. Outro terceiro modo de interpretar é considerar toda a obra de Heidegger como um único intento de superação da metafísica, em que o movimento progressivo de superação da tradição filosófica supõe, ao mesmo tempo, o movimento regressivo à dimensão originária da metafísica e à proveniência de seu esquecimento do Ser, mantendo uma unidade no pensamento de Heidegger sem desconsiderar a tensão inerente ao intento de superação da metafísica e aos passos de investigação da questão do Ser. “Assim, *Wesen* e *Existenz* (essencialização e existência) em *Sein und Zeit* não são a ‘essência e ‘existência’ da metafísica. É que o pro-jeto de elaboração a partir da metafísica empreendido em *Sein und Zeit* já é conduzido pelo regresso à proveniência originária da própria metafísica. A desconsideração dessa necessidade e tensão do pensamento de Heidegger levou a tantas incompreensões e fez muitos intérpretes distinguirem dois Heidegger, opondo os escritos do Segundo ou Último aos escritos do Primeiro” (CARNEIRO LEÃO, 2002b, p. 119-20). Nessa reflexão, privilegia-se esse último modo de interpretação, colocando em primeiro plano a unidade em tensão do caminho de pensamento de Heidegger e não a sistematização em fases, própria da abordagem historiográfica.

primazia da segunda pergunta, no entanto, em termos de metodologia de uma investigação filosófica, certamente, indica mais uma desconfiança interpretativa diante do percurso filosófico de Heidegger que uma verdadeira disposição de pensar a partir das intuições e preocupações que moveram o pensamento de Heidegger ao longo de sua vida e obra. Nesse sentido, a pergunta que, por justificativas metodológicas, é colocada em primeiro plano, como via de acesso ao pensamento de Heidegger, é talvez a última em termos de cuidado com o rigor do pensar. Desse modo, abandona-se aqui essa via, embora seja viável e necessária para a pesquisa historiográfica. Por outro lado, restringir-se-á à pergunta que interroga pelo mesmo como garantia de unidade do caminho de pensamento de Heidegger, porém, exige-se admitir de antemão a presença de uma única questão diretiva em todo o percurso. A pressuposição, porém, não é arbitrária e se funda na compreensão do autor em torno de sua própria obra, em como o autor interpreta seu próprio caminho<sup>3</sup>. Um testemunho mais explícito dessa unidade pode ser encontrado na seguinte sentença: “a questão pelo ‘sentido do Ser’<sup>4</sup> (*Seyn*) é a questão de todas as questões”<sup>5</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 11).

<sup>3</sup> Figal (2005, p. 13-6) observa que assumir a possibilidade de uma unidade no caminho de Heidegger, baseando-se na compreensão que o autor possui da própria obra, não significa a exclusão de uma ruptura no caminho, conhecida como *Kehre*, como também não implica ter que admitir um caminho de sucesso ou de declínio de *Sein und Zeit* aos escritos posteriores. Na hipótese de sucesso, o caminho de Heidegger seria marcado com o abandono das intenções de *Sein und Zeit*, já que somente nos escritos posteriores teriam se realizado de maneira própria. A hipótese de declínio privilegia a compreensão de que os esforços dos escritos posteriores estão sob a orientação de desenvolver pensamentos já presentes em *Sein und Zeit* ou que estavam insinuados ou não elaborados. Ambas as perspectivas de interpretação são insuficientes, porque são desprovidas de um distanciamento interpretativo da obra de Heidegger e, por vezes, até orientadas por uma compreensão ingênua a respeito da questão do Ser. Ao contrário, o autor defende que partir da auto-interpretação heideggeriana exige supor a questão do Ser como plenamente significativa, porém, distanciando-se e procurando esclarecer as direções prévias de seu pensamento, sem subavaliar o seu próprio nível de interpretação. Essa seria um empreendimento interpretativo que faria jus ao pensamento de Heidegger e tornaria possível iluminar o sentido da pergunta sobre o Ser.

<sup>4</sup> Ao longo da obra de Heidegger, ocorre uma mudança na grafia da palavra ser. Inicialmente, Heidegger utiliza a grafia *Sein*, cuja utilização foi mantida em *Sein und Zeit*. No entanto, esse modo de referência ao ser é ambíguo, pois remete tanto ao ser de um ente, especialmente daquele ente, em cujo modo de ser, pergunta pela totalidade e sentido do ente, o *Dasein*, assim como ao Ser como tal, a partir do dar-se de sua Verdade. Para evitar essa ambigüidade e concentrar o pensamento na tarefa de pensar o Ser em si mesmo e no acontecer de sua Verdade, Heidegger modifica a grafia para *Seyn* e, muitas vezes, a assinalada com uma cruzeta. Para diferenciar essas nuances decisivas para a investigação da questão fundamental na fenomenologia de Heidegger, utilizamos sempre letra maiúscula para as referências ao Ser como tal (*Seyn*), diferenciando esse pensar do projeto da metafísica, que sempre pensa o ser como generalidade abstrata de um ente.

<sup>5</sup> Sempre que traduzirmos algum texto, que não fora ainda traduzido para o português, citaremos o original. Essa será a constante no caso da obra *Beiträge zur Philosophie*, como é o caso dessa frase que acabamos de citar: „Die Frage nach dem ‘Sinn des Seyns’ ist die Frage aller Frage“.

Na sentença citada, uma questão é nomeada, a *questão acerca do sentido do Ser*. Entretanto, não apenas se contenta em dar nome à questão, mas o intento principal da sentença é indicar a primazia da questão nomeada ante outras questões. Com outras palavras, cumpre-se essa intenção, dizendo que a questão acerca do sentido do Ser não é uma pergunta ao lado de outras perguntas, mas aquela que jaz à base de toda e qualquer outra questão. Por isso, é a questão fundamental, a única pergunta possível. Não haveria outras questões, que poderiam consumir o esforço humano de pensar? Nada se diz a esse respeito. Apenas é afirmado que no questionar de qualquer questão uma única questão é pensada, à medida que o pensamento quer permanecer no âmbito do mais digno de ser pensado, por ser o mais fundamental. Esse âmbito é aqui nomeado como *sentido do Ser*. Permanecer nesse âmbito significa manter a fidelidade ao âmbito decisivo do pensamento, isto é, tomar o pensar não apenas como um instrumento de erudição filosófica, mas assumi-lo como obrigatoriedade imposta ao pensador pela própria questão, impelindo-o às experiências mais originárias de nossa existência histórica e do destino do Ocidente. Por essa razão, o desenvolvimento tanto pode se alterar quanto pode ser exigida sua transformação no modo de abordar a questão, caso prevaleça a decisão de guardar o único-a-se-pensar em sua dignidade ao longo do caminho. É o que justamente ocorre com a questão acerca do sentido do Ser. Essa é, pois, a formulação designativa para a imposição questionadora de *Sein und Zeit* (1927). No entanto, a sentença é retirada de uma obra posterior, *Beiträge zur Philosophie* (1936), escrita quando a imposição ontológico-fundamental de *Sein und Zeit* já havia se convertido em histórico-ontológica, dando outro nome à questão: a *questão da Verdade do Ser*. Evitando uma remissão a um momento específico de desenvolvimento da questão, chame-se a simplesmente de *questão do Ser*. É essa a questão única, assumida cada vez em um nível de originalidade crescente e próprio em cada um dos momentos de elaboração, que garante a unidade do caminho pensante de Heidegger. O significado de cada um desses modos de desenvolvimento e elaboração da questão deve ser posteriormente detalhado. Por ora, é suficiente visualizar que uma única questão, em vias diferentes do pensamento de Heidegger, se transforma e que essa transformação nasce do interior da questão mesma, ou seja, das exigências inerentes ao desenvolvimento da própria questão, mantendo, assim, uma unidade simples do caminho de pensamento.



A auto-imposição da questão e suas respectivas transformações podem ser evidenciadas por meio da meditação retrospectiva do caminho de pensamento de Heidegger. É digno de nota que essa meditação, assim como o autor a realiza, não possui de forma alguma caráter biográfico ou de relato curricular-acadêmico, mas que a descrição desses aspectos sempre possui o papel de desentranhar o sentido do curso de pensamento, o qual Heidegger foi forçado a trilhar em busca de uma crescente clareza sobre os problemas e as intuições que desde o início estiveram presentes em seu pensar (HEIDEGGER, 1997b, p. 411). É sabido, no entanto, que seus estudos acadêmicos começam na Faculdade de Teologia de Freiburg. Os estudos teológicos, porém, como afirma Heidegger (1979, p. 298) em *Mein Weg in Phenomenologie* (1963), não o impediam de dedicar-se à Filosofia e se confrontar com problemas autenticamente filosóficos durante os quatro semestres nos quais se ocupava com a Teologia. Desde essa época, procurava na fenomenologia de Husserl, especialmente através das *Logische Untersuchungen* (1900-1), uma chave de compreensão que lhe poderia ser um impulso decisivo para o enfrentamento das questões suscitadas pela leitura da dissertação de Franz Brentano, *Von mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles* (1862). A esse respeito, é bastante aclaradora a memória que Heidegger relata sobre tempo:

Brentano colocou na página de título de seu escrito a sentença de Aristóteles: το ον λεγεται πολλαχως. Eu traduzo: “O ente (*Seiende*) torna-se manifesto em múltiplos modos (a saber em respeito a seu ser (*Sein*))”. Nessa sentença se encerra a questão determinante de meu caminho de pensamento: Qual é a determinação simples, unificadora de ser (*Sein*) que permeia todas os múltiplos significados? Essa pergunta desperta as seguintes: O que significa, pois, ser (*Sein*)? Até que ponto (porque e como) o ser do ente (*Sein des Seiendes*) se desenvolve em quatro modos, sempre assinalados por Aristóteles, mas deixados indeterminados em sua proveniência comum? Basta também apenas nomeá-los na linguagem da tradição filosófica, para ser surpreendido pelo fato de que, antes de tudo, parecem ser irreconciliáveis: ser (*Sein*) como propriedade, ser (*Sein*) como possibilidade e ser (*Sein*) como realidade efetiva, ser (*Sein*) como verdade, ser (*Sein*) como esquema das categorias. Qual sentido de ser (*Sein*) vem à expressão nesses quatro títulos? Como deixariam ser trazidos para uma unissonância compreensível?<sup>6</sup> (HEIDEGGER, 1963, p. XI)

<sup>6</sup> „Brentano setzte auf das Titelblatt seiner Schrift den Satz des Aristoteles: το ον λεγεται πολλαχως. Ich übersetze: „Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig“. In diesem Satz verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende Frage: Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Diese Frage weckt die folgenden: Was heißt denn Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassen vier Weisen? Es genügt, diese in der Sprache der philosophischen Überlieferung auch nur zu nennen, um von dem zunächst unvereinbar Erscheinenden betroffen zu werden: Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wahrheit, Sein als Schema der

A questão do Ser nasce pela inquietação por determinar o sentido unificador dos modos plurais do ser se apresentar. Para utilizar a linguagem da tradição aristotélica, é ela uma questão pela simplicidade única da proveniência dos vários sentidos de ser, pois o ser sempre se diz de vários modos, não é um conceito unívoco (ARISTÓTELES<sup>7</sup>, 2002, p. 132-3). Abandonados os estudos teológicos no final do ano de 1910, as preocupações de Heidegger continuaram na mesma direção. Inquietado pela questão do Ser, continuou suas pesquisas, dedicando-se exclusivamente à Filosofia e, nesse momento, foram decisivos seus estudos da obra de Aristóteles, em especial a *Metafísica* e o sexto livro da *Ética a Nicômaco*, assim como seu exercício contínuo e progressivo, junto a Edmund Husserl, no método fenomenológico<sup>8</sup>. A respeito dessa progressiva aprendizagem, Heidegger (1979, p. 299) recorda que esse tempo fora importante em dois aspectos distintos, mas que não se excluem. Pelo contrário, fecundam-se mutuamente.

Em primeiro lugar, destaca-se aquela postura intelectual-filosófica que Husserl assumira como renúncia à utilização não crítica do conhecimento filosófico ou apelo à autoridade dos pensadores da tradição. Trata-se da primazia do ver fenomenológico sobre todo emprego de modo fixo e ingênuo dos conceitos da tradição. Ouvindo esse testemunho de Heidegger, não é difícil pensar na severa crítica, que Husserl (s/d, p. 44-6) dirigiu à atitude ingênua da consciência, despreocupada com as possibilidades essenciais do conhecimento ou até cética quanto à possibilidade de chegar à essência dos objetos do conhecimento, que dá

---

*Kategorien. Welcher Sinn von Sein spricht in diesen vier Titeln? Wie lassen sie sich einen verstehbaren Einklang bringen?“*

<sup>7</sup> Met 1003a 33 – 1003b 10.

<sup>8</sup> Husserl, em 1916, inicia suas atividades acadêmicas em Freiburg im Breisgau como sucessor de Heinrich Rickert. Já em 1919, Heidegger torna-se seu assessor e fica responsável por cuidar e organizar os antigos manuscritos husserlianos. Nesse tempo, o interesse de Heidegger pelas *Logische Untersuchungen* de Husserl novamente se reacenderam (HEIDEGGER, 1979, p. 299). Comentando a trajetória de Heidegger na perspectiva da busca heideggeriana de um referencial teórico que contribuísse para a superação da subjetividade do pensamento moderno, Gadamer (2007, 109-10) observa: “Ele [Heidegger] começou com Rickert. Em seguida, porém, ele acreditou, e isso ainda antes da chegada de Husserl a Freiburg, ter encontrado um caminho para a liberdade em meio às *Investigações Lógicas* husserlianas e à sua palavra de ordem ‘rumo às coisas mesmas’, ou seja, em meio à fenomenologia. Naturalmente, no que se deu o encontro mais próximo, isso não se mostrou senão em parte como correto. A potencialização que Heidegger experimentou em seguida por meio de Husserl de Freiburg e por meio do recebimento dos antigos manuscritos husserlianos não deve ser subestimada. No modo sólido de trabalho do jovem Husserl, ele viu o seu verdadeiro modelo”.

origem ao que ele chamou de pensamento natural e contra o qual contrapôs a fenomenologia como ciência rigorosa e como método e atitude intelectual essencialmente críticos e aptos para elucidar a essência do conhecimento. Também não é difícil entrever o quanto a primazia do ver fenomenológico influenciou Heidegger na elaboração do projeto de crítica da tradição filosófica em busca dos conceitos originários, promovendo uma interpretação que desentulhasse o sentido originário dos conceitos, evocada no parágrafo sexto de *Sein und Zeit* como uma tarefa de destruição da história da ontologia (HEIDEGGER, 2000a, p. 57-56; 2002a, p. 50-1). Entretanto, é certo e bastante importante ressaltar que, graças a essa aprendizagem do método fenomenológico por meio de conversas com Husserl, como afirmou o próprio Heidegger (1963, p. XI), foi possível preparar a sua própria concepção de fenomenologia, apresentada no parágrafo sétimo de *Sein und Zeit*. Mais tarde, haveria de resumir tudo isso numa das frases com que encerra seu texto pleno de recordações dessa época, ao qual já se referiu acima: “a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que é mais próprio. Ela é possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado” (HEIDEGGER, 1979, p. 301). Sendo possibilidade, a filosofia como ontologia fenomenológica<sup>9</sup>, portanto, não só permite como exige mudanças ao longo do caminho, para guardar a questão motora do percurso pensante e conduzir o pensamento a regiões mais originárias do pensado.

Em segundo lugar, figura a importância da aprendizagem do método fenomenológico para a interpretação de Aristóteles e de outros pensadores gregos, dando um novo impulso às pesquisas de Heidegger no seu retrocesso à filosofia grega. À medida que se familiarizava e aprofundava sua intimidade com o método fenomenológico, as interpretações de Aristóteles ganhavam corpo e os conceitos

---

<sup>9</sup> Utilizamos aqui uma compreensão de filosofia que aparece, em *Sein und Zeit* (§7), ao final da tematização do método fenomenológico. Com essa expressão, Heidegger (2000a, p. 69) salienta que a fenomenologia e a ontologia não são disciplinas filosóficas diferentes uma da outra e ao lado de outras. Exatamente o contrário, a filosofia como ciência do ser dos entes somente pode ser uma ontologia, a qual somente pode ser desenvolvida caso o seu objeto específico, o ser, seja apreendido tal como se mostra a partir de si mesmo. Por isso, toda ontologia somente é possível como fenomenologia. Tudo isso, porém, partindo da hermenêutica daquele ente, o *Dasein*, em cujo desentranhar de sua existência, configura o mundo e o sentido da totalidade do mundo e, desse modo, delinea os traços históricos de uma determinada ontologia.

fundamentais da filosofia grega nova luz<sup>10</sup>. É o caso, pois, do conceito de λογος e φαινεσθαι que, interpretados na perspectiva do método fenomenológico, puderam ser apreendidos, respectivamente, como um deixar ver e como mostrar-se. É justamente a partir da determinação fenomenológica de tais conceitos que se tornou possível, em *Sein und Zeit*, formular a compreensão preliminar de fenomenologia como o “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2000a, p. 65) e isso como a mais originária expressão do mote, cunhado por Husserl, que fermentou toda a efervescência das pesquisas fenomenológicas e, conseqüentemente, o rápido desenvolvimento da Fenomenologia no início do século XX: *zu den Sachen selbst!*, às coisas mesmas. Mas é, talvez, na interpretação de outra palavra fundamental do pensamento grego, αληθεια, que o método fenomenológico mostra sua penetração decisiva na interpretação heideggeriana do pensamento grego. É por meio da interpretação de αληθεια como desvelamento que se articulou no pensamento de Heidegger outra noção importante, o esquecimento do Ser, como aquela face do Ser que se retrai no auto-mostrar de si mesmo. O esquecimento é a compreensão de que a todo desvelamento pertence essencialmente um velamento. Concomitantemente, a interpretação de αληθεια nessa direção levou Heidegger a reconhecer o traço fundamental da ουσια, a determinação aristotélica do ser do ente, como presença do presente. Com essa nova noção da ουσια do ser dos entes, abriu-se todo um campo de significação, a partir do qual o Ser pôde ser pensado como o próprio presentificar da presença que, ao possibilitar o presente vir à luz de sua presença, oculta-se a si mesmo e, por isso, decai no esquecimento (HEIDEGGER, 1963, p. XIII). Assim, o que era específico na fenomenologia husserliana, o automostrar-se dos fenômenos no âmbito da consciência, é transportado para um âmbito muito mais amplo e fundamental e anterior à consciência transcendental, o âmbito do ente como tal no seu vir à presença. Mostrar-se a partir de si mesmo tornou-se, então, o dinamismo essencial do ente como tal. É nesse sentido, pois, que se tornou possível a Heidegger (1979, p. 300) afirmar que aquilo que era pensado na fenomenologia dos atos conscientes já era, na verdade, pensado de forma mais radical e originária por Aristóteles com a noção grega de αληθεια, ou seja, como desvelamento da

---

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre o sentido das palavras fundamentais (*Grundworte*) do pensamento grego segundo a interpretação fenomenológica do pensamento heideggeriano, ver a obra de Marlène Zarader (1990), *Heidegger e as palavras da origem*.

presença do presente<sup>11</sup>. Desse modo, guiado pela atitude filosófica, Heidegger foi conduzido cada vez mais para a questão do Ser e en-caminhando seu pensar por um caminho mais longo que o previsto, o qual “exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas” (HEIDEGGER, 1979, p. 300).

Do que aqui foi dito nesses últimos parágrafos, é possível perceber duas direções do pensamento de Heidegger que, ao longo de sua maturação, tornaram-se mais explícitas e ganharam maior clareza (HEIDEGGER, 1997b, p. 412). A primeira é a histórica, que opera um retrocesso ao pensamento grego, em especial ao pensamento aristotélico, tomando-o como a consumação da primeira possibilidade da história da metafísica. A segunda direção é a assunção do método e dos procedimentos da fenomenologia de Husserl como atitude reflexiva e auto-impostação diante das questões do pensamento, porém sem assumir as posições filosóficas fundamentais do fundador da fenomenologia. Em consonância com a primeira, a atitude fenomenológica do pensador levava seu caminho para uma meditação sobre a história do pensamento ocidental. A palavra meditação (*Besinnung*), porém, não deve ser entendida aqui em sentido religioso assim como deve ser afastada da semântica adquirida no emprego na filosofia cartesiana. Heidegger utilizou a palavra meditação (*Besinnung*) para descrever o modo de pensar, que, provocado e tomado por sua questão, deixa aquilo que nela é pensado determinar o que deve ser dito e como deve ser dito. Por isso, esse pensamento não é um mero dizer sobre, mesmo que logicamente correto, mas uma disposição de manter-se na proximidade do pensado no puro recolhimento de seu sentido<sup>12</sup>. Meditação ou o pensamento do sentido é, portanto, o pensar que se en-caminha na direção que o pensado toma por si mesmo. Por isso, “entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido (*Besinnung*)” (HEIDEGGER, 2002d, p. 58). Desse modo, a meditação é, portanto, essencialmente inerente ao pensar que se deixa guiar pela impostação fenomenológica da questão do Ser, isto é, o pensar

---

<sup>11</sup> É possível enumerar, além da fenomenologia husserliana, outras influências que determinaram o reconhecimento dos conceitos aristotélicos como autênticas compreensões fenomenológicas. A esse respeito, observa Gadamer (2007, p. 110): “Nesse período, (...) a influência de Schleiermacher, de Dilthey e de Kiekegaard também pode ter desempenhado no instante decisivo um papel ulterior na liberação de Heidegger para o reconhecimento de Aristóteles como fenomenólogo”.

<sup>12</sup> É o que pode ser apreendido também na etimologia do substantivo alemão *Besinnung*, meditação, e no verbo meditar, *besinnen*. O prefixo be- fala de uma proximidade ou de uma transitividade do verbo para com seu complemento, enquanto no radical se conserva a mesma raiz da palavra sentido, *Sinn*. Meditar, pois, é o pensar que perscruta o sentido na proximidade de tudo que é.

que chega a ser pensamento do Ser<sup>13</sup> como tal através da fenomenologia. Assim, o salto para dentro da questão do Ser solicita a meditação histórica não como uma via de erudição, mas exatamente como via de persecução do sentido do Ser que, ao longo da história da metafísica, foi se ocultando num crescente esquecimento. O salto é, então, preparado pelo confronto entre o primeiro início do pensamento ocidental com o fim dessa tradição que realiza suas possibilidades de modo mais pleno no niilismo, ou seja, no máximo velamento do Ser. Essa foi, pois, a impositação predominante da questão do Ser na maturidade pensamento de Heidegger e é bom lembrar que ela leva à perfeição o inter-relacionamento das dimensões que seu pensamento tomava desde o início.

Essas direções, porém, ganham unidade naquilo que ora se apresentou como uma tematização das estruturas ontológicas do *Dasein* (a ontologia fundamental de *Sein und Zeit*), ora como abertura do ocultar-se (*Lichtung des Sichverbergens*) do Ser como fundação *Da-* do *Da-sein*, isto é, do espaço de jogo temporal do humano em que o Ser se manifesta em si mesmo e a partir de sua Verdade. É no plano de uma ontologia do ser-aí do homem, sem que se recaia numa ontologia regional do ser humano, ou seja, uma antropologia filosófica ou uma ciência natural de cunho humanístico, que a questão do Ser encontrou sua fundamentação (HEIDEGGER, 1997b, p. 413). Com isso quer-se dizer que tanto a tematização fenomenológico-destrutiva das determinações históricas do ser dos entes, que caracterizam o processo histórico da metafísica, quanto a confrontação com a aurora do pensamento entre os gregos, o primeiro início, se perfazem por meio da liberação originária da dimensão espaço-temporal do ser humano. Esse procedimento se justifica porque, seja na determinação vigente do ente na sua totalidade, seja no retorno aos modos nos quais essa determinação encontrou sua configuração histórica em outras épocas, seja ainda na abertura de possibilidades de determinação ainda desconhecidas está em jogo o modo que o ser humano põe em obra o seu estar-aí como espaço temporal de eclosão do sentido do Ser. De outro modo, está em jogo a realização, sempre histórica e finita, da pertinência mútua entre homem e Ser. Logo, mais uma vez, é preciso perceber que as transformações

---

<sup>13</sup> Com freqüência, Heidegger adverte que esse genitivo é prioritariamente subjetivo e nem tanto objetivo. É o Ser mesmo que solicita e encaminha o pensamento nos seus caminhos e descaminhos (genitivo subjetivo) e nem tanto é objeto do ato humano de pensar (genitivo objetivo) (HEIDEGGER, 1963, p. XVII; 1967, p. 25)

da questão do Ser não representam um abandono da questão em favor de outra, mas sua radicalização em vista de maturação de sua unidade simples.

Tudo isso, porém, não passaria de meras constatações historiográficas ou biográficas, por sinal de ruim feitio para esse escopo, caso se perdesse de vista aquilo que serviu de força motora de nosso ponto de partida. Retome-se, pois, a fala pensante sobre o caminho. Lá foi dito: o caminho guarda o mesmo à medida que conserva a riqueza do simples. Essa é sua vocação. O simples no caminho pensante de Heidegger: a questão do Ser. O simples, porém, carece de tempo para crescer e madurar. Em suas diversas etapas de crescimento e maturação, o simples exige voltas e reviravoltas no caminho, solicitando ao caminhante trilhar outros caminhos. É o próprio caminho, portanto, como caminho de pensamento, que se revira, para que o pensamento seja levado a outras profundezas da questão. Há, portanto, uma única questão. Porém, é preciso conceder múltiplas facetas ao auto-desenvolvimento da questão como imperativos da experiência de ter que trilhar obstinadamente o caminho de pensar a questão como única e, ao mesmo tempo, como a questão de todas as outras questões. É esse, portanto, o ponto de partida e fio condutor desse presente estudo. E não é redundante ressaltar que é a questão mesma que solicita o pensamento e o envereda por veredas mil. Pensar a questão do Ser é, então, entranhar-se por veredas desconhecidas, mas que fazem parte de um só sertão, se se dissesse com a linguagem das paisagens humanas e naturais conhecidas. Se se dissesse, porém, o mesmo com a linguagem das paisagens saxônicas, pensar é trilhar os caminhos do campo (*Feldwege*) ou as sendas perdidas da floresta (*Holzwege*). Na floresta, os caminhos se interrompem e, em dado momento, não levam a nenhum lugar. Por isso, é necessário retroceder ao ponto de partida<sup>14</sup>. Por isso, certamente, a razão pela qual quis Heidegger como mote de

---

<sup>14</sup> A esse respeito veja a esclarecedora nota do filósofo e tradutor brasileiro de um dos textos de Gadamer: “‘Caminhos da Floresta’ (*Holzwege*) é uma expressão alemã usada para designar certos caminhos no interior de uma floresta que repentinamente se interrompem e não conduzem, assim, para nenhum lugar específico. Heidegger utiliza a expressão como o título de uma de suas obras centrais e como uma descrição fenomenológica do próprio sentido de seu filosofar. Para que se compreenda essa expressão, porém, é preciso escapar de uma tendência inicial característica do pensamento racional e calculador moderno: a tendência de tomar esses caminhos como caminhos nos quais nos esforçamos por nada e nos quais somos obrigados, por fim, a simplesmente voltar ao ponto de partida. Os caminhos da floresta são caminhos que nos conduzem para a essência da floresta, para a profundidade de seu elemento, para o cerne das vias finitas do todo na plenitude de cada um dos seus momentos” (CASANOVA apud GADAMER, 2007, p. 113). Tentando resguardar a riqueza dessa expressão, a obra de Heidegger, cujo título é a expressão em questão, foi intitulada na versão portuguesa como *Caminhos da Floresta*, enquanto na versão de língua espanhola foi chamada de *Sendas perdidas* e na versão francesa, por sua vez, a obra remete à significação de

suas obras completas: *Wege, nicht Werke*, caminhos, não obras. Com essa expressão, portanto, quer dizer que em seu pensar não é possível permanecer parado, já que o pensamento essencial é o contínuo pôr-se em movimento, cujo direcionar é mais retroativo que progressivo, pois, visa sempre retro-ceder à única questão, à questão do sentido do Ser.

## 2.2 A VIRADA DO CAMINHO: A *KEHRE*.

O caminho é uno. Contudo, existe uma reviravolta na trajetória do caminho. Pela primeira vez, Heidegger (1967, p. 47) fala dela em *Brief über den Humanismus* (1946): “Aqui tudo se inverte”. Nesse sentido, costuma-se admitir que a permanência de duas fases bastante distintas no pensamento de Heidegger, que são determinadas pela virada do caminho, ocorrida por volta de 1930. Sem questionar a essência desse acontecimento, a tendência é, justamente, se esquecer da unidade do caminho e ver na viragem (*Kehre*) uma interrupção que fragmenta a totalidade do caminho. Entretanto, o pensador continua sua fala, deixando bem claro que a virada do caminho é uma transformação somente à medida que conserva e aprofunda o sentido e a direção prévia do caminho que se revira:

Essa inversão (*Kehre*) não constitui uma mudança na posição de *Ser e Tempo*, mas é nela que o pensamento aí tentado alcança o lugar da dimensão, a partir da qual se fez a experiência de *Ser e Tempo*, e se fez a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 47).

De antemão, portanto, A *Kehre* não deve ser tomada como uma mera inversão da direção e sentido do caminho de pensamento de Heidegger até os anos 30, mas sim como uma maturação da experiência fundamental de *Sein und Zeit*. Aqui se está, portanto, dentro dos limites da linguagem, quando é preciso trazer à fala um acontecimento fundamental. A *Kehre* é, certamente, a tentativa de nomear

---

caminhos que levam a lugar nenhum, *Chemins qui ne mènent nulle part*. Tomada, porém, como uma expressão que designa o sentido do pensar fenomenológico de Heidegger, a expressão remete o pensar, como diríamos no Brasil, a um meter-se em atalhos ou trilheiros sinuosos, estreitos da mata ou selva densa, ainda intocada em seu estado selvagem, correndo o risco de se perder e não poder sair. Em todo caso, embrenhar-se por esses trilheiros é sempre estar no interior da mata, em caminhos que permitem justamente fazer a experiência da profundidade de sua paisagem própria.



um acontecimento fundamental no caminho de pensamento de Heidegger. Tenta-se elucidá-lo, dizendo que com a *Kehre* a perspectiva “Ser e tempo”, privilegiada na obra *Sein und Zeit* e na qual se insistiu na abertura existencial do *Dasein* em detrimento da abertura do Ser, se converteu na perspectiva “tempo e Ser”, na qual então a abertura do Ser mesmo seria pensada em primeiro plano, alterando a questão do sentido do Ser na questão pela Verdade do Ser. A inversão da *Kehre*, portanto, teria nesse sentido o papel de transformação que abandona o que se lhe antecipou (HEIDEGGER, 1963, p. XVII). Essa interpretação parece encontrar justificativa sólida no fato de que *Sein und Zeit* permaneceu uma obra inacabada, uma vez que lhe faltou a terceira parte, na qual Heidegger planejava desenvolver a questão do Ser a partir do horizonte do tempo. Essa empresa se mostrou impossível, o que fora prenunciado já no final da segunda parte de *Sein und Zeit*: “Haverá um caminho que conduza do *tempo* originário para o sentido do Ser? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do Ser?” (HEIDEGGER, 2001a, p. 252). Contudo, como se salienta acima, o que a *Kehre* leva a cabo é justamente o que se dava como experiência fundamental do pensamento desde e antes de *Sein und Zeit*. É preciso, pois, tomar a ontologia fundamental de *Sein und Zeit* não como uma antropologia ou uma ontologia regional do ser humano, ou seja, como uma tematização do ser do homem, permanecendo no horizonte da metafísica. Ao contrário, todo esforço de pensamento ali vigente é assumido e operado no horizonte do Ser mesmo e não do ente (HEIDEGGER, 1997b, p. 414), mesmo que ali se determine o privilégio ôntico-ontológico do ente que pergunta pelo Ser, cujo modo de ser deve ser determinado, o *Dasein*. Todas as estruturas fenomenológicas da tematização do modo de ser do *Dasein*, portanto, assentam-se e são desenvolvidas a partir do horizonte da pergunta fundamental, a questão do Ser (HEIDEGGER, 1963, p. XIX), experimentado já na sua retração e auto-ocultamento, cujo aspecto aparecerá acentuado depois da *Kehre*. Assim, o que revira nesse pensamento não é senão a questão mesma que permanece na base tanto da perspectiva nomeada como “Ser e tempo” como na outra, “tempo e Ser”. Por isso, a viragem mais que uma inversão, compreendida simplesmente como abandono ou mera mudança, é uma maturação da impostação do pensamento de *Sein und Zeit*. É a coisa mesma que provoca o pensar já em *Sein und Zeit* que vira e volta-se em direção da dimensão mais densa de si mesma. Se a *Kehre*, então, é uma inversão, é apenas no sentido do movimento do pensamento que adentra para dentro de sua

questão primitiva, ou seja, nela o pensamento verte-se para o interior mais profundo da própria questão, uma in-versão. Como inversão do caminho, a *Kehre* é a retro-versão para dentro da própria inversão e não para algo novo ou até então estranho e alheio ao pensamento.

Na verdade, o pensamento que prossegue na viragem não traz algo de novo, mas sim o que já lá estava. Essa afirmação, porém, não adquire o sentido usual, segundo o qual aquilo que estava presente previamente no caminho de Heidegger estaria em estado não desenvolvido, não tematizado e latente e, a partir da *kehre*, passa a vir à tona de modo explícito. Nesse sentido, a *Kehre* não seria uma autêntica ruptura e permaneceria apenas como uma mudança de perspectivas e preocupações teóricas. Para um melhor entendimento da *Kehre*, deve-se ter sempre em vista que as rupturas mais fundamentais não possuem simplesmente o caráter de solução da continuidade, mas são acontecimentos que operam daquele modo que, para resguardar a continuidade, nesse caso garantida de antemão pela questão do Ser, põe em jogo soluções e de-cisões. Rupturas essenciais não são processos que se abandonam e se fragmentam, mas sim que remetem ao mesmo de outrora, sacando de seu interior novas fulgurações e figurações de uma antiga e única possibilidade. Desse modo, não há nenhuma razão para interpretar a *Kehre* como uma inversão que abandona e muda as perspectivas do caminho de Heidegger, a não ser que se contradiga a compreensão que o autor possui do todo de sua obra.

Nesse sentido, atente-se, pois, ao modo que o próprio autor se refere a esse acontecimento: “*Hier kehrt sich das Ganze um*”, (HEIDEGGER, 2004, p.328), ou seja, “aqui o todo se inverte”. O que sofre a virada é, pois, o todo, *das Ganze*. O que é aqui o todo? Não é outra coisa a não ser a coisa do pensamento, tanto de *Sein und Zeit*, como das obras que continuaram de outro modo essa obra inacabada. É na coisa mesma do pensamento que se opera a *Kehre* (HEIDEGGER, 1963, p. XIX) e não de algo externo e secundário ao pensamento. Não se trata, pois, de uma mudança de perspectivas do pensamento que, posicionando-se fora e diante do pensado, alteraria seu foco e campo de visão do pensado, mas é o caminho mesmo, na sua unidade totalizante e a partir do seu acontecer, que muda. Definitivamente, a transformação não é alteração das perspectivas subjetivistas, pela qual o sujeito pensante, diante do objeto de conhecimento, passaria a visualizar o objeto sob outro foco e, portanto, sobre outro campo teórico de tematização do objeto. É no perfazer do percurso que o caminho muda a si mesmo e, portanto, a *Kehre* possui algo mais

fundamental que, certamente, está intrinsecamente relacionado com a superação da subjetividade do pensamento moderno (GADAMER, 2007, p. 107). Além disso, a transformação não é um feito do pensador que, como um caminheiro, resolvesse arbitrariamente mudar a direção do caminho, mas é o todo, por si mesmo que se transforma e somente a partir dele que se torna possível experimentar essa transformação. Por isso, a utilização de um verbo reflexivo na frase em questão, *das Ganze sich kehrt um*, é todo que vira a si mesmo. A transformação pertence, portanto, à experiência de perfazimento do caminho.

Levando em consideração o que se acaba de descrever, pergunta-se: qual o significado desse acontecimento? Antes de tudo, o pensamento da *Kehre* não é meramente um pensamento sobre a *Kehre*. Ao contrário, é o pensamento que acontece como *Kehre*, realiza-se como experiência de virar-se sobre si mesmo em direção à sua fonte e origem. Em outras palavras, esse pensamento somente pode se re-virar, caso permaneça na questão do Ser e deixe ser conduzido pelo Ser mesmo. Utilizando uma idéia recorrente em *Brief über den Humanismus*, pensar é corresponder aos apelos do Ser que convoca o homem ao pensamento, abrigando sua Verdade na linguagem. Conseqüentemente, o pensamento de Heidegger não poderá ser identificado como um conceber ou agarrar o Ser em uma conceitualidade vazia e exterior, mas sempre uma deixar estar no Ser mesmo a partir do pensamento (GADAMER, 1983, p. 113). A essa experiência do pensar pertence sempre o retorno do pensamento às suas fontes de origem, ao Ser, para pensá-lo sempre a partir de si mesmo e não a partir de pré-visões antecipadoras, como faz o pensamento subjetivo que, em síntese, é um pensamento calculador<sup>15</sup>. Assim, numa intelecção simples e imediata, a *Kehre* é, em síntese, um retorno (GADAMER, 2007,

---

<sup>15</sup> O pensamento calculador não é aquele que lida com números e opera por meio de equações matemáticas ou figuras geométricas. Cálculo, no pensamento heideggeriano, é a essência do pensamento moderno, que possibilita a emergência e domínio das ciências empírico-matemáticas e desemboca em sua figuração plena no império da Técnica. Fundado na subjetividade do sujeito, o pensamento moderno é representador. Representar (*Vor-stellen*) significa um antecipar que coloca o objeto diante do sujeito e o traz diante de si segundo uma ordem e medida prévia, de modo que pelo representar o pensamento garante de antemão, isto é, exclusivamente pelo sujeito e a partir do sujeito, a certeza do conhecimento. Assim, o pensamento moderno possui sua essência no calcular no sentido que o objeto de conhecimento é ontologicamente assegurado e entregue ao conhecimento segundo uma apreensão prévia, ou seja, uma medida. Conseqüentemente, o pensamento moderno se entrega a necessidade de classificar e ordenar a partir da verdade do ente prefixada e conhecida de antemão. Na conferência *Was heißt Denken?* (1952), Heidegger (2002e, p. 115) sintetizou de modo provocativo a essência calculadora do pensamento moderno: "A ciência não pensa. (...) Ela pura e simplesmente calcula de acordo com uma medida, na verdade, inadequada". Além desse texto, essa discussão pode ser encontrada em *Die Zeit des Weltbides* (1938) (HEIDEGGER, s/d, p. 95-138) e *Nietzsche II* (1940) (HEIDEGGER, 2007, p. 95-129).

p. 114). Nesse sentido, o pensamento de Heidegger é a todo o momento um pensamento da *Kehre* e não somente em referência ao acontecimento dos anos 30. Com isso, retorna-se, pois, àquele sentido do pensar de Heidegger explicitado com a expressão *Holzwege*, caminhos da floresta. Que são os caminhos da floresta senão um permanente ter que recomeçar, porque se emaranham, confluem-se uns com os outros, interrompem-se e, assim, conduzem sempre ao mesmo ponto de partida? Voltando, porém, ao ponto de partida, retorna-se ao essencial ou o mais digno de ser pensado.

Outro significado da *Kehre* remete à questão da linguagem. O esforço de pensar o digno-de-ser-pensado, cada vez mais, em uma profundidade mais originária exige, pois, uma transformação da linguagem. À medida que o pensamento é desafiado à saga de trazer o Ser à palavra em seu acontecer de ausência e presença, em seu jogo de sombras e luzes, de clarear em uma abertura e também se ocultar, em síntese, em seu mostrar-se, a linguagem conformadora de objetos se revela sempre mais inadequada. Essa linguagem é condizente exclusivamente ao pensamento calculador, pois a essa possibilidade do pensamento sempre pertence o agarrar o pensado de antemão em conceitos e determinações prévias. O pensamento que está destinado a trazer o Ser à fala a partir de seu mostrar-se, conduzido a essa tarefa pela viragem do caminho, porém, não possui qualquer objeto de que se possa assegurar previamente. Desse modo, pensamento fica impossibilitado de se servir da linguagem adequada para conceituar os objetos e experimenta uma indigência lingüística (GADAMER, 1983, p, 113-4). Essa indigência, porém, não é falta, mas plenitude, porque encaminha a linguagem à sua essência, libertando-a da compreensão usual da linguagem como expressão, pela qual se mantém presa à interpretação subjetiva, já que toda expressão é aqui exteriorização de uma interioridade. O que é essa plenitude da linguagem revela-se ali onde apenas a linguagem pode acenar e, acenando, conduzir a linguagem para o movimento mostrante do mostrar presente em cada coisa, pelo qual ela vem a ser o que é e como é, ou seja, apropriada de si mesma (HEIDEGGER, 2003e, p. 206-7). A linguagem do pensamento somente pode ser aquela capaz de recolher e resguardar em cada coisa o acontecer do Ser. Por isso, a linguagem pensante se aproxima da poesia. A fala do pensamento, porém, não é poesia, não se confunde com ela em sua entonação poética diante da realidade, porque sua entonação é propriamente questionadora. A linguagem, porém, é o “campo em que se sustenta o pensamento.

Por toda a parte, esse campo está aberto para a vizinhança da poesia” (HEIDEGGER, 2003d, p. 138).

Por fim, acena-se para um último significado da *Kehre*. Revirando sobre si mesmo, esse pensamento é conduzido a pensar algo que escapa ao pensamento subjetivo-representador: a referência originária pela qual o homem se perfaz numa ligação originária ao Ser. Chamamos essa questão da pertinência do homem ao Ser. Essa pertinência, certamente, não é uma relação externa do homem ao objeto de seu pensamento, assim como a metafísica a compreendeu e a consumou por meio do pensamento representativo-subjetivo da modernidade. Localizada fora desse âmbito, a pertinência entre homem e Ser se consuma a partir de uma referência mais primordial que a re-posição e anteposição<sup>16</sup> do objeto pelo sujeito ou de adequação da coisa pensada ao pensamento, porque a co-pertinência é justamente o espaço primordial onde o homem e Ser eclodem numa mútua interdependência. Como se consuma, então, essa relação originária? No início de *Brief über den Humanismus*, encontra-se uma indicação para essa pergunta: “O pensamento consuma a referência do Ser à Essência do homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 24). Essa referência essencial é, portanto, uma referência no pensamento e somente chega à sua plenitude por via mesma do pensamento. Contudo, a consumação dessa pertinência somente está no poder do pensamento, quando a experiência do pensar revira-se para uma realidade mais originária e fundamental que aquela determinada pela metafísica como ligação do homem com tudo que é, isto é, no plano dos entes. Apenas o pensamento que se instaura no interior do Ser mesmo, ciente da abismal diferença existente entre ente e Ser, é capaz de instaurar o espaço para que o Ser abra-se em sua clareira (*Lichtung*). O abrir dessa abertura na própria existência humana pela via do pensamento é o que, em diferentes vias, foi perseguido no caminho pensante de Heidegger e, certamente, esteve presente desde *Sein und Zeit*. Prossegue-se, então, a exposição dessa questão por duas vias privilegiadas desse caminho: *Sein und Zeit* (1927) e *Beiträge zur Philosophie* (1936).

---

<sup>16</sup> A razão representadora como caracterização essencial da subjetividade moderna é o meio pelo qual o sujeito põe o objeto, tornando-o presente de outro modo e segundo sua medida prévia. Nesse sentido, dizemos que a representação, como indica a própria etimologia da palavra, é uma re-posição do objeto, já que o objeto já não é mais o presentificar do ente por si e em si. Ao mesmo tempo, o pôr do objeto que o repõe segundo a medida do sujeito é também trazer o objeto para diante de si, por isso, é um repor que antepõe. Já a ante-posição do objeto pelo sujeito é expressa nitidamente pelo termo alemão *Vor-stellen* (*vor*: preposição “diante de”; *stellen*: verbo “pôr”, “colocar”), pelo qual nomeia-se a razão representadora.

### 2.3 A PRIMEIRA SENDA DO CAMINHO: A QUESTÃO A PARTIR DE *SEIN UND ZEIT*.

*Sein und Zeit* é a primeira tentativa de apreender de forma originária a questão do Ser, que parte justamente da constatação de que essa questão vige em completo esquecimento (*Vergessenheit*). Desse modo, o pensamento de *Sein und Zeit* nasce da indigência de uma época, na qual a questão se tornou desnecessária, como também mal é percebido que o Ser deixou de ser uma questão. A indigência da época atual, porém, como se costuma pensar, não se apresenta em *Sein und Zeit* apenas como carência, compreendida unicamente como falta, deficiência ou negação da questão. A indigência possui, por assim dizer, sua face positiva. Em que sentido? No sentido em que a indigência se sustém não de um ingênuo desconhecer da questão ou da recusa voluntária do Ser. Pelo contrário, sua máxima expressão reside no fato que o Ser é algo já dado por sabido, plenamente compreendido, e a questão fora completamente desenvolvida. É justamente aqui que a questão já aparece pré-compreendida dentro de um sentido historicamente desenvolvido, pois a história da metafísica, desde sua arrancada no solo grego até sua grandiosa consumação no idealismo hegeliano, é o longo processo de trivialização do Ser (HEIDEGGER, 2000a, p. 27). E, mais uma vez, trivialidade não quer dizer depreciação, mas aquele dar por importante que já compreende por meio de um sentido evidente, certo, por isso, corriqueiro e sem necessidade de ser questionado. Trata-se, então, no empreendimento de *Sein und Zeit*, não apenas de renovar os esforços de pensar a questão do Ser, mas de pensá-la desde o horizonte do sentido que determina o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*). Assim, a questão primordial do pensar se impõe necessariamente como a questão acerca do sentido do Ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*). Sem a sutileza do questionamento pelo sentido, todo dispêndio de forças em renovar as pesquisas metafísicas embrenham-se por um caminho sem saída, fortalecem as aporias vigentes, porque, sem sequer pressuporem, acabam por manter-se e operar dentro do horizonte de sentido pré-operante e decisivo para o esquecimento do Ser.

Explicitamente, o âmbito preliminar à questão – o esquecimento do Ser – aparece na apreensão do Ser como conceito. Contudo, apreende-se o Ser não

como um conceito qualquer, mas como o conceito de todos os conceitos, porque o mais universal, mais evidente e, desse modo, resistente a toda definição (HEIDEGGER, 2000a. p. 27). Por ora, tome-se por conceito a significação mais comum na cotidianidade: generalidade abstrata. A generalização é o modo de operação da lógica clássica e, de imediato, é possível pressupor que o fenômeno do esquecimento do Ser possui uma íntima correlação com a apreensão lógica do Ser. Para compreender essa relação, é necessário suspeitar que onde há evidente e correta demonstração lógica, como nas ciências, pode ser que haja carência de evidência ontológica, que é própria à investigação filosófica. Como, então, a generalidade abstrata dos conceitos promove o esquecimento da questão do Ser? A generalização é possível quando se abstrai o objeto para um âmbito temático. O âmbito temático é sempre genérico, pois deve acolher o maior número de objetos, respeitando o critério utilizado para a generalização. Quanto maior a generalidade do âmbito temático, maior será o número de objetos passíveis de serem incluídos e, portanto, mais universal. Por outro lado, a extensão do conceito, garantida pela universalidade do âmbito temático, acarreta perda de precisão, ou seja, faz com que o conceito se torna vago. A vagueza genérica do âmbito temático, porém, é compensada pela possibilidade de ordenar rigorosamente os objetos temáticos em âmbitos cada vez mais amplos. Assim, a generalidade universalizante de cada âmbito permite subordinar os objetos, dos particulares aos mais genéricos, até alcançar o âmbito temático mais universal. Por exemplo, Sócrates nomeia um ente particular que é um humano; o humano é um animal racional e, como tal, deve ser incluído no âmbito dos animais; os animais, junto com as plantas e demais seres vivos, incluem-se no gênero dos viventes. Desse modo, o homem é um vivente. Quem poderá duvidar da correção dessa afirmação? Entretanto, em virtude de sua universalidade genérica, a afirmação pouco diz sobre a essência do homem. Por isso, acrescenta-se a diferença específica, a racionalidade, chegando à definição de “homem”, o único vivente dotado de razão. No entanto, pouco se esclarece, porque “razão” é outra generalização abstrata, isto é, outro exemplar do âmbito temático “disposições afetivas dos viventes”, ao lado de paixões, sensações, desejos e outras. Conseqüentemente, a essência do ser humano fica esquecida por detrás de uma evidência lógica. O que acontece com o Ser? Acontece o mesmo, porém com um agravamento: Ser é o âmbito temático mais amplo ou, na linguagem lógico-metafísica, o gênero primeiro. Assim sendo, tudo inclui, é o âmbito mais universal,

mas carece de qualquer diferença específica com a qual poderia precisá-lo ou determinar os limites de abrangência. É dessa maneira que a compreensão tradicional do Ser, baseada na lógica clássica, decai em três preconceitos: Ser é o conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo (HEIDEGGER, 2000a, p. 28-9). Em torno desses preconceitos se consolidou um longo processo histórico de esquecimento do Ser.

Importante é perceber que, nos três preconceitos, movimenta-se a tendência determinante do obscurecimento do Ser: pensar o Ser como um ente. Por esse modo de pensar, do qual a universalização generalizante é uma explícita demonstração, transfere-se para o Ser aquilo que é unicamente apropriado ao ente. É verdade que a universalidade do Ser rompe com a particularidade do ente e que a metafísica não se cansou de afirmar sua transcendência a todo ente; que a sua impassibilidade de ser definido justifica-se no fato que o critério de definição da lógica tradicional – a junção da diferença específica ao gênero mais próximo – não se aplica à sua transcendência; que a evidência própria do Ser não se confunde com a do ente. Contudo, essas demarcações são realizáveis, porque se manteve a referência para com o ente. A universalidade do Ser é sempre a generalização máxima do ente; sua indefinição se dá em virtude de ser um conceito superior, do qual depende a definição de todo ente e, por isso, não permite que seja acrescentada a ele qualquer diferença específica sem o risco de lhe acrescentar um conceito inferior, acrescentando-lhe um ente; sua evidência é suprema porque é aquela evidência que atravessa tudo aquilo que é, o ente, pois se se pode dar por certo que o ente é, necessita-se possuir de antemão um conceito anterior e pleno por si mesmo, a evidência do Ser. Assim, não só se pensa o Ser em referência ao ente, como também é concebido como uma potencialização do ente: o Ser é o mais ente. Foi, então, generalizando o ente, até chegar ao conceito *mais* universal, *mais* evidente, *superior* e, por isso, indefinível, que a metafísica pensou o Ser. Desse modo, a história da metafísica chegou à máxima banalização do Ser, porque sempre colocou a questão do Ser sob o império do sentido do ente.

Assim, impõe-se a necessidade de recolocar novamente a questão do Ser, tarefa essa justificada pela indigência histórica do esquecimento do Ser. A repetição da questão do Ser, portanto, não representa uma retomada dos problemas metafísicos da filosofia grega. Nessa direção, a repetição da questão do Ser seria apenas um retrocesso que reteria a pergunta pelo Ser no horizonte da lógica e da



metafísica. Permanecer nessa direção é negar as raízes da indigência e confirmar mais uma vez o esquecimento do Ser, porque nem sequer se pergunta pelo sentido pelo qual o retrocesso ao passado se faz viável e necessário, muito menos pelo sentido a partir do qual os problemas de épocas passadas da história do pensamento puderam se tornar vivas manifestações das questões que convocaram o pensamento. Sendo a indigência historicamente determinada, a recolocação da questão do Ser deve ser elaborada a partir do fio condutor capaz de gerar sentidos históricos pelos quais a questão foi sendo trivializada e o Ser esquecido e nem tanto por defesa da proposta de retorno à metafísica por ser a disciplina detentora dos problemas autenticamente filosóficos. É justamente nesse ponto que *Sein und Zeit* promove a primeira virada para o âmbito mais originário e ainda não tematizado da pergunta pelo Ser. É o que mostra Heidegger (2000a, p. 30-4) ao explicitar a estrutura formal da questão do Ser.

Entretanto, antes de explicitar os elementos estruturais da questão do Ser e como se articulam entre si, é profícuo tentar esclarecer, mesmo que brevemente, em que direção essa estrutura, apresentada no parágrafo segundo de *Sein und Zeit*, é compreendida como sendo uma estrutura formal<sup>17</sup>. De antemão, é bastante esclarecedor afirmar que o termo formal não possui o mesmo significado de genérico. Diz-se, costumeiramente, que um conceito é formal, no sentido que é carecedor de concreção viva, é abstrato e vazio. No entanto, nesse modo de dizer, a formalidade do conceito ainda está entendida como generalidade abstrata da generalização. Diferentemente da generalização, que é uma ordenação temática e, por isso, capta o geral apenas como um gênero superior ao qual se subordina uma concreção específica, a formalização sempre capta o formal, por assim dizer, sempre presente em cada especificidade. Por isso, pode-se falar de um estar-contido (HUSSERL, 2006, p. 52) do geral em cada concreção específica e, portanto, a passagem do específico para o geral não se dá como um salto da espécie para seu gênero, que superaria a fratura e a distância entre esse dois âmbitos. Nos múltiplos matizes de vermelho, por exemplo, percebe-se sempre e antes de tudo o vermelho como tal. Por isso, o que é apreendido é a cor vermelha em si e não uma

---

<sup>17</sup> Restringimo-nos à compreensão fenomenológica de formalidade, sem negar que esse termo adquire várias significações ao longo da história da metafísica. O conceito fenomenológico de formalidade foi preparado por Husserl (2006, p. 51-2), por meio da diferenciação entre generalização e formalização, como se pode ver em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, parágrafo 13.

generalidade chamada “cor vermelha”, menos ainda o gênero chamado “cores”. O vermelho é sempre presente em cada matiz e não uma essência genérica ou o grau superior ao qual cada matiz deve ser relacionado para que possa ser identificada como uma tonalidade de vermelho. Todos os matizes de vermelho, assim, são concreções da cor vermelha, de modo que quando se diz “isto é vermelho” não se refere a uma generalidade vazia, mas aponta-se para uma totalidade viva e cheia de significado, que se realiza de modo singular em cada concreção específica. Com isso, indica-se que vermelho é o âmbito de significação, em que se assentam as várias tonalidades de vermelho. Por isso, apreende-se uma estrutura geral, mas que não é um gênero sob o qual todos os tons possíveis de vermelho se subordinariam. Esse sentido geral, expresso pelo “isto é vermelho”, a partir do qual cada concreção específica se torna apreensível e compreensível, chama-se formalidade. Com esse termo, portanto, indica-se o todo que se concentra em cada singularidade e permite-se que seja apreendido em sua generalidade generativa, isto é, naquela estrutura geral a partir da qual e na qual o ente singular pode se mostrar e configurar-se como tal. O mesmo acontece quando é dito que algo é um objeto. Nesse caso, objeto é o sentido a partir do qual aparece tudo que é tido como tal, indiferentemente de ser abstrato ou material, tanto é possível referir-se a objetos lógicos. Logo, a formalidade do formal não indica uma generalidade abstrata, mas sim o sentido referencial mesmo (HEIDEGGER, 2006b, p. 84), a partir do qual qualquer ente em particular pode ser compreendido e, portanto, como singular, permanecer essencialmente referenciado a uma totalidade unificante, o universal<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> O universal, segundo a metafísica, é o conceito mais amplo e comum a qualquer ente em particular. Assim compreendido, o todo do universal ainda está dominado pela generalidade abstrata da generalização e, portanto, é totalmente inadequado para explicitar o sentido do Ser como tal. É verdade, que o Ser é o universal, mas sua amplitude não se mede a partir do fato de ser genericamente comum a qualquer ente. Pensar a universalidade do Ser a partir do comum é restringi-lo ao âmbito do ente. Um ente em particular, em comparação com outro ente, permanece um igual, à medida que o outro ente é também um ente igual a si mesmo; é um ente tanto quanto o outro. Por isso, os entes possuem algo em comum e para serem distinguidos entre si precisam estar em contato com a pluralidade. Nas trilhas da metafísica, chama-se esse comum de ser ou *essentia*. Por essa razão, coloca-se o comum em primeiro plano e as diferenças são classificadas como algo secundário ou como acidentes. Com essa generalização, crê-se ter nomeado o Ser, determinando-o como o conceito universal, isto é, aquele comum mais amplo e vago possível que não aceita o acréscimo de qualquer diferença específica. Esse comum, porém, é apenas a entidade do ente e, assim, a metafísica reduz o Ser ao ente, porque não pensa o Ser em sua singularidade. Nesse sentido, o Ser é incomparável a qualquer ente que seja. Em referência a qualquer ente, portanto, o Ser é o único, é sempre ele mesmo e distingue-se de todo ente em si mesmo e a partir de si mesmo. Por essa razão, não é possível compreender sua singularidade a partir do comum que, secundariamente, precisaria do confronto com o múltiplo para se diferenciar, mas apenas a partir da unicidade que deriva de sua incomparabilidade. Por outro lado, o Ser é o mais “comum” a qualquer ente, já que de todo ente diz-se que é. Desse modo, é o universal em relação a todo ente. Contudo, a universalidade do Ser não

Como uma totalidade de sentido que se referencia a uma multiplicidade de entes, o formal da formalização, então, é um geral, mas que não se confunde com o geral da generalização, que é necessariamente o complexo temático abarcante e genérico, ao qual se ascende por meio de graus (HEIDEGGER, 2006b, p. 86). Assim, a formalidade da estrutura da questão do Ser não é a generalidade abstrata de um âmbito temático qualquer; nada diz a respeito de uma universalidade de uma questão temática mais ampla, a questão do Ser, logicamente anterior, mas igualmente pertinente a várias questões específicas. Pelo contrário, a estrutura formal da questão do Ser aponta o geral, quando indica o sentido referencial ou o horizonte de uma totalidade de significados a partir do qual o Ser ganha a cada vez uma interpretação. À medida que a questão do Ser é a questão fundamental, a sua formalidade deve ser, então, a generalidade formal mais ampla, ou seja, o sentido mais originário pelo qual o Ser é apreendido como tal. A necessidade de questionar esse sentido, evitando-se que o questionamento decaia em obviedades e, assim, confirmando o esquecimento do Ser, é o que determina o privilégio da questão do Ser. No entanto, o estatuto privilegiado dessa questão somente se faz visível, quando se evidencia o que pertence essencialmente a uma questão (HEIDEGGER, 2000a, p. 30); a transparência quanto aos momentos constitutivos de um questionamento mesmo é exigida previamente à demonstração do sentido primeiro do Ser como tal e até, como se verá, de sua procedência.

Quem questiona está em busca de algo e, para que possa chegar ao seu objetivo, deve procurar vestígios que o conduza àquilo que tenta encontrar na busca. Contudo, o questionamento sempre corre o risco de se conformar como um mero perguntar ou um perguntar à deriva, como uma pessoa que saísse sem rumo e direção prévia, perguntando às pessoas que encontrasse pela rua, por um suposto endereço. Por isso, o questionamento sempre precisa de direção prévia, ou seja, saber de antemão o que é e como é o que se busca, assim como necessita

---

se dá em virtude de uma generalidade comum entre os entes, mas de sua unicidade (HEIDEGGER, 1989, p. 64-5). O Ser é, portanto, o uni-versal, a unidade que gera e permeia o todo. Assim, quando se afirma que o ente é, não se nomeia uma propriedade comum, mas a referência à unidade que é capaz de reunir tudo que é em uma totalidade de sentido. O Ser, portanto, é a totalidade única e unificante, a que todo ente se verte, para realizar sua particularidade. É nesse sentido que o singular não é um caso ou acaso do geral, mas aquilo que realiza e traduz o uno do universal, levando-o a uma concreção específica, embora entre o singular do ente e o universal do Ser haja um abismo. O sentido do Ser, portanto, é o universal, mas não como o comum da generalização e sim de um sentido referencial e formal que torna todo ente compreensível dentro de um âmbito específico de determinação prévia.

predeterminar aquilo que pode ser interrogado para que o objetivo seja alcançado. Nesse sentido, a busca de um objeto perdido pode se tornar uma questão, desde que se torne um processo explícito de investigação, isto é, desde que seja ciente daquilo que se busca, em que sentido o procurado é buscado e junto a que se pode perguntar pelo buscado. É, assim, que as buscas arqueológicas consomem anos e anos de um pesquisador, que sempre procura um vestígio (*o que é o buscado*) como comprovação material (*como é o buscado, a direção em que é buscado*) para sua hipótese sobre a história da humanidade, que ele interroga. Desse modo, a questão estrutura-se em três aspectos ou momentos: aquilo que se busca, que se pode chamar de o questionado (*Gefragt*); aquilo junto ao qual se faz o interrogatório acerca do questionado, o interrogado (*Befragt*); e, por último, o modo em que se intenciona encontrar o questionado, que é a meta mesma de todo questionamento, o perguntado (*Erfragt*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 30).

Como se estruturam esses três momentos na questão do Ser? Quando o Ser se torna uma questão, é ele mesmo que se quer encontrar. Logo, o Ser é aquilo pelo qual se interroga; é, pois, o questionado (*Gefragt*) da questão. No entanto, não é possível encontrar o Ser a não ser em referência para com um ente. Interroga-se pelo Ser, mas sempre como o ser de um ente. Esse último, portanto, é aquele que é o interrogado (*Befragt*) da questão. Com isso, quer-se dizer unicamente que é junto ao ente que se interroga pelo Ser e não é afirmado que necessariamente deve-se questionar o Ser como se fosse um ente. No entanto, é nessa direção que na maioria das vezes a questão é impostada. Retira-se do próprio ente a direção para questionamento do Ser e, assim, toma-se o Ser como aquilo que está aí e simplesmente aí como uma coisa qualquer. Essa deficiência apenas prova que o Ser é sempre questionado dentro de um horizonte prévio de significados e, ao mesmo tempo, precisa ser questionado em um sentido mais próprio, possibilitando que o Ser possa ser trazido ao conceito e adquira significados dentro de um modo de demonstração essencialmente específico (HEIDEGGER, 2000a, p. 32). Assim, o sentido do Ser é aquilo que deve ser posto como a intenção privilegiada da questão do Ser. Aquilo que propriamente se interroga, portanto, é o Ser em seu sentido; esse é, pois, o interrogado (*Erfragt*) da questão ou, poder-se-ia ser dito, o núcleo da questão do Ser. Assim, a meta mesma da questão é o sentido do Ser e, necessariamente, a questão originária de toda a questão deve ser a questão acerca do sentido do Ser.

Dado que a questão acerca do sentido do Ser possui o estatuto de questão fundamental, o sentido do Ser é o geral formal que se deve chegar a esclarecer com a pergunta pelo Ser. Assim, com a questão do Ser pergunta-se não por um sentido histórico do Ser, mas o sentido mesmo que está à base de qualquer possibilidade histórica de interpretação do Ser nesta ou naquela direção. Questiona-se o sentido pertencente ao Ser como tal (*Sinn von Sein überhaupt*), em sua simplicidade e unidade, da qual surgem os sentidos históricos. Por essa razão, a questão do sentido do Ser é a questão privilegiada. Contudo, a via de acesso a esse questionamento ainda não está especificada quando se afirma que o interrogado (*Befragt*) da questão é o ente. As análises fenomenológicas de *Sein und Zeit* necessitam, então, para que possam prosseguir, determinar a primazia de um ente que favoreça o adequado acesso ao Ser. É decisivo, nesse momento, escolher não um ente qualquer, mas aquele do qual se pode retirar a direção prévia que permita compreender o Ser em seu sentido mais geral e originário ou, precisamente, segundo a expressão recorrente na introdução de *Sein und Zeit*, o sentido do Ser como tal. Por outro lado, como já se fez notar, o Ser é tomado cotidianamente como coisa já dada e suficientemente compreendida e, por isso, sabe-se de antemão em que sentido o Ser “é”. Esse sentido permanece não questionado, porque Ser é uma evidência. No entanto, justamente por ser essa evidência sabida por todos, é um conceito vago e mediano, no sentido que todos compreendem o que diz Ser, mas desse saber impreciso não surge uma determinação própria do Ser. A compreensão mediana do Ser é, de fato, a situação em que todos os homens se encontram e que move a compreensão usual (HEIDEGGER, 2000a, p. 31). Por isso, todo o acesso que se pode ter do Ser não é outro a não ser esse que brota de uma compreensão vaga e mediana do Ser. Significaria esse fato que é impossível um acesso originário ao sentido do Ser e que as investigações teriam chegado novamente à aporia? Definitivamente não, porque a medianidade e a falsa evidência da compreensão usual do Ser apontam para o fato de que o sentido do Ser vem à luz na referência apenas para com o ente que é capaz de compreender, questionar ou evitar tal confronto questionador por meio do contentar-se com a compreensão mediana e vaga. Por essa razão, a elaboração da questão do sentido do Ser pressupõe a clarificação do modo de ser do ente que compreende o Ser, em vista de acessar o modo próprio segundo o qual esse ente se autoconstitui, pelo qual é elaborada uma autêntica compreensão do Ser. O caminho para a compreensão mais própria do Ser

parte, então, dos modos cotidianos da compreensão, na qual se decai, na maior parte do tempo, no esquecimento do Ser. Não há outro acesso ao sentido do Ser como tal que não seja o seu velamento e obscurecimento por meio da compreensão aparentemente precisa e evidente e, assim, essencialmente imprópria ao Ser.

