

# STVDIVM

## HEIDEGGER PRESENÇA MARCADA EM TOLEDO

Um registro do I Encontro Paranaense  
de Estudos Heideggerianos  
(UNIOESTE, Toledo, PR, 2019)

Vol. III

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens  
Libanio Cardoso  
Marcelo do Amaral Penna-Forte  
Katyana M. Weyh  
Eduardo Henrique Silveira Kisse  
José Dias  
(Orgs.)





# STVDIVM

HEIDEGGER: PRESENÇA MARCADA EM TOLEDO



ROBERTO S. KAHLMEYER-MERTENS  
LIBANIO CARDOSO  
MARCELO DO AMARAL PENNA-FORTE  
KATYANA M. WEYH  
EDUARDO HENRIQUE SILVEIRA KISSE  
JOSÉ DIAS  
(Orgs.)

# STVDIVM

HEIDEGGER: PRESENÇA MARCADA EM TOLEDO  
Um registro do *I Encontro Paranaense de Estudos Heideggerianos*  
(UNIOESTE, Toledo, PR, 2019)

Vol. III

*Primeira Edição E-book*



TOLEDO – PR  
2020

**Copyright 2020 by** Organizadores  
**Gerente Editorial** Junior Cunha  
**Editora Adjunta** Daniela Valentini  
**Editores Assistentes** José Luiz G. Mariani  
Medéia Lais Reis  
Mônica Chiodi  
Valdenir Prandi  
**Corpo Científico** Dr.<sup>a</sup> Ana Karine Braggio - UNIOESTE  
Dr. José Aparecido Pereira - PUCPR  
Dr. Lorivaldo do Nascimento - UFFS  
Dr.<sup>a</sup> Lurdes de Vargas Silveira Schio - UNIOESTE  
Dr. Tiago Soares dos Santos - IFPR  
**Capa e Diagramação** Junior Cunha

**Instituto Quero Saber**

CNPJ: 35.670.640./0001-93

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

S938	STVDIVM HEIDEGGER: presença marcada em Toledo: um registro do I encontro paranaense de estudos heideggerianos (UNIOESTE, Toledo, PR, 2019) - volume III. / organizadores, Roberto S. Kahlmeyer-Mertens ... [et al.]. 1. ed. e-book - Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2020. 364 p.  Modo de Acesso: World Wide Web: < <a href="https://www.institutoquerosaber.org/editora">https://www.institutoquerosaber.org/editora</a> > ISBN: 978-65-87843-00-1  1. Filosofia alemã. 2. Fenomenologia.  CDD 22. ed. 193
------	--

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

*Todos os direitos reservados aos Organizadores*

*Os textos aqui publicados são de exclusiva responsabilidade dos seus respectivos autores*

“Nem sempre é fácil ser heideggeriano”.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?*

"Para os poucos que de tempos em tempos perguntam uma vez mais, isto é, que colocam em decisão de maneira renovada a essência da verdade.

Para os raros, que trazem consigo a mais elevada coragem para a solidão, a fim de pensar a nobreza do ser e falar de sua unicidade.”

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia:*  
Do acontecimento apropriador.



Aos nossos alunos, razão autêntica de nossa mobilização em torno da filosofia de Heidegger.



# Sumário

## *Prefácio*

<b><i>Heidegger, presença marcada em Toledo – PR</i></b> .....	13
--	----

## *Primeira Parte*

### Primeiro Capítulo

#### **Esorço biográfico de Martin Heidegger**

Evandro Pegoraro .....	21
------------------------	----

### Segundo Capítulo

#### **Confluências entre a interpretação heideggeriana da experiência em Hegel e a experiência verdadeira em Gadamer: o movimento dialético originário e a experiência**

Paula F. Goulart .....	37
------------------------	----

### Terceiro Capítulo

#### **Considerações sobre o humanismo em Martin Heidegger**

Pedro Henrique Silveira Rauchbach .....	55
---	----

### Quarto Capítulo

#### **A impossibilidade de fundamentação da antropologia filosófica de acordo com Heidegger**

Leila R. Klaus .....	77
----------------------	----

### Quinto Capítulo

#### **A ficção enquanto *modalidade de ser* na experiência literária**

Neusa Rudek Onate.....	89
------------------------	----

## *Segunda Parte*

### Primeiro Capítulo

#### **Observações sobre *Ser e tempo*: um começo**

Allan Georges N. Strauch .....	113
--------------------------------	-----

### Segundo Capítulo

#### **Mundo e práxis: o manual e sua referencialidade segundo Heidegger**

Olavo de Salles .....	123
-----------------------	-----

Terceiro Capítulo	
<b>As tonalidades afetivas em M. Heidegger</b>	
Lucas Rogério Garcia .....	149
Quarto Capítulo	
<b>A angústia enquanto fenômeno ontológico na analítica do ser-aí</b>	
Giovani Augusto dos Santos .....	161
Quinto Capítulo	
<b>Heidegger e Kierkegaard: duas interpretações do fenômeno da angústia</b>	
Leosir Santin Massarollo .....	175
Sexto Capítulo	
<b>O cuidado como essência do ser-aí na obra <i>Ser e tempo</i> de Martin Heidegger</b>	
Evandro Pegoraro .....	199
Sétimo Capítulo	
<b>Ser-aí e o sentido ontológico do cuidado em face da temporalidade</b>	
Katyana M. Weyh .....	213
Oitavo Capítulo	
<b>A interpretação heideggeriana do “tempo como limite em Aristóteles”, na obra <i>Os problemas fundamentais da fenomenologia</i></b>	
Geder Paulo Friedrich Cominetti .....	225
Nono Capítulo	
<b>Frónesis e kairós: a apropriação heideggeriana nas Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles</b>	
Saulo Sbaraini Agostini.....	245
Décimo Capítulo	
<b>Compreensão de ser e temporalidade em <i>Ser e tempo</i> de Heidegger</b>	
Josiane Paula da Silva .....	259
Décimo Primeiro Capítulo	
<b>Considerações fenomenológicas acerca do tempo em Edmund Husserl e Martin Heidegger</b>	
Paulo Ricardo da Silva .....	277

*Sumário*

*Terceira Parte*

Primeiro Capítulo	
<b>Sobre o assim chamado ateísmo metodológico de Heidegger</b>	
Ademir Menin .....	301
Segundo Capítulo	
<b>Os motivos de Heidegger para uma interpretação fenomenológica das <i>Epístolas do apóstolo Paulo</i></b>	
Marcelo Ribeiro da Silva.....	311
Terceiro Capítulo	
<b>O conceito de <i>deus</i> no Heidegger tardio</b>	
Marcos Ricardo da Silva .....	325
Os autores.....	353
Os organizadores.....	359



## Prefácio

### **Heidegger, presença marcada em Toledo – PR**

O trabalho ora editado intitula-se *Studium* e, bem como os dois volumes precedentes, respectivamente consagrados a Heidegger e a Scheler, tem neste vocábulo duas possibilidades de apropriação.

O primeiro sentido é sem dúvida referente ao *Studium Generale*, legenda associada à criação dos estudos de excelência surgidos na Europa medieval e que resultaram no modelo universitário com o qual, apesar de derivações seculares, contamos até hoje. Nomeia-se, assim, *Studium* a atividade compreendida no âmbito dos cursos de graduação e do mestrado; por sua vez, “estudante” e “estudioso” são aqueles que vão à universidade (as palavras são etimologicamente formadas com o radical “*stud-*”). Há ainda mais a ser dito: no latim clássico, “estudar”, muito além da atividade *ad studium*, é sinônimo de “esforçar”, o que faz com que todo estudo seja esforço de certa ordem e sentido. Este primeiro significado diz respeito ao presente livro na medida em que ele traz o esforço de *estudantes* graduandos e mestrandos (alguns já doutorandos) que ensaiam em filosofia.

*Studium*, num segundo sentido, é também o tecido homogêneo das fotos (assim nos recorda Byung-Chul Han a propósito dos estudos de Barthes sobre fotografia).<sup>1</sup> *Studium* seria, portanto, espécie de “afeto médio” ou o que desperta em geral interesse ao espectador no registro fotográfico (em antítese ao *punctum*, que se atém ao detalhe). Nesse caso, confirma-se nosso título justamente por ser ele indicação de um “retrato” coletivo. A saber, de comunidade de estudos em fenomenologia que – sem precedentes até o ano de 2014 na UNIOESTE – se dedica entusiasmadamente aos estudos de Martin Heidegger e se consolida nessa tarefa.

---

<sup>1</sup> Cf. HAN, B.-C. *No exame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 48.

\*

Compilação da produção acerca da referida matéria, o conteúdo e propósito desta publicação se especifica, a partir daqui, por meio de seu subtítulo: *Heidegger – Presença marcada em Toledo*. Ele indica o vínculo com o *I Encontro Paranaense de Estudos Heideggerianos*, evento realizado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, no âmbito da Semana Acadêmica de Filosofia – SAF e no abrigo da Jornada de Metafísica e Teoria do Conhecimento, da mesma instituição de ensino superior. O evento realizou-se no dia 14 de maio de 2019 e contou com destacados conferencistas, professores de universidades paranaenses e com comunicadores de instituições diversas. Embora gravitando em torno do I EPEH, este terceiro volume de *Studium* não constitui um livro de anais ou compêndio de atas,<sup>2</sup> uma vez que traz sim algumas das principais comunicações apresentadas no evento, mas também textos oriundos de pesquisas afins desenvolvidas na UNIOESTE, e mesmo em instituições coirmãs, que não necessariamente estiveram na programação do encontro. A razão disso se explica por desejarmos registrar o espírito de uma comunidade em formação; desenvolvimento este que, apesar de percalços que invariavelmente se enfrenta na realização de qualquer projeto que tem em conta uma comunidade de pesquisas, é digna de ser perseverada.

Assim, *Heidegger marca presença em Toledo*, primeiro e especialmente, por meio dos alunos de graduação e de pós-graduação da UNIOESTE, que desenvolvem pesquisas sobre seus temas e questões; *Heidegger marca presença em Toledo* por

---

<sup>2</sup> Outro registro do evento, contendo os textos das conferências, pode ser conferido em: “Dossiê Encontro paranaense de estudos sobre Heidegger”. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. (Org.) Libanio Cardoso; Guilherme Santini. (2019), v.2, n.2. {HYPERLINK: “<http://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/issue/view/1106>”}. Acesso em 14/05/2020.

intermédio dos professores dessa instituição que estudam a filosofia do pensador alemão e que seriamente dedicam seu trabalho a esta filosofia; *Heidegger marca presença em Toledo* através de outros professores da UNIOESTE que, mesmo sem possuírem um trabalho ligado ao autor, reconhecem sua importância no desenvolvimento de pesquisas neste sentido e estendem a mão em gesto altruísta; *Heidegger marca presença em Toledo*, na figura de todos aqueles que frequentam os grupos de leitura e estudos da filosofia heideggeriana, tenham estes formação em filosofia, em psicologia, em educação, em letras ou apenas movidos por amor às ideias. Por fim, *Heidegger marca presença em Toledo* na vontade tão legítima quanto obstinada de fazer que a Universidade Estadual do Oeste do Paraná seja creditada com o reconhecimento de constituir um polo irradiador de estudos sobre Heidegger, *Alma Mater* de futuras gerações de pesquisadores regionais e nacionais.

*Studium – Heidegger, presença marcada em Toledo*: Um registro do I Encontro Paranaense de Estudos Heideggerianos (UNIOESTE, Toledo, PR, 2019) apresenta-se dividido em três seções. Na *Primeira*, capítulos sobre temas derivados da filosofia do autor nos fornecem indícios do quanto Heidegger é bom terreno ao pensamento do futuro e como serve de matéria a uma interpretação original. De início, uma breve biografia de Heidegger faz com que conheçamos traços de sua persona filosófica e como esta está implicada ao pensamento. A experiência originária de sentido à luz da dialética de Hegel; a experiência ficcional como modalidade ontológica; a questão do humanismo e a contestação da antropologia filosófica, são outros pontos ali abordados.

Capítulos sobre *Ser e tempo*, principal obra do filósofo, integram a *Segunda Parte* do livro. Dispostos pelos organizadores em ordem temática coerente, os trabalhos aí enfeixados constituem desde primeiras aproximações aos temas daquela investigação heideggeriana quanto estudos mais consolidados e que favorecem a leitura estudiosa ávida por um comentário especializado. Nessa parte, o leitor encontrará escritos sobre o

comportamento prático do ser-no-mundo, sobre as assim chamadas “tonalidades afetivas” (*Stimmungen*), acerca da tonalidade afetiva fundamental da angústia (*Angst*), inclusive em uma comparação com o mesmo conceito em Kierkegaard, da estrutura existencial fundamental do cuidado (*Sorge*), e mais de um capítulo sobre os conceitos de tempo e temporalidade que, complementarmente, permitem uma compreensão privilegiada desse conceito fenomenológico (oferecendo, inclusive, interfaces com Aristóteles e Husserl).

Na parte final se reúnem capítulos sobre a compreensão heideggeriana de Deus e a experiência religiosa. Temática que vem ganhando expressão em nosso meio, a assim chamada fenomenologia da vida religiosa aparece aqui abordada em um capítulo sobre o “ateísmo metodológico” do jovem Heidegger e em outro sobre as razões de o filósofo apropriar-se do pensamento do apóstolo Paulo. Ao fim, também o Heidegger tardio, intérprete de Hölderlin, já no turno avançado de suas ideias filosóficas, se dá a conhecer nesta seção.

\*

É com renovado contentamento que editamos novo volume da série *Studium* e, como anteriormente, reafirma-se o desígnio de acolher, orientar, motivar, fomentar e documentar o discente que, enquanto espírito em formação – embora receptivo ao saber, capaz de se inspirar e disposto às experiências, apesar das dificuldades de alcançar uma compreensão autônoma das questões cruciais –, persevera no trabalho de pesquisa face ao postulado do progresso do conhecimento. Desse modo, sem cálculos de alta performance, sem preocupação com critérios estatísticos de qualização e sem medo dos juízos burocráticos que desabonariam esta edição, segue aqui *Studium III*, trabalho que não pretende dignidade outra senão a de *estimular a qualificação*

*Prefácio*

*de pessoas plenas escolhidas por uma comunidade que recrudesce em torno de um grupo de pesquisas.*<sup>3</sup>

*Os organizadores*  
Toledo, PR, em 14 de maio de 2020.

---

<sup>3</sup> Grupo de pesquisa cadastrado no diretório do CNPq:  
<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/2686->.



*Primeira Parte*



## Primeiro Capítulo

### Escorço biográfico de Martin Heidegger

Evandro Pegoraro

#### *Infância e os anos de formação*

Martin Heidegger nasceu aos 26 de setembro de 1889, na pequena cidade de Messkirch, estado de Baden-Württemberg, Alemanha, localizado ao sudoeste do país fazendo divisa com a França e a Suíça e tendo como capital Stuttgart. Foi o primeiro filho do casal católico Friedrich Heidegger e Johanna Kempfe teve dois irmãos, Marie e Fritz. Seu pai, mestre adegueiro, zelador de objetos sacros e sacristão, morreu em 1924, quando Heidegger tinha 35 anos. Sua mãe o deixou em 1927, ano da publicação da sua obra *Ser e tempo*.

À época, sua cidade natal contava com pouco mais de dois mil habitantes – atualmente possui pouco mais de oito mil habitantes – e a maioria de seus habitantes era composta por agricultores e artesãos. Cresceu num ambiente católico, aos arredores da igreja local e do mosteiro de Beuron, ambos tendo São Martinho como santo padroeiro. O menino Heidegger chegou a ser coroinha e tocador de sinos e com o irmão colhia flores para enfeitar a igreja e, às vezes, tornavam-se mensageiros do padre.

Messkirch pertencia – e ainda pertence – ao estado de Baden-Württemberg, o terceiro maior dos 16 estados da Alemanha. A cidade – e o estado de Baden – estava marcada na época do nascimento de Heidegger por dois grupos religiosos: um, denominado de antigo, composto pelos ricos; o outro, do qual faziam parte os pobres. Deste grupo os pais de Heidegger faziam parte. Portanto, a religiosidade católica estava dividida quando ele nasceu.

O grupo dos burgueses, também denominados de modernos, ojerizava o grupo dos considerados atrasados, romanos, tradicionais. Tal divisão chegou ao ponto de o grupo dos

pobres ter que deixar de frequentar a igreja principal – dedicada à São Martinho – tendo que improvisar uma igreja para se reunirem. A nova sede foi feita, com a ajuda dos monges de Beuron, num galpão de frutas comprado no ano de 1875, onde foi batizado o pequeno Martin, em 1989. Martin Heidegger cresceu do lado que era frequentemente vítima de escárnios, vilipêndios. Nesse clima ele já percebia o contraste entre o moderno (liberal) e o tradicional, do qual fazia parte.

Sua família pode frequentar de novo a igreja principal em 1895. Fato curioso é que, no dia festivo de retorno ao antigo templo, no dia 1 de dezembro, foi o pequeno Martin aos seis anos de idade que, sem esperar, enquanto brincava na praça em frente à igreja, recebeu a chave do sacristão anterior que teve vergonha de entregá-la para o seu sucessor, Friedrich, pai de Martin.

Foi nessa pequena cidade, nesse ambiente religioso cindido e com a ajuda do padre da igreja local que o menino Heidegger deu seus primeiros passos nos estudos. O professor e clérigo Camilo Brandhuber foi o primeiro a reconhecer e a incentivar o seu talento intelectual, ensinando-lhe latim, de graça, com o objetivo de introduzi-lo no seminário católico da cidade de Constança (onde ficou três anos). Constança, localizada na divisa com a Suíça, às margens do rio Reno, ficava a cerca de 50 quilômetros de Messkirch.

Ingressou no internato religioso tendo como mentor espiritual o padre Konrad Gröber, seu conterrâneo, o qual o marcou profundamente no estudo apresentando-lhe a dissertação do professor de Edmund Husserl, Franz Brentano, *Sobre a múltipla significação do ente segundo Aristóteles*. Com esta leitura Heidegger, aos 18 anos, foi introduzido na questão do ser e na fenomenologia, ou seja, ingressou informalmente na filosofia.

Sob a tutela da igreja católica ele foi alçado do meio rural de sua pequena e campesina cidade. A contribuição dos dois padres foi decisiva para a vida intelectual de Heidegger que provinha de uma família que não tinha condições financeiras para que ele prosseguisse nos estudos. Notadamente, eles investiram no jovem Heidegger como um promissor sacerdote e por isso, de

Constança foi para Friburgo, onde, no inverno de 1909/1910 ingressou no curso de Teologia na Universidade de Friburgo

Durante o curso interessava-o os estudos filosóficos, de modo especial o acompanhava o livro *Investigações lógicas* de Husserl, emprestado da biblioteca universitária por dois anos, sem que ninguém o solicitasse. Trabalhando excessivamente com afinco no estudo da teologia que cumpria com primor e nos estudos filosóficos (gregos e medievais) nas horas livres, sua saúde mostrou-se frágil. Foi por isso que, diagnosticado com “perturbações cardíacas nervosas” teve que interromper o curso. Por causa da sua saúde frágil ele também foi dispensado no noviciado depois de cumprir duas semanas probatórias, na segunda quinzena de setembro de 1909.

Em fevereiro de 1911 seus superiores recomendaram que fosse descansar em casa. Foi um momento difícil para Heidegger, pois fora forçado a interromper o estudo da Teologia, que, por decorrência, o faria perder a bolsa de estudos que o mantinha. O que fazer agora? Iniciou aqui uma transição do Heidegger como um promissor sacerdote para um Heidegger filósofo. Conforme a carta datada de 20 de abril de 1911, endereçada ao seu amigo Ernst Laslowsky as suas opções eram: a) estudar matemática para trabalhar para o Estado; b) seguir carreira no campo da filosofia e c) continuar seus estudos teológicos. Recolhido em Messkirch pensa numa saída. Optou por ingressar na Faculdade de Ciências Naturais e Matemática, porém não chegou a prestar exame no Estado. O seu interesse continuou sendo a filosofia.

Em agosto de 1913 ele requisitou pela primeira vez uma bolsa de estudo com vistas ao doutoramento a Fundação de Constantin e Olga von Schaezler em homenagem a Tomás de Aquino. A bolsa foi requisitada mais duas vezes e concedida, de modo que Heidegger a desfrutou por três anos. A recomendação de seu desfrute era que fosse, com rigor, respeitado o “espírito da filosofia tomista”. Dedicando-se inteiramente à filosofia apresentou sua dissertação no ano 1914 sob o título *A teoria do juízo no psicologismo*. Obteve sua livre-docência com a tese *A*

*doutrina das categorias da significação em Duns Scotus*, formalmente orientada por Heinrich Rickert, em 1915, aos 26 anos.

Apesar de habilitado ele demorou alguns anos para conseguir uma cátedra. A primeira oportunidade foi em Friburgo, onde na comissão de professores da universidade o nome do recém professor livre era citado, mas haviam inconvenientes. Era considerado jovem demais e, por isso, inexperiente no ensino, e, além disso, duvidavam de sua capacidade filosófica pois entendiam que ainda não havia publicado algo relevante filosoficamente. Outro entrave estava no fato de ter sido formado no catolicismo. Enfim, a comissão escolheu, no dia 23 de junho de 1916, o então professor catedrático de Münster, Josef Geysler, para preencher a vaga.

A decepção do jovem professor ficou nítida. Hugo Ott sintetiza assim a sua situação desoladora que reunia uma série de decepções:

O verão de 1916 causou ao livre docente Heidegger um grande ferimento na alma – um efeito traumático, que durou toda a vida; foi um golpe decisivo. Recordemos: rejeição dos jesuítas – devido à sua estabilidade insuficiente, relativa à sua saúde; rejeição da arquidiocese de Friburgo, pela mesma razão. Agora, este tratamento dos círculos católicos! (OTT, 2000, p. 99).

Em primeiro lugar, fora rejeitado no noviciado pelos jesuítas. Logo após, fora dispensado do curso de Teologia. Por fim, fora vencido numa possível vaga para dar início a uma carreira de professor catedrático, por possuir uma formação confessional católica. Lembremos também que uma provável chance de trabalhar na Universidade de Marburgo foi descartada também por esse motivo, pois tal universidade se caracterizava sobretudo por ser tradicionalmente protestante, numa época em que Husserl o caracterizava como sendo confessional.

## ***A entrada no seletto grupo da fenomenologia***

Foi por sua formação inicial católica que, no início, o judeu Edmund Husserl, sucessor de Rickert em Friburgo em 1916, não lhe dera crédito. Mas isso mudou. No inverno de 1917/1918 Heidegger tornou-se seu assistente, depois de Edith Stein deixar o posto. Durante a primeira guerra Heidegger foi chamado para trabalhar no setor de meteorologia, período em que trocou correspondências com Husserl. O fato de Husserl ter perdido o filho Wolfgang na guerra em 1916 e tendo o outro, Gerhart, no hospital militar fez com que ele elegesse Heidegger como espécie de “filho afetivo”. Acabada a guerra, em novembro de 1918 ele volta à Friburgo e mergulha de novo na filosofia.

Em 1919 ele rompe com o catolicismo para assumir a filosofia definitivamente. Dentre os motivos dessa virada religiosa estão: o seu casamento com a luterana Elfride Petri no dia 21 de março de 1917, a qual conheceu no verão de 1916, a sua aproximação com o judeu Husserl e o pensamento de que talvez essa mudança o colocasse no eixo da sua vocação filosófica.

Foi numa festa na casa de Husserl, por ocasião do seu aniversário, que Heidegger conheceu Karl Jaspers, na primavera de 1920. Eles trocaram várias correspondências. A convite de Jaspers se encontraram em Heidelberg no verão de 1922, passando vários dias juntos para conversarem sobre filosofia. O encontro – no mês de setembro – durou oito dias e ficou marcado nas suas memórias. Eles tornaram-se amigos pois comungavam de uma “luta”. Cogitaram inclusive em fundar uma revista na qual apenas ambos publicariam, porém a ideia não vingou porque Heidegger ainda não estava na cátedra. Outro motivo estava no fato de ambos não estarem seguros de suas próprias posições.

Em plena guerra, a cerimônia do casamento de Heidegger e Elfride foi modesta, na capela da universidade de Friburgo, presidida pelo padre – seu conterrâneo e amigo de infância – Engelberg Krebs, com o qual foi paulatinamente se distanciando. Os pais dos noivos abençoaram o enlace matrimonial por escrito. O casal teve dois filhos, Jörg e Hermann. Hermann faleceu aos 13

de janeiro de 2020, aos 100 anos, consagrando-se como historiador.

A primeira metade da década de 1920 foi particularmente fecunda para o filósofo. Seu viés fenomenológico dos antigos, especialmente Aristóteles, lhe rendeu muitos ouvintes jovens como Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Hans Jonas e, também, maduros como Werner Jaeger e Max Weber. Foram os seus textos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (1921-1922) e *Ontologia – Hermenêutica da facticidade* (1923) que atraíram a atenção desses ouvintes e perceberam a originalidade do jovem professor assistente de Husserl. Desse período é também a preleção *Fenomenologia da vida religiosa* (1919-1921).

Embora de início, em 1917, não tenha sido aceito por causa da sua formação católica, finalmente, aos 18 de junho de 1923, Heidegger foi convocado para ser professor de filosofia em Marburgo, uma pequena cidade que tinha como pivô a universidade e já trabalhava Nicolau Hartmann. Ali o seu tom mudou, ele se descobriu (SAFRANSKI, 2013, p. 165). Desse período são os textos: *Platão – Sofista* (1924-1925), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925) e *Lógica – A questão da verdade* (1925-1926). Pelo seu carisma e profundidade tornou-se membro exponencial do círculo fenomenológico de Husserl, passando de discípulo para assistente do pai da fenomenologia.

Heidegger assumiu o cargo durante cinco anos, até 1928. Suas preleções eram pronunciadas na primeira hora da manhã e ao final do segundo semestre sua sala contava com 150 ouvintes. Enquanto Heidegger preferia reuniões às sete da manhã, Nicolau Hartmann tinha hábito noturno e sentia-se animado por volta da meia-noite. Gadamer relata que era difícil participar dos dois momentos e que muitos alunos de Hartmann o deixaram para ouvir o recém-chegado professor.

O filósofo de Messkirch considerava o ambiente na universidade burguês e preferia a companhia dos camponeses, por isso adquiriu um terreno e construiu uma cabana, a qual usufruía com frequência. Foi nesse ambiente bucólico que ele escreveu *Ser*

*e tempo*. Não gostava da companhia dos professores, com exceção do teólogo Rudolf Bultmann com o qual gostava de conversar prazerosamente e com frequência. Menos intensa foi a sua relação com o teólogo (protestante) Karl Barth, apesar de conhecer a sua obra.

Foi no início de 1924 que a jovem judia Hannah Arendt de 18 anos aí chegou, querendo estudar com Bultmann e Heidegger. Aos quatorze anos ela já tinha despertado para a filosofia lendo a *Crítica da razão pura*. Ela dominava grego e latim, já tinha ouvido o teólogo católico romano Romano Guardini e lido Heidegger. Foi num seminário de Bultmann que ela conheceu Hans Jonas, com qual selou grande amizade. Morando perto da universidade ela recebeu em segredo seu professor de filosofia Martin Heidegger durante dois semestres. Os encontros iniciaram em fevereiro de 1924. Ela era muito notada na universidade e ela nutriu admiração por ele. Eles sentiram-se atraídos. Inicialmente ele a chamou no seu escritório para conversarem, a seguir os encontros iniciaram sob condições impostas por ele, sobretudo, o segredo absoluto. Ninguém da cidade devia saber, nem da universidade e, muito menos, a sua mulher. Heidegger era casado e tinha dois filhos. Ela consentiu à regra do relacionamento escondido e em nenhum momento teve o atrevimento de o reclamar para si, embora, provavelmente, tivesse esperado uma decisão livre dele, o que não aconteceu. Ela era judia e, embora estivesse atraído pela jovem e inteligente Hannah preferiu continuar tendo ao seu lado Elfride. Para dar fim ao relacionamento ele decidiu que ela fosse para Heidelberg, onde estava Karl Jaspers. Ela não lhe envia o endereço novo, embora, no fundo, quisesse que ele a procurasse. Foi através de Hans Jonas que ele obteve o novo endereço dela. Cartas voltam a ser trocadas e encontros esporádicos aconteceram, mas cada um seguiu seu caminho afetado pelos encontros daqueles dois semestres. Filosoficamente, ela continuou tendo grande admiração pelo mestre até o fim da sua vida.

Depois de anos em Marburgo Heidegger assumiu em 19 de outubro de 1927 sua cátedra de filosofia. Isso foi possível por ocasião da publicação de *Ser e tempo*, obra que marcou a

proximidade – e ao mesmo tempo o distanciamento – do seu mestre Husserl. Foi também o ano da morte de sua mãe, sob a cabeceira da qual depositou um exemplar. Foi o texto que apresentou o seu projeto de uma ontologia fundamental, tornando-se apenas uma parte do anunciado. Na ocasião, Husserl em uma carta expressa a alegria da publicação de *Ser e tempo* e considera como sendo a prova da originalidade filosófica de Heidegger: “[...] a grande alegria de poder ver a sua obra impressa, e precisamente a obra em que amadureceu os seus pensamentos e se realizou pela primeira vez como filósofo” (OTT, 2000, p. 129).

Da segunda metade da década de 1920 temos as preleções: *Conceitos fundamentais da filosofia antiga* (1926), *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant* (1927-1928), *Fundamentos metafísicos da lógica de Leibniz* (1928), *Introdução à filosofia* (1928-1929) e *Conceitos fundamentais da metafísica – Mundo-finitude-solidão* (1929-1930). Publicou também a importante obra *Kant e o problema da metafísica* (1929).

Como vemos, *Ser e tempo* não foi a única obra publicada na segunda metade da década de 1920. E mais, muitas obras (em forma de aulas) foram publicadas antes e depois do seu aparecimento. As anteriores antecipam muitas questões presentes na sua obra capital. Não há dúvida, Heidegger teve uma vida acadêmica profícua na década de 1920. “Os anos entre 1923 e 1927, época de *Ser e tempo*, são um período de incrível produtividade” (SAFRANSKI, 2013, p. 187).

Assim que terminou o semestre de trabalho como professor catedrático em Marburgo, Heidegger adquiriu um terreno em Todtnauberg, próximo da universidade de Friburgo, onde construiu uma cabana que ficou pronta no inverno de 1928. Em Marburgo Heidegger amadureceu. Foi um período profícuo. Ele estava pronto para assumir uma vaga na Universidade de Friburgo como professor.

Assim, em fevereiro de 1928 ele foi convocado para assumir a cadeira de Husserl em Friburgo. Seu mestre lutou para que isso acontecesse e isso foi possível por ocasião da sua aposentadoria. A

estada na instituição ficou marcada pela aula inaugural *O que é metafísica?*, no verão de 1929. No semestre de inverno 1929/30 veio à tona *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – Finitude – Solidão*. Tendo atingido a fama ele atraía a atenção de filósofos e não filósofos, tornando-se um filósofo carismático. Era o pleno período da crise de 29, tempo de aflição, mas ele não busca resposta para a crise instaurada, ele pensa filosoficamente. Antes de dar respostas ele tematiza a fecundidade do momento tedioso. Filosofar é montar na crise e suportar os solavancos até o fim. Aquele que filosofa não possui segurança nenhuma; está perpetuamente num mar tempestuoso que raramente se acalma. Se se acalma é para retornar com mais intensidade.

O ano de 1929 foi marcante para Heidegger e a história da filosofia por causa do seu encontro com Ernst Cassirer em Davos, Suíça. Ambos, na época, eram personalidades eminentes no campo da filosofia. Cassirer era grande representante do neokantismo e na ocasião acabara de assumir a reitoria da universidade de Hamburg – o primeiro judeu a ser eleito reitor de uma universidade alemã. Na ocasião eles participavam de um congresso e o encontro deles foi comparado pelos participantes às disputas medievais, quando grandes filósofos de distintas filosofias se punham a debater. Tratava-se de dois gigantes do pensamento no púlpito.

Por causa da publicação de *Ser e tempo* e sua popularidade, nesse ínterim, mais especificamente, em 28 de março de 1930, Heidegger foi chamado para trabalhar em Berlim, na mais importante cadeira de filosofia da Alemanha. Criou-se uma comissão para tomar a decisão e a escolha foi por Ernst Cassirer. Quem mais se opôs a escolha de Heidegger foi sobretudo o filósofo Eduard Spranger, conforme o qual Heidegger estaria em crise pelo fato de o segundo volume de *Ser e tempo* não ter surgido e nem anunciado. Além disso, sua disputa em Davos revelou publicamente sua posição contrária à filosofia da cultura representada por Cassirer. Na primavera do mesmo ano o ministério da cultura da Prússia, através de seu representante legal Adolf Grimme, convocou publicamente Heidegger para assumir a

cadeira. Ele até foi para lá tratar dos tramites para assumir o cargo, mas no retorno a Friburgo decidiu recusá-lo. O motivo: sentia-se despreparado. No ano de 1933 ele foi chamado para trabalhar nas universidades de Berlim e Munique, mas as recusou. Em 1937, embora convocado para assumir a cátedra em Göttingen de Georg Misch, foi rejeitado e coube ao professor Hans Heyse assumir o cargo.

O período produtivo da década de 1920 entrou em contraste com o período da década 1930. Por um lado, ele continuou publicando. Nesse decênio surgiram: *Metafísica de Aristóteles 9 1-3: Sobre a essência e realidade da força* (1931), *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1931-1932) – publicada em 1940, *Contribuições à filosofia – Do acontecimento apropriativo* (1936-1938), *Superação da metafísica* (1936-1946), *Hölderlin e a essência da poesia* (1936), *Nietzsche* (1936-1939) e *Meditação* (1938-1939).

Desse íterim, sobretudo, possui destaque a sua leitura do *Mito da caverna* de Platão, apresentada no outono de 1931 no mosteiro de Beuron aos beneditinos. Heidegger vê nela um acontecimento da verdade, mas não “a” verdade. Nesse estudo ele anuncia um homem livre das opiniões cotidianas. Livre para que? Heidegger sentia que a história abriria oportunidade para um novo tempo. Essa imagem ele visualiza no personagem que se liberta das correntes do mundo das sombras e se projeta para a luz, ou seja, para fora da caverna.

### ***A aposta desastrada no nacional socialismo e o episódio da reitoria***

Conforme Safranski, nesse período do estudo sobre Platão – 1931/1932 – tornou-se simpatizante ao nacional-socialismo. “Ele vê nesse partido uma força ordenadora na desgraça da crise econômica e no caos da República de Weimar que desmorona, e sobretudo uma fortaleza contra o perigo de uma rebelião comunista” (SAFRANSKI, 2013, p. 275). Essa postura causou estranheza no círculo de Heidegger, sobretudo porque ele não tratava de política. Seus alunos Hermann Mörchen e Max Müller

ficaram surpreendidos com a adesão do mestre. No começo o apoio ao partido era com palavras, contudo a decisão mais séria estava por vir. Em março de 1933 ele teria dito para Jaspers que era preciso se engajar.

A política autoritária se instaurou oficialmente na Alemanha em 1933 e ele definitivamente se engajou. Heidegger acreditava que as universidades precisavam de uma reforma. Ele foi tomado pelo ideal do recomeço e iludiu-se quanto ao nacional-socialismo ser oportunidade de colocar nos trilhos a Alemanha e as universidades. Jaspers também concordava que as universidades precisavam de reforma e estava de acordo com Heidegger no verão de 1933, desde que os líderes políticos ouvissem as vozes da categoria. Jaspers não foi ouvido porque não se filiou ao partido e sua mulher era judia. Heidegger se engajou no novo regime, pois vislumbrou, também, a chance de reabilitar a universidade tida como esclerosada.