À primeira vista, a determinação do acesso ao sentido do Ser como tal pela via da compreensão aparece como arbitrária, para não dizer que é uma afirmação da obviedade de que o sentido de todas as coisas depende de como o sujeito as compreende. O Ser, porém, não é uma coisa, sob a qual a subjetividade compreensiva do sujeito interpretador importaria um sentido. Se assim fosse, o sentido imposto ao Ser seria o mesmo que o sujeito importaria sobre si mesmo, com a diferença apenas que o Ser seria a coisa compreendida, enquanto o sujeito seria a coisa que compreende, subordinando a si mesmo sob a mesma determinação: ser é coisa. A razão dessa confusão é tomar o fenômeno da compreensão como operação subjetiva de um sujeito interpretador e não como uma possibilidade inerente e essencialmente pertencente ao modo do ser do ente privilegiado na questão do sentido do Ser, o *Dasein* (HEIDEGGER, 2000a, p 34, 38). Sujeito e subjetividade e todos os conceitos correlatos a essa determinação do ser do homem, como objeto e objetividade, são apenas possibilidades do modo que o *Dasein* se compreende e, desse modo, se até ao seu próprio ser. Por isso, a compreensão como fenômeno essencial do modo de ser do *Dasein* é mais fundamental que a determinação do homem como sujeito e indica que o *Dasein* vive e projeta o ser sempre a partir de um horizonte de significados prévios a ele mesmo, no qual ele mesmo está incluído, assim como o sujeito e o objeto são pré-determinados pelo sentido firmado pela compreensão prévia de ser como subjetividade. Em outras palavras, se se quiser apreender autenticamente o *Dasein* em seu ser, deve-se apreendê-lo a partir do sentido do Ser como tal. Desse modo, é significativa a suposição que Heidegger (2000a, p. 33-4) retoricamente levanta em *Sein und Zeit*, se não seria cair num círculo vicioso primeiro ter que determinar o modo de ser do ente que compreende o Ser para depois questionar o sentido do Ser como tal. Como partir daquilo que somente poderia ser o resultado do que precisa ser pressuposto e explicitamente esclarecido? Não seria necessário apreender antes o sentido do Ser como tal para que seja possível, posteriormente, obter uma clara apreensão do ser do *Dasein*? A resposta é negativa justamente por causa de uma razão: o modo de ser do *Dasein* é repercussão do sentido do Ser como tal ou, de outra maneira, o *Dasein* é atingido

em seu ser por aquilo que questiona (*Gefragt*) na questão do Ser. “Ser atingido essencialmente pelo questionado (*von seinen Gefragten*) pertence ao sentido mais autêntico da questão do Ser” (HEIDEGGER, 2000a, p. 34), o que indica que o *Dasein* possui uma privilegiada remissão para com a questão do Ser. Não há círculo vicioso nenhum, pois o que há é uma percussão do Ser que repercute no modo de ser do *Dasein*, o que definitivamente não é uma relação dedutiva entre causa e efeito ou princípio e conclusão. Por isso, o modo como o *Dasein* se compreende está em consonância com aquele sentido do Ser como tal, que a questão do Ser possui como questionamento originário. Assim, a compreensão que possui previamente do Ser, mesmo imprópria como a compreensão vaga e mediana do cotidiano, pode conduzir ao sentido do Ser como tal, desde que se opere uma clarificação do modo desse ente que é essencialmente atingido pelo sentido do Ser.

O ente que possui esse modo de ser é o *Dasein* e, portanto, a busca originária pelo sentido do Ser como tal, em sua primeira etapa, é configurada em *Sein und Zeit* como a tarefa de esclarecer previamente o *Dasein* em seu ser (HEIDEGGER, 200, p. 33). É nesse sentido que o caminho de pensamento de Heidegger, em *Sein und Zeit*, se encaminha pela via fundamental-ontológica na elaboração da questão do Ser. O questionamento das estruturas do *Dasein*, chamado em *Sein und Zeit* de analítica existencial (*existenziale Analytik des Daseins*), é um questionamento ontológico-fundamental em virtude do primado ôntico-ontológico<sup>19</sup> desse ente em relação a todos os demais. Porque é o único ente que não está no mundo apenas como uma coisa qualquer, mas que no seu estar sempre já compreendeu o sentido do seu ser de uma maneira ou outra, em cujo compreender ressoa uma vibração do sentido do Ser como tal, o *Dasein* detém um primado ôntico ou existenciário (*existenzielle*<sup>20</sup>). Por outro lado, a determinação do

---

<sup>19</sup> O adjetivo ôntico (*ontisch*) é utilizado em *Sein und Zeit* para as situações factuais do *Dasein*, ou seja, as infindas possibilidades em que se mostra na cotidianidade. O adjetivo ontológico (*ontologisch*), por sua vez, refere-se às estruturas fundamentais e originárias desse ente que é essencialmente existência, assim como à elaboração teórica dessas estruturas essenciais, que somente podem ser reveladas por meio da analítica existencial do *Dasein*. Para tanto, necessita-se de um método próprio, o método fenomenológico, que deixa e faz ver as estruturas ontológicas da existência humana tal como se mostram. Nesse sentido, a analítica existencial precede as ciências, porque essas sempre partem de um sentido inquestionado do ser do humano sem perguntar pelo sentido mais próprio da existir humano, que está à base de qualquer determinação derivada ou secundária.

<sup>20</sup> Termo utilizado para designar as situações factuais em que se encontra o *Dasein*. Heidegger usa-o para distinguir as concreções factuais da existência humana, que são sempre singulares, plurais e históricas, do conjunto das estruturas essenciais que nomeiam e deixam transparecer o sentido da

modo de ser do *Dasein* não se identifica com uma ontologia regional, como as ciências humanas e as ciências positivas, que tematizam apenas dimensões factuais do *Dasein* e, assim, deixam em completo desconhecimento as estruturas originárias do modo do ser do ente em questão. À medida que o desenvolvimento da questão do Ser visa apreender o sentido do Ser como tal, a tematização do modo de ser do *Dasein* deve captar suas estruturas ontológicas e não simplesmente se manter no nível de determinações ônticas da existência humana. A análise existencial deve, então, trazer à tona o sentido estruturante do modo de ser do *Dasein*, para o qual, tanto em *Sein und Zeit* como nas obras posteriores, reserva-se a designação existência<sup>21</sup> (*Existenz*); deve revelar a existencialidade (*Existenzialität*<sup>22</sup>) mesma da existência humana. Sem essa determinação, as ciências positivas ficam carentes de fundamentação, já que necessitam de um questionamento originário para que o sentido do ser dos entes não permaneça completamente indeterminado e opaco (HEIDEGGER, 2000a, p. 37). Por isso, a ontologia que brota da explicitação do modo de ser do *Dasein* é uma ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*).

Exposta nesses termos, cria-se a aparência de que a elaboração da ontologia fundamental intenciona, primeiramente e antes de tudo, a fundamentação de problemas epistemológicos, propondo a substituição da consciência transcendental, seja aos moldes kantiano ou husserliano, pela analítica existencial. É verdade que em *Sein und Zeit*, Heidegger (2000a, p. 36, 40) ainda alimentava o projeto de uma nova fundamentação das ciências a partir de uma investigação prévia do âmbito originário que permaneceu velado em toda história da metafísica por falta de adequada tematização das estruturas existenciais do *Dasein*, ou seja, tendo como base a ontologia fundamental surgida da analítica existencial. É também verdade que, depois de abandonado esse projeto de *Sein und Zeit*, nunca deixou de

---

existência humana como tal. Para essa dimensão, Heidegger (2000a, p. 39; 2006a, p. 12) usa o termo *Existenzialität* e o adjetivo *existenzial*. Em português essa diferenciação não é possível, por isso, segue-se a tradução brasileira, de Márcia de S. Cavalcante, que forja o termo existenciário para a dimensão ôntica ou factual da existência e reserva o termo existencial para a dimensão ontológica da existência humana.

<sup>21</sup> Por essa razão, utiliza-se para os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein* o verbo ser. Por exemplo, o livro é, a casa é, a pedra é, porque estão meramente aí no mundo como coisas e são passíveis de se tornarem instrumentos de uso. O *Dasein*, porém, existe, pois possui o modo de ser que não ser tomado como algo meramente presente no mundo já que sua existência é sempre uma possibilidade por se fazer e uma tarefa pela qual cada qual deve se responsabilizar (HEIDEGGER, 1999a, p. 82-3; 2000a, 77-81; 2003a, p. 30, 473-4). Ver também nota 16 do capítulo segundo.

<sup>22</sup> Ver as duas notas anteriores.



considerar a ciência como uma possibilidade da existência do *Dasein*, como aparece na conferência *Was ist Metaphysik?* (1929), pronunciada ao assumir a cátedra em Freiburg, na qual o pensador afirma que as ciências chegaram com seu desenvolvimento e organização técnica nas universidades ao completo desenraizamento de seu fundamento essencial e existencial (HEIDEGGER, 1999a, p. 51). Contudo, não são preocupações epistemológicas que devem ser colocadas em primeiro plano no caminho de pensamento de Heidegger, mas sim o que se afirmou muitas vezes até aqui, isto é, o Ser em seu sentido mais originário. Elaborada em vista da questão do Ser, a analítica existencial de *Sein und Zeit* pretende, muito mais que elaborar princípios para uma rigorosa teoria do conhecimento, abrir um caminho para a abertura da existência humana ou, como se chamará posteriormente, uma clareira (*Lichtung*), onde sentido do Ser como tal se ilumina – e é nisso que constitui fundamentalmente sua exemplaridade ôntico-ontológica, em ser esse espaço, o *Da-*, da manifestação do Ser, o *Sein* - e, portanto, chegar lá onde o *Dasein* se atém a seu ser de modo mais próprio. Esse lá, porém, é o aqui de sua compreensão, a distância do lá é a proximidade esquecida do aqui de sua existência, no qual se dá o jogo de interpretação de seu próprio ser. Por isso, *Sein und Zeit* é dominado também por uma segunda meta: libertar o *Dasein* de sua impropriedade existencial (*Uneigentlichkeit*), liberando-o para a compreensão própria de si, ou dizendo o mesmo, para a sua propriedade existencial (*Eigentlichkeit*) (GADAMER, 1983, p. 110).

Como fazer essa passagem da impropriedade para a propriedade do *Dasein* em sua existência, captando-a em sentido ontológico e não com uma mera moralidade? Na elaboração da questão, portanto, há ainda outro problema. Embora o acesso ao sentido do Ser como tal esteja já determinado em razão da primazia ôntico-ontológica do *Dasein*, o modo de fazê-lo acessível em sua existencialidade mais própria não está ainda explícito (HEIDEGGER, 2000a, p. 42). De outro modo: como reconduzir a compreensão cotidiana e imprópria do *Dasein* para a sua propriedade, para tornar possível captar a vibração do sentido do Ser com tal? Ter-se-ia aqui à disposição os conceitos da tradição. Contudo, a tradição não fez outra coisa que encobrir o solo originário da questão do Ser por meio de um crescente velamento das estruturas existenciais do *Dasein*, consumando o esquecimento do Ser. Ademais, a cotidianidade mediana é um feito que não pode ser negado; imerso na compreensão cotidiana está o *Dasein* na maior parte do tempo, seja ocupando-se

de coisas e afazeres, seja tomando postura para consigo mesmo. É a partir dela e segundo ela que o *Dasein* interpreta a si mesmo, atém-se na maioria das vezes a seu ser, determina o sentido do ser dos entes que o rodeiam, levanta e debruça-se sobre problemas científicos e volta-se para a tradição, assumindo seus conceitos ou negando-os a partir de uma pré-compreensão historicamente consolidada e fixada. A compreensão cotidiana e mediana parece, pois, mais obstruir o acesso ao sentido do Ser como tal, que liberá-lo. Contudo, ao *Dasein* não é possível fugir dessa situação fática e, então, para adentrar no interior da questão do Ser, deve colocá-la em questão, implicando a si mesmo no questionamento. O questionamento do Ser, portanto, em seu direcionar a sua meta, precisa terminantemente atravessar a medianidade da compreensão cotidiana e sacar dela as estruturas essenciais (HEIDEGGER, 2000a, p. 44). Por isso, a questão do Ser urge um método próprio que, em sua tarefa positiva de conduzir à propriedade da existência, possui primeiramente um caráter desconstrutivo do que está solidificado conforme o caráter mediano e vago da compreensão cotidiana. É assim que Heidegger (2000a, p. 56-70) elege o método fenomenológico, dedicando-se a discuti-lo ao longo do parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, em virtude de seu caráter apofático<sup>23</sup>, isto é, sua capacidade de fazer e deixar ver o fenômeno tal como se mostra em si mesmo, assumindo-o como possibilidade de conduzir o existir do *Dasein*, a partir da cotidianidade, a sua condição mais própria. Contudo, ele não o faz sem deixar de fazer prevalecer as reais razões que justificam a escolha: a tarefa dupla da ontologia fundamental de *Sein und Zeit*.

Primeiramente, não em ordem de primazia, a construção da ontologia fundamental de *Sein und Zeit* principia por uma destruição da história da ontologia tradicional (*Destruktion der Geschichte der Ontologie*). Certamente é essa a face mais externa da analítica existencial, pois, *Sein und Zeit*, num primeiro nível de compreensão do significado dessa obra, pode ser definida como a intensa tentativa de levar a cabo a tarefa de apreender os conceitos fundamentais da tradição em uma direção radicalmente nova à custa de uma estratégia de desconstrução do edifício interpretativo consolidado sobre a base dos conceitos fundamentais. Conceitos como essência, existência, verdade, por exemplo, ganham, à luz da

---

<sup>23</sup> Do grego *αποφανσις*, que Heidegger (2000a, p. 62-3) reconhece ser o caráter primordial do *λογος* como discurso. O específico do discurso é, pois, tornar visível aquilo do qual se discorre, tal como ele se apresenta, para aquele que discorre. O caráter apofático do discurso, portanto, é essencialmente de-monstrativo em seu sentido fenomenológico e não nos sentido lógico-dedutivo.

analítica existencial, sentidos outrora não imaginados, sem levar em conta que o movimento reflexivo da analítica existencial resulta em transformações profundas no sentido usual de fenômenos tipicamente humanos como a linguagem, angústia (*Angst*) e culpa (*Schuld*). Além disso, num plano mais fundamental, *Sein und Zeit* possui o mérito de desmontar criticamente a fixidez da pré-compreensão do *Dasein* acerca de si mesmo, estruturada sob o sentido da coisa diante da mão (*Vorhandenheit*), conduzindo à experiência originária da plena inconsistência de ser um ente essencialmente suspenso no nada em razão de sua estrutura existencial de ser-para-morte (*Sein zum Tode*). Tudo isso leva à impressão que novos conceitos são forjados em vista de interesses teóricos do autor.

No entanto, a perspicácia e originalidade de Heidegger (2000a, p. 51) deixaram explícito que a destruição dos conceitos não é arbitrária, mas possui como fio condutor a questão do Ser. Sob essa orientação prévia, a destruição não leva a um nada ou aniquilamento da tradição, mas às suas fontes originárias. A destruição da ontologia tradicional possui, pois, como fito a recondução da metafísica ao seu solo original, no qual nasceram as primeiras determinações do Ser e no qual as determinações históricas subseqüentes possuem suas raízes mais profundas. E, desse modo, a destruição possui, em primeiro plano, a tarefa de revelar os limites da destinação atual da ontologia tradicional (HEIDEGGER, 2000a, p. 51), porque à medida que é desentulhado seu sentido original, também se tornam perceptíveis suas possibilidades positivas que, ao longo da história da metafísica, foram se consumando. Como um retrocesso às fontes primitivas que circunscreve a tradição em suas possibilidades, a destruição fenomenológica da ontologia tradicional é, portanto, fundamentalmente positiva. Por essa razão, o resultado conseguido por Heidegger, assim como em todos os grandes esforços de pensamento que desembocaram em compreensões inauguradoras de novas épocas da história, não é a novidade nascida nem da genialidade autoral do pensador nem de exigências arbitrárias impostas pelos problemas que procura resolver. Ao contrário, essa novidade é tão antiga quanto a própria história da ontologia e o decisivo em qualquer época é deixá-la irromper em sua força vital. Se, por outro lado, a riqueza das raízes da ontologia tradicional permanece esquecida em sua história, não se deve ao descuido de filosofias passadas, mas sim ao modo por meio do qual hoje volta-se para o passado. E se, então, a destruição possui uma dimensão crítica negativa, essa crítica volta-se contra nós mesmos, os atuais, que sempre assumimos de modo

ingênuo a tradição dentro de preconceitos que entulham a riqueza e a pureza da fonte.

Contudo, é diante da outra face da tarefa dupla exigida pela analítica existencial que a destruição fenomenológica da ontologia tradicional ganha nitidez quanto ao seu caráter positivo. Trata-se de liberar o tempo como horizonte da interpretação do Ser como tal. A destruição fenomenológica da história da ontologia coloca a analítica existencial em confronto com o fenômeno do tempo, que *Sein und Zeit* pretende mostrar como o fundamento e a problemática central de toda ontologia (HEIDEGGER, 2000a, p. 46). De imediato, a partir dessa afirmação, pensa-se no tempo como a contabilidade das horas cronometradas pelo relógio. De fato, nada mais evidente para a experiência cotidiana de que o tempo é o passar de momentos, um contínuo decorrer do agora; vive-se na maioria das vezes na fugacidade do tempo e, por isso, o tempo é o fluir de passado, presente e futuro. Contudo, essa determinação cotidiana do tempo não passa de uma vulgarização do fenômeno do tempo operado pela compreensão mediana e vaga. Assim, o *Dasein* mesmo se esquece que a temporalidade de seu ser não se mede pela contabilidade das horas, pois o sentido de seu ser somente se faz essencialmente presente numa outra temporalidade, aquela apropriada para designar o nascer, o crescer, o madurar-se da existência humana e consumir-se na morte que, para além de processos biológicos, são dinâmicas do seu tornar-se presente no mundo. Por isso, a temporalidade da existência somente se esclarece em referência a uma experiência mais originária do tempo. Para aproximar-se de tal experiência, faz-se necessário desconstruir a compreensão vulgar de tempo em que vige o *Dasein* na maioria das vezes. Assim, a analítica existencial possui como tarefa demonstrar a temporalidade (*Zeitlichkeit*) própria do modo de ser do *Dasein*. É aclarando o tempo como dimensão ontológica do *Dasein* que se torna compreensível sua historicidade e, assim, abre-se a possibilidade de autêntica interpretação do passado. Mas não só porque no temporalizar do *Dasein* se revela o sentido unitário do seu ser, mas também o sentido do Ser como tal. Desse modo, a análise existencial do tempo libera, ao mesmo tempo, o devido acesso para a interpretação originária da temporariedade (*Temporalität des Seins*<sup>24</sup>) do Ser como tal, no qual as diversas

---

<sup>24</sup> Note que Heidegger usa termos diferentes para designar o tempo como horizonte de interpretação ontológica, o que explica os termos temporalidade e temporariedade em português. Se a interpretação refere-se ao ser do ente privilegiado na elaboração da questão do Ser, o *Dasein*,

ontologias lançam as suas raízes em todos os tempos, dado que desde o início da metafísica o Ser foi tomado como o presentificar-se do ente, como o fazer-se presente (*anwesen*) do ente. De um modo ou outro, as ontologias sempre nomearam a presença (*Anwesenheit*) do presente, ou seja, designaram o Ser a partir do sentido do ser do ente, o que velou a temporariedade do Ser, obstruindo a possibilidade de compreender o sentido do Ser como tal, e encobriu as fontes originárias da tradição. Desse modo, a destruição não somente se completa como liberação do tempo como horizonte de interpretação do sentido do Ser como tal, mas também possui nessa última sua condição de possibilidade. A destruição da história da ontologia e a liberação do tempo como horizonte de liberação do Ser como tal são, portanto, faces de uma só tarefa, que se implicam mutuamente.

Na temporalização do *Dasein*, temporiza-se o Ser, o que quer dizer: descortinando o tempo como sentido unificador da existência humana, abrem-se as portas para a interpretação do Ser em seu sentido uno e mais primitivo, que ficou esquecido ao longo da história da metafísica. Poder-se-ia dizer que essa relação entre Ser e *Dasein*, sustentada pelo horizonte do tempo, demonstra que o Ser mesmo re-percute no modo de ser desse ente que é essencialmente existência. Sendo o *Dasein* o único ente que propriamente existe, que não está aí como uma coisa qualquer, mas retira do próprio Ser o sentido do projetar-se a si mesmo como ente que é e chamado a ser, deve, então, deixar seu modo de ser in-cutir-se e inserir-se no Ser. Como observará Heidegger (1967, p. 43; 1999a, p. 82) em seus escritos posteriores a respeito do sentido da existência humana segundo *Sein und Zeit*, ek-sistir é, afinal, in-sistir, porque a essência do homem é ser referido ao Ser; o seu lançar-se para “fora” no aí (*Da*) funda-se no retroprojetar-se para “dentro” do Ser<sup>25</sup>. É graças a essa condição existencial que o existir humano se manifesta como

---

Heidegger utiliza o termo *Zeitlichkeit*. Quando, porém, a questão tematiza o sentido do Ser como tal, é preciso dar um salto da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein* para a temporariedade do Ser (*Temporalität des Seins*).

<sup>25</sup> O substantivo alemão *Existenz*, existência, possui suas raízes latinas em *existentia*, a qual é formado pela aglutinação do preposição *ex* ou *ec* (em alemão *ek*), que indica o movimento de vir para fora, e o verbo *sistere*, manter, permanecer, subsistir. Literalmente, existir, portanto, é a dinâmica de subsistir numa abertura, que instala a circunscrição de um lugar. Para acentuar essa nuance, Heidegger usa a grafia Ek-sistenz. No entanto, essa subsistência extática somente é possível porque o Ser mesmo já se mostrou como essa abertura. Por isso, ek-sistir é, sobretudo, manter-se na abertura do Ser e, portanto, o homem se determina essencialmente por estar no seio dessa abertura (HEIDEGGER, 1967, p. 41). Toda ex-sistência é, portanto, uma in-sistência, no sentido do movimento de manter-se e conservar-se no interior da clareira do Ser. Mostrar essa dinâmica a existência

o lugar privilegiado do acontecer do Ser. Provisoriamente, chame-se de co-pertinência homem-Ser essa re-percussão do Ser no modo de ser do *Dasein* que, reciprocamente, é uma incursão do *Dasein* no próprio Ser. Pode-se dizer que, na compreensão, o *Dasein* revela como assume essa pertinência ao Ser como tal. Em *Sein und Zeit*, a mútua e originária relação entre o *Dasein* e o Ser mostra-se a partir da compreensão. Compreensão, em seu sentido fundamental e existencial, é repercurtir para dentro do Ser como tal. Contudo, esse é um tema que se deixa para mais tarde. Por ora, importa ver como a mesma questão se repete posteriormente em outra via do caminho de pensamento de Heidegger.

#### 2.4 OUTRA SENDA DO CAMINHO: A QUESTÃO A PARTIR DOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*.

Trata-se, agora, de repetir a questão do Ser em outra via do caminho. Para tanto, foram escolhidos os *Beiträge zur Philosophie*, obra escrita em 1936, porém, publicada apenas em 1989 no centenário de nascimento de Heidegger, porque representa a via privilegiada para compreender o movimento da *Kehre* do caminho e, portanto, da elaboração da questão do Ser em um âmbito ainda mais radical. O título mesmo da obra oferece uma porta de entrada nesse universo lingüístico de difícil penetração, entretanto, imprescindível para compreender o núcleo do pensamento de Heidegger e o ponto nevrálgico da questão fundamental do caminho pensante do autor. O título soa em português como contribuições (*Beiträge*) destinadas à filosofia<sup>26</sup>. Tendo por base o título, representa-se imediatamente a obra como um conjunto de inovações para o incremento do saber filosófico. Esse modo de pensar compreende o saber da filosofia como um desempenho produtor, que necessita ser cada vez mais progressivo, isto é, ser capaz de fazer avançar e potenciar o poder de acúmulo de conhecimento. Nesse sentido, a obra é pré-compreendida atravessadamente pelo sentido das ciências, que em sua essência empreendedora constrói seu edifício conceitual prioritariamente em direção

---

humana de abrir-se na circunscrição do mundo e, ao mesmo tempo, retrair-se no interior do oculto da clareira do Ser é o desvendar o modo da referência do homem para com o Ser.

<sup>26</sup> Na tradução em espanhol, a obra recebeu o nome de *Aportes a la filosofía: acerca del evento*.

progressiva, sempre avante, o ininterrupto ir além dos próprios resultados (HEIDEGGER, s/d, p. 106). Contudo, a filosofia não é desempenho, mas empenho de ser e compreender que sempre retorna às mesmas questões fundamentais do pensamento. Se a filosofia progride em direção ao mais saber, deve-se ao fato de ter regredido ao elementar do pouco saber. Esse pouco saber, porém, não é deficiência, mas amplidão que sempre cresce como não-saber do fundamento. Por essa razão, deve-se escutar o título secundário da obra: a partir do acontecimento-apropriador (*vom Ereignis*). Diz-se *a partir (von)* do acontecer e não sobre (*über*) o acontecer. O que acontece? Um fato qualquer? Não, nada menos que o Ser! O Ser não se dá como coisa, não é ocorrência ou fato, muito menos um fato ocasional. Ao contrário, é um acontecer entranhado de sentido, que toma aquele lugar onde ele acontece. Os *Beiträge*, portanto, intencionam pensar *a partir* do Ser mesmo em seu acontecer, recusando toda tentativa de dizer algo *sobre* o Ser, transformando-o em um fato entre outros fatos. Por isso, a obra é esforço de pensar, para o qual a ciência não serve de modelo, mas também que não pode ser levado a cabo por uma reafirmação do pensamento da metafísica. Para o surgimento desse pensar, cabe uma tarefa, para a qual não se possui nenhum apoio, nem mesmo precursores (HEIDEGGER, 2003a, p. 5). Os *Beiträge* estão a caminho, são eles mesmos um caminho inconcluso, uma preparação convocatória para um pensar essencial que pensa no aguardo de novas possibilidades ainda totalmente desconhecidas para o destino de nossa história. Assim, logo de início, aclara Heidegger (2003a, p. 3), em poucas palavras, o sentido da obra do pensar intentado:

Já não se trata mais de tratar “sobre” algo e de representar algo objetivo, mas sim de ser transferido ao acontecimento-apropriador (*Er-eignis*), o que equivale a uma mudança essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em *Da-sein*<sup>27</sup>.

O novo pensar não é representação, como também não é mero relato das coisas, um dizer algo sobre algo. Pensar é transferir-se a si mesmo para o âmbito em que o pensamento é uma experiência de trazer à fala o Ser a partir do próprio acontecimento do Ser. Ser transferido, pois, não significa de modo algum ser espacialmente deslocado, mas sim ser tomado e conduzido por aquilo sobre o que o

---

<sup>27</sup> „Nicht mehr handelt es sich darum, ‚über‘ etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem *Er-eignis* übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem ‚vernünftigen Tier‘ (*animal rationale*) in das *Da-sein* gleichkommt“.

pensamento se volta. Por isso, é importante trazer o pensamento para junto do Ser, deixando que o Ser mesmo direcione os caminhos do pensar por meio de seu acontecer. O resultado, se é que é ainda possível falar de resultados, pois, somente há resultados onde, de antemão, existem cálculos, é a transformação da essência do ser humano: a conversão do homem metafísico, o *animal rationale*, em *Dasein*. O pensamento essencial, aquele que pensa a partir do acontecer do Ser, funda o lugar (*Da*) de manifestação do Ser. O acontecer (*Ereignis*) do Ser transforma o homem naquilo que sempre foi, mas que há muito está esquecido em meio ao afã de objetivação. Contudo, para que tal transformação ocorra, é preciso que o ser humano seja não somente o espaço do acontecimento do Ser, mas que nesse acontecimento sua existência seja apropriada pelo Ser. Já não se trata mais simplesmente de um apoderar-se do Ser pelo homem por meio do pensamento calculador, porque enquanto o pensar ainda for uma manobra do homem, um cálculo, o ser humano não é atravessado pelo acontecimento apropriante do Ser e não há trans-formação; talvez haja uma mudança qualquer, rasa e superficial. A mudança essencial somente acontece quando o Ser, em seu acontecer, toma o homem para si, isto é, concede a ele sua verdadeira essência. Na liberdade, porém, o ser humano entrega-se ao Ser pelo pensamento e torna-se uma propriedade do Ser, o que não possui aquele caráter de apoderamento, só que agora invertido em favor do Ser; inversões não são transformações essenciais, mas modos pelos quais antigos modelos são colocados de cabeça para baixo. Apenas o pensamento essencial, portanto, consoma a co-pertinência entre o homem e o Ser. O pensamento essencial é, então, com as palavras com que Heidegger (2003a, p. 3) finaliza as já supracitadas, “a partir do acontecimento-apropriador (*Ereignis*) do Ser um pertencer-pensante-dizente ao Ser e na palavra ‘do’ Ser<sup>28</sup>”.

Em tudo isso, o decisivo para o pensamento essencial, portanto, é permanecer junto ao Ser, mais exatamente, manter-se fiel ao acontecimento-apropriador do Ser. Nos *Beiträge*, o acontecimento-apropriador do Ser é nomeado por meio do dizer pensante com a palavra *Ereignis* e identificado com a Verdade do Ser (*Wahrheit des Seyns*). O pensamento essencial se constitui fundamentalmente como uma pergunta acerca da Verdade do Ser (*Frage nach der Wahrheit des Seyns*). Sinteticamente, Heidegger (2003, p. 6) designa-a ao longo dessa obra

---

<sup>28</sup> „...Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort „des“ Seyns“.



simplesmente como pergunta fundamental (*Grundfrage*), em oposição à pergunta condutora (*Leitfrage*), aquela que guiou toda a história do pensamento metafísico. Enquanto a pergunta condutora é uma pergunta pelo ente como tal, a qual possui sua formulação paradigmática na expressão  $\tau\iota\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon$ <sup>29</sup> de Aristóteles (2002, p. 289), a pergunta fundamental é o adentrar na região abscôndita do Ser, ainda não questionada pela metafísica. Essa região é propriamente o viger do Ser como tal, o seu vir à presença. Por isso, adentrar na região abscôndita do Ser é penetrar na instância de sua Essência (*Wesen des Seyns*). A pergunta acerca da Verdade do Ser desdobra-se no questionamento acerca da Essência do Ser.

Pensada sob a guia da pergunta condutora, a essência sempre foi determinada como a entidade genérica do ente, de tal modo que a essencialidade da essência é a máxima generalização do genérico (HEIDEGGER, 2003a, p. 66). Como a singularidade do ente se determina a partir de sua essência, o ente singular é aquilo que pertence ao genérico e, contraditoriamente, a singularidade acaba por ficar sob o peso do indeterminado. Contudo, assim como em *Sein und Zeit*, compreende-se o Ser fora do império da lógica, ou seja, da generalidade abstrata comum a todo e qualquer ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 429). Conseqüentemente, a Essência do Ser não é de modo algum algo genérico, fixo e estático. O Ser e sua Essência, portanto, não devem ser pensados como o algo mais geral e, assim, como suplemento ou algo adicional ao ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 63), mas fora de toda a referência para com o ente. Desse modo, só resta pensar a Essência do Ser no seu movimento interno e temporal, que conduz o Ser mesmo à sua singularidade e permite igualmente ao ente um âmbito de singularização que não seja o da generalidade. Com isso, a conversão da pergunta condutora para a pergunta fundamental estabelece um princípio do pensamento: “toda essência é essencializar-se<sup>30</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 66). Assim, o substantivo *Wesen*, Essência, tradicionalmente interpretado como substância em seu sentido fixo e estático, deve ser entendido a partir do dinamismo expresso pelo verbo *wesen*, perdurar ou vigorar. O Ser perdura à medida que vigora no movimento essencializante de sua Essência. Por isso, lê-se nos *Beiträge*: “O Ser se essencia (*west*) como acontecimento-

<sup>29</sup> Met Z 1028b 4. A tradução poderia ser o “o que é o ser”, como ocorre na maioria das traduções. Heidegger, no entanto, prefere “o que é o ente”, porque o ser, pensado como  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , ainda é determinado a partir da pergunta condutora e, portanto, é o ser do ente. Na verdade, é o mais ente.

<sup>30</sup> „alles Wesen ist Wesung“.

apropriador (*Ereignis*)<sup>31</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 30), ou o que daria no mesmo: Ser é o vigorar de sua Essência. Essa nuance dada pelo vigorar do vigor da Essência é assinalada pelo substantivo *Wesung*. A Verdade do Ser é, então, o acontecer da Essência (*Wesen*), é o essencializar-se (*Wesung*) da Essência. Compreendidos nessa dinâmica originária, as palavras *Ereignis*, *Wahrheit*, *Wesen*, *Wesung* formam uma constelação de termos que nomeiam, cada qual ao seu modo, o único movimento de singularização do Ser. Assim, o pensar torna-se um pensar originário (*erdenken*) que pensa exclusivamente a partir do singularizar da singularidade do Ser, ou seja, do acontecimento (*Ereignis*) de sua Verdade no sentido de essencialização da Essência do Ser.

Desse modo, pensar o Ser como *Ereignis* é pensá-lo na singularidade de sua Verdade. No entanto, a singularidade do Ser não se apresenta como a singularidade do ente. Pelo contrário, ela se oculta em todo ente e se dissimula como generalidade abstrata. E pode se apresentar assim porque, enquanto a singularidade do ente é aquele caráter único, que se apresenta diretamente diante dos olhos, a singularidade do Ser é uma presença que se retrai. O Ser é somente ele mesmo, quando se mostra como uma iluminação que se vela, deixando o ente permanecer em primeiro plano como o visível e dando a falsa impressão que o ente seja o mais singular possível e, assim, torna possível que seja tomado como caso de uma essência genérica ou espécie de um gênero. A singularidade do Ser está mais para uma abertura que concede o ente vir à luz, mas que em si mesma passa despercebida. Nos *Beiträge*, essa dimensão essencial da Verdade do Ser é acenada de modo recorrente com a expressão clareira do **auto-ocultar-se** (*Lichtung des Sichverbergens*). Assim, a singularidade do Ser tem essencialmente a ver com o jogo unitário de aparecer e ocultar, interpretada por Heidegger (2003a, p. 330) como a essência mais originária da *αληθεια*, que foi esquecida ao longo da história da metafísica, quando a verdade foi reduzida à correção entre intelecto e coisa ou, mais tarde, subjetividade e objeto. Pensado de modo mais originário, porém, o acontecer da Verdade do Ser é, ao mesmo tempo, o presentificar de uma ausência e o ocultar-se de sua presença. Por isso, pensar o Ser é penetrar na abissalidade da conexão unitária entre aparecer e ocultar. O caráter abismal diz respeito, portanto, àquele fundo que está em todo o ente, mas que se dissimula numa ausência de

---

<sup>31</sup> „Das Seyn west als das Ereignis“

fundamento. Nesse sentido, o Ser é o primeiro a permitir o esquecimento de si, à medida que se resguarda como fundo abismal. Desse modo, o Ser se transforma no mais estranho a todo ente, embora na verdade seja o mais próximo. Trata-se de uma proximidade toda singular, que escapa a toda tentativa de objetivação, a todo discurso que somente fala *sobre* o que se fala e nunca a *partir* do que se fala. Contudo, o que se esquece e se retrai é aquilo que mais atrai a busca do questionamento. Assim, retraindo-se, o Ser convoca o pensar a adentrar na região abismal e abscôndita de sua Verdade e nela permanecer. Somente desse modo, a pergunta pelo Ser (a pergunta fundamental, *Grundfrage*) se transforma na pergunta pelo mais estranho, o mais singular e o mais único do questionamento, revirando a pergunta condutora para o interior abismal de si mesma. O pensamento essencial se consoma, então, na virada para o fundo sem fundo do ser da metafísica, a saber, para o caráter abismal do Ser; aqui acontece a própria *Kehre* do pensamento. Caso contrário, permanecer-se-ia na representação metafísica do ser como o comum indeterminado e geral do ente.

Desse modo, a permanência no âmbito abismal da Verdade do Ser significa algo historicamente novo, porque foi justamente a Verdade do Ser como essencialização de sua Essência – em síntese, o *Ereignis* – o que permaneceu inquestionado na história da metafísica. Nesse sentido, o pensar essencial é uma meditação histórica daquilo que, embora seja o mais digno de ser pensado, ainda não veio à palavra do pensamento. Assim, o pensamento que, em *Sein und Zeit*, anunciava-se como uma virada de impostação fundamental-ontológica se converte e se aprofunda numa impostação histórico-ontológica. Contudo, não é permitido adicionar ao adjetivo histórico qualquer significado que remeta ao objeto das pesquisas historiográficas ou ao setor de consideração das ocorrências do passado, a história na sua compreensão historiográfica. O que se busca com o pensar histórico e essencial é ater-se ao movimento do acontecimento do Ser, o que gera “o projeto fundante da Verdade do Ser como meditação histórica<sup>32</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 5). A história deixa de ser a tematização de fatos passados ou presentes, produzidos unicamente pelo agir humano, e se configura como o espaço do acontecimento do Ser; torna-se história do Ser. A meditação histórica visa antes à unidade do acontecer passado, presente e futuro do Ser e, então, o que é posto sob

---

<sup>32</sup> „...grundenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als geschichtliche Besinnung“.

consideração são as decisões pelas quais se desenvolveu o atual e pleno velamento do Ser, desde o primeiro início (*ester Anfang*) da história do pensamento, e, preponderantemente, como esse desenvolvimento aponta para um outro início (*anderer Anfang*), radicalmente diverso do primeiro.

A diferença do outro início, que ainda há de se instaurar, porém não exige a recusa daquele que já passou. Pelo contrário, o trânsito para o outro início solicita o confronto com o primeiro, pois o máximo retraimento e esquecimento do Ser, configurado explicitamente no niilismo ocidental, foi posto em obra graças às decisões do primeiro início, de tal modo que o primeiro início é passado ainda presente e, assim, condição prévia de inauguração da novidade do outro início. Dessa interpenetração do primeiro com o outro início surge a configuração histórica oportuna ao pensamento em trânsito para o outro início colocar-se novamente diante do mistério abismal da Verdade do Ser. Em que medida? O confronto entre o primeiro e segundo início mostra, por um lado, que a ausência do Ser caracteriza a mais extrema indigência histórica, a ponto de se apresentar como o velamento da própria indigência, a não percebida indigência da falta de indigência; fenômeno histórico pensado pelos *Beiträge* por meio da expressão abandono do Ser (*Seinsverlassenheit*). Por outro lado, o confronto revela também que esse mesmo fenômeno, quando pensado mais originariamente e não compreendido apenas como vazio ou como a expressão da planificação do ente e de extirpação de toda a profundidade, na verdade, é a mais rica e discreta manifestação do retraimento do Ser. Na mais extrema indigência do Ser ressoa uma profundidade ainda não sondada e isso diz, portanto, que o abandono do Ser possui seu fundamento na Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 28). Na dinâmica histórica da Verdade do Ser, o fundamento, porém, não funda como causa, mas como instauração de uma abissal inesgotabilidade (HEIDEGGER, 2003a, p. 29). É procedendo desse modo que o pensar essencial, o que questiona unicamente a partir da Verdade do Ser, possui caráter incoativo, no sentido que projeta e instaura o outro início, é um pensar inicial (*anfänglichliches Denken*). Contudo, pode sê-lo apenas como um pensar em trânsito e preparatório.

Contudo, para que esse pensar inaugurador do outro início possa concretizar-se são necessários os poucos capazes de sondar a iluminação da Verdade do Ser em meio a essa noite de extrema indigência e, assim, disporem a si mesmos à instauração do fundamento abismal. Esses podem ser os poetas, os pensadores ou

qualquer outro capaz de suportar o completo retraimento e a ausência do Ser, porém, auscultando-o na indigência do abandono. Em síntese, podem ser chamados de os questionadores (*die Fragenden*). Suportar, no entanto, não possui qualquer relação com uma teimosa resignação. Ao contrário, suportar é ir ao ocaso, ir ao fundo abismal não perscrutado da noite mais obscura de nossa história, deixando consumir-se por causa da Verdade do Ser. Consumindo-se, tornam-se os fundadores da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 7). Fundar a Verdade do Ser, porém, não significa que o Ser seja uma invenção humana, mas sim que o Essenciar da Verdade do Ser precisa do homem, de tal modo que o acontecimento do Ser é concomitantemente apropriação do *Da-sein*, no sentido que a partir do e no *Ereignis* esse ente vem a ser ele mesmo no seu modo mais próprio. Assim, a Essencialização da Verdade do Ser não é apenas o acontecimento do Ser, mas também apropriação originária (*Er-eignis*) do *Dasein*; é um acontecimento-apropriador. O homem, pois, não pode chegar à propriedade de si exclusivamente por si, mas somente cedendo à concessão do Ser. Assim, a caminhada para si mesmo supõe uma única decisão: suportar ser o lugar de Essencialização do Ser. Dessa decisão surge, pois, o *Dasein*, ou seja, funda-se o lugar (*Da*) do Ser. A Essencialização do Ser é, ao mesmo tempo, a essencialização do *Da-* do *Dasein*. O grande perigo nos tempos de noite mais escura, portanto, não é apenas se perder no vazio e na planificação do ente. Há ainda o perigo maior que é, nesse afã pelo ente, recusar-se a ir ao ocaso na fundação do espaço temporal do Ser. Em outras palavras, o grande perigo é faltar forças ao homem para se deixar consumir na tarefa de fazer emergir em si o aí, o *Da-* do *Da-sein*, como o espaço de Essencialização da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 8).

A apropriação do *Da-sein* pelo Ser mostra que o sentido do tornar-se próprio do ser do homem e a Essencialização da Verdade do Ser é *Kehre*. Como ficou demonstrado em *Sein und Zeit*, o ser do *Dasein* é ter de ser (*Zu-sein*), o movimento de perfazer-se a si mesmo, chamado existência (HEIDEGGER, 2000a, p. 77). Esse movimento projeta o ser do *Dasein*, fazendo abrir o mundo, a saber, a totalidade de significados e sentidos reveladora do modo que compreende a si mesmo e todos os demais entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Na compreensão de si reside o sentido pelo qual põe em jogo seu ser e, desse modo, traz à fala como se até ao sentido do Ser como tal. Em *Sein und Zeit*, como outrora já acenado, demonstra-se que o *Dasein* vige em voltar para o sentido do Ser como tal que, por

sua vez, se faz abertura do mundo. Usando a terminologia posterior, o abrir-se da existência, a ek-sistência, é a outra face do virar para dentro e fundo dessa abertura, chamado de sentido do Ser como tal, a in-sistência. Já em *Sein und Zeit*, pois, nomeava-se a *Kehre*, mas o caminho tomado nessa obra, a saber, aquele que partia da analítica existencial, obliterou-se e não permitiu acesso direto a esse movimento de virar-se constitutivo do *Dasein*, no seu ter que se perfazer sempre de novo, para o fundamento da Verdade do Ser. Pensando esse movimento mais radicalmente, os *Beiträge* o nomeiam como apropriação em meio ao acontecimento (*Er-eignung*). Que o *Dasein* é apropriado pelo Ser remete, antes de qualquer coisa, para o revirar-se do homem para dentro e para o fundo abismal do seu ser, para a Verdade do Ser. Contudo, trata-se de pensar esse virar a partir da Essencialização da Verdade do Ser mesma e, então, diz-se que o homem chega à propriedade sempre que ele toma e retoma o princípio de seu existir: ser um espaço anterior e fundamental do acontecimento do Ser. Essa viragem é uma decisão que funda o lugar da Essencialização da Verdade do Ser como *Da-sein*. Tal decisão, porém, não é escolha voluntariosa e subjetiva de uma possibilidade entre outras, mas é a única condição de existência do homem, não predeterminada por si mesmo, mas concedida pelo Ser em seu singularizar-se como fundamento e abismo (*Abgrund*). Isso quer dizer que também o Ser, pensado como *Ereignis*, vige numa *Kehre*: concedendo ao homem a única possibilidade de seu ser, retrai-se a si mesmo no insondável, como se virando para o oculto de si mesmo, porém deixando aparecer e liberando o espaço intermediário entre o homem e o Ser, o espaço do *Ereignis*. Nesse espaço, o ser do homem é o lugar do Ser em sua retração abismal, o que não é outra coisa senão o *Da-sein*. Nesse espaço originário, que *Sein und Zeit* chamou de horizonte do tempo, dá-se numa unidade a essencialização do homem como existência e o acontecimento do Ser como abismo (*Ab-grund*), o fundamento sem fundo da existência humana.

Nesse sentido, o *Ereignis* funda o entre (*das Zwischen*), sem o qual o homem e o Ser não vêm a ser o que de antemão já são. Sinteticamente, o *Ereignis* funda o *Da-sein*, pois é ele mesmo esse espaço intermediário que desvela e, ao mesmo tempo, oculta o Abismo do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 31). Instalados essencialmente nesse espaço temporal, homem e Ser pertencem um ao outro e o entre é, então, o espaço que concede ao ser do homem o dom do caráter abismal do Ser. Contudo, esse caráter abismal do Ser torna-se parte do homem à medida

que esse último, transferido para o âmbito do entre como *Dasein*, assume a tarefa de custodiar a Verdade do Ser, tornando-se guarda do Ser. O dom do Ser se converte em tarefa de velar e desvelar o Ser e ser o aí do Ser; o *Da-sein* significa ser o aberto no qual o dom abismal do Ser se resguarda. A existência do homem, compreendida a partir do acontecimento do Ser que funda e apropria o *Dasein*, é a custódia do Ser num cuidado que revira para o insondável de seu abismo. Por causa desse desígnio da existência humana, o espaço intermediário, o entre, coloca o homem em íntima relação para com uma retração misteriosa e totalmente desconhecida que, de forma desconcertante, os *Beiträge* indicam como sendo a deização (*Götterung*) ou deizar (*Göttern*) dos deuses, sem que isso represente uma afirmação do Deus cristão nem defesa do politeísmo, porque seria recair no divino como algo já dado<sup>33</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 437). Por isso, o entre é também o Ser, enquanto é o espaço intermediário entre o homem e o mistério dos deuses. Pertencendo ao entre, o homem como *Dasein* guarda não somente a Verdade do Ser, mas também vela pela passagem dos deuses e, com eles, da doação misteriosa e retraída de sentido que está na base de uma época da história do Ser. Nos tempos de indigência, essa dimensão misteriosa está cada vez mais ausente e nem mesmo se desconfia da ausência dessa ausência. No entanto, é certo que o entre é o espaço de decisão se os deuses permanecerão distantes e fugazes ou se novamente será dado aos homens experimentar a chegada e a proximidade dos deuses (*Ferne und Nähe, Flucht und Ankunft des Götter*). Na decisão de guardar e aguardar a passagem do último deus (*der letzte Gott*), como o fundo mais abissal,

---

<sup>33</sup> A esse respeito, transcrevemos parte da elucidação de Heidegger (2003a, p. 437), valorosa para compreender o problema de Deus nos *Beiträge*: “por certo, o discurso dos ‘deuses’ não significa a decidida afirmação de uma presença dada à mão de uma pluralidade perante a um só, mas significa a indicação de uma irresolução (*Unentschiedenheit*) do ser de deus, se um singular ou muitos. Tal irresolução concebe em si a questionabilidade se em geral coisa semelhante como ser pode ser atribuída aos deuses sem destruir a divindade. Foi nomeada com o nome “deuses” a irresolução sobre qual deus, se um deus surgirá ainda uma vez em extrema indigência, para qual essência humana e de que modo” („*Doch die Rede von den ‚Göttern‘ meint hier nicht die entschiedene Behauptung eines Vorhandenseins einer Vielzahl gegenüber einem Einzigem, sondern bedeutet den Hinweis auf die Unentschiedenheit des Seins der Götter, ob eines Einen oder Vieler. Diese Unentschiedenheit begreift in sich die Fragwürdigkeit, ob überhaupt dergleichen wie Sein den Göttern zugesprochen werden darf, ohne alles Gotthafte zu zerstören. Die Unentschiedenheit, welcher Gott und ob ein Gott welchem Wesen des Menschen in welcher Weise noch einmal zu äußersten Not erstehen werde, ist mit dem Namen ‚die Götter‘ genannt*“). Como a questão de Deus nos *Beiträge* é, sem dúvida, de difícil interpretação e não sendo possível tratá-la aqui, indicamos a elucidação sintética de Magris (1992, p. 248-6), em seu artigo *I concetti fondamentali dei “Beiträge” di Heidegger*. Também é esclarecedor o artigo de Umberto Regina (1991, p. 29-73), que intenta mostrar o pressuposto do último deus como o fio condutor que dá sentido a toda a semântica dos *Beiträge*.

mais insondável e indeterminável da apropriação do homem pelo Ser, no entanto, está a possibilidade da história futura como o outro início (HEIDEGGER, 2003a, p. 23).

A instauração do outro início, portanto, está na dependência de que o homem seja deslocado da fixidez de sua essência metafísica que, na maioria das vezes, como já nos ensinou *Sein und Zeit*, o determina como uma coisa dada à mão, e seja transferido de novo para *Dasein*<sup>34</sup>. A pergunta, pois, é como pode acontecer essa transferência. Certamente, esse deslocamento vem pelo pensar que pensa o abismo do Ser em sua Verdade. Esse pensar faz o ser do homem regressar ao âmbito intermediário da co-pertinência com o Ser e os deuses e, assim, abre-se a possibilidade do outro início. Os *Beiträge* o chamam de pensamento inicial. No entanto, o pensamento inicial é efetivo apenas a partir da transformação da essência do homem, fundando-o como *Dasein*. Não deveria, previamente, ser fundado o *Dasein*, para que depois o pensamento assumira sua tarefa incoativa? Por outro lado, não é o pensamento inicial, no acolhimento do dom abissal do Ser, que permite a apropriação do homem como *Dasein*? Não haveria aqui, novamente, um círculo vicioso? Não há, porém, nenhum círculo vicioso, porque não se trata de modo algum de pensar, como diz Heidegger (1967, p. 23-7) no início de sua carta *Über den Humanismus*, a efetivação do real a partir de causa e efeito, mas como consumação, como o trazer à plenitude aquilo que já é. O pensamento consoma a referência do homem para com o Ser. A consumação dessa referência, pois, quer

---

<sup>34</sup> O desenvolvimento das determinações da essência do homem corresponde à própria história da metafísica. Ela vai desde a determinação grega do homem com *zoon logon echon* (ζωον λογον εχον), passa pelo *animal rationale* e chega à plenitude com a subjetividade moderna e se consoma na figura do além-do-homem (o *Übermensch*) como o local de instauração vigorosa da vontade de poder. Em todas essas determinações o homem já é *Da-sein*, ou seja, existência, mas esse modo de ser-próprio fica subtendido e esquecido. Por quê? Porque, na maioria das vezes, o *Da-sein* vige numa compreensão cotidiana e mediana para com o próprio ser, tomando-se como algo simplesmente dado, uma coisa diante da mão. Todas as determinações da essência metafísica do homem, pois, baseiam-se e consagram essa compreensão imprópria, justamente porque desconhecem as estruturas fundamentais da existência humana. *Sein und Zeit*, então, é a primeira tentativa de desconstruir essas determinações metafísicas, em si rígidas e coisificadas, fazendo aparecer o modo de ser humano, a existência, no dinamismo de suas estruturas originárias. Os *Beiträge*, por sua vez, recordam que essas estruturas somente ganham pleno significado, se pensadas a partir da Essencialização da Verdade do Ser, porque elas possuem sua origem no acontecimento do Ser e na *Kehre* que nele é posto em obra, fundando o próprio acontecer da história e do homem histórico. Esse acontecimento, portanto, é o sítio de decisão da essência do homem e de seu futuro (HEIDEGGER, 2003a, p. 31-2). Por isso, a transformação da essência do homem é deslocá-lo para o âmbito originário de sua determinação, que já era um projeto de *Sein und Zeit* por meio de sua ontologia fundamental. Assim, os *Beiträge* não põem em questão *Sein und Zeit*, contradizendo-o e afirmando que o modo de ser do homem atual não seria mais o *Da-sein* e que precisaria ser refundado como tal, mas põe em questão a mesma questão de *Sein und Zeit*, aprofundando-a e remetendo-a mais explicitamente para o âmbito da história do Ser.



dizer: o ser do homem se desvela como o entre da guarda e da Essencialização do Ser. Assim, o pensamento deixa o fundamento ser fundamento na profundidade e vastidão do abismo, ou seja, o *Ereignis* em sua *Kehre*, abrindo uma fenda (*Zerklüftung*) para o Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 31). Conseqüentemente, o pensamento, se possui esse caráter incoativo, é *Kehre*, é virada e retorno ao *Ereignis*. Contudo, é à medida que o homem se reconfigura como *Dasein* que o pensamento se torna pensamento inicial. Nos termos do primeiro início, dir-se-ia το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι, “pois o mesmo é pensar e ser”, como afirma Parmênides (2005, 44-5). Não é permitido, portanto, nada esperar de efetivo do pensamento inicial, a não ser a transformação que prepara o homem para proferir a Verdade do Ser.

Por essa razão, são mais que necessários aqueles que fazem de si mesmos uma libação para disporem a própria essência ao “abismo entre o homem e o Ser e o Ser e os deuses<sup>35</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 26). São eles os poucos ou os únicos que experimentam a mais extrema indigência da história, porque a sofrem. A verdade é que a retração abismosa do Ser, primeiramente, não é experimentada como plenitude, vastidão ou pro-fundidade. Antes, é sofrida como a mais dura ausência da indigência do abandono do Ser. A razão dessa experiência deve-se ao fato de que o fundamento fundado pelo *Ereignis* e levado à consumação pelo pensamento inicial é, antes de tudo, o não-fundamento (*Ungrund*) do abandono do ser do ente (HEIDEGGER, 2003a, p. 31). Revirando a si e recolhendo-se em sua Essência abismal, o Ser deixa o ente suspenso no nada. A experiência do nada, porém, não é em si niilista, porque ela é a condição de possibilidade de remoção do homem para o entre, que extasia a existência humana para o espantoso ou o maravilhoso. Contudo, a experiência do fascinante e espantoso não é a recondução do homem para uma nova transcendência, conferindo a esse termo seu sentido usual ou compreendendo-o como foi empregado ao longo da história da metafísica, para designar o ser divino ou Deus que ultrapassa toda a imanência e história humana. Embora ex-tasiante, tal experiência não sai nos limites da imanência do *Dasein*; a *ek-stasis* (εκστασις) do *Dasein* é a sua própria abertura, pois a ela o homem pertence como fundador e guarda do Ser, à medida que é apropriado pelo *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 26). Por outro lado, não é descartada a verdade

---

<sup>35</sup> „[...] Abgründe zwischen dem Menschen und dem Seyn und dem Seyn und den Göttern“.

de que o *Ereignis* somente pode ser pensado como tal, quando o Ser se transforma no entre que remete o homem para os deuses. Contudo, mais uma vez, os deuses não são transcendências que habitam para além do mundo humano, mas sim naquela fenda abissal que inaugura uma cisão na abertura do *Dasein* e instaura a profundidade sem fundo do ausente, como a reserva esquecida do mistério do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 27, 301). Na de-cisão de ser nessa ausência (*Weg-sein*), porém, o *Dasein* existe. E quem, por primeiro, a experimenta são aqueles que foram ao fundo do abandono do Ser no ente.

Na passagem para o outro início, antes se faz mister experimentar e suportar a fuga dos deuses e nem tanto a proximidade de sua presença, porque é a partir da extrema indigência da Verdade do Ser que a fundação do *Dasein* se faz necessária (HEIDEGGER, 2003a, p. 27-8). Se no primeiro início, pois, a disposição fundamental (*Grundstimmung*) do pensamento era a admiração (*Erstaunen*) ou encantamento (*Bezauberung*), agora, pois, no outro início, essa disposição se apresenta imprópria. Na aurora da história do pensamento ocidental, pois, aqueles, que perguntavam pelo sentido de tudo que é, eram convocados para a tarefa do pensamento por meio do assombro encantador, o θαυμαζειν, como nos atesta Aristóteles<sup>36</sup> (2002, p. 10). Assim, perplexos, eram deslocados para a plenitude que existia nas coisas mais banais e simples. Na preparação para o outro início, porém, os deuses se evadiram e não é dado aos questionadores nem o remédio do encantamento (HEIDEGGER, 2003a, p. 12). Pelo contrário, é lhes dada a solidão que advém com o espanto (*Erschrecken*) de que no mais corrente, familiar e certo, vige um extremo abandono e ausência do Ser, nem sequer suspeitados pelos demais contemporâneos. Em virtude desse assombro que nada mais possui de encantamento admirativo, o mais familiar mostra-se àqueles que perguntam como o mais estranho. A estranheza, porém, conduz para a retirada do âmbito da familiaridade e faz começar a pressentir em toda ausência a inesgotável e inescrutável auto-ocultação do Ser. Por isso, o estilo do pensar inicial deve antes ser um estilo retraído, não apressado e predisposto a sempre progredir em afirmações inquestionadas e distraídas com o abandono que elas resguardam, mas sim contido, como quem está disposto, paciente e silenciosamente, a perscrutar e recolher o dom daquilo que se oferece na ausência, porém que se recusa sempre à atitude calculadora. Essa retenção

---

<sup>36</sup> Met 982b 11-14.

(*Verhaltenheit*) domina, pois, o estilo do pensamento do outro início. Assim, ela conduz ao temor (*Scheu*), o saber contido e o modo cauteloso de aproximar-se do ausente, que determina a silenciosa e reverente disposição de aguardo, em meio ao ente, do essencial da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 15). A temerosa e espantada retenção nomeia, pois, a disposição fundamental do pensamento inicial e, preparando a outra fundação do homem como *Dasein*, determina o estilo do homem vindouro (HEIDEGGER, 2003a, p. 16, 33).

No outro início, urge, portanto, outra disposição fundamental do pensar e do modo de ser do humano que não seja aquela do mero perguntar, ao gosto das ciências e da curiosidade cotidiana, que já almeja dar por sabido o que pergunta, tão logo alcance uma primeira resposta. A disposição fundamental adequada ao outro início é aquela que convoca os questionadores para a questão do Ser, deixando-a ser, de fato, uma busca que consome a existência deles mesmos e, se necessário for, fazem-nos sucumbir, pois essa busca é daquela estirpe que “ama o Abismo, no qual sabem do mais antigo fundamento” (HEIDEGGER, 2003a, p. 13). Somente nesse modo de busca, prepara-se a decisão de fundar o *Da-sein* como espaço temporal de acontecimento da Verdade do Ser. Por essa razão, a retenção (*Verhaltenheit*) como disposição fundamental e centro entre o espanto e o temor deve ser pensada como a instância do *Dasein* e o saber existencial que nele se configura, no qual subsiste e se realiza a Verdade do Ser, dispondo-o a vir a ser ele mesmo e a sondar o fundamento de sua existência como *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 34-5). Assim, a retenção é a prontidão do *Dasein* para o acontecimento-apropriador da Verdade do Ser, que o faz perfazer o movimento de retorno em direção à abissalidade do fundamento da própria existência. A retenção é, portanto, disposição para a *Kehre* do *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 34).

Nesse sentido, a disposição fundamental, a retenção, dispõe o homem vindouro como cuidador<sup>37</sup> (*Wahrer*) e fundador (*Gründer*) da Verdade Ser, à medida que o pre-dispõe a suportar ser o *Da*, o aí da vastidão e profundidade abissal do

---

<sup>37</sup> Traduz-se *Wahrer* por cuidador, forjando essa palavra em português, já que expressa mais diretamente a relação com *Sorge*, que significa *cura* ou cuidado. O termo poderia ser traduzido por custódio ou guardião, porém, esses conduzem à idéia de guarda e vigilância, confundindo com *Wächter*, outro termo utilizado por Heidegger para descrever a disposição fundamental do *Dasein* para com o Ser. Por uma vez, é importante notar, *Wahrer* e o verbo correspondente *wahren* (cuidar, guardar) possuem relação com *Wahrheit*, verdade. Cuidar, pois, significa deixar algo vir a ser e vigorar na sua verdade. Por isso, também liga-se com *währen*, perdurar, vigorar. O vigor de tudo que vigora, pois, é a verdade ou, dito de outro modo, o verdadeiro é o essencializar da essência de tudo que é.

Ser. Cuidado (*Sorge*) é aquele subsistir na Verdade do Ser e, nessa subsistência, antecipar a fundação da espacialidade temporal para o *Ereignis* e sua *Kehre* (HEIDEGGER, 2003a, p. 35). Cuidado, portanto, não deve ser compreendido, como já fora observado em *Sein und Zeit*, como uma atividade de preocupação ou dispor atenção a alguém, algo ou para consigo mesmo. Enquanto decisão antecipadora, o cuidado também converte o homem vindouro em guarda (*Wächter*) da calma da passagem do último deus (HEIDEGGER, 2003a, p. 17), que, talvez, no futuro possa novamente chegar e restituir o fundamento abismal à totalidade do ente. No entanto, para que se transforme em cuidador, fundador do Ser e guarda do último deus, o estilo do homem vindouro precisa, ao mesmo tempo, ser marcado com a coragem e a decisão da busca. Não se trata de buscar um objetivo em si e fora de si, pois, estaria situando seu modo de ser no âmbito do cálculo, que estabelece metas e assegura-se de meios para alcançá-las. O homem vindouro é um buscador (*Sucher*) por excelência quando se entrega ao Ser e faz da questão do Ser uma busca que tem a si mesma como meta, transformando-a na única e mais digna questão a ser pensada (HEIDEGGER, 2003a, p. 17). Tudo isso somente pode se concretizar, porém, quando o homem faz de si mesmo libação e espaço sacrificial para o acontecimento da Verdade do Ser.

*Ser buscador, cuidador, guardião* – isto significa o cuidado (*Sorge*) como traço fundamental do *Dasein*. Em seu nome, recolhe-se a determinação do homem, à medida que ele é concebido a partir de seu fundamento, a saber, do *Da-sein*, o qual foi apropriado virado (*kehrig*) para o acontecimento-apropriador (*Er-eignis*) como essência do Ser e somente em virtude dessa origem como fundação do espaço-tempo (“temporiedade”) pode tornar-se instância (*inständiglich werden*), para transformar a indigência do esquecimento do Ser na necessidade da criação como devolução do ente<sup>38</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 17-18).

O cuidado e a retenção caracterizam o estilo do modo de ser do homem vindouro e, concomitantemente, do seu pensar. A partir dessas disposições fundamentais, o pensamento inicial não constitui uma novidade ou uma inaudita maneira de representar os entes. Em uma direção radicalmente oposta, a apreensão, que faz justiça ao modo de ser do pensar, remete-o novamente para a

<sup>38</sup> „*Sucher, Wahrer, Wächter sein – das meint die Sorge als Grundzug des Daseins. In ihrem Namen sammelt sich die Bestimmung des Menschen, sofern er aus seinem Grunde, d.h. aus dem Da-sein, welches Da-sein kehrig dem Er-eignis als dem Wesen des Seyns ereignet ist und nur kraft dieses Ursprunges als Gründung des Zeit-Raumes (,Temporalität‘) inständiglich werden kann, um die Not der Seinsverlassenheit zu verwandeln in die Notwendigkeit des Schaffens als der Wiederbringung des Seienden*“.

sua mais antiga procedência, a saber, ser no silêncio o abrigo da Verdade do Ser. Por isso, o pensar inicial não é outra coisa senão a própria abertura do *Dasein*, na qual se coloca na proximidade do essencial-se do Ser, transformando a indigência na oportunidade de trazer à fala o retraimento do Ser numa linguagem que fala a partir da escuta do silêncio e cujo dito é sempre o resguardar do silencioso acontecer do Ser e da calma da passagem do último deus. No entanto, a essência do homem vigente ainda está estancada no horizonte metafísico da animalidade e da racionalidade, determinando que a sua relação com o Ser seja conduzida não pelo cuidado e pela espantosa temente retenção, mas pela representação calculadora. Desse modo, a abertura do *Dasein* acontece apenas em um salto prévio para dentro da Verdade do Ser, ou seja, na ruptura de uma fenda aberta no interior do modo de ser do homem vigente, acenando para o abismo da Verdade do Ser. Uma vez que se configura a partir da retenção e do cuidado, o pensamento inicial é, então, o pulo do salto para dentro da *Kehre* do *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 35-6). Desse modo, o pensamento é jogado para dentro do abismo do Ser e seu perguntar não pode se contentar em ser mera pesquisa ou busca de repostas satisfatórias aos problemas teóricos impostos pelo questionar que ainda é cálculo. Lançado para dentro do abismo do acontecer do Ser, o pensamento inicial surge apenas da busca mesma, isto é, da questão, porque o que encontra é a manifestação daquilo que se oculta com tal. É justamente por essa razão que o pensamento se torna uma busca originária no silêncio, porque, enquanto as outras buscas se cessam tão logo se detêm diante do que procuram e seu dizer progride num falatório que não retorna de modo questionador ao descoberto, o perguntar do pensamento esforça por corresponder ao que encontra, o qual o solicita sempre de novo. Assim, a busca do pensamento inicial é o buscar que busca o que já encontrou uma vez. Permanecer junto ao que já fora outrora encontrado, porém, não é estagnação, mas sim “já manter-se-na-verdade, no aberto do que se oculta e se subtrai<sup>39</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 80). O pensar inicial, pois, é salto para dentro do Ser, que se mantém no interior da *Kehre* e, desse modo, dá origem à busca de sua Verdade, resguardando-a no silêncio da linguagem e isso em virtude do estilo do homem vindouro, que é marcado pelo traço fundamental da retenção e do cuidado.

---

<sup>39</sup> „schon das Sich-in-der-Wahrheit-halten, im Offenen des Sichverbergenden und Sichertziehenden“.

O pensamento inicial não pode muito saber. Tudo que pode saber é a recusa do seu fundamento e o que pode fazer é apenas repousar no incessante questionar da retração do fundamento para o abismal de si mesmo. Isso parece pouco e inútil. No entanto, esse pouco saber é um confronto com o mais elevado e simples, que remonta ao primeiro começo e determinou toda a história do pensamento. Esse confronto prepara o outro início e, nesse sentido, decide também o futuro dos vindouros. O pouco saber, pois, é um saber senhorial, já que inaugura novamente o mais digno de ser pensado, há muito esquecido, porém, dominante na história da humanidade (HEIDEGGER, 2003a, p. 59). Contudo, seu caráter senhorial não o destitui de ser um pensar estranho e insólito. Assim sempre permanecerá porque o que realiza não pode ser medido como útil nem inútil: projeta o homem como *Dasein* e o destina a ser espaço da custódia do verdadeiro e da vigilância da Verdade do Ser. Com tal realização nada se pode fazer, mas nela todo homem, em qualquer época, é perfeito. Sobretudo em tempos de eclosão de novas epocalidades históricas, esse saber assenhora poucos, mas, dominados por esse saber, esses poucos conduzem os caminhos de muitos. É desse modo que o pouco saber do pensar inicial distingue o homem futuro: à medida que o transforma em cuidador da essência do verdadeiro e guarda do Ser, prepara-o para a renúncia que surge da disposição para a recusa (HEIDEGGER, 2003a, p. 62-3). Renúncia não é, entretanto, a obstinação do não querer, mas a prontidão para sofrer e suportar a demorada decisão pela verdade a partir do modo de Essencialização do Ser mesmo. Nesse sentido, a renúncia não perde, mas ela ganha, porque retém o Ser, embora o retenha sempre na indigência de sua recusa e o guarde perante a ainda indecisa fuga ou chegada dos deuses. O pensamento inicial sofre a própria indeterminação do outro início, todavia, a fundação do *Dasein* como renúncia, isto é, como instância do saber da recusa, é essa única via de preparação o futuro.

Como se dá o percurso dessa via de preparação para outro início, na qual está em jogo a transformação do animal racional em *Dasein*? Já sabemos que esse percurso deve ser suportado humanamente, no sentido de que ele brota justamente dessa transformação radical da essência do homem, e que se realiza por meio do pensar inicial. Em outras palavras, sabe-se que o percurso acontece no homem vigente e gera nele o vindouro de si mesmo e da história. Não obstante, é preciso ainda perguntar pelo passo-a-passo do caminho da via. Esse é, pois, o traçado dos *Beiträge zur Philosophie*, apresentado logo no início da obra. Contudo, não é

suficiente ver nesse traçado apenas o esboço das considerações e argumentos a serem desenvolvidos ao longo da obra. De fato, o traçado não é apenas o esquema da obra. Com esse traçado, Heidegger intenta mais do que fazer observações metodológicas e didáticas, para que o leitor seja introduzido no projeto da obra. Na verdade, ele pensa algo mais. O que seria esse mais? Por meio do traçado, são pensados os passos da eclosão da espacialidade temporal da Verdade do Ser a partir do *Ereignis* mesmo. Tais passos fazem surgir um novo modo de ser do homem fundado no *Dasein* e, portanto, possuem como ponto de chegada a fundação do *Dasein*, em cujo espaço intermediário se conectam e se confrontam entre si os homens vindouros e o último deus. O caminho parte, porém, como *Sein und Zeit*, do saber da indigência do esquecimento do Ser, ou melhor, do pressentimento de que essa indigência não é em vão ou um nada niilístico, mas a ressonância (*Anklang*) da recusa do Ser e, portanto, deve ser sofrida pacientemente no silêncio de um assombro contido e temente. Contudo, diferentemente de *Sein und Zeit*, o pressentimento de que o nada está pleno da Verdade do Ser joga o pensar numa perspectiva e meditação histórica: insere-o no passe de jogo (*Zuspiel*) de confronto do primeiro início com o outro início, levando-o a perceber que o esvaziamento da verdade no ente já estava preparado desde o começo e pertence à própria história do Ser. Desse modo, o confronto dos inícios determina o impacto do passado no presente e abre um caminho para o futuro, à medida que a indigência, sofrida como esquecimento do Ser e distanciamento dos deuses, se converte em necessidade do salto ao abandono do Ser. Ressonância e passe de jogo são, portanto, o solo e o campo a partir do qual o pensamento inicial salta para dentro da Essencialização do Ser. Nesse salto, o pensamento inicial é tragado para dentro do abismo da fenda (*Zerklüftung*) e somente então se torna necessária a fundação (*Gründung*) do *Dasein*. Tornar-se necessária a fundação do *Dasein* quer dizer que o clamor do *Ereignis* se faz ouvido e a verdade deixa de ser generalização abstrata para ser a Essencialização do Ser, assumida e suportada no horizonte da historicidade e da existência humana. Ali o homem guarda sua pertinência ao *Ereignis* e sua *Kehre*, suscitada pelo clamor, e se coloca diante dos acenos do último deus (HEIDEGGER, 2003a, p. 9, 82). Ressonância, passe de jogo, salto, fundação indicam, pois, a unidade de realização do pensar inicial e do percurso do caminho de preparação para o futuro, que deve acontecer na instância do ser humano em transição do

animal racional para o *Dasein*. Em síntese, são os passos do acontecimento e apropriação do *Dasein*.

Em cada um dos passos, nomeia-se o todo da transformação radical do homem e da apropriação do *Dasein*; não se deve tomá-los individualmente como se um fosse o pressuposto do seguinte, como se o primeiro causasse o subsequente. Por quê? Porque em cada um se consoma a unidade de uma só decisão: se homem deseja permanecer sujeito, mantendo sua essência conforme a determinação metafísica, ou se se abre à possibilidade de fundar o *Dasein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 90). Nesse ou... ou... estão sob decisão, pois, o destino da animalidade, cuja determinação essencial ainda em vigor é a substância pensante ou a racionalidade, e a inauguração ou não de uma nova essencialidade da essência do homem. Embora apresentem a estrutura do “ou isso ou aquilo”, as decisões (*Entscheidungen*) não são escolhas ou a eleição de uma possibilidade entre várias, como se fossem exclusivamente, por um lado, atos da consciência ao julgar e discernir as leis objetivas da ação moral ou, por outro lado, conseqüências do querer da vontade, colocando os princípios da decisão sob o império da arbitrariedade subjetiva. Também a decisão não seria fruto nem dos imperativos da consciência e nem da vontade, como também não de uma síntese dialética de ambos. Tudo isso seria ainda pensar a decisão como uma resolução, que é a escolha em favor de um objetivo a ser alcançado à custa de renúncia de outros. A resolução, então, possui um caráter operativo e implica uma determinação prévia de um fim entre outros fins, assim como o direcionamento das forças unicamente para o processo de consecução daquele objetivo estabelecido de antemão. A decisão, porém, não se confunde com estabelecimento e realização de objetivos, porque não é realizar um fim fora de si mesmo, já que na decisão quem decide é ele mesmo posto em questão. Decisão, nesse sentido, é permitir tornar-se um mistério para si mesmo e se responsabilizar pela obra de desvendá-lo. Decisão é, portanto, responder à questão do quem do homem, em cuja resposta abre-se e conquista a si mesmo segundo suas possibilidades mais próprias. Como essa questão é sempre aberta, diferentemente da resolução que deixa de ter sentido tão logo os objetivos são realizados, a decisão sempre exige de novo a mesma decisão de tornar-se a si mesmo. A decisão, assim, é a exigência mesma de continuamente permanecer na de-cisão e re-tomar insistentemente a tarefa de tornar-se a si mesmo a partir daquela possibilidade em favor da qual já decidiu previamente. Por isso, a decisão



só pode acontecer como consumação do que o homem desde antes já foi, como a correspondência à única possibilidade de singularizar-se e, assim, vir a ser si mesmo. Por isso, compreendida de modo originário, a decisão não tem nada a ver com resolução de problemas, sejam eles teóricos ou práticos, mas sim com a tarefa do homem de escolher a si, liberando-se a si mesmo, a partir de uma única possibilidade de ser e se colocar no mundo (ROMBACH, s/d, 197-200). Por essa razão, o destino do homem vindouro e os passos de sua transformação estão sob peso de uma única decisão e não apenas de uma resolução, aquela de re-fundar a si mesmo como *Da-sein* e, assim, favorecer a eclosão do outro início da história da humanidade.

Assim, nos *Beiträge*, a decisão é deslocada de qualquer determinação antropológico-subjetiva ou moralista e pensada desde o Ser mesmo (HEIDEGGER, 2003a, p. 88). Nesse sentido, decisões são, pois, cisões que o Ser mesmo abre na existência humana, convocando o *Dasein* a uma divisão ou a uma separação<sup>40</sup>. Nessa divisão, entra em jogo não o escolher isto ou aquilo, mas o escolher a si mesmo diante do apelo único do Ser e, então, recobrar aquela possibilidade mais própria da existência humana: ser o espaço de correspondência aos envios do Ser. Decisões são, pois, aberturas da existência humana, indicando os modos históricos e as singularidades em que o *Da-sein* acontece como espaço de revelação e ocultação do Ser. Por isso, a divisão da decisão não é o separar em dois lados, tornando-os opostos e intercambiáveis entre si - de um lado o Ser, do outro o homem -, mas aquela diferenciação (*Unterscheidung*) que conduz à pertinência de um ao outro na radical diferença entre Ser e ente. O que está em decisão, portanto, é o *Dasein* mesmo e sua pertinência ao Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 100), de forma que os momentos acima citados são os passos de singularização histórica do *Dasein*, somente a partir da qual recolhe em si a Verdade do Ser.

Desse modo, como resposta ao apelo do Ser, uma decisão nasce da prontidão de pôr em obra os limites da própria existência histórica, desentranhando seu sentido e conduzindo à plenitude sua possibilidade mais íntima. No entanto,

---

<sup>40</sup> Heidegger, muitas vezes, concebe o significado de uma palavra dentro de uma constelação de palavras que possuem parentesco etimológico. É caso de *Entscheidung*, que possui como raiz o verbo *scheiden*, separar, cortar, e o prefixo *ent-*, que intensifica o significado da raiz. À mesma constelação pertence *Unterscheidung*, diferença. A decisão, pois, é uma cisão originária que está na base de toda diferenciação. Não há singularização sem a separação do singular do todo. No entanto, no horizonte da existência humana, todo corte da singularização aprofunda a pertinência à origem, ao universal do existir humano.

para que a possibilidade se torne provocadora de decisões, é preciso que se torne necessidade de uma indigência, rompendo com aquela determinação genérica das possibilidades como probabilidades indiferentes entre si de uma escolha. Possibilidades, porém, não são meras ocorrências, mas destinações históricas que apontam caminhos e envios a serem assumidos na liberdade da decisão. Nesse sentido, não são as possibilidades que são tidas ou obtidas como algo a ser possuído, mas são as possibilidades mesmas que possuem os homens, já que são sentidos aos quais se atêm os homens no desemaranhar da trama de sua historicidade. Contudo, fazem-se nítidas neste aspecto essencial apenas quando, em tempos decisivos e de indigência, se convertem em necessidades únicas e oportunas aos homens, sempre imersos em condições históricas, finitas, de por em obra seu caminho de liberdade e libertação. Somente, pois, numa indigência extrema abre-se a possibilidade da decisão e, portanto, o caminho necessário que envia para a transformação radical do homem atual. Assim, no atual e mais intenso abandono do Ser, paradoxalmente, o homem é colocado diante da necessidade de realizar a possibilidade que sempre foi e, assim, recuperar sua essência mais originária: ser o espaço da Verdade do Ser, o *locus* temporal do *Ereignis*. Se o Ser mesmo encontra no homem a instância privilegiada de Essencialização de sua Verdade, eis o que verdadeiramente está sob decisão. Por isso, por detrás da decisão da transformação do homem de animal racional em *Dasein* encontra-se a decisão que está à base de qualquer outra: “se o Ser se subtrai definitivamente ou se esta subtração como recusa se converte na primeira verdade e em outro início da história<sup>41</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 91). Com efeito, nos tempos atuais faz-se necessária a indigência da ausência do Ser como possibilidade de adentrar no mistério de seu abismo e restituição da verdade ao ente.

O abandono do Ser, pois, é a oportunidade decisiva e necessária para outro princípio da história. Para tanto, é preciso abrir a picada na floresta escura do retraimento, fazendo surgir a mirada prévia dos vindouros caminhos da história. Essa tarefa supõe, primeiramente, escutar o clamor que faz ressurgir o *Dasein* na história e, simultaneamente, permite à história principiar em outro início. Na elaboração da questão do Ser, não se trata mais de liberar tematicamente as estruturas ontológicas do *Dasein*, como em *Sein und Zeit*. Previamente, a questão

---

<sup>41</sup> „...ob das Seyn sich endgültig entzieht oder ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird“.

mesma exige saltar para acontecimento que faz eclodir e fundar esse modo de ser na originariedade de suas estruturas. Nesse salto prévio, tudo se decide e cinde-se em favor de uma nova e antiga possibilidade para a história, desde que nesse salto, como num movimento de passe e repasse, bater e rebater, de ir e vir, o *Da-* do *Dasein* salte a si mesmo. Primeiro é necessário fazer irromper, num salto e como num salto, o *Da-sein*. Aqui, pois, a questão do Ser se repete dentro de uma estrutura formal bastante semelhante daquela de *Sein und Zeit*. Contudo, o caminho já está totalmente revirado. A questão do Sentido do Ser, a *Frage nach dem Sinn von Sein*, ainda é mesma nos *Beiträge*, é repetição de tudo de outrora, porém, agora a partir do Ser mesmo, *von Sein*. Convém, porém, lembrar que somente o que é único, é aquilo que pode ser repetido e sempre retomado como força incoativa de novo princípio. “Somente ele possui em si o fundamento da necessidade, de que se volte novamente a ele e assuma a sua inicialidade<sup>42</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 55). E novamente somos conduzidos para a unidade do caminho, o nosso ponto de partida.

## 2.5 A PASSAGEM DA QUESTÃO DE *SEIN UND ZEIT* PARA OS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*.

Depois do percurso percorrido ao longo da exposição, é-se forçado a retomar aquilo que havia acenado como ponto de partida: todo o caminho é orientado por uma única questão, a questão do Ser. Contudo, algo já se fez mais claro, a saber, que o questionar dessa questão deve ser experimentado como força de realização do próprio ser daquele que a questiona. É-se, pois, acostumado à compreensão de que o elaborar de uma questão consiste em se entregar a abstrações teóricas e ao esforço de construir sistemas, tarefas que exigem a imparcialidade do investigador. Questionar, entretanto, é uma busca que apenas principia com o despertar da força interrogante que a põe em obra. Não é possível, porém, despertá-la pelo querer ou pela intensificação do rigor das representações da consciência. Com efeito, o despertar da força interrogante não é uma revolução das ciências ou feito humano

---

<sup>42</sup> „Nur das Einmalige is wieder-holbar. Nur es hat in sich den Grund der Notwendigkeit, dass wieder zu ihm zurückgegangen und seine Anfänglichkeit übernommen wird“.

que, com o passar do tempo, se torna fato honroso e heróico, digno de ser relatado aos vindouros. O despertar somente acontece, quando aquele que questiona se entrega ao questionado, que o força a percorrer o caminho de uma busca, pois “questionar é a liberação para o oculto coagente (*Zwingenden*)<sup>43</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 10). Fazer-se livre para algo é, pois, comprometer-se e deixar implicar-se com aquilo para o qual se libera. Aquele que questiona vem a ser como tal apenas no liberar-se que o compromete com o questionado, entregando a si mesmo à questão. No desenvolvimento da questão está implicado, de forma essencial, o surgimento do questionador. Ele nasce com a própria questão, à medida que a questão se impõe como única, comprometendo toda a sua existência. Aos poucos, a questão se torna dominante e passa a conduzir o questionador nos caminhos da interrogação. Há busca questionadora, pois, somente na imposição de uma questão. Essa imposição, porém, não é exercício de poder autoritário. É a força originária e coativa da questão e não a imposição coercitiva do poder autoritário, porque aqui toda coação é uma ação conjunta, uma co-ação entre questionado e questionador. A auto-imposição da questão só diz, então, que sua força in-coativa reside no questionado; o questionado mesmo guia o caminho da interrogação. Conseqüentemente, a questão progride no tomar e sempre retomar da força de seu princípio, o co-agente do questionamento. Nessa retomada constante, o questionador perfaz o seu ser, é conduzido a si mesmo na força coativa da questão. Pelo pensar, o homem realiza esse projeto e é convocado – convocação que, na liberdade humana, torna-se coação - a sempre mais adentrar no seio da questão.

É nesse horizonte da auto-imposição da questão que o caminho de Heidegger se torna compreensível. A passagem de *Sein und Zeit* para os *Beiträge* não é o abandono de uma primeira questão em favor de uma segunda, mas é caminho de questionamento da mesma questão, que obriga o pensamento da *Kehre* desde o início. Isto impede dois procedimentos da interpretação historiográfica. O primeiro é abandonar a primeira via, atestando-a como falsa. O segundo procedimento é demonstrar que os passos da segunda via já estavam pré-meditados na primeira via, porém, de forma ainda não desenvolvida. Em ambos os procedimentos interpreta-se a passagem como uma “evolução” gradual, seja ela de ascensão para as verdadeiras realizações do pensar ou de descensão aos desenvolvimentos previstos

---

<sup>43</sup> „Fragen is die Befreiung zum verbogen Zwingenden“.

já no primeiro e grandioso intento. Outro modo de compreensão radicalmente diferente é considerar a transformação de uma via em outra a partir da auto-imposição da questão. Nesse modo de compreender, a passagem de uma via para outra só se tornou necessária porque uma só questão foi mantida e foi se afirmando cada vez mais como a única questão. Há, portanto, apenas a questão do sentido do Ser, porém, questionada de lugares diferentes (HEIDEGGER, 2003a, p. 84-5). É nesse sentido que a passagem da impostação ontológico-fundamental de *Sein und Zeit* para a histórico-ontológica dos *Beiträge* indica a auto-imposição da questão do Ser. A esse respeito, é válido recordar o testemunho de Heidegger (2003a, p. 10):

A questão pelo “sentido”, a saber, segundo a elucidação de *Sein und Zeit*, a questão pela fundação do âmbito de projeção, brevemente, pela *Verdade do Ser*, é e permanece *minha* questão e é *minha única*, pois ela vale para o único por excelência<sup>44</sup> (*Einzigsten*).

E ainda:

A questão pelo “sentido do Ser” é a pergunta de todas as perguntas. Na realização de seu desdobramento se determina a essência do que aqui “sentido” denomina, dentro do qual a questão como meditação se mantém, aquilo que ela como questão inaugura: a abertura para o ocultar-se, a saber, a verdade<sup>45</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 11).

Na passagem para os *Beiträge*, a questão do Ser permanece sendo a única questão e a mais digna de ser questionada, somente foi deslocada para um local de seu questionamento radicalmente diferente. O que significa, pois, que o lugar de questionamento da questão se deslocou? O deslocamento é a indicação que a questão, cada vez, foi questionada a partir de um âmbito mais originário e, por isso, as transformações do caminho se fizeram necessárias. Em virtude de um questionar mais originário da questão, a passagem de uma via para outra somente se pôde dar como uma eversão do caminho. A essa altura, é importante recordar que, quando o pensamento é um questionamento essencial, as transformações radicais não são algo extraordinário, mas a regra, já que, para salvaguardar e permanecer fiel ao

<sup>44</sup> „Die Frage nach dem ‚Sinn‘, d. h., nach der Erläuterung in „Sein und Zeit“ die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der Wahrheit des Seyns ist und bleibt meine Frage und ist meine einzige, denn sie gilt ja dem Einzigsten“

<sup>45</sup> „Die Frage nach dem ‚Sinn des Seyns‘ ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da ‚Sinn‘ benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet: die Offenheit für das Sichverbergen, d. h., die Wahrheit“.

questionável por excelência, exigem-se rupturas e reviravoltas que sempre voltam ao princípio da questão. “As ‘modificações surgem da crescente abissalidade (*Abgründigkeit*) da questão do Ser<sup>46</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 85) e, portanto, são obrigadas desde dentro da questão. Por isso, o deslocamento do lugar do questionamento alcançado nos *Beiträge* não representa progresso lento e gradual de um pensamento começado em *Sein und Zeit*, mas antes um retorno que regride para o interior, mais vasto e mais profundo, do ponto de partida dessa última obra. O que se realiza nos *Beiträge*, portanto, é o mesmo que se cumpriu em *Sein und Zeit*, porém, em proporção menor (HEIDEGGER, 2003a, p. 86). E, cada vez, é o lugar de interrogação, com sua amplidão e vastidão, que impõe ao questionamento o modo de proceder e desenvolvimento. Se ora se apresenta como pergunta pelo sentido do Ser como tal, ora como pergunta pela Verdade do Ser, o fundamental é perceber a busca de uma única questão forçada a revirar ou retroceder sobre si mesma em direção ao oculto que resguarda, tornando o caminho sempre mais essencial.

Desse modo, é apenas em uma análise de perspectiva historiográfica que há algo de novo no pensamento de Heidegger depois da *Kehre* do caminho. Segundo um dizer pensante e essencial, o que há depois da *Kehre* é a repetição (*Wiederholung*) do início. Que seja evitado, porém, considerar a repetição como sinônimo da néscia superficialidade própria à automatização mecânica dos tempos atuais. Repetir, aqui, não é o acontecer do igual, mas sim a retomada do essencial. Somente no fim, o essencial se manifesta plenamente e apresenta-se consumado em suas possibilidades. Enquanto princípio, porém, o essencial se antecipa e sempre deve ser repetido, caso queira fazer surgir nova configuração. Assim, é sempre insuperável. Por isso, o pensamento da passagem, aquele que surge da *Kehre* e outrora chamado de pensamento inicial, é um captar por antecipado (HEIDEGGER, 2003a, p. 55). Contudo, captando por antecipado o que ficou esquecido na história da ontologia tradicional, o pensamento da passagem constitui o meio de superação (*Überwindung*) da metafísica. Revela-se, então, o que é mais essencial na superação não é um deixar para trás, mas um retomar (*Wieder-holen*) sempre de novo o fundamento da metafísica<sup>47</sup>. Como *Kehre*, a superação é, então,

---

<sup>46</sup> „Die ‚Änderungen‘ entspringen der wachsenden Abgründigkeit der Seynsfrage selbst“.

<sup>47</sup> A esse respeito, é bastante esclarecedor o comentário de Carneiro Leão (2002b, p. 117-8): “a superação da metafísica é, no fundo, uma re-percursão originária do esquecimento do Ser. Isso significa: a superação procura enuclear a essencialização da metafísica e traçar desse modo os

esse esforço de fazer dobrar a metafísica sobre si mesma, para reencontrar seu fundamento e princípio esquecido. “Aqui somente se repete aquilo que desde o fim do primeiro início da filosofia ocidental, isto é, desde o fim da metafísica, tem que acontecer sempre mais decididamente<sup>48</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 85). No pensamento de Heidegger, nesse sentido bem específico, não há, portanto, qualquer novidade, uma celebrada e nova representação do ente, justamente por ser o esforço decidido e compenetrado em preparar a emergência de outro início a partir de uma pertinência insólita e inusitada ao passado.

Re-petindo, é-se solicitado de novo pela única e mesma questão e, assim, retorna-se ao ponto de partida...

---

limites de suas possibilidades. A superação reconduz a metafísica para onde sua essencialização provoca. Pois o esquecimento do Ser é a própria dimensão, que, escondendo a si mesma, protege a verdade da metafísica, possibilitando-lhe a investigação do ente enquanto ente. Entendida assim *epocalmente* a superação não depõe a metafísica mas a repõe em sua constante verdade. Não se trata de progredir além para um domínio ulterior e sim regredir aquém para o espaço ceterior da metafísica. Nesse sentido o exórdio da metafísica é o ponto de partida inevitável e obrigatório de toda investigação sobre o Sentido e a Verdade do Ser”.

<sup>48</sup> „Hier wiederholt sich nur, was sich seit dem Ende des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie, d. h., seit dem Ende der Metaphysik, immer entschiedener ereignen muss“.

### 3 CAPÍTULO SEGUNDO: A CAMINHO DA UNIDADE ENTRE SER E HOMEM.

A pertinência do homem ao Ser é o alvo dessa reflexão e, portanto, o ponto de chegada. Para ser alcançado, porém, todo ponto de chegada deve ser vislumbrado no ponto de partida. Assim, já no ponto de partida fixa-se a visão nessa questão. Desse modo, está presente desde o início e ela mesma exige que no ponto de partida sejam esclarecidos o horizonte e a direção que permitem a questão ser visualizada. Por isso, ao longo de todo o capítulo anterior, tentou-se mostrar que a questão da mútua pertinência entre homem e Ser, uma vez pensada segundo a fenomenologia de Heidegger, torna-se possível somente se elaborada desde o horizonte da questão do Ser. Quer seja encaminhada pela via da ontologia fundamental ou pela via da história do Ser, a questão do Ser permanece una e repete-se a si mesma. Repetindo-se, porém, a questão do Ser não se apresenta uniforme, mas seu desenvolvimento exige rupturas e reviravoltas que tracionam o pensamento essencial para regiões mais originárias. A passagem da primeira via à segunda, por essa razão, é um salto e não uma continuidade plana e previsível, não obstante permaneça uno o horizonte dado pela questão do Ser. Contudo, o salto mais essencial não é o da passagem de uma via a outra. Esse salto acontece em função de outro: ambas as vias, cada uma a seu modo e com os obstáculos pertinentes a cada paisagem que atravessam, são o esforço pensante de saltar para a região esquecida e abandonada do Ser; em ambas tenta-se obstinadamente o movimento da *Kehre*, fazendo o pensamento dobrar-se sobre si mesmo. É decisivo que o salto, em ambas as vias, seja preparado pela eclosão do modo originário do homem se responsabilizar por sua existência e, assim, fundar a si mesmo como espaço de manifestação e de correspondência aos apelos do Ser. No horizonte da questão do Ser, pois, não somente o pensamento é conduzido ao retraimento do Ser como fundamento abissal do ente, mas também ao espaço primordial de ressonância desse retraimento, a existência humana. Para tanto, o homem deve sofrer uma transformação radical e liberar-se da determinação vigente de sua essência, recobrando aquilo que sempre foi: o espaço-temporal<sup>1</sup> (*Zeit-Raum*) do

---

<sup>1</sup> Espaço-temporal nomeia o modo que o Ser se essencializa como o fundamento abissal. Por essa razão, não se trata aqui de tempo e espaço no sentido usual, mas sim do acontecimento da clareira do Ser, o qual permaneceu encoberto durante toda a história da metafísica, apesar de sempre ter



Ser. O salto, pois, é a transformação da essência metafísica do homem. Somente no salto do pensamento para a questão do Ser e na transformação do ser humano que dela sobrevém, vem à luz o que seja a co-pertinência homem-Ser.

Como prosseguir? Seguindo aquele intento expressado já nas primeiras linhas: refazer o caminho pensante de Heidegger. No entanto, já é sabido que caminho do pensador é a retomada constante, por vias diversas, da única questão fundamental do caminho e doadora de unidade: a questão do Ser. Prossegue-se, portanto, recolocando a questão do Ser, percorrendo o mesmo caminho já trilhado no capítulo anterior. Contudo, seguindo as indicações do percurso anterior, deixará o olhar concentrar-se no espaço temporal, no qual homem e Ser manifestam a si mesmos e em mútua pertinência. Primeiramente, esse espaço aparece como o âmbito da compreensão e da linguagem, em virtude do qual, como se verá, o manifestar do *Dasein* se dá como pronunciamento compreensivo do Ser. Esclarecendo em que sentido compreensão e linguagem são existenciais<sup>2</sup> que estruturam o modo de ser do *Da-sein*, portanto, tentar-se-á a primeira delimitação do espaço em questão a partir da via de *Sein und Zeit*. Em seguida, refazendo alguns passos da via dos *Beiträge zur Philosophie*, será esboçado, por assim dizer, o avesso da delimitação anterior, discutindo o sentido do *Dasein* segundo a Verdade do Ser mesmo. Como se vê, também o interior do caminho a ser percorrido é uma repetição do sentido da espacialidade temporal do *Dasein*, porém, olhada sob lugares diferentes. Essa repetição sob diferentes focos colocará o espaço temporal sob parênteses. Com essa expressão, porém, não se refere, primeiramente, ao

---

apreendido o Ser como presença, ou seja, como vigência que instaura o vigente aqui e agora. Primeiramente, refere-se à unidade originária do acontecimento espacial-temporal do Ser. Essa unidade, porém, somente vem à luz se assumida na abertura da existência humana. Por isso, ao mesmo tempo, é a unidade da temporarização e espacialização do *Da-* do *Da-sein*, que o define essencialmente como a dimensão ou ambiência em que o Ser instaura a clareira de sua ocultação ou, de modo mais conciso, como o aí do Ser. Espaço-temporal, portanto, é a abertura originária da existência humana, que re-vela a Essencialização espaço-temporal do abismo do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 379-88). Em outras palavras, a unidade espaço-tempo, como acontecimento do Ser que se apropria da existência humana como a dimensão espaço-temporal de sua Essencialização, é o fundamento do tempo e espaço, no sentido usual, e, portanto, a condição de possibilidade da representação físico-matemática e geográfica desses fenômenos. Desse modo, em nenhum momento dessa reflexão, ao se remeter à espacialidade temporal da existência humana, não se refere a essas representações secundárias e posteriores. Ao contrário, tratar-se-á sempre do dinamismo da abertura da dimensão, pela qual o homem se perfaz como ek-sistência insistente na Verdade do Ser. Para uma precisão maior dessa estrutura, ver os itens 4.1 e 4.2 do terceiro capítulo.

<sup>2</sup> Existenciais são as estruturas que compõem a existência humana, pensada a partir da analítica existencial. Desvelam, portanto, como o homem, em seu modo de ser, se perfaz própria e impropriamente.

colocar em parênteses da *epoché* husserliana, embora seja a redução fenomenológica um momento essencial nas análises seguintes, já que em ocasião alguma se tratará de espaço e tempo, como diria Husserl, segundo a compreensão ingênua presente tanto no cotidiano como ciência. É apenas uma imagem para dizer que a delimitação do espaço, primeiramente, se realizará feito por um traço côncavo, sob a ótica da existencialidade do *Dasein*, mas que se repete, num segundo momento, com um traço convexo, sob a ótica da Essencialização da Verdade do Ser. Além disso, o traço convexo convoca a imagem de abrigo resguardador, enquanto o côncavo, de abertura apropriadora, mas ambos necessitam um do outro para conformar uma espacialidade que, ao mesmo tempo, resguarda o mistério do Ser e abre a existência humana. Côncavo e convexo, em última instância, apenas figuram a tentativa de repetir o mesmo, porém, de modos diferentes.

### 3.1 A ESPACIALIDADE DO *DA-SEIN* COMO DISPOSIÇÃO, COMPREENSÃO E LINGUAGEM.

#### 3.1.1 Existência, Disposição e Compreensão

Depois da discussão da noção fenomenológica de mundo, *Sein und Zeit* prossegue com a análise temática da espacialidade como tal do *Dasein*. Se antes, ao liberar a estrutura do mundo, tratou-se da espacialidade como a mundanidade circundante (*Umweltlichkeit*), as análises, porém, permaneceram ainda na “face externa” do fenômeno da espacialidade. Em que sentido? Já no início das análises, a analítica existencial desvelou a estrutura fundamental do *Dasein* como um ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) e é justamente a partir dessa estrutura que o fenômeno da espacialidade é discutido. Contudo, em primeiro momento, a analítica explora o sentido fenomenológico do mundo na perspectiva de *ser-junto a*<sup>3</sup>..., porque o mundo

---

<sup>3</sup> Essa expressão, como se aludirá logo em seguida, não pode ser entendida como mero estar lado-a-lado das coisas simplesmente dadas (*Vorhandenen*), uma simples justaposição. Como modo de designação do ser-no-mundo, a expressão denota o estar habituado ou familiarizado com uma totalidade de significados e referências, que caracteriza a relação espacial com os entes circundantes (HEIDEGGER, 2000a, p. 92). Isso quer dizer que os entes circundantes nunca se manifestam

primeiramente aparece como o contexto circundante junto ao qual o *Dasein* se encontra familiarizado com os entes de sua ocupação. Essa mundanidade é estruturada sob o sentido do uso e da manipulação (HEIDEGGER, 2000a, p. 150). Por isso, é inadequada para traduzir a propriedade desse ente, cujo modo de ser é caracterizado essencialmente como disposto em um mundo ou, precisamente, aquele unicamente que dispõe o mundo. Por outro lado, a mundanidade circundante demonstra e confirma que o mundo não é a justaposição de entes, entre os quais estaria também incluído o *Dasein*, mas sim a totalidade de significados e referências que estruturam o contexto que deixa vir ao encontro, dentro um nexos conjuntural, todos os entes que circundam o *Dasein* (HEIDEGGER, 2000a, p. 131). Esse contexto se mostra como a espacialidade originária e, portanto, não é definido pela espacialidade físico-matemática, mas sim pela ambiência existencial pertencente ao próprio *Dasein*. Contudo, o modo de ser dessa ambiência ainda não veio à luz com a mundanidade circundante e, conseqüentemente, a espacialidade tematizada até esse primeiro momento restringe-se à abertura que estrutura o mundo da ocupação e da manipulação dos entes circundantes. Para prosseguir, as análises devem penetrar no interior da espacialidade da ocupação e desvelar aquele “no-mundo” como tal e não mais o circundante do mundo<sup>4</sup>. É a partir da discussão da condição inalienável ao *Dasein* de ser-em (*in-Seins*) um mundo, cuja caracterização é radicalmente diversa daquela de estar dentro do mundo, próprio aos entes com que o *Dasein* se ocupa na lida cotidiana, que tornará possível retirar as bases fenomenais da essência da espacialidade que se abre externamente como mundo da ocupação. Desse modo, a elaboração de uma ontologia fundamental não deve se restringir à elaboração da mundanidade circundante, mas é requisitada a

---

destituídos de mundo, mas que é justamente na abertura do *ser-junto* em uma determinada direção ou sentido que o mundo do *Dasein* se estrutura e, segundo o nexos pertinente a esse sentido, o contexto conjuntural é determinado. Cria-se, assim, a condição de possibilidade de que os entes circundantes venham ao encontro dentro de uma rede de co-referências e significâncias, ou seja, dentro do mundo.

<sup>4</sup> O mundo articula-se de acordo com o horizonte de cuidado e familiaridade do *Dasein* no seu cotidiano e, por isso, possui suas estratificações. O mundo não é um fenômeno homogêneo, mas vem à tona em configurações específicas. Enquanto o horizonte existencial das ocupações e das lidas cotidianas, de comércio com tudo que rodeia o *Dasein*, o mundo se articula com mundo circundante (*Umwelt*). Daqui partem, na maioria das vezes, as análises de *Sein und Zeit* para acessar as estruturas ontológicas da existência. Contudo, o mundo circundante é também compartilhado pela co-existência cotidiana e, então, como horizonte do ser-com-os-outros e cuidado para com os outros, é o mundo compartilhado (*Mitwelt*). Por fim, o *Dasein* está em jogo como próprio ser e, portanto, preocupa-se consigo mesmo. O horizonte do cuidado para consigo mesmo e inquietação para com o próprio ser é mundo próprio (*Eigenwelt*) (HEIDEGGER, 2002a, p. 35). Conferir também nota número 11 do presente capítulo.

desentranhar o sentido da “interioridade” do mundo, na qual se assenta essa espacialidade “externa” do mundo circundante, descobrindo como ser-em do *Dasein* se estrutura em si mesmo<sup>5</sup>. Assim, pois, se abrirão os caminhos para questionar a abertura conformadora de mundo do *Dasein* e sua espacialidade como tal.

Em *Sein und Zeit*, essa tarefa da análise temática do ser-em é desenvolvida como o questionamento da constituição essencial do *Da* do *Dasein*. O *Da* é a espacialidade existencial onde o *Da-sein* se encontra. Como um modo de ser finito, o *Dasein* está localizado em uma situação espacial. Por isso, o *Dasein* encontra-se sempre num aqui, na situação concreta que lhe condiz e o singulariza, nunca no ali possível, na situação hipotética de uma idealização. O *Dasein* é aquilo que é em cada momento de seu existir, no aqui e agora de seu percurso existencial de singularização. Contudo, no cotidiano, a tendência é compreender o aí concreto do existir humano como um fragmento do espaço geográfico, o espaço físico onde cada ser humano se encontra. Dentro do mesmo espaço físico-geográfico, encontrar-se-iam também coisas e outros seres humanos, que estariam também aí a circundarem o *Dasein*, numa total indiferença e esquecimento do questionamento se coisas e homens podem se localizar no aqui e no agora da mesma maneira e intensidade. Esse modo de compreender o aqui do humano, entretanto, é a transferência para a existência humana do modo da espacialidade dos instrumentos (*Zeuge*), prontos para se tornarem coisas simplesmente dadas (*Vorhandenen*) dentro do mundo da ocupação<sup>6</sup>. Isso significa que o ser-em do *Dasein* não se identifica com o “ser-dentro” do mundo da ocupação, específico dos entes destituídos do modo de ser do

---

<sup>5</sup> A presente discussão se restringirá aos existenciais do ser-em, tentando desvelar a “interioridade” da espacialidade do *Da* do *Dasein*. Por isso, remetemos o leitor para o terceiro capítulo da primeira parte de *Sein und Zeit*, no qual se encontra a descrição fenomenológica da espacialidade circundante do *Dasein*.

<sup>6</sup> Diferentemente do que se crê no cotidiano, as coisas não se dão primeiramente em si e, depois, pela aplicação ou outro modo de manuseio, tornam-se instrumentos das ocupações. Pelo contrário, as coisas somente podem vir à mão, porque, antes, elas comparecem no mundo circundante da ocupação e, portanto, já alojadas dentro de um todo conjuntural que se define segundo uma perspectiva do uso e da manipulação. Por isso, em vez de ocorrerem meramente aí, numa espacialidade indefinida, com coisa em si, que possa ser posteriormente integrada num conjunto instrumental, as coisas previamente se mostram em seu local específico, dentro de um todo de lugares do conjunto instrumental, que indica sua pertinência ou não àquele mundo circundante. As coisas se dão, primeira e imediatamente, como instrumentos. Assim, por exemplo, livros não estão à mão no mundo do agricultor, porque não encontra lugar no todo instrumental de sua ocupação, a agricultura. A proximidade das coisas dadas à mão (*Zuhandenen*), portanto, pressupõe que se manifestem anterior e imediatamente como instrumento (HEIDEGGER, 2000a, p. 108-11; 149-50). A crença em que tudo está primeiramente em si, isolada e, posteriormente, são organizadas dentro de uma conjuntura segundo o interesse da manipulação é um desconhecimento das bases fenomenais do mundo da vida cotidiana.

*Dasein*. Apenas às coisas, em virtude do mero estar aí, é permitido serem dentro do espaço físico<sup>7</sup>. Por sua vez, o aí do humano como *Dasein* é a abertura de si mesmo que, no movimento de abrir-se, gera a ambiência do mundo da ocupação ou, mais precisamente, torna-se e dispõe a si mesmo como a espacialidade em que coisas quaisquer e aquelas que são dadas à mão (*Zuhandenen*) se manifestam. Conseqüentemente, em termos fenomenológicos, o espaço físico-geográfico somente encontra suas bases na ambiência existencial, o aberto ou o livre<sup>8</sup> criado com o dispor do *Dasein* de si mesmo, na qual as coisas podem vir à mão. À medida que se abre, a existência humana se dispõe a si mesma numa disposição, que nada possui a ver com o arranjo de objetos no ambiente físico, e, assim, vem a ser a espacialidade do aqui e agora do modo de ser do *Dasein*. Desse modo, o estar no

---

<sup>7</sup> Desse modo, é possível afirmar que o espaço não é pensado pelas ciências naturais em sua dimensão ontológica e segundo o modo de ser da existência humana. As modernas ciências naturais levam a cabo a compreensão cotidiana de que o espaço é um vazio, ao modo de um recipiente ou receptáculo, que pode ser ocupado pela extensão e volume dos objetos físicos. Nessa direção, embora seja um vazio, determina-se todo espaço como um algo simplesmente dado assim como os corpos que o ocupam, promovendo o nivelamento de todos os tipos de espaços a partir da espacialidade das coisas. O nivelamento, por sua vez, torna possível, a representação matemático-geométrica do espaço, que assegura de antemão o comportamento de toda e qualquer espacialidade (BOSS, 1975, p. 239-40). Nesse sentido, também o corpo humano seria algo simplesmente dado que se incluiria dentro do mundo, a totalidade do espaço como algo dado e vazio. Assim, o volume e extensão do corpo humano ocupariam uma parte do espaço, assim como um corpo físico. Contudo, o corpo humano como modo do ser-no-mundo e a espacialidade que dele provém nada tem a ver com a espacialidade das coisas simplesmente dadas, que está na base da compreensão do espaço físico e da espacialidade dos objetos ou corpos físicos.

<sup>8</sup> Não é por acaso que a espacialidade, em sua essência mais originária, é possível de ser pensada como o aberto e o livre instaurado com o configurar da existência humana, como o claro de uma clareira, na qual os entes podem vir à luz (BOSS, 1975, p. 243-4). Etimologicamente, esse sentido já é sugerido e resguardado na língua alemã. O étimo que designa espaço, em alemão, é *Raum* e pode ser reconduzido ao verbo *räumen*, que significa fazer livre, deixar vazio, criar espaço e, por isso, significa também desentulhar, limpar ou desocupar um espaço ou tirar algo do caminho, deixando-o livre. Quando prefixado, o verbo *räumen* pressupõe esse sentido primitivo de fazer aberto e livre, como no caso de *aufräumen*, por em ordem, no sentido de limpar e arrumar, reconduzindo as coisas ao seu local dentro de um espaço livre. Também é o caso de *einräumen*, arrumar, porém, já no sentido de mobiliar ou instalar e dispor coisas dentro de um aberto ou livre. Desse modo, coisas são passíveis de serem destinadas no espaço (*einräumen*) ou recolocadas no seu lugar de origem (*aufräumen*), porque, previamente, o espaço já abriu como o livre e o aberto. Assim, *Raum* possui, sobretudo, o sentido de um clarear (*Lichten*), não de uma luz artificial, mas de uma ambiência que deixa livre e faz limpo o espaço onde algo e alguém pode se manifestar e se instaurar. Desse modo, o sentido de *Raum* como clarear, como adverte Heidegger (1972b, p. 30-1), pressupõe e se conecta com o sentido de livre ou leve (*leicht*), advetivo que é a mesma palavra para *licht*, claro ou luminoso, dado que clarear uma ambiência é torná-la livre ou leve para deixar surgir o que nele se encontra. A ambiência que clareia é, sobretudo, o livre em que as coisas se manifestam. Por fim, não são apenas as coisas que podem ser instaladas no aberto da espacialidade, mas também tonalidades afetivo-existenciais fazem-se visíveis e dispostas, fazendo perceptível o modo no qual a ek-sistência humana faz-se livre e aberta, como se verá logo a seguir. Por outro lado, o sentido de fazer limpo poderia ser um indício para apreender a interdependência entre espaço e mundo, já que em latim *mundus* significa, primeiramente, limpo e asseado e designava entre os romanos justamente as interferências e transformações na paisagem natural que abriam espaço e instalavam as condições favoráveis para a vida humana e a convivência social.

mundo do *Dasein* deve ser captado como o dispor de si que forja a espacialidade originária. O primeiro caráter ontológico, portanto, do ser-em como tal é a disposição (*Befindlichkeit*). Esse existencial indica que o *Da-sein*, primeira e previamente, é a espacialidade aberta no dispor de si mesmo e, como num círculo não vicioso, mas como expressão da finitude de ser inevitavelmente lançado no “interior” de um mundo, essa abertura já pressupõe uma disposição anterior. Por isso, o aí ou o *Da* do *Dasein*, antes de tudo, é o prévio onde o *Dasein* se encontra disposto existencialmente de uma maneira ou outra.

O modo em que o *Dasein* se encontra disposto em sua própria espacialidade revela como está afinado com e na abertura de si mesmo como existente. Por essa razão, o que ontologicamente aparece como disposição possui uma intrínseca relação com as disposições afetivas ou humores cotidianos (*Stimmungen*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 188). Esse fenômeno, porém, não se identifica aos processos psíquicos do sujeito; as palavras afetos e humores não são empregadas na fenomenologia de Heidegger como designações para as afecções subjetivas, visando descrever emoções e sentimentos ou todo tipo de estados interiores e subjetivos de um indivíduo, os quais seriam opostos aos estados objetivos e exteriores. A dicotomia estabelecida entre interioridade subjetiva e exterioridade objetiva, tão dada por certa no cotidiano, é totalmente inapropriada para captar o sentido do fenômeno das disposições afetivas ou de humor, porque o que se diz com esse fenômeno é o modo como o *Dasein* se põe no “exterior” de sua abertura e em nada traduzem o projetar do interior do indivíduo para o exterior ou o reflexo das situações objetivas e exteriores na interioridade do sujeito. Assim, as disposições afetivas do *Dasein* mostram como se situa no mundo e, como tal, disposto em meio à totalidade do ente (HEIDEGGER, 1999a, p. 55). Por conseguinte, alegria, tédio e angústia, por exemplo, não são meros acontecimentos da interioridade do indivíduo, mas sim afinações ou vibrações de como o *Dasein* abriu o seu ser e, ao mesmo tempo, a ambiência de manifestação dos entes circundantes - o mundo - e, portanto, diz respeito ao todo do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2001b, p. 217-8). Como um ente disposto no mundo e conforme uma tonalidade afetiva, todo o ser do *Dasein* vibra nesta ou naquela afinação e, conseqüentemente, outro *Dasein* que com ele coexiste ou qualquer coisa que simplesmente está aí ao redor é atingido

pela disposição afetiva de sua abertura<sup>9</sup>. Todo seu dispor como ser-em um mundo, toda a abertura da ek-sistência é impregnada por determinada tonalidade de fundo e, então, a divisão entre dentro e fora, interior e exterior, subjetivo e objetivo deixa de ter significado para descrever em que sentido toda a abertura da existência humana, no dispor a si em seu aqui e agora, é sempre marcada pela disposição de ser afetada pelo todo, que os gregos chamavam de *pathos* (παθος).

Afetos e humores, então, não são meras ocorrências eventuais, mas acontecimentos fundamentais que fazem transparente o modo que a tarefa de perfazer existência, o ter que abrir a si mesma, é assumida. De um modo ou outro, o *Dasein* já sempre abriu sua ambiência existencial e pôs-se junto ao mundo e, por isso, sempre está perpassado por este ou aquele estado de humor ou tonalidade

---

<sup>9</sup> Por isso, paisagens não são apreendidas meramente como naturais, mas nessa apreensão capta-se o modo de ser e a totalidade de significados do povo que ali habita. As paisagens do Nordeste do Brasil, por exemplo, mostram o clima seco e a sequeidão da caatinga, mas também falam da aridez e da peleja da vida e do mundo do sertanejo. Trata-se de uma evidência dada na experiência e, apesar disso, difícil de ser descrita. Assim, recorremos à literatura para ilustrar. O conto *As margens da alegria*, de Guimarães Rosa (2001, p. 49-55), é uma descrição literária dessa experiência. No conto, narra-se a viagem do Menino e seus tios a uma cidade em construção. Não é dito o nome do menino (o autor a ele se refere como sendo o Menino, com letra maiúscula), dos tios, da cidade, mas acentua-se no início que “era uma viagem inventada no feliz” (ROSA, 2001, p. 49). Com certeza, isso é demasiadamente relevante no conto. Assim, desde o início, a alegria se torna a tonalidade afetiva da experiência do Menino, determinando o modo cordial e admirativo com que coisas e acontecimentos serão experimentados: a conversação com a tripulação e com o piloto do avião é atravessada por afabilidade, o simples gesto de apertar-lhe o cinto de segurança manifesta carinho e proteção, o barulho do motor do avião era macio como se fosse uma poltrona que nele se pudesse assentar, as coisas apareciam a ele numa sucessão de acontecimentos benfazejos e em completa harmonia. Enfim, “a vida podia às vezes raiar numa verdade extraordinária”, como descreve Rosa (2001, p. 49). Contudo, ao chegar em casa e ao espiar o quintal, é a visão do peru que, à tardezinha, sai da mata e se aproxima do Menino, que se torna a epifania da alegria. Em síntese, tudo que o rodeava era como se aparecesse pela primeira vez, como a manifestação da novidade: “todas as coisas, surgidas do opaco. Sustentava-se delas sua incessante alegria, sob espécie sonhosa, bebida, em novos aumentos de amor” (ROSA, 2001, p. 52). Até quando sacrificaram o peru, a morte do animal é experimentada dentro da ambiência de alegria, embora tenha imprimido no todo da experiência um “miligrama de morte”. Em contrapartida, o mundo da cidade em construção e daqueles que a levantavam do chão possui outra tonalidade, tudo é descrito como o cinzento de uma ‘circuntristeza’. Por isso, a mesma paisagem aparecia aos adultos como possibilidade de uso, manipulação e afirmação da força e poderio dos homens, como no episódio em que um operário, sob ordens, derruba a árvore. Para simplesmente demonstrar à tia do Menino a eficiência do maquinário à disposição do desmatamento e construção da cidade. A derrubada da árvore fala, então, de outra possibilidade de habitação humana, a cidade, na qual vibra outra tonalidade afetiva em comparação ao mundo do Menino; a cidade não é um mero aglomerado de prédios, casas e ruas, mas é um mundo pertencente a uma possibilidade de existência, radicalmente diferente daquela do Menino. Nela, as coisas já não possuem mais graça e encanto; a árvore, por exemplo, não é aquele ente que tocava o céu azul por meio de seu tronco esguio, unindo-o à terra, mas era simplesmente um empecilho no projeto de levantar do chão a cidade. Diante dessa outra possibilidade, em sua percepção mais simples, rica e admirativa do que o rodeava, o Menino tremia... Tudo isso mostra, pois, que a alegria do Menino não se limitava às margens de sua interioridade, mas alargava-se até onde alcançavam a abertura do seu próprio ser e de sua experiência. Por essa razão, para o Menino, a viagem era experiência de acolhida da eterna novidade coisas, deixando-as viger em si mesmas e a partir de si mesmas.

afetiva ou, de outro modo, está sempre afinado de uma maneira específica com a totalidade do ente como tal e com o próprio ser. Assim, as disposições afetivas ou humores demonstram como o *Dasein* se assenta no aqui e agora de sua existência e, sobretudo, como ele assume o fato de ser um ente jogado no aí que é a abertura disponente de mundo. Disposições afetivas ou disposições de humor são, portanto, tonalidades da existência singular de cada *Dasein* e definem a sintonia ou a desarmonia com aquilo que é mais próprio ao seu modo de ser, no envio da tarefa de realização de si mesmo junto à totalidade dos entes. Desse modo, revelam como cada *Dasein* está e se torna (HEIDEGGER, 2000a, p. 188), como se firma e afirma como ente singular e, desse modo, é conduzido para a espacialidade prévia de seu vir a ser. A tonalidade afetiva de uma existência singular, para além de mero episódio ou acontecimento fatural, é um acontecimento fundamental do *Da-sein*, do ter que ser o espaço onde a existência humana põe e dispõe a si mesma (HEIDEGGER, 1999a, p. 56).

Contudo, tudo já descrito acima ainda parece solto no ar, como que sem fundamentação, porque ainda não se esclareceu que o *Da* do *Dasein* se define, primordialmente, como o espaço que se abre como responsabilização por seu ser. Em função desse aspecto, traça-se uma fronteira incisiva entre a existência humana e as coisas. Tanto em respeito ao *Dasein* como aos entes circundantes diz-se que são dentro do mundo e, por essa razão, indiscriminadamente, ambos são tomados como fatos no mundo. É inegável, pois, que coisas e homens estejam aí no mundo. Contudo, isso não dá o direito de nivelar o modo de ser das coisas e dos homens. As coisas estão aí como simples ocorrência e, portanto, o fato de serem dentro do mundo é um feito, porque seu aí é a manifestação de algo-dado, ou seja, pronto e acabado. As coisas são, portanto, *factum brutum*. Como tais, o modo de ser das coisas pode ser expresso com o termo faturalidade (*Tatsächlichkeit*), indicando o caráter ontológico-categorial do fato de serem aí dentro do mundo de modo pronto e acabado (HEIDEGGER, 2000a, p. 189). Os entes que possuem esse modo de ser, portanto, configuram-se como instrumentos e podem se manifestar como manuais pertinentes ao mundo da ocupação e manipulação do *Dasein*. Com efeito, a manualidade (*Zuhandenheit*) dos instrumentos, utensílios ou quaisquer outros dispositivos empregados na lida cotidiana possui suas bases na faturalidade dos entes simplesmente dados.



Em contrapartida, o modo de ser dos homens acontece segundo o *Dasein*. Dispondo-se, o *Dasein* se abre numa afinação com os demais entes e com o todo de seu ser. Por isso, encontra-se sempre lançado aí no espaço temporal do acontecimento do seu ser. Contudo, esse espaço, como já fora insinuado, não é mera ocorrência, um fato bruto, algo dado e, por isso, fortuito e ocasional e que possa ser apreendido ou classificado em categorias. Pelo contrário, o fato de estar-lançado (*Geworfenheit*) significa, sobretudo, que a existência é um contínuo lance de se projetar para o aí ou espaço do acontecimento do ser. Lançando-se, o *Dasein* não somente realiza o fato de ser, mas põe em jogo o ter-de-ser (*Zu-sein*) insistentemente no projetar do próprio ser. Com isso, responsabiliza-se pelo abrir-se como espaço de realização de seu ser e de manifestação das coisas. Estar-lançado não é, pois, um feito, mas primordialmente um permanente por-se-fazer. Não se trata, porém, do por-fazer algo dos afazeres cotidianos, mas do afazer a si mesmo. Lançar-se na abertura espacial do próprio existir é, na verdade, a responsabilização da tarefa de ter que se perfazer, assumindo-se sempre como inacabado. Assim, o fato de estar lançado no aqui e agora de um auto-perfazimento sempre clama por um futuro por-se-fazer. O fato de ser do *Dasein* no mundo é em todo tempo de seu existir perfectível. Por isso, em total oposição à fatualidade das coisas simplesmente dadas, o modo de ser do *Dasein* se caracteriza pela facticidade (*Faktizität*). A facticidade não é o fato bruto e a determinação categorial das coisas simplesmente dadas, mas o caráter essencial do *Dasein* (HEIDEGGER, 2000a, p. 189), o qual indica que, enquanto existir, o *Dasein* deve se responsabilizar por sua proveniência, assumindo o fato de já estar-aí, lançando-se na sua abertura ou espacialidade existencial. Esse assumir é, porém, oportunidade e necessidade de lançar-se outra vez, renovadamente, e, portanto, é responsabilidade também por seu destino. Facticidade, pois, é indício de que proveniência e destino de si mesmo é o que, antes de tudo, está nas mãos do *Dasein*, o que abre um abismo entre o seu “fato” de ser no mundo e o fato das coisas. Tão pobre é se responsabilizar unicamente pela manipulação dos instrumentos, dispositivos e processos das ocupações cotidianas!

O existir, portanto, é o lance que nasce do interior do já estar-lançado em um aí, como o aqui e agora do ter-de-ser (*Zu-sein*). O vir a ser da existência é um vir para “fora” que, para permanecer no vigor de sua essência, precisa retomar insistente e renovadamente o “fato” de já ser e ser sempre singular, concretamente e de modo finito em um lance e uma disposição de outrora. Facticidade quer traduzir

esse modo ser da existência humana, esse movimento de ter que sempre se “expor” numa disposição espacial, liberando mundo como o aberto de manifestação dos entes circundantes, mas, sobretudo, de ter que voltar ao “interior” desse espaço, como o lugar de responsabilização pelo ser em incessante perfectibilidade. Esse termo, portanto, não evoca nenhum ideal moral-ascético, conforme o qual o homem no seu cotidiano deva atingir uma perfeição, idealizada a partir de preceitos éticos e/ou religiosos, mas tão-somente o caráter ontológico da existência humana. Dito de outro modo, a facticidade como o “fato” do *Dasein* estar entregue à responsabilidade de tornar-se o espaço de manifestação de seu próprio ser significa que o *Dasein* existe e somente vige na propriedade de seu ser, à medida que se dispõe em um lançar para “fora” e, ao mesmo tempo, para “dentro” de sua abertura espacial. Desse modo, o ser-em um mundo é-lhe possível apenas se assume o encargo de singularização que nasce da pertinência de seu existir com o Ser que se revela no seio de sua existência. O ser-em é, pois, mais que a estática de estar dentro de algo, é a tarefa perfectiva de ter que de um modo ou outro abrir-se como espaço de manifestação do Ser, pois nessa abertura se faz próximo e presente ao *Da-sein* o ser de todo ente que o circunda, assim como seu próprio ser (HEIDEGGER, 2000a, p. 186). E justamente porque o espaço de acontecimento é uma tarefa perfectiva, pode tornar-se um peso ao *Dasein* e dela, na maioria das vezes, se desviou, tomando o ser-em como mero estar dentro. No entanto, esse já é um modo de lançar-se para “dentro” de sua abertura e assumir seu ser na dinâmica do ter-de-ser. Também o desvio é um modo de disposição e, como tal, é também o envio de um lance; é certo que ao modo de esquivar-se do jogo de ser e ter que se responsabilizar por seu próprio destino (HEIDEGGER, 2000a, p. 188, 190). Ora, enviando-se ou desviando-se da responsabilidade de ter que abrir a si mesmo numa disposição, o *Dasein* sempre se colocou diante de si mesmo e sempre se descobriu como um enigma cuja decifração está sob sua responsabilidade, sob o risco de ganhar-se ou perder-se. Tal é o que as disposições afetivas revelam, seja na alegria, quando o ter-de-ser é assumido com leveza e graciosidade, mas também quando se torna enfadonho e pesado no tédio ou desesperador e até fatídico na angústia. Em qualquer humor, evidencia-se que *Dasein* é previamente seu *Da* ou aí e põe em relevo como ele assume a tarefa de responsabilização de ser seu próprio *Da* como o ininterrupto lançar-se no “exterior” e “interior” de uma disposição.

Contudo, o *Dasein* é sua abertura espacial se, ao mesmo tempo, seu aí for também espaço de jogo do possível. Se e somente se seu ser for uma possibilidade, pode o *Dasein* se perfazer como o vir à fala de sua constituição essencial, antes nomeada de ter-de-ser. Não sendo uma coisa, algo pronto e acabado, o *Dasein* é o que é, mas esse “é” é sempre um poder-ser (*Sein-können*). Por conseguinte, o *Dasein* é sua própria possibilidade (HEIDEGGER, 2000a, p.199). Cotidianamente, porém, entende-se possibilidade de modo vazio e abstrato: o que ainda não é real, mas meramente provável segundo o cálculo de probabilidades; o que pode vir a acontecer e, de igual modo, não acontecer sem qualquer vínculo necessário com o presente, a não ser que uma causa vigente determine a sucessão vindoura. Se houver uma causa ou qualquer outro fator predeterminante, porém, o vindouro deixa de figurar no âmbito do possível e decai no campo do necessário. Toda possibilidade é, pois, tomada no horizonte na lógica e, assim, é pensada como uma categoria que, por força do caráter abstrato e vazio, é pertinente apenas às coisas simplesmente dadas. São as coisas que podem cair indiferentemente como o caso provável sob o gênero do possível como, por comparação, os números, os naipes e as cores na probabilística do jogo de cartas ou do girar da roleta. No jogo da existência humana, o possível se joga por outras regras; na roda da vida humana o possível é determinado por uma necessidade prévia. É que o poder-ser da existência não nasce de uma possibilidade abstrata, já que o *Dasein* se encontra previamente sempre em uma disposição previamente assumida, porque a existência nunca está situada nos ares. Com efeito, ao *Dasein* é permitido unicamente existir a partir do que finita e concretamente já é, sem desconsiderar o aqui e o agora do caminho de perfazer a si mesmo!

Estando, pois, essencialmente disposto em uma abertura espacial, o *Dasein* já se encontra em uma já presente possibilidade de ser, sempre cedeu a uma possibilidade de seu poder-ser e recusou a outras. E, assim, seu poder-ser não se trata de escolher indiferentemente uma ou outra possibilidade entre possibilidades porvindouras, mas de conduzir à plenitude o “fato” inalienável de já ser e ter que ser em *uma* possibilidade. Por isso, o poder-ser é liberdade de acolhida da direção prévia da disposição espacial, levando-a à consumação. Assim, possibilidade para o *Dasein* não é algo pendente e por se fazer, mas aquele sentido que nasce do já estar plenamente inserido na abertura espacial que continuamente solicita, mas também antecipa o lance de um envio. Antecipar, porém, não é aquele afligir-se e

executar previamente os afazeres das ocupações, mas a diligência para com o próprio ser como possibilidade, que se expressa em responsabilidade de tornar-se a si mesmo, de vir a ser o que já é. Nesse sentido, antecipar as próprias possibilidades é caminho de singularização e de realização perfectiva da própria verdade. É somente assim, ou seja, consumando o que se antecipa, o existir como possibilidade de ser singular e único, que o *Dasein* vige na realização mais própria de seu próprio ser. No entanto, é sempre presente a sedução de tomar o existir como uma possibilidade vazia e abstrata e, conseqüentemente, de ceder à tentação de querer antecipar o futuro como um fazer ocorrer algo pendente. A possibilidade da existência não se mede pelos mecanismos dos encaminhamentos pragmáticos, mas pela responsabilização do jogo do possível que convoca de antemão o *Dasein* para a destinação de si, antecipada desde o presente. E, embora impropriamente, entregar-se à antecipação do futuro como algo pendente é também uma forma de assumir o ser como possibilidade já presente, de se lançar no aí ou de ser o *Da* naquilo que essencialmente é, a saber, o espaço privilegiado de fulguração do possível.

Antecipar a si mesmo quer dizer, sobretudo, que o *Dasein* sempre já se dispôs segundo uma possibilidade e, conforme uma disposição afetiva, deixa ressoar a si mesmo o seu próprio ser e o ser de tudo o que o rodeia segundo uma cadência. Desse modo, pondo em jogo seu ser como poder-ser, o *Dasein* interpretou a totalidade do ser-no-mundo segundo o sentido de uma prévia compreensão de ser-em. De modo mais simples, o *Dasein* compreendeu o seu ser. Portanto, “compreender (*Verstehen*) é o ser desse poder-ser” (HEIDEGGER, 2000a, p. 199). Graças à compreensão, embora não tematicamente, o *Dasein* possui de antemão as repostas para as perguntas mais fundamentais com que pode interrogar a si mesmo no cotidiano: “quem sou?”, “onde estou?”. As repostas seriam: o *Dasein* é o que compreende de si mesmo; está permanentemente no espaço de sua abertura, que é a compreensão de seu próprio ser. Compreendendo seu poder-ser a partir de uma possibilidade, o *Dasein* sabe de si. Esse saber de si, porém, não é a reflexão intimista sobre si, não é um conhecimento psicológico sobre suas vivências. Também não se trata ainda nem de um conceito objetivo sobre seu existir nem de um intuitivo autoconhecimento. É antes uma apreensão pré-temática e originária sobre a quantas e por onde anda o seu existir (HEIDEGGER, 2000a, 199-200). Isso faz perceber que a existência humana se abre a partir de uma compreensão que

está em sua base e que todo lance para o futuro do *Dasein* se dá a partir do que já sabe de si mesmo. Na maior parte das vezes, porém, o *Dasein* diz desconhecer a si mesmo e, muito menos, saber para onde vai com seu ser; apenas sabe que está por aí e que o futuro é uma incógnita pertinente ao amanhã. Esse desconhecer, porém, acena não para a falta de uma compreensão, mas, ao contrário, que existe em uma abertura compreensiva de si que o faz esquecer-se de seu poder-ser. Conseqüentemente, em vez de se tomar como ente que se antecipa e se singulariza em constante perfectibilidade, o *Dasein* agarra o seu ser sob o império do sentido da coisificação, o sentido adequado à definição, conceituação e manipulação do ente simplesmente dado. Assim, regido por uma compreensão imprópria, o ser do poder-ser do *Dasein* é, no cotidiano, uma de-cadência (*Verfallen*), o que não possui conotação moral sequer, mas apenas o sentido de esquecimento do modo próprio de assumir – assumir é, pois, compreender - seu ser como possibilidade. Na verdade, conhecendo ou desconhecendo-se, assumindo-se ou negando-se a si mesmo como possibilidade, o *Dasein* já se compreendeu e, portanto, nunca pode estar “perdido e sem orientação” no mundo, mas sempre já se encontrou num direcionamento para a destinação de seu ser. A compreensão, portanto, não é primeiramente um apoderar de algo por meio de um ato hermenêutico, mas uma apreensão existencial, um tomar “posse” de si mesmo, que põe em movimento o poder-ser do *Dasein* em uma direção específica ou que abre sua espacialidade em este ou aquele sentido. E como se fez ver, esse tomar “posse” é, na maioria das vezes, perder-se numa possibilidade imprópria de abertura espacial de seu próprio ser. Em tudo isso, por conseguinte, o mais importante é vislumbrar que o espaço de acontecimento do ser do *Dasein* é, fundamentalmente, compreensão, o qual não se mede por nenhum cálculo matemático ou padrão de quantificação, mas sim pela (in)propriedade<sup>10</sup> (*Un-,Eigentlichkeit*) das possibilidades que consumam o ter que ser na abertura do espaço de singularização e apropriação de si.