Adepto ao regime instaurado foi eleito ao cargo de reitor da *Universidade Albert Ludwig de Friburgo* (onde trabalhava como professor) em 21 de abril de 1933. Já na eleição muitos professores com direito ao voto, treze do total de trinta e nove, foram excluídos do processo. No dia primeiro de maio, Dia do Trabalho, festejado nacionalmente, ele se ligou formalmente ao partido. Conforme Ott (2000, p. 175), a escolha desse dia festivo, e inclusive a hora, não foi de Heidegger, mas do quadro de professores adepto ao nacional-socialismo. Em 27 de maio de 1933 assumiu o cargo, data em que proferiu o seu enigmático discurso de reitorado que poucos entenderam. Três diretivas foram anunciadas: trabalho, defesa e ciência. Percebemos no discurso, mais uma vez, referência aos seus estudos sobre Platão, pois o filósofo grego no diálogo *República* descreve a sua cidade ideal composta por basicamente três classes de pessoas, os trabalhadores, os guerreiros e os filósofos.

Como foi sua postura como reitor? Safranski (2013, p. 302) descreve assim: “Suas circulares e participações aos órgãos do colegiado e faculdades eram feitas em tom imperioso. Heidegger, [...], estava fascinado pela ideia de introduzir no corpo docente um

espírito soldadesco”.<sup>1</sup> Ele viveu nesse período uma revolução fantasiosa. Teria ele deixado de ser um espírito livre para aderir um projeto social? Como ele pode consentir com tal regime? Essas são perguntas que nos deixam perplexos, paralisados. O fato é que ele fracassou na sua empreitada política – tal como Platão em Siracusa. Talvez isso seja uma dica para os filósofos não se deixarem persuadir pelo poder? Seria a filosofia e a política instâncias inconciliáveis? São questões que precisam ser digeridas, ruminadas. Heidegger viveu nesse período a experiência angustiante de ficar dividido entre o mundo que pensava – a partir dos gregos – e o mundo político – do nacional-socialismo – e burocrático – da reitoria – que vivia no cotidiano. Ele mesmo admitiu que se sentia bem, em casa, na cabana de Todtnauberg. Ali, na Floresta Negra, ele conseguia esquecer as atividades enfadonhas diárias da universidade.

Seu último discurso como reitor foi proferido em Tübingen, fora de Friburgo, aos 30 de novembro, sob o título *A universidade no Estado nacional-socialista* e publicado no jornal *Tübinger Chronik* em 1 de dezembro. Na virada do ano 33 para o ano 34 seu cargo estava na corda bamba. Segundo Ott (2000, p. 234), nas férias de Natal ele já tinha decidido que no final do inverno iria se demitir. Sua situação tornou-se insustentável e, por fim, em 23 de abril de 1934 ele pediu demissão do cargo, pouco antes de completar um ano. Seu sucessor foi o professor de Direito Criminal Eduard Kern.

Após deixar o cargo de reitor ele realizou uma série de viagens. Em 1935 foi para Suíça, ao sul da Alemanha. Na primavera de 1936 foi pela primeira vez – com a família – visitar Roma (Itália), onde teve a ocasião de rever seu antigo aluno, em Marburgo, Karl Löwith. Os dez dias de viagem foram preenchidos com palestras e visitas para conhecer importantes obras de arte. Löwith, por ser judeu, não foi convidado para participar da última conferência pronunciada. Neste mesmo ano foi também para Viena, capital da Áustria, situada ao sul/sudeste da Alemanha.

---

<sup>1</sup> Veja-se mais a este respeito em Kahlmeyer-Mertens (2008), especialmente o Capítulo IV, intitulado: “Projetos de Heidegger para uma educação pública”.

## **Pós-guerra**

No período da guerra foi convidado para ministrar conferências na Espanha (Madrid, Valência, Granada) e Portugal. Foi no último trimestre de 1943 que ele as preparou sob os títulos *A doutrina da verdade de Platão; Sobre a metafísica de Aristóteles, e Hölderlin e a essência da poesia*. Porém, devido a intensidade da guerra não pôde sair do país para ministrá-las.

Essa adesão ao nacional-socialismo e a função de reitor definitivamente lhe trouxeram turbulências. Definitivamente, a década de 1930 foi fatídica para Heidegger. Foi um período em que, provavelmente, ele tenha se perdido do seu caminho inicial, um devaneio. Quando decidiu assumir uma postura política ele estava na verdade num campo onde não conhecia o terreno. O seu terreno era o da filosofia e foi a duras penas que ele voltou para o terreno seguro, de onde, talvez, não deveria ter saído. Sua adesão ao regime e o cargo de reitor foram para ele um fracasso. Para se reencontrar consigo mesmo e com a filosofia ele obteve ajuda do poeta Friedrich Hölderlin (1770 - 1843).

Dessa imersão ele não saiu ileso. No dia 27 de novembro de 1944 a cidade de Friburgo foi vítima de um violento ataque aéreo das esquadrilhas inglesa e americana, ficando sem resistência. Ela foi tomada pelas tropas francesas no dia 23 de abril de 1945. A tradicional Universidade, fundada no ano de 1457, parcialmente destruída, pois também foi fortemente atacada, não oferecia mais condições de desenvolver suas atividades de ensino integralmente. Embora um grupo de professores catedráticos tentasse, em abril de 1945, reestruturá-la juridicamente, por ordem das forças aliadas sua atividade de ensino foi interrompida. A Universidade de Friburgo ficou sob os olhos da depuração.

Aterrorizados pelos escombros os membros da universidade trataram de buscar refúgio. Foi assim que, na iminência do fim da guerra Heidegger deixa Friburgo, tomada pelo exército francês, e se refugia perto de sua cidade natal, Messkirch. Próximo dali, no castelo de Wildenstein, muitos de seus colegas

professores encontraram também abrigo. Heidegger e os outros puderam retornar para Friburgo no final de junho de 1945.

O prefeito da cidade declarou que Heidegger era membro do partido nazista. O efeito foi imediato. Sua casa e a sua biblioteca tornaram-se alvo do confisco. Ele passou a ser réu e no dia 23 de julho de 1945 – ano do fim da guerra – foi interrogado pela primeira vez. Em dezembro houve outro interrogatório. Acuada, Heidegger estabeleceu contatos com o seu amigo e filósofo Karl Jaspers e seu conterrâneo o arcebispo Conrad Gröber. Jaspers deu seu parecer, mas de nada adiantou. As tentativas de Gröber também foram vãs. No mês seguinte, a 19 de janeiro de 1946, ele foi suspenso de suas atividades acadêmicas, proibido de publicar livros e teve que viver com uma aposentadoria reduzida.

Isolado na sua cidade natal, Messkirch, levando uma vida modesta, estabeleceu amizade com o francês Jean Beaufret, com o qual manteve correspondências. Eles encontraram-se pela primeira vez em 4 de junho de 1944 e selaram uma amizade intensa e duradoura. Datada de 1946, foi dessa relação que surgiu a carta *Sobre o humanismo*, primeira manifestação pública de Heidegger depois de anos no ostracismo. Nela, ele teve a oportunidade de comentar o ensaio, poucos meses antes divulgado na Alemanha, *O existencialismo é um humanismo* de Sartre, resumo da obra *O ser e o nada* de 1943. O teor do ensaio surgiu publicamente na conferência de 29 de outubro de 1945, marco a partir do qual Sartre tornou-se o centro das atenções da Europa no pós-guerra. Vale lembrar que Heidegger reconheceu na obra de Sartre alguém que soube como ninguém entender *Ser e tempo*. A carta *Sobre o humanismo* endereçada ao amigo francês Beaufret foi escrita numa Alemanha que removia seus escombros depois da guerra.

Também desse período vicejou a amizade com o psicanalista e psicoterapeuta suíço Medard Boss, que estudou *Ser e tempo* durante a guerra, enquanto ocupava o cargo de médico do exército suíço. Em 1947 enviou a Heidegger uma carta, a qual foi respondida de forma imediata e dois anos depois, 1949, o visitou na cabana de Todtnauberg. Essa proximidade rendeu uma série de

seminários que se tornaram uma síntese de suas ideias, por ocasião das várias visitas feitas na cidade de Zollikon, na Suíça. Esses encontros tiveram início no ano de 1959 e terminaram em 1969 e estão reunidos, em português, sob o título *Seminários de Zollikon*. Nesse período recebeu também a visita de Lacan.

Em 1949, a *Comissão de Desnazificação da Alemanha* concluiu que o Heidegger reitor teve insignificante envolvimento com o nacional-socialismo e, por isso, obteve de volta a autorização para voltar a lecionar, a partir do inverno de 1950/51. Contudo, foi somente no semestre de inverno de 1951/1952 que ele pronunciou sua primeira conferência depois dos anos de impedimento. Em 1959 ele foi agraciado com o título de cidadão honorário de Messkirch, sua cidade natal, aos 60 anos.

### ***Epílogo***

Martin Heidegger morreu em 26 de maio de 1976, aos 86 anos. Dois dias depois seu corpo foi sepultado em sua terra natal, como ele mesmo havia pedido, numa cerimônia católica. Foi um filósofo que viveu bem, tanto no sentido cronológico quanto no sentido ontológico. Teve uma vida longa e intensa. Aristotelicamente ele atualizou até onde suas forças o levaram as suas potencialidades. Falando heideggerianamente ele conseguiu não desperdiçar, mas descobrir o seu próprio. Ele tornou-se aquilo que o tornara imortal, deixando aflorar o máximo de seu próprio, deixando-se tocar pelo (seu) ser.

### ***Referências***

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Heidegger & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

OTT, H. *Martin Heidegger, a caminho da sua biografia*. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, R. *Heidegger*, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração, 2013.

## Segundo Capítulo

### **Confluências entre a interpretação heideggeriana da experiência em Hegel e a experiência verdadeira em Gadamer: o movimento dialético originário e a experiência**

Paula F. Goulart

#### ***Introdução***

Este Capítulo tem como objetivo geral mostrar a confluência entre a interpretação que Heidegger faz do conceito de experiência em Hegel e a descrição do conceito de experiência verdadeira na hermenêutica-filosófica de Gadamer. Para tanto, este artigo é dividido em três momentos.

O primeiro momento trata da apresentação da forma derivada do movimento dialético para Hegel, conforme a perspectiva gadameriana. A forma derivada de explicação do movimento dialético é aquela feita por meio da tríade tese, antítese e síntese ou por meio da negação da negação. O segundo momento trata da apresentação da forma originária do movimento dialético, por meio da caracterização da consciência, a partir de seus três princípios constitutivos, que também regem os momentos da experiência, na perspectiva heideggeriana.

A experiência tal como caracterizada por Heidegger, a partir do pensamento hegeliano se coaduna com o que Gadamer chama de experiência verdadeira. Assim, o último momento consiste na exposição do conceito de experiência verdadeira para Gadamer, bem como sua relação com o conceito de experiência, tal como delineado por Heidegger, a partir do pensamento hegeliano.

## ***Aspectos gerais da dialética hegeliana: o movimento dialético derivado***

A dialética, método desenvolvido desde a filosofia antiga de desdobrar hipóteses mutuamente opostas em suas conseqüências, foi novamente retomada na dialética transcendental kantiana, no século XVIII. Depois de Kant, Hegel, em comparação com o uso que seus contemporâneos fazem da dialética, tais como Fichte e Schleiermacher, elabora um pensamento dialético completamente próprio (GADAMER, 2012, p. 13).

O procedimento dialético para Hegel é constituído por um progresso imanente, intrínseco de uma determinação para a outra a partir do automovimento dos conceitos. Essa transição, o automovimento dos conceitos, se realiza sem a adição de elementos externos. Trata-se de um progresso contínuo derivado do próprio conceito (GADAMER, 2012, p. 13).

Contudo, se deve esclarecer que a razão determinante para o avanço dialético não são as relações conceituais propriamente ditas, mas sim o fato de que se pensa em cada uma dessas determinações de pensamento o mesmo da autoconsciência, que requisita para si anunciar cada uma dessas determinações (GADAMER, 2012, p. 20). Em outras palavras, o automovimento dos conceitos se dá a partir do fato de que todos eles são pensados por meio de uma mesma consciência que se sabe autoconsciência. O automovimento do conceito na dialética hegeliana se baseia na mediação entre a consciência e o objeto, feita pela autoconsciência.

A dialética hegeliana, por meio do automovimento dos conceitos, pretende culminar no conceito de “puro saber”. Tal conceito reflete a dinâmica entre conceito, consciência e autoconsciência. O puro saber não é um saber da totalidade do mundo. Do contrário, se estaria defendendo um conhecimento ilimitado do ente, do objeto, injustificadamente. O saber absoluto se refere ao saber obtido pela mediação feita pela autoconsciência: “[...] Pois ele não é de modo algum saber do ente, mas, juntamente

com o saber do sabido, ele sempre é ao mesmo tempo saber do saber” (GADAMER, 2012, p. 20).

O automovimento dos conceitos é fundamental para extinguir a cisão entre sujeito e objeto. O objeto sabido e o sujeito sapiente não podem ser jamais cindidos, isto é, há um automovimento do conceito porque se nega a cisão entre objeto e sujeito, a partir da mediação da consciência (GADAMER, 2012, p. 20). A dialética hegeliana tinha por objetivo conseguir suspender a diferença entre sujeito e objeto, por meio do reconhecimento da atuação da autoconsciência tanto no objeto quanto da sua existência propriamente dita, isto é, sua interioridade pura, a consciência (GADAMER, 2012, p. 25).

Assim, seja em sua *Ciência da Lógica*, seja em sua *Fenomenologia do Espírito*, a dialética hegeliana e o automovimento dos conceitos se fundam na verdade da filosofia moderna: a verdade da autoconsciência. Esse é o caminho sustentado a partir das descobertas da modernidade, a partir das quais Hegel pretende superar a dialética dos antigos e elevar a antiga consciência vulgar à consciência filosófica – isto é, especulativa – por meio da suspensão da cisão entre consciência e objeto (GADAMER, 2012, p. 20-21).

Se a dialética hegeliana representou uma superação da dialética dos antigos, isso significa dizer que ela representou, também, sua retomada. Assim, a dialética hegeliana retomou o modelo da dialética dos antigos sem recair, contudo, na euforia racionalista - devidamente amenizada pela crítica da razão pura de Kant.

Para Hegel, a grande realização de Platão teria sido expor, ao mesmo tempo, não só a certeza sensível e a opinião que se assenta sobre ela como aparência, mas também expor a possibilidade do pensamento se autoguiar, sem qualquer outra interferência da intuição sensível, tendo em mira a universalidade do pensamento como forma de conhecer a verdade do ser (GADAMER, 2012, p. 17).

Em outras palavras, para Gadamer, Hegel teria reconhecido já em Platão a primeira forma de apresentação da dialética

especulativa. Platão não tinha apenas como objetivo criar dúvidas em seus interlocutores, ao apresentar um contra-argumento, ou uma contradição em sua linha de pensamento. Por meio de tais objeções, com caráter de contradição, Platão pretendia depurar racionalmente as opiniões oriundas do conhecimento sensível e, assim, chegar ao conhecimento universal<sup>1</sup>. Isso significa dizer que a dialética platônica tomava a contradição como um meio para se atingir a unidade, a síntese com seu oposto, sua contradição, e assim o conhecimento universal.

Para Hegel, os conceitos da filosofia antiga ainda estavam emaranhados no “solo da multiplicidade concreta” (GADAMER, 2012, p. 17). Seria apenas com a verdade moderna da autoconsciência que seria possível o estabelecimento de um conhecimento amparado não só na experiência, como também na racionalidade, sem haver a cisão entre sujeito e objeto. Assim, a partir do reconhecimento da autoconsciência as determinações da consciência natural e linguística são elevadas à universalidade (GADAMER, 2012, p. 17).

Como foi visto, Hegel não só identifica na filosofia platônica elementos de uma dialética especulativa, como também adota o esquema dos diálogos platônicos, nos quais há sempre a estrutura de uma ideia, seguida de uma objeção ou contradição, e uma conclusão, sujeita ao mesmo tipo de inquirição. Para Hegel, é só por meio da negação, da contradição que é possível o

---

<sup>1</sup> Para Bornheim (1977, p. 23), existem no mínimo duas acepções de dialética em Platão. A primeira, a dialética ontológica, está presente em *O Sofista* e consiste na dialética como forma de conhecer a realidade, isto é, o mundo das Ideias – bem como a relação hierárquica entre elas. A segunda é a dialética metafísica, que pode ser identificada no *Fédon* e que consiste na possibilidade da alma ascender ao mundo das ideias, isto é, conhecer o fundamento da multiplicidade presente ao mundo sensível. Contudo, se pode dizer, também, que essas suas acepções de dialética são um único processo na medida em que a dialética metafísica pressupõe a ontológica. Nesse sentido, a dialética platônica lida com “[...] o absurdo do homem preso ao mundo das aparências [e] instaura a necessidade da dialética, entendida como ato superador das aparências” (BORNHEIM, 1977, p. 34), a partir da alma que supera o mundo das aparências (*doxa*) e alcança o mundo do conhecimento verdadeiro (*episteme*).

desvelamento da verdade mais elevada do espírito, a quem cabe não só fixar a contradição, mas também a dissolver na unidade especulativa.

Assim, se para a filosofia antiga a contradição era negativa por ser a prova da falsidade o juízo, para a modernidade hegeliana a contradição adquire um caráter positivo e criativo (GADAMER, 2012, p. 25). A contradição se torna assim um meio para o conhecimento verdadeiro e universal, adquirido pela atuação mediadora da autoconsciência.

Portanto, outra diferença entre a dialética dos antigos e a dialética hegeliana - além do reconhecimento da mediação da autoconsciência - consiste na consideração da contradição como elemento positivo e criativo, o que possibilitaria o automovimento dos conceitos. A contradição ou a negatividade é elemento essencial para que se possa compreender a inovação e o sentido da dialética hegeliana (BORNHEIM, 1977, p. 46).

O negativo é o momento necessário à superação da multiplicidade de determinações particulares. O negativo desafia a pretensão de verdade de uma determinação e a obriga a estabelecer uma unidade harmônica por meio da mediação da autoconsciência. Em outras palavras, é por meio da negatividade que é possível a transição, o movimento entre a fragmentação em uma pluralidade de determinações particulares (teses) e a unidade circular, perfeita, da substância (síntese). “A oscilação entre esses dois polos é o elemento que empresta ao negativo toda a sua dramaticidade, a sua tensão – uma dramaticidade que envolve todo o processo do real” (BORNHEIM, 1977, p. 46).

Como foi visto, a negatividade na dialética hegeliana tem o caráter positivo por permitir o movimento para a unidade entre a tese e seu oposto – a contradição. Tal movimento é o processo da mediação pela autoconsciência que têm dois aspectos: “[...] em primeiro lugar, trata-se do processo da própria verdade; e em segundo, a forma do processo é a dialética” (BORNHEIM, 1977, p. 46). A dialética hegeliana permite compreender que o ser vem a ser por meio do processo da verdade, ou seja, ambos são aspectos indissolúveis de um mesmo fenômeno.

O dito (tese) transita para o não-dito (antítese). A antítese, por sua vez, não é indeterminada. Também não se trata de uma negação absoluta. A antítese é determinada: consiste na negação da tese. Se na tese inicial havia a identidade do ser, na antítese há a não-identidade do ser. Nesse sentido, a transição entre a tese e a antítese não deriva de nenhum elemento exterior; trata-se do automovimento dos conceitos cuja negação é determinada pela tese, já que é o negativo do positivo. “A contradição não é algo que se acrescenta desde fora à identidade inicial; ela está implícita na tese e a antítese não faz mais que explicitá-la” (BORNHEIM, 1977, p. 50).

A determinação da antítese estabelece a contradição, o que inaugura o processo de apreensão e de estabelecimento do que a coisa é. É pela contradição que é possível sair do solo da multiplicidade e se chegar à verdade contida na identidade. A dialética hegeliana pretende expurgar da identidade inicial o espaço vazio que comporta o não-idêntico pelo desvelamento e pela superação da contradição contida na tese, de forma a restar apenas a verdade da identidade (BORNHEIM, 1977, p. 50).

Para Hegel, é pela contradição, fixada pelo espírito, que é possível transformar a pluralidade em unidade. Em outras palavras é em reconhecendo a contradição que é possível ao espírito sair do âmbito da opinião para se chegar ao âmbito do conhecimento. Assim, para Hegel, a contradição deve ser acolhida, a fim de que possa ser superada. Evitar a contradição é conduta da dialética dos antigos.

### ***O movimento dialético originário, na perspectiva de Heidegger***

Em um dos textos contidos em *Caminhos de Floresta*, Heidegger apresenta uma interpretação acerca dos dezesseis primeiros parágrafos do prefácio original da *Fenomenologia do Espírito*, de maneira a expor o “movimento dialético originário” e a relacioná-lo com o conceito de experiência, especialmente, a

partir do décimo terceiro e do décimo quarto parágrafos. O décimo quarto parágrafo começa com a citação direta de Hegel:

Este movimento dialético, que a consciência exerce sobre ela mesma, tanto sobre o seu saber como sobre seu objeto, na medida em que daí lhe surja o novo objeto verdadeiro, é, no fundo, aquilo a que se chama de experiência (HEIDEGGER, 2014, p. 209).

Tal movimento dialético a que Hegel se refere pode ser explicado a partir da unidade de tese, antítese e síntese ou mesmo a partir da negação da negação, como fora feito na seção anterior. Todavia, Heidegger empreende a tarefa de explicar o dialético por meio do exposto nos parágrafos do próprio prefácio de Hegel, os quais trataram de caracterizar a natureza da consciência (HEIDEGGER, 2014, p. 212). Assim, para que se possa descrever o movimento dialético de forma originária, ou seja, a partir da caracterização da consciência, é preciso estabelecer algumas de suas características.

### ***Características da consciência, conforme o prefácio da Fenomenologia do Espírito segundo Heidegger***

De acordo com Heidegger, é possível estabelecer três princípios da consciência que caracterizam o movimento dialético: 1º) a consciência é para si mesma o seu conceito; 2º) a consciência dá o seu critério a ela mesma e 3º) a consciência põe-se à prova a si mesma. Para Heidegger, o segundo princípio serve como explicação para o primeiro, na medida em que se a consciência é para ela mesma a sua verdade, isso quer dizer, também, que ela dá a si o seu critério de verdade (HEIDEGGER, 2014, p. 210).

Ocorre que tais princípios da consciência estão em relação ambígua com o desvelamento do ser. Tal ambiguidade é que permite o movimento dialético na medida em que há a participação do ser em sua apresentação para a consciência. Nesse sentido, se pode dizer que, ao mesmo tempo em que a consciência

é para si mesma o seu conceito e dá a ela mesma o seu critério, ela não é para si mesma nem dá a si seu critério.

A vigência de tais princípios está sempre sendo posta à prova pelo terceiro princípio, isto é, pela abertura da consciência à experiência, porque enquanto que a verdade da consciência é dada por ela mesma, ela mesma duvida de si mesma. Assim, ao mesmo tempo, não dá a certeza absoluta de si mesma porque a reiteração de sua certeza depende da doação de seu critério de verdade, que será dado por ela, mas em função do objeto a ela apresentado. “Não o [critério] dá, na medida em que está sempre a ocultar o critério, que enquanto objeto sempre não verdadeiro nunca se sustenta, e, por assim dizer, a dissimulá-lo” (HEIDEGGER, 2014, p. 211).

Em outras palavras, se por um lado a certeza absoluta é absoluta porque advém da própria consciência, por outro lado ela depende da verdade do objeto por ela mediado. Nesse sentido, há o terceiro princípio: a consciência põe-se à prova a si mesma a todo tempo. O absoluto da consciência é o fato de que ela subsiste e se amolda a cada nova provação.

O terceiro princípio aponta para a unidade originária do medido e da medida; enquanto tal unidade a consciência essencia-se, na medida em que é aferição que põe à prova, a partir da qual ambos se produzem, justamente, com o aparecer do que aparece (HEIDEGGER, 2014, p. 210).

É o terceiro princípio o que permite à consciência estar aberta ao mundo e ao ser dos entes, na medida em que é o que relaciona a verdade da consciência com a verdade dos entes que a ela se apresentam, que a ela aparecem. O aparecer do que aparece é o que desafia a consciência a se permanecer íntegra e nela mesma (primeiro princípio), por isso o critério da verdade permanece móvel: é o que permite a adequação entre a subsistência da consciência como verdade absoluta e o aparecer do que aparece.

Contudo, estar sempre se colocando à prova pressupõe que logo após subsistir à prova ela se retome, à espera da nova prova a

ser submetida. Em outras palavras, a consciência se coloca à prova por meio “da aferição da objetualidade e do objeto” (HEIDEGGER, 2014, p. 211).

É a partir do movimento interativo e da ambiguidade da vigência desses três princípios que é possível descrever o movimento dialético tal qual na primeira parte. A tese é a vigência do primeiro e do segundo princípio. O surgimento da antítese pela prova do terceiro princípio suspende a vigência da tese e permite o surgimento da antítese e a conformação da contradição. Pela síntese, voltam a viger o primeiro e o segundo princípio; e o terceiro fica suspenso até o novo momento de prova. Nesse sentido, o primeiro e o terceiro princípio se alternam na vigência, ainda que sempre permaneçam. O segundo princípio é o que opera a transição da vigência de um para outro.

É isso o que se compreende quando Heidegger diz:

Com esta duplicidade, a consciência revela a característica fundamental da sua essência: o de ser algo que, simultaneamente, ainda não é. O ser, no sentido de consciência, significa o fazer estância no ainda-não do Já [sic] e, justamente, de tal modo que este Já está-presente no ainda-não (HEIDEGGER, 2014, p. 211).

Este é o caminho especulativo pelo qual o movimento dialético da consciência se desenrola. Mas esse desenrolar não está dado previamente enrolado; ao contrário, a consciência forma a si mesma, ao formar seu caminho e, assim, a experiência. É nesse sentido que Hegel diz no início do parágrafo décimo quarto:

Este movimento dialético que a consciência exerce nela mesma, tanto sobre o seu saber como sobre seu objeto, na medida em que daí lhe surja o novo objeto verdadeiro, é, no fundo, aquilo que se chama de experiência (HEIDEGGER, 2014, p. 152).

A descrição acerca da duplicidade e da relação entre os princípios como forma de caracterizar o movimento dialético da consciência descreve, também, o conceito hegeliano de

experiência. Está aqui a relação na consciência que tem a certeza de si como aquela que se sabe sabendo e o que de fato é sabido. Tal correlação salta aos olhos, para Heidegger, para quem “o ser da consciência consiste em se fazer ao caminho. O ser, que Hegel pensa como experiência, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou movimento” (HEIDEGGER, 2014, p. 211).

### ***O movimento dialético originário como experiência***

Este tópico trata da correlação entre o conceito hegeliano de experiência e a descrição do movimento dialético a partir da caracterização da consciência. Para tanto, é necessário, ainda, esclarecer alguns aspectos da relação entre a consciência e o objeto.

Para a filosofia de Hegel, dizer que a consciência sabe de algo significa duas coisas, de maneira ambígua. A consciência que sabe de algo sabe que sabe de algo (“ser-para-ela”) e sabe acerca do objeto (“em-si”) que se mostra.

Constatamos que a consciência tem agora dois objetos, um, é o primeiro em-si, o outro, o ser-para-ela deste em-si. O último parece ser, ao princípio, apenas a reflexão da consciência em si mesma, um representar, não de um objeto, mas sim apenas do seu saber daquele primeiro (HEIDEGGER, 2014, p. 152).

Contudo, não se pode deixar de observar a relação entre esses dois objetos da consciência. O objeto do “em-si” não é independentemente do objeto da consciência que se sabe sapiente. Assim, o objeto “em si” se torna um “em-si para a consciência”, isto é, não há objeto que não para alguma consciência. A transformação do objeto “em-si” para a relação do “em-si para a consciência” é feita pela experiência que a consciência teve do objeto (HEIDEGGER, 2014, p. 153).

A apresentação é a essência da experiência, na medida em que é a forma pela qual a consciência apresenta o em-si para si mesma. Nesse sentido, a apresentação do que aparece, além de ser inerente ao aparecer, é inerente, também, ao movimento da

consciência, consubstanciado, especialmente, nos primeiros dois princípios dialéticos (HEIDEGGER, 2014, p. 212).

O movimento dialético aqui pode ser compreendido, também, como modo do aparecer, que se desenvolve pela dinâmica entre a consciência e o estar-presente, o aparecer do ente que aparece. O aparecer possibilitado pela experiência consiste no fato de a consciência poder fazer surgir o objeto em-si para a própria consciência. Nesse sentido, “o momento essencial decisivo da experiência consiste em nela brotar à consciência o novo objeto verdadeiro” (HEIDEGGER, 2014, p. 214).

O objeto em-si que aparece em relação com a consciência que se sabe enquanto sabedora faz surgir um novo objeto, que porta o critério de verdade. Não se trata de simplesmente a consciência saber de um objeto a ela exterior. Assim, quando se fala em um objeto sabido pela consciência, se fala de três objetos, e não apenas dois, como inicialmente fora apontado. O objeto em-si; o objeto que se refere à consciência que sabe de si; e um terceiro: o que aparece a partir da relação entre os dois primeiros. A verdade do objeto que aparece para a consciência é derivada da verdade da consciência (HEIDEGGER, 2014, p. 214).

O novo objeto que surge com o experienciar da consciência é a experiência ela mesma. A palavra “experienciar” em alemão *erfahren* traz em si o verbo *fahren*, que significa “ir em determinada direção”, de forma a ter a palavra “experienciar” o sentido originário de “mover-se para” (HEIDEGGER, 2014, p. 214-215). Nesse sentido, a experiência da consciência é o que a permite a estar aberta ao ser dos entes. O movimento dialético da consciência que experimenta é o movimento de abertura e de acolhimento do ser do ente que lhe aparece.

Note-se que tal abertura e acolhimento além de ser o modo de relação da consciência com ser dos entes, também é um modo de reiteração da verdade de si própria, na medida em que o experienciar pressupõe a presença da própria consciência e a presença do ser do ente que aparece.

Pela experiência, a consciência que aparece está-presente enquanto a que aparece no seu próprio estar-presente residindo em si mesma. A experiência recolhe a consciência na reunião da sua essência. A experiência é o modo de estar-em-presença do que está-presente, que se essência no pôr-diante-de-si (HEIDEGGER, 2014, p. 215).

Sendo assim, a experiência é um momento que acarreta uma dupla presentificação: a da consciência ela mesma e a do objeto que se lhe apresenta. A experiência é o aparecer do saber que aparece enquanto o que aparece. A ciência da experiência da consciência apresenta o que aparece enquanto o que aparece (HEIDEGGER, 2014, p. 224). Em outras palavras, a experiência permite, simultaneamente, a *parousia* do absoluto, isto é, o estar-em-presença da consciência de si mesma e do ser do ente que lhe aparece.

Por fim, é preciso relacionar a experiência como o último dos princípios dialéticos da consciência: a consciência põe-se à prova a si mesma. O aparecer do que aparece na experiência é o momento em que a consciência pode provar a si mesma, seja por meio de uma retificação, seja por meio de uma reiteração. A experiência que promove uma retificação do critério de verdade da consciência é a que Gadamer chama de experiência verdadeira. Em outras palavras, é quando o que aparece para a consciência a desafia e a coloca a prova o momento em que ocorre a verdadeira experiência.

### ***A experiência verdadeira na hermenêutica filosófica de Gadamer***

Este último tópico visa estabelecer as semelhanças entre o movimento dialético originário como experiência, a partir da interpretação heideggeriana de Hegel e o conceito de experiência verdadeira em Gadamer. Em *Verdade e Método I*, Gadamer trata, dentre outros temas, do conceito de experiência, a fim de elucidar o conceito de experiência hermenêutica.

Toda e qualquer experiência é válida enquanto for não contraditada por uma nova experiência, seja a experiência científica ou não. E é isso o que caracteriza a essência geral do conceito de experiência. Nesse sentido, para Gadamer, a vivência de um evento se confunde com o próprio conceito de experiência e significa aquilo que é vivenciado em determinado momento, por determinado sujeito. Nos termos heideggerianos, a experiência verdadeira é aquela que, no momento da vigência do terceiro princípio, coloca à prova a própria consciência, de forma a acarretar a necessidade de readequação do segundo princípio (critério de verdade) ante o aparecer do ser do ente que se apresenta de maneira diversa do que o esperado.

A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência – não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente (GADAMER, 2014, p. 460).

O permanecer aberto da consciência às experiências consiste na possibilidade de suas sucessivas confirmações ou retificações. A certeza de uma experiência é sempre provisória. Isso quer dizer que a verdade da consciência é sempre provisória, à mercê de ser colocada à prova e de ser confirmada – ou não. Tudo o que for dito acerca da experiência verdadeira pode ser aplicado ao movimento dialético e à caracterização da consciência.

A experiência verdadeira em seu processo de constante formação e refutação e atualização têm caráter negativo, embora produtivo (GADAMER, 2014, p. 461). O movimento dialético da consciência também tem caráter negativo, quando não passa na prova a que é submetido ante o aparecer do ente. Produtivo porque a consciência readequa o seu critério de verdade ao reconhecer o aparecimento do ente como algo que até então não era sabido.

Em outras palavras, experiências verdadeiras são aquelas que nos mostram outra realidade, ao frustrarem as expectativas que eram esperadas. Elas são sempre negativas, pois refletem a nossa falta de conhecimento acerca do objeto da experiência, a partir do momento em que permite que o objeto se mostre como realmente é.

Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. [...] A negação em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada (GADAMER, 2014, p. 462).

O seu caráter produtivo se refere não só à descoberta de um novo conhecimento, como também ao fato de que se sabe, também, o que não mais é. Assim, a experiência verdadeira não só mostra o que é, como também mostra o que não é - isto é, o esperado que fosse, inicialmente.

A estrutura da experiência verdadeira é a mesma do movimento dialético da consciência e ambas tem a mesma estrutura da compreensão. Assim como os projetos de significado que permitem a compreensão estão sujeitos à confirmação de sua verdade ou retificação de seu critério de verdade, a experiência verdadeira e o movimento dialético também estão – todos são aspectos de um mesmo fenômeno.

Ademais, se esclarece que não é possível experienciar duas vezes a mesma experiência. É claro que Gadamer não despreza o fato de a objetividade da ciência se basear no fato de um resultado ter de se confirmar continuamente e na possibilidade da repetibilidade de uma “experiência”. O que é repetível em verdade é o “experimento”.

O ponto em questão é que a repetição de uma experiência confirmada não significa dizer que nós experienciamos a mesma<sup>2</sup> experiência repetidamente. Para Gadamer, as experiências repetidas não são experiências verdadeiras, porque não nos

---

<sup>2</sup> O “mesmo” aqui se refere à espécie de experiência e não à experiência individual.

revelam nada, motivo pelo qual ele as chama de “experimentos”. Da série de “experiências científicas” repetidas apenas a primeira é uma experiência verdadeira porque foi apenas ela que se mostrou como sendo uma descoberta. As demais são apenas repetições. Nessa perspectiva, o aparecimento dos entes que confirmam a verdade da consciência não são experiências verdadeiras, mas sim meros experimentos.

Vivermos pela primeira vez uma experiência verdadeira significa dizer que ampliamos o nosso horizonte de conhecimento. “A partir desse momento, o que era antes inesperado, passa a ser previsto” (GADAMER, 2014, p. 462). De um lado, a capacidade de previsão dada pela experiência originária nada mais é do que um tipo de relacionamento para com o futuro. A repetição procedimental da experiência nas ciências naturais não acarreta uma experiência verdadeira, nem de um conhecimento novo. Em outras palavras, o conhecimento oriundo de uma experiência verdadeira não pode voltar no tempo e se converter, para nós, numa experiência nova (GADAMER, 2014, p. 462), como se fosse a primeira vez.

Por outro lado, a experiência verdadeira acarreta um relacionamento para com o passado, na medida em que não nos é possível desfazermos do conhecimento dela oriundo. Isso é efeito da readequação do critério de verdade, consubstanciado no segundo princípio da consciência, do qual decorre a modificação do conceito a que a própria consciência, agora modificada se dá (primeiro princípio). Depois de termos nosso horizonte ampliado pelas experiências verdadeiras, não podemos restringí-lo, mesmo se o conhecimento da referida experiência vier a ser revisado; mesmo nessa hipótese, nossos horizontes sempre estão em ampliação.

A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, a capacidade de fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontram seu limite. A verdadeira experiência é assim a experiência da própria historicidade (GADAMER, 2014, p. 467).