---

<sup>10</sup> Propriedade (*Eigentlichkeit*), em *Sein und Zeit*, não se mede, portanto, segundo um padrão prévio de comportamento, mas indica o quanto o *Dasein* se responsabiliza pela tarefa de tornar-se a si mesmo e apropriar de seu modo de ser mais próprio. Esse modo de ser próprio é viger no vigor da perfectibilidade. A impropriedade (*Uneigentlichkeit*), por sua vez, é a recusa do modo de ser mais próprio e, por isso, se manifesta nos modos de ser decadente, que *Sein und Zeit* chama de próprio impessoal (HEIDEGGER, 2000a, p. 182). Na impessoalidade, o *Dasein* toma o seu poder-ser a partir do mundo ou a partir de uma medianidade que o leva, cotidianamente, compreender-se com coisa simplesmente dada e querer ser segundo a medida imprópria dos outros e genericamente comum (o “a gente”). A decadência, pois, deve ser compreendida como a perda da cadência, ou seja, a perda do vigor consoante ao poder-ser fático e próprio. Ser si mesmo, ou seja, conquistar sua propriedade, entretanto, é ter que assumir sua única possibilidade de ser. Nesse sentido, o *Dasein*, entregando-se

Compreendendo a si, porém, o *Dasein* não somente se apropria de seu poder-ser, mas também co-apropria da ambiência de manifestação do ser dos entes que se apresentam nesse espaço de singularização. A compreensão possui a estrutura existencial de destinar a existência humana num jogo de encontros e desencontros com seu ser, mas também com tudo que lhe vem ao encontro. A relação compreensiva do *Dasein* para com o seu ser é, ao mesmo tempo, a compreensão do mundo com o qual está também sempre em relação (HEIDEGGER, 2000a, p. 130-1, 202). Tudo depende da possibilidade que o *Dasein* acolhe no seu existir, pois, pela força do sentido de tal possibilidade, o mundo é configurado. O mundo é sempre mundo de uma possibilidade, concreta e única; estrutura-se em acordo e em consonância com ela. Com razão, as coisas não estão aí e interligadas entre si sob o vínculo de um nexu conjuntural e instrumental da mesma forma em duas possibilidades diferentes. Por exemplo, no mundo em que a arte se abre como possibilidade do poder-ser, as coisas encontram-se arranjadas e interligadas de modo radicalmente diverso daquele em que a ciência se tornou a possibilidade de delinear a existência humana. Não é por acaso que tintas e pincéis rodeiam o pintor, enquanto teorias e instrumentos de observação circundam o pesquisador das ciências naturais: há sempre um liame entre a presença de umas e não outras coisas e o modo como se referem entre si com a abertura da possibilidade assumida no poder-ser. Ainda, é menos casual que cores e paisagens se instalem cada vez de modo único na obra de um artista, assim como na investigação dos cientistas os mesmos problemas adquirem facetas diferentes. Cada possibilidade que se abre e

---

à responsabilidade de ser si mesmo, já se antecipou segundo essa possibilidade de ser, o que quer dizer que existe no paradoxo de ser e tornar-se aquilo que já é. É em função dessa possibilidade única que a existência abre a totalidade de seu ser, ou seja, precedendo a si mesmo, o *Dasein* se perfaz como um ser-em um mundo junto aos entes. *Sein und Zeit* nomeia essa estrutura de *cura* (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 256-7). Assumindo a tarefa de poder-ser mais próprio, dentro do jogo de preceder aquilo que será a partir do que já foi, o *Dasein*, portanto, tem sempre que cuidar do dom que lhe foi entregue de ser segundo a significância de uma possibilidade, isto é, conforme um sentido do Ser. Dizendo, pois, em consonância com o horizonte fenomenológico dos *Beiträge*, a propriedade existencial é ter que ser segundo uma apropriação do Ser (*Er-eignis*). É somente à medida que o *Dasein*, em seu poder-ser, se torna a antecipação da concessão de uma possibilidade de ser, advinda pelo acontecimento do Ser mesmo (*Ereignis*), que a existência se realiza *propriamente* na sua totalidade. Em última instância, propriedade e impropriedade falam do modo como o *Dasein* assume sua referência ao Ser mesmo, antecipando (ser-próprio mais próprio) ou recusando antecipar (próprio impessoal) a possibilidade que sobrevém a si mesmo a partir desse encontro com o Ser. *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*, portanto, adquirem pleno significado na sua estreita correlação com o *Er-eignis*, como atesta a proximidade lingüística entre essas palavras, cujo liame etimológico é dado pelo adjetivo *eigen*, próprio ou singular. Desse modo, é possível entrever que somente na unidade com o Ser que o homem possui os fundamentos de seu si mesmo mais próprio e, assim, pode vir a ser um singular.

se antecipa no poder-ser fático (*faktisches Seinkönnen*) possui, portanto, seu mundo e projeta a totalidade conjuntural das coisas simplesmente dadas segundo a perspectiva (*woraufhin*) apropriada ao uso e manipulação daquele mundo. Por que razão? Porque a compreensão, atingindo o todo do ser-no-mundo, possui o caráter projetivo (HEIDEGGER, 2000a, p. 200-1). O saber de si e o saber de tudo que comparece e se co-apresenta no mundo é, então, um projeto (*Entwurf*), não porque a compreensão defina objetivos e estabeleça estratégias para todo uso e agir, mas simplesmente porque a existência sempre vige no estar-lançado de um poder-ser fático. A existência como tal é um projeto e, por assim ser, possui o mundo que lhe é pertinente.

Como um existencial, projeto quer dizer, portanto, que a existência vige num constante lançar de si mesma, mas que não se identifica com o sair de si, como se fosse algo encapsulado, para atingir algo diante de si. Não se trata do movimento representador da consciência do sujeito nem da transferência de conteúdos psíquicos e interiores do indivíduo para a realidade exterior, mas do modo de ser da existência que somente é na projeção de si mesma, abrindo a si e o mundo a ela co-pertinente. No projetar de si, porém, a existência “introjeta-se” para dentro de si no sentido de um constante retomar da possibilidade que é. O projetar do projeto deixa, pois, a possibilidade ser uma possibilidade, precisa mantê-la continuamente como um apelo de singularização. Sendo um projeto, o abrir-se da existência não retira o caráter projetivo da possibilidade a partir do qual o *Dasein* já se compreendeu. Pelo contrário, “o projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação de seu poder-ser de fato” (HEIDEGGER, 2000a, p. 201), porque toda obra de singularização da existência nessa ou naquela abertura de si remete de volta para seu núcleo, o ser-em como a tarefa de ter-de-ser na consumação de uma possibilidade. Em resumo: ser-em é habitar ou viger no espaço familiar de uma compreensão que projeta e destina. O mundo circundante é, então, apenas “a face externa” projetada pela compreensão, que abre a totalidade de significâncias e referências em que as coisas aparecem e, sobretudo, conforma a existência como tal, o ser-em, como o espaço do poder-ser fático.

Desse modo, o caráter projetivo da compreensão mostra que a existência nunca é algo pronto e acabado, mas um uma espacialidade aberta, no sentido que pode ser mais do que já é, que pode vir a ser si mesma em fulgurações e figurações ainda não delineadas. Definitivamente, em sua condição projetiva, a existência não é

uma espacialidade circunscrita a essa ou aquela conformação. De outro modo, é permitido dizer que a existência, mais do que suas circunstâncias e configurações atuais, é sua inconclusão. A existência é, sobretudo, o por-vir de seu poder-ser. No entanto, essa espacialidade aberta ou não circunscrita do existir humano não testemunha nenhuma falta ou ausência, mas sim uma plenitude e uma presença. É que a inconclusão é o delineamento ainda não definitivo de uma possibilidade não consumada e não a absoluta ausência de pré-delineamento. A não-consumação da possibilidade que é cada *Dasein*, porém, não diz que a existência, no seu aqui e agora, é menos do que poderá ser, mas tão-somente que vigora em uma compreensão que delinea, de modo antecipador, algumas possibilidades e não outras. Como possibilidade e por virtude da constituição projetiva, a existência já é aquilo que será (HEIDEGGER, 2000a, p. 201). Por essa razão, somente pode se consumir se retornar sempre ao que já é, às possibilidades prefiguradas pelo “fato” do *Dasein* já ter se compreendido de um determinado modo. Que existência “é” significa, então, que o *Dasein* se torna e isso no projetar de uma compreensão de si. O imperativo nascido do interior da existência de ter que ser segundo a possibilidade que o *Dasein* compreendeu seu próprio ser-em se traduz, pois, no imperativo de projetar aquilo que já é. Retornar ao que já é, portanto, é insistir no projetar de uma compreensão, conduzindo-a à consumação. É nesse sentido que o inacabamento atesta presença e plenitude. É certo que é uma plenitude e uma presença em consumação, pertinente ao modo de ser projetivo da existência, em que o fim desvela, em plena luz, o princípio.

Medir essa realidade paradoxal pelo mais de um excesso ou menos de uma falta é interpretar o ser do *Dasein* apenas como ente simplesmente dado. O “mais” e “menos” da existência, porém, apenas demonstram que a existência se projeta sempre segundo uma compreensão finita, ou seja, que o *Dasein* sempre assumiu e compreendeu o Ser na direção de uma concreta, nunca abstrata e genérica, possibilidade de ser si mesmo (HEIDEGGER, 2000a, p. 203). O projeto, desse modo, reconduz para o Ser e torna visível que, compreendendo-se segundo uma possibilidade, o *Dasein* sempre se remeteu para o Ser de uma maneira ou outra. E mesmo que o *Dasein* corra sempre o risco de se compreender como coisa já dada, cujo futuro é algo que está por vir como fato pendente e desvinculado do presente, só pode se desviar nessa possibilidade, porque pode projetar-se numa espacialidade que assume e compreende de um modo impróprio sua essencial



pertinência para com o Ser. Desse modo, o projetar da ek-sistência é também, como se fosse sua face revirada, a in-sistência numa relação compreensiva de pertinência para com o Ser. Ambos os movimentos fazem surgir a espacialidade aberta e inconclusa do *Da* do *Dasein*, no envio de uma possibilidade finita e em vias de consumação.

Tudo isso revela, pois, que a existência como tal é projeto de compreensão e que cada existência singular e/ou histórica é a compreensão, que nasce, amadurece e se consuma em *um* projeto. O artigo *um*, aqui, portanto não é indefinido e não obedece ao uso cotidiano da língua portuguesa. Ao contrário, indica singularidade e poderia, portanto, ser substituído pela expressão “um único” e possui valor de artigo definido. Uma existência singular ou uma época é sempre, pois, o projeto de uma compreensão singular do Ser. E, como observa Heidegger (2000a, p. 38), numa nota marginal de *Sein und Zeit*, o fenômeno da compreensão não é apenas uma determinação do ser do *Dasein*, mas do Ser (*Sein*) no seu todo. De outro modo, a espacialidade existencial do *Dasein*, o seja, o aí de sua presença como ser-em um mundo, possui por vocação abrigar o Ser. Ao abrir-se da existência em uma disposição não compete tão-somente desvelar o sentido do Ser, mas também resguardá-lo em sua proveniência, fazendo limpo o espaço para manifestação de coisas – os entes intramundanos - e homens - o *Dasein* em seu ser-no-mundo e ser-com<sup>11</sup> (*Mitsein*) os outros. Em sua estrutura projetiva, a compreensão, então, abre a

---

<sup>11</sup> Nas suas relações com os entes, o *Dasein* encontra-se com os entes que também possuem o mesmo modo de ser, os outros. Por essa razão, toda existência é co-existência, o que indica o existencial chamado de ser-com (*Mitsein*). No entanto, o *Dasein* não é um ser-com, porque está rodeado pelos outros, como se fosse um eu-cápsula rodeados de outros eu-cápsula, de modo que a relação de eu com outro eu dependesse da capacidade de sair de seu encapsulamento e atingir o interior do outro. Também a co-existência não se deve ao fato que o outro se manifestar dentro do mundo de um *Dasein*, porque o outro, também sendo um ser-no-mundo, não pode dar-se como ente destituído de mundo e, portanto, intramundano. O *Dasein* é sempre co-existente porque seu mundo é um mundo comum aos outros, sobretudo, no que toca ao mundo da ocupação. A co-existência, portanto, se fundamenta na determinação prévia e ontológica de um mundo compartilhado (*Mitwelt*). Desse modo a dimensão e a expansão do mundo de um *Dasein* não se limitam ou terminam nas fronteiras do mundo do outro. Pelo contrário, a espacialidade de um *Dasein*, como manifestação do mundo circundante, é também a espacialidade do mundo do outro, o que significa que o meu aqui já é o aí do mundo do outro e vice-versa, assim como é o lá de um terceiro. É nesse sentido que o ser-em é essencialmente ser-com, independente de ser solitário, indiferente ou solícito para com a existência do outro. Em todas essas situações, em razão da estrutura do ser-com, o *Dasein* já compartilhou o mundo com o outro e, por isso, foi de uma forma ou outra atingida pela existência do outro (HEIDEGGER, 2000a, p. 169-71). Contudo, não se trata de antepor ao egocentrismo epistemológico da filosofia moderna um comunitarismo ético, mas da estrutura ontológico-fundamental do ser humano pensado como existência ou *Dasein*. Com o ser-com e o mundo compartilhado, pois, torna-se possível que a homens de uma época se imponha a tarefa, na finitude e concretude das situações e condições de existência, por em obra a existência singular de cada um como destinação histórica e comum de um sentido do Ser.

espacialidade do *Dasein* em duas direções. Primeiramente, em relação aos entes que o circundam, fazendo clara a totalidade da significação a partir da qual os entes circundantes comparecem dentro do mundo. Depois, na direção da totalidade do ser do *Dasein*, a partir da qual chega a uma visão transparente<sup>12</sup> (*Durchsichtigkeit*) de si ou um saber não-temático de sua própria destinação. Essas duas direções, sendo faces do mesmo movimento, revelam uma só condição da existência humana: poder-ser exclusivamente na remissão para com o Ser como tal. Em última instância, a compreensão fala da co-pertinência entre o homem e Ser. Por essa razão, ao mesmo tempo, deixa nítido que esse último se faz compreendido no lance da existência, que “Ser<sup>13</sup> (*Sein*) é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente” (HEIDEGGER, 2000, p. 203). Assim, a existência torna-se tarefa inalienável de apreender, na responsabilização de si e no forjar da singularidade de si mesma e não no agarrar do conceito e no aprisionamento em gênero e categorias, o sentido do Ser como sua própria proveniência, destino e consumação.

No cotidiano, o *Dasein* não sabe de si e de seu destinar simplesmente, mas toma a si mesmo *como* isto, *como* aquilo e, em raros momentos, *como* a si mesmo. Primeira e freqüentemente, compreende-se a partir do mundo da ocupação. É comum ao *Dasein*, por exemplo, quando perguntado pelo seu ser por meio da interpelação “quem és?”, expressar-se a partir da profissão, e, assim, reduzir a sua

---

<sup>12</sup> A existência, em virtude de seu caráter compreensivo e projetivo, capta o sentido de sua abertura em diferentes dimensões. Por isso, a existência não é cega, mas dotada de uma visão originária, que em nada depende de fatores foto-físio-químicos para acontecer. É propriamente a “percepção” de onde e como o *Dasein* se encontra existencialmente disposto e em que direção se lança. Na vida cotidiana, a existência é guiada por uma visão, que capta o todo do mundo circundante e o conjunto das relações de mútua referência dos manuais. Por conseguinte, permite a ocupação (*Besorge*) dos entes intramundandos e é chamada, em *Sein und Zeit*, por circunvisão (*Umsicht*) (HEIDEGGER, 2000, p. 111). Por outro lado, na co-existência, o modo próprio de lidar com os entes que também são *Dasein* não pode ser o da ocupação, mas sim da preocupação (*Fürsorge*), ou seja, a relação em que o *Dasein* se antecipa em favor do outro, retirando ou devolvendo-lhe a responsabilidade de cuidar do próprio ser como possibilidade (HEIDEGGER, 2000a, p. 174). Desse modo, a existência deve ser guiada por uma luz que permita distinguir a diferença e levar em conta o modo de ser dos outros em sua co-existência, respeitando-a. Por isso, essa visão é denominada de consideração (*Rücksicht*). Por fim, a existência é atravessada por uma luz que apreende o todo do ser-no-mundo, capaz de torná-lo transparente a si mesmo. É essa visão que se refere à existência no seu todo e, em contrapartida ao exame introspectivo de si, conduz ao verdadeiro e originário autoconhecimento. Em *Sein und Zeit*, essa visão foi chamada de transparência (*Durchsichtigkeit*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 202).

<sup>13</sup> Embora a grafia utilizada no texto original seja *Sein* e não *Seyn*, optamos por grafar com letra maiúscula, como se traduzindo a segunda grafia. Essa decisão possui ao nosso favor a ambigüidade do termo *Sein* em *Sein und Zeit*, que ora indica o ser do *Dasein* ora o Ser como tal. Além disso, no fragmento em questão, é explícita a referência ao sentido do termo como sendo o Ser como tal (*Sein als überhaupt*), pois anteriormente se diz: “a abertura do Ser como tal (*von Sein überhaupt*) consiste na projeção para a função (*Worumwillen*) e para a significância (mundo)” (HEIDEGGER, 2000a, p. 203; 2006a, p. 147).

identidade fundamental ao que faz ou deixa de fazer. De acordo com uma segunda possibilidade, também pode falar de si e desvelar o horizonte da compreensão de si sem qualquer referência ao mundo da ocupação e, teoricamente, compreender-se *como* pessoa, imerso em um nó de relações; *como* sujeito, princípio do conhecer ou de todo o agir e determinação primeira da história. Na segunda situação, a compreensão de si parece mais precisa e rigorosa. Contudo, é questionável, se refugiando no campo das teorias e opondo-se ao mundo da vida cotidiana, o *Dasein* alcança a propriedade de si, já que nas determinações teóricas da identidade da existência humana se encontra o impulso de compreender o si mesmo *como* algo dado e disposto no mundo *como* as coisas, mesmo que se defenda que o ser humano, radicalmente, não se isola em uma encapsulação subjetiva, mas estrutura seu ser num feixe de relações. A partir de qual constituição essencial e originária do ser humano no seu todo é permitido afirmar sua vigência *como* ser relacional? *Como*, pois, é compreendido aqui relação? Resolvem-se esses questionamentos e outros afins apenas dizendo que em um caso quem fala o faz *como* teórico e, no outro, *como* homem prático ou de negócios, mas o porquê a compreensão se dá *como* prática ou teoria não é questionado; nem sequer tal fenômeno é percebido, porque nada mais evidente que tomar isso *como* óbvio! Em todos os casos acima, importa ver que a compreensão não vem à luz puramente, mas se manifesta sempre em uma forma, que é apreendida na estrutura do “como”<sup>14</sup> (*Als-Struktur*). Assim, uma luz não apenas atravessa o todo do ser-no-mundo do *Dasein*, dando-lhe uma visão da totalidade de si, mas o saber advindo da visão de si vem à fala numa

---

<sup>14</sup> Em *Sein und Zeit*, a demonstração dessa estrutura da interpretação é acessada por via do ente intramundano, precisamente o manual. Mesmo que não explicitamente expresso em uma proposição, todo o manual que vem à mão na circunvisão da ocupação é apreendido dentro de seu nexos de remissões e referência. Toda forma de manipulação, em seus mais diversos escopos, sempre toma o manual em relação com os outros e de acordo com sua finalidade. O manual, por isso, já é compreendido em seu ser e, ao mesmo tempo, em virtude de seu ser-para, é interpretado dentro da estrutura *algo como algo* (*etwas als etwas*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 205). No manuseio do martelo, por exemplo, pré-tematicamente, já está implícita sua referência ao prego e, assim, compreendido e interpretado como instrumento para fixar o prego na parede. No martelar com o martelo já se apropriou de seu ser e, ao mesmo tempo, já o interpretou como instrumento para fixar algo. Do mesmo modo, o prego não aparece compreendido simplesmente como prego, mas como aquele instrumento que está em função do martelo e do que será dependurado junto à parede e, portanto, também interpretado como instrumento que permite dependurar algo na parede que, por sua vez, também é interpretado a partir do uso e da manipulação. A trama das referências poderia ser amplamente estendida, mas, em cada momento, vê-se que o ente se apresenta dentro do mundo antecipadamente compreendido conforme o uso e o manuseio e interpretado dentro da estrutura *algo como algo*. Reconduzindo essa estrutura à existencialidade da existência humana, como se tentará a seguir, faz-se visível que a ela possui sua origem no “fato” do *Dasein* apreender a si mesmo e tudo que lhe rodeia na perspectiva doada pelo sentido com que interpreta o Ser.

configuração. A existência deixa transluzir a si mesma numa figura ou outra. E, por essa razão, interpreta-se a si mesma. A existência, desse modo, é fundamentalmente interpretação (*Auslegung*) que elabora as possibilidades projetadas na compreensão (HEIDEGGER, 2000a, p. 204). Fundada na compreensão, a interpretação explicita o quanto a existência abre sua espacialidade imprópria ou propriamente, sabendo de si *como* algo e, portanto, compreendendo-se prioritariamente a partir e dentro do mundo circundante ou a partir de seu poder-ser e, assim, sabendo de si *como* si mesmo.

Na inconclusão, a espacialidade da existência é aberta, mas isso não dá o direito de tomá-la como amorfa e desfigurada, porque, ao contrário, se apresenta em forma e figura definidas, ou seja, em uma interpretação finita. A existência, portanto, nunca é uma abstração que figura no reino neutro da universalidade pura e da probabilidade absoluta. Pelo contrário a existência é sempre assumida dentro de uma significação prévia, da qual as condições históricas e as circunstâncias humanas são apenas indícios de que o *Dasein* já abriu sua espacialidade no horizonte de uma interpretação. A interpretação, portanto, não é o ato de uma consciência sequiosa de arrancar do texto ou de uma obra o sentido que nela repousa ou que o autor lhe teria conferido, mas o “fato” de que a espacialidade da existência está aí a abrir-se em uma direção ou outra, articulando todas as suas nuances, estruturas e dimensões sob um único sentido. É verdade que “o sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa” (HEIDEGGER, 2000a, p. 208) e, em se tratando não de coisas, mas da existência como tal, sentido não é aquilo que um observador ou intérprete retira ou impõe à existência, tornando-a compreensível, mas aquilo que se articula no próprio abrir compreensivo da existência. É a própria existência que interpreta a si mesma, à medida que se projeta na perspectiva da possibilidade com que se assumiu e se compreendeu. Por conseguinte, a existência se faz presente a si mesma em forma e figura e toma posse daquilo que compreendeu. Por isso, não somente a existência se dispõe em uma espacialidade compreensiva, como também o faz em um sentido, por força do qual essa espacialidade é configurada e conformada, isto é, a existência interpreta-se. De outro modo, é preciso dizer que o *Dasein* articula o todo de sua abertura segundo as possibilidades da compreensão em um sentido. No entanto, diz-se com freqüência, cada vez maior, que a vida humana está perdendo seu sentido. De fato, a observação é acertada, mas ontologicamente a afirmação é um contra-senso,

porque a vida humana, quando pensada a partir da existência e consoante sua espacialidade compreensivo-interpretativa, não pode aparecer fora de sentido (HEIDEGGER, 2000a, p. 208). Apenas as coisas podem figurar fora de sentido, assim como dentro do sentido, que o mundo circundante torna visível. Por isso, o ser humano nunca pode estar perdido na vida, como se diz no cotidiano, porque, vigendo como *Dasein*, o estar-perdido pressupõe uma interpretação compreensiva de si. O *Dasein* não pode estar radicalmente perdido, porque somente pode se perder se já se encontrou disposto nessa ou naquela direção ou sentido. É certo que é possível encontrar-se em direção imprópria, mas é inegável que também esse é um modo de assumir a tarefa de abrir-se no horizonte de sentido de uma interpretação de si. De modo próprio ou impróprio, a existência já doou figura e forma ao seu poder-ser.

O sentido, portanto, é aquele existencial que faz figurar a espacialidade da existência de um modo ou outro. Ele é inerente à existência e, como tal, deixa tudo aparecer sob uma prefiguração<sup>15</sup>, seja o ser do ente simplesmente dado que vem ao encontro dentro do mundo, seja o ser do *Dasein* como si mesmo ou como *ser-com*. Tudo se faz presente sob um sentido, o qual se faz patente na espacialidade aberta do *Dasein* e plenamente visível na consumação do projeto da existência humana, nas vias de uma possibilidade. Nada está meramente aí, nem mesmo as coisas, muito menos o *Dasein*. Tudo vige sob a doação prévia de um sentido, que nasce do perfazer temporal-espacial da existência humana. A existência mesma está sob o jogo de um sentido e sua tarefa é explicitá-lo espacial-temporalmente em seu próprio perfazer-se. A existência humana, então, no desvelar de si mesma, re-vela a partir de qual perspectiva se pode dizer que algo é ou, o que é mesmo, a espacialidade

---

<sup>15</sup> No parágrafo 32 de *Sein und Zeit*, o qual estamos analisando, mostra-se que nenhuma interpretação é apreensão de um dado objetivo e numa total ausência de pressuposições, porque o *Dasein* no seu modo de ser apreende existencialmente tudo que o rodeia em conformidade com uma posição prévia (*Vorhabe*), uma visão prévia (*Vorsicht*) e uma concepção prévia (*Vorgriff*). Partindo sempre de uma compreensão do todo conjuntural dada na circunvisão, o *Dasein* possui de antemão o ente dentro de uma trama de referências e significados, por isso, a compreensão se dá dentro de uma posição prévia. Ao mesmo tempo, o ente é interpretado, porque a circunvisão já fixa de antemão o parâmetro a partir do qual é compreendido e, nesse sentido, é atravessado por uma visão prévia. Tendo o ente previamente numa posição prévia e antecipando-o segundo uma visão prévia, concebe-o numa concepção prévia e decide-se pré-predicativamente por uma conceituação. A articulação desses três momentos essenciais e existenciais da compreensão e interpretação resulta na perspectiva em função da qual algo é compreendido como algo, portanto, o sentido (HEIDEGGER, 2000a, p. 206-8). Desse modo, como sentido do Ser, é aquilo que tudo impregna, prefigura tudo que é ou existe. Os entes, por sua vez, à medida que sendo e existindo tocam o sentido do Ser como tal, figuram-se e perfilam-se em inumeráveis variantes de modo de ser. Assim, na singularidade de cada modo de ser, configuram-se no todo articulado por um só sentido do Ser.

temporal, na qual o sentido do verbo ser ganha historicamente significado. Por isso, o verbo ser não é meramente uma partícula gramatical com função de cópula entre sujeito e predicado numa proposição. Compreendido a partir da abertura espacial e da espacialidade aberta do *Dasein*, a partícula possui função indicadora. Ela aponta para um fundo ou formalidade que aparece quando, costumeiramente, sem darmos por conta de seu caráter misterioso, diz-se que as coisas são..., que a existência humana “é”<sup>16</sup>... A partícula aponta para o sentido do Ser como tal. Esse sentido, porém, permaneceria inacessível se não se desvelasse de modo privilegiado naquele ente que, existencialmente, é compreensão; se o *Dasein* não se abrisse e tomasse posse de si segundo uma interpretação compreensiva. Como interpretação compreensiva, a existência está remetida ao Ser, melhor, a um sentido do Ser, pois é somente sob um sentido que também o Ser se faz compreensível. Nele, a existência mesma se perfaz e, perfazendo-se, oculta-o e resguarda-o. Por isso, pode ser a espacialidade temporal ou o *medium* em que todas as coisas se manifestam.

*E quando nós questionamos acerca do sentido do Ser (Sein), a investigação não medita nem ruma alguma coisa que estivesse por detrás do Ser (Sein). Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade do Dasein. O sentido do Ser (Sinn von Sein) jamais pode ser contraposto ao ente ou ao Ser (Sein) enquanto “fundamento” de sustentação de um ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido*<sup>17</sup> (HEIDEGGER, 2006a, p. 152).

<sup>16</sup> Existência humana e *Dasein* são modos diversos de dizer o mesmo modo de ser que identifica o ente que se distingue dos demais entes, embora seja sempre compreendido historicamente nas ontologias tradicionais a partir do sentido de ser dos entes simplesmente dados. Para evitar essa confusão, rigorosamente, na fenomenologia de Heidegger, aplica-se o verbo ser apenas aos entes simplesmente dados. Ao *Dasein*, para indicar a singularidade de seu modo de ser, diz-se que ele existe. Seu existir é, pois, o duplo movimento de ek-sistir in-sistindo no Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 43; 1999a, p. 82-3; 2003a, p. 30, 473-4). Ver nota 21 do capítulo primeiro.

<sup>17</sup> Até agora temos utilizado a tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Nessa citação, porém, preferimos uma tradução própria, com algumas modificações em relação à tradução anterior, em vista de manter a unidade em nossa grafia, já que ao longo do texto mantivemos o termo *Dasein* e não o vertemos por pre-sença, como se faz na versão brasileira. Contudo, tendo por base a tese de a questão do Ser (*Seyn*) é a questão fundamental e única em todo o caminho de pensamento de Heidegger, traduzimos *Sein* por Ser, grafando-o com letra maiúscula, fazendo exceção a nossa própria regra. A esse respeito, ver a nota 13 do presente capítulo. Dada as alterações e dificuldades de tradução, o leitor pode comparar a nota com o texto original: „Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden „Grund“ des Seienden, weil „Grund“ nur als Sinn zugänglich wird, und sei selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit“.

À medida que se faz acessível de modo privilegiado dentro da compreensibilidade da existência humana, o sentido do Ser fala, pois, de um espaço de pertinência essencial entre Ser e homem, determinado como *Dasein*. Ali onde homem e Ser se remetem um ao outro, numa relação de essencial co-pertinência, é o lugar de abertura de uma espacialidade plena de significados, embora seja o livre em que tudo se apresenta. Não é, pois, vazia como um invólucro, pronto a ser preenchido por objetos. Ali a existência humana se desvela em seu ser e, sendo esse desvelar o perfazer-se compreensivo-interpretativo do poder-ser, ilumina-se um sentido, em função do qual se abre a clareira de manifestação de tudo que rodeia o *Dasein*. Assim, abre-se uma espacialidade que possibilita o transbordamento de uma pluralidade de significados, cada qual remetendo de uma forma para o Ser; o *Da* do *Da-sein*, portanto, é a espacialidade significativa e significadora. Nada é carente de sentido, até na planificação da famigerada objetividade da técnica moderna, pois também nela também se faz necessário um apelo à existência humana se abrir e fazer-se espaço de sentido onde as coisas podem aparecer vazias e serem dispostas para a exploração. Também o vazio da ausência de significados impregnados no dispositivo explorado é o testemunho da presença de sentido, aquele que objetiva, dispõe para a exploração e permite a planificação do real. Todos os significados do ser dos entes se articulam sob um sentido, senão o mundo não seria mundo, mas simplesmente um emaranhado sem nexos de entes. Por essa razão, onde Ser e homem se pertencem não pode ser apenas o espaço da manifestação da plurivocidade significativa do ser dos entes, mas também da ocultação. Ali deve se resguardar um único sentido do Ser, em referência ao qual o mundo aberto com cada existência histórica ganha unidade e significado. Nesse sentido, essa espacialidade é o lugar onde as diversas estruturas da existência reconduzem-se para o Ser e nele encontram sentido e razão de ser ou, em uma só palavra, fundamento. Ali, nessa espacialidade que é a própria abertura da existência, ela se encontra unida com o Ser sob o vínculo do sentido, mesmo que, em seu mistério, o Ser se doe como abismo da falta de sentido.

### 3.1.2 Existência e Linguagem

Tudo que foi dito anteriormente pode tornar-se mais nítido se outro existencial do *Dasein*, que é a linguagem, for descrito fenomenologicamente. Sem perder o referencial de *Sein und Zeit* e o propósito dessa reflexão nesse momento, que é trazer à fala o espaço de co-pertinência entre Ser e homem, faça-se esse exercício da descrição fenomenológica. Para tanto, é preciso recordar uma evidência: o homem fala. No último século, essa afirmação deixou de ser simplesmente uma evidência e passou a ser uma descoberta e objeto de pesquisa. Talvez, nunca se presenciou, como na época atual, tão profícuo desenvolvimento e abundante pesquisa nas áreas das ciências lingüísticas, da filosofia da linguagem e da lógica. Apesar disso, a descoberta científica e filosófica do fato que o homem fala continua mantendo relações estreitas com o modo que a linguagem é compreendida no saber vulgar do cotidiano. Que o homem é um ser dotado de linguagem quer dizer, pois, de modo predominante nas ciências, na filosofia e no cotidiano, que o homem expressa-se por sons e palavras, signos e sinais, que o ser humano é capaz de se comunicar por meio de sentenças e proposições. Assim, como expressão, a linguagem é o pronunciamento em sons e palavras de uma realidade interior, codificada em signos e sinais, em vista de fazê-la compreensível a quem lê ou escuta. A compreensão da linguagem expressada na fala oral e escrita depende, então, da capacidade do receptor decodificar os signos e sinais, que desencadeiam, primariamente, complexos mecanismos fisiológicos da percepção auditiva e visual, sem contar os mecanismos neurolingüísticos. Decodificada a mensagem, o receptor pode se converter em emissor, usando a linguagem na sua fala e, dependendo do teor da resposta do receptor, o primeiro emissor certifica-se da compreensibilidade do discurso proferido. Entre idas e vindas, o discurso vai se enredando num emaranhado de representações, ganhando significado ou caindo no absurdo da falta de sentido. A esse jogo de vai-e-vem da expressão, junto à fala e ao discurso, pertencem a escuta e o silêncio. Quem fala, recusa o silêncio e a escuta e dá a si o privilégio do pronunciamento. Quem escuta, por sua vez, deve se calar e silenciar-se. Escuta e silêncio são compreendidos, então, como a não-fala, ação de emudecer-se. Em todo o caso, enquanto o homem fala, sozinho na escrita ou pronunciando diante de outrem, e silencia-se na escuta, ele age. É falando, porém,



que o homem se torna verdadeiramente um agente; a escuta é ainda uma ação passiva e imperfeita. Falar é uma ação biofisiológica, mental, subjetiva, sócio-cultural, política... Também a linguagem age no falar, ela somente se torna linguagem no pronunciar de si mesma, até mesmo quando não utiliza nenhuma palavra e recorre a símbolos e sinais. Agindo, o homem assegura-se da possibilidade de comunicar. Desse modo, a linguagem é propriedade que permite ao homem falar sobre; linguagem é discursar sobre algo, expressando estados interiores, vivências, formas simbólicas, proposições e até formas de vida (HEIDEGGER, 2000a, p. 222). Em síntese, à base da idéia de expressão, a linguagem acaba se tornando escrava da comunicação e pondo-se a serviço das representações das realidades reais e irrealis, interiores ou exteriores, que homem deseja comunicar. Em verdade, que o homem fala é uma evidência e uma descoberta que diz que a linguagem é expressão, atividade humana e representação do real e do irreal (HEIDEGGER, 2003c, p. 10).

O que foi descrito até aqui não deixa de ser correto. Contudo, é bem provável que a compreensão de linguagem como expressão e as formas derivadas dessa compreensão não questionem a determinação essencial da linguagem. De fato, essa compreensão pressupõe que o *Dasein* seria uma realidade encapsulada, um interior circunscrito e fechado, oposto à realidade exterior, mas que se pronunciaría por meio da linguagem, exteriorizando-se em palavras, sinais e símbolos. Assim, a linguagem seria uma expressão que exporia o interior da existência subjetiva do falante. No entanto, como disposição e compreensão, a existência humana, no seu perfazer-se, vige no auto-expor-se na espacialidade aberta. A existência é, em todo tempo, um vir-para-“fora” que a põe como abertura de um espaço em que todas as coisas podem se manifestar em seu significado. Expondo-se nessa posição aberta de sua espacialidade, a existência, então, pronuncia a si mesma de maneira original e essencial ou, de outro modo, o *Da-sein* pronuncia como sendo sua disposição espacial em uma tonalidade afetiva (HEIDEGGER, 2000a, p. 221). Que o caráter da linguagem é o pronunciamento (*Sichausprechen*) é uma afirmação correta, mas é verdadeira - ou seja, quando a determinação essencial é alcançada - somente na medida em que se atém ao “fato” que no pronunciar é a existência mesma que fala de si, a partir de si, sobre si, comunicando e anunciando a si mesma numa disposição espacial e compreensiva. Palavras, gestos, símbolos, corporeidade, tudo se torna um vir-à-fala da inexorável condição da existência de estar ontologicamente

exposta para “fora”. Tudo que, impropriamente tomado apenas como qualidade possuída pelo homem ou produto de seu agir, é palavra de seu poder-ser fático; é todo o ser-no-mundo que se pronuncia. Também a linguagem: não é o homem que possui a linguagem e a utiliza para expressar seu interior e suas representações, mas é o homem que é feito e possuído pela linguagem. Essa expressão, então, quer apenas dizer que, como existência que se pronuncia e cujo perfazer-se é pronunciamento de seu ser, o homem é linguagem. “O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence aos apelos da linguagem” (HEIDEGGER, 2003d, p. 167). Que homem fala, pois, é uma evidência e uma descoberta ainda não questionada em si mesma, pois se considera a linguagem como realidade secundária e derivada da existência humana e não como um traço essencial, esquecendo-se que em si mesma a existência é expressão de modo muito mais originário.

O homem fala, porque todo seu ser é um eclodir em palavras, mesmo que daí não surja um som sequer. Como essa afirmação, pois, faz-se ver que a linguagem se assenta na constituição essencial da abertura espacial do *Dasein* e, portanto, indica-se um fundamento ontológico-existencial para a linguagem (HEIDEGGER, 2000a, p. 219). Qual seria esse fundamento? Anteriormente, mostrou-se que, pronunciando-se, a existência se expõe num anúncio de si. O que pronuncia um pronunciamento? Na linguagem cotidiana, inclusive, um pronunciamento se faz à custa de um discurso. Discursar é percorrer o percurso de articulação de significados, evidenciando o sentido que guia a compreensão. Sem um sentido unificador, o que pretende ser um discurso não vai além de um ajuntamento confuso de palavras, um desconexo arranjo de significados e não vai além de um palavrório. Na fala, o discurso é pronunciado no curso de um sentido. A linguagem pronuncia um discurso. No vir-à-fala, a existência também pronuncia um discurso, a partir do qual se abre uma totalidade de significados, a saber, o mundo no seu todo, ora como mundo circundante da ocupação, ora como mundo partilhado do ser-com os outros, ora ainda como mundo de si mesmo do ser-em. O mundo é, então, o pronunciamento do discurso da existência, sob a guia do sentido de sua abertura. Assim, discurso deve ser reconduzido à abertura espacial da existência, porque o *Dasein* sempre já se compreendeu e articulou o todo de seu ser-no-mundo segundo um sentido. Antes mesmo que tenha apropriado do que compreendeu na interpretação, a existência já se pronunciou num discurso, no qual articulou o sentido

de seu poder-ser e, com isso, também já expôs seu ser numa espacialidade aberta e plena significados. Discurso (*Rede*), então, é aquele fundamento existencial da linguagem. Desse modo, a espacialidade da existência, o *Da* do *Dasein*, é essencialmente discursiva, assim como disposta e compreensiva (HEIDEGGER, 2000a, p. 219). “Existencialmente, o discurso é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-lançado-no-mundo, dependente de um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2000a, p. 220). Por isso, a existência é uma eclosão de palavras. Contudo, palavras não são coisas-signos dotadas, no seu interior, de coisas-significados. Palavras são o surgir do mundo numa totalidade significativa, é autogênese da existência como ser-no-mundo. E porque a existência é discurso, somente ao homem é dada a graça de falar, mas essa graça é tarefa perfectiva de si mesmo no (re)colhimento do sentido de suas possibilidades.

Que a existência seja discurso, isso não significa que seja emissão de sons e tons. Mesmo no silêncio e na escuta, a existência discursa a si mesma, o *Dasein* é palavra. Com isso, indica-se que a escuta (*Hören*) e o silêncio (*Schweigen*) são fenômenos inerentes à linguagem, muito mais que se imagina. Contudo, a essência da escuta e do silêncio não deve ser haurida da compreensão de linguagem como expressão e, portanto, como privação de emissão sonora. Escuta e silêncio devem ser pensados existencialmente, ou seja, a partir da essência da linguagem como discurso e, portanto, como auto-pronunciamento do *Dasein* como *ser-junto* ao mundo. Que a escuta seja uma necessidade para bem compreender é algo sabido no cotidiano. Esse saber soa da seguinte maneira: quem escuta, cala-se para bem compreender quem fala. Originariamente, entretanto, escutar e falar não provêm de origens diferentes, como se um tivesse sua proveniência no calar-se e a outra no pronunciar, respectivamente. O falar, na medida em que é o pronunciar da linguagem como discurso, conduz à escuta, e também o calar é uma forma de pronunciar. A quem fala, sobretudo, é necessário escutar enquanto fala, senão seu falar se torna um palavrório, um falar raso e pobre de sentido. A densidade do falar do falante reside na capacidade de escutar. É que, quando fala, a linguagem deve recolher o pronunciamento existencial da abertura. Escutar, portanto, é recolher o estar-aberto de quem fala. Desse modo, escutar pressupõe que quem fala também compreenda e não que deponha essa responsabilidade a outrem, que se cala. É por compreender que quem fala pode se pronunciar na abertura de sua existência e, portanto, antes deve escutar esse pronunciamento de si mesmo. Escuta quem

compreende, isto é, quem se abriu no pronunciamento de sua espacialidade existencial. Por isso, o *Dasein* escuta porque compreendeu; discurso e escuta pressupõe a compreensão (HEIDEGGER, 2000a, p. 222, 223). O mesmo, porém, deve ser dito para aquele que se cala enquanto o outro fala. Também o ouvir (*Horchen*) é um modo de escutar e, como tal, pressupõe o pronunciar. Quem ouve, somente pode compreender aquele que fala, porque já se abriu e compreendeu, junto àquele que fala, a totalidade de significados, isto é, o mundo partilhado, no qual aquilo sobre o que se fala e na perspectiva em que se fala torna-se inteligível, no sentido amplo da palavra.

Quem fala e quem ouve, portanto, de modo igualmente originário, já se abriram a uma possibilidade da co-existência e, assim, conjuntamente, pronunciaram um mundo comum. Apenas quando ambos já escutaram e, assim, compreenderam a si mesmos na possibilidade de um sentido comum de abertura de si mesmos e do mundo da co-existência, podem entender um ao outro, cada um para consigo mesmo e junto àquilo que é discorrido. É justamente pela razão que os homens, existencial e antecipadamente, se pronunciam e se compreendem a si mesmos e uns aos outros, juntos, uns com os outros num mundo comum, que escutam e, na base da escuta, compreendem aquilo sobre o que é discursado (HEIDEGGER, 2000a, p. 223). Aqui, pois, reside a possibilidade de dialogarem por meio da fala e da audição, pois o sentido fundamental do diálogo é a escuta e não aquilo que se pronuncia por meio de emissão sonora<sup>18</sup>. Dizer que a existência é profusão de palavras, na escuta e no pronunciamento, então, é dizer o que ela é um diálogo para consigo mesma e com os outros no mundo comum. É o que diz Hölderlin (apud HEIDEGGER, 1997a, p. 133) de modo poético:

O homem há experimentado muito.  
Nomeado a muitos celestes,

---

<sup>18</sup> É por essa razão que também o ouvir, compreendido da base do discurso, como uma escuta do mundo, não é audição de sons puros e ruídos. É sempre uma escuta da totalidade significativa em que o ente se manifesta (HEIDEGGER, 2000a, p.222-3). Por exemplo, ao ouvir o ruído de um motor, não afirmarmos ser o ruído proveniente do motor tal e tal, mas diz-se: “isto é um carro” ou “a geladeira pifou” ou “ouço um moto-serra. Certamente, um lenhador trabalha nessa região.”. Assim, não se ouve o ruído do motor puramente, mas sim o carro ou a geladeira ou moto-serra no seu todo, inserido no mundo da ocupação como instrumento com uma finalidade específica, numa relação de pertinência ou impertinência (por isso, diz-se “a geladeira pifou!”) àquele mundo, assim como o mundo todo da ocupação e o *Dasein* em torno do qual se abre esse mundo se fazem presentes. Não é por acaso, que se diz que se ouve o lenhador na lida com o moto-serra. A tese, portanto, de que se ouve sons e tons por meio de mecanismos sensoriais é atividade complexa, posterior, artificialmente criada pelas ciências, no seu esquecimento dos fenômenos originários da existência humana.

desde que somos um diálogo  
e podemos ouvir uns aos outros.

Graças à fundamentação ontológico-existencial da linguagem no discurso, no diálogo os homens obedecem a si mesmos e assumem sua existência na pertinência a essa obediência (*Horigkeit*). Não se propaga, porém, cotidianamente, que o diálogo é caminho para uma participação democrática, para uma gestão participativa, e antídoto eficaz contra toda forma de usurpação do poder e autoritarismo? Como, pois, no diálogo, os homens obedecem a si mesmos e, ao mesmo tempo, reafirmariam o “mundo” comum? É preciso lembrar que o diálogo é, fundamentalmente, escuta e não debate de idéias e teses articuladas por meio de emissões sonoras. Como escuta, o diálogo leva os homens de volta para a abertura compreensiva de si mesmos, que pronuncia o discurso de *ser-junto* ao mundo. Mesmo escutando o outro numa conversa cotidiana, cada *Dasein* é reconduzido a sua abertura e, assim, reenviado para seu poder-ser. A qualidade de um diálogo, portanto, não reside na probabilidade do consenso entre os que dialogam, mas sim na possibilidade de cada qual ser remetido ao seu poder-ser mais próprio. Falar não se torna um falatório, enquanto a linguagem encaminhar o falante para a assunção da responsabilidade de perfazer a si mesmo de acordo com as vias do sentido de suas possibilidades. Para tanto, é preciso ao *Dasein*, cada vez e renovadamente, na escuta, assumir a sua referência ao sentido do Ser, a partir do qual se compreendeu de acordo com suas possibilidades. Desse modo, o *Dasein* se atém de modo atento e obediente (*horig*) ao sentido do Ser. Nesta obediência (*Horigkeit*), torna-se pertinente ao Ser. Escutar (*hören*) é pertencer (*gehören*), é o perfazer concentrado e obediente ao sentido do Ser que doa uma possibilidade de ser<sup>19</sup>. Contudo, dado que

---

<sup>19</sup> Em alemão, diferentemente do português, é nítida a mútua referência entre escutar e pertencer. O verbo pertencer (*gehören*), pois, possui na sua raiz o verbo escutar (*hören*), indicando que o sentido de pertencer e, correspondentemente, da pertinência possui suas origens na escuta. Contudo, a escuta do pertencer não se trata de uma escuta qualquer e banal, mas aquela escuta atenta e concentrada, o que se indica com o prefixo *ge-*. Escutar é, então, aquela impostação de ser, toda inteira e vigorosa, que gera uma relação de pertinência essencial àquilo que se escuta. Por conseguinte, a escuta conduz a uma condição de dependência (*horig sein*) na obediência (*Horigkeit*) ao escutado, embora com essas palavras se descreva a essência da liberdade humana como responsabilidade de poder-ser. O homem é livre na medida e somente na medida em que assume sua dependência para com um sentido do Ser, obedecendo a seus apelos. Essa relação de escuta e obediência tem-se chamado de pertinência ou co-pertinência entre Ser e homem, tema dessa reflexão. Preferiu-se esse termo à pertença, porque elimina o sentido de posse e apoderamento. Além disso, traz em si, em virtude de suas raízes latinas (referente à *pertinens*, participio passado de *pertineo*, estender-se a, tender para, visar a, pertencer), uma referência implícita à atitude de ater-se a, deter-se através / por meio de, tornando-se pertencente àquilo a que se atém, dada pelo prefixo *per* e pela proximidade com o verbo *attineo* (deter, dirigir-se para, referir-se numa relação de pertença

essa obediência e pertinência ao sentido do Ser se expressa na própria compreensibilidade da existência e não numa relação a um fundamento de caráter substancialista, que residiria por detrás da existência, essa obediência do *Dasein*, em verdade, é a si mesmo e ao projeto de co-existência de um mundo comum que surge de sua abertura compreensiva e discursiva (HEIDEGGER, 2000a, p. 222). Num diálogo, pois, o decisivo é cada qual ser capaz de escutar a si mesmo, de modo originário. E com base nessa escuta, que gera a obediência a si mesmo e a pertinência ao Ser nessa obediência, que os homens, cotidianamente, podem também ouvir uns aos outros e dialogarem. Somente quem é capaz da atitude concentrada da obediência (*gehörchen*) aos significados do mundo comum, previamente compreendido e pronunciado em sua própria existencialidade, ouvindo a si mesmo, também é realmente capaz de ouvir (*hörchen*) e compreender o outro<sup>20</sup>. Do contrário, o ouvir é apenas uma audição de ruídos.

Mas talvez seja o silêncio o que melhor demonstra originariamente que o discurso é um fenômeno inerente à linguagem. Da mesma forma que a essência da escuta não reside na ausência de pronunciamento do discurso, também a essência do silêncio não é acessível por meio da oposição entre calar e expressar. Acheça-se à essência do silêncio, quando se faz visível que o silêncio é dom dado àqueles que possuem algo a dizer (HEIDEGGER, 2000a, p. 224). Aqui se mostra que o calar é profusão de palavras. Contudo, ainda sob o domínio da compreensão da linguagem como expressão, entende-se o calar do silêncio como uma preparação para o dizer posterior ou para bem compreender as palavras que outro diz. Esse calar, porém, ainda não é capacidade de silenciar, porque ainda é tendência para (de)cair no palavrório cotidiano. O silêncio, desse modo, é apenas uma mudez temporária, pronta para falar. O silêncio se torna uma tarefa autêntica, porém, quando se converte na circunspeção do calar. Silenciam-se aqueles que retornam a si e ao redor de si e colhem a profusão discursiva de sua existência. Desse modo, o silêncio

---

e interesse). Ao longo de toda reflexão, tem-se tentado mostrar que é justamente por meio do modo de ser do humano, o *Dasein*, que o homem atém-se ao Ser numa relação de essencial pertinência. Adiante, acentuar-se-á que o *Dasein* é justamente esse “por meio de”, ou seja, a espacialidade intermediária entre Ser e homem. Desde já, porém, já é possível acentuar que *Dasein* é atinência, isto, escuta concentrada e diligente ao sentido do Ser, por isso, é pertinência inexorável ao Ser.

<sup>20</sup> Também entre ouvir (*hörchen*), que é um fenômeno cotidiano com base na estrutura ontológica da escuta (*Hören*), e obedecer, no sentido de *gehörchen*, pode-se fazer o mesmo trocadilho, observado na nota anterior. Mais uma vez, revela-se que o sentido originário da audição possui algo a ver com obediência e vice-versa. Em latim, também se resguarda a mesma relação, já que *audire* possui não só o sentido de ouvir, de estar com ouvidos atentos, mas também o de obedecer.

pressupõe e se assenta na abertura da existência, que se pronuncia, de modo rico e variado, como ser-em um discurso do mundo (HEIDEGGER, 2000a, p. 224). É nesse sentido, pois, que somente se silenciam aqueles que possuem algo a dizer. Ali, pois, não possuem algo para dizer sobre algo, como num relato de um observador neutro e distante daquilo que observa, mas a si mesmos. O que possuem para dizer é tão-somente o sentido de sua abertura espacial, na qual se vela, nas múltiplas palavras, um sentido do Ser que articula os significados de tudo que nela é pronunciado. O silêncio é o modo mais originário do vir à fala o sentido da existência, como também de resguardar o sentido do Ser. Por essa razão, talvez, o modo mais propício para cuidar do Ser é o silêncio. Silêncio e escuta, portanto, revelam que a existência é discurso, que nem sempre se expressa em sons, signos e sinais. No entanto, não deixam nunca de trazer à fala que o *Dasein* é ek-sistência numa espacialidade discursiva e in-sistência no poder-ser na possibilidade de pronunciar o sentido do Ser.

### 3.2 INTERMÉDIO: *DA-SEIN*: SER ESPAÇO DA VERDADE.

Todo esforço dessa reflexão até o presente momento foi tentar circunscrever a espacialidade do *Da-sein* em suas estruturas constitutivas: disposição, compreensão e discurso. Ao fazê-lo, porém, intentava-se um salto para o “interior” desse espaço, tentando descrevê-lo não só em sua dimensão pro-jetiva, o dinamismo da existência de lançar-se para o “fora” de sua abertura, mas também na sua dimensão “intro-jetiva”, aquele pelo qual se lança para o “dentro” e abismo de seu modo de ser. Até então, porém, essa tentativa de um salto para o “interior” da existência parece forçoso, para não dizer arbitrário. Por essa razão, há de se conquistar uma determinação mais precisa da caracterização da abertura da espacialidade da existência, que oferece o lugar de salto mais decisivo para “dentro” do *Da* do *Dasein*. O fenômeno da verdade oferece-se como esse lugar, porque é o âmbito da problemática ontológica fundamental e nele é possível que seja experimentado o fundamento originário e oculto do estar-aí do homem como *Da-sein* (HEIDEGGER, 2000a, p. 281; 2008a, p. 199). Espera-se que, com a tematização desse âmbito, seja encontrada a plataforma que essa reflexão precisa para saltar e

introduzir-se para dentro do Ser mesmo e, assim, poder descrever a espacialidade da co-pertinência entre Ser e homem a partir do outro foco de visão. Desse modo, a descrição do fenômeno da verdade servirá, ao mesmo tempo, como um intermédio ou passagem condutora, embora abrupta como convém a um local de salto, de um lugar ao outro.

Antecipadamente, pode-se afirmar: o *Da-sein* se descobre como o espaço da verdade. O que, porém, se compreende por verdade? Ordinariamente, toma-se por verdadeiro aquilo que, em seu modo de ser, corresponde a antecipações e expectativas. Quando se diz, por exemplo, “tenho um amigo verdadeiro”, espera-se, pois, que o amigo corresponda sempre à confiança nele depositada, fato que, em princípio, revela as representações prévias em torno do amigo. Somente à medida que as expectativas são preenchidas, ou seja, as representações são confirmadas, o amigo é considerado como verdadeiro. Se, porém, depois de uma traição, o amigo não mais corresponde à expectativa da relação de amizade, diz-se com frequência: “era um pessoa falsa, seu comportamento era mera aparência!”. Nesse caso, a representação não apresenta previamente o amigo tal como ele é e, por isso, a expectativa não corresponde à realidade da relação de amizade. Assim, não basta que a pessoa *aparente* ser amiga de outrem, mas para que seja um amigo de verdade é necessário que se mostre *realmente* como uma pessoa que seja conforme aos valores, antecipações e toda forma de expectativas próprias à relação de amizade. O que é verdadeiro, pois, é aquela realidade que apresenta conformidade com uma compreensão prévia e continuamente estabelecida dentro de um contexto relacional. Do contrário, é uma realidade não-verdadeira ou, como se diz no cotidiano, falsa. Assim, no cotidiano, para que algo seja considerado verdadeiro são requeridas três condições: realidade, conformidade e a relação em que algo concorda com algo.

Essa necessidade de concordância de algo com algo, implícita na noção de conformidade, aponta para a definição tradicional de verdade. Tradicionalmente, a verdade foi compreendida como conformidade entre o ideal do intelecto e a realidade das coisas, como atesta a clássica definição de verdade como *adaequatio intellectus et rei*. Essa definição possui suas origens na idade média e remete a verdade para uma concordância das coisas com o princípio de sua criação, a idéias presentes no intelecto divino, relação essa que sustenta a veracidade da relação das coisas com as idéias do intelecto humano. Na época moderna, apesar de toda



tentativa de fundamentação da verdade na certeza clara e distinta, como no projeto de Descartes, ou transcendental, segundo o projeto kantiano da razão pura, ou absoluta, como foi no projeto do idealismo, manteve-se a compreensão da verdade como conformidade entre dois pólos opostos. Contudo, como a razão humana passa a regular em si mesma as leis de toda inteligibilidade do processo de conhecimento, o problema da verdade se desloca da adequação da realidade como criação divina com o intelecto divino ou humano à conformidade da coisa como objeto com o seu conceito essencial, representado prévia e exclusivamente pela subjetividade do sujeito (HEIDEGGER, 2008a, p. 102-3). A verdade se transforma na concordância entre o conhecimento e o seu objeto, ambos afirmados por vias puramente humanas. É com base nessa noção de conformidade que se admite a proposição – e não a existência humana! – como o lugar originário da verdade, pois é no juízo que se expressa a concordância do conhecimento com o objeto ou o conhecimento verdadeiro.

Dizer, portanto, de antemão, sem qualquer esclarecimento prévio, que o *Dasein* se descobre como espaço da verdade é fazer uma afirmação sem sentido. Para que a afirmação “o *Dasein* é o espaço da verdade” revele seu sentido mais próprio, é justamente a evidência de que a verdade é conformidade, presente na base do senso comum e das concepções filosóficas, que precisa ser colocada sob questionamento. Não se trata, porém, de descartá-la de imediato e, assim, negar sem mais uma longa tradição, mas de determinar os seus pressupostos ontológicos. O que diz, pois, conformidade? Como se indicou acima, a conformidade é uma relação em que algo coincide com algo. Assim, a verdade, de início, é tomada a como coincidência entre o ideal do intelecto com a realidade da coisa. Como é possível duas realidades, cujos modos de ser são radicalmente distintos, se conformarem? Essa pergunta nasce da estranheza diante da (im)possibilidade de igualar duas realidades de naturezas diferentes. A solução encontrada é, então, entender a conformidade como a concordância entre o processo psíquico de julgar e o conteúdo ideal do julgamento. A tentativa de resolver a cisão entre real e ideal, reconduzindo tudo para a esfera do sujeito, contudo, não é uma solução suficiente, porque com isso não se esclarece o modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, não se demonstra de que modo é caracterizado pelo fenômeno da verdade (HEIDEGGER, 2000a, p. 285). É preciso, portanto, determinar a relação mesma de conformidade entre o real e o ideal, que se expressa de modo privilegiado na

proposição. Aqui, porém, deve-se evitar reduzir toda relação de conformidade à igualdade entre dois entes; essa é apenas uma forma de conformidade. Sabe-se, porém, de antemão, que a conformidade existente entre a enunciação e coisa acontece na medida em que a enunciação explicita a coisa assim como ela é. Quando se diz, por exemplo, “meu amigo é fiel” a enunciação é conforme a realidade e, portanto, verdadeira, caso expresse o amigo em sua própria medida, ou seja, *assim como* ele é, em sua fidelidade. Se o amigo, porém, for apenas aparentemente fiel, a enunciação não o capta em sua medida e, então, não se conforma à realidade do amigo e, portanto, é falsa. Se a proposição apresenta a coisa apresentada *assim como* é, então, há conformidade. A relação de conformidade, portanto, é aquela que se estrutura pelo “assim como” (HEIDEGGER, 2000a, p. 284; 2008a, p. 196). Com base nessa estrutura, a proposição pode expressar aquilo a que se refere tal como se apresenta. Assim, a conformidade entre enunciação e coisa não parte de uma identidade entre a apresentação ideal da coisa e a realidade da coisa mesma, mas sim de uma perspectiva que assegura uma conveniência entre duas realidades de natureza distintas. Somente há, pois, conformidade na desigualdade entre dois pólos distintos que convém um ao outro dentro de uma relação de apresentação. Desse modo, já se lança uma tênue luz, capaz de iluminar o sentido da afirmação acima impostada: o *Dasein* é espaço da verdade na medida em que deixa as coisas se apresentarem tal como são.

Não seria, no entanto, essa última afirmação uma transferência apressada do comportamento da proposição, ou seja, de um ato cognitivo, para algo mais fundamental, que é o modo de ser do humano, o *Dasein*? Sim e não. Sim, caso não seja esclarecido que o comportamento da proposição está ontologicamente fundamentado no ser-no-mundo e, como tal, é um modo derivado da abertura espacial que deixa os entes comparecerem como constituintes do mundo circundante. Não, porque em todos os fenômenos descritos em torno da caracterização da espacialidade do *Da-sein* já foi pressuposta a verdade como um acontecimento fundamental da abertura da existência. Em que sentido? Retomando o exemplo acima, pode-se afirmar que a proposição é verdadeira, quando exprime o ente assim como ele é. Expressar, nesse caso, não é apenas uma articulação sonora de qualidades dos entes, mas fazê-lo presente tal como é; a proposição, ao expressar algo assim como é, propõe o ente e o descobre em seu ser. A expressão que a proposição permite, portanto, possui seu sentido mais próprio numa

apresentação descobridora do seu proposto. A referência da proposição àquilo que propõe, então, não é meramente uma relação de comparação entre conteúdos da consciência ou entre algo físico e algo ideal, mas um descobrimento apresentador. Descobrendo, a proposição deixa ver o ente em si mesmo e assim como é, o que quer dizer que a essência do comportamento proposicional repousa no seu caráter apofático. A proposição, então, é verdadeira, quando, em seu caráter apofático, descobre o ente e o traz à presença assim como é, sem se deixar iludir pelas aparências. Com isso, alcança-se a determinação do ser-verdadeiro da proposição: ser-descobridor (*entdeckend-sein*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 286). No entanto, a proposição verdadeira é um descobrimento do ente, caso ela já se dê dentro do âmbito mais originário de relação com o ente descoberto. O descobrimento da proposição pressupõe a abertura espacial e compreensiva do *Dasein*, na qual se consome previamente o estar-referido ao ente que vem ao encontro. A proposição, portanto, é descobridora apenas na medida em que assume a espacialidade do *Dasein* como campo de relação descobridora do ente que nela é enunciado (HEIDEGGER, 2008a, p. 196). A verdade, então, não nasce de uma mera explicação de palavras, mas sim do ser-no-mundo, que se caracteriza por uma espacialidade que deixa cada ente se manifestar como tal. Daí que a conformidade da proposição com o ente proposto recebe sua possibilidade na própria abertura do *Dasein*, de tal modo que a impele enunciar o ente assim como ele é. Se a proposição enuncia ente assim como é, ou seja, se é verdadeira, deve-se ao “fato” da abertura do *Dasein* já ter se conformado à medida do ente e o ter mantido presente nessa medida. Que o *Da* do *Da-sein* seja o espaço da verdade significa, primeiramente, que sua espacialidade já descobriu o ente e o permitiu vir à presença assim como é.

Ora, ser-descobridor é o modo de ser do ser-no-mundo. Por conseguinte, descobridora é a espacialidade do *Da-sein*, à medida que, em sua abertura, deixa o ente ser segundo a sua própria medida. Deixar ser, porém, não é uma omissão ou uma indiferença para com o ente que se manifesta na abertura do *Dasein*, de modo que se possa apresentar-se tal como convém unicamente ao ente. Com certeza, também esses modos, aparentemente negativos, possuem uma disposição positiva em sua base, no sentido que são modos de permitir ao ente vir ao aberto da existência. Deixar ser, pois, é uma disposição inteiramente positiva de abrir-se e dispor-se na abertura do aberto que permite que o ente se manifeste o que é e como

é. Nesse sentido, o *Dasein*, ek-sistindo, sempre deixa ser (HEIDEGGER, 2008a, p. 200-1), de um modo ou de outro. O *Dasein* é um ser-descobridor, porque seu modo de ek-sistir no aberto da abertura é um deixar-ser. Por isso, a verdade não é um operador ou operação com que o *Dasein* mede todas as coisas. Ao contrário, no todo de sua constituição, o *Dasein* é atravessado pela verdade; sua espacialidade é o próprio dar-se da verdade, porque, enquanto é abertura de si mesmo, ex-põe si a mesmo na exposição que deixa o ente ser, entregando-se ao ente. Assim, a verdade, no seu sentido mais originário, ou seja, naquela dimensão que se identifica com o descobrir em si mesmo e não somente com a aquilo que é descoberto, é o abrir-se da espacialidade do *Da-sein*. Verdadeiro é o *Dasein*, é o que mais propriamente se pode dizer. Com isso, então, a proposição deixa de ser o lugar privilegiado da verdade, o qual passa a ser a constituição ontológica do *Dasein* no seu todo. Resumindo tudo isso, vale ressaltar que o *Dasein* é o ser-descobridor e, assim, o ser-verdadeiro, porque a verdade, sobretudo, funda-se na abertura (*Erschlossenheit*) da existência:

A abertura, porém, é o modo fundamental do *Dasein*, segundo o qual ele é o seu *Da*. A abertura se constitui de disposição, compreensão e discurso, referindo-se, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio. [...] Com ela e por ela é que se dá descoberta. Por isso, somente com a abertura do *Dasein* é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade. [...] Na medida em que o *Dasein* é essencialmente a sua abertura, na medida em que ela abre e descobre o que se abre, o *Dasein* é essencialmente verdadeiro. O *Dasein* é e está “na verdade”<sup>21</sup> (HEIDEGGER, 2000a, p. 289).

Essa guinada da interpretação tradicional do fenômeno da verdade como concordância no âmbito do juízo para a interpretação ontológico-existencial como abertura do ser-no-mundo, *Sein und Zeit* a expressa como a afirmação acima: o *Dasein* é e está na verdade (HEIDEGGER, 2000a, p. 289). Contudo, essa afirmação não quer expressar uma autenticidade existencial do humano, porque também na inautenticidade se dá a verdade, como um modo de descobrir um todo significativo a partir do qual o *Dasein* se compreende impropriamente. A afirmação deve ser lida em seu caráter ontológico e, assim, o verdadeiro se identifica com o acontecer da existência humana. E isso somente quer dizer que a abertura do *Da-sein* é toda ela descobridora, que é nela e por ela que se dá, de modo originário, a descoberta.

<sup>21</sup> A tradução é de Márcia de S. Cavalcante, segundo a edição brasileira. Apenas faz-se algumas adaptações necessárias, uma vez que a tradutora verte o termo *Dasein* por pre-sença.

Mesmo nas formas decadentes, aquelas em que o ente vem à presença segundo a aparência, vige ainda a abertura descobridora do *Da-sein*. É claro que se trata de uma descoberta deturpadora do ente, que mais encobre e fecha que desvela o ente em seu ser. Contudo, é por já estar na verdade, ek-sistindo na abertura descobridora e ex-positora do ente, que o *Dasein* pode estar na não-verdade encobridora (HEIDEGGER, 2000a, p. 290). Por conseguinte, a não-verdade pertence à verdade, quando compreendida como o modo de ser da existência humana; à abertura que abre e deixa ser o ente pertence, também, um velar que oblitera e fecha a apreensão originária do ente. Contudo, é em sua propriedade que se revela o porquê e como a verdade é o modo de ser do *Da-sein*, que sempre se lança e se projeta em uma abertura descobridora dos entes intramundanos. A afirmação que o *Da-sein* se descobre como o espaço da verdade deve ser entendida agora do seguinte modo: o *Dasein* se perfaz na verdade, ou seja, somente na verdade, dá-se a ek-sistência.

Ao ser e estar na verdade do *Dasein* pertence também a não-verdade, o fechamento encobridor é inerente à sua abertura descobridora. Somente de modo inaparente a não-verdade é algo inessencial, como se fosse uma falha, privação ou deformação do próprio fenômeno da verdade. A não-verdade é mais essencial do que parece, a ponto de ser decisiva para a verdade. Compreendida de “fora” para “dentro”, a partir da existencialidade do *Dasein*, a relação entre verdade e não-verdade aponta para o domínio do comportamento proposicional sob a abertura do *Dasein*, embora o primeiro seja derivado do segundo. Entregando-se ao ente, todo o comportamento do *Dasein* se torna descobridor, inclusive a ocupação com o ente intramundano, a qual é predominante no cotidiano. Na maioria das vezes, o *Dasein* está a se ocupar com as coisas. No entanto, coisas é tudo o que possui o modo de ser dos entes simplesmente dados, isto é, todo ente que está diante da mão por já se dar como manual no contexto referencial do uso e do desuso. Independentemente de ser de natureza real ou ideal, abstrata ou concreta, teórico ou prático, a tendência é de se apresentar dentro do mundo do *Dasein* a partir da compreensão da ocupação, que tudo apreende sob o significado de ser simplesmente dado, sem deixar escapar o modo de ser humano, o co-existente e a si mesmo. Nesse sentido, proposições também são entes simplesmente dados, absorvidos dentro da totalidade significativa do mundo da ocupação. É que, na maior parte das vezes, o *Dasein* se dispensa, no pronunciar a proposição, de entregar-se

ao ente numa descoberta originária e verdadeira. Ao contrário, toma o descoberto na proposição a partir de um já dito, em um já ouviu dizer, e propaga o descoberto sem se dar por conta que ali, na proposição, se dá uma verdadeira abertura de si mesmo e do mundo comum. Assim, embora preservando em si a descoberta, a proposição se torna um instrumento intramundano, empregado no uso da propagação de idéias, conceitos, significados... Por conseguinte, à medida que o caráter apofático se modifica e se vela como manual de propagação e comunicação cotidiana, também a referência descobridora do ente se transforma numa relação de algo simplesmente dado com algo simplesmente dado, em que a relação mesma é algo simplesmente dado. Quanto mais perfeita é essa relação entre um pólo – a proposição como ente simplesmente dado – e o outro – o ente discutido como exemplar de ente simplesmente dado – maior será a concordância entre um e outro. É aqui, pois, que a remissão descobridora da abertura do *Dasein*, pronunciada na proposição, se converte em relação de conformidade e a verdade se configura como adequação ou concordância (HEIDEGGER, 2000a, p. 292-4). Em tudo isso, pois, a não-verdade predomina e determina o dar-se da verdade. Na tradição, opera-se um esquecimento do sentido originário da verdade, colocando em primeiro plano a não-verdade.

Deixando, porém, o olhar repousar “dentro” da existencialidade do *Dasein* e fazendo o esforço pensante de ali sondar as profundezas de seu modo de ser, entrever-se-á que a não-verdade remete o pensamento para o mistério que atravessa a existência humana<sup>22</sup>. De que modo? O deixar-ser da abertura do *Dasein* permite que o ente se manifeste em sua singularidade, pois o ente não vem à luz como algo genérico, mas sempre nesta ou naquela figuração. A manifestação de um caráter específico do ente, no entanto, é possível, porque o deixar-ser do *Dasein* já

---

<sup>22</sup> A partir daqui, intenta-se mais intensamente o salto para dentro do Ser mesmo. Por isso, pouco a pouco, a análise de *Sein und Zeit* é abandonada e concentra-se na discussão da conferência *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), preparando o terreno para a discussão dos *Beiträge zur Philosophie*. Nessa conferência, a essência da verdade é compreendida como liberdade (HEIDEGGER, 2008a, p. 199-203). Contudo, liberdade não pode ser entendida como escolha, arbítrio humano ou total ausência de impedimentos para o querer e agir humano, mas sim em sua dimensão ontológica. Liberdade é justamente o entregar-se ao aberto da abertura, deixando ser o ente no que é e assim como é. Na liberdade, o *Dasein*, portanto, se encontra e se perfaz como ser ek-sistente. Assim, o *Dasein* não possui a liberdade como algo que pode se dispor ao seu querer, é tomado pela liberdade, o que faz dele um ek-sistente e desvelador do ente. Na liberdade, o *Dasein* reside na verdade e somente há verdade se é livre. Por isso, “a verdade é muito mais o desencobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura” (HEIDEGGER, 2008a, p. 202). O exercício verdadeiro da liberdade, por assim dizer, é quando o *Dasein*, abandonando-se a si mesmo ao desvelamento, mantém-no e o sustenta por meio da pergunta pelo ente na sua totalidade. Acontecem aí as decisões determinantes da história.

apreendeu a totalidade que, como fundo, se empresta como suporte da singularidade de cada ente em particular. Essa totalidade é o ente no seu todo e como tal. O deixar-ser do *Dasein*, em sua abertura, é, então, afinado com a totalidade de manifestação do ente como tal (HEIDEGGER, 2008a, p. 204). A abertura do *Dasein* já sempre compreendeu o ente como tal e não somente este ou aquele ente, de tal forma que cada ente particular manifesta-se em harmonia e no interior uma totalidade de fundo e enquanto tal. Isso se dá porque, como ser *ek-sistente*, a abertura já é a ex-posição da espacialidade inteiramente transpassada pelo sentido do Ser, na qual e somente nela o ente se faz descoberto assim como é ou não é. De antemão, a espacialidade do *Dasein* diz o que é o ente como tal, à medida que lhe descortina o sentido do desvelado no seu todo<sup>23</sup>. É na tonalidade da totalidade desvelada, o ente como tal, com a qual a abertura do *Dasein* é historicamente afinada, que o ser de cada ente em particular vibra. Sempre que o deixar-ser desoculta o ente, também, ao mesmo tempo, remete-o ao ente como tal no seu todo.

Na vida cotidiana, porém, o *Dasein* se apegua apenas ao caráter particular do ente, que se oferece na sua manifestação; limita-se e habitua-se ao que é corrente, o explicitamente manifesto. Todo seu agir, manipular e ocupar-se do ente é assegurado, transformado e intensificado exclusivamente a partir do manifesto no ente. Tudo, pois, que foge a essa lógica é compreendido como falha, um erro de

---

<sup>23</sup> O desvelado ou o ente na sua totalidade é sempre experimentado historicamente pelos homens. A história, mais que o suceder de fatos, é a inauguração e consumação de possibilidades do ente na sua totalidade (HEIDEGGER, 2008a, p. 202). Os gregos, por exemplo, experimentaram o desvelado como *phýsis* (φύσις). Por isso, a φύσις não se identifica com a natureza no sentido atual, mas todo aquele surgir que se impõe a partir de si mesmo num crescimento. Assim, para o grego tudo é experimentado no horizonte da φύσις: desde o crescimento e perecimento das plantas e animais até o nascer e amadurecer dos homens, como também a alternância do dia, noite e estações. A φύσις aponta, então, para a vigência de tudo que vige, o desvelar de todo o desvelado. Antes de tudo, portanto, a φύσις é “a vigência auto-instauradora do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2003b, p. 32). A φύσις é, então, como a vigência de todo e qualquer ente, o aberto e o desvelado como tal, no qual cada ente pode manifestar-se e manter-se sob o traço fundamental do manter-se no não-escondimento, no não-encobrimento, no não-fechamento. O desvelado como tal, porém, se vela e se encobre como, por exemplo, uma clareira que deixa o que nela se instala aparecer, mas a clareira mesma faz se passar despercebida. Essa nuance de clarear, manter-se aberto, surgimento, que se vela e se encobre, em perfeita harmonia entre claro e escuro, surgimento e escondimento, descobrimento e velamento, que caracteriza o desvelado como tal, os gregos chamaram de verdade, *aléthéia* (ἀληθεία). Com isso, pode-se dizer que a φύσις, sendo um surgir incessante que se esconde como tal, possui por essência a ἀληθεία (HEIDEGGER, 2002b, 182-7; 2003b, p. 33-9). Disso tudo fala o fragmento 54 de Heráclito (2005, p. 72-3): ἀρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρειττῶν, “a harmonia invisível é mais forte que a visível”. De outro modo, o fragmento 123: φύσις κρυπτεσθαι φιλεῖ, “surgimento já tende ao encobrimento” (HERÁCLITO, 2005, p. 90-1). Assim, a experiência grega do desvelado como tal, límpida por ser a primeira na história do pensar, traduz bem o que se acena como verdade, no retraimento do mistério da não-verdade.

cálculo e previsão da manifestação do real, que os procedimentos de asseguarção e intensificação do domínio humano sob o manifesto e corrente devem superar por meio de seus próprios mecanismos (HEIDEGGER, 2008a, p. 207). Por essa razão, o ente como tal no seu todo se vela. Em todo deixar-ser, portanto, preserva-se oculta e encoberta a totalidade do ente como tal, o que significa que no dar-se da verdade participa essencialmente a não-verdade. Aqui não se trata de uma deficiência do deixar-ser descobridor, mas sua parte mais essencial. Em tudo que o deixar-ser descobre, permanece uma reserva ou um retraimento essencial, que se mantém encoberto. Quase sempre, esse retraimento nem sequer é pressentido, já que o ente como tal no seu todo não é previsível e calculável segundo os imperativos do crescente auto-asseguramento de resultados e metas das mais variadas formas de domínio humano sobre o real. Descobrendo, porém, o deixar-ser permite o velamento descobrir-se como tal. Ora, mostrar-se como velamento, resguardando-se a si mesmo em um retraimento, é o modo de ser do mistério. O velamento encoberto do ente como tal no seu todo é o revelar do mistério (HEIDEGGER, 2008a, p. 205-6). Afinada com o mistério é a ek-sistência do *Dasein*; sua abertura é, antes de tudo e propriamente, o deixar-ser do encobrimento velado do mistério. Assim, a espacialidade do *Da-sein* é toda ela atravessada pelo mistério. Ser o espaço privilegiado do dar-se da verdade indica, pois, ser o abrigo do encobrimento do mistério.

O velamento do mistério não só passa despercebido pelas preocupações da vida cotidiana, como é também esquecido e abandonado. No seu deixar-ser, na vida cotidiana, o *Dasein* se entrega demasiadamente ao ente desvelado e o toma como única medida para seu agir ou não agir. Uma entrega demasiada ao ente, assumindo-o como a única realidade vigente e medida e todos os seus intuitos, porém, somente é possível porque o *Dasein* se abriu como aquela espacialidade que instaura a medida mais originária; abrindo-se, o *Dasein* se entregou, antes de tudo, à totalidade do ente e não a este ou aquele ente em particular. Ek-sistindo, o *Dasein* instalou a medida com a qual todo o ente em particular é medido, mas que permanece velada em todo o medir. Com efeito, fez-se ele medida dos entes, não como uma subjetividade imperiosa e pré-determinante de todas as coisas por meio uma razão calculadora e antecipadora, mas no sentido de ser o aberto pleno de sentido, no qual cada ente ganha significado no interior da totalidade do que é. Sua ek-sistência é a abertura da totalidade do ente como tal. Apesar disso, esquece-se e



abandona o ente como tal na sua totalidade, entregando-se demasiada e exclusivamente ao ente desvelado. Esquecida essa totalidade originária, porém, o mistério não se aniquila, mas reina e determina todo ente naquilo lhe é mais próprio, na sua abscondidade. Subtraindo-se a si mesmo no esquecimento, o mistério permite que o *Dasein* se entregue sem medida ao ente desvelado. Tudo isto torna claro que, no seio da verdade, impera a não-verdade como errância, de tal forma que a última prevalece sobre a primeira. A não-verdade impera como algo esquecido e abandonado, porém, é justamente nessa condição que assenhora a história (HEIDEGGER, 2008a, p. 208). Contudo, a errância pertence à verdade mesma, não aos homens, que, ora ou outra, falham ou por imérito ou indiferença, ignoram-na ou ainda porque o conhecimento não chegou à concordância com seu objeto e, por essa razão, se mostrou falso. Todos esses tipos de erros do conhecimento, todas as faltas e deficiências da vida cotidiana são apenas indícios que a história humana se sustenta na errância da verdade (HEIDEGGER, 2008a, p. 209). Embora os homens, na maior parte das vezes, confrontem-se acidentalmente com essa verdade, melhor, não-verdade, não se dão conta que ali reside a essencialidade de um abismo. Que a verdade é experimentada como errância, que o destino dos homens sobre a terra é regido pela não-verdade, tudo isso confirma de que modo essencial e fundamental o *Dasein*, em seu deixar-ser, é um in-sistir no abandono e do esquecimento do mistério, que sua ek-sistência como abertura da totalidade do ente como tal é, concomitantemente, a in-sistência no esquecimento e encobrimento do mistério. O *Dasein* somente pode ser ek-sistente, clareira e medida do ente como tal, se for in-sistência no mistério, porém, no abandono e no esquecimento. Desse modo, não é estranha sua entrega demasiada ao ente desvelado.

Mesmo na ek-sistência in-sistente esquecida, o mistério vigora e, com certeza, com maior força e da maneira mais autêntica possível. Por isso, a errância da condição humana, à medida que é concebida como o destinar do *Dasein* e, então, pensada a partir da não-verdade, é graça. Por quê? Porque demonstra que a existência humana, quer própria ou impropriamente, quer ganhando-se na antecipação de si mesma ou se perdendo no encontro com os entes, está submetida ao poder do mistério. É claro que não se trata aqui de exoterismo e misticismo, no sentido comum. Tudo isso poderá não ser mais que um levante, mais uma das agitações com as quais o *Dasein* se afana no correr da vida cotidiana e que mais obliteram que permitem o confronto com a essencialidade da não-verdade, à qual a

existência humana sempre se abandona. A autêntica experiência do império do mistério, ao contrário, é dada àqueles que o experimentam como a coação de uma necessidade, como o constrangimento da presença de uma ausência. É que o poder do mistério é o do auto-recolhimento ou da subtração que deixa-ser quem nele vige. Por conseguinte, é na indigência, seja aquela gerada na entrega demasiada ao ente, seja aquela que nasce do retraimento do mistério, que a existência humana experimenta a plena essência da verdade como errância, ou seja, que a compreende em comunhão com a abissalidade de sua anti-essência fundamental, a não-verdade. O aspecto kairológico<sup>24</sup> das épocas de extrema indigência, daquelas em que a desmesurada entrega ao ente se torna tão intensa que ela mesma se torna uma experiência esquecida no afã do agir cotidiano, é a possibilidade de novo reconduzir os homens para o poder do mistério e, então, restaurar o mais próprio da existência humana. É então que se percebe de novo que a “ek-sistência está plena de mistério e de um mistério esquecido” (HEIDEGGER, 2008a, p. 208). Por isso, no sentido mais essencial, ser o espaço da verdade, *Dasein*, é manter-se num retorno constante à indigência, é a in-sistência ek-sistente no abandono. A esse respeito, pronunciara Hölderlin (*apud* HEIDEGGER, 2002c, p. 37) em sua palavra poética:

Ora, onde mora o perigo  
é lá que também cresce  
o que salva,

O modo privilegiado desse retorno, que restaura a experiência originária do sentido de habitar a terra como um *Da-sein*, é o pensamento essencial. Esse pensamento é desafiado, em tudo que medita, a pensar o retraimento do mistério como esse dar-se da verdade que, em si, resguarda a não-verdade como sua porção mais essencial e, ao mesmo tempo, mais estranha e ainda desconhecida. Para esse pensamento, a questão da verdade não se limita à retidão e coerência do

---

<sup>24</sup> Do grego *kairós* (καιρός), palavra utilizada para designar o tempo, não em sua dimensão fugaz e corrente, mas em seu aspecto de ocasião propícia, que chega num momento justo e oportuno ou a propósito de um acontecimento ou realização. Também é aplicado a um período de tempo ou qualquer coisa que cai como útil e vantajoso. Com isso, nessa reflexão, quer-se apontar que os tempos de indigência são graves e sérios, porém, são oportunidades e ocasiões únicas para que a existência humana seja, de novo, remetida ao mistério de sua origem. Contudo, de forma alguma, isso não significa encontrar, nas tragédias da história da humanidade, guerras, holocaustos e quaisquer outros tipos de barbáries, uma justificativa para uma nova possibilidade do projeto de convivência humana, porque seria ainda pensar a história metafisicamente, em termos de fatos regidos pela lei da causa e efeito, e não de modo essencial, pela qual se compreendem a os desdobramentos da história humana segundo a história do Ser.

conhecimento, mas se expande àquela dimensão donde epistemologia alguma parte nem abarca, embora seja essa região o pressuposto do mais preciso rigor. É que nessa região, sob o título de questão da verdade, não se pensa apenas essência da verdade, mas pensa-se, sobretudo, a verdade da essência (HEIDEGGER, 2008a, p. 213). Porque é por demais habitual pensar a essência como o genérico e igualá-la a realidade ou quiddidade do real, essa inversão aparece apenas como um trocadilho de palavras. No entanto, pensar a verdade da essência significa pensar o Ser mesmo em sua absoluta singularidade, porque significa pensar o velar que, no próprio retraimento e abandono, ilumina todo ente. Assim, é pensar o acontecer mesmo da verdade como um traço fundamental do Ser, identificando-a com o vigorar do Ser. Em íntima conexão, está por pensar, sob o mesmo título da questão, o porquê a existência humana é essencialmente a espacialidade de manifestação desse velar iluminador, como a existência humana se faz a clareira ou a luz que encobre, no resguardo de um abandono, a Verdade do Ser e deixa ser, prioritariamente, o ente na sua totalidade. Há, pois, um velamento ainda mais essencial por se questionar, o velamento iluminador do Ser. A partir desse último é que poderá ser dado o dom da compreensão de como a espacialidade do *Da-sein*, de fato, é abrigo do Ser e, ao mesmo tempo, âmbito de desvelamento da verdade do ente. Por isso, mais que uma ingênua brincadeira com palavras e sutileza com paradoxos, a tarefa de pensar a verdade da essência é a decisiva entrega da existência ao mistério do Ser como uma tarefa do pensar. Ali o pensamento poderá descobrir que ser *Da-sein* é ek-sistir insistente na co-pertinência com o mistério do Ser. Essa tarefa somente pode ser realizada se dentro e a partir do Ser mesmo. Já não é mais possível realizá-la sob a indicação da busca do sentido do Ser, mas da Verdade do Ser, embora isso seja o mesmo e apenas o lugar de análise da questão tenha que ser alterado. Um salto e um abandono da via até aqui percorrida são exigidos à presente reflexão. Uma exigência que nasce do interior mesmo da questão.

### 3.3 A ESPACIALIDADE DO *DA-SEIN* COMO CLAREIRA DA OCULTAÇÃO DO SER.

### 3.3.1 A Verdade é o acontecer do Ser

A breve tematização da questão da verdade colocou a reflexão diante do velamento que atravessa a ek-sistência como aquilo que está ainda por se pensar. Ao mesmo tempo, indicou o velamento como a instância imperiosa e essencial da espacialidade aberta do *Da-sein*, porque remete ao Ser mesmo no mistério de seu acontecer. Aquilo que se mostrou como não-verdade e apenas aparentemente como mera negação da verdade recebe sua determinação mais positiva na Verdade do Ser. Assim, o estar-aí do *Da-sein* é, essencialmente, um expor-se ao ente, mas cuja exposição é o desvelar do velamento do Ser. Tornou-se, então, mais evidente que ek-sistir é a insistente abertura do retraimento e ocultamento do Ser. Contudo, essa tênue evidência precisa ainda ser questionada, para que a reflexão possa se aproximar a uma determinação mais precisa da espacialidade onde homem e Ser vigoram em comum co-pertinência. Para tanto, torna-se necessário dar um passo para trás, operando um recuo mais intenso que aquele já realizado em *Sein und Zeit*. Em síntese, a errância ou a oscilação entre verdade e não-verdade apontou para a necessidade de recuar para um lugar de pensamento ainda mais originário, o que representa a tentativa de apreender, primeiramente, a espacialidade do *Da-sein*, em sua constituição compreensiva, como um projeto que nasce do interior do Ser mesmo. Na consumação desse projeto, o *Da-sein* realiza sua própria verdade, ser a instância de fundação da Verdade do Ser. Qual o sentido dessa fundação é o que se perseguirá pela via dos *Beiträge zur Philosophie*. Com esse empreendimento, porém, não é permitido esperar alcançar mais que a claridade pertinente ao ocultamento do acontecimento fundamental que toma o Ser e toda a existência humana.

O desafio que agora se impõe, portanto, é fazer uma experiência do pensamento essencial, aquele que pensa a partir do retraimento do Ser. Tudo que se poderá dizer, a seguir, parecerá apoucado. No entanto, esse apoucamento é sua riqueza, porque o pensamento que nasce do Ser é o esforço demorado de trazer à palavra a Verdade, resguardando a linguagem de toda banalização. Para tanto, esse pensamento deve guardar longamente o silêncio e entregar-se, de modo solícito, “à cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto” (HEIDEGGER, 1999a, p. 72). Assim, o pouco dizer, mais do que uma falta do que dizer, é a disposição contida de manter-

se unicamente no horizonte do mais digno de ser pensado e, assim, pronunciar a palavra essencial, oriunda do dizer pensante que sonda os acenos do mistério. Tudo isso decorre do fato que aquilo que está por se dizer é algo que está a caminho e somente poder ser pressentido a partir do confronto dos dois inícios, o primeiro e o outro, que se interpelam e se remetem mutuamente. Como o fim do primeiro início é ainda mal percebido e, por isso, para muitos ainda não foi experimentado de forma decisiva e, também, porque outro início ainda está por se instaurar, é apenas possível vislumbrar o significado e as implicâncias desse pensamento, que é o questionamento rigoroso pela Verdade do Ser. Desse modo, sua palavra permanece obscura e seu dizer arbitrário. Contudo, essa arbitrariedade e o suposto obscurantismo são aparentes e assim se apresentam porque são compreendidos a partir da necessidade e clareza que são próprias à lógica. Aqui, porém, não se trata de uma necessidade lógica, de uma conseqüência exigida infalivelmente pelo cálculo com preposições, mas daquela suprema necessidade que surge da indigência do abandono do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 328, 354), que obriga o pensamento a se deter no retraimento de seu mistério. “Toda necessidade se enraíza numa indigência<sup>25</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 45) e a questão, da Verdade, então, está enraizada na mais extrema e primeira indigência. É somente quando o pensamento é tragado por essa ausência e se deixa consumir por essa falta que a questão pela Verdade do Ser se torna necessária e se converte na única possibilidade de sondar as profundezas do mistério do Ser e do sentido mais próprio da existência humana. Embora esteja profundamente arraigada no destino histórico do ser humano vigente e seja determinante para passagem do primeiro para o outro início, essa indigência não é experimentada como tal e, então, a pergunta acerca da Verdade do Ser nem mesmo aparece como pergunta e sua necessidade passa por completo despercebida (HEIDEGGER, 2003a, p. 341). Assim, esse decisivo enraizamento da Verdade do Ser no destino do tempo atual se manifesta mais como o mais profundo e crescente desenraizamento, do qual a prolixidade do conhecimento, a imposição da necessidade do dizer claro e correto, em

---

<sup>25</sup> „Alle Notwendigkeit wurzelt in einer Not“. Na língua alemã é evidente a relação entre indigência e necessidade. Na raiz do termo necessidade (*Notwendigkeit*) se conserva a palavra indigência (*Not*), como também o verbo voltar, girar, dirigir-se a (*wenden*). Assim, necessidade, mais que um pressuposto lógico-formal, é o voltar-se (*sich wenden*) para a força co-agente de uma indigência. Há necessidade, pois, onde algo impera como possibilidade única, em virtude da obrigatoriedade que a indigência impõe. Mas essa força obrigatória não deve ser pensada de modo negativo, como tolhimento ou falta, e sim de modo bastante positivo, já que a indigência, desse modo, sinaliza para a mais autêntica doação de possibilidade de ser e realização.

contraposição à imposição da necessidade da indigência presente no interior do dizer pensante, são apenas sintomas. Por conseguinte, o pouco que se pode dizer, nascido de uma longa meditação, somente pode passar por obscuro e desprovido de nexos e rigor, quando, na verdade, é a tentativa diligente de fazer compreensível o que somente se faz compreensível, se mantida sua estranheza em relação aos discursos correntes e metas da vida cotidiana.

Necessária, então, é a questão da Verdade na medida em que o abandono do Ser é experimentado no questionamento de modo decisivo. A necessidade da questão, portanto, exige como pressuposto uma entrega de quem questiona à força do perguntar. Não sendo uma passividade, essa entrega é, ao contrário, o deixar-se tomar pela força do mistério do Ser que, retraindo, convoca e atrai o questionamento para o fundo abissal. Nesse sentido, a questão da Verdade se afirma como necessária apenas na disposição de voltar-se e suportar de modo pensante a indigência do Ser como força abissal que atravessa toda a história. Contudo, não se trata aqui de um voltar-se para algo alienado ao próprio questionamento, mas sim à sua fonte e origem e, portanto, esse voltar-se ao Ser é o próprio movimento da questão de dobrar-se sobre si mesma em direção ao fundamento de seu perguntar. Assim, impostar a questão da Verdade unicamente a partir da necessidade presente no interior da indigência do Ser é o acontecer da *Kehre*. Com efeito, a questão da Verdade se faz necessária tão-somente na auto-imposição da *Kehre*, o que implica que a questão da Verdade deve ser pensada como a questão da Essencialização do Ser como *Ereignis*. Como tal, a pergunta pela necessidade, ou seja, pelo porquê da questão da Verdade somente pode ser respondida em função do Ser, de tal modo que a questão pela Verdade é a pergunta prévia pelo Ser, na medida em que se essência como Verdade (HEIDEGGER, 2003a, p. 348, 353).

Desse modo, a questão pela Verdade é uma questão provisória, no sentido que ela prepara a inserção do questionamento naquilo que é desafiado a pensar, o Ser mesmo como o acontecer da Verdade. No entanto, o caráter provisório da questão da Verdade não possui o sentido de uma pretensão de questionar o verdadeiro como algo indubitável, como se fosse o mero prelúdio para uma questão mais fundamental que seria a questão pela Essencialização do Ser. Perguntar pela Verdade já é perguntar pela Essencialização da Verdade e, desse modo, pelo fundamento do verdadeiro, o Ser. Por essa razão, a pergunta pela Verdade é, ao mesmo tempo, início e fim (HEIDEGGER, 2003a, p. 347). Ser uma questão

provisória, portanto, deve ter o sentido, a ser ainda explicitado nessa reflexão em maiores detalhes, de convocar o homem para uma transformação essencial, a saber, para o *Da-sein* como instância ou espaço privilegiado do acontecimento-apropriador do Ser. Somente por meio dessa remoção do homem ao *Da-sein*, ele salta ao interior da Verdade como Essencialização do Ser e passa a questionar a situação histórica de desertificação, caracterizada pelo nem sequer pressentido esquecimento do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 356). Assim, definitivamente, a questão da Verdade não pode ser reduzida a um problema da historiografia filosófica, que trataria de comprovar uma transformação no conceito vigente de verdade, retomando e comparando os conceitos de verdade da tradição. Ao contrário, deve-se manter nítido que a questão da Verdade trata-se de um salto ao Essenciar-se da Verdade mesma, em consonância ao qual ocorre uma transformação do ser humano, exigida e obrigada pela própria indigência do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 338). Assim, o que as meditações do pensamento essencial podem fazer, antes de tudo, é mostrar que necessários não são novos conceitos ou novos modos de agarrar e aprisionar o verdadeiro, mas sim apontar a necessidade do homem atual, pela força do questionamento, deixar-se remover de sua fixidez junto ao ente para o lugar onde a indigência do Ser se faz próxima e íntima ao seu ser.

Por ora, no entanto, é importante ressaltar que a questão da Verdade, obrigada pela indigência do Ser, não é uma questão pelo verdadeiro, mas por aquilo onde o verdadeiro se assenta, a Verdade mesma. Por essa razão, é a questão pelo fundamento do verdadeiro. Em que sentido a questão da Verdade se desenvolve como uma pergunta pelo fundamento? A resposta a esta pergunta depende da compreensão, que o pensamento essencial, nos *Beiträge*, recolhe com o termo fundamento (HEIDEGGER, 2003a, p. 345). Primeiramente, fundamento aparece como aquilo onde e para dentro do qual (*worin*) o Ser se resguarda como o que se retém em tudo que vem a ser, o verdadeiro. O primeiro sentido de fundamento é o de ser o local de abrigo do Ser, um abrigadouro que mantém em si o Ser, pois, à medida que o ente vem a ser, vige como o verdadeiro - e isso desde a primeira determinação da tradição do ente como  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , o vigor surgente que, a partir de si, descobre-se a si mesmo tal como é, ou seja, na sua verdade -, mas não sendo o Ser ente nenhum, abriga-se e recolhe-se como o fundamento de todo ente. A esse primeiro sentido está intimamente interligado o segundo, que é justamente aquilo

através do qual (*wodurch*) obriga, de maneira originária, o verdadeiro a ser o que o que é. O fato é que, abrigando-se e retendo-se a si mesmo, o Ser obriga o ente como tal a desprender-se e, desse modo, a vir a ser em sua determinação específica. Como já se acenou em parágrafo anterior, essa obrigatoriedade é uma coação originária, oriunda da retenção do Ser, em que se retendo, deixa aparecer o ente e, assim, força-o a ser segundo uma ou outra determinação. E, por fim, fundamento pode ser aquilo a partir do qual (*wovon*) se eleva toda claridade em que o ente se descobre como tal, porém, conservando o mesmo movimento das situações anteriores, o Ser mesmo se vela como aquilo que se oculta nessa abertura da clareira.

Em todos esses sentidos, pois, é de se admirar que o fundamento é aquilo que se oculta, mas que, justamente por graças desse ocultar, permite que o verdadeiro, a totalidade do ente como tal, venha à luz. Por essa razão, o fundamento, em síntese, é aquilo se doa como um solo que se esvai e, assim, se abriga naquilo que obriga uma elevação sobre si da totalidade do ente como tal. A compreensão originária de fundamento, portanto, deve se aproximar de um fundo abissal, no qual todo este está fundado, e afastar-se da determinação metafísica de princípio suficiente de razão. Originariamente, fundamento é, portanto, a determinação de uma ausência, de um nada, mas que por assim ser doa a todo ente a possibilidade ser o ente que é; nada e ausência, pois, não são um mero vazio, mas uma forma especial de presença, caracterizada por uma inesgotabilidade abissal<sup>26</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 29, 379-80). Determinar o fundamento nessa

---

<sup>26</sup> Na conferência de 1929, *Was ist Metaphysik*, Heidegger (1999a, p. 49-88) propõe pensar o Ser a partir do nada. Contudo, essa tentativa foi interpretada como niilismo, o que justificou o acréscimo de um posfácio, que apareceu em 1943, aprofundando suas reais intenções. Nos *Beiträge*, pois, o que Heidegger pretendia dizer com a afirmação de que o nada é a determinação essencial do Ser é aprofundado dessa discussão do fundamento como abissalidade inesgotável, isto é, de um fundamento que se retrai no oculto, mas por se ocultar, torna-se fonte superflua de possibilidades de ser. Por isso, a insistência de Heidegger de discutir a angústia como disposição fundamental de acesso ao Ser. Sendo uma abissalidade, o Ser não pode ser experimentado a não ser na originária experiência de estar aí totalmente suspenso no nada, a angústia. E como, em *Sein und Zeit*, demonstra-se que a angústia não é um angustiar por algo que passageiramente atormenta o cotidiano no exercício das funções e do desempenho das ocupações, mas sim pela constituição existencial do *Dasein* de ter que se responsabilizar pelo seu poder-ser, sabendo-se e antecipando-se como *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tod*) (HEIDEGGER, 2001a, p. 49-50), os fenômenos angústia e morte devem ser interpretados nesse horizonte do Ser como fundamento abissal. Desse modo, as situações de angústia são possibilidades privilegiadas, em que a existência humana retorna a seu fundamento, o Ser como abismo. Assim, angustiar-se com o próprio fim não é covardia, mas oportunidade rara de aprender a coragem de *ek-sistir* in-sistindo em um fundo sem fundo, suportando toda falta de apoio, mas confrontando-se com a riqueza inesgotável que, como dom, poderá surgir do interior do abismo. *Ek-sistir*, assim, é insistir na espera do inesperado, é dom do Ser. Nesse sentido, a fenomenologia de Heidegger nada possui de macabro ou do pessimismo das filosofias



direção, portanto, não é afirmação de um nihilismo, mas apenas compreender o Ser como o contra-impulso (*Gegenschwung*) em relação aos modos de realização e determinação da totalidade do ente (HEIDEGGER, 1999a, p. 69; 2003a, p. 346). Por isso, fundamento (*Grund*) é abismo (*Ab-grund*)<sup>27</sup>, o fundo sem fundo que, porém, dá solo, ao modo de sem-fundo, a tudo que é. Deve-se evitar, portanto, em ver na fundação abissal do fundamento (*Abgrundigkeit*) uma carência de fundamento (*Grundlosigkeit*), mas ver nessa abissalidade a amplidão oculta do fundamento (HEIDEGGER, 2003a, p. 387). A questão da Verdade, como questão da essencialização do Ser, é, então, a tematização do fundamento como abismo. E é por isso que é tão originária, porque já não pensa um ente sequer ou a entidade do ente como o princípio ou causa de sua permanência, mas pensa o absolutamente outro do ente, que, porém, se abriga em todo ente.

Com essa determinação da questão da Verdade como Essencialização do Ser experimentada como fundamento abissal, a essência da Verdade ganha sua precisão, que é sintetizada por meio de uma expressão recorrentemente utilizada nos *Beiträge*: clareira do auto-ocultar-se (*Lichtung des Sichverbergens*). Clareira recorda a imagem de uma abertura, luminosa e livre, que rompe com a escuridão e na qual algo se faz visível como à luz do dia. A partir dessa recordação, à primeira apreensão, a expressão acima é compreendida como se oculto fosse retirado do velamento e viesse, então, ao desocultamento, ao aparecimento de si mesmo. Assim, claro e oculto seriam dois pólos opostos e distintos, de tal forma que a subsistência de um negaria a do outro. Dado que a verdade é experimentada ao modo grego como desvelar que retira do oculto, afastando-o, é essa luta de claro e oculto que ainda prevalece na *αληθεια* (HEIDEGGER, 2003a, p. 351), embora se encontre nos fragmentos de Heráclito e no poema de Parmênides a sugestão de uma harmonia e complementação entre trevas e luzes, escondimento e

---

existencialistas. Outras indicações a respeito desse assunto podem ser encontradas no artigo já citado de Magris (1992, p. 260-1).

<sup>27</sup> Note-se que na palavra *Abgrund*, abismo, está presente o prefixo *ab-*, conjuntamente com o substantivo *Grund*, que indica solo, fundamento, fundo, terreno e razão no sentido de causa ou motivo. O prefixo *ab-*, além de conotar movimento de partir de... ou começar de... (como em *Abfahrt*, partida, início de percurso do trecho de viagem) ou de ir para baixo (como em *Abbau*, desconstrução ou demolição), indica também ausência ou o fato de estar ausente (como no adjetivo *abwesend*, qualidade daquilo que se faz ausente). Assim, *Ab-grund* é o modo de essencializar do Ser como *Grund*, enquanto é o fundo que se esvai e se ausenta para que possa aparecer, em primeiro plano, o ente. Contudo, é a partir desse fundo ausente que o ente se eleva e é obrigado a ser. Também no grego se conserva a mesma compreensão originária, no qual abismo é *αβυσσος*, literalmente, sem (*α-* privativo) fundo (*βυσσος*), por isso, profundo, ilimitado, infinito.

aparecimento<sup>28</sup>. Por outro lado, espera-se que a superação dessa luta excludente seria alcançada por uma compreensão dialética da relação entre claro e oculto, de modo que o aparecer luminoso de algo incluiria em si o ocultamento de seu não-aparecimento, subsumindo-o num estágio superior ou consumado. No entanto, embora co-existindo numa unidade posterior e dialeticamente se inter-referindo, claro e oculto continuariam sendo dois pólos distintos. Assim, ambas as apreensões, porém, não traduzem fielmente o que se quer pensar com a expressão clareira para o auto-ocultar-se. A expressão, pois, somente é bem compreendida, quando claro e oculto constituem uma unidade. Assim, clareira para o auto-ocultar-se evoca a abertura que desvela o ocultamento que se vela a si mesmo, mas que, justamente por velar-se, clareia-se como aquilo é. A expressão quer sinalizar o clarear de um ocultamento que, por sua vez, é igualmente o ocultamento da abertura do claro. Claro e oculto, nesse sentido, são o essencializar de um uno, a saber, da Verdade mesma. Ora, esse é o “dinamismo” da Essencialização do Ser mesmo como acontecimento-apropriador, o que torna ainda mais evidente que o dar-se da Verdade pertence ao *Ereignis* ou, mais precisamente, identifica-se com o essencializar do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 349). Assim, tão luminoso deve ser o claro da Verdade do Ser para que possa ocultar-se, deixando aparecer em primeiro plano o ente e, ao mesmo tempo, dissimulando a si mesmo como um nada (HEIDEGGER, 2003a, p. 239). É somente desse modo que o Ser se faz como dom de possibilidade de realização do ente, em cuja doação se retrai no abrigo do fundamento. Desse modo, a essência da Verdade, originariamente pensada a partir do Ser, reside propriamente na sua anti-essência ou in-essência (*Un-wesen*), tornando mais precisa a determinação do que outrora se denominou como errância da Verdade. O acontecer da Verdade do Ser, como fundamento de tudo é, é propriamente um não-fundamento. Por tudo isso, a expressão clareira do auto-ocultar-se não nomeia outra coisa que o essencializar do Ser como fundamento abissal, cuja abertura é senão a indigência experimentada, de modo propício, nos tempos atuais.

A partir da determinação da essência da Verdade como a clareira do oculto, é possível compreender, então, algumas afirmações que aparecem nos *Beiträge* e que são, no mínimo, intrigantes. A primeira é a comparação do acontecer da Verdade

---

<sup>28</sup> Conferir, por exemplo, os fragmentos 16, 30, 54, 123 de Heráclito. Veja também a primeira parte do poema de Parmênides (2005, p. 42-45), em que o pensador é conduzido ao portal das trevas e das luzes, a fim de experimentar uma verdade circular ou bem redonda (*αληθειης ευκυκλεος*), que, portanto, se dá no jogo complementar de velamento e desvelamento.

com uma fenda ou uma rachadura: “Verdade é, como acontecimento (*Ereignis*) do verdadeiro, a fenda abismal<sup>29</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 331). Se a reflexão, a esse ponto, partisse do que se sabe cotidianamente de uma fenda, talvez ganhasse algumas indicações para compreender o que se diz como essa imagem para a descrição fenomenológica da Essencialização do Ser. Uma fenda é uma abertura numa superfície, separando-a em duas ou mais partes. Uma fenda pode ser tanto uma fratura leve e discreta, por exemplo, uma rachadura na parede ou numa porcelana, como também um abrupto corte de um vale em meio às altas montanhas. Em ambos casos, a fenda pertence ao todo ou à paisagem que recorta de forma incisiva; em primeiro lugar, ela não nega ou deteriora a sua ambiência, mas, pelo contrário, conduz sua ambiência para uma profundidade, a qual pode ser imensa e nem pode ser abrangida pelo olhar, como no caso do abismo que se abre com os vales profundos ou com as gargantas abissais, desvelando a imensidão e a densidade interiores do solo. Desse modo, o corte da fenda desvela o interior ou o profundo do que recorta, porém, ao modo de uma dissimulação; ao mesmo tempo em que abre a paisagem ou a superfície, também encobre o que abre: nunca se consegue ver o fundo mais profundo de um vale abissal e apenas se consegue entrever o interior que se abre com uma leve rachadura. De modo semelhante, é empregada a palavra fenda (*Zerklüftung*) nesse esforço do pensamento essencial de pensar o acontecimento da Verdade do Ser. Como abertura que se oculta, a clareira, no seu clarear que oculta, abre em seu seio um fundo sem fundo. Essa abertura de um fundo abissal é a irrupção do Ser, o acontecer de sua Verdade, em meio ao ente. É como, então, se no acontecer do verdadeiro, isto é, na iluminação do ente como tal se abrisse uma fenda profunda ou uma discreta rachadura que, apesar e graças à delicadeza de sua constituição, abrisse uma imensidão insondável. Contudo, trata-se de uma imensidão que somente se pode entrever por meio da abertura quase imperceptível que se abre entre as bordas da rachadura. O Ser, pois, é essa imensidão abismal e imperscrutável, que se reserva e se protege a si mesma na fineza da abertura de uma leve rachadura. Assim, nenhuma realidade ou ente sequer é uma planura, mas o desvelar da densidade e de uma profundidade escondidas. Por isso, com o mistério do Ser não se nomeia o inexplicável que transcendesse o ente e habitasse numa região que, por escapar às medidas e

---

<sup>29</sup> „Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abrundige Zerklüftung“.

previsibilidade da objetivação e quantificação, pertenceria ao incompreensível, mas sim essa imensidão em que repousa em todo o ente, abrigada no ente, pertencente ao mais banal dos entes, mas dissimulada na superfície de uma fenda que abre e esconde uma profundidade inesgotável de possibilidades de ser. Desse modo, com essa imagem, diz-se de novo que o modo do clarear do Ser é ocultando-se, que seu ocultar-se é como uma fenda que dá à clareira uma imensidão abissal, por meio da qual tudo adquire profundidade e densidade. Para quem sabe ver, tudo guarda em si uma imensidão misteriosa. É o que canta o poeta:

A espantosa realidade das coisas  
É minha descoberta de todos os dias.  
Cada coisa é o que é,  
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra  
E quanto isso me basta (PESSOA, 2005, p. 91)

Com isso, é-se remetido a outra afirmação intrigante, correlata à noção de fenda abissal, empregada ao longo dos *Beiträge*, de que o acontecer do Ser em meio ao ente é uma disputa, uma contenda. Com efeito, a citação transcrita acima continua do seguinte modo: “Verdade é, como acontecimento do verdadeiro, a fenda abissal, na qual o ente chega à discórdia e deve estar em contenda”<sup>30</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 331). Também no cotidiano, uma contenda ocorre, quando há duas partes. Quais são, então, as partes conflitantes no acontecer da Verdade do Ser? A terra e o mundo e, correlatamente, deuses e os homens. Então, é uma “contenda como contenda entre *terra* e *mundo*, porque Verdade do Ser somente no abrigo e este como o “entre” fundante no ente. Separação de terra e mundo”<sup>31</sup> (HEIDEGGER, p. 2003a, 29). No acontecimento da Verdade, o Ser se recolhe ao abrigo do fundamento e faz separar terra e mundo. Na clareia do auto-ocultar-se, por

---

<sup>30</sup> „Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abrundige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muss“. A palavra discórdia traduz Entzweiung, que, além do sentido de briga e corte de relações entre pessoas, indica movimento de tornar dois, fraturando uma unidade primordial, fazendo surgir vários fragmentos. A contenda, então, se encaminha para uma separação e diferenciação, para a qual, como se pode observar na citação seguinte, usa-se o adjetivo substantivado *Auseinander*. Esse uso, por sua vez, indica o movimento de separação um a partir do outro e, ao mesmo tempo, retornando ao outro, entrando no interior da unidade que um e outro se encontravam primordialmente (*aus-ein-ander*). Assim, a fratura da fenda leva a uma separação que, paradoxalmente, pressupõe e exige a manutenção da unidade. Por isso, a tradução como discórdia, evocando a necessidade uma concórdia primitiva, a qual sustém a unidade de claro e escuro no seio da contenda entre terra e mundo, homens e deuses.

<sup>31</sup> „Der Streit als der Streit von Erde und Welt, weil Wahrheit des Seyns nur in der Bergung und diese als das gründende ‚Zwischen‘ im Seienden. Auseinander von Erde und Welt“.

assim dizer, há dois movimentos de eclosão: um romper para fora no claro e o irromper para dentro do escuro. Na verdade, trata-se de um único movimento, da essencialização de um uno, como se disse anteriormente, que faz surgir os pares que, desse modo, chegam à apropriação de si no *Ereignis*. No acontecer do Ser, portanto, o mundo se eleva e a terra se esconde e, concomitantemente, apropriam-se os homens e os deuses. Em outras palavras, o acontecer do Ser é a erupção da totalidade do ente, isto é, o mundo *em* que o humano estrutura sua existência. Contudo, essa erupção do mundo somente é possível se, ao mesmo tempo, se se vela uma totalidade desconhecida e incomensurável, da qual sempre brotam possibilidades novas de estruturação do mundo humano. Essa totalidade oculta é a terra e, portanto, não se pensa aqui com o vocábulo terra um pedaço de chão, muito menos algo em relação à ciência geofísica. Terra, pois, é o abismo que se oculta no clarear do mundo, assim como no surgir do humano como ser histórico, os deuses sempre se resguardam na in-decisão de uma fuga ou de outra chegada.

Aqui, então, trata-se da mais profunda essência da história, pensada a partir da Essencialização do Ser como *Ereignis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 253, 276). A história, como história do Ser, não é uma contabilidade de fatos, em que passado, presente e futuro se conectam pela co-relação de causa e efeito. História, antes de tudo, é acontecimento do Ser, em cujo dinamismo vige o tempo na unidade do instante, raros e esparsos. Uma só doação do Ser, na fugacidade do instante, é capaz de destinar a missão histórica de um povo (HEIDEGGER, 2003a, p. 319), porque nesse acontecimento se abrem o sentido de um existir histórico e do mundo humano que lhe co-pertence. Nesse iluminar do mundo da existência e do existente com seu mundo, porém, se esconde a fonte abissal e inesgotável dos sentidos e significados que destinam e estruturam aquela possibilidade histórica de ser no mundo, isto é, o modo de habitar a terra no resguardo da benevolência dos deuses. A história, então, é a “luta” ou o “confronto” de uma disputa entre o mundo e a terra, entre os deuses e os homens, na qual se apartam um do outro e, ao mesmo tempo, se remetem para um âmbito onde se pertencem e se necessitam mutuamente. A disputa entre mundo e terra, entre deuses e homens fala, então, por mais paradoxal que possa parecer, de um centro abismal, de um “entre” entre o mais claro e superficial possível, o ente na totalidade e ali, junto a essa totalidade, o homem na centralidade de sua posição, e, do outro lado, o mais profundo e misterioso, a terra e os deuses.

Uma disputa frui com força imperiosa, porém, se as partes contendentes sempre retornam para o fundamento da contenda. Por estranho que possa parecer, em termos fundamentais, somente há disputa se houver, primeiramente, uma unidade dos que disputam, senão disputam em vão, porque não poderiam compreender a partir de que e por que disputam. No mínimo, é preciso que participem da unidade de um mundo comum, compartilhando uma conjuntura comum de totalidade de sentidos e significados. Desse modo, a discórdia submete-se à concórdia em ordem de primazia. O movimento de romper para fora dos homens e do mundo e o irromper para dentro no escuro da terra e dos deuses, portanto, somente ocorre na dependência de se apartarem ou se apropriarem numa contínua referência para com o centro abismal ou o entre dessa contenda. Devem, então, no apropriar de si mesmos, retornar ao *Ereignis* e ao local privilegiado de acontecimento do Ser. Qual é esse entre? A essa pergunta, corresponde outra: onde a Verdade, como aclaramento do auto-ocultamento, ganha sua determinação? A pergunta pela Verdade, então, deve se deslocar para o espaço que se abre privilegiadamente como o local do Ser. Embora a tradição tenha, ao longo dos séculos, dado ao vocábulo *Da-sein* o sentido de coisa (*Ding*), objeto (*Gegenstand*) e algo dado á mão (*Vorhanden*) e homem (HEIDEGGER, 2003a, p. 295-6), originariamente, o que com esse termo acena-se é justamente o local do Ser. O *Da* é sempre o *Da* do Ser e, em virtude de ser o local do oculto aclaramento do Ser, é a abertura da totalidade do ente como tal e nunca um modo de realidade. Por isso, de novo, a reflexão, já quase retornando ao ponto de partida, deve retornar à espacialidade do Ser, entretanto, entrevendo a estruturação da existência humana a partir da Verdade do Ser. Verdade e *Da-sein*, eis o que precisa ainda ser tematizado na busca do espaço de co-pertinência entre Ser e homem.

### 3.3.2 Verdade e *Da-sein*: a Estrutura Fundamental da Espacialidade da Existência.

Clareira para o auto-ocultar-se: é essa a determinação da Essência da Verdade até o presente momento dessa reflexão. Com essa formulação, nomeia-se a essencialização do fundamento como abismo. Como tal, a Verdade funda a abertura para que o oculto possa se aclarar em sua misteriosa e abissal ocultação. A

abertura da clareira é, então, primeiramente, o livre (*das Freie*) para o oculto. Muitas vezes entende-se o livre como aquilo que foi esvaziado e desentulhado, abrindo e limpando o espaço. Assim, a abertura é identificada como sendo um vazio e, ademais, um vazio oco, assim como o interior de um recipiente ou de um apartamento depois da mudança. Não é à toa que se diz: “o apartamento encontra-se livre, pronto para ser alugado!”. É certo que o fazer livre e limpo possui algo de essencial com o espaço<sup>32</sup>, no entanto, essa relação somente pode ser experimentada originariamente a partir da compreensão essencial da abertura como o livre para a ocultação do Ser. Assim, é possível enquadrar o livre entre quatro paredes ou delimitá-lo com as bordas de um recipiente. Contudo, não é o enquadramento que cria a abertura, mas essa já deve se abrir como vastidão, para que possa ser limitada e, depois, mensurada. A abertura limitada, por exemplo, ao interior do recipiente pressupõe, pois, a vastidão ilimitada da abertura como tal. Por conseguinte, a possibilidade de delimitação e enquadramento da abertura, reduzindo o livre ao oco do vazio, se afirma, porque, antes de tudo, a abertura se essencializou e se doou como o *medium*, no qual as coisas podem se instalar (HEIDEGGER, 2003a, p. 339). Ora, esse *medium* é experimentado se e somente se for suportado numa instância que permite o essencializar-se da abertura como tal, como abertura da clareira para o ocultar-se do Ser. Desse modo, essa instância também há de vigor na unidade do claro que se oculta, ocultando a si mesma e deixando a abertura vir à tona, de modo dissimulado, como o vazio oco do espaço físico. Essa instância, então, deve ser tão susceptível ao ocultar-se do Ser e capaz de trazê-lo à luz como o que se oculta e, em contrapartida, instaurar a solução da “luta” entre terra e mundo, deixando romper, no lance do projeto da própria abertura, a totalidade do ente como tal que, por sua vez, passa a vigor na desprotegida ausência de apoio do abismo do Ser. Correspondendo à Essencialização do Ser como clareira para o auto-ocultar-se, a instância é, ao mesmo tempo, o livre e a indefesa solução do estar-lançado (*das Ungeschützte des Austrags der Geworfenheit*) no lance da abertura, em meio ao ente. (HEIDEGGER, 2003a, p. 328-9). Em síntese, o acontecer da Verdade como aclaramento da ocultação do Ser necessita, então, de uma instância que seja a espacialidade originária que deixa ser a abertura como o livre do ocultar-se e instaura, no lance da própria abertura, o *medium* de

---

<sup>32</sup> Ver nota número 8 do presente capítulo.

presentificação dos entes. Em outras palavras, a Verdade do Ser necessita se essencializar como espaço e tempo originários: o *Da* do *Da-sein*. Desse modo, o Essencializar-se da Verdade somente pode ser determinado mais precisamente como a essencialização do *Da* do *Dasein*, chegando a ser ele mesmo a fundação de uma instância que seja a clareira do ocultamento do Ser (HEIDEGGER, 2003, p. 330).

De imediato, suspeita-se que aqui haveria um salto brusco para uma correlação arbitrária entre Ser e o *Da-sein*. A suspeita, porém, possui sua razão de ser se pensada apenas a partir da necessidade presente no pensamento lógico e não pelas junções do pensamento essencial. Segundo esse último, não há outra opção senão trilhar o único caminho que não resulta, primeiramente, do encadeamento lógico-argumentativo, mas sim o encadeamento da con-junções, pela qual o Ser acontece. Nos *Beiträge*, pois, não se encontra um sistema. Ao contrário, no pensamento que nele se intenta, em semelhança ao desdobrar-se da melodia da fuga musical, estilo no qual a melodia sempre retoma o tema inicial e o faz desdobrar-se em múltiplas variantes, sempre se diz o mesmo sobre o mesmo, porém de modo diferente, de tal forma que não se configure como uma mera repetição. Assim, nos *Beiträge*, o que se intenta é por à disposição o desdobrar-se de um singular e único, o Ser, no encaixe da estrutura da conexão das figuras de seu acontecimento. Por isso, o rigor desse pensamento não é, prioritariamente, o rigor do cálculo lógico-argumentativo e sim o rigor de conceber a estrutura da conjunção da Verdade do Ser do modo mais pleno possível e segundo o desenvolvimento de sua própria Essência (HEIDEGGER, 2003a, p. 81-2). A conjunção entre Ser e *Da-sein* é um encaixe dessa estrutura e com ela se diz, portanto, que a Verdade do Ser se essencializa em uma espacialidade temporal originária. De outro modo, a essencialização do *Da* não é uma consequência lógica do Ser, mas o desdobrar-se da Verdade do Ser e, assim, tudo que pertence à espacialidade originária do *Da-sein* pertence à essencialização da Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 342). Daí que o *Ereignis* não deve ser procurado nem no Ser nem no *Da-sein* separadamente, mas sim no âmbito em que um e outro vigem numa co-referência essencial. Se o acontecimento-apropriador em sua bilateralidade já é algo do qual pouco se pode saber, menos ainda da unidade primordial que afeta tanto o Ser como o *Da-sein*. Por certo, aqui se trata do mais profundo ocultamento do Ser e, portanto, do clarear mais intenso de sua Essência. Nesse sentido,



somente o rigor do pensamento, que pensa a partir da via histórica como o longo e demorado caminho de desdobramento das con-junções da Verdade do Ser, poderá entrever o que reside nas profundezas dessa unidade essencial entre Ser e *Da-sein*.

Contudo, é possível saber antecipadamente que essa co-referência possui caráter de fundação, já que o âmbito a que pertencem o Ser e o *Da-sein* se impõe de tal modo que um não pode existir sem o outro, e exige uma contínua retro-referência dos mesmos à unidade. Numa relação bilateral como a que está em questão, é comum querer estabelecer uma relação de mão única entre fundante e fundado. No entanto, a fundação, pensada originariamente como Essencialização da Verdade do Ser, é uma referência de duplo sentido e, portanto, não pode ser tomada em apenas uma direção. Em primeiro lugar, o “sujeito” da fundação é o Ser mesmo, à medida que se essencializa como fundamento abismal, instaurando a abertura da clareira para a ocultação. É essa a determinação primeira e originária de fundação. Contudo, ao essencializar-se como fundamento abismal, o Ser recusa-se na figura de um não-fundamento e, assim, convoca e instaura a necessidade da instância de suportabilidade desse acontecimento. Desse modo, a direção de fundação se inverte e adquire outro sentido. Fundar, agora, converte-se no deixar ser do fundamento como fundo sem fundo, reconhecendo no Ser o “agente” da fundação no primeiro sentido. Por isso, o segundo sentido de fundação também possui a nuance de trazer ao fundamento, de elevar uma construção que não esquece o fundamento, mas o faz aparecer em sua essência oculta (HEIDEGGER, 2003a, p. 307). Nesse segundo sentido, pois, a compreensão de fundação se desloca para o modo como qual o fundamento em sua essência oculta e abismal é assumido na espacialidade do *Da-sein*, enquanto no primeiro sentido se concentra no caráter ab-soluto do Ser como fundamento. Privilegiado nos *Beiträge* sob o termo fundação (*Gründung*), o segundo sentido recebe a denominação do fundar originário ou sondar (*ergründen*), como também é simplesmente nominado com o termo pensar originário (*erdenken*). Independente de uma ou outra nomeação, acentua-se que a fundação é aquela disposição existencial totalmente tomada pela recusa e abandono do Ser, que, sondando as profundezas do Ser, deixa-as vir à tona na “superfície” da espacialidade temporal do *Da-sein*<sup>33</sup>. Por isso, nesse sentido privilegiado, fundação nada menos é que a disposição fundamental de ek-sistir insistente no claro-escuro

---

<sup>33</sup> Conferir a discussão sobre a disposição fundamental da retenção (*Verhaltenheit*), presente no primeiro capítulo, item 2.4., p. 70-1.

da Verdade e nele suportar o ocultamento do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 352-3). Contudo, o Ser pode ser fundado nesse segundo sentido se ele mesmo se recusa como não-fundamento e, assim, retorna-se ao primeiro sentido. Desse modo, os sentidos acima mencionados não são somente co-respondentes, intercambiáveis, mas, sobretudo, interdependentes. O Ser somente pode se essencial e dar-se como fundamento se sua essência oculta for suportada na espacialidade existencial do *Da-sein*. Esse último, por sua vez, somente pode projetar-se a si mesmo como espacialidade privilegiada do acontecimento do Ser, caso acolha a auto-concessão (*Zueignung*) do Ser como aquilo que lhe é o mais íntimo e essencial, a saber, sua propriedade (*Eigentlichkeit*) como dom de uma apropriação (*Er-eignung*). De outro modo, o *Da-sein* se apropria como tal na dependência do acontecimento do Ser – fundação no primeiro sentido, o Ser dando-se como fundamento abissal –, mas esse último apenas chega à Verdade na propriedade do *Da-sein*, que é o mesmo, dizendo no segundo sentido, caso o *Da-sein* funde a Verdade do Ser. *Ereignis*, portanto, é acontecer dessa unidade entre concessão e apropriação do que é concedido como possibilidade de ser mais próprio.

O acontecer dessa unidade encaminha a reflexão para a espacialidade do *Da-sein*, o seu *Da*, pois essa não é outra coisa que pôr em obra a fundação, no sentido segundo e privilegiado, como o seu modo mais próprio de ser. Como a espacialidade é sempre assumida em um dinamismo de ser, ou seja, pertence incondicionalmente ao ser de um *Da*, com fundação diz-se propriamente o que é acenado com a palavra fundamental *Da-sein*. Desde *Sein und Zeit*, ficara demonstrado que o estar-aí do *Da-sein* não pode ser confundido com o simplesmente colocar-se dentro do espaço como um ente dotado de permanência constante, mas que a sua permanência espacial é condicionada à abertura de seu próprio ser ou, mais precisamente, a espacialidade caracterizadora do aí da existência é a sua própria abertura existencial. Daí a extensa tentativa dessa obra de mostrar a estruturação dessa abertura como disposição e compreensão. Nesse sentido, o dinamismo essencial da ek-sistência caracteriza-se pelo assumir da abertura do estar-aí por meio de uma disposição compreensiva, o qual *Sein und Zeit* colocava em relevo com o termo *Dasein*, utilizando-o para diferenciar o modo de ser do humano dos entes cuja presença é a constante permanência no espaço e não a assunção da abertura da espacialidade. No entanto, não obstante estivesse implicitamente presente, dado que o pensamento de *Sein und Zeit* trilha os

caminhos da investigação da questão fundamental, não fora possível demonstrar explicitamente que nesse dinamismo da ek-sistência impera uma referência à Verdade como abertura para o ocultar-se do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 295). Desse modo, em *Sein und Zeit*, procurava-se um caminho para tornar visível que o *Da-sein* é, antes, o modo finito de assumir uma determinação da Verdade do Ser. Para visualizar essa íntima referência, é preciso perceber que ser *Da* significa um estilo ou modo de ser, dominado por uma disposição fundamental, que assume estar na clareira do Ser e suportar sua ocultação. Ser essa espacialidade temporal originária, portanto, é antecipar-se na disposição fundamental, que desloca a ek-sistência humana para a sua propriedade: deixar o Ser essencializar-se em sua abissalidade e, desse, modo tornar-se a abertura de sua ocultação. Ser na abertura do *Da* é, portanto, persistir in-sistentemente na Verdade do Ser. Essa insistência, porém, não deve ser vista como uma teimosia ou teimosa obstinação, mas sim a decisão de manter-se no seio do acontecimento-apropriador, da qual surge a abertura do estar-aí como indefensa suspensão no nada (HEIDEGGER, 2003a, p. 298). A insistência é, então, dotada da força criativa da abertura. Contudo, o ingresso (*Einrückung*) na abertura somente é experimentado como tal, caso seja suportada e consumada uma remoção (*Verrückung*) da ek-sistência à Verdade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 304, 309). Com isso, quer-se dizer que a *ek-stasis* do *Da-sein* na sua espacialidade é possível desde que in-sista em ser a instância de suportabilidade do ocultamento do Ser<sup>34</sup>. Esse movimento unitário de remoção à

---

<sup>34</sup> Nos *Beiträge*, utiliza-se uma série de palavras que constelam em torno do verbo *rücken* (deslocar, arrastar, remover empurrando, deslocar, mudar de lugar): *Verrückung*, *Einrückung*, *Entrückung*, *Berückung*. Todas elas designam nuances do movimento unitário de deslocamento do homem vigente, historicamente compreendido como *animal rationale*, ao *Da-sein*, desvelando-o como a instância que homem e Ser essencializam-se num só acontecimento da Verdade. Nesse deslocamento, encontra-se a possibilidade de fundação do homem vindouro como aquele que, em sua ek-sistência insistente, realiza sua essência no cuidado e custódia do Ser. Respeitadas as diferenças, em conjunto, o uso dessas palavras lembra atitude do Zarathustra, o homem tresloucado (*der verrückte Mann*) de Nietzsche (2001, p. 147-8; 2007; p. 18-23), que somente pode ser um desvairado porque foi deslocado para o acontecimento de uma verdade que os seus contemporâneos ainda não podiam nem sequer pressentir e, por isso, sabe-se como aquele que chegou cedo demais para anunciar a figura do homem futuro (o além-do-homen, o *Übermensch*), único capaz de suportar a destinação da história já em acontecimento com a morte de Deus. Quanto à palavra *ek-stasis* é uma referência a *Entrückung*, que poderia ser traduzida por êxtase. Porém, preferiu-se transliteração do grego *εκστασις*, evitando a compreensão metafísica de recondução para uma transcendência como designação de Deus ou ser divino e fortalecendo o sentido ontológico de abertura, pela qual o *Da-sein* está sempre situado “fora” de si. Situar “fora” si, no entanto, é ingressar na própria abertura, sem se esquecer que esse é o mesmo movimento de insistir para “dentro” do *Da-sein* como centro abismal de acontecimento da Verdade. Essa nuance última é acentuada com *Berückung*, que também possui o sentido de êxtase e encantamento, porém, não na direção de afastar-se, ir para fora, mas de atração, de permanecer junto a..., na proximidade da ocultação do Ser. Assim, êxtase e

Verdade do Ser e ingresso na abertura ou, em outros termos, de in-sitência e existência, funda o espaço-tempo originário, a partir do qual tempo e espaço chegam a seus conceitos essenciais (HEIDEGGER, 2003a, p. 308, 311, 342). O *Da*, pois, possui sua origem nesse modo de ser que deixa ser a Verdade do Ser essencializar-se como clareira para a auto-ocultação. Fundação, portanto, é o modo de ser que abre a clareira para o Ser ocultar-se; é a força criativa da abertura da espacialidade que, por ser a instância que suporta o Ser, é o estremecimento do mais oculto e o acenar de uma imensidão e vastidão imperscrutáveis (HEIDEGGER, 2003a, p. 35). Tudo isso é dito, de modo concentrado, com a palavra *Da-sein*, já que o projeto de ser essa espacialidade originária fundada e fundante da Verdade (*Da-*) somente é possível se assumida como ingresso na disposição de *ser* e *deixar ser* o desdobramento dessa espacialidade (*-sein*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 311). E isso como possibilidade de ser mais próprio!

O *Da-sein* não está simplesmente aí, mas se perfaz na medida em que fundando, no sentido de sondar (*er-gründen*), coloca-se na proximidade do oculto do Ser, suportando-o em sua ocultação. Suportando o Ser como fundamento de sua própria subsistência, deixando-o essencializar-se como abismo, o sondar se converte em fundação do *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 307). Fundação é auto-fundar-se, em um sentido bem específico: por meio do deixar-ser da clareira como o lugar de ocultamento do Ser, funda a si mesmo, à medida que suporta a sua espacialidade como o local privilegiado do abrigo do ocultamento do Ser. “No outro significado vindouro, o ‘ser’ não nomeia aparecer, senão suportabilidade com instância (*inständige Ertragsamkeit*) como fundação do *Da*<sup>35</sup>” (HEIDEGGER, 2003a, p. 298). *Da-sein* significa, então, gerar a si mesmo como a instância de suportabilidade da clareira do Ser como o oculto. Suportar e suportabilidade, contudo, no cotidiano são palavras entranhadas do sentido de resignação. É preciso, porém, afastá-las desse contexto subjetivo de sofrimento resignado, embora o

---

encantamento, em ambos os sentidos, ganham caracterização essencial como disposições fundamentais (*Grundstimmungen*) adequadas ao novo início da história, cuja unidade é dada pela disposição da retenção (*Verhaltenheit*). A esse respeito, lê-se nos *Beiträge: „die Einheit des Austrag aller Berückung und des Entwurfs und Eintrags aller Entrückung und Beständnis und Vollzug der Wahrheit des Seins”*, a unidade da distribuição de todo encantamento (*Berückung*) e do projeto e assento de todo êxtase (*Entrückung*) e *subsistência e consumação da verdade do ser* (HEIDEGGER, 2003a, p. 33).

<sup>35</sup> „In der anderen künftigen Bedeutung meint das ‚sein‘ nicht vorkommen, sondern inständige Ertragsamkeit als Gründung des Da“.

assumir o *Da* como possibilidade de ser na clareira do oculto exija do homem deixar a própria existência consumir-se por causa do dom que suporta, assim como a arte consome a vida inteira do artista ou a poesia consome toda a existência do poeta, quando experimentadas como dom e possibilidade de geração deles mesmos. É claro que a realização da obra da instância, que o *Da-sein* deve ser, rege-se pela força criativa de fazer crescer a si mesmo, assumida dentro de uma busca vigorosa que concede ao abandono do Ser a coação da necessidade, antecipando-se como espaço de abrigo do oculto do Ser. Contudo, essa busca vigorosa que funda e gera o *Da-sein* não perde a suavidade e a delicadeza para o oculto, a disposição cordial e fina para o absolutamente abissal e ainda por decidir na história. Por isso, a busca vigorosa se consome na generosidade de correspondência para com um dom, traço fundamental de um modo de ser que não se encontra na resignação, principalmente quando é expressão de uma subjetividade enrijecida e obstinada em fazer de si e exclusivamente a partir de si o *fundamentum absolutum incocussum veritatis* (HEIDEGGER, 2003a, p. 298; s/d, 115, 131-2). Esse modo de atinência para com o Ser, suportado no projeto de ser a espacialidade de sua oculta clareira, pode ser apreendido em sua unidade como cuidado<sup>36</sup> (*Sorge*). Por conseguinte, suportabilidade possui, antes, uma relação intrínseca com o cuidado, o traço fundamental do homem vindouro e que o transforma em guarda dos deuses, buscador do Ser e cuidador da Verdade (HEIDEGGER, 2003a, p. 294, 297). Suportar, compreendido como cuidado, então, é o modo de ser do homem que surgirá como a eclosão do outro início, aquele fundado do *Da-sein*, mas que já se antecipa na obra de criá-lo, fazendo de si mesmo oferenda e sacrifício. Fundação como auto-geração, portanto, é a condição de possibilidade da emergência do homem vindouro e, com ele, de outro início na história do Ser. Isso depende, então, de que a criação da instância de suportabilidade da clareira oculta do Ser seja assumida como cuidado pela Verdade, busca de-cidida e incessante por fundar o *Ereignis* e guarda do inesperado como advento ou fuga dos deuses.