Em suma, a experiência verdadeira, negativa, pressupõe necessariamente a frustração de nossas expectativas, pois coloca em xeque o saber advindo de nossa historicidade (GADAMER, 2014, p. 465). Decorre daí que a experiência é, portanto, uma experiência de limitação humana porque é por meio do que é verdadeiramente experimentado que temos a consciência de nossa limitação (GADAMER, 2014, p. 466). O conhecimento que se torna ultrapassado ante a uma experiência verdadeira reflete a passagem do tempo, isto é, a passagem do que até então permanecia para o que já não mais subsiste. E isso se refere, em última análise, à própria passagem da vida e à sedimentação das vivências – a historicidade.

### ***Considerações finais***

Ante todo o exposto, a descrição do movimento dialético derivado no primeiro tópico, a descrição do movimento dialético originário, tomado a partir dos três princípios dialéticos da consciência que culmina na elucidação do conceito de experiência no segundo tópico e, por fim, a descrição do conceito de experiência verdadeira na hermenêutica filosófica de Gadamer, é possível se verificar a presença da mesma estrutura dialética em cada um desses três momentos. Assim, o conceito de experiência verdadeira na hermenêutica gadameriana tem a mesma estrutura dialética da conformação da consciência ante um objeto na interpretação do pensamento hegeliano feita por Heidegger.

O terceiro princípio caracterizador da consciência em seu movimento dialético é fundamental para a conexão não só com a possibilidade de a consciência estar aberta e acolher ao ser do ente que lhe aparece, como também com o conceito de experiência verdadeira. O fato de a consciência se colocar à prova e permitir que o ser do ente se lhe apareça e lhe diga algo é a descrição da própria experiência verdadeira.

## **Referências**

BORNHEIM, G. A. *Dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre: Globo, 1977.

GADAMER, H-G. *Hegel, Husserl e Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 14ª ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis;Bragança Paulista: Vozes;Edusf, 2014, v.1.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. 6ª ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2011, v.2.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Trad. Helder Lourenço et. al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.



## Terceiro Capítulo

### Considerações sobre o humanismo em Martin Heidegger

Pedro Henrique Silveira Rauchbach

*[...] a crítica de Heidegger ao humanismo propaga uma mudança de atitude que dirige o homem para uma ascese reflexiva que vai bem mais longe que todas as metas de educação humanistas.*

Peter Sloterdijk, *Regras para o parque humano*

#### **Introdução**

Ao travarmos contato com a filosofia de Martin Heidegger, o estranhamento parece ser inevitável. Ainda mais para nós, modernos, enquadrados em concepções subjetivas e metafísicas da realidade. Heidegger é possivelmente o pensador contemporâneo que mais traz as concepções gregas à tona. A questão central de sua vida e que permeia todo seu pensamento, a pergunta pelo sentido ser, parece-nos impensável à primeira vista. Junto a ela acompanha-nos muito o espanto (*thaumazein*) e a surpresa que os gregos possuíam ao questionarem o que quer que fosse. Por isso, o pensador trata de lançar o seu leitor na dimensão inusitada tão própria de sua filosofia. Ao se perguntar pelo sentido, sem dúvida a sua questão fundamental, somos transportados para a tarefa quiçá mais essencial do questionamento filosófico: pensar o não pensado.

Heidegger, como bom filósofo, não pretende nos dar respostas prontas e objetivas, mas tão somente, fustigar o questionamento que alimenta a história do pensamento. Ao perceber os dilemas contemporâneos que o pensar metafísico parece estar enredado. Desde as grandes catástrofes nacionalistas, ditaduras e guerras de toda ordem, até a exploração absurda dos recursos naturais através da técnica. O pensador alemão constata que os grandes males que assombram o homem, parecem advir de uma compreensão superficial de seu próprio ser. E se ainda

quisermos pensar o homem com a profundidade e dignidade que o mesmo merece e, por conseguinte, superar os malefícios metafísicos das visões medianas. É preciso mais do que nunca compreender a essência humana para além das concepções subjetivas e metafísicas que a modernidade nos proporcionou. É preciso que o pensador se incline sobre o mistério do ser, e perceba a clareira que dá sentido a floresta humana.

### ***O que é humanismo***

*Carta sobre o humanismo* é uma resposta de Martin Heidegger ao jovem soldado francês Jean Beaufret. De forma geral, a carta gira em torno do questionamento do soldado, que perguntara ao filósofo alemão se seria possível ainda falarmos sobre a ideia de *humanismo*. Essa pergunta é pertinente, visto que a correspondência ocorre após a segunda grande guerra e, mais precisamente, é escrita em 1946, sendo publicada em 1947. Nesse momento histórico, a civilização europeia está desolada diante dos grandes desastres e da falta de sentido por eles proporcionada. Nessa conjuntura, onde todos os valores parecem frouxos e até destituídos de sentido, perguntar-se pelo papel do humano e seu valor dentro do cosmos torna-se mais do que necessário.

Ao falarmos de Heidegger, adentramos em terreno mais profundo a respeito da indagação humanista. O humanismo tem como pergunta fundamental saber em que consiste a humanidade do homem, ou seja, onde está calcada a sua essência e como ela se mantém. Todavia, segundo nosso pensador, a metafísica nunca pensou com suficiente radicalidade a questão humana, permanecendo sempre enredada em toda espécie de obstáculo metafísico que se opôs a um verdadeiro pensar. Concebendo assim, a essência do homem de forma medíocre (DUQUE, 2006). Portanto, para se compreender o que está incutido na linguagem heideggeriana é preciso se libertar dos preconceitos metafísicos e pensar com suficiente radicalidade onde se situa o ser humano dentro do cosmos, ou seja, qual a sua verdadeira distinção diante das plantas, animais e deuses. Para compreendermos melhor a

visão heideggeriana a respeito do conceito, um trecho da carta do filósofo ao jovem soldado pode ser bastante elucidativo:

Somente na época da república romana, *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada sob este nome. Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, é, aqui o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da “incorporação” da *Paidéia* herdada dos gregos. Estes gregos são os gregos do helenismo, cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas. Ela refere-se à *erudito et institutio in bonas artes*. A *Paidéia* assim entendida é traduzida por *humanitas*. A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste em tal *humanitas*. Em Roma, encontramos o primeiro humanismo. Ele permanece, por isso, em sua essência, um fenômeno especificamente romano, que emana do encontro da romanidade com a cultura do helenismo. A assim chamada Renascença dos séculos XIV e XV, na Itália, é uma *renascentia romanitatis*. Como o que importa é a *romanitas*, trata-se da *humanitas* e, por isso, da *Paidéia* grega (HEIDEGGER, 1973, p. 350 – 351).

Dessa forma, podemos dizer que o humanismo é uma espécie de educação com preceitos pedagógicos que visa um determinado ideal de homem a ser alcançado. Ou, no caso de humanismos metafísicos clássicos, sua essência humana deve ser desmembrada, ou melhor, reencontrada. Em ambos os casos a humanidade deve ser desenvolvida, não sendo dada de antemão, pronta e acabada. Assim, o homem se faz homem, sendo uma espécie de artífice de si mesmo. Portanto, toda educação, visando à domesticação do animal humano, teria um ideal anteposto do que é ser humano. Inicialmente, essa humanidade seria a incorporação da *Paidéia* grega, ou seja, um conjunto de costumes e ditames educativos que norteavam a concepção de humano dos próprios gregos. Isso teria sido reformulado pelos latinos na forma da *humanitas*, ou humanidade (RABINABACH, 1994). E assim, de tempos em tempos, de acordo com o período, haveria diferentes concepções deste mesmo conceito. Por muito tempo a noção humanista estava destinada somente a uma elite, tornando a

maior parte dos “homens” seres destituídos de direitos e do caráter humano, *barbarus* por excelência. De qualquer forma, independente da época concebida, o humanismo é quase sempre uma rememoração deste primeiro momento grego, e assim, a determinação da essencialidade humana.

### ***O ser como fundamento***

O humanismo romano concebe antecipadamente o homem como *animal rationale*, tradução do termo grego *zōon lōgon ékhon*, o animal portador do *logos*, da *ratio*. Mas, para Heidegger, qualquer que seja a concepção adotada para se interpretar a humanidade do homem, ela parte de uma metafísica, na medida em que, interpreta o ente em sua totalidade de alguma forma, sem se perguntar pelo ser. Para ouvidos modernos, ouvir sobre a noção de ser, em um primeiro momento pode parecer um tanto insólito e estranho, e de fato é. Quando pensamos em ser é comum nos referirmos logo a nossa própria existência, no sentido do *meu próprio ser humano* em um mundo, e toda a conjuntura que o envolve. Mas para Heidegger, esta concepção já está carregada de sentidos metafísicos e concepções precipitadas, porque quando me concebo enquanto *animal, racional, espiritual*, entre outros, dou uma resposta precoce ao *ser*. Isso porque aquilo que é, e que diz que em mim é, não indagou profundamente e de forma suficientemente radical sobre o que é que se quer dizer. De fato, enquanto um pensamento cartesiano poderia muito bem afirmar a verdade da existência de um eu; posteriormente a uma compulsão de dúvidas, já que seria necessário um fundamento qualquer que produza pensamentos e, permita que eu assim duvide. Para Heidegger isso é pular o mais fundamental, pois, o que é aquilo precisamente que em mim pensa? Certamente, não se trata tão somente de uma coisa pensante.

Além dessa concepção essencialista do homem, a tradição tomou o ser como o fundamento último do real, passando a concebê-lo como o ente supremo que permite a existência dos demais entes múltiplos, assim como o sentido de cada um deles.

Ou seja, ser para tradição seria o fundamento que possibilita que os fenômenos se sucedam, sendo o imutável e constante pano de fundo dos processos históricos. Já nessa concepção, assim como na interpretação do ser do humano, a suprema confusão entre ser e ente está estabelecida. Mesmo posteriormente, nas mais diversas interpretações possíveis a respeito do ente, sejam de caráter histórico, biológico, ou qualquer outra secção possível, o esquecimento do ser permanece latente, e o ente é tomado de antemão como sendo o ser, e o ser, por sua vez, como sendo o ente. O que não se percebe nesse raciocínio é a diferença fundamental entre ambos, que Heidegger denominará *diferença ontológica*.

Para compreendermos um pouco melhor o pensamento de Heidegger em *carta sobre humanismo*, talvez uma citação da parte final do texto seja interessante para nos auxiliar: “O estranho, neste pensamento do ser, é a sua simplicidade, justamente ela nos mantém dele afastados” (HEIDEGGER, 1973, p. 372). Simplicidade é um termo interessante para se aproximar do pensamento heideggeriano. Quando o filósofo define o homem como *ser-aí*, em uma tradução razoável, que pode ser tomado como *ser-aí*, o que se refere é justamente ao fato do homem não possuir uma substância. Ou seja, uma essência, algo marcado que o delimite, como um eu ou qualquer outra estrutura imutável que o determine. Ao partirmos da ideia de que ente é tudo aquilo que possui definição, por exemplo: mesa, cadeira, anjo, unicórnio, planta, e tudo mais que possa ser delimitado. Ser seria, por outro lado, aquilo que possibilita que tudo seja definível, mas que em si mesmo, jamais está encerrado em uma concepção, carecendo de uma definição última. Portanto, o ser que é aí, é o ser capaz de pensar o ser de todos os entes e, dessa forma, determiná-los. Mas que ele mesmo não possui uma definição absoluta, ainda que busque se autodeterminar enquanto um ente como os demais, na medida em que afirma ser *matéria, espírito, cogito*, entre outros.

## ***O pensar fora do seu elemento***

No pensamento heideggeriano percebemos que a história da filosofia é uma história de interpretação do ente e, sobretudo, do ente humano. E se, segundo Heidegger, metafísica é toda a interpretação do ente que desqualifica e até mesmo desconhece a pergunta pelo ser, podemos dizer, heideggerianamente, que a história da filosofia é metafísica. E o pensador se questiona porque isto teria ocorrido. A aposta de Heidegger é que isto aconteceu pelo fato do pensamento se afastar do seu elemento natural e tornar-se técnico. Ou seja, o pensar passou a se medir pela régua do agir, e assim, acabou por sair do seu próprio âmbito, tornando-se refém de toda praticidade. O que ele propõe então, como saída, é uma espécie de pensamento pós-filosófico e pós-metafísico, onde o pensar retorne ao seu elemento inicial e aja não mais determinado pelas exigências da ação, mas tão somente como simples pensar. Contudo, também seria ainda enganoso tomar essa forma de pensamento como teórica, pois, como afirma nosso pensador, teoria ainda é algo que se mantém como importante devido a sua dependência a tudo aquilo que é prático. Dessa maneira, damos crédito ao teórico tendo em vista a sua serventia ao prático. Heidegger estaria na contramão e até mesmo seria o antípoda dos discursos contemporâneos que validam uma teoria na medida em que dela pode-se obter resultados práticos. Para ele, o pensar metafísico tem suas raízes no berço filosófico platônico/aristotélico. Ali, o pensamento já se via na necessidade de tomar-se enquanto teórico, em face de seu comprometimento com toda forma de ação:

Para primeiro aprendermos a experimentar, em sua pureza, a citada essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhne*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *práxis* e *poíesis*. Por isso, o pensamento, tomado em si, não é “prático”. A caracterização do

pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura “teórica” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar (HEIDEGGER, 1973, p. 348).

Portanto, podemos ver que filosofia seria, dentro dessa concepção, um processo histórico e metafísico de esquecimento do ser. A antiga vigília pré-socrática, que Heidegger tanto admira, é a exaltação de um tempo pré-conceitual em que o ser não teria sido ainda substancializado e o pensar não seria ainda tão somente ferramenta de escavação das causas primeiras. Ali, ainda, segundo nosso pensador, nem mesmo a filosofia enquanto disciplina escolar teria se desenvolvido, ou seja, servindo apenas como um instrumento do pensamento. (SOFFER, 1996) Quem dirá outros rótulos subsequentes como “ética”, “física” e todos os demais que possam necessitar o mercado da opinião pública. Por opinião pública que Heidegger entende como a forma de pensamento já absorvida pela linguagem cotidiana e que tem determinadas interpretações metafísicas, sem se questionar pela verdade do ser. Publicidade que o filósofo irá repudiar vista apenas como “[...] a instauração e dominação metafisicamente condicionadas [...]” (Heidegger, 1973, p. 349) O que quer dizer que a linguagem totalmente absorvida pela metafísica contemporânea já não é capaz de pensar muito além dos ditames propostos por essa metafísica subjetivista. Mesmo naquilo que se autointitula de “existência privada”, “pensamento independente” ou qualquer outra forma de pensar que se julgue liberto, a ditadura da opinião pública se mantém. Esse pensar que tão somente se retrai em relação ao que é público, permanece ainda enredado grosseiramente nas concepções metafísicas de tudo que é coletivo, sem se perguntar pela questão fundamental do ser. Esse mesmo mercado que dita que todo pensar deve partir de uma

subjetividade e tantos outros paradigmas já predeterminados é o que estabelece as diferentes divisões entre as disciplinas, impedindo assim, que o pensar de fato retorne ao seu elemento, e servindo mais uma vez somente à praticidade.

### ***A essência como “ec-sistência”***

O que o filósofo alemão pretende rememorar é a concepção de um pensar ancestral, pré-metafísico. Então, respondendo a pergunta de Beaufret: “Como tornar a dar sentido à palavra “Humanismo”? (HEIDEGGER, 1973, p.348). Se isso ainda faz sentido como nos diz Heidegger, esse retorno à concepção humanista não pode se dar pela via subjetivista e biológica, e todo o aparato metafísico da opinião pública. Ao falarmos de humanismo, de homem, e daquilo que é mais radical e necessário em seu ser, precisaremos falar das raízes do *ser-aí* (*Dasein*). E questioná-lo de tal maneira a não permanecer mais preso aos obstáculos metafísicos que até então nos detêm. Para Heidegger, se ainda quisermos dar crédito ao conceito, precisamos aprofundar nossa noção de humanismo, e só assim poderemos dar o devido valor à expressão, como o filósofo mesmo se expressa:

Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*). Deste modo então, contudo, a *humanitas* permanece a preocupação de um tal pensar; pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência (HEIDEGGER, 1973, p. 350).

Isso ocorre como dito anteriormente, porque a metafísica não distingue ser de ente, diferença fundamental e ontológica que causa a confusão. Ser é o não definível que se destina, fundamenta, e permite toda abertura de mundo. Ente, por sua vez, é tudo aquilo que é definível, ponderável, e capaz de ser pensado. Todavia, ente jamais pode ser pensado sem o ser (SOFFER, 1996). Quando se denomina a essência do homem enquanto *animal rationale*,

estamos para esta filosofia, a meio caminho de pensar com suficiente radicalidade o ser.

Por isso o filósofo alemão irá definir a essência do homem como sua *ec-sistência*. Um conceito que tem como intuito pensar de forma mais radical a *animalitas*, o *homo animalis* e toda a animalidade de forma mais fundamental. Todavia, o termo grifado aqui como *ec-sistência* já não pode ser confundido com o termo tradicional *existentia*, que indica a realidade efetiva do real. Este termo que está diretamente associado com o termo latino *essentia* já é, por sua vez, uma determinação metafísica e uma abertura do ser e pressupõe um amontoado de interpretações, passando por alto, mais uma vez, a questão central:

Aqui não se trata de uma contraposição de *existentia* e *essentia*, porque, de maneira alguma, ainda estão em questão estas duas determinações metafísicas do ser, nem se fale então de sua relação. A frase contém, ainda muito menos, uma afirmação geral sobre a existência (*Dasein*), na medida em que esta designação que surgiu, no século XVIII, em lugar da palavra “objeto”, deveria expressar o conceito metafísico de realidade efetiva do real (HEIDEGGER, 1973, p. 353).

*Ec-sistência* indica tão somente que o *homem habita na verdade do ser*, nela mora e nela se faz enquanto homem. Ou seja, como já dito anteriormente, o homem não possui uma essência premeditada e projetada como uma caneta, um caderno, ou qualquer outra coisa pensada de antemão. Tampouco ele existe em uma concepção prévia e metafísica da realidade. Pois realidade é um termo que sempre pressupõe determinada interpretação do que seja o real. O que se trata aqui é de algo ainda anterior e precursor a qualquer determinação. Não está em jogo nem mesmo uma essência projetada e anterior à construção do objeto, nem tampouco o próprio objeto ou o conjunto de entes sob uma interpretação unívoca. Trata-se de pensar com suficiente radicalidade a questão do ser, e com ela a do ser-aí. Pois ao dizer que o homem *ec-siste*, e que assim habita a verdade do ser, o que temos em mente é que ele não possui uma determinação

metafísica, mas que é capaz através do ser de se pensar e pensar também o conjunto dos entes. Isso não significa inverter os termos, como faz Sartre, e dizer que a existência de alguma forma, seria anterior a essência. Pois, o homem atirado aí, sendo dotado de liberdade de escolha e capaz de determinar o seu destino a cada momento, afirmaria sua posição ou não enquanto ser dotado de liberdade. E, dessa forma, desenvolveria uma essência a partir da condição de ser lançado. Para Heidegger, isso é tão somente uma inversão dos termos clássicos que apenas passa por alto, mais uma vez, a questão da verdade do ser. Como o próprio filósofo alemão afirma:

Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentiae essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser [...] Permanece desafiando o pensamento o motivo por que o questionamento deste destino do ser nunca foi levantado e por que esta questão pôde ser pensada. Ou é esta situação da distinção de *essentia* e *existentia* um sinal do esquecimento do ser? (HEIDEGGER, 1973, p. 355)

Dizer que o homem ec-siste na verdade do ser e redirecioná-lo para sua morada é o que Heidegger tenta fazer com o pensar naquilo que lhe é mais precioso e radical. Entretanto, não podemos esquecer que essa possibilidade de retorno não é uma decisão do próprio homem, assim como o fato da suprema confusão histórica também não é fruto do livre-arbítrio. O esquecimento do ser e a possibilidade atual de pensar tal esquecimento são, para Heidegger, possibilidades destinadas pelo próprio ser. O mais complexo ainda em tal pensamento é que enquanto estamos no domínio dos entes (ôntico) podemos trabalhar com categorias de diferenciação e identidade (DUQUE, 2006). Mas quando vamos para o domínio do ser (ontológico),

torna-se complicado e até mesmo dispensável tais categorias metafísicas. Por isso é tão difícil tratar de uma linguagem que supere a metafísica e ao mesmo tempo pense o ser, visto que ela já não pode se enredar nas antigas concepções ônticas de relação. E assim prossegue Heidegger:

Para que nós, contemporâneos, entretanto, possamos atingir a dimensão da verdade do ser a fim de poder meditá-la, devemos primeiro tomar, de uma vez, bem claro como o ser se dirige ao homem e como o requisita. Tal experiência essencial nos será dada, se compreendermos que o homem é enquanto ec-siste. Digamo-lo, primeiro, na linguagem da tradição, então isto quer dizer: A ec-sistência do homem é sua substância. Por isso aparece repetidas vezes a frase em *Ser e tempo*: “A ‘substância’ do homem é a existência”. Mas substância é, pensada ontológico-historialmente, já a tradição encobridora da *ousía*, palavra que nomeia a presença do que se apresenta e que o mais das vezes, através de uma enigmática ambiguidade, visa à própria coisa que se apresenta (HEIDEGGER, 1973, p. 355).

Isso quer dizer que Heidegger ressignifica termos como existência e substância. Se ainda vamos nos utilizar de tais concepções precisamos nos desvencilhar de seu aspecto substancial e metafísico. Quando se diz que o homem ec-siste, já não se tem como intuito nenhuma interpretação definitiva do real. Mas sim, o fato de que o homem ec-sistindo na verdade do ser é quem possibilita, através do ser, qualquer interpretação a respeito do que é real. Da mesma forma como, ao utilizar a palavra substância, retira o seu antigo aspecto imutável no sentido de substância primeira ou quaisquer determinações do ser do ente que permitam a confusão entre ambos. Substância é pensada aqui historialmente, ou seja, o modo mais próprio do homem ser é estar postado na verdade do ser, e permitir que o ser de tempos em tempos se manifeste e dê sentido aos entes.

Mas o que podemos dizer do ser quando a linguagem metafísica nos foge? Podemos dizer que ele é aquilo que possibilita que todo ente seja, sem, no entanto, ser um fundamento no

sentido de um ente supremo da tradição. É também o ser, mais próximo do homem do que qualquer ente, visto que os entes só são para o homem na medida em que o ser possibilita que eles sejam. Todavia, como Heidegger mesmo afirma na carta, o ser permanece para o homem assim mesmo, o mais distante. É como a própria sombra inalcançável, tão próxima e tão intocável ao mesmo tempo. Todas as outras determinações metafísicas não são, por sua vez, errôneas, mas não são radicais o suficiente na medida em que não contemplam o fato de o homem habitar a verdade do ser. E assim, todas as definições que a metafísica possa eventualmente destinar ao ente, são em última instância possibilitadas pelo próprio ser. Para evitar que a confusão eventualmente se propague, Heidegger não utiliza a expressão “o ser é”, visto que costumeiramente utilizamos o “é” para nos referirmos às coisas, os entes em geral. O filósofo prefere se utilizar da expressão “dá-se”, ou seja, o ser se destina ao homem através da linguagem. Essa forma de se expressar impede que o ser seja tomado como um ente, tanto enquanto causa, no caso de um ente supremo, como efeito, no caso do ente gerado e presente diante de nós. Com o “dá-se” busca-se que a linguagem alcance um novo âmbito linguístico onde o ser não seja mais entificado.

### ***O humanismo como um erro***

É interessante notar também, que quando Jean Beaufret pergunta a Heidegger sobre a possibilidade de se manter ou dar sentido ainda a noção clássica de humanismo, Heidegger se demonstre tão reticente a esse questionamento: “Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra “Humanismo”. Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam?” (HEIDEGGER, 1973, p. 348) Ao nos determos na época da transcrição da carta, fruto imediato do pós-guerra, podemos observar o sentimento de desolação que acompanhava os homens da época. Após séculos de domesticação e de ideais iluministas, o homem parecia ter fracassado, caindo automaticamente no

terreno do desumano, do inumano, em uma perspectiva animalesca. O assombro de um pensador denota, sobretudo, isto. Para Heidegger, o grande mal, nesse caso específico, parece estar na determinação metafísica que o homem faz de si mesmo, enquanto subjetivista e humanista, (DUQUE, 2003) ou seja, a forma de contato vigente na modernidade, da relação do homem com o ente, é de extrema confusão ontológica, onde ser e ente passam a se misturar de uma forma inédita. O homem se concebendo como sujeito cognoscente e o mundo, por outro lado, sendo visto enquanto natureza morta, *res extensa* dotada de recursos a serem abundantemente extraídos, geram um processo de esgotamento inaudito. Isso quer dizer que a antiga relação bucólica que um camponês ou um poeta poderia vir a ter com um rio ou qualquer outro elemento natural está daqui por diante esquecida, o ente é visto como recurso elementar a ser apropriado de forma inconsequente.

O mesmo ocorre quanto à relação do homem com ele mesmo, não importa o ismo de que se parta, seja comunismo, americanismo ou fascismo, o elemento que está por trás é sempre o elemento metafísico que determina uma natureza essencial para homem. Ao determiná-lo metafisicamente acaba definindo também o seu papel no mundo. E não seriam todos os ismos, em última instância, guias humanistas de conduta? Essa forma de raciocínio nos leva para o cerne da concepção heideggeriana, que vê todo o mal ou ao menos as consequências maléficas como frutos de uma má interpretação do ente e, sobretudo, do ente humano, frutos do esquecimento do ser. Lembrando sempre que isso, para Heidegger, não faz parte de uma escolha ou de um desleixo humano, mas de uma determinação histórica do próprio ser.

### ***Um humanismo radical***

Quando lemos na carta expressões estranhas como: “O homem é o pastor do ser [...] O homem é o vizinho do ser.” (HEIDEGGER, 1973, p. 361-362) O que se atenta aqui é tão somente

para a dependência do humano para com o ser, dependência que só pode ser antevista dado a abertura ontológica-historial de esgotamento da metafísica. É o ser que assim dá-se, ou seja, que assim se destina e permite no atual momento histórico que o homem o perceba como um fundamento não metafísico. E o que quer Heidegger, sabendo do momento epocal onde essa possibilidade é permitida, é aproveitar a ocasião e pensar radicalmente a essência do homem enquanto pastor cuidadoso residindo ao lado do ser. Quando ele responde à Jean Beaufret:

“De que maneira dar novamente, à palavra humanismo, um sentido?” Sua pergunta não apenas pressupõe que o senhor quer conservar a palavra “humanismo”; ela contém também a confissão de que esta palavra perdeu seu sentido. [...] O “*humanum*” aponta, na palavra, para a *humanitas*, a essência do homem. O “ismo” aponta para o fato que a essência do homem deveria ser tomada de maneira radical. Este sentido possui a palavra “humanismo” como palavra. Dar-lhe novamente um sentido somente pode significar: determinar de novo o sentido da palavra. Isto exige, de um lado, que a essência do homem seja experimentada mais originariamente; de outro lado, que se mostre em que medida esta essência é, a seu modo, bem disposta. A essência do homem reside na ec-sistência (HEIDEGGER, 1973, p. 363).

O filósofo da floresta negra tem como intuito mostrar que o mal ocasionado pelo humanismo é fruto de uma determinação metafísica do ser do homem, proporcionada em última instância, pelo próprio ser. Por isso agora, se ainda quisermos manter e dar sentido a qualquer noção humanista é preciso pensar o humanismo de forma radical como nunca antes fora pensado. É necessário ir à raiz da noção e não mais determinar uma concepção substancial de *essência* que precederia o homem lançado aí em um mundo. Nem por outro lado, estabelecer uma *essência* posterior no sentido que nos dão alguns existencialismos. A questão central torna-se se prostrar diante da clareira, do “aí” heideggeriano, e meditar sobre a fonte originária de sentido, sobre

o transcendental como tal, naquilo que faz com que o ente seja ele mesmo, inclusive o ente humano instalado ele também, na clareira do ser.

Todavia, este raciocínio, ao contrário do que muitos pensam, não descamba para o inumano, no sentido de afirmar a animalidade do homem e seu irracionalismo. O que pretende esse pensar é apenas ser mais radical e menos precipitado, mais silencioso e contemplativo, menos metafísico e mais duvidoso, na medida em que apenas observa o próprio pensar. O pensamento que sai de seu elemento, e torna-se assim *técnico*, que denunciamos no início de nosso trabalho, e que esteve presente na metafísica platônica e aristotélica, buscando ser teórico na medida em que serve à praticidade. É o mesmo que vemos durante toda a história e que se manifesta em suas diferentes formas de doação até a modernidade. Suas raízes são gregas e arcaicas, mas as suas consequências conhecemos bem. Quando o homem, a partir da abertura possibilitada pelo ser, se propõe a pensar o humanismo de forma radical, não busca outra coisa do que trazer o pensar novamente ao seu elemento fundamental, nem teórico, nem mesmo prático, mas enquanto simples pensar do ser (RABINABACH, 1994).

Todavia, esse pensamento por extrapolar os limites do lógico, não pode ser tomado como algo necessariamente ilógico e irracional. Deve ser em contrapartida, tomado como algo mais fundamental. Esse pensar ao se propor pensar o ser em sua raiz reflete também a raiz da lógica, ou seja, do logos. Experimenta a essência de todo o pensar que se guia por essa matriz. E como afirma Heidegger: “Que sentido possuem para nós todos os sistemas da Lógica, por mais amplos que sejam, quando se subtraem, e mesmo sem o saber, já de antemão, da tarefa de primeiro questionar, mesmo que seja apenas isto, a essência do logos?” (HEIDEGGER, 1973, p. 365). Isto quer dizer que o pensamento que parte da lógica, e pretende se elevar ao patamar de único parâmetro sustentável a toda forma de raciocínio, não busca suas próprias raízes, partindo assim de um ponto de vista já estabelecido. Ao pensarmos radicalmente, ou seja, pensarmos o

ser, podemos conceber a essência e abertura que define o logos, sem o qual a lógica não existe. A lógica, por sua vez, é um produto histórico, veio a ser através de uma abertura ontológica e histórica do ser, não sendo dada de antemão de forma metafísica, ao menos na visão heideggeriana.

### ***A necessidade de uma ética***

Outro ponto fundamental para Heidegger é a questão da ética. Afirma ele na carta, que um amigo certa vez lhe perguntou quando ele desenvolveria uma ética. O filósofo, por sua vez, afirma que esse pensar radical já contém em si um *ethos*, na verdade parte desse pensar, de uma interpretação de ética enquanto sinônimo de habitar ou morar. Pois aquele que mora, automaticamente zela por seu habitat, e dessa forma rompe com a estrutura disciplinar do pensamento técnico que separa ontologia e ética em estruturas muito bem definidas. Para obter fundamento para sua tese recorre o pensador alemão a Heráclito, e afirma que ali em seu pensar, não existia ainda de forma bem delimitada essas divisões. O pensar do ser nessa época, seria sinônimo, de zelar pelo ser, ambas as noções, pensar e agir, se fundiriam não cabendo uma concepção separatista e disciplinar de ambas. Heidegger busca um retorno a essa noção pré-metafísica anterior a qualquer forma de subdivisão (COUSINEAU, 1972).

O filósofo alemão nos narra uma história que segundo ele nos veio através de Aristóteles. A história nos conta o fato de que um grupo de forasteiros curiosos pretendia conhecer o pensador Heráclito. Ao encontrarem o filósofo, o viram em sua simplicidade, se aquecendo junto ao forno. Heidegger relata que ficaram surpresos com as circunstâncias em que encontraram o pensador. Na verdade, o que os visitantes gostariam de encontrar era o filósofo em outras condições, quiçá mais empolgantes, por assim dizer (COUSINEAU, 1972). Todavia, o encontram de forma simples, a fazer coisas singelas de homens comuns, diante de um fogareiro acessível a qualquer tipo de homem. Na trilha da interpretação heideggeriana, os visitantes não desejavam serem

atingidos pelo pensar, mas tão somente, estarem próximos de um pensador, para então poderem dizer que o encontraram e que tiveram a experiência de estar com ele. Sem, contudo, serem atingidos de fato pelo pensar e viverem integralmente sua dimensão. Ao perceber que os visitantes desapontados se afastavam, Heráclito rapidamente os convida da seguinte forma: *einai gárkaì entauthatheoús*. “Os deuses também estão aqui presentes” (HEIDEGGER, 1973, p. 369). Essa sentença que denota aparentemente para o surpreendente que há em tudo aquilo que é banal e passa despercebido, será interpretada por Heidegger de forma ainda mais substancial. Para ele, não é outra coisa a que o filósofo se refere com a famosa sentença Heraclitiana, *ethos anthropodaimon* (HEIDEGGER, 1973, p. 368). O familiar aqui deve ser pensado como o aberto já dado, ou seja, o ente se manifestando em uma determinada abertura de ser, contudo, o não familiar a que se aponta é para o próprio ser encoberto no ente, que ao mostrar-se, ofusca-se. Para entendermos melhor, busquemos um trecho da carta em que isto fica bem explicitado:

*Ethos* significa morada, lugar de habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o *daímon*, o Deus. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus (HEIDEGGER, 1973, p. 368).

Segundo Heidegger, o que Heráclito quer mostrar aos transeuntes é o simples fato de que por trás do banal se encontra algo mais misterioso. Por trás do ente se encontra o ser, que se mostra se escondendo, e que é o fenômeno mais despercebido e que por não ser evidente torna a realidade banal e rotineira. Ao nos focarmos no ente e nos perdermos nele, nos esquecemos da dimensão fundamental misteriosa do pensar, que permite que qualquer coisa seja. Então, não devemos, segundo essa

interpretação, nos deter simplesmente nas excentricidades do dia a dia, ou no fantástico que podemos perceber naquilo que é simplesmente ôntico. A sentença indicaria para a surpresa do ontológico, daquilo que fundamenta sem ser fundamento, e que é o mistério para onde o pensar deve novamente se encaminhar.

Mas resta a questão ainda se nesse pensar originário, há espaço para uma Ética. Segundo Heidegger, o que se tem é uma ética originária, assim como uma *Ontologia fundamental*. Aqui se pensa radicalmente naquilo que possibilita qualquer pensar, e por isso, está aquém de qualquer pensamento, seja teórico ou prático. Dessa maneira, não está em jogo ainda propriamente uma ética ou uma ontologia, pois nesse momento essas categorias e subdivisões do pensar não foram assim estipuladas. Esse é um pensar que ao refletir sobre seu fundamento é também um agir, uma ação ainda mais originária, e como diz o pensador alemão: “O pensar age enquanto se exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do ser com o homem” (HEIDEGGER, 1973, p. 347).

### ***O pensar do futuro***

Este pensar do ser encontra seu desdobramento na linguagem, pois é na linguagem que ele se desvela. Dessa forma, podemos dizer que é o ser que se destina ao pensar e assim marca a linguagem com seu destino. Tudo que é dito, pensado, exigido em um tempo, foi determinado anteriormente pelo ser como o que pode ser pensado e pode ser dito. Por isso o homem é o pastor do ser, pois aqui ele não é mais senhor, o homem só é enquanto uma destinação do ser. Todos os humanismos de todas as épocas que pretendem invocar a essência fundamental do homem estão calcados em uma abertura de ser que se manifesta na linguagem. Essa abertura é historial e ocorre em cada tempo de acordo com uma determinada destinação. O que se quer dizer com afirmação de que o homem ec-siste na verdade do ser, é atentar para o fato de que se ainda queremos pensar o ser do homem, precisamos atentar para a dimensão radical que possibilita todas as aberturas,

todos os humanismos de todos os tempos. Essa dimensão não pode ser concebida em termos metafísicos, ela está além do pensar conceitual, e não nos leva a nenhum caminho além dela mesma, como nos diz Heidegger de forma brilhante e sintética:

[...] este pensamento não é nem teórico, nem prático. É antes desta distinção que ele acontece e se realiza. Este pensar é, na medida em que é, a lembrança do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser, porque, por ele jogado na guarda de sua verdade e para ela requisitado, pensa ele o ser. Um tal pensar não chega a um resultado; não produz efeito. Ele satisfaz sua essência, enquanto é (HEIDEGGER, 1973, p. 370).