Fundação é o *Da-sein* sobrelevando sobre si mesmo. Quando mais se sobreleva, porém, mais aponta para o fundo sem fundo. A meta da elevação é fundar o homem na in-stância de aclaramento da ocultação do Ser. O homem vindouro é, então, a construção que se ergue sob o fundamento fundado do *Da-sein*.

---

<sup>36</sup> Conferir a discussão sobre o cuidado, primeiro capítulo, item 2.4, p. 71-2.

Desse modo, quando a fundação como instauração da instância de suportabilidade é assumida na busca, custódia e cuidado pelo Ser, gera-se o homem que se sabe pertinente à abissalidade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 298), reconhece-se existindo a partir do e remetido ao Ser. Por conseguinte, à medida que se sobreleva, o *Da-sein* torna-se o “entre” ou centro que interliga, por meio de uma unidade essencial e primordial, o homem vindouro e o Ser. Há muito, porém, essa unidade primordial anda esquecida e o homem se toma como um ser em si que busca o ser na representação dos entes: ser e homem são, nessa compreensão, pólos opostos que se podem vir à adequação numa relação posterior de correção. Assim, na história da Verdade do Ser, o *Da-sein* é o acontecimento de um entre, que faz o homem in-cidir, de novo, girando sobre si, para dentro da fenda abissal do Ser, removendo-o para a sua essência mais própria, para o que sempre foi (HEIDEGGER, 2003a p. 317). “O *Da-sein* é o acontecimento da fenda do centro de giro da *kehre* do acontecimento-apropriador” (HEIDEGGER, 2003a, p. 311). Ser o ponto de giro da *kehre* do acontecimento-apropriador nomeia, portanto, a instância de interdependência entre Ser e homem; ser o local que permite o Ser dobra-se em si e resevar-se no seu mistério, fazendo aparecer o homem e a totalidade dos entes; indica, pois, que o afastamento de um do outro é o sinal de que, originariamente, necessitam um do outro em uma unidade. É que no centro do acontecimento-apropriador, o homem apropria de sua ipseidade<sup>37</sup> (*Selbstheit*), caso receba do Ser a concessão de sua essência. O Ser, porém, somente se essencia em seu mistério e se reserva, caso tão-somente o homem se torne e se antecipe em ser a instância do cuidado, retrotransferindo-se ao Ser e acolhendo a concessão como possibilidade de ser ele mesmo, primeiramente, como dom do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 317). Essa unidade gerada na dependência de um para o outro, de modo que um não possa essencializar-se sem a participação do outro, chama-se *Er-ignis*. Contudo, o *Er-ignis* não seria o que é se o *Da-sein* não fosse o ponto intermédio, o núcleo fendado desse acontecimento. Que o homem e Ser são interligados numa unidade originária deve-se, pois, ao auto-crescimento do *Da-sein* que funda o

---

<sup>37</sup> Do latim *impsum*, pronome que designa algo/alguém em si mesmo, em sua propriedade, naquilo que é lhe caracteriza como sendo o mais próprio de si mesmo. Traduz *Selbstheit*, a propriedade ou mesmidade do si-mesmo. Remetida essencialmente ao Ser como o absolutamente outro, demonstrose que identidade do homem, pensado de modo mais originário, não se confunde com a auto-identificação do sujeito consigo mesmo. Para diferenciar de *Eigentlichkeit*, forjou-se esse termo em português.

homem na Verdade do Ser, tornando-se o ponto de virada do homem para sua essência mais pro-funda e atualmente esquecida.

De tudo isso, emerge-se a questão pela identidade humana a partir da unidade primordial Ser-homem, em acontecimento no *Da-sein*. Essa questão é sempre uma pergunta pelo “quem” de uma apropriação:

“Quem é o homem? Aquele que é empregado pelo Ser para suportar o Essenciar-se da Verdade do Ser.

Contudo, assim empregado, o homem somente “é” homem à medida que está fundado no *Da-sein*, a saber, criando se torna ele mesmo fundador do *Da-sein*.

Ao mesmo tempo, porém, Ser está concebido aqui como acontecimento-apropriador (*Er-eignis*). Ambos se correspondem: a retrofundação do *Da-sein* e a Verdade do Ser como acontecimento (*Ereignis*)<sup>38</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 318).

O “quem” do homem e a singularização do Ser possuem uma única origem: a “luta” da contenda na fenda do *Ereignis* como acontecimento “intermédio” do *Da-sein*. O Ser funda o homem no *Da-sein*. Contudo, o *Da-sein* é fundado pelo homem, à medida que se deixa apropriar pelo Ser e, assim, antecipa o outro início da história do Ser. Nesse jogo de fundação e retro-fundação, homem e Ser se fazem co-pertinentes no *Da-sein*; co-pertinência homem-Ser é, então, um jogo, cujo meio de contenda e centro de unidade é o *Da-sein*. O *Da-sein* é o espaço do “entre” de jogo de co-pertinência e de unidade entre homem e Ser. Esse jogo, por sua vez, é o jogo da história, porque Ser e homem somente se dão numa íntima relação de pertinência e unidade anterior sob o jugo do sentido que configura uma epocalidade histórica. Desse modo, a essência da história é, pois, o acontecimento de uma unidade primordial entre o homem e os deuses, da emergência do mundo e da ocultação da terra, no *Da-sein*. Graças a essa essência, a história é o acontecimento da totalidade (homem e Ser, terra e mundo), mas que se vela, dissimulando a unidade homem-Ser na errância da Verdade. Toda vez que essa totalidade adquire novo sentido, sempre que fulgura num instante uma nova destinação para os homens e o mundo, surge uma epocalidade da história. No fugaz acontecimento desse instante, de-cide-se por antecipação o destino da obra histórica dos homens,

---

<sup>38</sup> „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Austehen der Wesung der Wahrheit des Seyns. Als so gebrauchter ‚ist‘ aber der Mensch nur Mensch, sofern er in da Da-sein gegründet is, d.h. selbst zum Gründer des Da-seins schaffend wird. Das Seyn is zugleich hier begriffen als Er-eignis. Beides gehört zusammen: die Rückgründung in das Da-sein und die Wahrheit des Seyns als Ereignis“.

a figura de seu mundo e uma determinação singular do Ser. Toda empenho histórico dos homens é o esforço pela conquista desse sentido e explicitá-lo em sua plenitude, levando a destinação à consumação. Em tudo isso, os homens se perfazem e conquistam o seu *Da-sein*, ou seja, apropriam-se de sua existência histórica. Por isso, a fundação do *Da-sein*, como o centro abismal e ponto de giro da *Kehre* e, assim, local de jogo de co-pertinência e unidade entre homem e Ser, é o motor fundamental da história. A história se en-caminha e progride, portanto, somente quando retorna ao seu núcleo essencial, à relação primordial e indissolúvel entre homem e Ser. Nesse retorno, reside a possibilidade dos homens realizarem historicamente a identidade de seu “quem” e do Ser se singularizar-se, em íntima relação.

Por outro lado, a essência da história sempre decai no esquecimento de seu fundamento abismal, quando a unidade primordial entre homem e Ser no *Da-sein* é ignorada. É desse modo que a história se torna a larga tradição de como o *zoon* dotado de *logos* (o ζων λογος εχον e suas variantes histórias) pode apreender o ente e estabelecer com ele uma unidade *a posteriori*. Essa é a história da verdade como correção e não como acontecimento da Verdade do Ser fundada no *Da-sein*. O máximo esquecimento da unidade homem-Ser é a emergência do sujeito e a dominação de tudo que é sob o signo do objeto. Na técnica essa destinação se consoma (HEIDEGGER, 2002c, p. 24-6). Contudo, o risco, que a técnica representa, a total veleidade da unidade homem-Ser no *Da-sein* e, por conseguinte, a intensificação ao máximo do profundo desconhecimento e esquecimento da essência do homem, pode ser a possibilidade da indigência se converter em necessidade de uma busca de fundar novamente a história do Ser. Isso, porém, somente irá acontecer se o homem vigente penetrar no interior da mais densa escuridão desse “beco sem saída” e descobrir ali a iluminação de uma imensa profundidade, insondável e imperscrutável, que resguarda o não-decidido da história dos homens. Somente acontecerá, pois, quando o homem for removido à fenda, ao centro do acontecimento do todo ou, em outras palavras, quando, re-virado para o Ser, à espreita de uma novidade histórica ainda não experimentada, fundar novamente o *Da-sein*. Tudo, então, está na condição da questão da co-pertinência entre homem e Ser se tornar de novo a questão mais digna de ser pensada, colocando em confronto o outro início com o primeiro, quando a unidade do homem



e Ser já convocava o pensamento, como atesta Parmênides (2005, p. 44, 45):  
...το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, pois o mesmo é pensar e ser.

Tudo isso representa uma profunda transformação histórica na essência do homem, deslocando-o do *animal rationale* e removendo-o para o *Da-sein*. Definitivamente, *Da-sein* não é uma determinação lógico-formal de homem, um gênero que englobaria todos os homens, mas a instância que se cria historicamente, na dependência de que o abandono do Ser se torne a necessidade de uma busca que conduz para o cuidado para com a Verdade do Ser e ao aguardo pelo inesperado, a chegada ou a fuga definitiva dos deuses. De modo mais sintético, essa transformação está na dependência de que a Verdade do Ser se torne, de fato, uma questão ao homem atual. Essa busca, porém, em última instância não é mérito do homem. Por certo, é preciso que o Ser forneça o primeiro impulso e deslanche o homem no caminho dessa questão (HEIDEGGER, 2003, p. 318). Isso é o que Ser mesmo permite, velando-se ao máximo no tempo de plena indigência, como a época atual. Desse modo, apenas uma docilidade para com o acontecer da história como história do Ser é que pode fazer realizar a fundação do *Da-sein* e a eclosão do homem vindouro (HEIDEGGER, 2003a, p. 309). Ser dócil aos envios da história do Ser é, pois, deixar-se convocar pelo clamor, dirigido a cada homem, para acolher na sua própria existência o lance para o outro início, tornando-se projeto de fundação da instância de aclaração e abrigo do mais oculto que vige em toda a história.

### 3.3.3 A Espacialidade do *Da-sein* é Projeto do Ser.

Por fim, ao modo de conclusão provisória, é possível retornar ao ponto de partida dessa busca da espacialidade originária da co-pertinência entre homem e Ser: a espacialidade do *Da-sein* é projeto do Ser. De início, mostrou-se que a existência é o contínuo e finito ter que se lançar no projeto de estar-aí como facticidade do poder-ser. Essa afirmação leva facilmente à compreensão de que a existência é atividade humana e que o pensamento que sustenta essa afirmação é antropológico, para não dizer que é uma filosofia “subjetivista” e “individualista”, isto é, fundada no sujeito ou no indivíduo no sentido filosófico mais autêntico. No entanto, experimentada a partir do acontecimento da Verdade do Ser, a essência

metafísica do homem se vê radicalmente transformada, sobretudo, em sua determinação subjetiva. Uma vez que o *Da-sein* é instaurado, quando é obrigado à necessidade de fundar a Verdade do Ser, a identidade do homem, compreendido como aquele ente fundado-fundante do *Da-sein*, não pode ser alcançada por meio de uma concessão do fundamento do sujeito a si mesmo a partir de si mesmo. Na auto-determinação do homem entra um outro, o Ser como *Ereignis*, que o ultrapassa e sempre permanece um mistério, cujas cintilações a história sempre tenta desvelar. Aqui, porém, nada se afirma da subsistência de um ente eterno e para além da realidade histórica dos homens, embora pensar radicalmente essa questão seja a possibilidade de uma de-cisão sobre o sentido da divindade (HEIDEGGER, 1967, p. 81) e, com certeza, a afirmação está pensada mais em direção da plena e inesgotável presença de uma ausente que a mera subsistência de um ente. Apenas afirma-se que a ek-sistência projeta a si mesma e dispõe-se na abertura espacial, porque é, de antemão, pré-disposta pela clareira do Ser mesmo, no encanto<sup>39</sup> (*Berückung*) pelo oculto (HEIDEGGER, 2003a, p. 357), que atrai homem para as profundezas de sua identidade. Assim, o projetar-se da existência apenas aclara a clareira do ocultar-se do Ser. Por essa razão, o *Da-sein* é o projetante, que no projeto de si mesmo, torna-se projetado pelo Ser mesmo; é, ao mesmo tempo, o lance, lançador e lançado no projeto do Ser como clareira para a auto-ocultação (HEIDEGGER, 2003, p. 304). O Ser, porém, torna-se projetante da abertura do *Da-sein*, quando a abertura do *Da-sein*, numa retro-referência projetiva, move-o para a clareira de sua ocultação. Com isso, a ek-sistência humana em sua propriedade é uma contenda entre projetante e projetado, na qual não só o homem chega a sua propriedade e identidade. Nela, também o Ser essencializa-se como si mesmo:

Cada projeto toma o movido em sua clareira e, assim, o deixa livre na retro-referência para com o projetante e vice-versa: o projetante somente torna ele *mesmo* na medida em que ele assume essa inclusão.

Nunca é aquele que é movido no projeto puramente um em-si, como também o projetante não pode colocar-se cada vez puramente por si, senão que essa contenda, de que cada um incluindo-se e retro-referindo-se se volta contra cada um, é a conseqüência da intimidade, que se essencializa na Essência da Verdade como claro daquilo que se oculta. Com uma pura dialética da relação-sujeito-objeto não há concebido nada aqui, senão que

---

<sup>39</sup> Conferir nota 34 do presente capítulo.

esta mesma, fundada na correção como da verdade, possui sua procedência na Essência da Verdade<sup>40</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 357).

Que o *Da-sein* projeta-se a si mesmo significa, então, que não somente está entregue à responsabilidade de abrir as possibilidades de seu próprio ser, mas também que se descobre já lançado e pré-disposto a essa tarefa. Daí, poder-se-ia afirmar arbitrariamente que o homem não seria livre, mas pré-determinado por um projeto do Ser. Essa afirmação, sem perceber, é vítima de seus próprios pressupostos não refletidos e, por essa razão, acaba transferindo ao Ser o sentido de ente que, permanecendo em si, seria capaz de maquinar o destino do homem. O Ser, porém, não se identifica com ente nenhum e, desse modo, é o que se ausenta a toda entificação. Descobrir-se lançado já no projeto, pois, é estar imerso numa ausência e, então, descobrir-se co-agido pela indigência do abandono do Ser e impulsionado à de-cisão. A impulsão que cinde e libera para a tarefa de responsabilizar-se pelo próprio ser, porém, acontece na acolhida do contra-impulso do Ser, que se ausenta em seu mistério. Ausentando-se, porém, entrega ao projetado o lance de sua própria existência e, assim, o homem se torna cuidador do projeto do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 304). O homem, enquanto fundado na instância do *Da-sein*, responsabiliza-se por si, cuidando do que já lhe fora dado, de antemão, como projeto do Ser. Aqui, pois, reside a essência de sua liberdade, já expressa na sentença de Píndaro: “torna-te o que és”. Desse modo, responsabilizar-se por projetar-se a si mesmo não é aquele desespero advindo da condição do homem estar entregue a si mesmo, apregoadado muitas vezes por filosofias existencialistas, e ter que afirmar a todo custo e unicamente com suas forças a própria liberdade. Antes, é coragem de ser si mesmo na acolhida de um dom, porque Ser e homem estão unidos num só projeto. Responsabilizar-se pelo projeto de si mesmo, tornando-se projetante já projetado pelo Ser no *Da-sein*, é fala que nasce da essencial unidade entre Ser e homem.

---

<sup>40</sup> „Jeder Entwurf nimmt das in seine Lichtung Gerückte und so Freigestellte in den Rückbezug zum Entwerfer und umgekehrt: der Entwerfer wird erst er selbst, indem er jenen Einbezug übernimmt. Niemals ist weder das in den Entwurf Gerückte ein Ansich schlechthin, noch vermag der Entwerfer je sich rein für sich zu stellen, sondern dieser Streit, dass jedes sich ein- und rückbeziehend gegen jedes kehrt, ist die Folge der Innigkeit, die im Wesen der Wahrheit als Lichtung des Sichverbergenden west. Mit einer bloßen äußerlichen Dialektik der Subjekt-Objekt-Beziehung ist hier nichts begriffen, sondern diese selbst, gegründet auf die Richtigkeit als Ableger der Wahrheit, hat ihre Herkunft aus dem Wesen der Wahrheit“.

Com essa fala, porém, se faz necessário retornar ao início dessa discussão e repensar tudo que ali se afirmou no horizonte da Verdade do Ser.

## 4 CAPÍTULO TERCEIRO: EM TORNO DA UNIDADE SER-HOMEM.

### 4.1 RETOMADA DO CAMINHO: PERSCRUTANDO O ESPAÇO DA UNIDADE ENTRE SER E HOMEM.

Todo o esforço até o presente momento foi dirigido no sentido de conduzir a reflexão para o âmbito, no qual Ser e homem vigoram numa unidade primordial. A liberação desse âmbito exigiu que fosse desentranhado o “entre”, ao qual pertencem o homem e o Ser. Esse “entre”, mais que a distância entre dois entes simplesmente presentes e dispostos dentro do espaço, tomado como o vazio da espacialidade físico-geográfica, é a conjunção da Essencialização de homem e Ser num jogo projetivo de referências e retro-referências ou, em síntese, num jogo de co-referências. Por isso, antes de tudo, esse espaço do “entre” pertence e surge da Essencialização da Verdade do Ser e é fundado dentro da estrutura ek-stasiante-insistente<sup>1</sup> (*Entrückungs-Berückungsgefüge*) do *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 371), isto é, na abertura de seu *Da*. Ora, isso quer dizer que, à medida que o *Da-sein* se projeta para a sua abertura, também se remete ao Ser e o deixa ser como o fundamento abissal e origem de seu abrir-se. Desse modo, o *Da-sein* é também e primordialmente projetado no lance do Ser. Por essa razão, ser o espaço de acontecimento do Ser em sua Verdade, ou seja, *Da-sein*, é projetar-se, a partir do deixar ser projetado, na espacialidade originária que nasce e pertence ao próprio clarear do Ser. De antemão, vale lembrar que esse jogo co-projetivo e co-remissivo entre Ser e homem não é um jogo de parceiros que se encontram por acaso numa relação, mas é o essencializar uno que faz surgir e brotar a espacialidade intermediária em que homem e Ser estão unidos numa só instância, o *Da-sein*. E, assim, a espacialidade que nasce dessa abertura não é o vazio de um recipiente, mas o livre e o aberto, dotado da estrutura da ek-sistência insistente, que clareia o *medium* para que todas as coisas sejam, de tal forma que todas as coisas possam vigorar numa relação de pertinência ao Ser no *Da-sein*. De modo bem simples, essa espacialidade é o aí do ser humano, é sua disposição junto ao mundo, que deve ser

---

<sup>1</sup> Conferir nota 34 do segundo capítulo.

assumida cada vez e a todo o momento do vigorar de sua existência para que o ser humano venha, de fato, a ser humano. É que o ser humano nunca é algo simplesmente dado, jogado aí dentro do mundo, mas sempre a dinâmica de tornar-se humano que, em se fundando no *Da-sein*, caracteriza-se essencialmente em ser e ter que se abrir como o lugar de manifestação da Verdade do Ser. Ser humano é abrir seu aí junto ao mundo como espaço de des-velamento da clareira do Ser.

Desse modo, a espacialidade da unidade Ser-homem, como o âmbito de referência ao Ser como o fundamento abissal, é também o lugar do instante (*Augenblicksstätte*) em que a Verdade do Ser se ilumina (HEIDEGGER, 2003a, p. 371). Aqui a espacialidade se mostra em sua essência temporal; o espaço no seu sentido originário é conduzido ao tempo, como sua essência mais íntima e, portanto, como o modo mais próprio do Ser se essencializar. Contudo, costumeiramente, mede-se o instante a partir da cronologia e da técnica historiográfica de contabilidade do tempo (HEIDEGGER, 1997b, p. 114). Por instante compreende-se, então, o ponto mais fugaz e mais transitório na linha do tempo da história. Compreendido, porém, segundo a história do Ser, o instante, em sua força inauguradora, ultrapassa o brevíssimo momento de tempo como o agora da sucessão dos fatos, instaurando épocas e revelando o sentido da existência histórica de um povo e, por conseguinte, prolonga-se para além de uma mera e fugaz ocorrência. O instante, pois, não é o sempre-finito, embora se manifeste no campo da história e no transcurso da finitude humana. Deve-se, então, para salvar o instante da transitoriedade, conduzi-lo para o eterno? Não. Eternidade e finitude são ainda, na maior parte das vezes, pensados metafisicamente e, como tal, são dois modos distintos de compreender o tempo sob a mesma determinação de *algo* dado à mão. O eterno é apenas *algo* dado que se prolonga, por isso, o permanente, enquanto o finito é o algo dado que se esvai na contabilidade do tempo, *algo* fugidio. À anteposição metafísica entre finitude e eternidade falta ainda uma determinação essencial do tempo a partir do acontecimento do Ser, para que possa reconhecer a íntima conexão entre Ser e tempo.

Como determinar, então, o instante de maneira essencial? Através de sua pertinência ao Ser, porque é sempre a repentina aclaração do Ser em sua abissalidade. Assim, o instante é o repentino da revelação do oculto do Ser e, portanto, o âmbito de projeção do mistério do Ser. Essencialmente, o instante é o breve aclaramento do que se subtrai e se oculta no acontecimento do Ser como

*Ereignis*. E é justamente por poder subtrair-se, ocultando-se no instante do seu acontecer, que o Ser pode regressar de novo e destinar os homens e a história em outro envio (HEIDEGGER, 2003a, p. 371). Por isso, é graças à subtração e não à continuidade do que se eterniza, que o Ser regressa à história, não como o igual, mas como a fonte abissal do mesmo que se doa historicamente, em cada época, de um modo diferente. Desse modo, o instante não pode nunca ser apreendido por meio da técnica historiográfica de contabilidade do tempo, porque toma a história como ocorrência de fatos e não como destinação do Ser. O essencial, portanto, no instante não é a duração ou a fugacidade, o vazio ou a plenitude, mas a abissalidade mesma do Ser como o fundamento do encontro e da unidade entre Ser e o homem (HEIDEGGER, 1997b, p. 114). O instante é sempre o repentino da revelação do abismo. Assim, a essência da espacialidade do *Da-sein* não se mede pela temporalidade dos fatos, mas pela propriedade que permite ao Ser se revelar historicamente. Essa propriedade, porém, é aquela de resguardá-lo em seu mistério em toda e qualquer revelação. A pertinência do homem ao Ser, portanto, fala de um modo de assumir a existência que deixa o Ser clarear-se no mistério de seu ocultamento, que se torna visível e necessário por força das indigências históricas, deslocando novamente o ser humano ao *Da-sein*, à sua essência.

Como lugar do instante, porém, a espacialidade da co-pertinência homem-Ser não é apenas o lugar da unidade, mas também da contenda e da luta. Na conjunção do essencial uno de Ser e homem essencializa-se igualmente uma disjunção. Nessa conjunção que se disjunta cada qual é projetado para a sua propriedade. Desse modo, a essencialização também é luta para desprender-se dessa unidade primordial e vir a ser cada qual si mesmo, porém, sem perder a necessidade de um pelo outro. Com isso, o Ser é remetido às profundezas da terra e o homem à superfície do mundo. Por conseguinte, o “entre” é o lugar da contenda entre terra e mundo (HEIDEGGER, 2003a, p. 371), que abre uma fenda ou fratura entre Ser e o homem. Dizer que o Ser é remetido para as profundezas da terra significa que se recolhe ao seu mistério e, desse modo, acena para os deuses como o não-decيدido na história e, portanto, para a realidade mais misteriosa e inefável. O homem, por sua vez, é lançado para a abertura de mundo, dinamismo de sua ek-sistência que, no esquecimento do Ser, é experimentado na aparência de ser algo em si, rodeado e diante dos entes, também vigentes sob a mesma determinação de algo em si. O

homem esquece-se de sua intimidade com o Ser, da qual provém, mesmo sendo sua essência resguardar essa proveniência, e passa a compreender-se a partir do comércio com os entes, ou seja, do manuseio e manipulação dos entes dentro do mundo da ocupação. Por essa razão, o ente se lhe torna o mais próximo e o Ser, por seu lado, o mais distante e o mais estranho. O que era mais próximo converte-se no mais distante e vice-versa. No entanto, essa inversão é possível, porque primeiramente homem e Ser vigem numa proximidade essencial e, portanto, o Ser não deixa de vigorar como o mais próximo. Justamente por ser o mais próximo, porém, é o mais esquecido. Esse esquecimento deve-se ao fato de que o Ser só pode ser o mais próximo na proximidade de uma recusa, distanciando-se em uma total diferença de tudo que é ente e escapando a toda tentativa de determiná-lo como uma presença estável e constante dentro do mundo, isto é, algo dado. A espacialidade como lugar de contenda entre os homens e os deuses mostra, então, que graças à recusa do Ser, viger numa unidade essencial com o Ser é o modo humano de existir, que permite a abertura de uma fenda que aproxima a própria existência humana e a totalidade do ente ao abismo e ao mistério, retirando tudo que é do estar aí plano, objetivo e sem profundidade.

Proximidade e distância são, no entanto, determinações espaciais. E, assim, mais uma vez, retorna-se à experiência originária da espacialidade do *Da-sein*, na qual proximidade e distância se revelam numa unidade (HEIDEGGER, 1997b, p. 115-6). Costumeiramente, toma-se o próximo como uma distância entre dois entes dispostos dentro do espaço, que se percorre em curto período de tempo. O distante, por sua vez, seria aquela distância superável num período de tempo mais longo. No entanto, a proximidade originária não deve ser medida a partir da possibilidade ou impossibilidade de superação afastamentos físicos; são esses últimos que podem ganhar uma determinação mais essencial a partir da experiência originária de proximidade e distância, ou seja, da espacialidade como tal. Antes, essas duas experiências espaciais entram em questão justamente porque a essencialização conjunta de Ser e homem se mostra também como o espaço da contenda entre terra e mundo. Por essa razão, proximidade e distância devem ser determinadas a partir do abismo do Ser que se abre na própria abertura do *Da-sein* como o lugar de clareamento da Verdade do Ser. Proximidade, pois, fundada no essencializar-se do Ser, é aquela própria ao estar junto ao radicalmente outro, àquele que não se reduz a nenhum ente, mesmo que, de modo impensado, diga-se com frequência que o Ser



é, assim como é todo e qualquer ente. Assim, não se trata da proximidade entre entes, que é aquele pequeno afastamento passível de ser superado num curto intervalo de tempo. Ao contrário, é a proximidade com o que recusou a si mesmo, no abismo da diferença ontológica entre Ser e ente ou, mais propriamente, entre Ser e homem, porque é esse ente, em função de sua essência residir no *Da-sein*, que vigora primordialmente na proximidade do Ser. Logo, trata-se de uma proximidade que resguarda a diferença absoluta, aquilo que rompe num abismo como o totalmente outro em relação ao modo de ser do ente humano, o seu mais distante. No entanto, é preciso lembrar que essa diferença ontológica se manifesta no seio da abertura do *Da-sein*, no aí do humano. A espacialidade do *Da-sein* é justamente o âmbito de suporte e abrigo dessa diferença. Assim, o Ser é o mais próximo, apesar de se essencializar como absolutamente distante do modo de ser do homem, isto é, vigorar como o fundamento abissal do modo de ser humano. Por conseguinte, próxima é a distância do abismo do Ser e, ao mesmo tempo, essencialmente distante é a proximidade abissal do Ser, que somente pode se dar nessa diferença absoluta caso o *Da-sein*, em sua existência, conceda-lhe o suporte de sua abertura espacial. Proximidade e distância, portanto, são o mesmo, um único clarear do Ser em sua ocultação:

Proximidade e distância são concebíveis em sua essência somente *abissalmente* a partir da Essência do Ser e para esse como acontecimento-apropriador (*Er-eignis*).

Proximidade é o abismo da distância e essa o abismo da proximidade; ambas são o mesmo, o abismo da clareira do Ser<sup>2</sup> (HEIDEGGER, 1997b, p. 116).

Marcada pela proximidade distante e pela distância próxima, a relação de mútua pertinência entre Ser e homem é a experiência originária do espaço. Trata-se de um espaço que preserva a recusa ou o ocultamento do Ser como o mais precioso dom. Tal espacialidade, portanto, somente pode ser demonstrada no *Da* do *Da-sein*, isto é, no espaço intermédio entre Ser e homem (HEIDEGGER, 1997b, p. 116-7). Contudo, a relação de co-pertinência é igualmente marcada pela experiência mais originária do tempo, já que essa abertura dessa espacialidade originária acontece como suporte para a irrupção repentina do Ser que põe em movimento a

---

<sup>2</sup> „Nähe und Ferne sind in ihrem Wesen nur ab-gründig aus dem Wesen des Seyns und für dieses als Er-eignis zu begreifen. Nähe ist der Abgrund der Ferne und diese der Abgrund der Nähe – beide sind dasselbe, der Abgrund der Lichtung des Seyns“.

historicidade originária da história, ou seja, à medida que essa espacialidade é o lugar do instante. Co-pertinência entre Ser e homem, portanto, é a dinâmica de essencialização de uma ambiência captada sempre em duplicatas que se apresentam numa unidade e apenas aparentemente de modo dialético. A essencialização dessa ambiência é, por exemplo, a proximidade e a distância do abismo do Ser, o vazio e a plenitude da recusa hesitante do Ser. É, porém, especialmente em um duplo que essa essencialização se mostra de modo essencial, o tempo e espaço. Não se trata, porém, de um duplo que surge da junção do tempo ao espaço ou do espaço ao tempo, ambos compreendidos no sentido usual e como fazem as ciências empírico-matemáticas. Ao contrário, trata-se de um uno que se essencializa como tempo e espaço co-juntamente e na mútua dependência. Por isso, o que é usualmente conhecido separadamente como tempo e espaço e que, matematicamente, é unido na medição dos deslocamentos físicos não passa de uma manifestação secundária da unidade primordial tempo-espaço, que pertence à Verdade do Ser. O que convoca a pensar, pois, é justamente o “e” ou a ligação primordial dessa conjunção, também representada pelo sinal “-”, pois é nela que reside todo o mistério do Ser e é nela que se pode entrever a mútua dependência de Ser e homem a partir do acontecimento da Verdade.

Contudo, essa unidade de Essencialização do Ser como tempo-espaço e com ela a co-pertinência Ser e homem somente chegam ao pensamento, caso o homem seja de novo removido ao *Da-sein*, recobrando seu modo de ser mais próprio. Por si só, o homem, porém, não poderá realizar essa obra, mas terá que deixar ser, de novo e historicamente, afeiçoado pelo Ser, isto é, permitir de novo que seu modo de ser seja convocado e reivindicado pelo Ser. De outro modo, a obra de pensar a essencialização da co-pertinência homem e Ser como unidade espaço-tempo depende se, outra vez, o homem reingressa no *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 372, 374). E isso está em íntima relação como a indigência dos tempos atuais, se a atual configuração histórica provoca ou barra toda possibilidade de decididamente suportar paciente e meditativamente o abandono do Ser. Deslocar-se e reingressar-se é, pois, fazer a experiência originária do espaço. Esse espaço, porém, é a clareira do Ser, assumida na ek-sistência do *Da-sein*, e, por conseguinte, é o vigorar do modo próprio de ser humano, da possibilidade ser ele mesmo. Assim, fazer a experiência do espaço é retornar e reingressar em si mesmo, nas pro-fundezas abissais de sua essência ou na propriedade de sua existência.

## 4.2 A CO-PERTINÊNCIA A PARTIR DA UNIDADE DO ESPAÇO-TEMPO.

A co-pertinência entre homem e Ser, portanto, vem à fala na essencialização da unidade espaço-tempo. Essa unidade, pois, não é a conjunção *a posteriori* de tempo e espaço, como se pudessem existir como algo dado presente à mão e, depois, serem unidos, como em uma fórmula matemática de adição. Espaço-tempo é a unidade do Ser essencializando-se como fundamento abissal, é o desdobramento essencial da Verdade do Ser. Por essa razão, o espaço-tempo é o abismar do fundamento<sup>3</sup> (HEIDEGGER, 2003a, p. 386). Como, pois, o fundamento converte-se num abismo? À medida que o Ser recusa-se a si mesmo. É aqui que se deve tornar nítido o movimento unitário de essencialização do tempo-espaço. Recusando-se, pois, o Ser primeiramente não apenas se oculta, mas abre-se na clareira que re-vela esse ocultamento. Nesse sentido, o Ser faz aparecer a si mesmo como fundamento, porém, como o fundamento que se esvai na profundidade de um abismo. Assim, o deslocamento para o claro de sua clareira é acompanhado, como parte integrante e oposta, de um deslocamento para o interior de si mesmo, para as profundezas inesgotáveis de sua ocultação. O fundamento abisma a si mesmo, então, num movimento que se orienta, ao mesmo tempo, em duas direções: num vir à tona que permite o abismo se tornar presente (*Entrückung*) e, ao mesmo tempo, o dirigir-se às profundezas da ocultação, caracterizando-o como um fundo sem fundo (*Berückung*)<sup>4</sup>. Esse movimento uno é a base da essencialização do tempo e do espaço na unidade do espaço-tempo. A primeira direção do movimento é o ek-

---

<sup>3</sup> Abismar do fundamento é a tradução para *Ab-gründen des Grundes*. Note que Heidegger constrói um verbo a partir do nome *Abgrund*, abismo, e depois o nominaliza. Por isso, o uso do verbo abismar na tradução não possui o sentido de espantar-se, admirar-se ou tornar-se perplexo diante de uma realidade extraordinária. Ao contrário, aponta para outro sentido menos usual em português, que é o de precipitar-se no abismo. No entanto, em se tratando do Ser como fundamento abissal, é esse mesmo que se precipita na Essencialização da Verdade, tornando-se o fundo sem fundo.

<sup>4</sup> Aqui não se tentou uma tradução literal dos termos utilizados por Heidegger para explicitar a Essencialização espaço-temporal do Ser, mas apenas evidenciar o sentido dos mesmos. Os termos utilizados, *Entrückung* e *Berückung*, respectiva e literalmente, seriam traduzidos por êxtase e encanto. No entanto, o que se acentua nessas palavras e outras afins é o radical *rück*, que também compõe o verbo *rücken*, deslocar empurrando, arrastar e remover de lugar. Assim, acentua-se a dinâmica da Essencialização do Ser que faz gerar tempo e espaço em sentidos originários e não afecções subjetivas, como se compreende usualmente o encantamento e o êxtase. Trata-se, então, de um movimento intrínseco ao Ser ao fundar como fundamento abissal e que se mostra como uma temporização e espacialização de uma ambiência espaço-temporal. Essa ambiência é a clareira da ocultação do Ser, a qual é assumida na ek-sistência insistente do *Da-sein* e, portanto, os mesmos termos se referem ao dinamismo da abertura do *Da* do *Da-sein*. Ver a nota 34 do capítulo segundo.

stasiar do tempo, porque no clarear-se como presença de um abismo, o fundamento aponta para um vindouro (*Kunftig*), no sentido que ele resguarda a possibilidade de aparecimento de um não-decidido em seu interior. Contudo, esse não-decidido é aquele que uma vez já se doou e, na sua inesgotabilidade, pode doar-se outra vez em nova figura e sentido. Assim, o vindouro é o já-ter-sido (*Gewesend*); o por-ser do vindouro necessita que o passado do já-ter-sido ainda vigore no presente como fonte de outras possibilidades de envios históricos e de acontecimento da história como tal. Assim, o vindouro é prenúncio de novos sentidos daquilo que já se instaurou na história. A unidade do vindouro e do já-ter-sido é o presente (*Gegenwartig*) do abismo, que se abre no instante. Todo esse presentificar-se do abismo no horizonte do tempo, que unifica o “passado” e o “futuro” do Ser, é somente possível se uma ambiência sustentar esse movimento extasiante. Essa ambiência mesma deve se ocultar e, desse modo, faz com que o ek-stasiar do tempo apareça em primeiro plano. Por isso, quando, impropriamente, diz-se “o Ser é”, sem considerar o abismo que há entre Ser e ente, pensa-o como um ente presente, vigendo agora, nesse exato momento. Mas isso não aconteceria se esse agora não fosse suportado por um apoio que suporta acontecer do tempo na unidade do instante. Assim, o ek-stasiar do tempo necessita instaurar o espaço originário. E ele o faz ocultando-o na recusa do Ser, na medida em que o Ser se essência como fundamento abissal e se recolhe nas profundezas de sua ocultação (HEIDEGGER, 2003a, p. 384). Assim, quando se diz “o Ser é”, diz-se igualmente que seu estar temporalmente presente é também um estar aqui, espacialmente presente. A unidade desse aqui e agora do Ser, pensado em sentido mais originário, isto é, a partir da Verdade do Ser, e não impropriamente, quando se atribui ao Ser propriedades ônticas, é a unidade do espaço-tempo.

A unidade da temporização (*Zeitigung*) e espacialização (*Räumung*) do Ser, porém, somente se consuma se assumida no *Da-sein*. Desse modo, a unidade é também a abissal essência da espacialidade-temporal da abertura do *Da-sein*, isto é, o *Da*:

O ausentar do fundamento, sua abissalidade, é *disposta* a partir do recusar hesitante, temporizando e espacializando, ek-stasiando (*entrückend*) e encantando (*berückend*), sobretudo. [...] O espaço-tempo como a unidade da temporização e espacialização originárias é ele mesmo originariamente o

local do instante, este a abissal e essencial espacialidade-temporal da abertura do ocultamento, a saber, do aí (*Da*)<sup>5</sup> (HEIDEGGER, 2003a, 384).

O acontecer espaço-temporal do Ser, portanto, se desdobra junto e na dependência do desdobrar da espacialidade temporal da ek-sistência insistente do *Da-sein*. No *Da-sein*, o homem está fundado e, enquanto é aquele ente que deixa ser convocado pelo Ser, dispõe a fundação do *Da-sein* através das disposições fundamentais. No *Da-sein*, homem e Ser desdobram sua essência espaço-temporalmente, ou seja, como acontecimento-apropriador. É justamente esse desdobramento espaço-temporal conjunto de homem e Ser no *Da-sein* que vem à fala como co-pertinência. Tal desdobramento acontece, pois, na proximidade da realização de um único envio histórico numa mútua dependência. Ao mesmo tempo, porém, acontece na distância de uma diferença radical, pois a realização de apenas uma possibilidade da existência histórica do humano nunca esgota as possibilidades infindas de convocação do homem pelo Ser. Vige entre ambos a proximidade de uma distância; essencializa-se entre eles um abismo. Primeiramente, essa relação originária de co-pertinência homem-Ser, compreendida a partir da unidade espaço-tempo do *Ereignis*, é, portanto, o acontecer que faz cada qual apropriar de sua essência dentro de uma referência de retro-fundação própria ao abismo. Como já fora dito, o abismo do Ser chega à presença espaço-temporal na recusa de si mesmo. No entanto, ao recusar-se, envia-se e doa como possibilidade de sentido para a existência histórica dos homens. Assim, a recusa do Ser não é definitiva, mas acontece numa vacilação, por assim dizer. Trata-se de uma recusa hesitante, pois, ao negar-se, o Ser também concede. É assim, porém, que o abismo não se tranca nas regiões herméticas de sua ocultação, não se abandona definitivamente na região retraída e impenetrável, mas acaba anunciando a si mesmo em sinais. O abismo, recusando e hesitando, acena o mistério do Ser. O aceno é, pois, a unidade que une recusa e hesitação, vazio e doação (HEIDEGGER, 2003a, p. 385). Mas o que acena o recusar hesitante do Ser ao essencializar-se como fundamento abissal? Na conjunção espaço-temporal, o abismar do Ser acena o *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003, p. 380). O *Da-sein*, à medida que é a unidade do espaço de subsistência e o instante da recusa hesitante do Ser, mais precisamente, da clareira da ocultação, é

---

<sup>5</sup> „Das ‚Wegbleiben‘ des Grundes, seine Abgründigkeit, ist gestimmt aus dem zögernden Sichversagen, zeitigen und räumend, entrückend und berückend zumal. [...] Der Zeit-Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist die Augenblicks-Stätte, diese die ab-gründige wesenhafte Zeit-Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d.h. des Da“.

o aceno da abissalidade do Ser. Isso quer dizer que o *Da-* do *Da-sein* se abre nesse mesmo dinamismo de acontecimento da Verdade do Ser, ou seja, a essencialização da espacialidade temporal originária do *Da-sein* é dominada pelo abismamento. Por essa razão, o homem é tão próximo do Ser, porque sua missão é desdobrar historicamente o acontecimento espaço-temporal do Ser.

Quanto mais originariamente o abrir-se da existência humana permitir o abismar do Ser, então, tanto mais originariamente o Ser se essencializa em sua Verdade (HEIDEGGER, 2003a, p. 380). De outro modo, também se pode dizer que tanto mais, de modo essencial, realiza-se espaço-temporalmente – isto é, historicamente - a unidade da referência homem-Ser. Para tanto, o homem deverá dispor-se ao abandono do Ser, afinando-se com o modo do Ser acontecer e apropriar a existência humana, ou seja, abismando-se. Outrora chamou esse dispor-se de *Ergründung*, o fundar que funda deixando o Ser fundar como fundamento abissal e a disposição fundamental que dispõe para esse dispor-se de retenção (HEIDEGGER, 2003, p. 34). Fundar, nesse sentido de *ergründen*, constitui a resposta do homem ao clamor do Ser, que consuma o jogo de interdependência. Tal dispor-se, como já se salientou diversas vezes, representa uma transformação do homem vigente. Contudo, agora é mais claro que essa transformação se consuma espaço-temporalmente, quando o homem ousa, novamente, se dispor ao abandono do Ser, pressentindo que nele se resguarda o abismo do Ser. Ao homem dos tempos atuais nada é mais desafiante que medir-se com o abismo. Há muito que o homem mede todas as coisas a partir de si mesmo, colocando em si, a partir da subjetividade representadora, o fundamento de tudo que é. Contudo, é chegada a hora de medir-se com o fundamento do Ser. Sendo um abismo, esse fundamento retira o homem da certeza da auto-asseguração e o conduz para o vazio do Abismo, deixando-o suspenso no nada. Afinando-se com o Ser, por meio da retenção, a existência humana esvazia-se, torna-se plena do nada do Ser, já que esse se essencializa-se como fundamento abissal.

A época atual já não sofre as conseqüências de um extremo vazio existencial? Como, pois, a transformação do homem é gerada a partir da coragem para o vazio? Não seria isso uma declaração niilista oriunda de uma descrença na humanidade? Nada disso. O vazio que aqui está em questão não é a ausência de algo presente à mão, não se iguala à condição de estar desocupado, como o interior de algo. Vazio, ao contrário, é o modo mais originário de se dispor à Verdade do

Ser, de tal modo que o abrir da existência seja ele mesmo o abrigo da plenitude do não-decيدido (HEIDEGGER, 2003a, p. 381-2). Quem assim abre sua existência não se conserva na resignação e na auto-afirmação diante do malfadado na história, numa tentativa desesperada de afirmação, a partir de si mesmo, de sentido para o próprio destino e para o mundo que o rodeia. Pelo contrário, deixa-se consumir pelo vazio, pois intui que ali, onde e quando tudo parece perdido, está ressoando a possibilidade de outro e inusitado encontro com a inesgotabilidade do Ser. Quem assume desse modo a existência, portanto, está aberto ao porvindouro; torna-se o tempo-espaço do que há de vir, resguardando o mistério do Ser. Quanto mais fundamental, pois, for o esvaziamento do *Dasein*, isto é, quanto mais originariamente o *Da* se espacializar-temporalizar como instância de suporte do nada do Ser ou do ausentar-se do fundamento, mais fundamentalmente o Ser se abisma. Assim, historicamente, se consuma o que antes e desde sempre vige como unidade homem-Ser.

A pertinência do homem ao Ser se realiza espaço-temporalmente. Contudo, por mais paradoxal que possa aparecer, o acontecimento da unidade espaço-temporal do homem com o Ser é a instauração do vazio no âmbito da existência humana. É que a abertura do *Da-sein*, na qual projeta a si mesmo e coloca-se junto ao mundo circundante, é acometida, no seu interior, por uma fenda ou rachadura que aprofunda e desloca o projetar do *Da-sein* naquela mesma direção pela qual o Ser se recusa e se ausenta. Todo o projetar-se da ek-sistência em sua abertura é, então, acompanhado por um deslocamento do *Da-sein* para “dentro” de um vazio que acentua e desvela que esse abrir está assentado em um fundamento que recusa si mesmo, ou seja, em um fundamento que é estar-ausente (HEIDEGGER, 2003a, p. 379). A abertura do *Da-sein* é ela mesma o desvelamento do vazio como o mais oculto e originário de sua abertura; é suportar a recusa hesitante do Ser, aclarando sua ausência. Assim, o *Da-sein* é o acontecimento da espacialidade-temporal, na qual se entrevê a amplitude e a vastidão do abismo do Ser. Na fenda, então, a ek-sistência revira para o oculto do Ser e se atém ao seu mistério, faz-se instância privilegiada da *Kehre*. Por conseguinte, a *ek-stasis* do *Da-sein* pressupõe o deixar ser atraído para “dentro” do abismo do Ser. A unidade desse movimento de vir para “fora” na proximidade com entes do mundo circundante e, ao mesmo tempo, de avizinhar-se junto ao abismo do Ser é a remoção do homem ao *Dasein*. Da unidade dessa remoção surge o espaço-tempo que, por ser o local da

Essencialização da Verdade do Ser como fundamento abissal, mostra-se como o vazio (HEIDEGGER, 2003a, p. 381). A oposição dos contrários “dentro” e “fora”, “interior” e “exterior”, claro e oculto, é, portanto, apenas um modo deficiente de acenar a essencialização do fundamento como abismo na existência humana. Por isso, ek-sistir em pertinência com o Ser é aclaração de um vazio que somente pode ser pensando originariamente em consonância com o abismar do Ser. A co-pertinência homem-Ser, mais que uma relação de intercâmbio entre duas realidades independentes, é a unidade de deslocamentos essenciais, pelos quais o vazio da espacialidade-temporal passa ser a forma mais originária pela qual homem e Ser se presentificam.

Ser e homem se encontram desde sempre no vazio do abismo. No vazio é que ambos realizam sua verdade e a manifestam em sua mais plena luminosidade. Para tanto, é preciso que estejam unidos no *Da-sein*. Por conseguinte, o *Da-sein* é o entreaberto do abismo. O entreaberto é aquela abertura que não expõe escancaradamente, mas que protege o interior do que nessa abertura se abre. Entreabrir é, então, o mostrar que abre e, ao mesmo tempo, oculta. Numa fenda na superfície da terra, por exemplo, se faz nítida a duplicidade de direção do único movimento de entreabrir: abre as camadas mais profundas do solo e, com essa abertura, explicita uma nova paisagem na superfície. No entanto, ao mesmo tempo, encobre as profundezas da terra, deixando apenas entrever o que nela se esconde. Por isso, o modo pelo qual uma fenda mostra é acenando. De modo semelhante, no entreabrir-se do *Da-sein* – ou no abrir do entre que é o *Da-sein* - clareia-se o Ser, mas de tal forma que esse clarear seja, ao mesmo tempo, a iluminação do ocultamento de sua Verdade. Desse modo, a abertura da ek-sistência humana é a insistência no oculto, porque nela, na sutileza da fenda, a abertura da existência também é arrastada para as profundezas abissais do Ser. Em síntese, pode-se dizer que o *Da-sein*, ao lançar-se para fora, em direção ao mundo circundante, é ele mesmo tragado pela fenda e arrastado para “dentro” do abismo do Ser e, assim, é permitido ao homem permanecer na vizinhança do Ser. No vazio, portanto, o homem não é expropriado de sua riqueza essencial. Ao contrário, pelo vazio que nasce da ausência Ihe é doada a mais rica possibilidade de ser: habitar na proximidade do Ser.

Como instauração do vazio, a pertinência do homem ao Ser é o aceno da ausência, da abissalidade do fundamento. E aqui está em jogo a possibilidade mais



própria do homem existir sobre a terra. Para que essa possibilidade se realize, é preciso que o abrir da ek-sistência esteja afinado com a Essencialização do Ser como fundamento abissal, pela qual o homem se dispõe a essa possibilidade. De outro modo, a afinação é a reverberação do movimento da Essencialização espaço-temporal da Verdade do Ser no abrir-se da existência humana. Essa afinação somente acontece, no entanto, se o Ser mesmo dispuser o homem para essa abertura. Antes, urge que o ausentar do Ser ressoe ou vibre na própria existência humana, predispondo-a à disposição de se abrir como espaço-tempo de uma ausência. Esse predispor é o acontecimento-apropriador, no qual o *Da-sein* é fundado. Somente, pois, ausentando-se, que o Ser pode atrair o homem e o convocá-lo a ser segundo esse recolhimento. Desse modo, o acontecer da ausência do fundamento na recusa do Ser não é, de forma alguma, a simples retirada de algo dado à mão ou o mero esvaziamento do espaço, compreendido também como algo dado à mão, que outrora estivesse preenchido por entes. A espacialidade-temporal da ek-sistência nunca se deixa apreender por esse modo de determinação da realidade. Antes, o ausentar do fundamento é o predispor que lança o *Da-sein* na conexão unitária de lançar-se em direção ao mundo e, concomitantemente, manter-se na proximidade do Ser (HEIDEGGER, 2003a, p. 381). Da parte do homem, exige-se que se mantenha sempre na recordação de que seu modo mais próprio de existir consiste em abrigar e proteger esse vazio. Abrigando-o, resguarda o Ser que, em sua ausência, poderá de novo, em um instante da história, se entregar como dom inesperado de sentido para o existir histórico dos homens. Ek-sistir, em razão de sua pertinência essencial ao Ser, então, é espera do inesperado, é abrir que vigora na memória do vazio do Ser como a possibilidade de preservá-lo na sua mais oculta Essência. É assim que não somente o homem, existindo, acena para o Ser, mas, sobretudo, deixa-se ser acenado pelo Ser. E também é assim que a pertinência do homem ao Ser se torna linguagem. Aqui, porém, falha toda e qualquer representação de linguagem como meio de expressão e deve-se, então, reconduzi-la para o acontecimento do Ser que apropria do homem (HEIDEGGER, 2003e, p. 211-3). Ser o dizer que acena para o acontecimento da Verdade o Ser, eis a possibilidade mais própria dada ao homem...

Pertencer ao Ser numa íntima referência de co-pertinência é, portanto, um modo de existir, no qual o Ser toma o homem com seu vazio. O modo do Ser se apropriar do homem é lançando-o no vazio. Na recusa hesitante a si mesmo, o Ser

deixa o homem ser e, assim, o insere no vazio. Por isso, esse apropriar do Ser pelo homem não é um apoderar-se do homem. De igual modo, a resposta do homem à convocação do Ser para tornar-se ele mesmo também não pode ser uma tentativa de assenhorar-se do Ser, embora, em virtude do seu abismar, o homem esteja sempre sob tentação de querer objetivar ou substanciar o Ser, para poder assegurar-se de algo e, desse modo, poder manipulá-lo e colocá-lo sob seu domínio. O Ser, porém, não é algo e, portanto, nunca poderá ser controlado, dominado, planejado. Antes, o Ser sempre se retrai e instaura um vazio. Junto ao Ser, pois, a única resposta possível é coragem do esvaziar-se, quer dizer, de saltar no abismo do Ser e sustentá-lo intrepidamente. O homem, entretanto, esquece-se sempre desse vazio e entrega-se demasiadamente ao ente. O homem está sempre tentado a possuir o Ser, mesmo que tal possuir o conduza ao perigo dos perigos, a perda de sua própria essência. Contudo, sua essência vive no vazio do nada ter, melhor, em ter sua ek-sistência atravessada pelo vazio do Ser. Essa é única forma em que o Ser se deixa ser apropriado pelo homem. Nos tempos atuais, se faz necessário pensar com rigor em que medida a recusa de querer assegurar e possuir o Ser poderá salvar o homem de sua indigência. Esse pensamento põe em questão, então, a demora do homem junto ao vazio, isto é, na vizinhança do Ser. Prossegue-se com essa reflexão, então, perguntando nessa direção.

#### 4.3 A PERTINÊNCIA DO HOMEM AO SER COMO MORAR NA PROXIMIDADE DO SER E A PERGUNTA PELA ESSÊNCIA HUMANA.

O homem encontra-se sempre numa situação ambígua. De um lado, compreende-se partir da ocupação com o ente no mundo cotidiano e sabe de si como um ente junto aos entes que o circundam. É claro que se sabe como o ente dotado de uma diferença. Na história da metafísica, tal diferença reduziu-se à razão, preparando, na idade moderna, a emergência da supremacia da razão na forma da consciência do sujeito. Ao longo de toda essa história, porém, partindo dessa redução, nada foi considerado mais certo que a determinação metafísica da essência do homem: animal racional. A diferença que se impõe com a razão, porém, não instaura nenhuma cisão essencial entre o modo de ser do homem com os

demais entes, tanto que continua sendo prioritariamente um ente vivente, um animal. Permanece questionável, pois, se a animalidade pode se servir de parâmetro decisivo para compreensão e determinação da essência do homem (HEIDEGGER, 1967, p. 41-42). Em todo o caso, no horizonte dessa compreensão, o ente é o que lhe parece ser o mais próximo; nada é mais concreto e real que o ente. De fato, o ente está aí e coloca-se inexoravelmente disposto diante de sua mão. E, ao pensar e dizer o Ser, acaba por referir-se a ele também como um ente, pois o pensa apenas como entidade do ente e, como tal, sob a determinação prévia de algo dado diante da mão. Tudo passa a ser medido a partir do ente, inclusive o Ser. Nesse sentido, a existência do homem se decide especialmente em relação para com o ente, da qual surgem os modos históricos pelos quais o homem assegura sua subsistência sob a terra. De outra parte, porém o homem inevitavelmente está mais próximo do Ser do que qualquer ente, mesmo que não perceba e questione essa sua condição. Essa condição de existir na proximidade do Ser, paradoxalmente, se faz explícita justamente onde o homem se crê mais identificado com ente e inclinado a medir tudo que é pelo parâmetro da entidade. Com efeito, para poder tudo interpretar sob a perspectiva da entidade, é preciso que o homem tenha se instalado, previamente, em determinada compreensão do sentido do Ser e nela se mover com familiaridade. Por exemplo, no uso da língua, afirma-se que este e aquele ente é. Uma afirmação desse modo pressupõe, no mínimo, a compreensão prévia do sentido do verbo ser. Esse paradoxo, entretanto, ultrapassa a manipulação das regras gramaticais e instala-se na base de todo agir e em qualquer manifestação próprios ao humano, não obstante tal fato nem seja pressentido no cotidiano. É impossível, pois, não fazer uma experiência do Ser junto ao ente. E, assim, ao afirmar o predomínio do ente, na verdade, afirma-se o Ser como a “realidade” mais próxima e preponderante. O Ser, porém, é justamente aquilo que escapa ao homem em toda manipulação do ente e em toda a tentativa de nomeá-lo. Como a metafísica mesmo legou, o Ser é o que transcende o ente. Em virtude de tudo isso, nomeando e lidando diretamente com o ente, o homem encontra-se na vizinha do Ser. Contudo, trata-se de uma vizinhança marcada pela proximidade esquecida e não questionada, porque é a proximidade no vazio de algo que se esvai.

Alienando-se na entrega desmesurada de si ao ente, o homem, então, vai ao encontro do Ser. Na fuga do Ser, paradoxalmente, o homem é remetido de novo ao do Ser e, como isso, à possibilidade de por em questão a sua essência. Encontra-se

o homem, em razão da ambigüidade de sua condição, situado entre dois limites e, portanto, em uma situação sem saída? Encontra-se o homem em aporia<sup>6</sup>? Por certo que sim. Contudo, o homem não se encontra nessa situação de aporia, porque a razão, comumente tomada como o distintivo de sua mais alta excelência e superioridade, teria falhado e se mostrado incapaz de chegar a argumentos definitivos e suficientes e, conseqüentemente, tenha se enredado em paradoxos insuperáveis. Pelo contrário, essa condição de estar sempre sem saída e em dificuldades perante a questão do Ser advém do Ser mesmo. Tal condição indica que o Ser mesmo, antes de qualquer atinência do homem, quer no envio ou desvio para com o Ser, já se lançou em direção ao homem e, desse modo, permite que o homem a ele se atenha enquanto se ponha em relação a todo ente. Nesse lançar, porém, o Ser se impõe sobre o homem como possibilidade insuperável. O Ser é, pois, advento que sobrevém sobre o homem de tal modo que do encontro como o Ser ele não pode se eximir, caso queira ser o que é ou deve ser. Por essa razão, o Ser não é um problema, cuja resolução dependa da capacidade ou incapacidade do homem. Muito mais que isso, o Ser é uma imposição ao homem que, quando se faz visível em seu caráter irrevogável, torna-se uma questão. Existindo, o homem terá que se por em referência ao Ser; em tudo que é ou deixa de ser, faz ou deixa de fazer, o homem está em via de encontro com o Ser. Assim, é aquilo que lhe é mais familiar. Junto ao Ser, no entanto, o homem está sempre numa situação sem saída e diante do inacessível. Aqui, todo encontro é um desencontro e toda via, um desvio. Por quê? Porque o projetar do Ser é, ao mesmo tempo, recusa ou rejeição de si. No lance de si, o Ser refuta-se a si mesmo (HEIDEGGER, 1989, p. 95-6, 97-8). Aqui, pois, o Ser escapa a toda redução e se protege em sua radical diferença. A

---

<sup>6</sup> No sentido lógico, aporia refere-se à dificuldade de se chegar a uma conclusão definitiva para uma questão devido à contradição existente entre dois juízos conclusivos. No sentido originário, no entanto, aporia remete à condição de estar em um caminho sem saída ou passagem. De fato, é o que se pode apreender pela etimologia de aporia, oriunda da palavra grega *aporía* (ἀπορία), que primeiramente significa dificuldade de passagem ou caminho inexpugnável, como também falta de recursos, necessidade de uma indigência. Esse sentido se faz explícito na composição da palavra: *aporía* é formada por um alfa negativo e seu radical é o mesmo de *poros* (πόρος), cujo significado primordial é via ou sentinela estreita, pequeno local de passagem, donde deriva a palavra portuguesa poro. O verbo correspondente é *poreuo* (πορευω): fazer passar, caminhar por uma estrada de terra, atravessar, percorrer e atravessar caminhando. Nesse sentido originário, o homem, atravessando os caminhos de sua existência, encontra-se sempre em aporia, isto é, mesmo que não queira, está sempre em referência para com o Ser e completamente envolvido na indigência gerada pela recusa do Ser. Por isso, o homem não pode superar a condição de sempre necessitar do Ser para se tornar o que deve ser. Esse é o caminho inexpugnável do homem. É o que canta o coro da Antígona de Sófocles, segundo a tradução do próprio Heidegger (1999c, p. 170): “[o homem] Pondo-se a caminho em toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega a ele ao Nada”.

proximidade se converte em distância e a familiaridade, em estranheza. Conseqüentemente, o modo de atinência do homem para com o Ser parece ser apenas uma relação ambígua, que, em termos lógicos, não é digna crédito, já que leva a afirmações contraditórias e paradoxais.

A ambigüidade da condição humana, entretanto, revela o modo mesmo como o Ser interpela o homem e seria, portanto, um empobrecimento reduzir essa condição humana a fórmulas paradoxais, conduzindo tudo para o âmbito da lógica. De fato, essa situação sem saída, aporética, não é simplesmente conseqüência de falhas das capacidades humanas no uso de sua razão. Contudo, também não é a expressão de uma malfadada ou fatídica condição, da qual o homem não poderia escapar e teria que se resignar em suportá-la. Pelo contrário, talvez seja essa a mais feliz possibilidade de se por ao encontro de sua essência. Por quê? Porque certamente, em direção radicalmente diversa de encontrar nessa condição uma deficiência, é possível nela entrever a singularidade da pertinência do homem para com o Ser. Essa singularidade se define, então, pela condição de se situar entre os limites da proximidade e da distância, da familiaridade e da estranheza. A aceitação dessa condição com algo inalienável e peculiar ao existir humano, então, permite que o pensamento se atenha ao lugar mesmo que o homem desde sempre se encontra, isto é, na sua morada. Nessa situação mora o homem e é justamente a partir dela que se pode determinar mais essencialmente o modo de seu avizinhar-se do Ser, ou seja, de responder às interpelações do Ser. Por isso, em vez de querer, pelo pensamento, forçar um exórdio dessa situação, tendo em vista uma formalização lógica da condição humana ausente de contradições, deve-se nela demorar e descobrir que ela resguarda algo essencial para a compreensão originária da essência do homem. Antes de qualquer coisa, vale pensar essa situação e assumir o pensamento como o modo mais pertinente de demorar-se nessa morada. Desse modo, portanto, poderá se tornar visível que o homem vige na sua essência apenas quando interpelado pelo Ser e que o pensamento mesmo, em um sentido essencial e libertado do domínio lógica, a saber, como demora concentrada na morada do homem junto ao Ser, é o modo pelo qual a pertinência do homem para com o Ser se realiza originariamente (HEIDEGGER, 1967, p. 90). Para tanto, é preciso deixar que o homem se acomode nessa morada em que sempre esteve, embora dela também sempre tenha se ausentado, porque é unicamente nessa morada que o homem é interpelado pelo Ser e, por essa razão, é nela que é

possível descobrir onde reside sua essência como uma resposta pensante às interpelações (HEIDEGGER, 1967, p. 41).

Pensar essa situação aparentemente ambígua como a morada mais própria do homem junto ao Ser, então, equivaleria a um giro no modo como tradicionalmente a essência do homem foi pensada. Consoante a metafísica, o homem é um animal dotado de diferença específica, que no primeiro início recebeu o nome de *logos* (λογος), mas que posteriormente foi reinterpretada como *ratio*, subjetividade, razão transcendental, consciência absoluta e, por fim, em Nietzsche, é revirada para o âmbito dos instintos e do querer, como vontade de poder. Apesar de todas essas transformações da interpretação da diferença específica, a qual garante a determinação da essência do homem, a metafísica permaneceu no âmbito da *animalitas*. Assim, o homem, na história da metafísica, foi compreendido como um *homo animalis*, mesmo sendo dotado da diferença específica de razão, usando um termo genérico para designar todas as interpretações que a metafísica produziu em torno da essência humana (HEIDEGGER, 1967, p. 40). O giro poderia, por conseguinte, ser representado como um abandono da tendência metafísica de pensar a essência humana a partir da *animalitas* que, por insistir nesse âmbito, situa o homem como um entre outros entes, para pensar aquilo que o faz, a partir de sua própria singularidade e não em relação a outro ente, radicalmente diferente, isto é, a sua *humanitas*. Ora, essa singularidade radical somente pode ser encontrada na sua essencial e íntima referência para com o Ser. Logo, o giro em torno da essência do homem é aquele que reinstala o homem em sua vizinhança junto ao Ser e começa pensá-lo, de fato, como *homo humanus*. Pensar a morada do homem como o lugar possível de determinação da essência do homem, portanto, é pensá-lo em sua mais radical diferença, descurada pela metafísica, logo, a sua verdadeira *humanitas*. Em que, porém, reside a *humanitas* do *homo humanus*, a determinação mais singular do homem? A esse respeito:

Só se pode dizer ek-sistência da essência do homem, isto é, do modo humano de “ser”, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da ek-sistência. Por isso também a ek-sistência nunca pode ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto, naturalmente, que foi destinado ao homem pensar a essência de seu ser e não, apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades. Assim, na essência da ek-sistência, se funda também o que, em comparação com o “animal”, se atribui ao homem, como *animalitas*. O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. Não se supera o erro do

biologismo, ajuntando-se ao corpo do homem a alma e à alma, o espírito e ao espírito, o existivo (*das Existentielle*), nem por se proclamar mais alto do que antes, o apreço pelo espírito, para, logo a seguir, reduzir tudo a vivência da vida, garantindo-se numa advertência, que, com seus conceitos rígidos, o pensamento destrói o fluxo da vida e o pensamento do Ser deturpa a existência. [...] Assim como a essência do homem não consiste em ter ele um organismo animal, assim também não pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem, dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão ou do caráter de pessoa. Sempre, em todos esses casos, se passa à margem – e em razão do mesmo projeto metafísico – da essência do homem<sup>7</sup> (HEIDEGGER, 1967, p. 41-2).

O homem está no vigor de sua *humanitas*, portanto, enquanto ek-siste. Isso significa, então, que pensar a essência do homem a partir de sua morada junto ao Ser é, então, pensá-la como ek-sistência. Essa é sua mais excelsa singularidade. Cada ser humano é o que é ou, dizendo de modo mais rigoroso, pode tornar-se o que é chamado a ser e singularizar-se, realizando em si o destino de todo humano, justamente porque sua essência repousa na abertura que faz surgir a espacialidade-temporal, na qual a Verdade do Ser se essencializa. Nessa abertura, mora o Ser. Dizer, então, que o homem mora na vizinhança do Ser é afirmar que ele mesmo, em sua ek-sistência, é o lugar da clareira do Ser. Ora, esse é o traço fundamental do *Da do Dasein*. Por isso, em *Sein und Zeit*, tendo em vista a elaboração da compreensão mais originária do ser humano a partir da analítica existencial, já fora anunciado que a essência do *Dasein* consiste em sua ek-sistência (HEIDEGGER, 2000a, p. 77). Contudo, compreendida no horizonte da tentativa de determinar a *humanitas* do homem a partir de sua vizinhança junto ao Ser, evidencia-se que nessa afirmação não se pensa em termos metafísicos *essentia* e *existentia*, mas precisamente no dinamismo ek-sistencial em que o homem se torna o lugar da clareira do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 43). Por conseguinte, libertada da metafísica, a essência do homem deve ser encontrada na insistência ek-sistente na Verdade do Ser. Na determinação da humanidade do homem como ek-sistência, portanto, pressupõe-se uma referência essencial entre homem e Ser, na qual o que importa, em primeiro plano, não é nem tanto o homem, mas sim a Verdade do Ser. É da Essencialização da Verdade do Ser que provém a essência ek-sistente-insistente da humanidade do homem e não o contrário (HEIDEGGER, 1967, p. 54, 55). Para tanto, é preciso que

<sup>7</sup> Citando a tradução de Carneiro Leão, foram necessárias pequenas alterações na grafia para manter unidade com a grafia que está sendo utilizada ao longo da presente reflexão: ec-sitência passa ser grafada como ek-sistência e toda vez que a palavra essência referiu-se ao homem, utilizou-se letra inicial minúscula, quando o texto a grafava com letra maiúscula.

o homem seja removido ao *Dasein* e, pelo pensamento, nele voltar a morar de maneira mais originária. Em última instância, o homem é o vizinho do Ser, é *homo humanus*, porque mora no *Da* do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, p. 104). Por causa dessa morada, o existir humano é, qualquer que seja a circunstância, o constante ter que assumir sua íntima pertinência ao Ser.

Em virtude da primazia possuída pelo Ser na referência que define originariamente a humanidade do homem, o jogo que se estabelece entre proximidade e distância na compreensão cotidiana e metafísica acerca da essência humana é radicalmente revirado. Como ficou dito, segundo a interpretação metafísica, o mais próximo ao ser humano é o ente, em especial aquele vivente, o animal. O animal é o gênero mais próximo e, por sua vez, o Ser é o mais universal e mais distante. A passagem da animalidade para a humanidade se dá, pois, no acréscimo de uma diferença específica, a razão. No entanto, permanece uma identidade entre a humanidade e a animalidade. Há entre o homem e o animal, portanto, uma cisão, porém, essa cisão se estabelece somente à medida que a unidade de parentesco e de familiaridade entre ambos é conservada. Por isso, nada mais natural ter o animal como o ente mais familiar ao homem. Por essa razão, parece ser bastante convincente encontrar nesse parentesco uma rigorosa justificativa pelas bestialidades que o ser humano é capaz e crer que por meio da razão se possa realizar os mais altos e nobres ideais humanísticos. Por outro lado, no *Da-sein* é permitida ao homem uma vizinhança ao Ser que, ao longo da história da metafísica, foi encoberta de forma cada vez mais decisiva por meio da cristalização da determinação da essência do homem como *animal rationale*. Ora, nada é mais evidente que o homem seja um animal racional! Contudo, somente nessa vizinhança o humano se humaniza, ou seja, perfaz-se segundo sua própria e singular essência: ser o lugar da clareira do Ser. A proximidade, que de fato há, se encontra entre o homem e o Ser e não entre o animal e o homem. E é tão essencial essa proximidade que ela é o aceno da íntima unidade e mútua dependência que há entre homem e Ser. Assim, o que a metafísica escolheu como sendo o mais próximo ao homem é, na verdade, o mais distante. O ser vivente, embora esteja em constante tensão com o ambiente, não pode nunca se chegar tão proximamente do homem, porque seu modo de ser não libera o lugar da clareira do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 44). Na consolidação metafísica da familiaridade do homem com o ser vivente, portanto, se dissimulou uma distância insuperável; em termos



essenciais, entre eles existe um abismo que não pode ser escamoteado pela adição da razão à dimensão animal do homem como fator de humanização. Nem mesmo, atualmente, é permitido o enaltecimento da razão, sobretudo quando a razão se converteu em projeto de dominação e planificação da realidade. Em tempos de domínio planetário da técnica, tornou-se visível que a razão já deixou de ser caminho de humanização do homem para se afirmar como um dos principais meios de sua bestialização. E assim, pensada de modo essencial, na proximidade do homem para com o animal se desvela uma distância insuperável, enquanto na distância ontológica entre Ser e homem desvela uma proximidade, a qual assim se apresenta porque resguarda uma identidade abissal entre Ser e homem.

A metafísica pensou a identidade do homem em consonância com a animalidade do animal. Com essa discussão do modo de ser do homem como um morar na vizinhança do Ser é possível apontar para uma possibilidade totalmente diferente: a identidade do homem não deve ser fundamenta na animalidade e diferenciada a partir da razão, mas a partir de uma identidade mais essencial com o Ser. Assim, a consideração da proximidade do homem para com o Ser conduz a reflexão para a questão da identidade humana. Com esse passo seguinte, talvez seja possível abrir sendas para pensar em que sentido a razão possui um papel fundamental na humanização do homem, já que desde os primórdios do ocidente o homem é aquele ente definido por uma extraordinária capacidade, o *λογος*. Contudo, com certeza, a razão terá que ganhar outros significados e recuperar seu sentido mais originário, pelo qual deixa de ser apenas cálculo de uma subjetividade ávida de segurança para se perder na experiência do pensamento como salto no abismo do Ser (HEIDEGGER, 1999b, p. 178).

#### 4.4 A CO-PERTINÊNCIA COMO A PERGUNTA PELA IDENTIDADE DO HOMEM

##### 4.4.1 Em que Sentido a Pergunta pela Essência do Homem Questiona a Identidade?

A questão da co-pertinência entre homem e Ser conduziu a reflexão à pergunta pela essência do homem. Insinuou-se, porém, que a pergunta pela

essência remete o questionamento para a questão da identidade humana e isso de um modo bem mais fundamental que a metafísica, já que ela limita a pergunta pela identidade ao âmbito da animalidade. No entanto, não está suficientemente nítido em que sentido aquela pergunta desdobra-se nessa última e, muito menos, como tal desdobramento aprofunda a questão pela mútua referência entre homem e Ser. Ora, a pergunta pela essência é o questionamento pelo *que* faz algo ser algo e, assim, é uma pergunta pelo *o quê* ou, na nomenclatura dos antigos, pela *quididade* (*quiditas*). Pergunta-se aqui pela essência do homem e, então, pelo *que* faz o homem ser homem. Logo, é permitido formular a pergunta pela essência do homem da seguinte maneira: o *que* é o homem? Contudo, nesse modo de perguntar já se desvia da questão, porque, em princípio, indaga-se pela essência do homem como se ele fosse uma coisa ou objeto, como se fosse um ente que se encontrasse imediatamente diante da mão. Impostando a pergunta pela essência humana a partir do *quê*, determina-se de antemão que os entes que estariam essencialmente mais próximo do homem seriam justamente aqueles que lhe são mais distantes. Assim, o questionamento se faz enviesado desde o princípio, impossibilitando uma verdadeira apreensão da *humanitas* do humano, mantendo-se preso às armadilhas da metafísica. Como tentativa de escape, tenta-se converter a pergunta pelo *quê* na pergunta “*como* é o homem?”, em vista de apreender nem tanto a estática do estar-aí do homem, mas sim o modo pelo qual se faz presente aí. Contudo, essa transformação não é tão essencial quanto parece e acaba por não liberar a questão do âmbito prévio do *quê*, dado que se pode igualmente perguntar como está aí qualquer objeto que rodeia o homem e fixado como aquilo que está diante do alcance de sua mão (HEIDEGGER, 2008b, p. 78-9).

Como, então, é possível perguntar pelo homem sem o reduzir a uma coisa ou objeto e, desse modo, manter o questionamento na direção de sua essência? Se se presta a atenção, para perguntar pelo “*quê*” do homem, basta permanecer no horizonte da compreensão usual do que seja o homem e de tudo que o rodeia, sem que em momento algum essa compreensão seja motivo de estranheza. Um exemplo: a esse modo usual de perguntar pertence também a ciência. Há alguns poucos séculos a ciência se dedica grande esforço de sua pesquisa ao homem, mas, na verdade, o homem como tal nunca lhe interessou, porque nunca se espantou como o fato que o homem exista e em que sentido existe. No muito, a ciência sabe que o homem vive como um organismo biológico e é dotado de funções

e mecanismos fisiológicos. Não obstante seu constante progresso na pesquisa científica de temas que dizem respeito ao homem, a ciência sempre permaneceu e continuará permanecendo na cotidiana representação do homem como algo em meio a algo. Radicalmente ao contrário, a pergunta pela essência do homem somente pode ser elaborada se uma estranheza tomar aquele que pergunta. Nesse sentido, a pergunta não é apenas um inventário dos modos de modos do homem agir e comportar, mas sim uma pergunta que compromete aquele mesmo que pergunta. No fundo, é uma pergunta por si mesmo. Nesse sentido, não pode ser nunca uma pergunta pelo indeterminado, como se perguntasse por uma coisa qualquer e intencionasse, como na metafísica, encontrar uma resposta que valha para qualquer coisa, desde que seja uma espécie daquilo por que se pergunta (HEIDEGGER, 2008b, p. 79-80). Noutra direção, a pergunta pelo homem é sempre a pergunta por um singular, único e irrepitível. É a pergunta pelo *quem* e, por isso, a resposta é um nome próprio. Por conseguinte, a pergunta apropriada para interrogar a essência do homem é a seguinte: *quem* é o homem? É essa pergunta que pode libertar o questionamento da tentação de coisificar e objetivar a essência humana.

Quem é o homem? Ora, a resposta a essa pergunta é sempre um eu ou um nós, dependendo se é dirigida a um particular ou a uma comunidade de homens. Por essa razão, a resposta soa na maioria das vezes do seguinte modo: é uma pessoa. Assim, a investigação pelo *quem* do homem até se tornaria desnecessária, já que todo mundo sabe quem é e como é. Cada um saberia da sua própria pessoa. Em certo sentido, essa afirmação é certa, mas tal certeza não garante de modo algum que possa levar quem pergunta à essência de sua própria condição humana, pois é justamente aqui que reside o perigo mais intenso de enviesar por outros caminhos e recusar aquele que foi vislumbrado, quando foi posto como meta investigar a essência humana. Sem perceber, acaba-se respondendo a pergunta apressadamente a partir de outra compreensão prévia e inquestionada (HEIDEGGER, 2008b, p. 81), quando não se deixa o questionamento ser tragado pela tendência cotidiana de tudo reduzir e acomodar às vivências ou às experiências subjetivistas. De fato, a partir de que se pode se determinar a pessoalidade da pessoa? Onde provém a estrutura relacional da pessoa? Enquanto essa questão não for respondida, o fato de dizer que o homem é pessoa e não um objeto qualquer não significa que se tenha superado a representação do homem como algo dado à mão. É bem provável que pessoa seja apenas algo que está aí, simplesmente aí,

como um objeto qualquer, porém, agora dotado de personalidade. Na maioria das vezes, não é a personalidade uma propriedade e, assim, algo que homem possui e que se encontra dentro do algo-homem? Nesse caso, o aparente rigor dessa resposta não passa de um esquecimento mais ardiloso do que o primeiro, já que encobre a mesma proveniência metafísica por meio de representações mais elaboradas e sutis.

Com certeza, a melhor precaução para se manter no caminho da questão é manter-se fiel à pergunta. Pergunta-se: quem é o homem? Para essa pergunta, a resposta é o eu, o tu ou o nós. Com efeito, não se trata de um eu, um tu ou um nós qualquer, porque isso seria, mais uma vez, cair nas tramas da metafísica que crê poder chegar ao essencial por meio da generalização vazia. Antes, a pergunta, enquanto questionamento pelo quem de cada homem, interroga sob a mira da singularidade da diferença. Pode-se expressar essa mirada do seguinte modo: quem sou eu *mesmo*? Quem és tu *mesmo*? Quem somos nós *mesmos*? (HEIDEGGER, 2008b, p. 81). A pergunta pelo quem é, portanto, pelo que faz cada homem ser si mesmo. Assim, a questão pelo quem pressupõe uma compreensão radical do si mesmo. Perguntar por aquilo que faz cada qual si mesmo é, pois, impostar um questionamento pela identidade. Isso significa que a pergunta pela essência humana solicita, antes de tudo, a pergunta pela identidade. Desde a emergência da filosofia moderna, a tradição supõe ter respondido a pergunta pelo quem do homem a partir da identidade do sujeito para consigo mesmo. Contudo, é preciso questionar se não há um âmbito de determinação da identidade humana que seja prévio à auto-representação do ego e, conseqüentemente, se não seria o sujeito que deveria ser interpretado a partir da identidade e não o contrário, como faz a metafísica da subjetividade. Para isso, a pergunta pelo quem não deve ser limitada à pergunta da egoidade do ego, mas direcionada à *ipseidade* ou *mesmidade* do si-mesmo. Conseqüentemente, a pergunta “quem é o homem?” interroga pela essência mesma do si mesmo, por aquilo pelo qual o homem permanece para consigo mesmo ele mesmo o mesmo (HEIDEGGER, 1999b, p. 174). Assim, o eu mesmo, que cada homem é, deve ser reconduzido à *ipseidade* do si mesmo, ao qual pertence não somente o eu, mas também o tu e nós em sua singularidade. A esse âmbito de questionamento pertence todo e qualquer o homem (HEIDEGGER, 2008, p. 85). A pergunta pelo quem, portanto, desemboca na pergunta pela essência do homem mesmo pensada da maneira mais originária e em sua máxima singularidade. Logo, a

pergunta pelo quem do homem é uma pergunta pela singularidade do homem como tal e não simplesmente por uma propriedade factual<sup>8</sup> desse ou daquele homem e muito menos por uma qualidade accidental de um homem qualquer. Antes, é a pergunta pela proveniência da propriedade do modo ser de todo homem – a expressão *todo homem*, portanto, adquire o sentido do homem mesmo e perde aquele sentido genérico consagrado pela metafísica. Desse modo, a questão da essência humana, caso seja investigada de maneira originária ou em sua proveniência, se converte necessariamente na questão da identidade.

Não ocorreu, entretanto, outro desvio da pergunta já que logo acima fora afirmado que a pergunta pelo quem do homem mira a essência humana pela ótica da singularidade da diferença? Cada homem singular, no entanto, vive na sua diferença à medida que em cada qual se realiza de modo único a humanidade do homem como tal. A diferença, pois, somente pode vir à tona caso ela realize a unidade da identidade, na qual e a partir da qual cada homem pode se singularizar na diversidade da diferença. Desse modo, a diferença na singularidade somente ganha sentido e determinação, se, previamente, ela pertence inteiramente à unidade da identidade. Portanto, antes, é preciso chegar a visualizar a mesmidade do mesmo, para o qual todo homem mantém uma íntima e essencial referência. Somente nessa referência, a diferença se diferencia e o homem se apresenta no cotidiano como um ente único e irrepitível. Caso contrário, a noção de singularidade desencaminha-se pelas vias da metafísica da subjetividade, que terminaria na redução da identidade à auto-representação do ego. De fato, haveria outro desvio se, novamente, a resposta à pergunta interpretasse a singularidade do eu exclusivamente pelas vias da egoidade e não numa retro-referência do eu ao si mesmo, na qual o homem, cada qual na sua singularidade, resguarda uma identidade entre si.

---

<sup>8</sup> Na verdade, trata-se de uma “propriedade factual”, desde que não seja visualizada e interpretada como mero fato ou algo fatídico que acometa o homem, mas sim se factual for remetido ao modo perfectivo da existência humana vigorar, ou seja, se considerada a partir da estrutura ontológica da *facticidade*. Também a palavra propriedade não é algo que homem possui, mas uma tonância que toma o modo de ser do homem, quando sua ek-sistência é projeto da Verdade do Ser. Nesse sentido, é a propriedade que possui o homem. Acima, a expressão “propriedade factual” é utilizada no seu sentido metafísico e de modo inadequado para o sentido fenomenológico.

#### 4.4.2 Identidade e o Essencializar da Diferença no Mesmo.

A recondução da pergunta pela essência do homem para a questão da identidade levou à intuição da conjunção entre identidade e diferença. No entanto, essa conjunção de identidade e diferença não passa de um jogo de palavras se não for elaborada uma compreensão mais originária de identidade. Com efeito, a identidade é tomada, na maior parte das vezes, a partir de seu sentido lógico. Urge-se, portanto, uma elaboração conceitual do princípio de identidade que ultrapasse o domínio da lógica. Em termos lógicos, a identidade é o princípio que atesta a permanência do conteúdo da representação ou do significado de uma palavra, de tal forma não se altere em diferentes enunciados. Se uma vez o conteúdo do objeto representado é enunciado como “A” e, posteriormente, é enunciado da mesma forma e se essa enunciação mantém a referência para com o mesmo objeto do primeiro enunciado e ocorrendo de igual forma sucessivas vezes, logo, o conteúdo da representação permanece inalterável. Conseqüentemente, torna-se evidente, por meio dessa unidade do conteúdo da representação, que a identidade do objeto representado foi mantida, o que tornou possível ser representado da mesma forma. Por isso, o princípio da identidade é passível de ser expresso pela seguinte fórmula:  $A = A$ . À primeira vista, a fórmula nomeia uma igualdade. Contudo, para que haja uma igualdade são necessários, ao menos, dois elementos. Na verdade, aqui há somente um elemento. Por isso, a primeira confusão que se deve afastar é de ver na identidade a igualdade entre dois elementos distintos. É por causa dessa confusão que o princípio da identidade é interpretado como a exaltação da uniformidade monótona, que repele toda pluralidade. Contudo, a fórmula nomeia outra coisa, a saber, que um único elemento é ele mesmo sempre o mesmo ou, formalmente, que  $A$  é  $A$  (HEIDEGGER, 1999b, p. 173).

No entanto, quando o sujeito se repete como predicado, diz-se a partir da lógica que a definição é cíclica, que ocorre uma tautologia. Seria, então, o princípio da identidade a consagração da tautologia como um princípio lógico? Para perceber que aqui há outra confusão na interpretação do princípio, é preciso escutar com mais cuidado o que se diz com a formulação do princípio: que  $A$  mesmo é sempre o mesmo. Ser sempre o mesmo, porém, como já ficou dito, não é uma repetição uniforme de si; isso não seria identidade, mas uma mera adição ou aglomeração de

várias representações desligadas entre si. Ao contrário, ser si mesmo atesta uma unidade de si mesmo numa relação para consigo mesmo. Assim, o princípio traduz, antes de tudo, a relação para consigo mesmo, que se funda em uma unidade ou síntese, a partir da qual aparece a identidade. De modo mais preciso, o princípio é a tradução do fenômeno de que um ente mesmo é na relação para consigo mesmo sempre o mesmo (HEIDEGGER, 1999b, p. 174). Nessa expressão, pois, deve-se ver mais que um jogo repetitivo da palavra mesmo, mas sim o sentido do que logicamente é compreendido por identidade.

Contudo, o que se pressupõe com essa compreensão de identidade? Ora, à medida que é o ente que permanece ele mesmo na relação consigo mesmo e, então, manifesta-se *sendo* o mesmo, com esse princípio não se intenta dizer algo apenas com a aparência do ente, mas sim com o seu modo de *ser*. Por conseguinte, o essencial da formulação do princípio não reside nem tanto nos elementos interligados pelo verbo ser e sim na própria partícula de ligação, na qual se traduz a síntese que a identidade é: A é A. Rigorosamente, é o *ser* do ente que se manifesta idêntico. A identidade é, então, um traço fundamental do *ser* do ente (HEIDEGGER, 1999b, p. 174). Desse modo, explica-se que o princípio da identidade, logicamente interpretado, conduza também à evidência de que o ente necessariamente não pode, ao mesmo tempo, ser e não ser, isto é, que A deve ser sempre identificado como A e nunca como não-A. Se fosse possível, que o ente pudesse ser, uma vez, A e, outra vez, não-A, ter-se-ia que admitir a contradição como o traço fundamental do ente e exigir-se-ia ter que abandonar o princípio segundo o qual o ser do ente possui uma identificação essencial consigo mesmo.

A partir dessa compreensão, a identidade do ser do ente não permite nenhum outro na determinação da mesmidade do mesmo. O mesmo é sempre a auto-identificação de si exclusivamente para consigo mesmo e em si. A identidade, portanto, reside no ser do ente e nessa residência, portanto, não há nenhuma possibilidade para a diferença. A diferença, por sua vez, somente aparece em relação à identidade de outro ente, que em si mesma também é excludente da diferença. A filosofia moderna leu essa relação de identidade na figura do eu. De fato, um eu é em si e para consigo uma identidade que somente se diferencia do outro eu, à medida que o outro eu é a manifestação de outra auto-identificação que repele a diferença tanto quanto o primeiro. Por isso, a partir dessa compreensão, o si mesmo do homem nunca tocará o nós, mas limitar-se-á ao eu. O nós será sempre

um aglomerado de eu ou um ajuntamento exterior de vários eu. Será, pois, que essa compreensão de identidade é suficientemente apropriada para o si mesmo do homem e, assim, traduziria de modo originário a essência humana? Será que com essa compreensão não se recai na determinação da singularidade como igualdade de si para consigo mesmo e, então, teria que determinar a diferença a partir comparação dos desiguais? Na ausência ainda da noção originária do si mesmo, essas questões não são possíveis de ser respondidas. Somente é possível saber que essa compreensão de identidade está em função do conhecimento, já que ela garante uma constância no modo de ser do ente, sem a qual a ciência não poderia existir, pois não haveria a mesmidade de seu objeto. A ciência não poderia se afirmar como conhecimento seguro da realidade, se não admitisse a identidade como um traço fundamental possuído pelo ser do ente (HEIDEGGER, 1999b, p. 174-5), mas vacilaria sempre no improvável das opiniões.

Contudo, essa compreensão conduz a embaraçadas interpretações que se descobrem insuficientes diante de enunciações que falam do mesmo de forma essencial e, portanto, onde há uma compreensão originária de identidade. Essa compreensão mostra sua insuficiência justamente quando o mesmo fala da diferença na identidade. O exemplo mais próprio para falar dessa situação é uma fala do primeiro início, o dito de Parmênides (2005, p. 44; 45) sobre a identidade entre ser e pensar: ... το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι, a saber, ...pois o mesmo é pensar e ser. Nessa enigmática afirmação, Parmênides nomeia o mesmo, *to auto* (το αυτο). Em latim, o mesmo se diz *idem*, pronome para designar a coisa mesma em sua identidade. O dito de Parmênides, dizendo ser o mesmo, afirma que ser (*einai*, ειναι) e pensar (*noein*, νοειν) identificam-se. De imediato, compreende-se ser como a unidade de algo que está aí, simplesmente dado. A tudo que está aí desse modo, chama-se ente. Ser, então, é a unidade de todos os entes simplesmente dados. Entre esses entes, está o pensar que, inadvertidamente, é interpretado como algo simplesmente dado, rodeado por outros entes (HEIDEGGER, 2002f, p. 206). Daí que a afirmação não é isenta de dificuldades para o pensamento que só pode pensar a partir da lógica cunhada ao longo da metafísica. Como pode o pensar ser um ente qualquer? E o que se apresenta ser uma dificuldade maior: sendo a identidade o traço que o ser de cada ente possui e que o faz apresentar-se sendo ele mesmo sempre o mesmo, como seria possível que a ação humana chamada



pensar se identificar com qualquer outro ente que está simplesmente aí a rodear o homem? Interpretando o dito com a mentalidade moderna, diz-se com frequência: como é possível que um ato mental identifique-se com uma realidade material? Por conseguinte, essa afirmação é causa de embaraço e julga-se que uma afirmação desse estilo não deve ser levada em consideração, dada sua obscuridade, falta de precisão lógica e absurdidade.

Contudo, é bem certo que o problema aqui é querer enquadrar um dito que ainda não fala metafisicamente do mesmo sob os ditames da lógica dentro dessa perspectiva metafísica. Afirmar que o dito de Parmênides não fala a partir da lógica da metafísica, contudo, não significa que deva ser considerado ilógico. Não é lógico nem ilógico, simplesmente é anterior à lógica que se consagra com a doutrina aristotélica. Por essa razão, no dito ainda ressoa uma vibração da compreensão originária do *logos* (λογος), que a própria lógica já não pode mais captar, embora esteja na sua origem<sup>9</sup>. Por isso, é bem provável que Parmênides não fale de entes como algo em si ou da unidade de todos os entes e muito menos que o conhecimento desses entes seja possível por base o princípio da identidade e da não-contradição, interpretados segundo a lógica, mas que tenha em mente o sendo do ente, o vigorar do vigente (HEIDEGGER, 2002f, p. 212-3). Esse vigorar, no entanto, só é possível se a vigência do vigente estiver remetida numa unidade ao Ser ele mesmo ou, em outras palavras, se o ente for um sendo no Ser. Tudo indica que Parmênides pensa na dobra mesma que se desdobra como ser e ente. Ele pensa na própria iluminação do Ser, no qual o pensamento toma parte assim como o ser do ente. Essa dobra entre ser e ente, contudo, permanece como o mais oculto e o mais enigmático desse clarear e, assim, cai no esquecimento, o que os gregos chamavam de *léthe* (ληθη). Por isso, no pensamento grego, o viger do vigente vem à fala como *phýsis*<sup>10</sup> (φύσις) como sendo a determinação do *einai* (εἶναι), velando o próprio iluminar do Ser ou desdobrar mesmo da dobra entre ser e ente e deixando vir à luz apenas o ente no seu ser. O esquecimento (como ληθη) da dobra, porém, permanece tão essencial quanto esse vir à luz do ser do ente, a *a-lethéia* (α-ληθεια). É para esse acontecimento que Parmênides acena com o *το αυτο*, pois é o mesmo donde provém ser e ente. O mesmo, pois, é aquela origem de todo ente

<sup>9</sup> Para uma compreensão originária do sentido de λογος, conferir a nota 11 do presente capítulo.

<sup>10</sup> Conferir nota 23 do segundo capítulo.

e que, apesar de esquecida, reúne tudo numa unidade primordial e, por isso, também aparece no pensamento grego como o uno, o *εν*<sup>11</sup>. Por conseguinte, ao mesmo é que pertencem o ser e o pensar e não o contrário, como quer a interpretação lógico-metafísica. O mesmo deve ser tomado, portanto, não como o predicado da enunciação, mas sim o como o sujeito ou aquilo que convoca o próprio pensamento e o ente a vir a ser. Desse modo, indica-se que não é o ser que possui a identidade como um traço de sua manifestação, mas sim que o ser é, juntamente com o pensar, um traço que se manifesta da unidade primordial da identidade. É a identidade que tem o ser e, por sua vez, o pensar é o modo essencial pelo qual o ser do homem se atém ao mesmo. Pensar e ser, por fim, devem ser compreendidos a

---

<sup>11</sup> Como, por exemplo, no fragmento 50 de Heráclito (2005, p. 70; 71): *ουκ εμου αλλα του λογου ακουσαντας ομολογειν σοφον εστιν εν παντα ειναι*, auscultando não a mim mas o *Logos*, é sábio concordar que tudo é um. Que tudo seja uma unidade, isto é, que tudo vigora a partir da unidade primordial do mesmo atesta, então, a identidade de todos os entes. No entanto, esse acontecimento digno ser pensado, pois, somente vem à fala no *λογος*. O presente fragmento também acena para a relação entre o *λογος* e o um, o *εν*. Tradicionalmente, traduziu-se o *logos* por razão, discurso, palavra e, conseqüentemente, juízo, definição ou conceito. De fato, há uma relação entre pronunciamento do discurso e *λογος* no fragmento em questão. Contudo, se não perder de vista o modo grego de pensar, o fragmento deve ser interpretado em direção radicalmente diferente (HEIDEGGER, 1999c, p. 153). A razão é que, justamente por sua relação essencial com o uno, o *λογος* possui um sentido mais originário que o de palavra ou discurso. À medida que traz à palavra ou ao discurso a unidade da qual tudo provém, somente o pode fazê-lo se se essencializa como o que reúne e concentra o que já se doa con-juntamente no um. Por isso, “*logos* significa aqui a unidade de reunião, isto é, o que, estando reunido, reúne (*die gesammelnde Gesamtheit*), o reunificante originário (*das ursprüngliche Sammelnde*). *Logos*, portanto, não significa nem sentido nem palavra, nem doutrina nem mesmo ‘sentido de uma doutrina’, mas significa a unidade de reunião constante e, em si mesma, imperante, que é a que reúne em sentido originário” (HEIDEGGER, 1999c, p. 152-3). Assim, o sentido mais próprio de *λογος* é o de colher e recolher, reunindo numa unidade. Se o *λογος* adquire o sentido de palavra ou discurso, essa aquisição somente é compreensível a partir do significado primitivo de colher e recolher (HEIDEGGER, 1999c, p. 149). A fala que vem pela palavra e pelo discurso, portanto, é originariamente o colher que recolhe o que está aparentemente disperso, concentrando em sua unidade e fazendo ver essa unidade originária. É assim que deve compreendido o *legere*, ler, verbo latino que corresponde ao *legein* (*λεγειν*) do grego: enquanto manifestação do *λογος*, ler é colher e recolher sentidos, mostrando sua unidade e, desse modo, gerar a compreensão. Por isso, Heráclito afirma que é auscultando o *λογος*, isto é, escutando atenciosa e concentradamente o vigorar reunificante do ser de cada ente, que tudo é um. O ente em seu ser é o recolhimento do Ser, em cujo recolhimento se retrai como o misterioso. Ora, essa condição se faz paradigmática no ente cuja essência, desde o princípio da metafísica, fora apreendida como dominada pelo *λογος*, o homem. Por conseguinte, tendo em vista o tema dessa reflexão, é importante fazer notar que é em virtude desse sentido primitivo e originário de *λογος*, que o pensamento e a linguagem são os modos da existência humana ser pertinente ao Ser. Que o homem seja um *animal rationale*, a tradução extremamente defasada do *ζωον λογον εχον*, significa que todo o seu ser é uma auscultação da proveniência conjunta de tudo que é, o Ser. Ser humanamente é o recolhimento do mesmo no pensamento e na linguagem. E, assim, com essa observação se retorna com o sentido enigmático do dito de Parmênides, no qual o mesmo é o ser e o pensar.

partir de um comum-pertencer<sup>12</sup> (*Zusammen-gehörigkeit*) ao mesmo (HEIDEGGER, 1999b, p. 175).

Por comum-pertencer, porém, logo se entende ser inserido a uma comunidade, reunindo numa unidade o múltiplo (HEIDEGGER, 1999b, p. 176). O múltiplo, porém, assim o é porque cada qual possui a identidade como traço fundamental do seu ser. O múltiplo é, na verdade, o idêntico em si mesmo. Nesse caso, a comunidade dos múltiplos é apenas a soma dos que se excluem e em si mesmos excluem toda e qualquer diversidade, senão não chegariam a ser si mesmos e não poderiam ser reunidos em comunidade. Por essa razão, a comunidade é a reunião dos indivisos e particulares numa coletividade abstrata. É nesse sentido que hoje, na maioria das vezes, faz-se o louvor da diversidade e da coletividade, por exemplo, como libertação do homem moderno do individualismo e como meio de reinserção social e política. No entanto, esse modo de coletividade apenas promove o comum que precisa, antes de tudo, fortalecer o privado e o particular. Esse tipo de comunidade e o coletivismo que dele surge pertencem ao mesmo sistema que sustenta a primazia do particular. Filosoficamente, esse comum-pertencer reduz-se às relações de nexos e conexões que integram um elemento dentro do todo estrutural de um sistema filosófico. Apesar de todo o rigor sistemático, contudo, é bem certo que a simplicidade do uno, o mais digno de

---

<sup>12</sup> O termo que aqui aparece traduzido por comum-pertencer, *das Zusammengehören*, possui a mesma denotação que termo *Zusammengehörigkeit*, que vem sendo traduzido por co-pertinência em virtude de razões já aduzidas (capítulo segundo, nota 19). Para expressar as diferenças de sentido que surgem da acentuação das palavras que formam esse termo composto, traduz-se, nesse momento, por comum-pertencer, seguindo a indicação de Ernildo Stein. Por outro lado, não resulta aqui uma duplicidade de tradução, já que o comum-pertencer (*Zusammengehören*) é a própria estrutura interna e essência da co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*). Com efeito, a palavra *Zusammengehörigkeit* é composta pelo prefixo verbal *zusammen*, que também pode funcionar como advérbio, e dá ao verbo o sentido de ação em conjunto, agregando ao todo ou a uma ação em comum. Nesse prefixo, pois, está presente a raiz do verbo *sammeln*, recolher e colecionar. Assim, a ação de um verbo prefixado com *zusammen* indica o movimento que recolhe os agentes num todo de uma con-junção, reintegrando-os num movimento que vai em direção da unidade. *Gerhörigkeit*, por sua vez, é derivada do verbo pertencer (*gehören*), mas não no sentido de tomar posse ou torna-se possuído por algo e sim no sentido de ser obediente ao que se escuta (*gehörig sein*). Mais uma vez, trata-se daquela escuta concentrada e atenta que também é transmitida por meio de uma das palavras essenciais do pensamento grego, o *λογος*. Desse modo, ser e pensar participam do mesmo, melhor, são um uno que se diferencia em dois. A diferenciação acontece à medida que o existir humano e o pensar são uma una e única auscultação do Ser e, assim, são revelações da unidade primordial da identidade que há entre ambos. O problema é que essa unidade primordial passa despercebida para a razão metafísica, justamente porque se esquece dessa pertinência perscrutadora e obediente ao Ser e, em vez de acentuá-la e assumi-la a partir de uma disposição afetiva fundamental da existência, acaba por valorizar o comum da conjunção por meio da adição, aglomeração ou generalização. A seguir, será explicitado que na primeira e originária compreensão de identidade o acento recai na locução verbal *gehörig sein*, enquanto na compreensão metafísica o acento recai no prefixo *zusammen*.

pensar, escape a esse tipo de pensar que ainda permanece no horizonte da combinação e coordenação lógica, isto é, do cálculo. Esse modo de compreender o *comum-pertencer*, portanto, valoriza mais o comum da comunidade que o seu pertencer ao uno da unidade e, com certeza, ainda é muito insuficiente para pensar a unidade de ser e pensar no mesmo, como também de homem e Ser no *Da-sein*. E isso porque pensa de modo muito raso a questão da identidade.

É possível, entretanto, pensar o comum-pertencer não colocando em primeiro plano o comum da comunidade, mas sim o pertencer ao uno que está na base de qualquer comum-*unidade*. Agora o acento recai, portanto, na pertinência do comum-*pertencer*. Para tanto, é necessário experimentar, num esforço radical de pensamento, a pluralidade a partir da pertinência da comunidade ao mesmo (HEIDEGGER, 1999b, p. 176). Contudo, essa compreensão não fere as mais nobres lutas e defesas em favor do pluralismo e do direito ao respeito pelas diferenças? Não foi justamente uma política de padronização e igualamento dos povos que produziu as piores barbáries que a história da humanidade já conheceu? Perguntas como essas surgem porque ainda o pensamento não se entregou ao esforço histórico de pensar rigorosamente o mesmo e, apressadamente, compreendem-no ainda a partir do comum da comunidade. Por essa razão, o mesmo vale como a igualdade no sentido de equivalência de uma coisa a outra. O mesmo, entretanto, não pode ser nunca a uniformidade vazia do igual, porque ele é a possibilidade da diferenciação da pluralidade. Quem quiser, por meio da diferença, antepor-se ao igual deve pertencer ao mesmo e assumi-lo como a via única de sua singularização. A anteposição entre os que se diferem como singulares, portanto, necessita de pôr-se junto à unidade prévia do mesmo que os une. O mesmo, portanto, é ambiência a partir da qual a diferença se essencializa e, portanto, é fonte de singularidade dos múltiplos. Os múltiplos, por conseguinte, não se reúnem numa comunidade de plurais porque cada qual é um particular e se encontra, previamente, em uma particularidade incomunicável com outra particularidade. A comunidade dos múltiplos é possível, portanto, porque cada qual, de uma maneira ou outra, já realiza a unidade de uma identidade comum. É por essa razão que a singularidade do singular nunca se confunde com a individualidade do indiviso. Se pensada de modo radical a individualidade do indiviso, ver-se-á que ela não se sustenta por si própria, dado que ela pressupõe a comunhão na pertinência a um único que transcende e reúne todos os indivisos. Assim, não se pensa mais a comunidade sob o ditame da

generalidade do comum, mas sim da unidade que gera o comum no singular e o singular no comum. Tal pensamento, então, se deparará com o mistério de um nós originário, que reúne todos os homens numa unidade comum:

Deste modo, o nós tem uma plenitude de mistério em si, que nós dificilmente esgotamos e que acima de tudo não conseguimos compreender, quando tomamos o nós como um simples plural. Por conseguinte, quando nós colocamos a pergunta pela essência do homem na forma do quem e quando colocamos a pergunta pelo quem na forma do nós, então ainda nada está decidido sobre a autodeterminação do si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, p. 103).

O nós que é a tradução da unidade comum entre todos os homens, portanto, não é a aglomeração do eu mais outro eu e um terceiro eu e daí por seguinte<sup>13</sup>. O nós que surge desse modo, determinado pela mera pluralidade, é totalmente insuficiente para dizer o que é a proveniência comum da comunidade dos homens, porque é apenas o resultado da contabilidade de vários eu, do ater-se ao homem como elemento enumerável de uma contabilidade. De fato, a simples soma de vários homens, por exemplo, em uma multidão, em uma audiência pública, em um ato religioso, numa partida de futebol ou num acampamento de jovens não cria nunca o

---

<sup>13</sup> Um exemplo pode ser útil para tornar mais explícito a insuficiência da determinação do nós a partir da junção de vários indivíduos compreendidos como eu. Tome-se, por exemplo, uma sala de filosofia. Pergunta-se: quando se instaura o nós? De imediato, responde-se a pergunta dizendo que quando na sala estiverem presentes o professor e, no mínimo, um aluno, sendo possível que os demais estejam ausentes. Se o professor estiver só, somente se referirá a si como eu. A relação entre esse professor e esse único aluno, porém, ainda não é numericamente a relação de um nós pleno, porque ainda é uma relação tu-tu. É a um tu que o professor ensina e, do mesmo modo, é outro tu que o aluno possui a possibilidade de se dirigir e interrogar. Conseqüentemente, seguindo o mesmo princípio do raciocínio anterior, é-se levado a afirmar que o nós seria instaurado quando chegasse outro aluno, somando três. Nesse caso o professor já remeteria a sua fala para um vós. A plena manifestação do nós, portanto, aconteceria quando todos os alunos estivessem presentes na sala de aula. No entanto, o que não algo extraordinário, pelo contrário, extremamente comum, um aluno está presente, mas sua concentração dirige-se a uma preocupação totalmente externa à reflexão filosófica do professor, outro dorme, outro ainda está ali apenas para completar carga horária e conseguir créditos suficientes para adquirir o seu diploma universitário e, assim por diante, o professor pode estar sozinho na tarefa do pensar. Desse modo, o aglomerado do professor e alunos no mesmo espaço físico não é suficiente para instaurar originariamente o nós e o caráter numérico para determinação do nós se revela totalmente insuficiente. O que seria, então, determinante para instauração do nós? Suponha-se que aquele exercício reflexivo do curso de filosofia desperte, pouco a pouco, os alunos para uma possibilidade de realização da existência, convocando-os para a tarefa do pensar. Então, desvelar-se-ia que o que os une no nós não é a mera presença física, mas uma pertinência a uma só possibilidade de assumir a própria existência, nesse caso, o pensamento. Nessa situação, perceberiam todos que, mesmo estando ausentes diante dos olhos do outro, estariam co-presentes em uma comunidade, instaurada a partir da auscultação de uma só possibilidade de tornarem si mesmos, fazendo-os pertencentes a um uno, que é o mesmo para cada um deles. Esse uno é anterior a qualquer eu, tu ou vós e, no entanto, é a condição de possibilidade da identidade de cada um daqueles alunos. Nessa mesmidade do uno, portanto, resguarda-se o que é decisivo para a determinação do nós. Por isso, o que determina o nós não é enumerável, mas sim o caráter do si mesmo.

liame originário do nós. Do mesmo modo, não se chega à determinação do nós estabelecendo identificações externas por meio de descrições de espaço como lugar geográfico, tempo como período historiográfico, raça, língua e muito outros critérios de descrição, os quais ainda valem como instrumentos necessários para que a ciência progrida cegamente no conhecimento de seu o seu objeto-homem (HEIDEGGER, 2008b, p. 106-7). Tudo isso é insuficiente porque, com o nós, tem-se em mira a essência do homem na forma do quem e, desse modo, como sendo ele mesmo. Trata-se, por conseguinte, de *quem* é o nós como sendo o *nós mesmo* ou, de forma mais personalizada, de quem somos nós mesmos. Por conseguinte, o decisivo para a determinação do nós é o caráter do si mesmo e não a enumeração da mera pluralidade ou a descrição de caracteres exteriores (HEIDEGGER, 2008b, p. 91). Por isso, a constatação de que vigora uma identidade comum que reúne todos os homens em um nós não diz muito, mas tão-somente torna mais premente a necessidade de se chegar a um conceito originário do si mesmo. A intuição de um nós originário, pois, coage a pergunta pelo si mesmo.

Como seria possível chegar a uma intuição clara do sentido do si mesmo? Haverá alguma via que permita penetrar no interior da unidade comum dos homens e apreender originariamente o si mesmo? Desde o surgimento da modernidade, o homem tenta adentrar nesse âmbito pela via do pensamento representador. Contudo, essa via assegura que o si mesmo é uma distinção do eu e, portanto, não pertence ao tu e ao vós, isto é, não pertence a todos os homens de maneira originária; para essa via, o si mesmo é propriedade exclusiva do ego. Seu erro fundamental é crer que o homem é si mesmo porque, anteriormente, é um eu (HEIDEGGER, 2008b, p. 85). Por essa razão, a via do pensamento representador somente poderá conduzir ao âmbito do eu, que reduz e mantém o si mesmo dentro de seus limites. Pelo caminho do pensamento representador, pois, não se chega ao si mesmo como o fundamento da essência humana, mas apenas à experiência do egocentrismo e da representação pela qual o ego se faz centro de tudo que é e senhor do si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, p. 88). Assim, a via para adentrar na experiência fundamental do si mesmo, portanto, somente se abre quando o pensamento representador é abandonado e, assim, distancia-se da metafísica. (HEIDEGGER, 1999b, p. 177-8). O abandono do pensamento representador e distanciamento da metafísica, porém, somente é dado àqueles que fazem no mais extremo egocentrismo a experiência do mais profundo e perigoso desarraigamento e

perda do si mesmo, pela qual se sabem como alheados de si mesmos. A necessidade do abandono advém ao homem em meio a um vazio de si mesmo. Esse vazio, porém, não é superado agarrando-se de novo a compreensões correntes de si mesmo, mas sim quando cada qual se torna uma questão para si mesmo, não se eximindo da penosa tarefa de por a si sob questionamento (HEIDEGGER, 2008b, p. 99-100). Desse modo, o homem descobre que está sempre desviando da pergunta pelo quem é de modo originário, quem está sempre esquecido de si, por não poder no cotidiano suportar simplesmente estar diante do que não é agarrável e manipulável, de existir na proximidade do vazio. Por essa razão, na verdade, esse vazio não pode ser superado, mas sim assumido cada vez mais como vazio de modo essencial, o que não significa assumir uma atitude niilista diante da própria existência, mas entregar-se à possibilidade de ali fazer a experiência do abismo do fundamento e, por essa via, descobrir que esse vazio pertence à decisão de perguntar quem somos nós mesmos. Nessa disposição de questionar a si mesmo, o homem se vê interpelado a saltar nesse vazio, isto é, no âmbito em que o homem pertence ao abismo do Ser. O salto, portanto, é o abandono da metafísica para entregar-se ao abismo do Ser, em cuja entrega o homem nada perde, mas ganha a possibilidade de apropriar-se de si mesmo numa íntima pertinência ao Ser. Assim, é um salto para dentro do comum-*pertencer* e, no seu interior, experimentar de que modo Ser e homem concedem um ao outro o dom de sua essência:

O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e Ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade que dis-põe e harmoniza a experiência do pensar. Estranho salto, que provavelmente nos convencerá que ainda não demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos. Onde estamos nós? Em que constelação de Ser e homem? (HEIDEGGER, 1999b, p. 178).

Em razão do salto, o retorno ao si mesmo não é re-flexão do eu sobre si mesmo, não é referência do ego sobre a si. Manter no nível da reflexão é esforçar-se para manter-se na superfície (HEIDEGGER, 2003a, p. 56) e, então, evitar o salto nas profundezas do abismo. Antes, o salto é o regresso a uma ambiência anterior ao eu, ao tu, ao nós. Demorar-se nessa ambiência é o segredo para permanecer em si e ser si mesmo, porém, ao mesmo tempo, de assumir-se fundamentalmente a partir

de outro, o Ser. O salto, portanto, só pode ser impulsionado por uma longa e acurada meditação da Verdade do Ser. Desse modo, a pergunta pela essência do homem, que se desdobrou no questionamento “quem é o homem?”, somente pode ser respondido se tornar-se uma provocação que leva pensar a ambiência onde homem e Ser vigoram na unidade de uma identidade. O salto pode ser descrito, enfim, como a recusa de querer pensar a essência do homem a partir da representação comum a toda história da metafísica, o *animal rationale*, para pensá-la a partir da essencial pertinência do homem para com o Ser (HEIDEGGER, 1999b, p. 178). Por isso, a questão da identidade deve se tornar uma pergunta acerca da Verdade do Ser.

#### 4.4.3 Identidade e Verdade do Ser.

Ao longo da reflexão acima, pouco a pouco, foi se tornando evidente que o si mesmo do homem não reside na referência de um eu a si. Paulatinamente, foi se esclarecendo que o si mesmo não é a certeza de si, advinda ao eu por meio do tornar-se presente a si mesmo e exclusivamente a partir de si. Por isso, o si mesmo não é auto-referência re-presentativa, pela qual se chega à identidade ou mesmidade entre representante e o representado (HEIDEGGER, 2003a, p. 319). Concomitantemente, também se tornou mais claro que, se o homem quiser ser propriamente em si e não apenas tomar-se como algo dado à mão, deve abandonar condição em que perde a si mesmo em meio ao ente e retornar a si, questionando radicalmente quem é ele mesmo. Esse retorno a si mesmo, entretanto, é o salto e o abandono de si à abissalidade do fundamento de sua própria essência. Onde reside, então, o si mesmo do homem? Como o si mesmo não se restringe aos limites do eu, mas ultrapassa-o e pertence a todos os homens, não haveria outra resposta senão na proximidade distante do homem para com o Ser. O homem não pode ser em si mesmo, portanto, se ser em-si não redundar em ser-para e ser-junto ao Ser<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Com a linguagem de *Sein und Zeit*, certamente, seria mais apropriado dizer ser-com o Ser, em virtude de que uma das estruturas fundamentais da existência humana é descrita por meio do existencial ser-com (*Mitsein*). Desse modo, acena-se que o compartilhamento do mundo do *Da-sein* com os demais *Da-sein* da convivência cotidiana é, antes de tudo, o compartilhamento de um envio histórico comum. O mundo compartilhado (*Mitwelt*), nesse sentido, teria suas raízes ontológicas num



Conseqüentemente, a pergunta “quem é o homem?” deve estar completamente inserida dentro da questão fundamental do pensar do outro início: como o Ser se essencializa? (HEIDEGGER, 2003a, p. 54). O questionamento da Verdade do Ser inclui em si a pergunta-quem e, desse modo, constitui-se como o questionamento originário pela essência do homem. Assim, uma verdadeira elaboração do conceito do si mesmo do homem só é possível a partir da essência do mesmo que reúne numa unidade o Ser e o homem.

Da essência do si mesmo, no entanto, pouco é dado saber à atual humanidade, porque, compreendendo-se como sujeito e entregando-se ao afã e maquinações do universo da técnica, o homem encontra-se instalado fora da via de determinação de si mesmo. Esse é um saber que se instaura com a emergência do outro início e, portanto, precisa muito mais que uma vã curiosidade ou vontade de conhecer, como também não basta querer reduzir toda realidade histórica à obra e manipulação humana. Sendo mais originário, esse saber não possui nenhuma relação com a consciência de um eu, mas sim com a disposição fundamental de suportar a instância de questionabilidade do mais do mais digno de ser questionado (*Fragwürdigkeit des Fragwürdigsten*): a Verdade do Ser (HEIDEGGER, 1997b, p. 121). Nesse sentido, esse saber é a espera que, novamente, o acontecimento da Verdade do Ser atinja o homem e o conduza à propriedade de si mesmo. Somente por meio desse saber, portanto, poderá o homem sustentar e extasiar a própria essência. Ora, o saber em questão é a de-cisão que desloca o homem, outra vez, para o *Da-sein*; na verdade, é o acontecer do próprio *Da-sein*, à medida que é a instância que suporta a Essencialização da Verdade do Ser. Por conseguinte, ao homem é permitido ser si mesmo e saber quem é de modo essencial quando, atingindo pela Verdade o Ser, essencializa-se como *Da-sein* (HEIDEGGER, 2003a, p. 319). Por isso, a pergunta “quem somos nós mesmos?” não exige nenhum inventário sequer sobre a existência humana e, talvez, não requer resposta alguma. Antes, a pergunta exige que seja assumida como uma de-cisão de deixar ser tomado pela Verdade do Ser e, assim, ser deslocado para aquela ambiência em que sempre está situado. A re-instalação do homem em sua instância originária, o *Da-*

---

único projeto histórico co-ek-sistência que é, primeiramente, um lance do Ser mesmo. Se a existência humana é co-existência deve-se, fundamentalmente, ao “fato” da essência humana ser sempre uma atinência histórica comum ao Ser. Que os homens existem e co-existem, partilhando historicamente um único si-mesmo, significa, pois, que co-respondem a uma única interpelação do Ser.

*sein*, como um acontecimento da Verdade do Ser, é a única via para uma autêntica apreensão do si mesmo.

Desse modo, o si mesmo do homem somente se realiza a partir da essencialização da instância que se configura como o lugar da abertura da clareira do Ser. A essência do si mesmo, portanto, reside na instância pela qual o homem é essencialmente referenciado e apropriado pelo Ser mesmo. Isso quer dizer que a origem do si mesmo é a propriedade (*Eigentum*) (HEIDEGGER, 2003a, p. 319). De fato, inclusive na compreensão cotidiana, há uma necessária relação entre ser si mesmo e propriedade. Por exemplo, no cotidiano, quando as ações de alguém são marcadas pela transparência e verdade, exclama-se: “N. é ele mesmo!”. Nessa compreensão, a pessoa é ela mesma, porque se deixa transparecer no que verdadeiramente é ou no que de fato pensa. Por isso, diz-se o mesmo de outro modo: tal pessoa é ela própria! Dessa apreensão surge, imediatamente, a seguinte conclusão: trata-se de uma pessoa autêntica, isto é, alguém que não se dá a artimanhas de manipulações e dissimulações. Contudo, autenticidade é compreendida nesse contexto, na maior parte das vezes, sob perspectivas subjetivistas e morais e, por essa razão, alguém é autêntico quando, por força de sua vontade e consciência, age retamente. Conseqüentemente, é alguém dotado de propriedade. Fundamentalmente, porém, propriedade e autenticidade quase nada têm a ver com vontade ou consciência retas. Autenticidade, por exemplo, diz respeito à autoridade e, no sentido originário, possui autoridade quem está no poder de ser autor de si mesmo segundo a própria singularidade e, por isso, pode se manifestar como sendo uma pessoa de personalidade genuína ou possuidora de caráter veraz<sup>15</sup>. Antes, autenticidade é um traço da singularidade. Contudo, singularidade refere-se àquilo que faz o homem ser ele mesmo, sua propriedade, e não a uma suposta autenticidade moral; antes, singularidade acontece no perfazimento de si mesmo em vista de tornar-se próprio. Se a autenticidade entra em jogo na singularidade, essa deve ser compreendida a partir da propriedade e não

---

<sup>15</sup> Autenticidade procede do grego *authentikos* (αυθεντικός) que, além de ser um adjetivo que qualifica algo como autoral e, portanto, original e genuíno, também possui o sentido de autoritário, despótico e independente. Está relacionado com o verbo *authenteo* (αυθεντεω), cujo significado também oscila entre possuir plena autoridade e ser capaz de inspirar e instigar uma obra. Assim, autoridade deve ser compreendida em relação com o autoral e não em relação ao uso ou abuso da força e, por isso, autêntico é o que se impõe e exerce sua autoridade em virtude de seu caráter autoral veraz.

o contrário como faz a compreensão cotidiana<sup>16</sup>. Nesse sentido, propriedade, mais que o resultado de um mérito ou do agir moral, é o ganho de um dom. Em que sentido? No sentido que o *Da-sein* somente chega a si mesmo na transferência de uma concessão do Ser ao homem da possibilidade de tomar posse de si mesmo dentro de uma relação mútua dependência. Se o homem é apto – e ser apto quer dizer estar na propriedade para realizar uma tarefa - para ser autor de si próprio é porque foi, de antemão, autorizado pelo Ser para essa tarefa. Propriedade, então, é uma doação do Ser ao homem, que o envia para a tarefa de conquistar o sentido de sua própria existência histórica. Para tanto, é necessário que o homem e Ser se essencializem numa con-jução ou unidade, isto é, na medida em que o *Da* se abre como o espaço-tempo do acontecimento da Verdade do Ser. Daí que, “a ipseidade (*Selbsttheit*) do homem [...] é um âmbito do acontecer, no qual ele é concedido à propriedade de si apenas quando ele mesmo alcançou o espaço-tempo aberto, no qual pode acontecer uma apropriação<sup>17</sup> (*Eignung*)” (HEIDEGGER, 2003a, p. 51).

É saltando no *Da* do *Da-sein* que o homem encontra sua pertinência ao Ser e, assim, torna-se apto para tornar-se ele mesmo, de conquistar sua propriedade na dependência para com o Ser. Contudo, quase sempre não está o homem na impropriedade de si? Não evita ele, em todo momento, saltar nessa ambiência espaço-temporal? Assim, não se recusa constantemente se determinar a partir de

---

<sup>16</sup> De fato, a autenticidade entra em jogo, não só porque o homem se encontra na maioria das vezes numa inautenticidade para consigo próprio, mas, sobretudo, porque ser autêntico não é outra coisa que existir na propriedade da essência humana e somente nessa propriedade o homem se liberta dos ditames da impessoalidade e assume de maneira singular a tarefa de ter-que-ser. Contudo, a interpretação desse fenômeno da condição humana, se quiser captar o genuíno da autenticidade, deve ser totalmente libertada de pressupostos morais e subjetivos e deve ser reconduzida à propriedade da existência. É o que acontece explicitamente em *Sein und Zeit*, especialmente por meio da análise da impessoalidade cotidiana do *Dasein* e sua tendência de se compreender e se medir a partir do mediano e genérico, quando é descrita a estrutura existencial do impessoal (*das Man*) (HEIDEGGER, 2000a, p. 178-83). Propriedade, por sua vez, como será discutida logo a seguir, porém, se manifesta na existência humana exclusivamente na medida em que o homem assume sua essência, que é ser o espaço de acontecimento da Verdade do Ser. Por essa razão, na verdade, autenticidade e propriedade traduzem o modo como o homem assume o lugar da essência, o *Da* do *Dasein*: „die Eigentlichkeit ist trotz alles vordergründlichen moralischen Anscheins und gemäß dem einzigen Fragen in ‚Sein und Zeit‘ nach der Wahrheit des Seins ausschließlich und je zuvor auf diese hin zu begreifen als ‚Weise‘, das ‚Da‘ zu sein, in der sich die Er-eignung des Menschen in die Zugehörigkeit zum Sein und seiner Lichtung (‚Zeit‘) ereignet“. “A propriedade, apesar de toda aparência moral em primeiro plano e conforme ao único perguntar em *Sein und Zeit* pela verdade do ser, é concebida exclusivamente e cada vez antes a partir desta como ‘modo’ de ser o ‘Da’, no qual acontece o acontecimento-apropriador (*Er-eignung*) do homem em pertinência ao ser e sua clareira (‘tempo’)” (HEIDEGGER, 1997b, p. 145).

<sup>17</sup> „Die Selbstheit des Menschen [...] ist ein Geschehnisbereich, in dem er sich zu-eignet wird nur, wenn er selbst in den offenen Zeit-Raum gelangt, in dem eine Eignung geschehen kann“. Sobre a tradução da palavra *Selbstheit* por ipseidade, ver a nota 37 do segundo capítulo.

outro e prefere manter-se na autonomia de determinar-se exclusivamente a partir de si? Contudo, ao homem é possível querer evitar o salto e o encontro com o Ser, porque já está nesse encontro e desde sempre já se situa nessa ambiência de dependência. Afirmar, entretanto, que o homem está sempre situado nessa condição de dependência em relação a outro, porém, não é declarar uma suprema arbitrariedade, já que exercida pelo Ser e, assim, condenar o homem uma situação de extrema e inexpugnável submissão. Isso justificaria dizer que o homem é o ente condenado a existir e, nessa condição, estaria inexoravelmente fadado a escolher-se e escolher o próprio destino. Paradoxalmente, com dependência tenta-se aclarar o fundamento da liberdade. Mas não seria essa uma afirmação contraditória que mereceria ser levada a sério? A opinião, segundo a qual definitivamente tal afirmação não mereceria ser levada a sério, deve-se ao fato que, costumeiramente, limita-se a liberdade à arbitrariedade humana, como se fosse poder de escolha, isto é, a oscilação entre querer isto ou aquilo. Contudo, é-se livre o que foi liberado para ser e para consumir o que é destinado a ser e, portanto, a liberdade pressupõe o rompimento das amarras e imposições que não permitem que algo se manifeste na plenitude de sua propriedade. Essencialmente, portanto, a liberdade é a disposição de deixar ser. Não se trata, porém, de omissão ou indiferença, por exemplo, quando alguém deixa de se comprometer com uma tarefa que lhe cabe em razão de sua profissão ou ofício. Nesse sentido, seria ainda uma liberdade negativa. Deixar ser, ao contrário, é uma disposição inteiramente positiva, porque nesse liberar está contida uma entrega (HEIDEGGER, 2008a, p. 200). Liberar para a liberdade de conquistar a própria propriedade é, pois, entregar ao liberado a concessão de poder ser. Por essa razão, a dependência do homem para com o homem é, sobretudo, uma condição de liberdade. O homem é livre, porque recebe do Ser a possibilidade de ser e somente poderá se realizar nessa liberdade se assumir-se nessa dependência. É desse modo que o homem é livre para ser si mesmo e tal tarefa não se consuma fora da referência para com o Ser, mas é sempre a assunção do dom existir nos envios do Ser. Sem a relação de dependência, liberdade se torna usurpação da graça de ser. Liberdade, portanto, é abandono de si a essa doação e, por isso, é o salto no abismo do Ser.

No vigor dessa dependência originária entre Ser e homem, portanto, a liberdade humana se torna auto-determinação, converte-se em tarefa de se tornar si mesmo. Na maior parte das vezes, o homem renuncia ser si mesmo e prefere tomar-

se como algo dado à mão, isto é, compreender-se a partir da animalidade do animal e contentar-se em saber pelos outros que sua diferença reside na racionalidade. Evitando a si mesmo, na verdade, o homem renuncia o mais radical questionamento pela sua própria essência e, desse modo, impede-se de interrogar o sentido de sua dependência para com o Ser (HEIDEGGER, 1997b, p. 139-40). Isso significa recusar-se à tarefa de tornar-se livre. Apesar dessa recusa, o homem desde sempre foi liberado pelo Ser para essa tarefa e, assim, está sempre na possibilidade de ser livre para ser si próprio. Por quê? Porque o Ser já “tolerou”, de antemão, a relação de sua dependência para com o homem, porque somente poderá se manifestar em seu mistério se o próprio homem o realizar em sua ek-sistência. Por isso, o Ser já se entregou ao homem, independentemente que o homem consuma esse designo própria ou impropriamente, isto é, chega a ser livre ou não. A entrega do Ser é auto-concessão; entrega na liberdade é entregar-se. Essa concessão, porém, convida a ser, porque sendo a possibilidade de ser livre somente pode ser respondida na liberdade. O doar-se do Ser torna-se um clamor que interpela o homem e exige, ao seu modo, isto é, no rigor da liberdade, que o homem, por sua vez, se abandone ao Ser. O entregar-se do Ser, então, é convocação para que o homem seja si próprio. Assim, na liberdade, a concessão se torna tarefa para o homem: a tarefa de ek-sistir na liberação do Ser, isto é, em sua clareira. Com outras palavras, o homem entrega-se à tarefa de determinar a si mesmo, na correspondência a um clamor que não interpela apenas o eu, - sendo um envio histórico, o clamor do Ser se dirige a todos os homens de uma época histórica. No entanto, para que o clamor possa ser auscultado, é preciso que o “fato” de que o homem se encontra sempre na condição, a mais banal a mais trivializada possível, a saber, que está sempre convocado a existir, torne-se uma questão. É preciso que, de novo, o homem deixe ser atingido pelo mistério do “fato” de existe e de que tudo que o rodeia é. Então, tudo se torna pensamento... E, certamente, deve-se à tentativa de traduzir essa misteriosa realidade que, no início da história do Ocidente, os gregos afirmaram que o homem é um ζῶον λογὸν εἶλον. Tudo, porém, que tentaram dizer ficou oculto sob o espesso véu das compreensões, forjadas ao longo da história da metafísica, de animal e razão<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Por isso que todo e qualquer humanismo, mesmo querendo afirmar a dignidade humana na liberdade, não é suficiente para realizar seu propósito, já que não pensa radicalmente a essência do homem a partir do mais digno, ou seja, a Verdade do Ser e acaba permanecendo no horizonte da

Desse modo, a referência do homem para com o Ser, que é a fonte da liberdade humana, possui, certamente, algo de fundamental a dizer sobre a essência humana. Ela diz que a essência do homem é justamente essa pertinência na liberdade:

Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado como o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. “Somente” não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer (*ein Gehören*) ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade (HEIDEGGER, 1999b, p. 177).

A existência humana é, propriamente, correspondência à conclamação de ser. Nessa con-clamação, o homem está sempre diante do Ser, como aquele que lhe clama, porque o Ser é, antes de tudo, o advento que sobrevém ao homem. A propriedade do homem consiste, portanto, é viger face-à-face com o Ser<sup>19</sup>. O

---

metafísica. Em *Brief über den Humanismus*, Heidegger (1967, p. 37) afirma que todo o humanismo é metafísica ou se converte em fundamento de uma metafísica, porque pressupõe uma interpretação do ser em sua totalidade e, assim, impede a si mesmo de compreender o acontecimento da Verdade do Ser, a partir do qual se iluminou a interpretação histórica dessa totalidade. Conseqüentemente, tudo que é pensado correlatamente a essa interpretação permanece inquestionado, por exemplo, animalidade e racionalidade e, assim, os humanismos históricos apenas repõem as posições metafísicas fundamentais e diferenciam-se segundo a determinação metafísica de natureza e liberdade humana (HEIDEGGER, 1967, p. 36). Como a metafísica não pensa a Verdade do Ser, o humanismo persiste no esquecimento do Ser e se tranca àquilo que mais essencial para pensar a essência do homem: a interpelação do Ser. Nesse sentido, o verdadeiro modo de pensar a *humanitas* somente pode ser colocando-se contra o humanismo. Contudo, esse contra não significa uma declarada oposição aos valores humanistas e uma defesa pública do inumano e irracional. Ao contrário, seria pensar a *humanitas* na sua mais alta dignidade, dado que não pensa mais a *humanitas* do homem no sentido da *animalitas*, mas na relação com a Verdade do Ser. Nesse sentido específico, tal pensamento, o pensamento essencial, seria o autêntico humanismo: “... um humanismo que pensa a humanidade do homem pela proximidade do Ser. Todavia é também o humanismo em que não está em jogo o homem, mas a Essência Histórica do homem em sua proveniência da Verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 68). Para tanto, o pensamento já não pode mais fugir da tarefa de pensar a unidade simples entre o homem e Ser como aquilo que mais convoca a pensar.

<sup>19</sup> Heidegger interpreta uma das palavras fundamentais do seu pensamento, o *Ereignis*, a partir de seu parentesco etimológico com o verbo *eignen*, que possui o sentido de pertencer a alguém, como também ser apropriado ou apto para algo, inclusive no sentido utilitário. À mesma linha de parentesco, pertencem o adjetivo *eigen* (próprio, particular, específico, apto) e os substantivos *Eigenung* (aptidão, também traduzido aqui por apropriação) e *Eigentum* (propriedade, pertinência). Por essa razão, *Er-eignis* é o acontecimento originário, em cujo acontecer toma aqueles que nele estão envolvidos, o homem e o Ser, tornando-os apropriados segundo sua essência. Contudo, em *Identität und Differenz* (1957), Heidegger (1999b, p. 180) interpreta a mesma palavra noutra direção: “a palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. ‘*Er-eignen*’ (acontecer) significa originariamente ‘*er-äugnen*’, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar”. Nesse segundo sentido, o parentesco etimológico é trasladado para o verbo *augen* (olhar para, piscar o olho) e o substantivo *Auge* (olho, cujo plural é *Augen*). Trata-se, portanto, daquela experiência do encontro originário, no qual os que se encontram descobrem um ao outro, como se se

homem é ele próprio, quando e onde encontra e fita o Ser, que já o encontrou e o mirou previamente. Por essa razão, o si mesmo do homem é sua essencial pertinência para com o Ser. Contudo, assim não seria se o Ser, de antemão, não abordasse o homem e não o interpelasse a ser. Tão fundamental quanto à correspondência do homem é o próprio acontecimento da Verdade do Ser, pelo qual o apelo do Ser ressoa na existência humana. Isso diz que não somente a essência do homem é ser pertinente ao Ser, mas que também o Ser se atém ao homem. Toda dependência aqui é interdependência, de tal modo que nessa relação cada qual está entregue ao outro. Ser e homem, portanto, vigoram em um íntimo comum-*pertencer* que gera a unidade da identidade. Aqui, Ser e homem são o mesmo. A essência desse mesmo, porém, não é a igualdade, mas sim a identidade na diferença que brota desse comum-*pertencer* e possui seu fundamento no acontecimento-apropriador (*Ereignis*). O mesmo, outrora anunciado no início do pensamento ocidental por meio da sentença de Parmênides, portanto, não diz outra coisa que a essencialização do homem somente é possível a partir da Essencialização do Ser mesmo. Desse modo, o homem é chamado a se transformar na dimensão na qual a história do Ser acontece (HEIDEGGER, 1999c, p. 167) e, por essa razão, o si mesmo do homem não é o eu de um indivíduo particular, como também não é o nós de um mero ajuntamento em *comum*-unidade. O si mesmo do homem é sua identidade para com o Ser, que o transforma em ser histórico. Essa identidade, porém, se perfaz e se consuma no pensamento (HEIDEGGER, 1967, p. 24). Por isso, finalizando essa reflexão, é necessário ao menos acenar em que sentido o pensamento consuma a essência do homem, sua referência ao Ser, no *Ereignis*.