Acostumados ao pensar metafísico tradicional da filosofia, esse pensar nos parece estranho em sua simplicidade. Pois a filosofia está embasada em castelos conceituais complexos nos quais a razão muitas vezes se extravia, mas “O pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente que a ‘Metafísica’, nome que diz o mesmo” (HEIDEGGER, 1973, p.373). Isto parece estranho a nós contemporâneos, pois estamos enredados nas amarras conceituais da tradição, esse pensar que aqui se anuncia, está além da filosofia, na medida em que é posterior as diferentes metafísicas e os diversos humanismos. E, por outro lado, está aquém, na medida em que se encontra na raiz de nossa história ocidental, na voz dos primeiros pensadores. Um pensar não conceitual, que não se extravia de seu elemento porque se exerce em sua simplicidade, em seu desvelamento, e não presta contas à teoria ou a prática. Já não é mais tempo, segundo Heidegger, de uma busca e dominação desenfreadas sobre o ente, mas sim, de uma rememoração do que permanece esquecido, uma escuta sábia e silenciosa dos apelos e dizeres do ser.

### ***Considerações finais***

No momento em que a técnica se desenvolve avassaladoramente, onde o homem parece esquecido de si mesmo e de seu verdadeiro ser. Absorvido pelo que parece ser o último

desvelamento, a interpretação técnica dos entes. Heidegger retoma um antigo ensinamento grego, o ouvir atentamente o apelo do ser, e de estar aberto a outras possibilidades do ente. Já não é tempo do homem se voltar para origem de todos os valores, e de compreender a verdadeira fonte de sentido de todas as coisas? Não mais olhando para fora e para cima, na busca de um ente supremo criador de valorações. Mas sim, para a fonte originária que é capaz de permitir até a existência desse mesmo ente supremo. Ainda que isso pareça um convite ao incerto e ao inseguro, parece uma tarefa essencial reservada para o pensar futuro. E se isso levar-nos a novos erros, devem os filósofos aceitar o risco, pois como diz sabiamente o pensador alemão: “Quem pensa profundamente, deve profundamente errar” (HEIDEGGER, 1968, p. 41).

### **Referências**

COUSINEAU, R. H. *Heidegger, humanism and ethics: an introduction to the letter on humanism*. Louvain: Nauwelaerts, 1972.

DUQUE, F. *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2006.

DUQUE, F. *Contra el Humanismo*. Madrid: Abada, 2003.

GIACOIA, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares Miranda. Porto Alegre: Globo, 1968.

HEIDEGGER, M. *Que é Isto – a filosofia?* Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. *Sobre o “humanismo” - Carta a Jean Beaufret*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

*Terceiro Capítulo*

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LUYPEN, W. *La fenomenologia es un humanismo*. Trad. Pedro Martin y de la Cámara. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967.

RABINABACH, Anson. *Heidegger's Letter on Humanism as Text and Event*. *New German Critique*, No. 62 (Spring - Summer, 1994), p. 3-38  
Published by: New German Critique Stable URL:  
<http://www.jstor.org/stable/488507>. Accessed: 01/09/2019.

SLOTEDIJK, P. *Regras para o parque humano – Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOFFER, Gail. *Heidegger, Humanism, and the Destruction of History*. *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 3 (Mar., 1996), p. 547-576  
Published by: Philosophy Education Society Inc. Stable URL:  
<http://www.jstor.org/stable/20129896>. Accessed: 11/05/2019.



## Quarto Capítulo

### **A impossibilidade de fundamentação da antropologia filosófica de acordo com Heidegger**

Leila R. Klaus

No livro *Kant e o problema da metafísica*, conhecido também como *Kantbuch*, Heidegger (1889-1976) apresentou no parágrafo 37 uma problematização em relação à Antropologia filosófica. O objetivo é analisar a crítica heideggeriana a fim de verificar se o próprio autor da problemática respondeu à questão norteadora da Antropologia filosófica: “O que é o ser humano?”. A análise conduz à averiguação dos argumentos de Heidegger e à implicação dessa crítica para a edificação de uma área do conhecimento filosófico que diz respeito ao ser humano. Para tanto, é necessário percorrer a teoria kantiana de metafísica e antropologia, pois a crítica de Heidegger à Antropologia filosófica partiu justamente dos conceitos kantianos de metafísica e filosofia, que foram enunciados, respectivamente, no ano de 1781 e 1800.

#### ***Kant e a definição de que a Metafísica é ontologia***

No ano de 1781 Kant publicara a crítica ao conhecimento metafísico. Ao plano metafísico, segundo o filósofo, pertence o tipo de juízos ou preposições que não surgem da experiência sensível e, por isso, são *a priori*. Do mesmo tipo são os juízos e preposições da matemática pura e da física pura, quer dizer, são juízos transcendentais que se afastam de todo o aparato sensível. No entanto, enquanto a matemática e a física fornecem juízos de conhecimento e ampliam sempre mais esses juízos (sintéticos), à metafísica pertencem os juízos analíticos, que nada possuem de cognoscível. É justamente nessa limitação da razão humana que se encontram as ideias metafísicas (e filosóficas) de um deus, de uma alma ou de um espírito. O problema da razão no âmbito da

filosofia, que não se anunciou na razão da matemática pura, tampouco na razão contida na física pura, está na falta de um método, pois para a metafísica constituir-se como ciência teórica ela precisa produzir conhecimento seguindo um caminho epistemologicamente seguro e válido. A possibilidade para a metafísica estabelecer-se como ciência significou uma ruína desde 1781, visto que “a *Crítica* foi escrita porque existe uma ‘ciência’ tal que o tratado de seu método a faz desaparecer enquanto teoria” (LEBRUN, 1993, p. 39). Na *Crítica da Razão Pura* o autor não encontrou uma saída plausível para a possibilidade da metafísica; mesmo que a matemática pura e a física pura demonstrem que há ciências reais e que há conhecimento sintético *a priori*, a questão acerca do “como” acontece a metafísica permaneceu sem saída. Na área da epistemologia, o ano de 1781 significou um limite entre os fenômenos da razão sensível (da ciência) e a possibilidade da metafísica. A derrocada da metafísica se estendeu até dois anos mais tarde, nos *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, pois Kant escrevera que a metafísica jamais pode “criar ciência, mas unicamente uma vã arte dialética” (KANT, 2008, 163).

Como último suspiro antes do sufocamento, a metafísica foi diluída em uma subárea filosófica que propunha uma ideia mais naturalizada dela. Assim, coube à metafísica geral que ela se modificasse em uma *metaphysica naturalis*. Com o subnome *naturalis* Kant não elegeu outra coisa à metafísica senão o nível do ontológico e do sensível. Com isso, todo conteúdo suprassensível (metafísico) deve ser considerado como outra ontologia material, porque a metafísica propriamente dita, que investigaria questões extracorporais ou extranaturais, “foi posta fora do circuito” (LEBRUN, 1993, 35). Dado que uma metafísica jamais se estabeleceu em solo firme, nem sequer se desenvolveu como doutrina filosófica, cabe a ela somente o estudo de princípios e fundamentos da *razão* na qualidade de ciência que antecede todo o tipo de conhecimento racional. A metafísica em si mesma, com as suas questões extramundanas, apenas fez surgir uma insuficiência nas fundamentações racionais que as deixavam restritivas. O conhecimento racional jamais seria abalado por essa

pretensa metafísica, ao contrário, a metafísica ela mesma tem suas bases estremecidas diante da falta de rigor e método próprios.

Desde o tempo em que o ser humano habita o mundo de modo *sábio* ele interroga-se acerca das coisas que o cercam. As respostas tendiam a explicações irracionais e quase nunca naturais. No decorrer de milhares de anos, com o sedentarismo já estabelecido, deu-se espaço ao conhecimento racional e a experimentos científicos. Contudo, mesmo que certas dúvidas tenham sido sanadas pelos métodos da experiência sensível, restavam questões a serem respondidas ou, pelo menos, a serem formuladas. Após Kant, o estabelecimento do conhecimento metafísico se engendrou em dificuldades expressivas diante do saber racional, tanto que a doutrina metafísica se viu perante a sua “fatalidade” (LEBRUN, 1993, p. 40). Todavia, o ser humano sempre se indagou quando deparado com temas ainda sem resposta racional. Escrutinar assuntos metafísicos é algo corriqueiro para o ser humano, mas isso tampouco colocaria a metafísica em uma situação na qual pudesse ser considerada uma área do saber racional filosófico. O âmbito do racional e do científico avança graças ao método causa-efeito ou a deduções e a argumentos válidos. Para a metafísica não há uma causa a partir da qual todo o conhecimento pode ser dado, suas supostas investigações estão aquém de qualquer método reconhecido no território epistemológico. O kantismo colocou a metafísica em uma posição na qual ela subsistiu unicamente porque ela estava imersa na ontologia. Dessa maneira, a metafísica é *especialis*, pois para seu campo de investigação corresponde tão somente uma ontologia regional. Não é possível pensar uma metafísica em si mesma, mas sim uma metafísica subordinada à outra área do saber que é mais confiável e cognoscível: a ontologia.

### ***Filosofia é antropologia de acordo com o kantismo***

No livro intitulado *Lógica* (1800), lê-se primeiramente a elucidação da lógica para, posteriormente, no terceiro capítulo, encontrar a definição da filosofia. De forma resumida, a lógica é a

ciência das leis necessárias do entendimento e da razão. Kant elucidou longamente a respeito da lógica, o cerne da sua exposição centrou na independência da lógica em relação à matéria ou a objetos empíricos. Ela, a lógica, é lida somente a partir das regras gerais e necessárias do pensamento; dessa forma, 1) ela é o fundamento de todas as ciências; 2) ela é "arte universal da razão"<sup>1</sup> (KANT, 2009, p. 6) no sentido de consertar e criticar o conhecimento geral; 3) ela é um cânon, pois lida com leis puras *a priori*; 4) ela é ciência racional, visto que está ligada apenas à forma do entendimento e da razão e não está direcionada à matéria que ela pode conhecer. Assim, uma pergunta cabível à lógica, segundo Kant, seria: "[...] como é possível que o entendimento se conhecerá a si mesmo?" (KANT, 2009, p. 7); 5) a lógica é uma teoria já dada, porque baseia-se em princípios *a priori*. De maneira nenhuma a lógica poderia se perguntar "o que se pode conhecer?". Esta questão é resguardada no domínio da metafísica e é neste âmbito, juntamente com a definição de filosofia dada por Kant, que se gerou toda a possibilidade de um problema entre metafísica, antropologia e Antropologia filosófica.

Desse modo, no terceiro capítulo, quando Kant abordou a definição de filosofia, veio com ela uma abertura para a polêmica discussão em torno da antropologia. Segundo a ideia cósmica de filosofia, que confere uma "utilidade"<sup>2</sup> a esta, a filosofia é estabelecadora da razão, cabendo a ela precisar o conteúdo de quatro questões: a primeira, do campo metafísico, *que posso saber?*; a segunda da área da moral, *que devo fazer?*; a terceira do plano da religião, *que me é permitido esperar?*; a quarta e última, do domínio da antropologia, *que é o homem?*. As três primeiras, disse Kant, se referem à última. Isso colocou a antropologia à

---

<sup>1</sup> Kant discorre acerca da lógica não se constituir enquanto um *organon*, ou seja, a lógica não desempenha o papel de orientar o modo pelo qual se alcança o conhecimento. A lógica, por sua vez, não é um aglomerado de certas regras sobre objetos, pois ela não conhece este ou aquele objeto das ciências de maneira a conceber os princípios que regem tais objetos.

<sup>2</sup> Em oposição à noção cósmica há a ideia escolástica de filosofia, que define filosofia como possuidora de "destreza", no sentido ter valor absoluto e que confere um valor aos outros conhecimentos. Cf. Kant (2009, p. 11-12).

frente de qualquer questão acerca da existência de Deus, da correção de atos morais ou da garantia da fé. No entanto, Kant jogou essas sentenças sobre a antropologia no papel, para posteriormente delas se afastar e tratar de temas do conhecimento em geral e do papel do filósofo. Assim, no decorrer desse terceiro capítulo, o autor abordou a temática do saber humano, estabelecendo os limites da razão e afirmando que a questão mais importante é justamente delimitar a razão; sem mais desenvolver o tópico entorno da antropologia, mas tão somente esclarecer o que é o conhecimento. Sob nenhuma condição a indagação sobre o conhecimento é menos importante que a questão antropológica, mas dizer que a filosofia é, acima de tudo, a definição da pergunta pelo homem, implica uma investigação da antropologia. Uma investigação que busque a fundamentação da antropologia e a possibilidade de resposta ao seu objeto de estudo de acordo com bases filosóficas e não empíricas.

### ***O problema da fundamentação da antropologia filosófica por Heidegger***

Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*, preleção conferida na Universidade de Freiburg em 1925-26, sustentou que, somente a partir da fundamentação kantiana de metafísica, fornecida na *Crítica da Razão Pura*, é possível elaborar um trajeto capaz de repetir a questão sobre a fundamentação da metafísica de modo genuíno. E isso, porque a teoria kantiana de metafísica abriu caminho para uma ontologia, que desde o início voltou-se para o ser humano. Quando Kant fundamentou a metafísica ele não fez outra coisa que justificar o seu saber de acordo com um segundo: a antropologia. Porém, essa metafísica foi estabelecida de acordo com três áreas do saber humano: a cosmologia, a psicologia e a teologia. Kant denominou essa metafísica de *metaphysica specialis*, apresentando uma concepção natural de ser humano. Entretanto, na visão de Heidegger, essas três áreas do saber metafísico “determinam o homem não como essência da natureza, mas como ‘cidadão do mundo’ (*Weltbürger*)”, já que

[...] o conhecimento humano toca a natureza do ente simplesmente dado, em seu mais amplo sentido (cosmologia), o fazer é a ação do homem e toca sua personalidade e liberdade (psicologia), a esperança tem como meta a imortalidade da alma, isto é, a unificação com Deus (teologia) (HEIDEGGER, 2017, p. 37).

Além disso, o ser humano é tomado na qualidade de um ente simplesmente dado no sentido mais amplo possível, mas não em um sentido natural como propôs o kantismo. Por isto, a definição kantiana de filosofia transcendental interpretou a metafísica e, conseqüentemente, a antropologia, a partir de um modo generalizado sem entrar na essencialidade do objeto em questão. Kant foi responsável por tornar a metafísica demasiadamente ontológica e juntamente a ela a antropologia. Em seus cursos sobre lógica (1800), ele não teve em mente outra coisa senão uma noção geral de filosofia que a reduziu a uma antropologia e esta, como se viu, foi suplantada por uma ontologia regional que pouco tem de metafísico (1781). Eis o problema atribuído à teoria antropológica kantiana de acordo com Heidegger: a antropologia é demasiadamente empírica e nada filosófica. Não apenas isso, mas também à medida que a antropologia é *metaphysica specialis*, ela pode ser substituída por uma psicologia do ser humano, não havendo perspectiva ou esperança para a fundamentação de uma Antropologia filosófica.

Após toda essa argumentação, se faz indispensável a retomada do problema interpretado por Heidegger: (1) Kant defendeu na *Crítica da Razão Pura* uma *metaphysica specialis*, que retira a esperança da elaboração de uma Antropologia filosófica; (2) Kant apenas considerou uma ideia de ser humano empírico e não metafísico ou filosófico; (3) a descrição de filosofia nos cursos de lógica de 1800 concederam à filosofia um princípio antropológico pouco examinado e exageradamente generalizado sem esforçar-se em direção da essencialidade do ser humano. O resultado da fundamentação da metafísica kantiana foi, na visão heideggeriana, um erro que submeteu a metafísica a ontologias de

saberes gerais. Heidegger viu na base da metafísica kantiana a ausência de possibilidade de indagar a respeito de uma antropologia filosófica tendo em vista apenas uma *metaphysica specialis*.

### ***A impossibilidade de uma antropologia filosófica nos parâmetros heideggerianos***

Em face do que ficou dito no capítulo precedente, pode-se afirmar, de acordo com Heidegger, dois problemas na teoria kantiana. O primeiro problema trata da fundamentação da metafísica em uma antropologia empírica; já o segundo, de anos mais tarde nos cursos de lógica, além de generalizar o uso da antropologia, colocou a filosofia em desfavor ao afirmar que ela é, desde o princípio até o fim, um estudo do ser humano, mas sem aprofundar este estudo. Cabe a seguinte pergunta: perante toda a problemática criada por Heidegger, seria plausível sustentar uma Antropologia filosófica apresentando na sua estrutura um método metafísico? Antes de adentrar nesse angustiante tema acerca da Antropologia filosófica, cabe uma breve introdução da definição do que seria uma investigação filosófica sobre o ser humano. A Antropologia filosófica se ocupou do sentido do ser humano perante a sua totalidade, isto é, buscou a relação do ser humano para consigo mesmo, para com os outros e para com o mundo (*cosmos*). Seu principal objetivo é delimitar a essência do ser humano considerando as características basilares de todos os entes: o impulso afetivo das plantas, o instinto dos animais, a inteligência prática de certos animais e dos seres humanos. Por meio desse pano de fundo das ciências naturais, a Antropologia filosófica transportou a essência do homem para além da estrutura psicológica e empírica até um arcabouço que considere a autoconsciência reflexiva do ser humano enquanto diferença crucial que o determine como um ente não simplesmente dado. O intento de uma Antropologia nomeadamente filosófica se deu no ano de 1928, quando o filósofo Max Scheler escreveu a obra *A Posição do Homem no Cosmos*. Em *Kant e o problema da*

*metafísica*, Heidegger citou Scheler quando reconheceu o empenho deste filósofo na elaboração de uma Antropologia filosófica: “assim, vige o esforço de Scheler, fortalecendo-se nos últimos anos e iniciando uma nova fertilidade, não apenas trazendo uma ideia uniforme do homem, mas ainda resolvendo as dificuldades essenciais e complicações dessa tarefa” (HEIDEGGER, 2017, p. 32).

O elogio e reconhecimento de Heidegger para com Scheler não salvou a Antropologia filosófica de uma possível problemática, tampouco mostrou uma via ou método pelo qual seria possível a antropologia edificar-se nos parâmetros metafísicos e filosóficos. A fim de conduzir a problematização a fundo, tem-se em vista a afirmação heideggeriana de que a antropologia, antes de ser filosófica, repousa no que o ser humano adota como “visões de mundo” ou ideias particulares de um mundo que cada ser humano habita. O filósofo reiterou que todas essas ideias ou concepções sobre o conhecimento humano de mundos particulares é denominado já desde sempre pela psicologia. Essa passagem acerca da psicologia no parágrafo 37 de *Kant e o problema da metafísica* demarcou uma crítica à antropologia enquanto uma disciplina dos saberes humanos que é caracterizada por sua variedade de visões de mundo, gerando, assim, uma indeterminação para a questão acerca do que seria o ser humano. A crítica de Heidegger à Antropologia tomada como “visões de mundo” mostrou a urgência de uma investigação que abarque a multiplicidade humana e expôs a necessidade da construção de uma Antropologia não mais empírica, mas sim filosófica. Heidegger sugeriu, como bom hermeneuta que foi, que não tanto o problema era a diversidade do ser humano e suas interpretações naturais, psicológicas ou teológicas, quanto o conceito mesmo de ser humano, pois (1) como seria possível sair de um conceito meramente empírico e antropológico para fundamentar “o que é o ser humano” filosoficamente?; e (2) qual seria o limite entre o conhecimento empírico e o conhecimento filosófico?

O conhecimento filosófico na antropologia se iniciou quando foi questionado não mais os caracteres físicos,

psicológicos e biológicos do ser humano, mas sim uma essência imutável e indivisível. Contudo, Heidegger afirmou que o conhecimento filosófico do ser humano é uma ontologia regional, que separa os entes em regiões do saber: os entes plantas, os entes animais, etc. Heidegger escreveu: “A antropologia filosófica torna-se assim uma ontologia regional do homem, permanecendo, como tal, coordenada com outras ontologias que compartilham com ela o domínio total do ente” (HEIDEGGER, 2017, p. 38). Dessa forma, sobrou para a antropologia filosófica a tarefa de responder pela essência do ser humano e também pela própria filosofia; no entanto, como foi visto, tanto um quanto o outro não foram suficientemente respondidos desde o kantismo. Para Heidegger, a antropologia pode ser filosófica somente se ela mesma for capaz de responder pelo objetivo e ponto de partida da filosofia. Se a Antropologia filosófica delimitar o sentido do ser humano no mundo e a subjetividade humana enquanto conhecimento absoluto, então, de acordo com Heidegger, a Antropologia filosófica poderia auxiliar o método e os resultados de uma ontologia regional do ser humano e não o contrário. Caso se faça o contrário, a Antropologia filosófica cairia em um indeterminismo. Contudo, a possibilidade de a Antropologia filosófica responder pelo objeto e pela gênese da filosofia já é algo indeterminado, assim disse Heidegger: “A ideia de uma antropologia filosófica não é apenas insuficientemente determinada, além do que sua função no todo da filosofia permanece obscura e indecisa” (HEIDEGGER, 2017, p. 38).

O problema da antropologia filosófica já iniciou quando não se explicitou a sua essência a partir da filosofia. A antropologia mesma foi apresentada somente para construir a definição da filosofia nos moldes kantianos. Requer-se, portanto, que respostas sejam dadas com o intuito de colocar a Antropologia filosófica no centro da filosofia e não repetir o que a teoria kantiana de filosofia fez ao definir a antropologia como *metaphysica specialis*. Heidegger se perguntou, portanto, qual seria a importância e a necessidade de os problemas de uma filosofia voltarem-se sempre em direção à antropologia? Qual a relação dos problemas da

filosofia com o significado do ser humano? Segundo o filósofo, as respostas dessas questões precisam ser dadas para pressupor o estabelecimento de uma Antropologia filosófica. Exige-se, especialmente, a pergunta pela função, pela essência e pelo objetivo da própria antropologia filosófica.

Além dos problemas da construção de uma Antropologia filosófica, há uma complicação já na origem da antropologia em si. Dado que Kant afirmou a igualdade ou pelo menos a dependência entre antropologia e ontologia (*metaphysica specialis*), segue-se uma não resposta por uma Antropologia filosófica. O que a teoria kantiana fez, ao colocar as três questões da filosofia sob uma quarta acerca da essência do ser humano, foi meramente mencionar a ideia de uma antropologia que é ontologia regional ou natural, mas não uma Antropologia que é filosófica. A própria antropologia possui uma indeterminação no centro da filosofia que traz insuficiência para o estabelecimento de uma Antropologia filosófica. Heidegger não deu uma solução para a Antropologia filosófica, mas como bem se sabe, isso nem de perto foi seu objetivo frente a empreitada ontológica. O que Heidegger provocou foi uma dificuldade ainda maior para o tema do ser humano. Ademais, se uma antropologia fosse possível, apenas seria tendo em vista a analítica existencial do *ser-aí* e de forma alguma uma metafísica. Por consequência, nenhuma Antropologia *filosófica* é viável se ela tiver por base uma metafísica indeterminada desde sua origem ou se ela pode ser sobrepujada por uma psicologia racional.

Já no parágrafo 10 de *Ser e tempo* Heidegger apresentou críticas históricas para com o conceito de antropologia. De acordo com o filósofo, há insuficiência de fundamentos para a questão básica do ser existencial desde a antropologia cristã da antiguidade até a modernidade. Ao tratar o homem como ser vivo dotado de razão, esta ciência da antiguidade considerou o modo de ser do homem como coisa simplesmente dada. O termo razão, por sua vez, permaneceu sem esclarecimentos, tal qual o modo de ser deste ente assim determinado. Ao transitar para o pensamento moderno, a antropologia deixou de constituir-se pela teologia

cristã e passou a exprimir uma ordem transcendental, na qual “o homem é lançado para além de si mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 93). Entretanto, esta ideia descende da dogmática cristã, implicando para ambas as épocas históricas o problema de não esclarecer e questionar ontologicamente o ser do homem. Além disso, a antropologia cristã considerou o ser do homem como algo evidente, no sentido de ser simplesmente dado juntamente às outras coisas existentes. A partir desta reconstrução histórica, Heidegger encontrou uma delimitação da antropologia face à analítica existencial (cf. HEIDEGGER, 2009, p. 89). Essa delimitação referiu-se à questão do fundamento ontológico. Os pressupostos ontológicos encontrados na base da antropologia permaneceram sem esclarecimentos e respostas precisas. Após essa delimitação, Heidegger constatou que a deficiência na base ontológica da antropologia impede esta ciência de responder à questão do “modo de ser deste ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2009, p. 94).

### ***Considerações finais***

A ideia de definir uma antropologia que é filosófica também se mostra uma tarefa imprecisa (HEIDEGGER, 1996, p. 179), pois ela se baseia em muitos conhecimentos empírico-antropológicos. Heidegger ainda acrescentou que a função da antropologia na filosofia é confusa e obscura, porque é insuficientemente determinada e não possui uma base e um marco para a pergunta acerca da sua essência. Segundo ele, a reflexão crítica de uma Antropologia filosófica é uma tarefa impossível, pois além de apresentar limites internos, ela não estaria fundada na essência da filosofia. Após todos os problemas apresentados, desde o kantismo até o exame crítico de Heidegger, permaneceu até hoje na filosofia a indefinição por uma metafísica independente? Dado que a metafísica em si mesma já expõe um empecilho para a sua definição, então a Antropologia filosófica, que pressupõe um método metafísico para se sustentar no nível filosófico, contém um impasse na sua própria metodologia? Tais

indagações requerem um exame aprofundado que esclareça a metafísica enquanto um método capaz de sustentar a Antropologia no horizonte da filosofia, sem apelar para nenhuma ontologia natural.

### **Referências**

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Partes I e II. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Kant y el Problema de la Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, M. A fundamentação da metafísica em uma repetição. Trad. Roberto S Kahlmeyer-Mertens. Disponível em: <http://docplayer.com.br/11277639-Revista-litteris-issn-19837429-n-10-setembro-2012-traducao-a-fundamentacao-da-metafisica-em-uma-repeticao-por-martin-heidegger-1.html>. Acesso em: 09/02/2017.

KANT, I. *Lógica*. [Excertos da] Introdução. Trad. Arthur Mourão. Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2009. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_logica\\_introducao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_logica_introducao.pdf). Acesso em: 22/04/2019.

HEIDEGGER, M. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes. São Paulo, 1993.

SCHELER, M. *A Posição do Homem no Cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2003.

## Quinto Capítulo

### **A ficção enquanto *modalidade de ser* na experiência literária**

Neusa Rudek Onate

Toda arte é, cada uma a sua maneira, composição poética. E o que diz Aristóteles sobre a poiésis no 9º capítulo de sua “Poética”? Ele diz “a arte, a composição poética, é mais filosófica e mais rigorosa em comparação com a história”. Mas o que significa “mais filosófica?” Filosófico é aquele deixar-ver [*Sehenlassen*] que traz ao olhar o essencial das coisas. [...] O filosófico torna visível o essencial. Também podemos interpretar a frase de Aristóteles da seguinte maneira, dizendo: a arte é mais filosófica que a ciência. Uma frase que dá o que pensar em nosso tempo, no qual a fé na ciência, sejam as ciências da natureza ou a cibernética, começa a configurar-se como a nova religião. Mais filosófica que a ciência e mais rigorosa, ou seja, mais próxima da essência da coisa – é a arte.

Martin Heidegger, *Observações sobre arte, escultura e espaço*

### ***Introdução***

Se o filosófico torna visível o essencial das coisas e sendo o essencial sobre o qual pretendo refletir, tentarei aqui, analisar a experiência literária no que concerne ao aspecto fundante do âmbito puramente possível enquanto uma modalidade de ser. O que requer uma reflexão acerca da ficção como uma categoria modal mediante a qual emerge um âmbito em que ser e não ser coexistem num mundo possível. O problema que se coloca é o questionamento sobre a natureza ontológica de sua objetividade. Minha hipótese é de que a ideia de completude e incompletude enquanto limite absoluto entre os modos de constituição do mundo atual e do mundo puramente ficcional pode ser repensada a partir da noção de “intuição categorial”. Adoto, para tanto, as perspectivas fenomenológicas de Husserl e de Heidegger como

proposta de reflexão sobre a problemática inerente ao estatuto ontológico do âmbito ficcional.

### ***A primeira dificuldade***

Para começar, selecionei uma passagem de *A obra de arte literária* (1979) de Roman Ingarden, na qual o autor destaca a dificuldade de se classificar a objetividade da literatura.

A primeira dificuldade é-nos oferecida pela pergunta: Entre que objetos, reais ou ideias, devemos enumerar a obra literária? A divisão de todos os objetos em ideais e reais parece ser a mais universal e, ao mesmo tempo, completa. Poderíamos, portanto, julgar ter afirmado algo de decisivo quanto à obra literária, após a solução deste problema. Todavia não é tão fácil de resolver (INGARDEN, 1979, p. 25).

A passagem perfila a dificuldade que surge a partir da pergunta sobre a objetividade da literatura. Se por um lado, classifica-la dentre os objetos ideais ou reais é uma grande conquista, por outro, é a certeza de que a investigação da natureza de sua objetividade deverá se confrontar com problemas como, por exemplo, a determinação do estatuto dos “objetos ideais que, certamente, são dotados de uma subsistência (*bestehen*), mas em nenhum caso de existência (*existieren*) e, por conseguinte, não podem de maneira alguma ser efetivos” (MEINONG, 2005, p. 97). Com esse indicativo, que será analisado adiante, o que se pode afirmar por ora é que a obra de arte literária é um objeto mediante o qual se tem experiências subjetivas. Como? Poderia se dizer que a experiência literária surge durante a leitura de um livro mediante o qual o leitor deixa-se levar pelo imaginário que o texto desperta nele. Poder-se-ia dizer ainda que essa experiência acontece durante o processo criativo do autor, não apenas da obra literária, mas de toda obra de arte. Cada uma destas respostas demanda recursos próprios e um solo rico a ser explorado. Tudo dependerá da *perspectiva* a ser adotada. Na tentativa de apresentar uma

resposta proponho uma reflexão acerca da natureza de um dos elementos constitutivos da experiência literária, a ficção.

Esse tipo de narrativa, até onde se sabe, teve seus primeiros registros com Homero e Hesíodo, sendo um dos focos de discussões desde a filosofia antiga. Mas, foi com os romanos que a narrativa, que possui o caráter de relacionar o verdadeiro e o falso, passou a ser chamada de ficção. Antes não havia uma definição propriamente dita, o termo *Musa* poderia ser aplicado, pois sugere “inspiração” de acordo com Jacyntho Brandão. Não se pode negar que *Mito* também pode ser considerado como uma definição para este tipo de discurso. Destaco a seguir uma das passagens de *Antiga Musa: arqueologia da ficção* (2003), mediante a qual o autor analisa os componentes narrativos que definem um discurso ficcional:

[...] o poeta só pode falar do que não se sabe proferindo *pseúdea* e tem de fazê-lo sobretudo quando trata daquilo que é impossível saber-se, pois tais coisas são indizíveis a não ser através de *pseúdea* (nos quais pode haver maior ou menor parte de semelhança com a verdade). Observe-se bem: se não sei navegar (não tenho nem a *tékhne* nem a *sophia* correspondentes), mas falo de navegação como se soubesse, então incorro em *pseúdea* (erros) – e ninguém em sã consciência escolheria um piloto cuja *tékhne* se baseie na ignorância. Entretanto, se sei que não sei navegar nem pretendo que meu discurso se baseie na experiência específica da navegação, nem por isso deixarei de proferir *pseúdea*, mas agora se tratará de *pseúdea* baseados não mais na ignorância – o que parece mesmo ser o único meio de falar de coisas indizíveis (BRANDÃO, 2003, p. 140).

Segundo o autor, o único modo do poeta falar sobre coisas indizíveis é proferindo *pseúdea* sem se basear na ignorância, ou seja, o narrador tem a intenção de narrar fatos que podem ter semelhanças com a verdade, com os acontecimentos históricos e ao mesmo tempo criar situações e fatos que jamais existiram. Este tipo de discurso é formado pela relação entre a verdade e a falsidade sem pretensão de fazer juízos acerca do verdadeiro ou do

falso, do que seja real ou ideal. É a criação de um âmbito onde o existente e o inexistente coexistem formando um mundo possível, que também pode ser expressado como constituído por intramundanos e extramundanos, no entanto, como assevera Valentim em *Extramundaneidade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental* :

Não há nada mais intramundano que o desmundanizado, ao passo que o extramundano se contrapõe ao mundano (*weltlich, welthaft*) como relativo a outro “mundo” (“possível” segundo sua própria, outra, determinação de possibilidade) (VALENTIM, 2018, p. 160).

Para Heidegger, a narrativa do poeta “significa *her-vor-bringen*: trazer [*bringen*] diante de [*vor*] no desoculto [*ins Unverborgene*] e a partir [*her*] do oculto [*aus dem Verborgenen*], isso de modo que o oculto e o ocultar não sejam eliminados, e sim mantidos” (HEIDEGGER, 2008b, p. 20). Com efeito, é notório que este tipo de narrativa chama a atenção devido ao seu caráter de produzir ou “desocultar” um mundo segundo leis espaciais, físicas e temporais próprias onde o real e o ideal se efetivam através da criatividade do autor, ou como sugere Heidegger, o oculto e o ocultar são mantidos (efetivados) no desoculto. Assim sendo, o literato é o “desocultador” de um mundo possível que se atualiza desde o processo de sua criação e sua atualização se estende à experiência do leitor. Noutras palavras:

Pois o que é a poesia senão o dar corpo a um limite externo, internalizá-lo como via de acesso a uma experiência de intensidade? A cesura do verso, o branco da página, os pixels do monitor: a poesia, em todos os seus modos, é uma experimentação de medidas que atinge o não-métrico por meio da introversão de uma métrica e sua conversão em um modo, em uma inclinação: é limitando a extensividade que se dá a intensificação poética (NODARI, 2014, p. 12).

Em *A literatura como antropologia especulativa* (2015), seu autor destaca um elemento fundamental na experiência literária que é a experiência de adentrar numa alteridade inexistente, o personagem imaginário. Para a fenomenologia husserliana, conforme explica o filósofo em suas *Meditações cartesianas. Conferências de Paris* (2010), uma das experiências mais difíceis de se descrever é a experiência do outro eu que não sou eu, a intersubjetividade transcendental (que, *grosso modo*, envolve a experiência do outro enquanto abertura de mundo), pois demanda estruturas muito mais complexas do que as envolvidas na experiência com objetos reais e objetos ideias. Nas palavras de Husserl: “O problema está posto, desde logo, como um problema especial, precisamente como o problema do *alí-para-mim* dos outros, portanto, como tema de uma *teoria transcendental da experiência do que é alheio*, da chamada *intropatia*” (HUSSERL, 2010, p. 134). Por outro lado, a experiência de um “alheio inexistente” ou imaginário, por exemplo, o conhecido personagem criado por Miguel de Cervantes, Dom Quixote, esse *alter-ego* imaginário é presentificado pelo leitor e sua instauração se dá imaginariamente, contudo, não há um preenchimento objetivo como ocorre na percepção de um sujeito que é no mundo, ou seja, um sujeito objetivo. Husserl explica que a experiência intropática e a experiência de uma alteridade objetiva são completamente distintas<sup>2</sup>. Ressalto que Husserl não trata da experiência de um *alter-ego* imaginário. Arrisco aqui, apenas uma breve comparação dos processos perceptivos das diferentes experiências com o outro na fenomenologia husserliana com o modo de aparecimento de um personagem fictício. Assim, em termos de hipótese, o aparecimento ou presentificação do *alter-ego* imaginário, pela ausência de sua presença objetiva não pode assemelhar-se à

---

<sup>1</sup> *Einfühlung*: intropatia ou empatia.

<sup>2</sup> Para o aprofundamento do tema da intersubjetividade em Husserl conferir a Quinta Meditação das *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950) e os volumes 13, 14 e 15 da Hua. Intitulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973). Indico a tradução das *Meditações Cartesianas* de Pedro Alves.

experiência de uma alteridade perceptivamente dada, talvez possa-se comparar à experiência intropática devido à ausência de preenchimento objetivo decorrente da redução fenomenológica, visto que a intenção da fenomenologia é a descrição do outro enquanto abertura de mundo, e não se pode negar que Dom Quixote e outros personagens imaginários sejam a representação de entes abridores de mundos, contudo, são modos de ser diferentes que demandam modos de dizibilidade próprias.

Esse processo descrito fenomenologicamente é considerado demasiado complexo, envolve a investigação das intencionalidades que perfazem o sentido do outro para mim, como se pode observar na seguinte passagem:

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido *alter-ego* se forma em mim, e sob o título de *experiência concordante do que me é alheio*, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí (HUSSERL, 2010, p. 132).

A intencionalidade é um conceito-chave para se compreender os modos de aparecimento, constituição ou sentido de qualquer algo. Mais adiante demonstrarei o modo de percepção de determinados objetos a partir de uma reconstrução dos estudos apresentados em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (2008), obra pela qual Heidegger analisa às *Investigações Lógicas* e às *Ideias* de Edmund Husserl. A análise perfilará a noção de intencionalidade. Já no caso da literatura, a meta-narrativa ficcional joga esse jogo com facilidade, ela tem o poder de expressar esta experiência, tem o poder de fazer “adentrar a existência de um ego experimental, por assim dizer” (NODARI, 2015, p. 81). Basta o leitor se deixar levar pelo imaginário que o texto desperta nele para adentrar neste mundo outro meramente possível. Posso até mesmo ser o personagem,

viver suas emoções, ou seja, fazer parte do enredo fictício via imaginação.

Mas, se o autor, o livro e todas as suas réplicas deixassem de existir, o mundo possível tal como narrado teria o mesmo fim? Certamente, essa pergunta conduz a uma aporia. Talvez, perguntando-se pelo estatuto ontológico, ou seja, pela objetividade do “indizível”, do “impossível”, do “inexistente” ou do “oculto”, que, por meio da narrativa poética, literária ou filosófica se torna dizível, possível, existente e desoculto, possa-se trazer algum esclarecimento.

Para Thomas Pavel, em suas considerações acerca dos resíduos metafísicos da semântica em *Fictional worlds* (1986), entre o ato de fala ficcional e o ato de fala não ficcional não há uma separação da linguagem. A linguagem cria práticas referências, contudo, elementos como a credibilidade deve ser levada em consideração no tocante ao discurso não ficcional. O uso criativo da linguagem cria excedentes significativos e não uma visão estática das referências, como o exemplo do barro que pode se transformar em tortas nas brincadeiras infantis, é barro, mas também é torta. Outro exemplo é a metáfora dos habitantes de um outro mundo que poderiam usar os elementos deste mundo como tijolos para construir modos ontológicos do outro mundo como se fosse uma espécie de bricolagem. Essas considerações vão de encontro com as observações da arqueologia da ficção na qual a narrativa do *aedo* é permeada pela *pseúdea* sem a preocupação com a credibilidade, pois essa é a natureza do discurso ficcional. Neste sentido, seriam modos de dizer o que “não é” (o âmbito imaginário, o mundo possível, o inexistente, o oculto) através do que “é” (o âmbito objetivo). Com isso, me pergunto: o que se busca é a caracterização do modo de expressar essa objetividade ou a possibilidade de descrever o estatuto ontológico da ficcionalidade, ou seja, a descrição de sua objetividade?

Poder-se-ia dizer que:

1. Há diversos modos de expressar essa objetividade, tudo dependerá da “perspectiva” a ser adotada;

2. Há o âmbito ficcional enquanto objetividade e sua objetividade pode ser caracterizada ontologicamente;

O primeiro ponto refere-se às perspectivas a ser adotadas: dizer o que “não é” através do que “é” vale somente para o discurso metafísico tradicional, para a literatura em geral e para as ciências religiosas (por exemplo: essas duas se valem do antropomorfismo, cada uma a seu modo. No caso da literatura ficcional, os animais e os objetos podem ter características e sentimentos humanos, nos discursos religiosos as divindades têm qualidades, sentimentos e ou formas humanas). O que há são perspectivas pelas quais se descrevem mundos, adotar uma delas não faz com que ela seja o único modo de descrição ou que somente ela seja a verdadeira. Seja qual for o ponto de vista através do qual há uma narrativa, deve haver uma convenção para que ela seja compreendida por todos. Para a fenomenologia heideggeriana, não é possível dizer o “ser” (o que não é) através dos entes (o que é), o “ser” (aquilo que não é) só pode ser compreendido a partir de seu próprio sentido enquanto o que não é, pois, ser não é ente.

O segundo ponto pode ser descrito por meio de conceitos fenomenológicos, ou seja, mediante conceitos radicalizados (conceitos transformados pela apropriação crítica), o que se assemelha à ideia metafórica de bricolagem (excedentes significativos) de Thomas Pavel que, para a hermenêutica fenomenológica, seria algo como a ressignificação dos conceitos, livrando-os dos preconceitos estabelecidos historicamente. Fato é que até aqui ainda não se chegou ao esclarecimento da objetividade da ficção. Passarei ao tópico seguinte a tarefa de tentar pensar o estatuto da ficcionalidade.

### ***A objetividade do ficcional***

Para tentar compreender<sup>3</sup> a objetividade da ficção é mister que se compreenda o modo de constituição dos objetos

---

<sup>3</sup> A partir deste ponto, considerarei pertinente ao tema usar algumas passagens ligeiramente modificadas de minha dissertação de mestrado que trata das análises heideggerianas às *Investigações Lógicas e Ideias* de Edmund Husserl.

impossíveis, como o nada, o absurdo e a contradição tal como apresentada por Bolzano, Meinong e Twardowski. Estes, por sua vez, defendem que qualquer tipo de representação implica sempre na representação de algo, mesmo que se trate de uma representação do nada ou de representações sem objetos. Bolzano, por exemplo, formula três modos de representações impossíveis: o triângulo redondo como representação contraditória e a virtude verde enquanto representação absurda que se enquadram em impossibilidades formais, e a montanha de ouro como impossibilidade empírica, contudo, esta última não é uma impossibilidade formal, pois é formalmente pensável.

A concepção do nada para Bolzano não é definida pela natureza da não existência porque o nada é algo que se doa (*es gibt*). A relação entre doação e representações sem objetos concebidas por Bolzano e Twardowski foi também apresentada por Meinong em sua teoria do objeto de 1904, pela qual defende que o objeto que se caracteriza pela sua inexistência não pode ser efetivamente conhecido, isso porque, efetivamente conhecido diz respeito à experiência com o objeto perceptivamente dado, mas poderá ser conhecido pelo modo de sua doação. Assim, “[...] um não-existente (*Nichtseiendes*) qualquer deve ser (*Sein*) em alguma medida para fornecer um objeto (*Gegenstand*), ao menos, para os juízos (*Urteile*) que apreendem o seu não-ser (*Nichtsein*)” (MEINONG, 2005, p. 101)<sup>4</sup>. Isto significa que o objeto constituído pelo caráter de não ser pode ser conhecido, mesmo que sua natureza seja irreal, absurda, incompreensível ou imaterial. “Deve-se manter firmemente que para cada representação um objeto é representado, quer ele exista ou não; mesmo as representações cujos objetos não podem existir não são exceção a esta regra” (TWARDOWSKI, 2005, p. 73). Dito de outro modo, os objetos (sejam eles existentes ou não) são dados ao conhecimento pelo modo de sua doação (modo de seu aparecimento, apresentação, representação, sentido, intencionalidades). Deste modo, a doação é uma propriedade universal. Assim,

---

<sup>4</sup> Cito a tradução de Celso Braidão.

[...] “não se pode conhecer sem conhecer algo; mais genericamente, que não se pode julgar e também não representar sem julgar sobre algo ou representar algo, isto pertence ao mais evidente sob uma consideração elementar dessas experiências” (MEINONG, 2005, p. 93). Pois, não há representação que não represente algo enquanto objeto; não pode haver semelhante representação. Há, ao contrário, numerosas representações cujo objeto não existe, e isto ou bem porque este objeto reúne determinações contraditórias entre si, logo, que não pode existir, ou bem porque simplesmente factualmente não existe tal objeto. Mas, mesmo nesses casos um objeto é representado, de tal maneira que se pode bem falar em representações cujos objetos não existem, mas não em representações que seriam sem objetos, às quais não haveria objeto correspondente (TWARDOWSKI, 2005, p. 76).

Não obstante, todo o objeto, inclusive os objetos possíveis e impossíveis são dados pela doação (representação, atos, intencionalidades, sentido), portanto, são algo, a doação, por sua vez, mantém um vínculo intrínseco com o ente, sendo constitutivamente um modo de ser (*Seinsweise*) entre outros. O sentido de doação se caracteriza pela simples representação de objetos dados ao conhecimento, sejam objetos verdadeiros, reais, ideais, possíveis e impossíveis, enquanto assumem a forma de um fenômeno segundo a correlação noética-noemática entre a experiência vivida e a consciência. A doação é sem dúvida um conceito estabelecido como um limite que questiona a entidade do ente.

Agora, é completamente inessencial se este não-ser é necessário ou simplesmente fatural, e também se, no primeiro caso, a necessidade tenha por origem a essência (*Wesen*) do objeto ou algum momento que é exterior ao objeto em questão (MEINONG, 2005, p. 101).

De acordo com Heidegger, um outro caminho para se tentar compreender a natureza do não real é fazer uma

investigação dos problemas inerentes à cópula dos enunciados. Por exemplo: posso ver a cor, mas não posso ver o ser da cor, a cor é real, portanto, ela é captada pela minha sensibilidade. O ser da cor não pode ser captado pela minha sensibilidade porque ele não é real, não é materialmente dado. O real diz respeito ao objetivo, aos componentes do objeto efetivamente dado, o não real ou o não sensível é equivalente ao espírito (*Geistigen*) do sujeito, ou seja, a consciência.

Pelo viés husserliano, na imanência da consciência se encontra somente algo sensível e objetual concernente ao real efetivo, contudo, não há nada de “ser” no sentido de cópula como se pode observar na seguinte passagem do parágrafo 44 da *Sexta Investigação Lógica*:

A origem dos conceitos de estados de coisas e de ser (no sentido de cópula) não está verdadeiramente na reflexão sobre os juízos, antes sim sobre a completude mesma dos juízos; o fundamento da abstração, através do qual reconhecemos estes conceitos, não se encontram nestes casos tomados enquanto objetos, antes sim nos objetos destes conceitos; e naturalmente também as modificações de acordo com estes atos nos proporcionam um fundamento (HUSSERL, 2006, p. 280).

Tais conceitos são o correlato de um tipo específico de ato que se pode entender melhor ao se reportar a outro exemplo apresentado por Heidegger: ao pensar o conceito de adição, não se encontra tal conceito através da reflexão acerca da soma ( $a + b + c$ ), antes ao atentar-se ao que o ato em si mesmo dará. O categorial da identidade não é dado na reflexão voltada sobre a consciência concebida como atuação ideativa, mas, sim atendo-se à própria atuação em si mesma. Heidegger explica que esta concepção é uma correção fundamental e decisiva para o problema da interpretação do não sensível que o identifica com o imanente e subjetivo, cuja superação se deve à descoberta da intencionalidade. Estes conceitos não podem mais ser considerados como algo da consciência, do psíquico, são atos fundantes que possuem a função específica da doação originária

de algo que não tem o caráter de ser real ou sensível, não tem o caráter dos objetos (*Objekte*) determinados por elementos que os compõem, como expressa Husserl na seguinte passagem:

Recordemos a afirmação kantiana: o ser não é um predicado real. Embora esta afirmação se refira ao ser existencial, ao ser da “posição absoluta” [...]. Em todo caso, esta afirmação indica exatamente o que agora queremos esclarecer. Posso ver a cor, não o ser colorido. Posso sentir a lisura, porém não o ser liso. Posso ouvir o som, porém não o ser sonoro. O ser não é nada dentro do objeto, nenhuma parte do mesmo, nenhum momento inerente a ele, nenhuma qualidade nem intensidade; porém tampouco nenhuma figura, nenhuma forma interna em geral, nenhuma nota constitutiva, como queira que se a conceba. Porém, o ser tampouco é nada fora de um objeto; assim como não é uma parte real interna, tampouco é uma parte real externa, nem, por isso, uma “parte” em sentido real e em geral. [...] entre as quais não se encontra, naturalmente, nada parecido a um é (HUSSERL, 2006, p. 277-278).

Esta passagem esclarece as afirmações de Meinong citada acima. Husserl explica que os conceitos tais como número, algo e sujeito são objetos (*Gegenstände*) não sensíveis da mesma natureza que os atos que os doam, são intuições em sentido formal. Os conceitos de um enunciado que não podem ser captados através da percepção simples e direta, ou seja, onde não encontram sua completude, são dados originariamente pela percepção não sensível, a saber, a intuição categorial. O categorial da intuição refere-se aos elementos não sensíveis do enunciado.

Por outro lado, a consciência entendida como fundamento do não real, do não sensível, deve ser analisada pela intencionalidade. Como se sabe, os atos da consciência perfazem os juízos, os desejos, as representações, as percepções, as recordações, etc., em termos kantianos são os acontecimentos psíquicos dados pelo sentido interno.

Em suma, a intencionalidade é uma estrutura das vivências, contudo, ela não pode ser entendida como algo extraído das vivências ou de estados psíquicos, mas antes como a “consciência

de algo”, que se caracteriza pela visada do “eu puro” que se dirige ao objeto de seu respectivo correlato de consciência. Toda vivência caracteriza-se pelo ato de dirigir-se a ou estar voltado a, limitando-se a esta operação, isto significa que esta atividade é independente, em sentido estrito, de conteúdo.

A natureza dos atos se constitui enquanto inter-relações e estes, por sua vez, caracterizam-se intencionalmente. Como a intencionalidade é, de certo modo, vazia de conteúdo, o que se pode afirmar acerca desta estrutura é que ela se caracteriza pelo representar que é o representar de algo, pelo julgar que é o julgar de algo, o perceber que é o perceber de algo. O perceber enquanto tal não é a percepção concreta de um objeto dado, a constituição básica da intencionalidade é o dirigir-se-a, contudo, para que se tenha uma devida compreensão, deve-se atentar não ao ato de perceber, mas ao ser-percebido desta percepção. A direção que se aponta aqui é para as estruturas do entendimento de qualquer objeto. É neste sentido, que tentarei compreender o estatuto ontológico da “objetividade” da ficção seguindo alguns dos passos da fenomenologia, para tanto, é mister que se tenha clareza acerca da intencionalidade.

A constituição fundamental da intencionalidade perfaz uma inerência mútua entre noeses e noemas; o primeiro refere-se ao modo de ser-entendido, o segundo refere-se ao ente no “como” de seu ser-percebido, mediante a dicotômica relação entre essas estruturas qualquer objeto é concebido. De acordo com Heidegger, o percebido enquanto tal tem a natureza de corporalidade (*Leibhaftigkeit*), em outras palavras, o ente cujo ser se apresenta como o ser-percebido caracteriza-se como um corporalmente-aqui (*leibhaft-da*), trata-se de um ente presente, real e verdadeiro que se constitui em si mesmo e em sua corporalidade. O dar-se corporalmente do ente difere do dar-se ele mesmo, cuja diferença pode ser entendida se comparada com a diferença entre o apresentar e o representar, como se pode observar no seguinte exemplo:

Posso imaginar agora a ponte de Weidenhauser: coloco-me diante da ponte. Neste figurar-me a ponte ela se dá ela mesma, ou seja, a própria ponte e não a imagem dela ou fantasia, mas sim ela mesma, e, sem dúvida, não se deu corporalmente. Se daria corporalmente se eu saísse e me pusesse diante da própria ponte. Definitivamente: o que se dá ele mesmo não tem por que estar dado corporalmente; mas, se ao contrário: tudo o que se dá corporalmente se dá ele mesmo. *A corporalidade é um modo eminente do dar-se ele mesmo do ente* (HEIDEGGER, 2008a, p. 62).

O dar-se ele mesmo pode ser entendido, segundo o filósofo, se o compará-lo novamente com outro modo de representar algo, denominado pela fenomenologia de visar vazio (*Leermeinen*), este, por sua vez, é o representar de algo através do pensamento que recorda algo vivenciado corporalmente. Por exemplo, a recordação da ponte, pensar na ponte sem estar diante dela, tal modo de representar faz parte do meu comportamento cotidiano. Quando penso, penso as coisas mesmas, não a imagem nem sua representação, penso sem dar-me conta de sua clareza ou complexidade, pois não penso de modo intuitivo (*Anschaulich*). Neste modo de visar vazio, explica Heidegger, o pensado se caracteriza de modo simples, vazio aqui significa sem a completitude intuitiva que, por sua vez, se encontra somente no ato de imaginar algo, no qual o ente é dado em si mesmo, contudo, não corporalmente. Quando imagino o pensado, tal operação presentifica o significado originário de suas determinações. A diferença entre o visar vazio e a representação intuitiva se aplica também à percepção sensorial e às modalizações dos atos.

A percepção de uma imagem é outro modo de representação, como podemos observar nas palavras de Heidegger: “se analisarmos a percepção de uma imagem, veremos claramente como o percebido de uma imagem na consciência tem uma estrutura totalmente distinta que o percebido na percepção direta ou que o representado no simples imaginar algo” (HEIDEGGER, 2008a, p. 63). Para explicar essa diferença, Heidegger toma como exemplo novamente a imagem da ponte de

Weidenhauser, contudo, agora representada através de um cartão postal. O cartão postal é o corporalmente presente, é um objeto da mesma natureza da ponte ou de outro objeto qualquer, mas, não é um objeto simples pois se constitui como um objeto-imagem que, por sua vez, reproduz a ponte. Na percepção desta imagem, o que apreendo através da atitude natural é o que a imagem reproduz, no caso, a ponte, mas não apreendo o objeto-imagem ou a coisa-imagem. O filósofo considera que tal modo de captar o objeto real reproduzido pela imagem do objeto corporalmente dado não é um modo de visar vazio, também não é um imaginar e tampouco uma percepção originária. Isto significa que a ponte representada através de uma reprodução de sua imagem não se constitui estruturalmente como uma percepção direta.

Com isso, Heidegger aponta para uma dificuldade que o leva a se perguntar sobre como o objeto transcendente pode ser apreendido se o conhecimento como tal consiste na apreensão da imagem de um objeto concebido como imagem imanente de um objeto transcendente. A apreensão de um objeto se caracteriza como a consciência de uma imagem, contudo, para esta apreensão o objeto-imagem é fundamental, pois cumpre o papel de reproduzir a imagem imanente. A consciência de uma imagem só é possível na percepção de algo reproduzido pelo objeto-imagem, esta consciência só aparece neste modo específico de percepção. Numa percepção simples e direta, o originário do ser-percebido se dá na percepção do ente corporalmente presente, contudo, esse originário do ser-percebido não se dá noutros modos de representações. O ente presente, assim percebido, é sempre visado em sua totalidade, para explicar usarei aqui um outro exemplo apresentado por Heidegger: quando vejo uma cadeira, posso vê-la desde determinadas perspectivas, dou voltas em torno da cadeira e observo cada parte dela, “mas a mesmidade (*Selbigkeit*) corporal do percebido se conserva mesmo quando dou voltas ao redor do objeto. O objeto se matiza em seu aspecto” (HEIDEGGER, 2008a, p. 65). Heidegger explica que o que a percepção capta não é essa mistura, é o objeto em si mesmo segundo suas características em sua totalidade, neste sentido, mesmo que se capte uma

multiplicidade de partes pertencentes ao objeto, a mesmidade se conserva no percebido do objeto. Este modo de percepção se mantém no percebido em si mesmo independentemente de seu conteúdo ou perspectiva de visada.

Heidegger explica que na percepção de uma imagem, na qual a estrutura da percepção é distinta, o objeto-imagem é o corporalmente percebido, neste modo específico, a percepção pode não se dar em sua completude, pois o objeto-imagem, por exemplo um cartão postal como Heidegger sugere, sendo manipulado por alguém que o considere apenas uma coisa do mundo circundante e o trate simplesmente como um cartão postal, nada pode captar dele, assim, não se tem a completa percepção do objeto-imagem. Também pode ocorrer o oposto, quando alguém ao manusear o cartão postal não percebe o objeto-imagem como tal, mas antes percebe somente a imagem reproduzida, nestes casos, segundo o filósofo, é necessária uma modificação do modo natural de perceber para que se obtenha uma percepção completa, uma espécie de desreprodução.

O visar vazio (*Leermeinen*), a imaginação (*Einbildungskraft*) e a ficção (*Fiktion*) – que são modos de presentificações (*Vergegenwärtigungen*), a apreensão de uma imagem (*Bilderfassung*) e a percepção direta (*schlichtes Wahrnehmen*) são os quatro modos de representações (*Vorsteelen*), cada qual segundo suas caracterizações estruturais próprias. Assim, “toda intenção leva em si a tendência à completude, e cada uma delas tem em cada caso uma maneira própria e determinada de completar-se: a percepção através de uma percepção; a recordação nunca através da espera, sempre imaginando recordações” (HEIDEGGER, 2008a, p. 67). Isto significa que cada modo de representação se completa segundo suas modalidades de captações, contudo, não se preenchem pela ausência de um objeto dado corporalmente, somente na representação perceptiva se tem o preenchimento do objeto.

Sendo assim, é correto afirmar que a ideia de completude difere entre o atual efetivo no sentido de corporalmente percebido e a representação ficcional conforme analisado pelo autor de

*Heterocosmica: Fiction and possible worlds* (1998), o qual defende que há um limite absoluto entre o atual efetivo e o ficcional, esse limite se assenta na ideia de completude do atual e na incompletude da ficção, porém, como exposto acima, toda representação tem em si a tendência à completude segundo suas próprias modalidades de representações. Noutras palavras, há esse limite entre o materialmente presente e o não materialmente presente, mas isso não interfere na completude da representação. A regra básica da intencionalidade é que para cada ato há um correlato, se posso experienciar o âmbito inexistente é porque sou constituída por intencionalidades que captam o meramente possível. Assim, vejo o que “posso” ver, compreendo o que “posso” compreender, mundanizo porque “posso” mundanizar. Arrisco aqui uma resposta para a pergunta anterior acerca do que aconteceria com o mundo ficcional tal como narrado pelo autor se o livro e todas as suas réplicas deixassem de existir. A afirmação deixar de existir se aplica somente ao livro, o mundo ficcional ou possível, uma vez que passou pela experiência do leitor, ou nem isso, se somente passou pela criatividade do autor ali se mantendo velado, ou para ir mais além, se o mundo ficcional se mantiver na mera possibilidade sem que um autor o pense, em nenhum destes casos deixaria de ter o estatuto de subsistência ou quase-existência. O problema que surge é exatamente na afirmação desse mundo ficcional meramente possível não ser pensado. Poder-se-ia comparar a uma ideia que nunca se efetivara, a ideia se mantém na mera possibilidade como que no aguardo de seu pensador. O mundo ficcional é algo, portanto, correlato de um ato intencional, se qualquer algo segue a regra de ser correlato de um ato, o que está em jogo nessa espera para ser pensado?

Para finalizar, outro exemplo de representação é a percepção da imagem de uma cópia de uma primeira representação: a percepção de uma cópia de uma fotografia original, neste caso específico se dá a relação de superposição (*Aufbauzusammenhag*) que cumpre o papel de presentificar o representado reproduzido originalmente na primeira versão da

reprodução. A seguinte passagem das *Investigações Lógicas* ilustra este exemplo:

Assim, quando representamos uma coisa mediante a imagem de uma imagem, a matéria da representação prescreve também neste caso uma primeira completitude, aquela que nos colocando diante dos olhos a imagem primária mesma. Porém, esta imagem implica uma nova intenção, cuja completitude nos conduz à coisa mesma. A característica comum a todas estas representações mediatas, significativas ou intuitivas, consiste notoriamente em ser representações que não representam seus objetos num modo simples, mas sim através de representações de grau inferior e superior, edificadas umas sobre as outras; ou para expressar com mais destaque: em ser representações que representam seus objetos como objetos de outras representações, ou como estando em relação com objetos assim representados. Assim como os objetos podem ser representados em relação com outros objetos quaisquer, assim também podem ser em relação com representações; e estas representações são, na representação da relação, representações representadas; pertencem a seus objetos intencionais, não a suas partes integrantes (HUSSERL, 2006, p. 235).

Não se faz, entretanto, confusão na apreensão da representação representada pela cópia, pois a mesma se mantém como uma cópia que mostra o verdadeiro reproduzido pela comprovação ou certificação (*Auweisung*) intuitiva. Tal particularidade de atestação está presente em todos os atos de apreensão e todos estes modos do ser-entendido do objeto são distintos entre si em seus modos de apreender o objeto. Assim, para a fenomenologia, é a partir da inter-relação entre os atos noéticos-noemáticos da intencionalidade que se fundam todos os modos de representações de objetos. Assim, concluo que a ficção pode ser ontologicamente entendida como uma modalidade de ser fundada a partir da dicotômica relação noética-noemática entre sujeito e objeto.

## **Considerações finais**

Em sentido estrito, a relação entre um sujeito possível e um objeto possível, nos termos husserlianos, constitui mundos: mundo objetivo e mundo possível. A distinção entre mundo factual e mundo possível decorre do modo próprio da objetividade de seus objetos segundo suas próprias estruturas temporais. Assim entendido, os objetos ficcionais bem como os objetos possíveis, os objetos impossíveis e os objetos dados possuem características ontológicas específicas, contudo, são oriundos da relação dicotômica abridora de mundos. Em outras palavras, a intencionalidade ou modalidade de ser do ato ficcional compõe o conjunto dos demais atos que possibilitam a doação de mundos.

Deste modo, segundo a perspectiva fenomenológica aqui adotada, pode-se concluir que, assim como a imaginação e os demais tipos de representações ou modalidades de ser, a ficção, tomada como um tipo de representação, é uma modalidade de ser fundante do possível na experiência literária, contudo:

Ainda que nos tenhamos de contentar, provisoriamente, com conceitos de objetividades reais e ideias não suficientemente clarificados, as tentativas fracassadas em considerar a obra literária como objetividade real ou ideal mostrar-nos-ão, da maneira mais sensível, quão obscuro e insuficiente é o que sabemos da obra literária (INGARDEN, 1979, p. 25).

De acordo com Heidegger, enquanto existir essa dificuldade do pensar, não se pode definir o que é a arte. Toda a tentativa de esclarecer o que seja a arte em si mesma se mostra como um dizer-nada [*nichtssagende*].

## **Referências**

BRANDÃO, J. L. *Antiga musa* (arqueologia da ficção). 2. ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

DOLEZEL, L. *Heterocosmica: Fiction and possible worlds*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1998.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. In: GA 2, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.

HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. In: GA 2, Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitária, 1997.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: GA 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1979.

HEIDEGGER, M. *Prolegómenos para una história do conceito del tiempo*. In: GA 20, Trad. Jaime Aspiuza. Madrid: Alianza, 2008a.

HEIDEGGER, M. Observações sobre arte, escultura e espaço. Em: *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº5, p. 15-22, jul. 2008b.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. (Hrsg.) Elmar Holenstein, 1975.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phanomenologie*. Fünf Vorlesungen Herausgegeben und Eingeleitet, Von Walter Beemel. (Husserliana II), Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Hrsg.) Karl Schuhmann. Nachdruck, 1976.

HUSSERL, E. *Ideias relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Trad. Antônio Zirion Quirino. México: Fondo de Cultura, 2013.

HUSSERL, E. *La Ideia de la Fenomenología*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Herder: Barcelona, 2011.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Hrsg.) Ursula Panzer, 1984.

## Quinto Capítulo

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*, I e II. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band I, Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Conferências de Paris. Trad. Pedro S. Alves. Lisboa: Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia, 2010.

INGARDEN, R. *A obra de arte literária*. 2 ed. Trad. Albin Beau et al. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 1979.

MARION, J. L. *Figures de Phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Vrin: Paris, 2012.

MEINONG, A. Sobre a teoria do objeto. In: *Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Trad. Celso R. Braidá. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005.

NODARI, A. Limitar o limite: modos de subsistência. In: *Os mil nomes de Gaia*. 2014, p. 1-17. Disponível em: [www.osmilnomesdegaia.eco.br/rio-de-janeiro](http://www.osmilnomesdegaia.eco.br/rio-de-janeiro). Acesso 25/09./2014.

NODARI, A. A literatura como antropologia especulativa. In: *Revista da Anpoll.*, v. 38, p. 75-85, 2015.

ONATE, N. M. R. *A hermenêutica fenomenológica na obra inicial de Heidegger*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

PAVEL, T. G. *Fictional worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

TWARDOWSKI, K. Para a doutrina do conteúdo e do objeto das representações. Uma investigação psicológica. In: *Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Trad. Celso R. Braidá. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005.

VALENTIM, M. A. *Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.



*Segunda Parte*



## Primeiro Capítulo

### Observações sobre *Ser e tempo*: um começo

Allan Georges N. Strauch

#### ***Introdução***

A palavra “cosmos” tem origem no verbo Grego “cosmel” que significa arrumar, ordenar, dispor as coisas em uma determinada ordem o que daria um aspecto de mudança, ritmo e quem sabe um determinado “sentido” para o mundo. A primeira constatação do mundo da filosofia é de que o mundo “é” e a partir desta constatação surgem as primeiras indagações sobre o mundo que é, do “sendo”. Haveria então um movimento nesta mudança, um movimento que induz a uma certa ordem, uma certa arrumação no mundo. Entender o mundo através do “ser” é uma tarefa que requer antes de tudo uma indagação sobre o sentido de “ser”. Talvez esta seja uma das tarefas mais difíceis do mundo da filosofia, a investigação sobre o sentido de ser.

O presente trabalho procura traçar ideias iniciais na obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger buscando elementos que nos ajudem a entender como Heidegger construiu sua investigação do “ser” e as implicações que se dão na interpretação do mundo a partir desta pesquisa.

#### **1.**

Não sabemos de onde viemos e nem para onde vamos, mas de alguma forma compreendemos que estamos no mundo, estamos “sendo”, “acontecendo” e a maneira como isso ocorre, a maneira como entendemos mundo *a priori* e nos abrimos para o campo de sentidos do mundo indica a unidade entre nosso ser e “mundo”. O ser-aí, “ente que nós mesmos somos”, não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se

distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser (HEIDEGGER, 2015, p. 48).

O professor Ernildo Stein no explica que *Ser e tempo* começa e termina com a questão da ontologia, com a questão do ser, ou melhor, como Heidegger frisa, a questão do sentido de ser. Mas o ponto de partida da questão, sua exigência de prévia analítica existencial e a promessa de sua revisão (destruição, usando como fio condutor o tempo) de instâncias fundamentais da ontologia – Aristóteles, Descartes, Kant – revelam o sentido exploratório em direção à questão fundamental do conhecimento humano finito (STEIN, 2014, p. 22).

Esta seria então a questão importante em *Ser e tempo*: não apenas indagar sobre o ser, mas perguntar por seu sentido. Não se deve, portanto, perguntar “o que é” ser; isso se pergunta ao ente; deve-se buscar o “sentido” de ser. Para Heidegger, uma entidade ou um ente (*ein Seiende*) é qualquer coisa que em algum contexto é. Um ente é algo que é. Mas o que significa, para algo, *ser*? Nós todos estamos familiarizados com entes. Mas o que significa para algo ser não é isso mesmo o ente. O *ser* dos entes não é em um ente. Há, então, uma *diferença* fundamental entre algo que é e ser (*Sein*) (GORNER, 2017, p. 26).

Para o professor Marco Antônio Casanova, em *Compreender Heidegger*, o ser-aí humano sempre se concretiza como o poder-ser que ele é a partir de possibilidades fáticas que são abertas por seu mundo. Ele não se apresenta primeiramente como um puro poder-ser, para em seguida se decidir por uma possibilidade entre outras disponível no mundo que é o seu. Ao contrário, a sua própria dinâmica existencial traz consigo a supressão de uma tal posição, na medida em que o inscreve imediatamente em possibilidades existenciárias específicas (CASANOVA, 2015, p. 92).

*Ser-aí* significa o “aí” (“pré”) do “ser-aí-no-mundo”. Esta palavra já sugere o ângulo a partir do qual Heidegger aborda o homem em *Ser e tempo*, a saber, o de estarmos interligados num mundo finito onde nosso ser está sempre em questão. O privilégio ôntico da questão de ser é então aquele que tem seu lugar em um

tipo de ente, nós mesmos, e não nos outros. Os outros tipos de entes têm um ambiente ou um meio, mas não um mundo, porque para eles o seu ser nunca está em jogo (CRITCHLEY, SCHÜMANN, 2016, p. 128).

Desta forma, explica o professor Tom Greaves em seu livro:

Heidegger não compreendia a vida do ser-aí como repousando sobre certos fatos que viriam, então, a ser interpretados por ele. O fato fundamental sobre nossas vidas é que temos uma compreensão do que pode ser e que ao viver elaboramos essa compreensão: “interpretar é um ser que pertence ao ser da própria vida fática.” Isso pode parecer um pouco absurdo. O que acontece com os “fatos” que aparecem tão claramente além do nosso controle? Estará Heidegger simplesmente afirmando que podemos ser o que o que quer que queiramos ser? Não há certos fatos brutos dos quais não podemos fugir e que não estão de maneira alguma abertos à interpretação, mas simplesmente são o que são? A afirmação de Heidegger é que a interpretação é primária, não que ela está isenta de lidar com tais fatos. Nosso modo de viver é uma “vida fática” que envolve uma “hermenêutica da facticidade” precisamente porque, ao vivermos essas vidas com um questionamento e interpretação de nós mesmo, revelamos o que é possível para nós, o que podemos fazer e o que somos incapazes de fazer (GREAVES, 2012, p. 40).

Assim como os demais autores citados acima, o professor Paul Gerner em seu livro *Ser e tempo*, uma chave de leitura também pactua a ideia de que na analítica do Ser-aí, Heidegger emprega o método fenomenológico para desdobrar o ser do Ser-aí. O que é distintivo no Ser-aí é o fato de que, em seu ser, ele compreende ser. Assim, a Fenomenologia do Ser-aí busca desdobrar o que é compreendido em sua compreensão. O ser do Ser-aí abarca várias estruturas básicas que, em razão de o ser do Ser-aí ser a *existência*, Heidegger chama de *existenciais*. O mais básico dentre os existenciais é o *ser-no-mundo* (GORNER, 2017, p. 46).

De fato, Heidegger em sua analítica existencial ao analisar todos os entes percebeu que um ente em especial era privilegiado

e que este ente fundamental especial merecia uma análise mais detida, ao que Heidegger chamou de ontologia fundamental, que é a tarefa original de investigar o “ser” dos “entes”, mas principalmente um ente específico que Heidegger depois chamou de *Ser-aí*, que é o “ente” de onde deriva toda a compreensão de “ser”. Conforme Heidegger explica, o “ser” é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, enunciado ou relacionamento com os entes e em todo relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso de “ser”, e nesse uso, compreende-se a palavra “sem mais” (HEIDEGGER, 2015, p. 39).

## 2.

*Ser-aí* é o ente que desde sempre se compreende como “ser” e é capaz de questionar sobre o sentido de ser se projetando para fora de si mesmo, mas jamais saindo das fronteiras do mundo em que se encontra submerso. Trata-se de uma projeção *no mundo, do mundo e com mundo*, de tal forma, que o eu e o mundo são totalmente inseparáveis (STEIN, 1983, p. 9).

Em seu curso de Introdução à filosofia ministrado em 1928-29 na Universidade de Freiburg, traduzido para o português pelo professor Marco Antonio Casanova, Martin Heidegger:

O ser-aí como tal está revelado em seu ser junto ao ente por si subsistente. O que significa isso? Já fizemos referência a em que medida o ser-aí já sempre saiu de si mediante o ser junto ao ente por si subsistente. Em outras palavras: o ser-aí não é, de maneira alguma, algo que se manifesta inicial e ocasionalmente em uma esfera chamada interna. Por isso, tomado estritamente, tampouco podemos dizer que ele saiu de si (essa “para fora de si” também não é pensado, então, numa referência àquele caráter interior, àquela imanência). Mas isso já basta. O ser-aí como ser junto ao próprio ente por si subsistente está manifesto: ou seja, seu próprio ser-aberto para o ente por si subsistente já traz consigo o fato de ele mesmo, o ser-aí assim aberto, ser manifesto. O ser-aí é descerrado por si mesmo e não apenas de modo ocasional, mas sim, essencial; ele é desvelado *qua* ser-aí, mesmo

que um outro ser-aí não o apreenda faticamente (HEIDEGGER, 2009, p. 135)

Sendo assim, o “animal racional” tematiza o homem como um certo tipo de substância diferenciada pela razão; “Ego” tematiza o homem como uma certa unidade de funções e não mais como substância, uma coisa; “*Dasein*” tematiza o homem como envolvido, sempre e necessariamente, no sentido de ser, já que para o *ser-aí* seu próprio ser está em questão (CRITCHLEY, SCHÜMANN, 2016, p. 128).