#### 4.5 O PENSAMENTO: O MODO DO HOMEM PERTENCER AO SER.

---

entreolhassem pela primeira vez, deixando de ser meras coisas ou objetos. Dada sua força originária, essa modalidade de encontro é capaz de abrir horizontes de possibilidades e, assim, trazer à luz aqueles que nele tomam parte. Nesse sentido, *Ereignis* é o encontro entre Ser e homem, que está na base do horizonte de desvelamento de determinado sentido da existência humana e da compreensão do Ser, o acontecer da história. Esse encontro é como uma piscadela dos olhos, pois dura um instante, mas essa curta duração é tão plena de sentido que é suficiente para inaugurar uma época histórica e lançar os homens em uma demorada tarefa de conquista de sua destinação histórica.

Que o homem é o ente que se define pela faculdade de pensar é uma evidência que, desde muitos séculos, é admitida como certa. A história das conseqüências dessa admissão e das múltiplas interpretações metafísicas do sentido do habitar humano sobre a terra, que decorreram da assunção dessa evidência, confunde-se com a própria história do Ocidente. Na ausência dessa evidência, com certeza, a história da metafísica não seria a mesma e teria influenciado o destino do Ocidente em outra direção radicalmente diferente. Apesar de ser tão antiga quanto o projeto ocidental de co-existência, reside por detrás dessa evidência uma questão ainda não questionada: o sentido do pensar e o modo de sua relação com o Ser. Contudo, para a tradição metafísica, é certo que, graças ao pensar, o homem faz presente o Ser diante de si. Desde o princípio da história da metafísica, crê-se que o homem, no uso de sua faculdade de pensar, é capaz de re-apresentar o Ser tal como se mostra, fazendo-o presente diante de si em todas as coisas que o rodeiam. O pensar é, então, essa faculdade que o homem possui de pôr o Ser em relação consigo, contrapondo-o a si, a partir do que o Ser apresenta de si. Assim, metafisicamente, compreende-se que o pensar age re-apresentando o que o Ser apresenta de si mesmo, mas sempre como a vigência de todo vigente ou presença do presente, isto é, no horizonte da entidade. Desde o início da metafísica, portanto, o caráter fundamental do pensamento é a re-presentação (HEIDEGGER, 2002e, p. 122). Por isso, na idade moderna, a referência metafísica do homem para com o Ser se consuma na supremacia do sujeito, que, em re-presentando a si mesmo como fundamento da certeza do conhecimento, reduz o Ser à objetividade do objeto representado. Assim, a faculdade de pensar não somente é o distintivo do homem, a faculdade humana por excelência, mas também se mostra como o fundamento que decide sobre a Essência do Ser e da relação do homem com o Ser (HEIDEGGER, 1999c, p. 142).

Desde onde, porém, é dado ao pensamento ser fundado como representação, permitindo ao homem ser o ente que se referencia ao Ser como sendo aquele que repõe o Ser em sua presença? A partir de que se decide que, por obra do pensamento, o Ser pode se medido pela re-apresentação da presença no presente? Aqui se questiona, pois, pela proveniência do descobrimento do ente como presença, algo que desde o início da história da metafísica é o acontecimento que envia o pensamento para o âmbito da representação. É porque o Ser mesmo se apresenta como presença, isto é, aquilo que dura a partir de um descobrimento, o



que os gregos chamaram de *aletheia* (αληθεια), que o pensamento pode ser fundado na re-apresentação que re-presenta o presente (HEIDEGGER, 2002e, p. 123). Contudo, é preciso questionar: como se dá o acontecimento desse descobrimento, a partir do qual o Ser impera como vigência de todo vigente, como presença de todo presente? A partir do modo de ser desse descobrimento, o que significa ser presente? Presente, pois, é tudo que está aí. Contudo, qual o sentido espaço-temporal desse estar aí? Sinteticamente, em apenas uma pergunta, em que se funda a presença do presente? Ao longo de toda história da metafísica, essas questões permaneceram impensadas. Conseqüentemente, dito de modo moderno, falta à metafísica o esclarecimento da proveniência do ser do real e, por essa razão, permanece totalmente obscuro como e porque é possível ao pensamento se realizar como representação do ser do real. Desde o pensamento grego, porém, a metafísica não deixou de medir esforços para elaborar uma rigorosa doutrina do *logos* (λογος), modernamente chamada de lógica, isto é, dos princípios do pensar, claro que como correta enunciação do ser do real no juízo. A verdadeira proveniência do λογος ainda permanece oculta à metafísica, não obstante seus progressos no campo da lógica. Assim, o pensar ainda não foi questionado em sua essência, justamente porque não se pensou radicalmente o acontecimento do Ser em sua Verdade e, desse modo, ainda está por se pensar como o homem pode se referenciar de modo originário ao Ser.

Contudo, o pensar era fonte de perplexidade aos pensadores da origem do pensamento ocidental, porque entreviam no descobrimento mesmo a coisa digna de ser pensada. Esses pensadores são aqueles que a historiografia qualificou como pré-socráticos. Por meio da aparente ingenuidade dessa classificação - com certeza, não há acaso algum nessa classificação! -, excluiu-os da tradição do pensar como sendo pré-metafísicos ou pré-filosóficos, supondo serem por demais primitivos e desprovidos de rigor lógico-filosófico<sup>20</sup>. Na obra desses pensadores, porém, o

---

<sup>20</sup> Não é uma ingênua afirmação, porque esse pré- revela uma decisão histórica em favor da lógica e contra o pensar, como bem analisa Carneiro Leão (2002a, p. 79): “em Sócrates, Platão e Aristóteles se inaugura uma de-cisão Histórica. A decisão das diferenças que, sendo em si mesma metafísica, instala o domínio da filosofia em toda a História do Ocidente. Trata-se de uma de-cisão que vive da perplexidade em pensar a identidade como identidade e não como igualdade, isso é, que vive da dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças. Esta de-cisão, ao instituir as dicotomias de um comparativo ontológico, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o

pensar também é medido pela lógica na figura do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ , mas até então a lógica não se tinha transformado em regras de representação do real e, por isso, o pensar ainda era experimentado a partir de sua essência originária. Isso quer dizer que o pensamento originário ainda não havia se configurado como metafísica ou filosofia e que seus pensadores ainda eram capazes de experimentá-lo na comunhão de uma identidade com a coisa mesma a ser pensada e, portanto, em um rigor muito mais preciso que o da lógica posterior. Por essa razão, não obstante o caráter hermético de suas palavras, esses pensadores podem fornecer acenos de como o homem, por meio do pensar, realiza de maneira essencial sua referência ao Ser. A sentença de Parmênides, já analisada em partes, é um testemunho dessa possibilidade. Nela se pronuncia que o pensamento se essencializa na unidade de uma identidade com o Ser, isto é, são o mesmo. Ora, o pensamento é o distintivo do homem, pois desvela algo bastante específico de seu modo de ser, que ao longo do caminho dessa reflexão se tem chamado de pertinência. Assim, a frase poderia ser dita do seguinte modo: homem e Ser pertencem a um mesmo. Por isso, a sentença diz algo essencial do comum-*pertencer* entre Ser e homem. A frase, porém, nada afirma que o homem, representando, torna-se referenciado ao Ser; nada diz, pois, que a co-pertinência homem-Ser é uma relação representativa, na qual o homem seria o sujeito representador e o Ser, o objeto representado. Ao contrário, enigmaticamente, apenas diz que o homem realiza sua identidade originária com o Ser pela via do pensamento. A sentença, então, é um indício que o pensamento é o modo específico e peculiar do homem pertencer ao Ser e, desse modo, é aquilo que determina a sua própria essencialização. Mas não somente isso, porque, sobretudo, é o indício que é seguindo a Essencialização do Ser, por meio do pensamento, que o homem chega à plena realização de sua essência (HEIDEGGER, 1999c, p.163).

Desse modo, para os pensadores originários, o pensamento não é a faculdade da razão humana, não é algo de que o homem dispõe para impor-se sobre o real. No sentido originário, é o pensamento que dispõe o homem, à medida que o conforma segundo sua essência. Com isso apenas quer-se dizer que é no pensamento que o homem se perfaz. No entanto, essa afirmação aparece apressada, enquanto não se analisa mais atentamente a sentença referida. Por isso, pergunta-se: o que dizer pensar nessa sentença de Parmênides? Pensar é a

---

contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo, é uma decisão que se de-cide pela filosofia contra o pensamento”.

tradução para *noein* (νοεῖν), que originariamente significa perceber. Desse modo, de antemão, já é possível por em relevo que o caracteriza o pensar não é a predicação analítica, mas sim a percepção (HEIDEGGER, 1999c, p. 162). Contudo, desde a invenção do sujeito, a percepção tornou-se ato psíquico e, por isso, essa afirmação leva logo a tomar o pensamento como uma ocorrência psíquica ou, ao modo contemporâneo, um processo físico-químico inerente aos complexos mecanismos mentais. Segundo uma compreensão oposta, defende-se que a percepção é apenas uma mera constatação sensorial. A contraposição das duas posições leva à insuperável dicotomia entre idealismo e empirismo, mesmo quando se tenta unificá-las por meio de uma síntese dialética. Ambas as compreensões sobre o fenômeno da percepção, pois, são inadequadas para traduzir o νοεῖν de acordo com os primeiros pensadores, porque esses ainda não falam a partir da dicotomia entre empírico e ideal, mas de uma unidade primordial entre o pensar e o pensado.

Mesmo assim, talvez seja possível, através dessas compreensões metafísicas da percepção, abrir um caminho até a compreensão originária. Por exemplo: como mera constatação dos sentidos, o que percebe a percepção? Aquilo que se doa aos sentidos; não haveria, pois, percepção de um dado sensório, se algo antes não afetasse os sentidos. Assim, antes de tudo, perceber é acolher o que se dá à percepção, deixando chegar aquilo que se mostra. Por outro lado, a percepção, por exemplo, a sensorial, pode levar ao engano, caso não deixe que aquilo que se mostra ser recebido tal qual se mostra. Nesse sentido, a percepção não é uma mera constatação, mas o esforço de deixar o percebido chegar como verdadeiramente se mostra, ou seja, em si e a partir de si e não segundo o parâmetro ou a perspectiva que o impõe sobre o percebido. Esse esforço, pois, mais que uma antecipação voluntariosa de assegurar a certeza de uma percepção límpida de interferências subjetivas<sup>21</sup>, é o deixar que o percebido e perceber vigorem em sua unidade

---

<sup>21</sup> Assegurar-se da neutralidade da percepção já é uma antecipação subjetiva do percebido, porque se devem garantir, fora de qualquer dúvida, as condições pelas quais a percepção não sofrerá interferências subjetivas e, por isso, deve-se antecipar que o percebido se apresente como o *objeto* neutro da percepção. A tão celebrada objetividade, portanto, é um modo de apropriar-se prévia e subjetivamente do percebido e não recebê-lo tal como se mostra, em sua imediatez não objetivada. Segundo Heidegger (2007, p. 112), é o que acontece com Descartes, para o qual *percipere* possui o sentido de *cogitare*. Nesse sentido, a *percipere* é o apresentar-para-si, que antecipa o *perceptum* sob as condições de que não apresente para o sujeito nenhuma dúvida do que é e como é. Na idade moderna, conseqüentemente, a *perceptio* (como *cogitatio*) adquire o significado de tomar posse sobre algo, de agarrar algo que apodera-se do agarrado. Esse sentido passa despercebido, justamente quando se quer controlar as condições objetivas da experimentação e representação da realidade.

originária, de modo simples e imediato<sup>22</sup>. O deixar, porém, não é posição negativa, mas sim uma pre-disposição receptiva para acolher aquilo que se mostra e tal como se mostra. Assim, a percepção é o acolher do que chega, tão-somente quando também é uma tomada de posição prévia diante do percebido, mas essa posição não vai além da disposição de que o percebido seja acolhido na sua verdade (HEIDEGGER, 1999c, p. 162). Em virtude dessa dupla significação de receber e disposição receptiva, a percepção é pôr o percebido em primeiro plano em relação à totalidade percebida, destacando-o como algo que está aí e segundo o seu modo de estar aí diante do percipiente. É por isso que se pode dizer, por exemplo, “isso me passou despercebido!”, ou seja, foi simplesmente constatado pelos sentidos, mas não chegou a ser captado tal como se mostra e, portanto, não chegou a ser conhecido. É somente nessa direção, pois, que o perceber é representar, ou seja, no sentido essencial de “deixar algo vigente estar e se pôr diante de nós tal como está e se põe” (HEIDEGGER, 2002e, p. 121). Representar, portanto, significa que é o próprio modo de ser do re-apresentado que guia o perceber. Conseqüentemente, é o próprio a-se-pensar que determina o pensar e o conforma segundo a sua essência. Por isso, diz Parmênides (2005, p.48; 49):

Ταυτον δ'εστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα. Ου γαρ ανευ του εοντος, εν ω πεφατισμενον εστιν, ευρησεις το νοειν.

O mesmo é pensar e graças ao que é o pensamento, pois sem o ente, no qual o que é trazido à fala é, não encontrarás o pensar.

<sup>22</sup> Um bom exemplo para visualizar essa atitude pré-dispositiva para uma percepção originária é o modo de viver na floresta do camponês mongol Dersu Uzala, do filme dirigido por Akiro Kurosawa em 1975. O filme conta a história de um explorador (líder de uma expedição de levantamento topográfico na Sibéria) do exército russo, de quem Dersu Uzala serve de guia e se torna amigo depois de salvar sua vida, protegendo-o do extremo frio siberiano. Com extraordinária sensibilidade e de modo poético, o filme mostra que Dersu Uzala é um homem inteiramente inserido na floresta, que a floresta não é para ele simplesmente o espaço geográfico ou seu habitat natural, mas seu verdadeiro *ethos* ou morada. Ao longo do filme, torna-se nítido que Dersu Uzala e a floresta pertencem um ao outro e que seu modo de conviver com o mundo da floresta não é mediado por qualquer interposição, mas é medido por um corpo-a-corpo, isto, é direto e se mostra como uma plena recepção do sentido de cada coisa que compõe esse *ethos*. Por isso, é capaz de ler os vestígios deixados pelos homens e animais e os sinais da natureza com uma precisão inigualável. Para os exploradores, porém, as leituras de Dersu Uzala e previsões que as seguiam erão ingênuas e fantasiosas, porque, ao contrário do camponês, o embate deles com a floresta é antecipado e mediado pelos recursos e pela técnica da exploração. No entanto, os exploradores viam suas previsões falharem e as de Dersu Uzala se confirmarem. Assim, os sentidos de Dersu Uzala são fonte de uma percepção rica e imediata e de um sábio conhecimento da floresta. Desse modo, em variadas situações do filme, é possível apreender que a percepção que leva ao conhecimento rigoroso é aquela que não interpõe entre o percipiente e o percebido qualquer antecipação subjetiva, seja ela de caráter empirista ou idealista. Esse modo de percepção pré-subjetiva é, com certeza, é a que mais se aproxima do que os gregos chamavam de *noein* (νοειν) e *nous* (νους), mas que a metafísica obscureceu ao traduzir esses termos, respectivamente, por razão e intelecto.

De imediato, corre-se o risco de interpretar essa fala enigmática de Parmênides dentro da relação causa-efeito: o pensamento seria o efeito do pensado ou, com outras palavras, o percebido seria a causa da percepção. Contudo, de modo bastante preciso, Parmênides não diz que o pensar e aquilo em virtude do qual o pensar se realiza são dois que se relacionariam. Na verdade, não diz nada sobre uma relação e, muito menos, de uma relação que ocorreria sob os ditames da causalidade. Ao contrário, diz apenas que o pensar e aquilo, em virtude de que há pensamento, são um só e unidos no essencializar do mesmo, porque o pensar é deixar manifestar o um que vigora em todo e qualquer ente, isto é, o Ser. O pensamento, pois, se dá graças ao uno que cada ente recolhe em si. O ente entra em essencial referência com o pensar apenas porque ele é a instância em que o uno é pronunciado, mas que o pensamento deve torná-lo um pronunciamento explícito, conduzindo a reunião integradora do uno à plenitude. Esse pronunciar, porém, não depende de nenhuma articulação de fonemas ou de sinais gráficos, mas de um fazer aparecer o que o já se pronunciou no silêncio do próprio apresentar-se (HEIDEGGER, 2002f, p. 217) e, por isso, re-presentar, no seu sentido amplo e originário. Como νοεῖν, o pensar é, então, o vir-à-fala da unidade do uno mesmo à medida que pronuncia o que já veio à fala na presença do presente, quer dizer, em unidade com o pensado. É nesse sentido que o pensado determina o pensar e o conforma a sua essência e, assim, acaba por pronunciar a identidade entre Ser e pensar.

Como, porém, é dado ao pensamento pronunciar a reunião integradora do uno e, com isso, trazer explicitamente à fala a unidade entre pensar e Ser? Ora, é necessário que o pensar seja a auscultação do pronunciamento da unidade integradora do ente. Se os homens, por meio do pensar, não a auscultam e, assim, não perscrutam o sentido do Ser que se doa naquela reunião integradora, o pensar se torna falatório ou um mero dizer em que não ressoa o pronunciamento da unidade integradora que o ente é. O pensar se torna enunciação e todo seu rigor se converte nas regras da predicação analítica, de cálculo com sujeitos e predicados. Contudo, se os homens assumem a tarefa da própria existência na disposição de escuta atenta e concentrada, recolhem e pronunciam explicitamente a unidade da reunião integradora que vigora no ente. Dizendo tudo isso em poucas palavras e ao modo grego, é necessário que a estrutura fundamental e interna do perceber ou pensar, o νοεῖν, seja o *legein* (λεγειν), pois somente a partir do λογος se torna um pronunciar

que recolhe e faz ver o recolhido<sup>23</sup> (HEIDEGGER, 2002f, p. 216). Por essa razão, Heráclito (2005, p. 70; 71) acaba por dizer o mesmo que Parmênides, porém sob a ocular da doutrina do λογος:

Του δε λογου τουδ□εοντος αι αξυνετοι γινονται ανθρωποι και προσθεν η α-  
-κουσαι και ακουσαντες το ρπωτον γιγνομενων γαρ παντων κατα τον λογον  
τονδε απειροισιν εοικασι, πειρωμενοι και επεων και εργαων τοιουτεων, οκοι  
-ων εγω διηγευμαι κατα φυσιν διαιρεων εκαστον και φραζων οκωσ εχει. του  
σ δε αλλουσ ανθρωπουσ λανθανει ακοσα εγερθεντες ποιουσιν, οκωσπερ οκ  
ο-σα ευδοντες επιλανθανονται.

Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem ser de acordo e conforme este Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais às que eu levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa. Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhe voltam a encobrir o que fazem durante o sono.

Aqui, os homens são apresentados como aqueles que, mesmo não compreendendo essa experiência fundamental de seu existir, desde sempre se essencializam num embate corpo-a-corpo como uma verdade, a saber, que tudo é conforme com o λογος. Na maior parte das vezes, os homens, entretanto, são obtusos e toscos, porque não compreendem a experiência fundamental da existência humana, quer dizer, muito afirmando e muito falando não estão despertos para o “fato” de que são verdadeiramente humanos se entregues e atinentes ao λογος. Embora estando nessa experiência em qualquer obra ou palavra, permanecem inexperientes. Os homens são o que vigem na familiaridade e proximidade com o λογος e, contudo, nada lhes é mais estranho e distante. Em outro fragmento, Heráclito (2005, p. 58; 59) também se refere a eles como sendo os muitos, *oi polloi* (οι πολλοι), que possuem apenas um entendimento particular de todas as coisas, mas não chegam a ter um entendimento segundo o λογος. Desse modo, existem massivamente, entregando o pensamento e a linguagem à

<sup>23</sup> O sentido do verbo λεγειν é bastante rico e abrange um campo semântico que vai desde escolher, colher, recolher, passando por dizer, falar, pronunciar, narrar e chega até afirmar, denominar e definir. Em virtude dessas últimas significações, costumeiramente λογος é traduzido na perspectiva da linguagem (palavra, fala, discurso) e do pensamento (razão, juízo, definição, afirmação etc). No entanto, Heidegger toma esses significados como secundários, porque interpreta essa palavra fundamental do pensamento ocidental a partir do sentido primitivo de λεγειν, colher e recolher (conferir nota 11 do presente capítulo). Somente o que é previamente recolhido na linguagem e no pensamento, pode ser pronunciado e demonstrado. É por essa razão que o λογος adquire seu caráter apofático, ou seja, de fazer e deixar ver, como Heidegger (2000a, p. 62-5) insiste em *Sein und Zeit*.

decadência do mero dizer e afirmar. Por isso, são como asnos (fragmento 9) e parecem surdos (fragmento 34), mesmo podendo escutar e falar. E por que se comportam desse modo? Porque, enquanto falam, em toda fala que pronunciam não escutam o *λογος*. Seria o logos, então, uma articulação sonora? Não, porque escutar é aquela atitude dos que em tudo discernem e dilucidam a unidade de reunião que o próprio *λογος* já concentrou no ente, isto é, o sentido do Ser mesmo. Para bem escutar, portanto, é necessário perscrutar e seguir os acenos daquilo que se mostra em tudo que é. Escutar é, então, ausculta obediente e quem não for obediente já está, de antemão, excluído do *λογος* (HEIDEGGER, 1999c, p. 154). Os homens escutam o *λογος*, pois, quando obedecem ao seu modo de operar: reunindo e concentrando na unidade. Para escutar desse modo, necessitam muito mais do silêncio do que da tola algazarra e do estúpido falatório, que dispersa e espalha o que se doa na con-juntura da unidade na dis-junção da fragmentação. Por isso, não só na fala, mas em toda obra humana o homem é aquele que é desafiado a auscultar o *λογος*, dando consistência à própria existência. Assim, os homens inexperientes são aqueles que na existência, lugar privilegiado de recolhimento e ajuntamento da unidade da reunião, dispersam-se do sentido do Ser e se espalham em meio ao ente.

A verdade, porém, que guia esse modo de existir concentrado e obediente é aquela que diz que tudo é conforme e de acordo ao *λογος* (*παντων κατα τον λογον*). Que quer dizer isso? Algo é con-forme, quando sua figura é forjada segundo a forma daquilo que a en-forma. Já os antigos compreendiam por forma o mesmo que essência. Os modernos é que enxergam na forma somente a experiência da fôrma, ou seja, do enquadramento ou amoldamento a partir de um molde prévio, que muitas vezes é um padrão de comportamento ou uma interpretação ideológica da realidade. O que é con-formado, porém, somente poderá sê-lo de modo autêntico, se nascer, crescer e se consumir em unidade com aquilo que o enforma. Que tudo é conforme ao *λογος* diz, portanto, que tudo vem a ser junto e com o *λογος*. A expressão de Heráclito, que afirma *παντων κατα τον λογον*, deve ser entendida que se algo vem a ser, então, surge, mantém-se e consoma vigorosamente seu modo de ser a partir e por meio do *λογος* e não que tudo seja *λογος* no sentido de algo dado, como se o *λογος* ocorresse junto aos homens e em meio aos entes como ocorrem sapatos ou ferramentas. Por outro lado, não é menos rigoroso dizer que tudo é

λογος, porque o ser de todo ente é atravessado e dominado por essa realidade. Em que sentido? Não mais daquele modo de compreender que capta as coisas apenas como objetos ou algo manipulável, mas que é capaz de perceber que a vigência de todo vigente somente é possível se recolher em si vigor do próprio Ser, isto é, se o ente for o colhimento que recolhe, unificando em sua presença, o presentificar do Ser mesmo. Nesse presentificar-se, o Ser mesmo se ausenta e deixa vir a ser o ente a partir de um sentido que tudo reúne numa unidade de essencialização. Assim, dizer que o vigente no seu todo é conforme o λογος significa que tudo se essencializa junto e por meio do Ser, à medida que recolhe e resguarda em si o dom de viger no Ser e, assim, pronuncia o sentido de estar aí em meio à totalidade do desvelado. Na conformidade com o λογος, o ente é a fala do Ser, - uma fala que é sempre histórica e que os gregos, por exemplo, interpretaram com o termo φυσικς (HEIDEGGER, 1999c, p. 159-60). Se tudo que é conforme ao λογος, portanto, tudo é o pronunciamento do mistério da união da dobra vigente entre Ser e ente.

Se por um lado, portanto, o pensamento, enquanto essencialização do νοειν como e a partir do λογος, é a disposição acolhedora ou ausculta obediente da unidade de reunião que vigora no ente, por outro lado, é necessário que essa unidade mesma já tenha se pronunciado no ente conforme e de acordo com o λογος. Dito de outro modo, λογος pode significar tanto a percepção compreendida no sentido de ausculta da unidade de reunião como a con-juntura do Ser no ente, assim como o essencializar-se da con-juntura do Ser no ente. Não são, porém, os homens que são privilegiadamente conforme e de acordo com λογος? Disso não dá testemunho, apesar das mais diversas interpretações defasadas que só bloquearam o acesso ao sentido originário de λογος, a afirmação metafísica de que o homem é o vivente que possui o λογος por essência, o ζωον λογον εχον? Assim, essa tradicional expressão não diz outra coisa senão que o homem é o ente cujo modo de ser, por excelência, é atravessado e dominado pelo pensamento. Contudo, essa afirmação não mais possui relevância alguma, se o pensamento é tomado com uma atividade do homem, uma ocorrência psíquica ou atividade de julgar correta e logicamente o real. Dentro desse horizonte de significação do pensar, a expressão apenas traduz a interpelação dirigida ao homem atual que o convoca para se impor incondicional, desmedidamente e sem medidas sobre o real, cultivando-o racionalmente e consumando o domínio planetário da técnica. A partir daí, o pensar não vai além de



uma faculdade ou atividade que não mais diferencia os homens dos animais, já que o conduz para uma bestialização sempre crescente e o coloca no risco perder a própria essência, ou seja, sua propriedade (HEIDEGGER, 1972a, p. 15-6). Contudo, no confronto pensante com o primeiro início, isto é, numa demorada meditação histórica, essa antiga expressão começa a ganhar novo significado e dar indícios que o pensar, compreendido a partir da ressonância da unidade daquela dupla significação de *λογος*, é a instauração vigorosa da essência do humano. Isso quer dizer que o homem, sendo aquele ente cujo modo de ser é atravessado e dominado pelo pensamento, é o lugar da essencialização da unidade de reunião de tudo que é, o Ser. Ao mesmo tempo, essa unidade tão-somente se essencializa na dependência de que o homem a recolha na ausculta dos apelos do Ser, resguardando-o em sua co-juntura. Tal dependência, porém, não atesta nenhuma supremacia ou domínio humano sobre o Ser. Ao contrário, comprova a necessidade de uma indigência, isto é, que o homem é necessitado do Ser, que precisa ser atinente e obediente – no sentido de escuta concentrada que leva pertencer àquilo que escuta – ao Ser, se quiser essencializar-se e apropriar-se de seu próprio ser. Por sua vez, a existência humana, enquanto carência da reunião do Ser e pensamento, “abre e manifesta ao homem o Ser” (HEIDEGGER, 1999c, p. 191). Afirmar, portanto, que o homem é o ente que se define essencialmente pela atinência ao Ser no pensamento, portanto, no outro início, significa que a essência humana se torna manifesta na pertinência ao Ser e denomina o acontecimento pelo qual, numa unidade, o homem é o ente que é obra do Ser e que põe o Ser em obra. Pela ação do pensamento, portanto, o modo de ser homem se caracteriza fundamentalmente em ser o lugar de fundação da Verdade do Ser.

Tudo isso, pois, não está concentrado na palavra *Da-sein*? Pensar, pois, não seria o perfazer-se do homem como *Da-sein*? Não seria o pensar o caminho para reconduzir o homem para o âmago de sua essência, sobretudo em tempos em que o pensar foi reduzido ao cálculo e o homem a animal contabilista? É o que é possível acenar por meio do dizer poetante do pensar:

Que o *Da-sein* seja dizer o Ser  
 expor  
 dele a indigência  
 na amplidão de um alcance da vista totalmente exigido

Que o *Da-sein* seja recolher o Ser

em desperto ouvido  
para aquele  
que o silêncio elegeu por obra.

Que o *Da-sein* seja cantar o Ser,  
desde uma distante canção  
trazê-lo para casa,  
o que como poder longamente evitou sua evitou sua essência<sup>24</sup>  
(HEIDEGGER, 1997b, p. 10).

Ou por meio dizer pensante da poesia:

Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!  
Orfeu está cantando! Uma grande árvore no ouvido!  
E tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,  
Nasceu novo princípio, gesto e transformação!

Animais do silêncio se precipitaram  
Da floresta livre e clara de ninhos e moradias:  
E apareceu que, se estavam quietos,  
Não era por medo ou astúcia,

Mas por escutar! Bramir, gritar, gemer  
Pareciam pequenos a seus corações! E onde  
Mal havia uma choupana para receber,

Um abrigo nascido do mais obscuro desejo,  
Com um acesso de pilares trepidantes,  
Aí criastes um templo na escuta! (RILKE, 2005, p. 21)

Pensar, nesse sentido, passa ao largo da definição de faculdade ou atividade humana e começa se aproximar de uma de-cisão, aquela que cinde o homem em favor do Ser e contra o ente. Por essa, de-cisão o homem é arrancado da proximidade do ente e recolocado na proximidade do Ser, é retirado do habitual e cotidiano e arrebatado ao inefável e estranho. Fundamentalmente, essa decisão do pensar é a re-solução a favor do Ser e contra o Nada (HEIDEGGER, 1999c, p. 189). Contudo, para chegar a essa re-solução o homem terá que experimentar até as últimas conseqüências o Nada que reina no reino do cotidiano e familiar. O homem deverá experimentar radicalmente a sua própria errância em meio ao ente, que ele chega a conhecer tanto onde imperam os ditames do público como a força do privado (HEIDEGGER, 1967, p. 33-4). Somente nesse extravio, se experimentado resolutamente, será dado ao homem encontrar no seio do Nada a ressonância da

---

<sup>24</sup> „Dass Da-sein sein, 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/ zurückzunehmen,/ der Stille sich zum Werk erkor./ Dass Da-sein sein, das Seyn zu singen,/ aus fernem Lied/ ihm heimzubringen,/ was lang als Macht sein Wesen mied“.

recusa e do abismar-se do Ser. Assim, por meio da decisão do pensar, o homem se abandona a um risco muito maior que aquele de perder sua essência. O que diferencia esse risco do anterior é que, precipitando-se no abismo da clareira do Ser, o homem se salva, quer dizer, é lançado com violência ao movimento e exigências do ter-que-ser de modo próprio. É lançado no *Da-sein*. Pensar, portanto, é a decisão que cinde o homem em favor do Ser, dando a sua existência uma profundidade abissal a partir da qual, talvez, ainda poderão ressoar os apelos do misterioso e inefável.

Por isso, definitivamente, o pensar não pode ser igualado à atividade alguma, pela qual o homem produz ou efetiva algo. É que, em tudo que o homem produz e efetiva, quase sempre está entregue ao ente e resolvido em atender as interpelações, que fazem-no descobrir o real segundo o modo da produção, aquele que tudo expõe e dispõe como reserva e fonte de energia (HEIDEGGER, 2002c, 20-1). No pensamento, numa outra direção radicalmente contrária, o homem se decide em favor do Ser e está abandonado ao seu querer. Contudo, isso não dá o direito de entregar o pensamento ao reino da inutilidade, por ser oposto e até impedir o agir e o fazer. Essa compreensão revela uma profunda ignorância não só acerca do sentido do pensar, mas também do agir e do fazer. Por outro lado, se a utilidade for simplesmente o âmbito do produtor, de fato, o pensamento é essencialmente inútil. O pensamento, pois, só pode agir se for assumido em sua inutilidade. Com isso somente se quer dizer que dele não se pode esperar algo efetivo ou exigir que seja aplicável. Seria, então, a efetividade do pensamento captável por um jogo dialético? Seria útil e inútil ao mesmo tempo? Nada disso. Na verdade, essa ambigüidade em torno da efetividade do pensar mostra seu modo próprio de ser efetivo, o qual é mais originário que o da produção e exploração, mais elevado que todo agir e fazer produtivo ou improdutivo. A efetividade do pensamento é seu próprio pensar. Pensando, pois, ele nada faz ou produz. Contudo, colocando à decisão a existência humana e fazendo nela incidir a Verdade do Ser, o pensamento gera o homem como *Da-sein*, como o espaço-temporal da Essencialização da Verdade do Ser. Do pensamento, portanto, é apenas permitido esperar que ele conduza o homem à propriedade de seu ser. De que modo? À medida que “se deixa requisitar pelo Ser a fim de proferir a sua Verdade” (HEIDEGGER, 1967, p. 25). Desse modo, o pensamento (re)conduz o homem a si mesmo, levando à consumação sua essencial referência para com o Ser. Apenas

nesse sentido, o pensamento é pro-dução, isto é, condução do homem à plenitude de seu ser. Para tanto, só há uma via, da qual o homem se desvia na maioria das vezes: abrir sua ek-sistência ao Ser, suportando que o Ser nela in-sira seu abismo. De outro modo, é necessário que o homem se deixe afetar pelo Ser e se apegar à sua existência, enviando-o pelos caminhos da história. A efetividade do pensamento, em última instância, é aquela que convém e provém do Ser mesmo, que, em seu querer que o homem seja, dele se apodera e o converte em sua obra histórica. Pensamento é o Ser mesmo agindo no homem, pertence ao Ser, é sua obra no homem (HEIDEGGER, 1967, p. 28-9).

Enfim, resumindo, é possível afirmar:

Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser. O genitivo exprime duas coisas. O pensamento é do Ser, pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser. Enquanto, auscultando, pertence ao Ser, o pensamento é de acordo com a pro-veniência de sua Essência. O pensamento é, isso significa: o Ser se apegou, num destino histórico, à sua Essência. Apegar-se a uma “coisa” ou “pessoa” em sua essência, quer dizer: amá-la, querê-la. Pensando de modo mais originário, querer significa essencializar, dar essência. Esse querer é que constitui a própria essência do poder, que não somente pode realizar isso ou aquilo mas também deixa uma coisa “vigorar” em sua pro-veniência, isto é, deixa que ela seja. O poder do querer é aquilo em cuja “força uma coisa pode propriamente ser. Esse poder é o “possível” em sentido próprio, a saber, aquilo cuja essência se funda no querer. É por esse querer que o Ser pode pensar. O Ser possibilita o pensar. Querer poderoso, o Ser é o “possível”. Como elemento, o Ser é “a força silenciosa” do poder que quer, isto é, o possível<sup>25</sup> (HEIDEGGER, 1967, p. 28-30)

Esse acontecimento originário do pensar libera a linguagem para a sua proveniência: o homem, em seu destino histórico, se torna pronunciamento do Ser. O pensar coloca o homem no seio do acontecimento da história e desvela a linguagem como a saga de dizer a Essencialização histórica da unidade entre o Ser

---

<sup>25</sup> Nesse trecho da sua carta sobre o humanismo, Heidegger joga com as palavras querer e poder, que são um substantivação, respectivamente, dos verbos *mögen* (querer e gostar) e *vermögen* (poder). Esse último verbo deriva-se do primeiro, *mögen*, acrescentando-se o prefixo *ver-*, que, nesse caso, intensifica o sentido do verbo e leva ação indicada pelo verbo ao pleno acabamento. Assim, o poder não é o exercício da força bruta, mas a consumação do querer. O querer chega a sua plenitude, se deixar o que quer ser em sua única e mais autêntica possibilidade. Querer, então, é querer que a possibilidade de que outro possa ser em seu próprio poder. Sendo o Ser esse querer poderoso, ele é o único possível para homem, mais precisamente, para uma existência própria. E, desse modo, aparece outro jogo de palavras utilizado por Heidegger: possível é *möglich*, adjetivo que também se deriva do mesmo radical de *mögen*. Assim, o Ser não é o elemento possível e único da pertinência entre Ser e homem por ser o casual, mas sim porque o seu querer que o homem seja é a possibilidade absoluta do homem se apropriar de si mesmo. O querer do Ser pelo homem é o poder que o possibilita ser.

e o homem. Por isso, a pergunta pela essência do homem é a pergunta por um ser histórico. Em que sentido linguagem e história pertencem ao acontecimento da Verdade do Ser? Como se essencializam linguagem e história? Como linguagem e história acontecem conjuntamente? Em todo o caso, que em todos os envios da história, o homem está extraviado do Ser; que no uso da linguagem o homem permanece surdo ao Ser; em síntese, que, simplesmente sendo e deixando ser, o homem já pensa, eis o que convoca a pensar! Contudo, em todos os caminhos que esse pensamento essencial trilhar estará destinado a um feliz fracasso:

A palavra do pensar demoraria tranqüila  
na sua essência, somente se  
se tornasse incapaz de dizer aquilo que deve permanecer não dito<sup>26</sup>  
(HEIDEGGER, 2000b, p. 62).

---

<sup>26</sup> „Die Sage des Denkes wäre erst dadurch in ihr Wesen beruhigt, das sie unvermögend würde, jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muss“.

## 5 CONCLUSÃO: MARCAS DA INCONCLUSÃO DO CAMINHO.

Chega-se ao fim do caminho dessa reflexão, cujo destino era perscrutar o sentido da referência do homem ao Ser e, assim fazendo, pretendia ser um exercício do pensar. No fim desse caminho, contudo, a presente reflexão não pode se valer da pretensão de apresentar e comprovar resultados. Tão-somente lhe é dada a possibilidade de configurar seu fim como a tentativa de voltar ao ponto de partida e manter-se na busca da investigação da mesma questão que a propulsionou. Por que razão? A resposta a essa pergunta passa pela recordação que o pensamento não vive de resultados. Pelo contrário, nutre-se de questões. Desse modo, pensar é a decisão de manter-se obstinadamente na busca incessante da investigação, evitando toda tendência de querer produzir resultados e, a partir do cálculo com eles, fazer crescer o saber. Por conseguinte, o ponto final desse caminho de investigação, na verdade, não é uma chegada que encerraria o percurso já trilhado e enviaria para caminhos pertencentes a outros campos e paisagens. Não, o ponto final desse caminho é apenas uma provocação para retornar ao princípio e questionar o mesmo a partir de outras vias, que fazem surgir outras trilhas em meio à mesma paisagem, porque o elemento essencial do campo não se esgota em primeiro e único desbravamento. Para o pensamento, o decisivo é caminhar continuamente, porque o essencial somente se torna visível ao caminhante depois de longa maturação da questão, embora se faça presente desde o início.

Não poder esperar resultados seria, então, atestar o fracasso do caminho trilhado na reflexão e ter que prescindir do percurso percorrido? Também não. Há muito que se compreende o saber pelas vias da ordenação e combinação de resultados e, assim, poucos são aqueles capazes de reconhecer e distinguir o que é verdadeiro saber do que apenas é objeto de erudição, isto é, aquilo que está alicerçado no gosto de combinar resultados e deles extrair novas conclusões. Desse modo, querer assegurar resultados é render-se à perspectiva do conhecimento, cuja eficácia é medida pela capacidade de ir além dos resultados já alcançados, reelaborando-os e explicitando as conseqüências que lhes pertencem de ante-mão. Se o saber do pensamento for medido pela necessidade de asseguar e constante incrementação de resultados, o pensar é o que há de mais improfícuo, já que conduz apenas ao contínuo abalamento das certezas imprescindíveis para

construir o edifício do conhecimento certo e seguro. O saber que nasce da experiência do pensar, na qual se coloca demoradamente junto ao que está por ser pensado, mais se aproxima de um não-saber que da erudição segura e certa de seu próprio conhecimento. E isso simplesmente por causa de uma razão: ao contrário de *querer* assegurar resultados, o pensar é o *querer* manter-se na busca da verdade. Assim, ao contrário do que parece, a privação de resultados não representa a recusa e a negação de querer saber, mas a possibilidade mais propícia para decidir-se em favor da verdade e deixar crescer o saber que advém pelo pensamento. De fato, muita preocupação com resultados, quase sempre, significa pouco cuidado com o saber e pouco pensamento.

Assim, o caminho trilhado até o presente momento foi o tempo de amadurecimento da questão da co-pertinência entre Ser e o homem. Por isso, no fim do percurso, resta apenas recolher algumas intuições que amadureceram ao longo do trajeto e, ao mesmo tempo, deixar explícito como essas mesmas intuições, em virtude do amadurecimento alcançado, tornam o caminho ainda mais inconcluso. Nesse sentido, toda conclusão de um caminho de pensamento é, na verdade, constatar sua própria inconclusão. Contudo, não é redundante recordar que os passos vindouros, solicitados pela inconclusão do caminho da reflexão, somente poderão ser ousados se retomarem e aprofundarem o sentido dos primeiros passos e, portanto, não serão uma marcha em busca por resultados mais certos e exatos. Por conseguinte, ao concluir, em primeiro lugar, mister se faz recordar o sentido da questão que se perseguiu em todo o percurso. Assim fazendo, a questão da co-pertinência se repete, porém, agora ressaltando aquilo que foi alcançado por ocasião do amadurecimento das intuições que estiveram presentes ao longo de todo o percurso da reflexão. Esse último esforço, pois, não será realizável fora do horizonte aberto pelo método até agora utilizado, tal como exposto na introdução.

Sondou-se, a todo instante, o modo da referência do homem para com o Ser. Já de início, confirmou-se que o contexto de significância dessa referência não poderia ser o mesmo que interligava os entes que comparecem dentro do mundo da ocupação cotidiana. Com efeito, esses se interligam a partir de um nexos instrumental, que é responsável para pôr em relação objetos, criando um conjunto de instrumentos correspondente a uma ocupação específica. A mútua referência entre homem e Ser, porém, não pode ser um nexos, porque o que se buscava compreender não era uma relação adicional que conectaria o homem ao Ser, assim

como acontece com os objetos. Muito menos ainda, a co-pertinência haveria de ser o nexos que instaura as conexões de um conjunto instrumental, a partir do qual a manipulação das coisas se torna possível. Antes, trata-se da referência advinda da condição originária de que o homem e o Ser vigem, desde princípio, na conjuntura de uma unidade. Conseqüentemente, a co-pertinência Ser e homem não é nunca uma relação entre dois pólos subsistentes em si, que estabeleceria uma conexão em função de uma perspectiva secundária. Assim, para apreender o sentido do amadurecimento do caminho da reflexão em seu todo, é necessário atentar-se ao modo que essa unidade se mostrou, a partir de si mesma, a forma mais adequada para traduzir o sentido da co-pertinência homem-Ser, confirmando a intuição de que tal unidade reside como fundamento e possibilidade de qualquer relação que o homem estabeleça. De fato, todas as estruturas e fenômenos descritos ao longo da reflexão não apontavam para uma mera, furtiva e ocasional relação do homem para com o Ser, mas, cada vez mais decididamente, definiam a condição inalienável da existência humana de se encontrar situada no interior da espacialidade-temporal da unidade em questão. Ademais, questionar a co-pertinência como sendo apenas uma relação, que instauraria *a posteriori* uma conexão ou ligação entre Ser e o homem, seria ainda movimentar-se dentro dos esquemas conceituais da metafísica, sobretudo, da metafísica da subjetividade e, assim, obliterar o acesso a essa enigmática unidade.

Contudo, no cotidiano, insiste-se na relação como a única medida para descrever a atinência do homem para consigo mesmo, para com os outros e com as coisas que o rodeiam, em síntese, com tudo que é. Assim, admite-se como algo inquestionável que o reportar-se do homem a todo vigente se dê dentro da estrutura da relação. A esse esquema de compreensão não escapa nem o modo que o homem se reporta à própria vigência e, para tanto, é necessário transformar inclusive sua essência em algo que se constitui como objeto de relação. No entanto, em termos ontológicos, a unidade possui a primazia. Se o homem, pois, pode se relacionar com tudo que se apresenta marcado essencialmente com aquele traço que vem à linguagem por meio do verbo ser, ou seja, com tudo que é, é porque ele e todas essas coisas devem estar imersos em um acontecimento fundamental que inaugura a possibilidade de ser em plurívocos modos. Desse modo, de antemão, o homem está imediatamente unido com aquilo que se relaciona sob o vínculo de uma compreensão desse acontecimento, que é o dar-se do Ser. Assim, toda relação é



possível porque o homem vigora previamente unido ao Ser. Essa afirmação, porém, ainda é apenas uma provocação para pensar de que modo as relações são derivações dessa unidade primordial. Nesse sentido, as relações de conhecimento, que no tempo do domínio das ciências são privilegiadas como o meio de determinar o jogo do humano com seu mundo, com os outros e consigo mesmo, não passa de empréstimo de uma compreensão complexa e posterior, retirada das ciências, ao mundo da vida, utilizando um termo do pensamento husserliano.

À primeira vista, essa unidade se mostrou realizável no projeto compreensivo-interpretativo do poder-ser da existência. Em se interpretando segundo uma possibilidade, o homem já se remete ao Ser e realiza, no seio do projeto de si mesmo, a referência para com o Ser. Por isso, o primeiro acesso à unidade entre homem e Ser é pela via do modo como o homem assume a responsabilidade pela tarefa de sua existência. Paradoxalmente, na maioria das vezes, tal tarefa é assumida numa fuga, isto é, numa compreensão imprópria de seu poder-ser. No primeiro nível de desenvolvimento da questão da co-pertinência, portanto, o questionamento já não pergunta como homem e Ser se interligam. Antes, o primeiro desenvolvimento da questão da co-pertinência deve ser colocado sob as perspectivas da analítica existencial de *Sein und Zeit*, obra que, em busca de esclarecer as estruturas da existência humana, possui em vista o esclarecimento da propriedade existencial – claro que com sua inerente impropriedade – como a estrutura mais acessível para liberar o acontecimento temporal do Ser. Uma vez que o ser-próprio se consoma por meio da antecipação da possibilidade que, ao mesmo tempo, é aquela mesma que o *Dasein* de uma forma ou outra já assumiu por se encontrar previamente disposto em uma abertura de seu ser, a propriedade é, então, aquele dinamismo e vigor próprios da existência de ter que retomar o sentido que advém da compreensão-interpretação de sua unidade com o Ser. Essa retomada constante é, portanto, aquilo que está na base do projeto compreensivo-interpretativo do *Dasein*; é como um contra-impulso capaz conferir à espacialidade existencial, aberta por meio do movimento projetivo da existência, o caráter de suporte da unidade da temporarização do Ser mesmo. Assim, é de suma importância que *Sein und Zeit*, para uma autêntica interpretação do pensamento de Heidegger, não deve ser lido apenas na direção que leva o ver fenomenológico ao que aparece segundo a direção do caráter projetivo da existência. O pensamento ali tentado ganharia novas luzes e a profundidade merecida se a leitura dessa obra

deixasse também o olhar recair também na direção desse dinamismo de retomada do sentido do Ser, que aponta sempre para a unidade homem-Ser, ao qual se poderia referir como sendo a constituição “introjetiva” do projeto existencial – a partir da semântica dos *Beiträge*, certamente, seria designada com o adjetivo *Kehrig*. Nesse sentido, qualquer estrutura aclarada pela analítica existencial deve ser interpretada em vista e em função do Ser. Se é possível descrever os fenômenos da disposição, compreensão, interpretação e linguagem como estruturas ontológico-fundamentais da abertura da existência é porque todas essas estruturas são, antes mais nada, pertencentes ao Ser. Desse modo, dever-se-ia falar de disposição *do* Ser, compreensão *do* Ser, interpretação *do* Ser e linguagem *do* Ser, mas de tal modo que essas expressões sejam construídas em termos de genitivo subjetivo e não, como é feito costumeiramente na interpretação de *Sein und Zeit*, como genitivos objetivos.

Contudo, justamente para tornar mais visível essa dimensão fundamental do acontecimento da existência humana, fez-se necessário um recuo ainda maior que o de *Sein und Zeit*. Nesse sentido, a questão da co-pertinência adquire outro nível de desenvolvimento, que é aquele intentado nos *Beiträge zur Philosophie*. Nesse outro nível, a questão da co-pertinência se torna um tema explícito do pensamento; já não é mais aquele acontecimento do Ser ao qual quer chegar por meio da análise das estruturas da existência humana, mas sim para onde o pensamento saltou e de onde se esforça para dizer o essencial. Nesse nível, portanto, o pensamento fala a partir do acontecimento mesmo que instaura a unidade homem-Ser e, por certo, é o que possui de mais misterioso para trazer à fala. Assim, se a questão da co-pertinência pode ser entrevista em *Sein und Zeit* por meio da tematização do projeto existencial que conduz ao ser-próprio do *Dasein*, nos *Beiträge* trata-se de dizer o mesmo sob um aspecto mais originário. Por isso, agora, a co-pertinência somente pode ser apreendida a partir da fundação con-junta do homem e do Ser em uma dimensão de essencialização que permite a unidade de tal acontecer conjunto. Essa dimensão, no pensamento fenomenológico de Heidegger, é nomeada com o termo *Da-sein*. Nessa direção, então, torna-se nítido que o essencial da existência humana é obscurecido, quando, sob o império da tendência metafísica de tudo transformar em algo fixo e permanente, esquece-se que o *Da-sein* é fundamentalmente o modo de ser, marcado por um dinamismo espaço-temporal próprio. Em termos da questão aqui investigada, o que significa esse modo de ser? Antes de tudo, a dis-posição

existencial do homem que deixa a profundidade abissal do Ser vigorar em tudo que é. O homem, portanto, se deixa pertencer ao Ser, quando o dinamismo de sua existência, tanto no aspecto do perfazimento de si mesma quanto na abertura do mundo que o rodeia, é o trazer à fala do mistério do Ser em seu caráter oculto e abissal. De outro modo, quando deixa a clareira do auto-ocultar-se do Ser se fazer pertencente ao seu estar-aí, isto é, à abertura espaço-temporal da existência humana. O homem, porém, não poderá assim fazer se, por outro lado, o Ser mesmo não lhe conceder essa tarefa de ser esse espelhamento da clara ocultação, do seu mistério. Antes, é necessário que o Ser o faça pertencente a si. Contudo, ao fazer o homem pertencente a si, também o Ser terá que se deixar pertencer ao homem e permitir que ele realize, nesse deixar-ser da existência, um sentido histórico de seu acontecimento. Nessa con-junção de fazer pertencente e deixar-se pertencer, válidos tanto para o Ser como para o homem, ou seja, nesse jogo de recíproca fundação, que o *Da-sein* possui sua origem e, portanto é aqui que a existência humana encontra mais sua mais originária determinação. Por isso, deve-se ressaltar que existir humanamente é, sobretudo, o modo de ser que possui por essência pertencer ao Ser.

Ora, a existência humana, em seu projeto compreensivo-intepretrativo, não poderá ser essa disposição que ex-põe o mistério do Ser se não for ela mesma o ponto de giro para o acontecimento da abissalidade do Ser, se não for o centro daquela viragem para onde o Ser mesmo se resguarda e se preserva em sua recusa. De outro modo, é necessário que o *Da-sein* se configure como o centro da *Kehre*. *Da-sein*, então, nomeia o modo de ser que, ao projetar-se, re-vira a si mesmo para o fundamento abissal de sua própria possibilidade. Isso quer dizer que, se o homem antecipa sua possibilidade, em sua trajetória existencial de tornar-se a si mesmo e realizar a propriedade de sua própria existência, na verdade, ele o faz revirando-se para um âmbito primordial e anterior, desde o qual sempre esteve aí junto ao mundo. Antecipar, pois, é retornar, girando à mesma e única possibilidade: ter que ser, em meio a infindas concreções ônticas, o lugar da instauração do abismo do Ser. Dizendo temporalmente, a única possibilidade dada ao homem é fazer presente o próprio porvir a partir de um ter-sido do Ser. Assim, em virtude desse outro estado de elaboração da questão da co-pertinência, delineado no segundo nível, o acento da liberação fenomenológica do ser-próprio do *Da-sein* já não mais recai na recondução das modalidades impróprias do cotidiano da

existência ao ter-que-ser a possibilidade única, privilegiada e irremissível de perfazer a si mesmo, sobretudo, diante da impossibilidade da morte. Como o pensamento se situa no âmbito mais radical e anterior a essas concreções ônticas e impróprias da existência humana, agora, o ser-próprio é pensado como uma figura dos desdobramentos do acontecimento do Ser. A propriedade não é mais tematizada, portanto, pela via da abertura da existência, mas pelo fundamento do lance de seu projeto. Em consonância a esse segundo nível, propriedade é deixar ser apropriado pelo Ser. O homem é, então, liberado para ser ele próprio a partir do acontecimento do Ser, mas essa liberação se consuma a partir da disposição de revirar a si mesmo para esse acontecimento fundamental de estar aí, em via de tornar a si próprio.

Deixar ser apropriado pelo Ser, entretanto, não fala de uma atitude passiva diante do Ser. Por outro lado, também não se trata de uma atividade do homem, como se quisesse salvaguardar a autonomia humana e o primado de sua liberdade. Aqui, o pensamento situa-se num âmbito anterior à dicotomia metafísica entre sujeito agente e sujeito passivo e, por isso, a referência do homem ao Ser deve ser analisada fora da relação causa e efeito. Nesse âmbito, reside o fundamento da liberdade humana e, portanto, nele é possível apreender a ação humana em sua proveniência originária. Contudo, nesse nível histórico-fundamental da essencialização do homem e do Ser, não se deve pensar a essência do agir como um comportamento que possuiria seu princípio na vontade ou na consciência do sujeito agente, mas sim com uma de-cisão que consuma aquilo que na ação está em realização. Consumar, pois, quer dizer conduzir à plenitude, no sentido de levar ao máximo acabamento de uma possibilidade. Assim, deixar ser apropriado pelo Ser é a de-cisão, cujo agir é levar o homem à plenitude de uma possibilidade histórica de realização de sua existência. A ação, portanto, não possui por fim produzir um objeto exterior ao homem ou causar um efeito fora de si. Se a ação produz algum efeito, o único possível é a condução do homem à sua essência, não mais. Dizendo de modo ainda mais preciso, é o homem mesmo quem é produzido nesse deixar ser apropriado pelo Ser, se ele de-cide consumir uma possibilidade histórica que nasce como envio dessa apropriação. Por isso, o homem só pode ser nessa dependência para com o Ser. Essa dependência não o aprisiona, mas o liberta para ser si mesmo e ele só pode ser livre se, cada vez, retomar essa possibilidade no seu projetar-se a si mesmo. Nesse sentido originário, poder agir, portanto, é ser livre para poder-ser. Esse poder-ser, que em *Sein und Zeit* revela-se como uma tarefa por conquistar a si

mesmo, então, aprofunda-se nos *Beiträge* e se desvela como a de-cisão pela Verdade do Ser. Nessa de-cisão, o homem mesmo é gerado e isso à medida que se perfaz como o guarda, o cuidador e buscador da Verdade do Ser. Em *Brief über den Humanismus*, dir-se-ia à medida que corresponde à convocação para ser o Pastor do Ser. Assim, a liberdade humana e o poder-agir que dela advém estão em íntima dependência com aquele acontecimento que funda o homem e o Ser na con-juntura da unidade essencial entre ambos. Essa intuição que amadureceu ao longo de terceiro capítulo, porém, apenas referida de modo tênue, conduz o pensamento a pensar a liberdade humana para além da subjetividade moderna, colocando em questão o antropocentrismo que nela se funda. Nessa descentralização, porém, o homem poderá reencontrar sua verdadeira essência, sua autêntica primazia em meio ao ente e se revelará o sentido pelo qual é aquele ente que decide e responsabiliza pelos destinos da história. Tudo isso, entretanto, ainda precisa ser diligentemente pensado.

Embora o homem não possa se eximir nunca da de-cisão se tornar Pastor e guarda dos envios do Ser, na maioria das vezes, o homem se entrega à dominação e manipulação do ente, hoje, expressadas pela crescente tendência de planificação e exploração da realidade. Até mesmo esses desvios históricos, porém, são modos deficientes de por em obra a decisão pela Verdade do Ser, mas sem se dar conta que nesses descaminhos históricos permanece uma abissal recusa do Ser. Contudo, a história se principiará em outro início se a força incoativa que se resguarda nessa recusa for pressentida pelo homem e, assim, provocar uma nova fundação do homem como guarda, buscador e cuidador do Ser. Por essa razão, no segundo nível de desenvolvimento da questão, não se fala tanto de propriedade como em *Sein und Zeit*, mas sim de transformação do homem vigente em *Da-sein*. A redescoberta do homem de si mesmo e, portanto, da possibilidade de realizar sua própria essência passa, então, por uma profunda modificação de como ele dispõe a si mesmo junto ao mundo. Essa transformação, porém, não é inventar algo novo de si, mas voltar à proveniência abissal de si mesmo; é regressar a única possibilidade que cada homem terá que realizar ao seu modo específico e em seu itinerário pessoal, isto é, ser o espaço de apropriação do Ser e, assim, configurar-se como o local de destinação da história. No entanto, como o existir tornou-se algo banal e óbvio ao próprio homem, por exemplo, converteu-se na plana determinação de que existir é viver – que, por sua vez, reduz-se a mecanismos bio-fisiológico ou a

emaranhado de vivências -, ele precisa regressar a si mesmo e redescobrir o mistério esquecido que ainda habita sua existência. Como nunca, o homem precisa transformar-se no que já é, ou seja, é convocado a deixar-se figurar em nova forma daquele modo de ser que desde sempre atravessa sua existência do início ao fim. Outro início da história, portanto, acontecerá se o homem se transfigurar no que sempre foi: o espaço para o acontecimento da Verdade do Ser, isto é, *Da-sein*. Para tanto, talvez, será necessário o homem ser arrebatado e removido por um imenso vazio, dantes não visto e experimentado, desde que nesse vazio entreveja o mistério e a recusa do Ser mesmo. A questão aqui é que nesse jogo de transformar-se no que já é não está sob decisão apenas uma mudança ocasional ou pessoal, mas sim o acontecer da história e a inauguração do outro início. Qual será o destino dessa transformação? Que novo horizonte histórico poderá ser esperado com essa recondução do homem ao *Da-sein*? Pouco ainda se pode dizer sobre tudo isso, mas justamente em razão desse apoucamento, o pensamento é, hoje, convocado a uma longa tarefa, aquela de se situar junto ao que deve ser pensado e, numa meditação diligente, recolher os acenos dessa demorada transformação histórica, mas que já está em curso.

Qual tarefa é reservada ao pensamento nesse contexto de transformação do homem e de inauguração do outro início da história? Também essa é outra questão que se impõe ao pensar atual e que o coloca em movimento, perguntando por sua própria identidade. Desde já, porém, é possível entrever que esse contexto, mesmo sendo a época de um vazio sem antecedentes, é um tempo privilegiado para o pensamento, porque é precisamente no seio desse vazio, isto é, na aparente banalidade e mera presença de todas as coisas, que a profundidade abissal do mistério do Ser haverá de se manifestar. De fato, o pensar, desde o princípio, vigora em sua força originária, quando o homem se depara diante do mistério das coisas e de sua existência. Se, porém, o mistério é esquecido, como nessa época do domínio da técnica, o pensamento é reduzido à objetivação e manipulação de resultados. Quando novamente, porém, o mistério do Ser ressoa em toda parte, então, o pensar abandona a objetivação e deixa tudo ser. Deixando o ente ser, o homem permite que se manifeste no que é e como é. Contudo, isso será possível se o homem abandonar a atual tendência de entregar-se demasiadamente ao ente e, outra vez, de-cidir-se pelo Ser e por deixá-lo vigorar no mistério de sua profundidade abissal. Isso quer dizer que o pensamento, sobretudo aquele capaz de recolher o mistério do

Ser em todas as coisas, é o espaço dessa decisão e não apenas uma faculdade que o homem utiliza segundo seu arbítrio. Nesses tempos de domínio ilimitado do cálculo e da objetivação, portanto, antes de tudo, o pensar possui por tarefa por em obra o homem vindouro e, assim, preparar o outro início da história da humanidade. Nesse tempo de extremo vazio, a tarefa do pensamento será, como mostra o amadurecimento da reflexão ao final do terceiro capítulo, fundar novamente o homem a partir do recolhimento que colhe o mistério do Ser. Desse modo, recriar o animal pensante que, ao longo da história do ocidente se tornou animal calculador, em espaço de ressonância e cintilação do mistério, eis o que pensamento haverá de fazer com o homem.

Se assim fizer, será o pensamento mesmo que encaminhará a transformação do homem, fundando o *Da-sein* como espaço intermediário do acontecimento da unidade entre Ser e homem. Somente desse modo o homem se torna capaz de recolher o mistério do Ser, abandonando-se ao âmbito que permite o desvelamento do ente, a clareira do Ser, e, assim, entregar-se ao ente em um modo mais originário que se pusesse a manipulá-lo e objetivá-lo. Por essa razão, o pensamento representador que dispõe e impõe ao real os modelos prévios, afirmando seu insaciável desejo de controle e planificação, terá sua supremacia abalada. Contudo, qual será a nova figura do pensamento e do homem que surgirá juntamente com essa outra figuração? Como se poderá preparar a emergência desse outro modo de pensar que será capaz de recolher no aparente vazio uma nova cintilação do mistério do Ser? É bem certo que tal preparação começa pela via do pensamento mesmo, à medida que se põe numa atitude de espera e não de previsão calculadora, como faz o pensamento representador. Contudo, nesse esperar não reside nenhuma passividade, porque sua espera é a longa tarefa de aprender a instaurar o abismo do Ser. Talvez esse seja seu mais alto aprendizado, porque terá que estar pronto para acolher o inaudito, o que de modo algum não se pode prever, o totalmente inesperado. Se a existência humana, por meio do pensamento, for conformada segundo essa atitude, o homem poderá se recordar novamente que existe em íntima unidade com o Ser, devolvendo à sua existência o mistério do Ser. Desse esquecido mistério o homem nunca se alienou, mas recordá-lo é forjar outro sentido para habitar essa terra, é reinventar a própria existência. Poderão os atuais (des)caminhos da história conduzir o homem a outras veredas de sua existência ou sucumbirá definitivamente ao perigo que reside no projeto

existencial representado pelo pensamento calculador e objetivante? É aqui que o caminho, mais do nunca, se mostra inconcluso. É essa inconclusão, porém, que faz o pensamento se colocar na atitude de espera dos acenos do Ser como seu modo mais próprio de questionar. Mil trilhas ainda estão por ser percorridas, muitas questões haverão ainda de encaminhar o homem por imprevisíveis buscas. O importante é saber se nesses caminhos o homem retornará à proveniência oculta, mas tão próxima e tão íntima, de si mesmo. O importante, pois, é saber se ele se recordará de que existe numa unidade com o Ser, mesmo que dela sempre se esqueça.



## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. Vorwort. In: RICHARDSON, Willian J. *Trough Phenomenology to thought*. Netherlands: Martinus Nijhopp / The Hague, 1963. p. IX – XXIII.

\_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

\_\_\_\_\_. Uma carta. In: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1972a. p. 13-19.

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1972b. p. 20-39.

\_\_\_\_\_. Meu caminho para a fenomenologia. In: MARTIN Heidegger. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 295-302. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Concetti fondamentali*. Tradução para o italiano de Franco Camera. Il Melangolo: Genova, 1989.

\_\_\_\_\_. Hölderlin y la esencia de la poesia. In: HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesia*. Tradução para o espanhol de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997a. p. 125-148

\_\_\_\_\_. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 1997b.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica?. In: MARTIN Heidegger. In: MARTIN Heidegger. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999a. p. 41-88. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. Identidade e diferença. In: MARTIN Heidegger. In: MARTIN Heidegger. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999b. p. 172-200. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999c.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo* (Parte I). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000a.

\_\_\_\_\_. *L'esperienza del pensare*. Tradução para o italiano de Armando Rigobello. Roma: Città Nuova, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo* (Parte II). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de F. de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. Tradução para o espanhol de Jesus Adrian Escudero. Madrid: Trotta, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002c. p. 11-60.

\_\_\_\_\_. Ciência e pensamento de sentido. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002d. p. 39-60.

\_\_\_\_\_. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002e. p. 111-24.

\_\_\_\_\_. Moira: Parmênides VIII, 34-41. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2002f. p. 205-26.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

\_\_\_\_\_. A linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Universitária São Francisco, 2003c. p. 07-26

\_\_\_\_\_. A essência da linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Universitária São Francisco, 2003d. p. 120-71

\_\_\_\_\_. O caminho para a linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Universitária São Francisco, 2003e. p. 191-216.

\_\_\_\_\_. Brief über den Humanismus. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tradução para o espanhol de Jorge Uscatescu. México: Fondo de Cultura Económica/Siruela, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. A essência da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a. p. 189-214.

\_\_\_\_\_. *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008b.

\_\_\_\_\_. O tempo da imagem do mundo. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

#### OUTRAS OBRAS:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BOSS, Medard. Grundzüge des Mensch-seins. In: BOSS, Medard. *Grundriss der Medizin um der Psychologie*. Wien: Hans Huber, 1975. p. 237-320.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento originário. In: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vozes: Petrópolis, 2002a. v. I. p. 79-90.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O itinerário do pensamento de Heidegger. In: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Vozes: Petrópolis, 2002b. v. I. p. 107-26.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da Liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. A viragem do caminho. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 109-116.

\_\_\_\_\_. Der Weg in die Kehre. In: GADAMER, Hans-Georg. *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1983.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 57-93.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

\_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

MAGRIS, Aldo. I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger. *Anuário Filosófico*, Pamplona, v.8, p. 229-68. 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

PARMÊNIDES. Acerca da nascividade (ΠΕΡΙ ΘΥΣΕΟΣ). In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides e Heráclito*. Tradução de Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 42-55.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. Edição de Fernando C. Martins e Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REGINA, Umberto. Il problema antropológico nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger. *Fenomenologia e società*, Padova, n. 2. 1991.

RICHARDSON, Willian J. *Trough Phenomenology to thought*. Netherlands: Martinus Nijhopp / The Hague, 1963.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu, Elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.

ROMBACH, Heinrich. *Über Ursprung und Wesen der Frage*. München / Freiburg: Karl Aber, s/d.

ROSA, João Guimarães. As margens da alegria. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 49-55.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Piaget, 1990.