*Ser-aí* significa o “aí” (“pré”) do “ser-aí-no-mundo”. Esta palavra já sugere o ângulo a partir do qual Heidegger aborda o homem em *Ser e tempo*, a saber, o de estarmos interligados num mundo finito onde nosso ser está sempre em questão. O privilégio ôntico da questão de ser é então aquele que tem seu lugar em um tipo de ente, nós mesmos, e não nos outros. Os outros tipos de entes têm um ambiente ou um meio, mas não um mundo, porque para eles o seu ser nunca está em jogo (CRITCHLEY, SCHÜMANN, 2016, 128).

Oportuno exemplo dado pelo professor Paul Gerner em que ele tenta, através de um exemplo prático, explicar o modo de ser do ser-aí:

Eu abro a porta e entro no quarto. Sento em minha escrivaninha e começo a escrever. Vez por outra, olho para a janela e aprecio a beleza da paisagem. Eu percebo as coisas no quarto, mas eu também as uso. No entanto, eu também me comporto com relação a mim mesmo. Isso não significa necessariamente que eu estou engajado em introspecção, que eu estou conscientemente observando os meus próprios estados mentais. Estou envolvido em uma tarefa e estou satisfeito ou insatisfeito com a minha *performance*. Em todos esses casos, há algo *em relação ao que* eu me comporto: a porta, o quarto, meu computador, a beleza da paisagem ou as pessoas, a mim mesmo. Eu me comporto em relação a elas como algo que é (GORNER, 2017, p. 26).

Com efeito, *Ser-aí* é o centro da própria compreensão de ser, é o ente que desde sempre se compreende como ser e é capaz de se questionar sobre o sentido de ser. Ser colocado no mundo, ente privilegiado pois os demais entes são destituídos de mundo, tais como uma mesa, uma cadeira, uma pedra, etc., eles não possuem compreensão de ser, não possuem abertura para o mundo. O *Ser-aí* é no mundo, isto é, mantém-se numa totalidade aberta de significação a partir da qual se dá a compreender o ente intramundano, ele mesmo e os outros. Ele mantém aberta essa abertura, ele é a abertura, ele existe no sentido mais transitivo que há. Nesse sentido, ele recebe luz não de um outro, mas de si mesmo, Ele é ele mesmo essa luz, essa *Lichtung* (DUBOIS, 2004, p. 34).

Neste sentido, importante menção ao conceito de que *ser-aí* emerge da facticidade de se estar em jogo:

O que ancora ou mobiliza os fatos de qualquer situação na qual o *Ser-aí* é jogado é, então, a compreensão de si mesmo que é trabalhada na medida em que ele vive. Os fatos da vida são recalcitrantes e fixos na extensão em que temos – como todos temos em uma medida ou outra – uma compreensão recebida de nós mesmos que vem a nós dos nossos “eus” interiores e dos outros. Há, algumas vezes, a tendência de pensar que é a nossa corporeidade que nos apresenta os fatos mais fixos e recalcitrantes. Podemos sentir que, enquanto podemos substituir, alterar ou escapar de qualquer outra coisa em nossa situação, nossos corpos estão sempre aí e não se pode “fugir” deles. É sempre como um dotado de corpo que sou jogado em uma situação. Contudo, isso não significa que a facticidade que emerge do ser jogado em uma situação como dotado de corpo, não esteja aberta a questionamentos. Ser aberta a questionamentos não significa que podemos simplesmente negar o que é revelado a nós como jogados em nossa situação. Significa, mais propriamente, que somente trabalhamos o que os fatos significam, o que pode ou não pode ser feito com eles acerca deles vivendo uma situação e que poderia envolver mudanças muito significativas em nossa corporeidade (GREAVES, 2012, p. 41).

Poderia, então, ser concebida a ideia de um “mundo” sem o ser-aí? Ou então, um ser-aí sem mundo? Heidegger denomina “mundo” esse contexto de familiaridade com as coisas que é capaz de ser diferenciável em contextos singulares, um contexto no qual podemos ser de um modo determinado. E já que não podemos ser nada além do que é no mundo, é claro que ser-aí e mundo se compertencem: ser-aí é sempre ser-no-mundo (FIGAL, 2016, p. 62).

De mesma maneira explica Greaves, que não é uma questão de como uma coisa chamada de “eu” está conectada a uma outra coisa chamada de “mundo”. É antes uma questão de experienciar o modo como esse mundo ocorre como um evento por meio do qual toda significatividade e valoração ocorre. É um evento que é nosso e ao qual, reciprocamente, pertencemos. Para nos movermos nessa direção, precisamos ver em mais detalhes como é que o *Ser-aí* perde contato com esse evento e fazendo isso perde a si mesmo no mundo que ele produz (GREAVES, 2012, p. 46).

Portanto, a essência do Ser-aí está em sua existência e as características que podemos extrair desse ente não são, portanto, propriedades, ou seja, Ser-aí não se determina enquanto propriedade, como por exemplo, uma cadeira, que possui suas propriedades e é determinada. Conforme explica o professor Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, o resultado dessa operação de radicalidade inexcedível seria um ente desprovido de determinações, um ser de negatividade até que o mesmo se projete à situação de fato (facticidade) de seu mundo. Por isso, para Heidegger: “ser-aí” não é um simplesmente dado que tem, adicionalmente, o poder de ser alguma coisa. Ele primeiramente, é possibilidade de ser. Cada ser-aí é o que pode e como pode ser possível.

Novamente, Greaves nos dá um exemplo de como o ser-aí está aberto ao conceito de mundo e todas as inferências que podemos fazer deste campo de abertura:

No mundo, nós estamos sempre com os outros. Prédios e ruas, mesmo quando abandonados e inutilizados, estão ainda ocupados por aqueles que os conceberam, os construíram e neles habitaram. Paisagens carregam as marcas daqueles que trabalharam nelas há centenas ou milhares de anos. Mesmo naquelas raras ocasiões quando nos encontramos em algum lugar verdadeiramente intocado por mãos humanas, os outros estão lá. Ainda mais fantasmagóricos em sua ausência notável. Robinson Crusoe em sua ilha, a arquetípica figura solitária, é assombrado por meia Europa. Ela estava lá na construção de suas casas, na assadura de seu pão, no guarda-chuva que ele manufatura, em seus exercícios espirituais, e eventualmente, no modo pelo qual ele reage a Sexta-Feira e convive com ele. Não é primariamente por meio da proximidade física que os outros estão conosco no mundo e nos engajamos nele. É uma estrutura básica do *Ser-aí* que vivemos conjuntamente com um “nós”. O *Ser-aí* não encontra outros no mundo e então tenta entrar em contato com eles. Seu “ser-no-mundo” é já “ser-com” ou “ser-com-outro” (GREAVES, 2012, p. 66).

### ***Considerações finais***

Considerando dessa maneira, o espaço livre do mundo que experimentamos, na medida em que damos atenção a elementos determinados, é o indeterminado e o inexpresso. Se isso fosse diferente não poderíamos de modo algum ter dado atenção a algo próprio, “descobrir” [algo] como determinado. Mas já que assim, como somos, somos no mundo, não somos apenas determinados, mas também somos nós mesmos indeterminados. A indeterminidade do mundo é nossa indeterminidade própria; e como o mundo é o espaço livre de nossa ação, a indeterminidade do mundo constitui a nossa liberdade (FIGAL, 2016, p. 63).

Sendo assim, o presente capítulo propôs-se a traçar os conceitos iniciais encontrados na obra *Ser e tempo*, procurando explicar a relação entre “*ser-aí*”, *Ser-aí* e o mundo, onde esse ser privilegiado “acontece”. Também indicar quais seriam as relações estabelecidas entre *Ser-aí* e outros entes, bem como, a relação

daquele com ele, como campo de abertura e sentido para o mundo.

### **Referências**

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CRITCHLEY, S., SCHÜMANN, R. *Sobre “Ser e tempo” de Heidegger*. (Org.) Steven Levine. Rio de Janeiro: MauadX, 2016.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GONER, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2017.

GRAVES, T. *Heidegger*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2ª ed. Martin Fontes: São Paulo, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015.

STEIN, E. *Seis Estudos Sobre “Ser e tempo”*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

STEIN, E. *Martin Heidegger: Conferências e Escritos Filosóficos*. In: Col. *Os Pensadores*. Tradução, Introdução e Notas. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.



## Segundo Capítulo

### **Mundo e práxis: O manual e sua referencialidade segundo Heidegger**

Olavo de Salles

#### ***Introdução***

O presente texto tem o objetivo de investigar um tema específico no âmbito da analítica existencial do pensador alemão Martin Heidegger (1889-1976), aquilo que nos contextos de sua obra *Ser e tempo* (1927) recebe o título de “manualidade” e “lida utensiliar”. Investigando este conceito encontraremos o conteúdo que satisfaz o objetivo primário de nosso texto: compreender o caráter pré-teórico dessa lida utensiliar. A analítica existencial de Heidegger busca explicitar e descrever os *existenciais*, fenômenos estruturantes do ser-aí (*Dasein*). Ao nosso texto, o existencial *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) tem maior importância, ainda mais no seu momento estrutural “mundo”, pois é nele que se revela o caráter pré-teórico da lida utensiliar. Tanto é assim que Heidegger, em *Ser e tempo*, parte justamente dessa lida para descrevê-lo.

Ao voltar a atenção para o ser dos entes do interior do mundo e observar como lidamos com estes, Heidegger nos diz que “[...] O modo mais imediato de lidar não é o conhecer meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um “conhecimento” próprio” (HEIDEGGER, 2012a, p. 67). Ora, essa passagem indica justamente o cerne de nosso texto, a ‘ocupação no manuseio e uso’ detém o caráter pré-teórico que buscamos compreender. Tal sentença não só nos indica alguns conceitos-chave para a compreensão como, ao mesmo tempo, o início do caminho que seguiremos na nossa investigação da lida utensiliar.

Desdobrando o parágrafo acima, perguntamos: *como, então, os entes que vêm ao encontro do ser-aí se mostram? Se mostram de tal modo que na maioria das vezes “apelam” ao uso e*

manuseio prático (*pratische Verhaltung*). Esse uso, que já chamamos de *lida*, é feito sempre em um *modo de ocupação* (*Besorge*). Além disso, mesmo que essa lida ocupacional não possua caráter teórico e, portanto, não conheça explicitamente as propriedades do ente, ela não é desprovida de algo como “conhecimento” de manuseio, um saber próprio. Devemos, futuramente no texto, esclarecer isso que se chamou de “conhecimento” como o conceito de *circunvisão* (*Umsicht*). A circunvisão é o que guia o comportamento do ser-aí frente aos entes com caráter da *utensiliaridade* (*Zeugnisse*) na medida em que segue as indicações dadas pela totalidade utensiliar (*Zeugganzes*) e referencial. Ao se desempenhar nas ocupações neste modo prático e tomado pela circunvisão, o ser-aí revela o utensílio em seu modo de ser mais originário: a *manualidade* (*Zuhandenheit*).

### ***O lugar da lida prática na fenomenologia existencial: os modos em que ser-aí se ocupa no cotidiano***

Devemos ver, de início, como a experiência do ser-aí, dada sua constituição, é feita na lida utensiliar. Partimos das linhas de *Ser e tempo* que caracterizam preliminarmente o modo de ser desse ente: ser-aí é possibilidade de ser (poder-ser) e, ao mesmo tempo, é *suas* possibilidades de ser (ter-de-ser). Os dois pontos já se encontram no âmbito próprio da analítica existencial (*Daseinsanalytik*), e delimitam não só a própria constituição desse ente, mas também o modo como será feita a investigação de Heidegger. Como assim? Veremos isto ao explicitá-los brevemente.

#### ***A existência como âmbito de determinação do ser-aí***

O caráter de poder-ser do ser-aí é evidenciado ao fincar a diferença entre esse ente e os entes com o caráter de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Estes possuem o modo de ser da simples substancialidade, como diz Casanova, o caráter

essencial dos simplesmente dados “[...] se acha formulado na definição aristotélica da essência no Livro VII da *Metafísica*, a essência é *to ti en einai*, literalmente ‘o que já era para ser’” (CASANOVA, 2017, p. 34). Possuir a essência “simplesmente dada” significa o ente já estar, antes e independentemente de sua “existência”, definido em seu ser. Para deixar claro que este *não* é o caso do ser-aí, a esse modo de pensar “existência” Heidegger chama *existentia* (cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 85). O termo em latim é usado por Heidegger na intenção de remeter e contrapor ao sentido usado na tradição da filosofia, diferenciando-o assim do termo existência (*Existenz*), que será usado na obra. *Existentia* é a sub-sistência do ente com o ser simplesmente dado, que possui sua *essentia* prévia e simplesmente dada; enquanto *Existenz* é a ex-sistência do ente com o caráter de ser-aí que possui sua essência no *próprio ex-sistir*. Posta esta diferença, já se mostra o motivo de analisar o ser-aí de um modo distinto. A analítica é *existencial*, pois a determinação da essência desse ente é dada na e pela *existencialidade*; contrário a isso seria tratá-lo como um ente com o ser dado simplesmente e, a partir de supostas determinações prévias, *categorizá-lo*. Sendo assim, como o ser-aí não têm sua essência previamente dada, ele não é um ente “categorizável”. Isso diferencia uma analítica existencial de uma analítica “categorial”.

Com efeito, Heidegger dirá: “a essência do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 85). Esta sentença segue da seguinte questão: se o ser-aí não é determinado por meio de categorias, então como ele é determinado? Ora, é na existência. Que se faça claro: para Heidegger, ser-aí é possibilidade de ser, este caráter de possibilidade é garantido pela sua indeterminação, isto significa dizer que, “por natureza”, ele é um nada, um ente indeterminado. O problema é dizer isto e pensar que há experiência dessas indeterminações “de fato” – é evidente que ao nos perguntarmos se em algum momento experimentamos nosso ser-aí de modo *absolutamente* indeterminado, a resposta será negativa. Por quê? Se ser-aí caracteriza-se e *distingue-se*

justamente por sua indeterminação, como pode que, em seu sendo, a indeterminação não lhe transpassa? Isso acontece pois:

O ser-aí se constitui pelo caráter de ser meu, segundo este ou aquele modo de ser. *De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo o ser-aí é sempre meu...* O ser aí é sempre sua possibilidade. Ele não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada (HEIDEGGER, 2012a, p. 86, grifo nosso).

Trocando em miúdos: ser-aí já sempre se determinou de algum modo pela existência. Desde o início é encarregado por assumir as determinações de seu ser. Este é o segundo caráter essencial deste ente que possui esse modo de ser: ele *tem* de ser suas possibilidades, elas são *sempre* suas. Disso, entretanto, não devemos concluir que ele *escolhe* suas determinações, mas tão somente que *a experiência não é feita, em seu princípio, em um nada negativo*. Desde o início, nosso ser-aí está em um “jogo” de existir. Em sua existência, já se vê em “[...] um campo existencial marcado por possibilidades historicamente constituídas” (CASANOVA, 2017, p. 39). As possibilidades que são suas não são infinitas e ilimitadas, pelo contrário, (é isto que *ser aí* expressa) a delimitação do que esse ente *pode ser* é feita mediante o *aí* que é *dele*. Com efeito, isso é quase dizer que o ente *é o seu aí*, e só pode sê-lo. O ponto é que, em vir a ser, o “aí” que é dele já se encontra delimitado e caracterizado de algum modo. Como ele só pode ser este aí, seu ser já está passível a uma delimitação e caracterização que é a do seu aí. De maneira antecipatória, podemos dizer que o aí é seu *mundo*. O que, entretanto, demarca esse movimento de existir (de determinar-se em frente ao seu aí), é o conteúdo *fático* deste ente. O campo existencial, como o chama Casanova, é “composto”, assim por se dizer, de determinações, significados e sentidos já sedimentados. O ser-aí, então, é indeterminado “[...] até que se exponha às suas determinações de fato (= fáticas) (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 81).

## ***O cotidiano como via e âmbito da analítica existencial***

Como falamos no início, essa caracterização deve dizer algo a respeito de como será o caminho trilhado na análise. Já dissemos que a análise será existencial. Mas o que significa dizer isso? É, fenomenologicamente, deixar ver e dizer sobre o modo como esse ente se dá em sua existência – isto é, descrevê-la. Falamos também da ligação da facticidade com a existência do ser-aí e como é que, mediante ela, este ente se determina. Descrever fenomenologicamente as estruturas deste ente, então, é ver e dizer seu caráter fático. Com fático, entretanto, Heidegger não remete a algo como “contexto histórico”. Se fosse assim, toda a analítica existencial se resumiria em uma mera descrição histórica da situação atual de um ente já determinado. Seria descrever um estado de coisas já determinado – enfim, seria tomar por tema um ente com o ser simplesmente dado. Então, a pergunta decisiva é: que modo de se mostrar do ser-aí deve ser o âmbito para a analítica existencial? Heidegger responde nos dizendo:

Ao contrário, no ponto de partida da análise, não se pode interpretar o ser-aí pela diferença de um modo determinado de existir. Deve-se, ao invés, descobri-lo pelo modo indeterminado em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ele se dá. Esta indiferença da cotidianidade do ser-aí não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo deste ente. É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta indiferença cotidiana da presença de *medianidade* (HEIDEGGER, 2012a, p. 87).

A experiência da cotidianidade mediana é aquela cada vez mais próxima e familiar. Entretanto, ela não tem exatamente um “lugar” no ser-aí e, também no cotidiano, há total indiferença. Por quê? Pois no cotidiano não há nem um “quando” temporal, nem um “quem” determinado e específico. O ser-aí desde o início está em meio a um mundo cujos sentidos, significados já se veem sedimentados, o ponto, é que este mundo é um horizonte *comum*

de significados. Por ser comum encobre a diferença específica de cada ser-no-mundo, aí se revela o caráter indiferente do cotidiano, ou seja, sua *mediania*. É segundo este horizonte comum que o ser-aí, na maior parte do tempo, existe, o horizonte mediano. O cotidiano não inicia às 8 h da manhã e tem seu término às 18 h; ele está sempre vigorando, enquanto é o comportamento de lidar com as coisas segundo uma compreensão comum das mesmas. *No cotidiano existimos segundo significados já sedimentados e “aceitos” comumente*. Esse fato, porém, não é motivo para passar por cima desse fenômeno, mas, muito pelo contrário, pelo seu caráter de indeterminado, ele deve ser o âmbito no qual a análise desse ente será feita (cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 85, 86 e 87). Esse passo é um traço bastante característico de Heidegger. Como indica Escudero, falando do pensamento de Heidegger: “El joven Heidegger asume bien temprano la necesidad de un análisis de este tipo. La tarea propia de la filosofía es hacer transparentes y comprensivas las relaciones que la vida humana guarda con su mundo cotidiano inmediato” (ESCUDERO, 2016, p. 76).

Para o propósito de nosso texto, devemos indicar agora como a lida prática com o utensílio ocorre no âmbito da cotidianidade. Veremos que Heidegger sustenta a posição que, na cotidianidade, ser-aí se comporta de modo prático com os entes que lida ao existir. Esses entes se mostram no interior do mundo, ou ainda, são abertos manifestadamente neste. Uma vez que é o cotidiano o âmbito de análise *fenomenológica*, deve-se atentar por descrever os entes tal como aparecem *no cotidiano*. Esses entes, veremos, são aqueles com quais estamos familiarizados a cada vez. Eles se mostram no interior do mundo mais próximo, o mundo circundante. Quais são esses entes? Como se constituem? E como nos familiarizamos com eles?

### ***Do cotidiano ao mundo circundante***

Em sua cotidianidade mediana, o ser-aí desde sempre se constituiu mediante o seu aí fático. Na cotidianidade, o ser-aí lida com outros entes, de caráter simplesmente dado ou não; ao tratar

com estes, ele “interage” com algo como “mundo”. Aqui, deve-se apontar, pela primeira vez, que, para Heidegger, *se este ente, o ser-aí, é o único ente que em seu sendo existe, então esse existir é sempre desempenhado em um mundo* (cf. ESCUDERO, 2016, p. 100, 101, 102). Logo de início deve ficar claro que: 1) não só existir pertence exclusivamente ao ser-aí, mas o pertence também mundo de modo exclusivo; 2) interpretando assim, mundo não pode ser visto como um âmbito ou totalidade simplesmente dada e, sim, como um existencial próprio a esse ente com o modo de ser-aí. Além desses dois pontos, que são indicativos, devemos apontar para uma conclusão eminente: *se ser-aí existe, e em seu existir se determina em seu ser, e existe sempre em um mundo, então é o mundo, compreendido existencialmente, que lhe dá o horizonte de determinações*. Ser-aí se dá em um mundo, ele é no mundo. Mundo, porém, é “[...] o horizonte de manifestabilidade dos entes enquanto tais na totalidade” (CASANOVA, 2017, p. 47). Se, ao existir, o ser-aí se determina a partir da sua habitação no mundo, então “[...] o ponto de partida adequado para a analítica do ser-aí consiste em se interpretar essa constituição” (HEIDEGGER, 2012a, p. 98). Esse movimento estrutural, ou ainda, esse existencial é denominado por Heidegger de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

O que Heidegger nos diz sobre esse existencial? Sua importância já foi apontada, junto a uma breve caracterização do fenômeno. Heidegger chama nossa atenção para que nos esforcemos por, mesmo considerando cada momento estrutural deste fenômeno separadamente, reter sua unidade. Isso significa dizer que, por mais que possamos analisar e descrever fenomenologicamente “mundo”, “ser-em”, e “ser-aí”, o existencial ser-no-mundo se dá de uma vez só e se unifica em um movimento. Para o propósito de nosso texto, direcionaremos nossa discussão nos orientando, ao caracterizar o fenômeno do ser-no-mundo, em uma passagem um pouco posterior, quando Heidegger nos diz:

Com a facticidade, o ser-no-mundo do ser-aí já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em

[...] Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação* (HEIDEGGER, 2012a, p. 102-103).

Nesse trecho se apresentam, pela primeira vez aqui, conceitos-chave para o propósito de nosso texto, a saber, os conceitos de ocupação (*besorgen*) e de ser-em (*in- Sein*). Eles abrem caminho para alcançar nosso objetivo da compreensão do comportamento pré-teórico. Devemos delinear-los, primeiro por conta da sua importância e, também, pela pertinência à discussão do nosso tema. Ambos constituem e caracterizam o existencial ser-no-mundo.

Em primeiro lugar, olhemos para o ser-em. O existencial está intimamente entrelaçado com o ser-no-mundo, ele indica um “pertencimento”, se assim se pode dizer, entre ser-aí e mundo. Não vamos cometer o erro, entretanto, de interpretar esse “pertencimento” de modo ôntico, simplesmente dado, em uma relação de “encaixe”, como se o enunciado “ser-aí pertence em seu mundo” tivesse o mesmo sentido de algo como “a roupa pertence no armário”. Pensar esse existencial assim, seria reduzir os fenômenos existenciais do ser-em a uma relação entre um conteúdo e a algo que o contém (KAHLMAYER-MERTENS, 2015). Além disso, isso talvez nos levaria a tratar ser-aí como um fenômeno corpóreo, causando impressão de que ser-aí é constituído pela fisicalidade do homem e, sabemos bem, entretanto, que não é o caso. Logo, não se trata disso.

Podemos esclarecer um pouco a noção de ser-em usando a fala do filósofo norte-americano Hubert Dreyfus (1929-2017). Em seu livro *Being-in-the-world* (1990), no intuito de esboçar previamente o existencial ser-no-mundo, ele diz sobre ser-em: “*Being-in* (with a hyphen) is essentially distinguished from *being in* because Dasein takes a stand on itself by way of being occupied with things. Being-in as being involved is definitive of Dasein”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Ser-em (com hífen) é essencialmente distinto de *ser em*, pois Dasein se decide em seu ser pelo modo em que se ocupa com as coisas. Ser-em compreendido como estar envolvido é uma estrutura determinante do Dasein” (DREYFUS, 1995. Tradução nossa).

(DREYFUS, 1995). Mais do que caracterizar negativamente, como fizemos no parágrafo anterior, podemos indicar um sentido positivo para o existencial. Ser-em aponta mais precisamente um *envolvimento*, um movimento no qual o ser-aí se *envolve* com o mundo de tal modo que seu ser é definido nesse ato. E, como diz Dreyfus, esse envolvimento sempre se dá num modo de ocupar-se com os entes. Ser-em é o modo como se empreende a existência. Ser-aí existe *em* um mundo. Nesse existir, se depara com um horizonte de possibilidades de determinação. Em seu existir, lida com os entes do interior do mundo. Essa lida, porém, *é, no início e na maioria das vezes, desempenhada de modo prático sempre em um dos múltiplos modos de ocupação.*

Em se envolvendo com seu mundo, o ser-aí lida com os entes que possuem o ser simplesmente dado. Heidegger os chama de *entes do interior do mundo* ou, ainda, *intramundanos*. A lida com esses entes é denominada *lida ocupacional* ou tão somente *ocupação* (*Besorge*). Ela é o modo *existenciário* do exercício de relações do ser-aí com os entes intramundanos. Isso abrange desde a lida mais “manual” e imediata ao esforço por não fazer algo, ou seja, uma possível “desocupação”; em ambos os casos, e, diga-se, em todos os casos, o ser-aí ocupa-se com o ente. Heidegger ilustra a multiplicidade dos modos de ocupação na seguinte passagem:

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação*... Modos de ocupação também são os modos *deficientes* de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de “ainda apenas” no tocante às possibilidades da ocupação” (HEIDEGGER, 2012a, p. 103)

Nesta exposição tentamos somente pôr em miúdos como os “modos de ocupação” são modos do “ser-em” e, com isso, compreendemos como, se ocupando ou se envolvendo com os entes do interior do mundo, o ser-aí se determina.

Fechamos isso retornando à cotidianidade. Lembremos: a cotidianidade é o âmbito contemplado para ser descrito frente a analítica existencial. É importante notar que é no cotidiano que há ocupação. A lida prática com os entes é sempre feita segundo uma compreensão comum das coisas. A ocupação é desempenhada toda vez segundo sentidos e significados sedimentados, de sorte que, na maioria das vezes essa empresa ocorre, em seu modo mais originário, sem qualquer teor prático ou investigativo. Muito pelo contrário, no cotidiano lidamos com os entes que vêm ao nosso encontro no interior do mundo de forma prática, *usando-os conforme sua utilidade*. Esse ente com o qual lidamos no cotidiano comum de forma prática e utilitária é o que Heidegger chama de *utensílio* (*Zeug*). Esse ente da lida prática é o ente mais próximo e familiar, é ele que deve *constituir* mundo. Por ser o mais próximo, ele é pertencente ao *mundo mais próximo*. Heidegger chama este de mundo circundante (*Umwelt*), vejamos na passagem:

O mundo mais próximo do ser-aí cotidiano é o *mundo circundante*. Para se chegar à ideia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte desse caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do *mundo circundante*, poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (circumundanidade) (HEIDEGGER, 2012a, p. 114).

É o *ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante* o fenômeno a ser buscado pela via da cotidianidade mediana, na lida ocupacional prática com o ente utensiliar. Na busca pela compreensão desse fenômeno, faz-se necessário descrever a constituição ôntica e ontológica do *utensílio*. Heidegger faz esse caminho em *Ser e tempo* com o prévio aviso de seu propósito de fazer com que a investigação dê a nós o conteúdo que nos

permitirá apreender o fenômeno do mundo de modo geral, isto é, a mundanidade do mundo. Para o propósito deste texto, caberá descrever com detalhes a análise que Heidegger faz do utensílio, explicitar seus conceitos adjacentes e ligá-los à totalidade da analítica existencial.

### ***A experiência do ser-aí cotidiano como a lida utensiliar***

Com o que vimos no momento passado podemos concluir que, ao descrever o existencial ser-no-mundo, não cabe mais tratar a lida do humano com os entes na clássica dualidade de sujeito-objeto, cujo teor é eminentemente teórico. A abordagem de Heidegger, indo assim contra essa perspectiva, procura, de modo fenomenológico, descrever essa relação tal como ela acontece em seu âmbito – no cotidiano médio. Podemos falar, mais uma vez, com Dreyfus, quando ele diz que:

To break out of the epistemological tradition, we must begin with everyday involved phenomena and then see where consciousness and its intentional content fit in. Heidegger holds that human *experience* (*Erfahrung*) discloses the world and discovers entities in it – and yet this does not entail the traditional conclusion that human beings relate to objects by means of their *experiences* (*Erlebnisse*), that is, by way of mental states.<sup>2</sup> (DREYFUS, 1995, p. 46)

De fato, a experiência de ser-no-mundo é feita, em primeiro lugar, de tal maneira que não há ponderação acerca dessa mesma experiência. Estranho seria se afirmássemos que a lida cotidiana com o mundo fosse imbuída de teorizações a respeito de como

---

<sup>2</sup> “Para se libertar da tradição epistemológica, nós devemos iniciar com os fenômenos envolvidos no nosso cotidiano, e, então, ver onde a consciência e seu conteúdo intencional ali se dão. Heidegger sustenta que a *experiência* humana (*Erfahrung*) descerra o mundo e descobre os entes intramundanos – e mesmo assim, isso não se desdobra na conclusão costumeira que o ser humano se relaciona com objetos por meio das suas *experiências* (*Erlebnisse*), isto é, por meio de estados mentais” (DREYFUS, 1995, p. 46, tradução nossa)

agir; por exemplo, caso se, ao utilizar uma cadeira, calcularmos exatamente nossa postura, a área que vamos ocupar, o modo como nossas costas se apoiam, ou coisa do gênero. Ao ir em outro caminho que não o da tradição epistemológica, nosso filósofo sustenta que o modo que a experiência humana acontece desde o início e na maioria das vezes é o da *manualidade* (*Zuhandenheit*). No modo de lidar da manualidade, sempre feito para com um *utensílio*, lida-se com os entes do interior do mundo cujo sentido é o de uso; usamos a cadeira, utensílio de apoio, sem pensar explicitamente em como vamos usá-la. Tão somente a usamos, muitas vezes sem ao menos notar sua presença.

Como bem esclarece Casanova, na descrição fenomenológica de Heidegger dos modos de ocupação com enfoque nos utensílios “[...] O que importa a ele é antes *como* se constitui originariamente a nossa experiência[...] e como esta experiência possui uma ressonância de fundo com a nossa experiência de estar no mundo” (CASANOVA, 2017, p. 58). De algum modo, Heidegger quer mostrar que, ao descrever a lida com os utensílios, e a própria constituição desses entes, estará aberta a possibilidade de apreensão do fenômeno do mundo e do seu existencial correlato. Ao fazer uma descrição fenomenológica da experiência da lida com os entes intramundanos, Heidegger se mantém fiel à descrição de como essa experiência se dá em seu próprio âmbito. Isso terá implicação no modo como ele concebe que um utensílio se constitui enquanto tal. Veremos a seguir exatamente esse tópico. Já que é o utensílio, o ente cujo sentido essencial é o de uso, que deve constituir o mundo circundante, aquele com e em que lidamos com as coisas no cotidiano, a pergunta é: como, então, esse ente se mostra no âmbito do cotidiano? Como tratar “teoricamente” de um âmbito que se caracteriza essencialmente pelo teor prático? E mais, como conseguimos lidar com esses entes, acessando-os em sua manualidade, sem ao menos ter visto, uma vez, explicitamente, como eles funcionam e qual suas configurações?

## ***A constituição ontológica do utensílio***

O termo Alemão *Zeug* indica qualquer coisa que é *útil* para um fazer qualquer. Não nos limitamos aqui a um grupo particular de entes que são úteis a uma atividade específica, mas, mais precisamente: *utensílio*<sup>3</sup> é todo ente que vem ao encontro do ser-aí já com sentido de uso. Nos diz Heidegger: “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *utensílio*. Na lida encontram-se utensílios de escrever, de medição, de costura [...] Cabe assim expor o modo de ser do utensílio” (HEIDEGGER, 2012a, p. 116). A utensiliaridade (*Zeugnisse*) é o caráter de “útil” do utensílio, é sua constituição ontológica, é aquilo que faz com que se torne um ente cujo sentido é o de uso; ora, como ele é estabelecido? Qual a constituição ontológica, e isso quer dizer, no que *consiste* o caráter utensiliar do utensílio? O que lhe dá consistência? O que faz a utilidade do utensílio?

A pergunta é respondida com uma breve frase de Heidegger, em *Ser e tempo*, onde ele nos dirá que “[...] rigorosamente, *um* utensílio nunca ‘é’” (HEIDEGGER, 2012a, p. 116). Esse “é”, usado por Heidegger no texto, pode ser compreendido como algo no sentido de “se constitui em [...]”, uma vez que o que está se tratando aqui é exatamente disso, da constituição do utensílio. Logo, o âmbito temático é a própria utensiliaridade. É interessante observar que a palavra “um” está grifada em itálico. Isso por que Heidegger sustenta que nenhum utensílio se constitui *individualmente*; sustentamos isso pois o termo “um” tenta remeter a uma interpretação que vê a utensiliaridade do utensílio como algo dado nele mesmo. Em outras palavras, Heidegger quer nos comunicar nesta breve sentença que *um utensílio não possui sua utensiliaridade dada em si*. É por isso que, logo em seguida, Heidegger dirá que “em sua

---

3 Na tradução usada nas citações o termo português usado é “instrumento”; preferimos aqui utilizar o termo utensílio, uma vez que ele não só possui um caráter mais genérico, mas tem a mesma raiz etimológica que o termo “útil” (do Latim *utilis* e *utensilis*); o termo “útil” mais bem transpassa o sentido do termo alemão dentro do contexto de *Ser e tempo*.

essência, todo utensílio é ‘algo para [...]’”. A utensiliaridade não é um “caráter” do ente, não é um aspecto que pode ser encontrado com uma investigação aguçada das propriedades de um ente. Ela é dada pelo fato de que o utensílio remete sempre a outro utensílio, reporta-se aos demais entes imersos nos campos de uso da ocupação (KAHLMAYER-MERTENS, 2011).

Disso podemos concluir certos pontos: o utensílio é delimitado enquanto tal sempre e somente a partir do *contexto de uso* em que está inserido. Isso por si só nos impede de interpretá-lo como um ente que possui a “propriedade” ou a “forma” de utensílio, mas, sim, de um ente que *se determina como utensílio enquanto inserido nos contextos de uso, que é formado por outros utensílios*. Nas palavras de Heidegger “um utensílio sempre corresponde a seu caráter utensiliar *a partir* da pertinência a outros utensílios” (HEIDEGGER, 2012a, p. 117). Por isso é impróprio dizer que seu caráter é originariamente dado enquanto uma propriedade no âmbito teórico. Se fosse esse o caso, poderíamos isolar o ente do seu contexto de uso, do seu campo ocupacional e, em um escaneamento de suas propriedades simplesmente dadas, constatar ali um dado que determinasse sua utilidade e, segundo esse dado, determinasse também o próprio ser daquele ente.

Aqui se vê o rigor metodológico de Heidegger na medida em que segue a descrever fenomenologicamente a constituição do utensílio. Como o utensílio se mostra, em seu próprio âmbito? Ora, ele sempre se mostra em uma totalidade utensiliar, rodeado de outros utensílios que, ao dar consistência àquele contexto, se articulam conforme um sentido e um direcionamento comum (no âmbito comum da cotidianidade). Disso, não há outra conclusão se não a de que o utensílio *só se determina enquanto utensílio na medida em que pertence ao seu contexto de uso*.

Para ilustrar, tomemos como exemplo uma faca de cozinha: como reconhecemos aquele ente que nos vem ao encontro como uma faca? Poderíamos dizer que faca é todo ente que possui tal e tal forma, feita de tal e tal material, e então dissemos: isso que vejo é uma faca. Mas podemos encontrar uma faca de material e forma

inusitadas – nesse caso, não se trata de uma faca? Ora, mas poderíamos estabelecer uma “métrica” ou uma espécie de protótipo de faca e, a partir deste, categorizar o ente como uma faca ou não; mas quanto aos que não têm ciência de tal protótipo e mesmo assim *usam* um objeto e chamam aquilo de faca? Pode-se dizer, então: faca é todo ente que *corta*. Ora, uma tesoura, que manipulado o uso no intuito de cortar, também tão somente se “transforma” em uma faca mediante ao uso do corte? Frente a esses problemas podemos propor, com Heidegger, que faca é aquele ente que, em meio ao contexto de uso de outros utensílios, se constitui enquanto faca enquanto faz referência aos demais entes inseridos em tal contexto. E, nessa inserção, seu uso determina o que a faca é. É bem possível pensar que ainda em um comportamento teórico, de análise das propriedades simplesmente dadas daquele ente (faca), ele continue sendo faca. Em um laboratório, ou mesmo em uma fábrica, onde ele está rodeado de entes que, de fato, não pertencem ao seu âmbito originário (a cozinha), mesmo aí, ele só é compreendido a partir desse âmbito (a cozinha). Mesmo em contextos derivados, seu sentido, que se alinha com o pertencimento àquele âmbito originário, se mantém. Isso por que o utensílio *remete* ao âmbito ao qual pertence, e essa remissão é exatamente constituinte de seu caráter de utensiliaridade.

### ***A totalidade utensiliar e a remissão referencial***

Um utensílio sempre pertence a um âmbito ocupacional de uso. Este âmbito é constituído por múltiplos entes de caráter utensiliar. Na medida em que estes constituem o âmbito, também se constituem enquanto utensílios. Não só isso, mas ao pertencer ao contexto de uso que lhe é próprio, o utensílio quando concebido enquanto tal, sempre remete àquela totalidade utensiliar (âmbito ocupacional) em que pertence, ou a um ou outro utensílio em particular, que também pertence ao âmbito. Veja-se que, na medida em que um utensílio sempre *remete* a outro, é criada uma “rede”, assim por se dizer, de *referências* que

“liga” um utensílio a outro dentro dos contextos de uso da ocupação. Essa referência mantém *coeso e dá nexa ao significado daquela totalidade utensiliar em um contexto de uso*. O próprio contexto utensiliar é tomado de sentido tão somente quando a rede referencial é estabelecida. É a partir dela e de acordo com ela que os utensílios se articulam internamente em seus âmbitos, conforme seu sentido de uso. O que deve chamar atenção aqui é o caráter de remissão, que se dá num movimento transitório de um utensílio a outro até que se forme a rede referencial. Heidegger chama esse caráter de *ser-para (Um-zu)*, ele ilustra na seguinte passagem:

Em sua essência, todo utensílio é “algo para [...]” Os diversos modos de “ser para” como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade utensiliar. Na estrutura “ser para”, acha-se uma *referência* de algo para algo (HEIDEGGER, 2012a, p. 116).

Pensando no exemplo anterior: a faca faz referência à carne, no papel de utensílio de corte; a faca faz referência à carne na medida em que *é para cortá-la*; a carne faz referência à geladeira, utensílio cuja serventia é a de preservação; a geladeira *é para preservar*; no corte, há referência à mesa, utensílio de apoio, nesse caso, ambos carne e faca fazem referência à mesa – a mesa *é para apoiar*. Nesse ato podemos regredir à totalidade referencial daquele contexto de uso (preparo de um alimento) e notar uma *coesão do todo utensiliar* - ali naquela ocasião *todo utensílio faz sentido e a manualidade, ali, é articulada conforme o que o utensílio é para [...]*. De utensílio a utensílio seria possível, explicitamente, indicar um complexo referencial, uma malha formada por múltiplos entes que se referem entre si por pertencerem e constituírem um contexto de ocupação.

A totalidade utensiliar, vale lembrar, é constituída, a partir do manual, pelo caráter de ser-para deste. O ser-para não é um caráter ôntico do ente, por isso não se trata, mais uma vez, de uma característica formal ou do âmbito das propriedades; mais exatamente, ser-para é a estrutura existencial-ontológica que

permite a lida mais originária ao utensílio, à sua *manualidade*. É na manualidade que ser-aí tem a lida mais “primordial” ou originária com o ente e nesse acesso o mesmo ganha caráter de transparência. Diga-se mais, no cotidiano, lidamos e nos comportamos frente as coisas conforme aquilo para que servem, como podemos ver ilustrados acima no exemplo. Nas palavras de nosso filósofo:

Ao se lidar com o utensílio no uso, a ocupação se subordina ao ser-para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo utensílio; quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele[...]. Denominamos de *manualidade* o modo de ser do utensílio em que ele se revela por si mesmo (HEIDEGGER, 2012a, p. 117).

Vê-se que a compreensão da manualidade é *inversamente proporcional* ao entendimento teórico do ente. No acesso teórico ao ente, ele se encontra de certo modo totalmente presente, explícito em suas propriedades e características; essa compreensão teórica é tão somente um dos possíveis modos de acesso ao ente e, se este possui algum sentido que se originou teoricamente, isso deve pressupor que antes da lida teórica tal ente *já havia sido aberto ao ser-aí pela via do ser-no-mundo*. Isso significa que, previamente a um comportamento teórico, ser-aí *já lida pré-teoricamente com o ente intramundano* – a teoria é um modo “derivado”, assim por se dizer. Curiosamente, nesse modo mais originário da lida com o ente, o próprio ente é como que “esquecido”, ele se torna transparente e é essa transparência que assegura um uso eficaz. O exemplo de Heidegger é o do martelo:

[...] o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa que apenas ocorre, da mesma maneira que o uso não sabe da estrutura do utensílio enquanto tal. O martelar não somente não sabe da estrutura do utensílio como tal como se apropriou de tal maneira desse utensílio que uma adequação mais perfeita não seria possível (HEIDEGGER, 2012a, p. 117).

É isso que ocorre quando a “ocupação se subordina ao ser-para”. O ser-para do utensílio quando ordena a lida da ocupação, sempre volta a atenção ou “visão” para aquilo em que o utensílio faz referência. Consequentemente, o utensílio *não é o foco da lida*, mas, ao mesmo tempo, o utensílio, que tem sua constituição fundamental *no ser-para*, é descoberto em seu modo mais “genuíno” de ser. Retomando o exemplo anterior, ao fazer uso da faca para cortar carne, não se apreende tematicamente nem carne, e muito menos faca. É bem possível que se faça essa atividade sem menos pensar em que ângulo se terá mais eficiência no corte, sem pensar em como empunhar a faca para cortar com mais firmeza. Isso não significa, necessariamente, que não se corte com eficiência, ou não se empunhe a faca com firmeza. Pelo contrário, é exatamente nessa situação, ao utilizar a faca pré-tematicamente, que o seu uso será o mais adequado possível. Se houver necessidade e ocorrer, de modo brusco ou não, de se tematizar a faca e seu uso, isso significa que já não se sabe mais utilizar a faca de acordo com seu caráter manual. *O utensílio não consegue desempenhar aquilo para que é útil*. Nesse caso, sai da manualidade e, mesmo que por um breve momento, se torna totalmente presente.<sup>4</sup>

Podemos sustentar que estes são os primeiros traços formais da resposta à nossa questão inicial: *é a transparência do utensílio no uso, de acordo com sua manualidade, que garante o comportamento pré-teórico*. O comportamento pré-teórico da lida ocupacional se dá somente quando o ente no seu modo de ser de utensílio se mantém em sua manualidade e, portanto, se vela, dando espaço para que o contexto de uso venha à tona.

---

<sup>4</sup> É este o tema do 16º parágrafo de *Ser e tempo, os modos deficientes de uso*. O utensílio sai da manualidade ou quando perde a possibilidade de uso e causa surpresa, ou bem quando *não se mostra disponível* causando importunidade, ou ainda quando se mostra disponível, mas não é passível de emprego no contexto em que aparece, causando importunidade. Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 122

## ***A totalidade referencial e a circunvisão***

Agora podemos nos perguntar como essa lida é guiada, isto é, o que dá instrução ao “movimento” da prática, sendo que não se sabe a respeito do utensílio? Por que não estranhemos quando Heidegger nos diz que não é preciso saber como um martelo é feito, qual seu peso ou, ainda, ter uma instrução teórica, uma “aula de como usar martelo”, para que efetivamente o usemos com total eficiência? Certamente não nascemos sabendo usar o martelo. Então, a pergunta decisiva é: como obtemos essa *sabedoria prática*? Ora, aqui surge Heidegger com o conceito de *circunvisão*<sup>5</sup>. Nosso filósofo se apropria do conceito aristotélico de *phrónesis* para a sua analítica existencial, como veremos a seguir, baseando-nos no seu texto *Platão: o sofista* (1924/25), preleção onde Heidegger interpreta inúmeros conceitos gregos de Platão e Aristóteles. Quando pensamos sobre a interpretação de Heidegger da filosofia aristotélica, vemos que ela não se atém tão somente ao âmbito metafísico do pensamento, mas, sim, da sua filosofia prática. Veremos que a circunvisão é uma visualização que toma a atenção do ser-aí na sua lida ocupacional com o ente utensiliário e guia o seu comportamento conforme as “instruções” da totalidade referencial:

O refletir próprio à circunvisão envolve, além disso, certo concluir: se tal e tal coisa devem acontecer, se eu devo me comportar e ser de tal modo, então[...]. Assim, o refletir da circunvisão se mostra como um falar exaustivamente sobre, mas não como um demonstrar, não como uma ciência. Inversamente, aquilo que é necessário tal como ele é não pode ser um objeto passível da reflexão (HEIDEGGER, 2012c, p. 93).

O primeiro ponto que queremos evidenciar desta passagem é o caráter transitivo que Heidegger quer expressar quando diz “se

---

5 O termo Alemão *Umsicht* indica uma vista (*sicht*) que almeja o “arredor” ou as “redondezas” (*um*). O prefixo *um* ainda é usado por Heidegger na temática do mundo circundante (*Um-Welt-lichkeit*).

tal e tal coisa devem acontecer, se eu devo me comportar de tal e tal modo, então [...]” (HEIDEGGER, 2012c, p. 93). O que queremos apontar é que este modo de descrever a circunvisão expressa eminentemente seu caráter de movimentação. A circunvisão é *movimento*, é saber o que e como fazer algo. Do mesmo modo que a estrutura de ser-para é transitiva. Isto não é coincidência, muito pelo contrário. A circunvisão acompanha a transitividade do ser-para, o utensílio, e, ao fazer referência à malha em que pertence, abre caminhos e possibilidades para que o ser-aí, imerso na lida ocupacional, se comporte daquele modo específico. Isso, entretanto, deve pressupor que, previamente à lida com o ente, ser-aí compreenda o sentido e significado daquilo com que se ocupa. É evidente que, não sabendo a utilidade de um utensílio, *não tendo compreensão de sua serventia, de seu ser-para*, a manualidade daquele utensílio lhe é inacessível. Disso, então, é possível concluir que a circunvisão é a visualização de um *todo referencial* que torna uma situação *acessível*, por mais diversas que sejam as circunstâncias nas quais as ações (*práxis*) ou atividades relativas à produção (*poiesis*) aconteçam (KAHLMEYER-MERTENS, 2011). A circunvisão é, se pode ser dito nesses termos, um modo de acesso compreensivo ao ente que vem ao encontro no mundo circundante mais próximo, no cotidiano médio.

O outro ponto que queremos apontar é que, em certo sentido, a circunvisão também é um saber, em um sentido que certamente exclui qualquer teorização. Como disse Heidegger: Inversamente, aquilo que é necessário tal como ele é não pode ser um objeto passível da reflexão (HEIDEGGER, 2012c). Ser necessário tal como é diz: o utensílio, recolhido em sua manualidade, deixa vir o contexto de uso em que pertence. Esse mesmo contexto, então, necessariamente se articula segundo o sentido que os utensílios a ele pertencentes comunicam ao ser-aí. Quando se diz “articular o contexto”, não queremos dizer outra coisa que: os entes abertos no interior do mundo se mostram com um sentido para a compreensibilidade. Compreendendo-os em seu sentido mais familiar, e imerso na lida ocupacional, o ser-aí se comporta em conformidade. Para que o contexto seja “necessário

tal como ele é, o ser-aí precisa estar familiarizado com o contexto de uso. Nesse caso *não necessita de um comportamento teórico para a práxis*.

Fica claro que, indo contra a interpretação mais comum de Aristóteles, Heidegger não vê a *phrónesis* como um saber que guia o comportamento moral. Seria árduo argumentar que *Ser e tempo* é um tratado com o mínimo de teor moral. Se for assim, o que é que a circunvisão, que corresponde à *phrónesis* aristotélica, mas diz respeito ao *comportamento do ser-no-mundo*, sabe? Veremos com o nosso pensador, ainda na preleção, que:

[...]o fim da circunvisão é um em-virtude-de... na medida, então, que o ser-aí é descoberto como o em-virtude-de, como aquilo que está em questão e com aquilo com que respectivamente precisamos nos ocupar, é ele mesmo prelineado [...] assim, o ser-aí como o em-virtude-de se toma de uma vez só o princípio da reflexão da circunvisão (HEIDEGGER, 2012c, p. 93-94)

A passagem precisa ser esclarecida. Lembremos do seguinte: que a preleção foi feita em um período anterior à *Ser e tempo* e, desse modo, é razoável pensar que alguns termos ainda não foram “lapidados” o suficiente a caminho da linguagem usada na obra de 1927. A passagem parece dizer que em meio à ocupação, o ser-aí acessa o ente utensiliar com o “foco” em seu caráter de em-virtude-de. *A circunvisão guia o comportamento do ser-aí frente ao ente determinando-se pelo em-virtude-de*, tanto o acesso quanto a lida com o ente *são circunvisivos*. Ora, em-virtude-de também possui a estrutura da referência. Não podemos, assim, tomar esse termo em pé de igualdade com o ser-para? No sentido de que, se o ente utensiliar se mostra e se constitui enquanto tal fundamentado na estrutura do ser-para, *o modo de agir correspondente a isto, é o em-virtude-de*. Assim, “sabendo” do ser-para e do em-virtude-de, faço uso de tal utensílio que *serve para tal uso em virtude de tal atividade*.

Se pressupomos correto o modo de pensar o em-virtude-de, então a circunvisão tem relação íntima com a totalidade utensiliar, uma vez que esta última é constituída pelo ser-para do

utensílio, é um “comportamento que permite ao ser-no-mundo acompanhar as orientações fornecidas pela totalidade dos utensílios (KAHLMAYER-MERTENS, 2011). A circunvisão guia o agir prático de modo a utilizar-se do utensílio da melhor maneira possível – se quero fazer isto, devo usar aquilo que serve *para* isto. Essa reflexão (que não é teórica), porém, necessita de absoluto funcionamento do utensílio, isto é, este deve se dar não só inserido no contexto de uso, mas ao mesmo tempo deve *permitir que o fazer prático tenha efetividade, numa sincronia com os demais utensílios*. Sabemos também que, nesse caso ideal, o utensílio toma seu aspecto da manualidade e, portanto, ganha transparência, como vimos antes. Disso concluímos que *a circunvisão, a transparência do utensílio, e o comportamento pré-teórico têm ligação direta*. Como diz Kahlmeyer-Mertens (2011, p. 35): “Quanto maior for a abrangência da circunvisão, com maior familiaridade o ser-no-mundo lida com o utensílio e, por sua vez, melhor será seu desempenho prático [...]”.

Podemos ilustrar como se desempenha uma prática de modo a explicitar o papel da circunvisão tomando, por exemplo, a figura de um músico instrumentista. Um pianista, por exemplo, em meio a um concerto, ou mesmo praticando seu repertório no seu ambiente familiar de casa, ao reproduzir as notas de uma peça, dificilmente pensa cada uma delas em sequência e ordem correta. Ele faz uso do instrumento guiado pela circunvisão, não se atenta a uma nota particular, ou um acorde. Quanto mais experiente o músico, menos há preocupação com isso, tanto que é evidente nos músicos iniciantes essa exata preocupação. Quando não se tem a lida manual com o instrumento, e não se sabe o que fazer, quando não se sabe que “se tal e tal coisa devem acontecer, se eu devo me comportar e ser de tal modo, então[...]”, é aí que algo como um comportamento temático e teórico do utensílio vem a ser necessário. Enfim, o músico experiente, no nosso exemplo, desempenha-se na ocupação de reproduzir uma peça de música clássica guiado por uma *visão conjunta* da atividade. De nenhum modo ele está distraído, pensando em outra coisa e com a atenção fora da situação - de preferência, o contrário.

### ***A manualidade e a familiaridade como constituintes do caráter pré-teórico***

Assim, podemos facilmente respaldar em *Ser e tempo* a tese de que ser-no-mundo, em sua cotidianidade mediana, se absorve na lida ocupacional, absorção esta que pode ser compreendida no sentido de uma *familiaridade*. Com diz Heidegger “[...] a ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, o ser-aí pode perder-se e ser absorvido pelo ente intramundano que vem ao seu encontro” (HEIDEGGER, 2012a, p. 125). Isso indica a importância da familiaridade no nosso tema do comportamento pré-teórico. Sendo a circunvisão o modo *no* qual o ser-aí lida com o utensílio, então a lida pressupõe uma familiaridade com a totalidade referencial instaurada no contexto de uso. Essa familiaridade, sustentamos, por ser composta pelos entes em seu modo manual, inibe qualquer possibilidade de um comportamento teórico – mais simples que isso, o comportamento teórico não se *mostra* enquanto houver familiaridade na lida.

### ***Considerações finais***

Fechamos nossa exposição reforçando a trilha: o ente com o caráter da utensiliaridade nunca vem ao encontro do ser-aí destituído e desarticulado de seu horizonte de referências. Sendo preciso, Heidegger sustenta que ele sempre aparece com a prévia abertura do âmbito no qual ele sempre pertence. O utensílio, assim, sempre aparece em conformidade com a totalidade referencial constituidora de sua utensiliaridade, ele sempre aparece em um contexto familiar para o ser-aí – seu mundo circundante. Para que o utensílio apareça, então, é necessária a abertura prévia do âmbito pertencente. Entretanto, em se tratando de abertura, é a compreensibilidade o caráter do ser-aí capaz de abrir compreensivelmente tal horizonte. A compreensão é sempre de um sentido. É, assim, compreendendo o sentido do utensílio intramundano, constituído a partir do pertencimento à

totalidade referencial, que podemos acessá-lo pré-teoricamente, ou seja, ele se manifesta no mundo circundante recolhido em sua manualidade. É por isso que, ao se manifestar de tal modo, o utensílio já, desde sempre, aparece com seu significado. O ser-aí compreende esse significado já de saída, em uma compreensão pré-fenomenológica, pré-ontológica, enfim, pré-teórica e prática. Qualquer significado que dota o utensílio não é originado de um esforço cognitivo de identificação. É o modo de ser compreensivo do ser-aí, que, já lançado em seu sendo e imerso nos campos de uso e ocupação, apreende o sentido do ente em sua manualidade. O sentido apreendido na aproximação mais imediata e mediana é o sentido que constitui a familiaridade com o utensílio, é mediante ele e a partir dele que o cotidiano se dá em sua medianidade.

### **Referências**

- BORNHEIM, G. *Dialética: teoria e práxis*. Rio de Janeiro: Globo, 1983
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Via Verita: Rio de Janeiro, 2017.
- CRITCHLEY, S.; Schürmann, R. *Sobre o Ser e tempo de Heidegger*. Trad. Bernardo Sansavero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho e Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004
- DREYFUS, H L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- ESCUADERO, J. A. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad. Jasson da Silva Martins. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.
- ESCUADERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo, de Martin Heidegger*. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2016. Vol. 1

*Segundo Capítulo*

FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

GREAVES, T. *Heidegger*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, RJ: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M. *Platão: O Sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2012c.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *A tese heideggeriana acerca da origem da metafísica*. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2011. [Tese de doutorado]

KIESEL, T. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: California University Press, 1993.

MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.



## Terceiro Capítulo

### **As tonalidades afetivas em M. Heidegger**

Lucas Rogério Garcia

Intenciona-se neste escrito percorrer alguns caminhos traçados pelo filósofo Martin Heidegger no que tange à caracterização do fenômeno das *tonalidades afetivas* (T.A.). Trata-se do que costumeiramente chamamos de *sentimentos*, como a alegria, a tristeza, o ânimo e o desânimo. Enfim, tudo o que pode ser caracterizado como humor. O que deve surgir como próprio do pensamento de Heidegger é que, antes de qualquer coisa, o fenômeno cumpre uma função ontológica; como veremos, o afeto é uma abertura que nos diz muito acerca do *ser*, não apenas sobre o ser humano singular que *sente*. Ao longo do texto, trabalharemos algumas ideias que devem nos direcionar rumo ao cumprimento de nosso objetivo.

Inicialmente apresentaremos o existenciário do ser-no-mundo, de importância fundamental para o desenvolvimento do que estamos propondo, uma vez que a própria afetividade é um existenciário do *Ser-aí* e o ser-no-mundo é chave para a compreensão da ontologia heideggeriana. Em seguida, trataremos especificamente das tonalidades afetivas, caracterizando o fenômeno em sua função de dar ao *Ser-aí* a abertura para o si-próprio, possibilitando uma existência autêntica. Encerraremos este escrito apresentando as tonalidades afetivas fundamentais da angústia e do tédio profundo, demonstrando como tais afetos proporcionam ao *Ser-aí* uma abertura privilegiada.

#### ***Sobre ser-no-mundo***

A caminhada em busca de uma caracterização – quiçá de uma compreensão – das tonalidades afetivas em Heidegger exige uma prévia, ainda que breve, acerca dos existenciários do *Ser-aí*, uma vez que a afetividade é justamente um desses existenciários.

Existenciário é o nome dado por Heidegger à dimensão ontológica do *Ser-aí*; diferente do que batiza de existencial, o qual abarca o domínio ôntico. Ou seja, o *Ser-aí* possui ao menos duas dimensões: ôntica e ontológica. Mas o que é *Ser-aí*? Antes de nos aventurarmos em tal questão, convém detalhar melhor a diferença entre existencial e existenciário.

Por existencial (ôntico) entende-se “a compreensão que o *Ser-aí* tem da sua existência enquanto ente” (PÓ, 2015. p. 53), ou seja, trata-se da compreensão do ser enquanto o é temporalmente e espacialmente no mundo, de uma maneira que talvez possa ser chamada de “vulgar”. Já por existenciário (ontológico) entende-se a dimensão que se refere “às estruturas que constituem essa existência e que são comuns a todo *Ser-aí*” (PÓ, 2015, p. 53). Quer dizer, os existenciários são estruturas transcendentais do *Ser-aí* e diferem-se do que é existencial principalmente pela singularidade ôntica que este último apresenta. Isto é, cada ser humano manifesta existencialmente uma singularidade e, independente desta, os existenciários são “a condição de possibilidade de uma existência humana particular e concreta” (PÓ, 2015. p. 53), o que dá à nossa existência, um horizonte de possibilidades.

No §4 de *Ser e tempo*, Heidegger diz que a analítica do *Ser-aí* “não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*” (HEIDEGGER, 2012. p. 61), no entanto

[...] a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*. Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-se-ser do *Ser-aí* cada vez existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existenciabilidade da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica. Mas, dessa maneira, também se torna clara a precedência ôntica da questão-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 63).

Daí o caráter múltiplo do *Ser-aí*, como já o dissemos: ele é ontológico, mas também ôntico – é importante ter isso em mente.

Voltemos agora à questão posta de lado há pouco: o que é *Ser-aí*? Segundo Gabriela S. M. Pó

Trata-se do ser humano na medida em que constitui o *aí* do ser; o humano enquanto “*aí*” onde tudo se manifesta; o seu “*aí*” é o âmbito de abertura, onde tudo se dá. A sua dignidade ontológica consiste em que ele leva o ser no seu próprio ser. O *Ser-aí* é o ente que respetivamente em cada caso nós próprios somos. O *Ser-aí* lançado para o seu *aí* é negatividade. É existencialmente marcado por aquilo que ele não é mas que pode vir a ser. Não é lançado com esta ou aquela possibilidade de existência previamente determinada. Quando lançado é um feixe de inúmeras possibilidades, cada uma das quais poderá vir ou não a realizar-se (PÓ, 2015, p. 53).

Quer dizer, *Ser-aí* é o que constitui o ser humano ontologicamente. É negativo por ser um horizonte de possibilidades que ainda não são, são apenas enquanto possibilidade. E nessa abertura de possibilidades que nos constitui umas permitem que nos encontremos e em outras o *Ser-aí* perde-se; e perde-se quando não consegue se encontrar naquilo que é originariamente – perde-se quando se encontra apenas no que é cotidianamente.

Na primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger nos apresenta o existenciário do ser-no-mundo, o qual possui importância fundamental para a compreensão do que propomos neste texto: a caracterização do fenômeno das tonalidades afetivas. O *Ser-aí* encontra a si mesmo onticamente no mundo. Por mundo entende-se o que ele encontra à sua volta, mas atenção: não se trata de algo como que uma caixa, dentro da qual podemos encontrar coisas. Também não devemos nos confundir com uma espécie de exterioridade, a qual contrapõe-se à interioridade subjetiva humana. Na fenomenologia heideggeriana não se trata a existência como algo *interior* visto que o *Ser-aí* está sempre *fora de si*. Mas *fora de si onde?* – no “*aí*”. Seu arrebatamento é “um movimento de abertura que cria o “*aí*”, quer dizer, uma espécie de clareira onde o *Ser-aí* onticamente se constitui e simultaneamente

constitui o mundo, o mundo em seu redor. É no “aí” que o mundo se vai constituindo para o Ser-aí através do seu olhar: o olhar-em-redor” (PÓ, 2015, p. 54). Tal olhar é direcionado para os entes e descobre assim um espaço. Não devemos, no entanto, confundir este espaço com a noção cartesiana de *res extensa*; não se trata de um espaço físico tridimensional, mas de uma espacialidade no sentido existenciário, o que quer dizer que se refere ao significado ou importância que o *Ser-aí* atribui aos entes e então estes se aproximam ou se afastam de acordo com o interesse do *Ser-aí*. “O Ser-aí cria espaços que são regiões de encontro dos entes, para os quais se remete a si mesmo, consoante o significado atribuído aos conjuntos de entes” (PÓ, 2015, p. 55). Por exemplo: quando estou praticando o esporte futebol, a conjuntura que o meu olhar descobre é um conjunto de coisas que visam a finalidade de *jogar bola*. Neste momento, as minhas canelas e os meus pés, a bola, a quadra poliesportiva com suas delimitações específicas, os meus colegas de equipe e os meus adversários, as traves do gol, enfim, tudo que envolve o jogo formam a região de encontro que me aproxima destes entes segundo o significado e utilidade que lhes atribuí. Heidegger chama esta estrutura existenciária do ser-no-mundo de *mundidade*.

Ser-no-mundo é ser-com. Ser-com-os-outros é um fenômeno chamado coexistência, a qual, por sua vez, é base da impessoalidade – tal fenômeno, marcadamente existencial, nos pressiona de forma com que as crenças, valores sociais, normas de conduta em geral, se apresentem como desencorajadores de uma busca pelo si-mesmo. Esses fenômenos são próprios da cotidianidade e a mesma constitui um modo de ser impróprio do *Ser-aí*.<sup>1</sup> Impróprio porque o *Ser-aí* perde-se no conforto das relações no mundo. O impessoal é firme em suas convicções e o *Ser-aí* tranquiliza-se e aliena-se. Por isso decaímos para o mundo e ficamos afastados do que realmente *somos*.

Ora, o que é necessário, então, para direcionarmos-nos ao que realmente somos? Como experienciar o *Ser-aí* em sua

---

<sup>1</sup> O termo “impróprio” é traduzido, em algumas edições, por “inautêntico”.

dimensão ontológica? Vimos que a vida cotidiana age sobre nós como que a força da gravidade e nos mantém aprisionados a uma experiência ôntica do *Ser-aí*. No entanto, vimos também que a raiz de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica é ela mesma ôntica. O que trabalharemos a seguir é justamente uma “saída” para esta situação. Partiremos de algo bastante familiar: das tonalidades afetivas.

### ***Das tonalidades afetivas***

No §28 de *Ser e tempo*, Heidegger diz que “o *Ser-aí* é sua abertura” (HEIDEGGER, 2012. p. 381), o que significa que a essência desse ente é a existência [ek-sistência], ou seja, que ele “traz consigo de casa o seu *aí*” (HEIDEGGER, 2012. p. 381). O “*aí*” do *Ser-aí* é como uma clareira que cria um espaço, sendo que este espaço é uma abertura do *Ser-aí* para o mundo. É no seu “*aí*” que o mundo se configura. Tal abertura possui origem no afeto: é a afetividade a abertura do *Ser-aí* ao mundo, visto que, por meio do olhar-em-redor, lidamos com os entes, o que significa que podemos ser afetados pelo que vem ao nosso encontro no mundo. Quer dizer, é a determinação ontológica da afetividade que possibilita sermos afetados na convivência cotidiana. Segundo Heidegger, o seu correspondente ôntico é “o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo”. Estado-de-ânimo é a tradução feita por Fausto Castilho para o termo em alemão *Stimmung*. Por uma questão de preferência, optaremos pela tradução por “tonalidade afetiva” – há um outro motivo para isso, o qual ficará explícito mais adiante.

Ora, o *Ser-aí* se encontra “*aí*” sempre numa tonalidade afetiva – e aqui vale frisar uma diferença fundamental no tratamento dado por Heidegger ao fenômeno em questão: os afetos não são algo que vem de “dentro” como se fossem meros estados da alma; tampouco vem de “fora”. A tonalidade afetiva “origina-se na abertura co-originária do mundo, do *Ser-aí* e da coexistência” (PÓ, 2015, p. 60). Os afetos têm um poder de revelação ontológica, longe de serem apenas objetos de

investigação da psique. Quer dizer, quando *sentimos* algo, isso não diz apenas coisas sobre nós mesmos, mas sobre o *ser*.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger diz que “a psicologia já diferenciou desde sempre o pensar, o querer e o sentir. Não é por acaso que o sentir é denominado em uma terceira posição, em uma posição subordinada. Sentimentos são a terceira classe de vivências. Pois a princípio o homem é naturalmente o ser vivo racional” (HEIDEGGER, 2015, p. 84). O que o autor diz é que devido a interpretação do homem como o ser racional, a psicologia acaba marginalizando a categoria dos sentimentos, pois o homem primeiro pensa e depois deseja, só então, sente; a partir desta concepção tradicional de homem, os sentimentos são entendidos como algo inconstante e fugidio que muda constantemente; eles apenas tornam belo ou feio nosso pensar e nosso querer. No entanto, não devemos necessariamente seguir este direcionamento. Para isso, seguiremos a fenomenologia do *Ser-aí*. É necessário apreender positivamente as tonalidades afetivas. Sabemos o que elas não são: não são algo que se dá na alma, não são entes; nem são coisas fugidias e inconstantes. O que são, então?

No §17 do texto citado acima, Heidegger descreve o que acontece com um amigo acometido pela tristeza: o seu comportamento para com as coisas e também para conosco é o mesmo; não nos vemos menos agora – ao contrário, talvez estejamos nos encontrando ainda mais. No entanto, ele se fecha e se torna inacessível, mesmo nos tratando bem. Nada mudou, mas tudo está diferente. É sobretudo o *como* no qual estamos juntos que muda. Este *como*, no entanto, não é uma consequência da tristeza, mas é co-pertencente ao estar-triste. O ser-em-comum mudou de tom. A nova tonalidade afetiva estende-se e perpassa tudo e todos. Por isso ela não está no interior; tampouco no exterior. Por não se tratar de um ente, que advém na alma, como já dissemos, ela não está em lugar algum, ela é o *como* do nosso *Ser-aí*. São elas que determinam afetivamente o nosso ser-uns-com-os-outros. Elas não estão simplesmente aí, mas são justamente um modo fundamental de ser. A preferência pela

tradução por “tonalidades afetivas” se dá porque este fenômeno opera como que uma melodia que dá o tom e determina afetivamente o modo e o como do ser.

Dessa forma, Heidegger contrapõe duas teses negativas com duas positivas; para a tese negativa de que “a tonalidade afetiva não é um ente” temos agora a tese positiva: a tonalidade afetiva é o modo fundamental segundo o qual o *Ser-aí* é. Já para a tese negativa “a tonalidade afetiva não é algo fugidio e inconstante” temos a tese positiva: a tonalidade afetiva é o *como* originário do *Ser-aí*, é o que dota o *Ser-aí* de consistência e possibilidade.

Sendo assim, as tonalidades não possuem papel secundário diante do pensamento e do desejo. Pelo contrário, elas remontam originariamente à nossa essência. É por meio delas e nelas que nos encontramos como *Ser-aí*. A nossa compreensão dá-se primeiro afetivamente, depois se torna lógico-linguística. Quando estamos afinados por um determinado afeto, todo nosso discurso formula uma visão de mundo fundamentada nele. A afetividade é a base da compreensão.

As tonalidades afetivas nos perpassam constantemente. Ao longo de toda nossa relação com o mundo estamos sendo afetados por elas e as mesmas se alteram e se substituem o tempo todo, continuamente. Em nosso dia-a-dia, por exemplo, quando subitamente encontramos conhecidos de passagem por nós, costumeiramente perguntamos “como está?”, como se soubéssemos que não é possível *não* estar de alguma forma. E de fato não é; quando estamos afinados por uma tonalidade desagradável – o medo, por exemplo – procuramos nos livrar dela. E livrar-se dela não quer dizer ficar sem nenhuma tonalidade, mas sim fazer surgir outra, mais agradável, e substituí-la.

Por falar em medo, Heidegger utiliza tal afeto para esclarecer a estrutura da afetividade no §30 de *Ser e tempo*, e considera que tal estrutura possui três elementos: o “perante-o-quê” da tonalidade, a própria tonalidade e o “porquê” dela. No caso do medo, o “perante-o-quê” é um ente no interior do mundo, diante do qual sentimos medo. A própria tonalidade é o medo em

que nos encontramos e o “porquê” é o próprio *Ser-aí*. Ou seja, a razão de ser de uma tonalidade afetiva, qualquer que seja, não está no ente ou na situação interpretada como temível; se sentimos medo de algo que vem ao nosso encontro no mundo, isso se dá porque faz parte da nossa estrutura ontológica lidar com o que está à nossa volta, e o nosso olhar-em-redor só pode ver o temível porque a tonalidade em que nos encontramos é o medo.

No final do §17 d’*Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger diz o seguinte sobre as tonalidades afetivas:

Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser uma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós. É por isto que apreendemos inicialmente a essência da tonalidade afetiva a partir do que a princípio se abate sobre nós: a partir dos rompantes extremos da tonalidade afetiva, a partir do que irrompe e se dissipa. Porque tomamos as tonalidades afetivas a partir dos rompantes, elas parecem ser eventos entre outros e desconsideramos o ser afinado de modo peculiar, a tonalidade afetiva que atravessa originariamente todo o ser-aí enquanto tal (HEIDEGGER, 2015. p. 89).

Ora, as tonalidades afetivas mais simples, mais corriqueiras, como sentir alegria, tristeza, desânimo e, novamente, alegria são tão arrebatadoras que acabamos presos ao mundo junto com elas, por conta de sua aparência de evento comum, sem dar atenção ao “ser afinado de modo peculiar”, sem nos preocuparmos com o que atravessa o *Ser-aí* originalmente. É por esse motivo que no próximo tópico devemos nos inteirar acerca de algumas tonalidades ditas “privilegiadas” neste sentido, as quais operam uma espécie de inversão e, em vez de dirigirmos o foco da atenção para as questões intramundanas, dirigiremos na direção de nós mesmos. Entre essas tonalidades estão a angústia e o tédio profundo, das quais trataremos apenas em linhas gerais, sem a intenção de analisar detalhadamente uma a uma, mas destacando o conceito de *tonalidade afetiva fundamental*.

### ***Das tonalidades afetivas fundamentais***

Existem afetos, os quais não atentamos de maneira alguma, que sequer sabemos que existem. Se parecem mais com uma não-tonalidade e fazem com que sequer nos sintamos afinados – essas tonalidades são, segundo nosso autor, *as mais poderosas*: estamos falando das tonalidades afetivas fundamentais.

No §40 de *Ser e tempo*, Heidegger analisa a angústia, já a caracterizando como uma dessas tonalidades afetivas fundamentais. Como modo da afetividade, a angústia descobre o mundo como mundo. Vimos há pouco que, em sua estrutura, o medo possui como “perante-o-quê” um ente do interior do mundo. Já quando se trata da angústia, seu “perante-o-quê” é o próprio ser-no-mundo. “O diante-de-quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012. p. 521). É ainda pior: o “perante-o-quê” da angústia é indeterminado de uma maneira que torna o ente intramundano irrelevante. “Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angústia” (HEIDEGGER, 2012. p. 521). O “perante-o-quê” da angústia é o mundo como tal. Nela, sentimo-nos estranhos e esta estranheza nos arranca da familiaridade da nossa existência cotidiana, pois que tudo é estranho. Ora, como já sabemos, a demasiada proximidade com o mundo, o ser-no-mundo em tranquila familiaridade, isso sim é que é um modo de estranheza para o *Ser-aí*, visto que, desta forma, ele se ocupa demais com o cotidiano, mantendo-se afastado do que ele é. A tranquilidade é uma fuga do si-mesmo. Sendo assim, a angústia, enquanto tonalidade fundamental, opera carregando em si a possibilidade de desvelar o si-mesmo, por isolar o *Ser-aí* do mundo. É por isso que a abertura constituída por ela é dita “privilegiada”.

Heidegger trabalha também com outra tonalidade afetiva fundamental: o tédio. Aliás, o tédio profundo, pois o autor divide a tonalidade em três: a primeira forma de tédio, entendida como superficial, é “o ser-entediado por alguma coisa”. Tal forma é bastante comum em nosso dia-a-dia. Trata-se daquele sentimento

normalmente associado a uma negatividade, uma vez que é para nós desagradável. Um exemplo muito comum desse tédio é a espera pela condução: tudo o que você quer é que o transporte coletivo chegue o mais rápido possível para que a sua vida prossiga normalmente. Este tipo de tédio é amenizado com algum passatempo, como ouvir música nos fones de ouvido, ler uma crítica interessante acerca do filme predileto ou mesmo resolver uma “cruzadinha”. O que nos entedia, neste caso, é muito claro: a espera pela condução. E assim que esta chega até o ponto, o tédio passa.

Já na segunda forma de tédio, “o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente”, o ser-entediado se sente mais desconfortável com o mundo. Um bom exemplo desta variante do fenômeno é o da reunião de amigos: este encontro acontece com certa regularidade e normalmente me faz bem; é um evento que me deixa feliz. Afinal, são meus amigos, pessoas com as quais me importo. E estão todos próximos, se divertindo. O próprio assunto comentado é algo do meu interesse. No entanto, sinto-me entediado. Aliás, já me sentia assim antes da festa. O que difere esta situação da primeira forma de tédio é que, se apelarmos para a solução dada na primeira, a saber, buscar um passatempo qualquer, nosso problema não será resolvido, pois não identificamos o que nos entedia. A própria festa não nos aliviou o tédio, tampouco o fará resolver uma “cruzadinha”. Não se trata dos acontecimentos vividos. “O entediante possui este caráter de *eu não sei o quê*” (HEIDEGGER, 2015. p. 151). Vem do próprio *Ser-aí*. Até mesmo a experiência do tempo é diferente. Neste caso nos permitimos um tempo para entediarmo-nos e esta passagem do tempo não nos aflige; sequer lembramos dele. “O tempo em geral não desempenha um papel similar ao que ele desempenhava no primeiro caso” (HEIDEGGER, 2015. p. 152). Chamamos ainda de tédio, é verdade. Mas tudo agora é diferente. Não estamos mais diante de um tédio “banal”, mas de um tédio mais profundo.

A terceira forma é “o tédio profundo enquanto o é *entediante para alguém*”. A tonalidade afetiva fundamental de que falamos é precisamente esta. Ela cumpre com a característica de

passar despercebida. Tanto que encontrar um exemplo para ela é tarefa difícil, na qual não nos arriscaremos. A dificuldade em encontrar um exemplo é por conta da impessoalidade deste fenômeno, e também por não ser acompanhado de passatempos. Ele é impessoal porque o sujeito entediado já não é mais eu, ou você, ou ele, o que nos transforma em *um ninguém indiferente*. O passatempo é sequer admitido no tédio profundo por conta da sua inutilidade diante dele – ninguém pode se opor. Tal fenômeno empreende uma profunda indiferença sobre os assuntos cotidianos, nem mesmo o tempo nos atinge como o faz quando nos ocupamos dos assuntos intramundanos. Dessa forma, abre-se a possibilidade do *Ser-aí* apontar a luz para outra direção, iluminando, não mais os entes no interior do mundo, mas ele próprio. É assim que as tonalidades afetivas fundamentais atuam como uma espécie de abertura para que o *Ser-aí* se reconheça e se encontre autenticamente: arrancando a familiaridade que o ser mantém com o mundo à sua volta; tirando do *Ser-aí* a possibilidade de se ocupar com os assuntos cotidianos e lançando-o para o si-mesmo próprio.

### ***Considerações finais***

Diferente da abordagem psicológica, Heidegger trata o tema dos afetos, dos estados-de-ânimo, dos humores, em sua potencialidade de revelação ontológica; é este, pois, o grande tema de estudo do filósofo. Até mesmo quando o assunto é a obra de arte, objeto de preocupação dos estetas, nosso autor se encarrega de examiná-la segundo os seus objetivos – e o faz com primazia. O desenrolar dos estudos acerca das tonalidades afetivas fundamentais levam o filósofo ao exame minucioso do tédio profundo, o qual possibilita até mesmo uma compreensão do próprio tempo, uma vez que o tédio possui raízes na temporalidade.

A tonalidade fundamental do tédio também possibilita uma outra ideia que será trabalhada por Heidegger em seus textos pós *Ser e tempo*: a de uma ontologia histórica. Só é possível uma

compreensão do tédio profundo a partir de um tédio histórico-culturalmente determinado. No limite, é como se o autor transportasse a essência humana do lugar clássico da transcendência para as dimensões históricas da História. Teremos sempre como essência um afeto fundamental característico do nosso tempo.

### **Referências**

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: EdUnicamp, 2012.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

PÓ, G. S. M. *A fenomenologia do tédio no Livro do Desassossego: de Martin Heidegger a Fernando Pessoa*. Tese de Doutorado, Universidade de Évora, Évora, 2015. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/62471422.pdf>.

## Quarto Capítulo

### **A angústia enquanto fenômeno ontológico na analítica do ser-aí**

Giovani Augusto dos Santos

#### ***Introdução***

O nome de Martin Heidegger é, costumeiramente, associado a algum tipo de pessimismo ou mesmo obscurantismo, seja pela linguagem utilizada pelo filósofo, pelos temas tratados por ele ou pelo seu percurso de vida. Um dos fatos que contribuem para essa fama é que, em um momento de seu projeto filosófico, o autor se deteve a analisar o fenômeno da angústia, o que levou muitos, a chamarem a filosofia de Heidegger imprecisamente, como aponta Kahlmeyer-Mertens (2015), de um existencialismo da angústia.

No cotidiano tendemos, muitas vezes, a confundir angústia por ansiedade, por medo, e fazemos assim um juízo negativo de tal fenômeno. Mas será que angústia e temor são a mesma coisa? Seria a angústia uma manifestação psíquica, como a ansiedade? Seria realmente a angústia negativa e, portanto, uma psicopatologia? Para responder tais questões retornaremos a análise feita por Heidegger da angústia, para compreendermos o que está em jogo quando o filósofo analisa esse fenômeno.

#### **1.**

O autor inicia sua analítica por uma tonalidade afetiva que o ser-aí experimenta de maneira mais cotidiana que a angústia, a saber o temor<sup>1</sup> (*Furcht*). Essa análise é feita considerando três

---

<sup>1</sup> Casanova (2015), indica que Heidegger já havia se detido a analisar o fenômeno do temor antes da publicação de *Ser e tempo*, especificamente no contexto aristotélico e no desdobramento na concepção do temor de Deus na era medieval. Essa análise encontra-se publicada no volume 18 da *Gesamtausgabe*

perspectivas: o de que se teme, o temer ele mesmo e pelo que se teme.

O amedrontador, o de que se teme, sempre é um ente intramundano que possui o modo de ser do manual, do simplesmente dado ou de ser-com, aparecendo na circunvisão como algo ameaçador. García (2013) diz que o medo se funda no fato do ser-aí, em sua cotidianidade mediana, criar para si padrões de regularidade que mantêm seu ser "em segurança" e qualquer coisa que apareça sob uma perspectiva que retire sua segurança, como por exemplo o medo da morte que, no estar afinado do medo, aparece como uma coisa simplesmente dada, como uma certeza, algo que surge como objeto intramundano. O temer ele mesmo tem o modo de ser da tonalidade afetiva, ou seja, não se constata primeiramente um prejuízo futuro, ou mesmo se articula intelectivamente sobre o ente ameaçador, o temor precipita-se sobre o ser-aí e o afina através desse afeto abrindo-lhe o mundo. O pelo que se teme, é o próprio ente que tem o temor, o ser-aí; não obstante, pelo caráter existencial de ser-com, é possível também temer no lugar do outro, embora isso não retire nem transfira o temor de um para o outro (HEIDEGGER, 2015).

O temor abre o mundo ao ser-aí e, como ressalta Gillardi (2015), essa abertura, nada tem a ver com um conhecimento teórico, mas sim com um encontrar-se no qual o ser-aí sempre está, portanto, na alegria o mundo é aberto como alegre, na tristeza como triste e no temor como temível. Conforme García (2013), o medo é uma tonalidade afetiva que abre a totalidade do mundo como ameaçadora, o medo tem por isso um efeito paralisante, que exige uma resposta para a ação, em outras palavras, o medo abre o mundo das ocupações ao ser-aí. Tem-se agora mais alguns elementos para avançar no presente trabalho, mas afinal, existe relação entre temor e angústia? Heidegger já aponta que sim ao dizer que a análise concreta do medo seria feita em relação com a análise da angústia. Então, qual essa relação?

---

de Heidegger, intitulada como *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica). GA 18. Frankfurt: Klostermann, 2004.

2.

Embora de início não fique claro a relação que existe entre temor e angústia e pareça uma escolha arbitrária de Heidegger analisar uma em relação a outra, olhando de maneira fenomenológica percebe-se como, na verdade, existe uma linha tênue que diferencia a angústia do medo, permanecendo ambas, por vezes, conectados uma a outra de tal modo que “se chama de angústia o que é medo, e se fala de medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia.” (HEIDEGGER, 2015, p. 251). Esse confusão em diferenciar temor de angústia se deve ao fato de que, corriqueiramente, em língua alemão, *Angst* e *Furcht* são sinônimos (CASANOVA, 2017). Casanova (2015) aponta também, que:

[...] a descrição fenomenológica da disposição do temor não nos fornece senão um primeiro aceno para que possamos pensar a fuga que não acontece ante algo temível, mas que se caracteriza muito mais como uma fuga para o interior da estabilidade confiável do domínio do impessoal (CASANOVA, 2015, p. 121).

É por isso que Heidegger (2015) diz que o medo pode ser tomado como angústia imprópria na decadência, ponto de partida da análise fenomenológica da angústia.

Decaído no impessoal, “[...] absorto em ocupações junto aos entes no interior do mundo e impessoalmente tutelado pelo convívio com os outros, a ponto de interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 95), o ser-aí se reconhece como aquilo que não é e se perde em meio a uma publicização de seu ser, existindo em uma alienação, a partir daquilo que o impessoal lhe dita em meio a teia de sentidos sedimentados tecidos em seu horizonte, revelando o fenômeno da fuga de si-mesmo.

Segundo Elpidorou e Freeman (2015), a decadência se deve ao próprio caráter da disposição do ser-aí, pois, a disposição lança o ser-aí em seu aí em um modo de fuga de si mesmo, e lançado em um mundo o ser-aí se perde de seu poder-ser mais próprio, se

identifica com os sentidos sedimentados do mundo e passa a reconhecer a si mesmo como um ente simplesmente dado. Apesar de na decadência o ser-si-mesmo de modo próprio esteja fechado, isso não significa um fechamento que jamais se abre, pelo contrário, está apenas obstruído, pois, do ponto de vista existencial, o ser-aí é sempre sua abertura constitutiva, isso quer dizer que, pelo fato de sempre estar diante de si mesmo é que o ser-aí pode fugir de si mesmo, ou seja, só porque é constitutivamente ser-si-mesmo é que pode apreender seu ser no modo de um desvio, e como indica Heidegger (2015, p. 251): “[...] no desvio de si mesma, descortina-se o “pre” [aí] da presença [ser-aí].”

Mas estaria o ser-aí condenado a viver na cotidianidade mediana? Kahlmeyer-Mertens (2015) aponta que, apesar de ser impossível a separação do ser-no-mundo do mundo, é possível um distanciamento das significações sedimentadas herdadas da tradição, superando, assim, a cotidianidade mediana. E é justamente a angústia que abre o aí do ser aí para seu poder-ser mais próprio, retirando-o de uma interpretação pública e lançando-o em um projeto autêntico.

E é em meio a ocupação cotidiana que se revelado o “com que” da angústia, que não pode ser determinado:

Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano “ameaça” como também diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se (HEIDEGGER, 2015, p. 252).

Sendo assim, o ser-aí sempre se angústia com algo que não é intramundano, algo que não surge espacialmente, nem acontece simplesmente no tempo, não está e nem pode vir de lugar nenhum, não pode aproximar-se ou distanciar-se, pois, o “com que” da angústia “[...] já está sempre ‘por aí’, embora em lugar nenhum.” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). Com isso, Heidegger quer marcar o caráter do ser-aí já estar sempre transpassado pela angústia, isso é, não existe qualquer ente intramundano capaz de

causar angústia, quer dizer também que não há um momento em que a angústia se instaure, pois, “Aquilo com que a angústia se angústia é o ser-no-mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2015, p. 252), e como em seu fundamento ser-aí é ser-no-mundo, a angústia aparece também como estrutura originária, como existencial, pois, “A angústia não é um estado subjetivo da alma, mas sim algo como uma atmosfera na qual o ser-no-mundo está imerso.” (HELD, 2015, p. 19<sup>2</sup>).

Esta característica revela que a angústia não é uma mera *Stimmung* – como, em si, são as enunciadas variantes do medo, ancoradas no intramundano –, mas sim a inquietude em que consiste a compreensão explícita da absoluta finitude do Ser-aí. Ela não tem, pois, autenticamente, um correlato intencional, pois esse <Perigo>, que detecta, é absolutamente indeterminado: não é um perigo, mas o Perigo no seu vigor imparável e informe, a ameaça do absolutamente inquietante, a que o Ser-aí se sente intimamente exposto (BORGES-DUARTE, 2012, p. 55-56).

Dizer que a angústia não é uma mera *Stimmung* é ressaltar o fato de que a angústia é tonalidade afetiva fundamental, diferencia-se de qualquer outra, tem um caráter privilegiado justamente por proporcionar uma abertura privilegiada ao ser-aí; é privilegiada por ter como correlato intencional o próprio ser-no-mundo, por revelar a estrutura originária desse ente.

E se nenhum ente intramundano pode despertar a angústia, então, falar sobre angústia, embora seja falar sobre a abertura do ente na totalidade, é falar, fundamentalmente, sobre o nada:

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse

---

<sup>2</sup> Tradução do original: “La angustia no es un estado subjetivo del alma sino más bien algo como una atmósfera en la cual el todo del ser-en-el-mundo está inmerso.”

separado, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada, justamente com o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

A manifestação do nada se confirma de maneira mais imediata quando outra tonalidade afetiva afina o ser-aí que antes se encontrava angustiado:

Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

O nada revelado pela angústia e a perda dos sentidos sedimentados da cotidianidade não quer dizer, de modo algum, que o mundo sucumba diante da angústia, ou que o ser-aí transcenda seu caráter de ser-no-mundo, pelo contrário, afinado pela angústia o que se impõe não são entes intramundanos, nem mesmo a totalidade como soma dos entes, mas sim o mundo em sua mundanidade: “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. [...] é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo* como *mundo*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 254), abre de uma maneira privilegiada, pois, “[...] os utensílios estão presentes, mas nada há para se fazer com eles; [...] as pessoas comparecem, mas o convívio está inibido; [...] os elementos linguísticos estão lá, mas falar o que for sobre o que quer que seja é indiferente [...]” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 99-100). A angústia é uma tonalidade afetiva que parece privar o ser-aí de qualquer “segurança”, retirando qualquer tipo de fundamento que esse ente poderia dar a si mesmo ou ter recebido da tradição (GARCÍA, 2013), a “[...] angústia revela ao ser-aí que, enquanto ser-no-mundo, pende sobre o abismo do nada.” (HELD, 2015, p. 19<sup>3</sup>) e, como Casanova (2015, p. 128) diz, o nada é o próprio ser-aí, uma

---

<sup>3</sup> Tradução do original: “[...] la angustia (*Angst*) revela al *Dasein* que, en tanto ser-en-el-mundo, pende sobre el abismo (*Abgrund*) de la nada.”

vez que “Antes de sua dinâmica existencial, o ser-aí não é essencialmente nada e tudo que ele é precisa ser por ele conquistado como um modo de ser.”

Nesse sentido, não somente o “com o que” da angústia é o ser-no-mundo, mas o “por quê” a angústia se angustia é também o próprio ser-no-mundo. O com o que e o porquê da angústia não são modos determinados do ser-aí, mas a própria indeterminação desse ente em suas possibilidades, ou seja, a angústia é que permite ao ser-aí romper com a decadência e se singularizar em seu ser-si-mesmo de maneira própria.

### 3.

Ao pensar ser-si-mesmo de maneira própria é importante ter em vista a fundamentação existencial do ser-aí, uma vez que se pode pensar que ser-si-mesmo guarda características de ser uma “coisa” que se é, como um sujeito, um eu ou um indivíduo. Entretanto, ser-si-mesmo diz respeito não a substancialidade, mas ao jogo das “meras” possibilidades. É importante também ter em vista que propriedade e improriedade são possibilidades fáticas do ser-aí:

Em outras palavras, propriedade e improriedade não são categorias com as quais podemos operar de maneira a construir algum modelo específico de existência. A propriedade não é o bem para o qual devemos tender, assim como a improriedade não é o mal do qual devemos escapar. Elas são muito mais possibilidades constitutivas de todo ser-aí, possibilidades nas quais já nos encontramos desde o princípio jogados (CASANOVA, 2015, p. 123).

Nesse sentido que, singularizado, suspenso no nada, o que se revela é somente o poder-ser mais próprio do ser-aí, ou seja, esse ente é arrastado para o ser-livre, para escolher e acolher a si mesmo em sua propriedade enquanto é possibilidade de ser e, nesse jogo, acentua Heidegger (2015), o ser-aí enquanto ser-no-mundo se entrega a responsabilidade pelo seu poder-ser, de

escolher modos autêntico de ser, ao mesmo tempo que se revela, segundo Kahlmeyer-Mertens (2015), a possibilidade de nada ser. É nesse sentido que a angústia assume um papel privilegiado na analítica existencial, pois,

[...] singulariza e abre a presença [ser-aí] como “*solus ipse*”. Esse “solipsismo” existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença [ser-aí] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Ou seja, a singularidade não revela um fechamento em si mesmo do ser-aí, pelo contrário o si-mesmo revela a abertura original do poder-ser-em, ser-junto e ser-com, revelando o todo estrutural do ser-aí. Mas como encontra-se o ser-aí na abertura privilegiada da angústia? Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 99) diz que “[...] o mundo – desnudado em seu horizonte pela angústia – se faz estranho ao ser-aí.” Antes de qualquer coisa, “estar estranho” marca “[...] a indeterminação característica em que se encontra a presença [ser-aí] na angústia: o nada e o ‘em lugar nenhum’” (HEIDEGGER, 2015, p. 255). Não obstante, o sentir-se estranho revela um “não se sentir em casa” (HEIDEGGER, 2015, p. 255), ou seja, a inospitalidade do mundo.

No §12 de *Ser e tempo*, Heidegger determinou o existencial ser-em, por oposição ao significado do categorial de interioridade, como um “habitar em...”, estar “familiarizado com...”, e esses aspectos ficam mais evidentes quando se analisa os modos de ocupação do ser-aí, ou seja, a maneira que os entes surgem no mundo de modo familiar em uma circunvisão. Entretanto, para Heidegger a angústia revela o mundo enquanto estranho, não familiar. Nesse espanto causado pela angústia a familiaridade com o mundo é perdida. Não se pode dizer mais nada sobre aquilo que era familiar, diante da angústia a palavra some, silencia-se. Ora, se a angústia é tonalidade afetiva que transpassa o ser-aí em seu fundamento, pode-se compreender que a estranheza diante do

mundo é também constitutiva do ser-aí. Se, primeiro e na maior parte das vezes, a familiaridade da ocupação cotidiana revela o ser-em como um habitar, a angústia rompe com isso e revela o mundo como uma casa estranha. É justamente da estranheza promovida pela angústia que o ser-aí se desvia para a familiaridade do mundo cotidiano:

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a decadência como fuga. Não foge *de* um ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila. A fuga decadente *para* o sentir-se em casa do que é público foge *de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue constantemente a presença [ser-aí] e ameaça, mesmo que implicitamente, com a perda cotidiana no impessoal (HEIDEGGER, 2015, p. 255-256).

Nesse sentido, é a fuga da angústia que lança o ser-aí na decadência, pois, esse ente foge da estranheza e se perde na familiaridade da ocupação cotidiana. Entretanto, “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário” (HEIDEGGER, 2015, p. 256), pois, a angústia não é, jamais, algo simplesmente dado, mas é um modo próprio constitutivo do ser-aí, isto é, um existencial do qual o ser-aí foge.

#### 4.

Se antes foi dito que o modo em que, primeiro e na maior parte das vezes, o ser-aí está no mundo é na ocupação cotidiana, perdido em meio a impropriedade da decadência, não se diz com isso que a angústia é rara e muitas vezes pode nem mesmo afinar o ser-aí? Como pode a angústia ser tonalidade afetiva mais originária? De fato, “[...] é rara a angústia ‘propriamente dita’” (HEIDEGGER, 2015, p. 256), mas ela sempre está presente no ser-aí, ela dorme e pode a qualquer momento despertar, pois, sendo a

angústia tonalidade afetiva que destitui o mundo de sentido, não pode ser confundida como uma simples atividade mental ou cognitiva (CHILLÓN, 2018), também não é um ato da vontade, nem tampouco um ato inconsciente. Despertar aqui nada tem a ver com um deixar vir a consciência o que é inconsciente, nem tampouco quer dizer que um ente seja capaz de despertar essa tonalidade afetiva, haja vista que ela não tem um objeto intencional, mas precipita-se e afina todo o ser-aí: “A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí [...]” (HEIDEGGER, 1999, p. 60). Nesse sentido pode-se compreender que a angústia, enquanto afeto fundamental, é constitutiva do ser-aí, mas desperta em raros momentos, o que ocasiona as chamadas crises do ser-aí, justamente, em meio aos afazeres cotidianos:

Para Heidegger, a angústia é uma experiência profundamente desconcertante, rara e potencialmente profunda que pode surgir mesmo em meio às nossas práticas mais comuns e familiares. Aquilo em face do qual estamos angustiados não é uma entidade particular. O que provoca angústia, em outras palavras, não é algo que encontramos em nossa existência mundana, mas sim nossa própria existência, nosso ser-no-mundo (ELPIDOROU, FREEMAN, 2015, p. 666)<sup>4</sup>

E como disposição afetiva é papel da angústia abrir o aí do ser-aí, abrir a totalidade do ente. E se no medo o mundo se abre como ameaçador, na angústia, a abertura do aí é uma abertura privilegiada, pois, segundo Chillón (2018), o que através das disposições afetivas fundamentais é aberto, não poderia o ser de outra maneira:

---

<sup>4</sup> Tradução do original: “For Heidegger, anxiety is a deeply disconcerting, rare, and potentially profound experience that may arise even in the midst of our most common and familiar practices. That in the face of which we are anxious is not a particular entity. What elicits anxiety, in other words, is not something that we encounter in our worldly existence, but rather our very own existence, our being-in-the-world.”

Pertence, na verdade, à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença [ser-aí] de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais da presença [ser-aí], que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [ser-aí] se atém (HEIDEGGER, 2015, p. 257).

A partir da citação acima pode-se compreender, mais uma vez, que o que está em jogo na analítica existencial não é uma ascensão da impropriedade para a propriedade, até mesmo na angústia ambos se mostram como possibilidade de modos de ser. O que ocorre entretanto no angustiado é que os entes do mundo aparecem como que encobertos por um mesmo véu, tudo se nivela, não há mais sentido nas ocupações cotidianas e, a partir daí, o ser-aí escolhe seu projeto e vivência de maneira fática no mundo, ou seja, não pode superar as ocupações, preocupações, em última instância não pode nem mesmo se extinguir a decadência, pois, como existencial, essa sempre aparece enquanto possibilidade, mas “A angústia traz consigo a possibilidade de uma quebra do domínio irrestrito do discurso cotidiano sobre o ser e de uma retomada de seu poder-ser mais próprio” (CASANOVA, 2015, p. 128).

### ***Considerações finais***

Importante destacar, que a angústia assume também uma posição metodológica dentro do projeto da ontologia fundamental. Gilardi (2015) aponta para uma relação entre a angústia e o método fenomenológico como descrito no §7 de *Ser e tempo*, pois o fenômeno é entendido como aquilo que se mostra

e se oculta, e ao falar de angústia, Heidegger diz que os sentidos sedimentados se ocultam, ou seja, o ente se recolhe para deixar e fazer ver seu ser. Assim a angústia, na economia do método fenomenológico, assume o papel da redução fenomenológica (CHILLÓN, 2018). Mas, mesmo redução fenomenológica ganha com Heidegger novo significado: “Em Heidegger, a redução fenomenológica implica a reorientação da direção do olhar para o ente como pressuposto para que se possa alcançar uma certa tematização do ser” (CHILLÓN, 2018, p. 220<sup>5</sup>). E se, para Heidegger, a filosofia é fazer ontologia e fazer ontologia só é possível como fenomenologia, a angústia é o que abre no ser-aí a experiência filosófica. Nesse sentido, mais do que simplesmente um momento do método, a angústia é encarada como parte inerente da atitude fenomenológica. Como o próprio Heidegger (1999) afirma, os entes só podem se mostrar enquanto tal à medida que o ser-aí se depara com o nada, pois, é o nada que pode desvelar o ente em sua totalidade.

Assim, pelos motivos apresentados neste trabalho, percebemos que não se pode tomar a angústia por um estado de alma, um humor, um estado psíquico ou mesmo como um sentimento, embora chegue ao ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, desse modo, sendo confundido com quadros psicopatológicos, mas possui um lugar específico na economia da filosofia heideggeriana (KAHLMAYER-MERTENS, 2003).

## **Referências**

BORGES-DUARTE, I. F. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In: *Phainomenon* - Revista de fenomenologia (Lisboa), v. 24, 2012, p. 43- 62.

---

<sup>5</sup> Tradução do original: “Em Heidegger, la reducción fenomenológica implica la orientación de la dirección de la mirada al ente como presupuesto para que se pueda alcanzar una cierta tematización del ser.”

## Quarto Capítulo

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. 1 – Existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CHILLÓN, J. M. Los rendimientos fenomenológicos de la angustia em Heidegger. In: *Alpha Osorno*. n. 46. 2018. p. 215-232. Disponível em: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So718-22012018000100215&lng=es&nrm=iso&tlng=es](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-22012018000100215&lng=es&nrm=iso&tlng=es). Acesso em: 10/10/2018.

ELPIDOROU, A.; FREEMAN, L. Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in Being and time. In: *Philosophy Compass*. v. 10. 2015. p. 661-671. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/280134255\\_Affectivity\\_in\\_Heidegger\\_I\\_Moods\\_and\\_Emotions\\_in\\_Being\\_and\\_Time](https://www.researchgate.net/publication/280134255_Affectivity_in_Heidegger_I_Moods_and_Emotions_in_Being_and_Time). Acesso em: 17/09/2018.

GARCÍA, A. F. Temblor sin temor: miedo y angustia en la filosofía de Martin Heidegger. In: *Factótum*. v. 10. 2013. p. 55-67. Disponível em: [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_10/articulos/Factotum\\_10\\_5\\_Alberto\\_Ferrer.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_10/articulos/Factotum_10_5_Alberto_Ferrer.pdf). Acesso em: 11/10/2018.

GILARDI, P. Metafísica y Stimmung en la ontologia fundamental de Martin Heidegger. In: *Studia Heideggeriana*. v. 4. 2015. p. 95-113.

HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015.

HELD, K. Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporânea em Heidegger. In: *Co-herencia*. v. 12. n. 23. 2015. p. 13-40. Disponível em: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/3294>. Acesso em: 27/09/2018.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições Sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2016.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2003 [Dissertação de mestrado].

## Quinto Capítulo

### **Heidegger e Kierkegaard: Duas interpretações do fenômeno da angústia**

Leosir Santin Massarollo

#### ***Introdução***

A proposta do capítulo é analisar o fenômeno da *angústia* nos pensamentos de Søren A. Kierkegaard e de Martin Heidegger. Neste contexto, avaliar de modo adequado nosso objeto significa investigar até que ponto a angústia é capaz de matizar a existência e avançar sobre o eu/ser-aí (considerando a conceptualidade específica dos dois pensadores), bem como a apropriação heideggeriana de Kierkegaard. Encontra-se em ambos a mesma precisão conceitual no tocante a angústia: *índice da interioridade e tonalidade afetiva privilegiada*, respectivamente. Em sentido estrito, a angústia é a mais acentuada expressão da singularização do eu ou do ser-aí.

A amplitude da angústia lhe garante papel de destaque nas análises de ambos os filósofos. Assim, onde há *possibilidade*, há *liberdade*; onde há *liberdade*, há *angústia*. Trata-se de uma distinção acompanhada de correlatos. Mesmo circunscrita a um campo subjetivo, a angústia atua de modo a ressoar na objetividade; mesmo que quisesse a objetividade não conseguiria se desvencilhar dela, pois todo o processo *existencial/existenciário* instalado na existência é afetado por angústia. Diante disso, destaca-se como ponto de relevância a ser analisado a fixação da angústia por Kierkegaard e por Heidegger como *afeto* ou *disposição privilegiada*, bem como seus encadeamentos e desdobramentos. Isso lhe é possível porque ela é matéria para outras disposições, a saber, tudo ressoa de acordo com a sua dinâmica.

Søren A. Kierkegaard e Martin Heidegger são enfáticos em fixar a *angústia* no mais profundo, originário e estrutural "recanto"

do eu/ser-aí. A tarefa aqui proposta é percorrer e analisar os pontos culminantes de tal conceito, de modo a conquistar um possível denominador comum que nos forneça um território favorável para que o capítulo se desenvolva. O que está propriamente em jogo é a atuação deste *fenômeno/disposição privilegiada*, o processo *existencial/existenciário* posto em marcha pela *existência* e a problemática que envolve concepções em que a *angústia* "determina" o estrato no qual o eu/ser-aí deve medrar.

A segunda parte deste trabalho parte das seguintes questões, a serem corroboradas no decurso do texto: de que maneira a *angústia* põe o eu/ser-aí num processo de autodescoberta progressiva? Como a *angústia*, enquanto tonalidade afetiva fundamental, retira o ser-aí do fenômeno essencial da *inautenticidade*? Como a *angústia*, como índice da *interioridade* do eu, coincide com *vertigem da liberdade* e, no final, converte-se em *serva fiel*? Em seu conjunto, as questões agora levantadas, e as que serão levantadas durante o capítulo, deverão contemplar os desdobramentos constitutivos das filosofias de Kierkegaard e de Heidegger no tocante ao fenômeno da *angústia*. Cabe indagar acerca do elenco temático e da dinâmica problematizadora.

### ***O conceito fenomenológico-existencial de angústia segundo Heidegger***

Em Heidegger, a questão da angústia desenvolve-se em um processo intrincado. O filósofo a afirma como liberada dos entraves de qualquer objeto, a saber, o próprio ser-aí, em sua indeterminidade e inacabamento, é o fator gerador da angústia. Sua natureza exige um *projetar-se* contínuo, uma busca pela liberdade de *possibilidades*. “A angústia manifesta ao ser-aí seu poder-ser mais próprio, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo-se-escolher e se-possuir” (HEIDEGGER, 2007, p. 525-527). Esta cadeia atribui à angústia a capacidade de afinar a existência. A atmosfera de *não significatividade* própria da angústia isola o ser-aí. Alheio à exterioridade, ele é remetido para suas próprias

possibilidades. Deste modo, a angústia afina originariamente o *ser-no-mundo*. Operar sem esta noção, a saber, de objeto, revela sua postura fundamental: conduzir o ser-aí a uma existência autêntica.

O homem toma consciência de si em estado de *angústia*; esta tonalidade afetiva fundamental expressa sua existência mais originária. A *angústia* está sempre em nós, participa da nossa situação humana. Quando encarada em sua essência, nota-se que a *angústia* está ligada ao *nada*. "A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela [...]" (HEIDEGGER, 2007, p. 33). Esta assertiva nos remete a outra: a ausência de objeto deste fenômeno. A posição de ambos os filósofos abordados volta a se equivaler: nada de externo afeta ou motiva a *angústia*; trata-se de uma desarmonia, um descompasso no qual o horizonte da *cotidianidade* "fecha-se" para que, num movimento sem deslocamento, o ser-aí seja "remetido" a *individualidade*, ao *nada* constitutivo, onde acontece o essencial *ultrapassar o ente*. A *possibilidade* e a *liberdade* passam a assediar o ser-aí, aprofundando a *angústia* e, concomitantemente, o contato com a individualidade. Dispositivo ou armadilha, o essencial da *angústia* desvela-se neste contato (NUNES, 2012).

Na vertente heideggeriana, quando fixada como *angústia* a disposição predominante, "vem-à-tona" um processo de *abertura-do-ser*. O ser-aí, em seu *modo-de-ser* originário *ôntico-existencial* (*ser-em*), é *lançado* (*jogado*) no mundo, sendo a existência sua essência, o existir sua responsabilidade suprema e a *preocupação* o seu *ser*. Seu sentido *ontológico a priori* já é sempre em cada situação. O significado filosófico (*ontológico-existencial*) da *preocupação* fundamenta todos os *modos-de-ser* que serão abordados. Trata-se de um conceito *pré-ontológico*, formador dos "processos" do *encontrar-se*, do *entender-se* e do *discurso*; segundo Heidegger, o ser-aí "pertence" à *preocupação*, ela é em cada comportamento factual; não retida em cada *factualidade*, onticamente falando, mas na interpretação dos estruturais *já-ser-em* e *ser-junto-a*, no expansivo *ser-livre-para*, característico do adiantamento em relação a si.

A *analítica existencial* abarca a *preocupação* em seu caráter *ontológico-existenciário*, a saber, na constituição fundamental do *projeto jogado/lançado*. O encaminhamento satisfatório desta problemática remete-nos a uma articulação originária que não se inicia num encasular-se, num exilar-se numa atmosfera "egóica", porém, exatamente no seu contrário, num "abrir-se" ao *ente* e como *ente*; o ser-aí é ele mesmo *clareza* e *clareira*. O projetar-se entendedor do ser-aí para o seu *poder-ser*, determinado a partir de um em-vista-de-quê a coloca, a saber, a *preocupação*, também à base do querer e do desejar: ela é na facticidade como elemento irreduzível. A partir da interpretação *pré-ontológica* da *preocupação*, que fornece o "impulso puro", o "impulso de viver", abrange-se todos os *existenciários* fundamentais. O *ser-no-mundo*, em seu *vir-a-ser*, é realização da *preocupação*; o *ser-livre-para* é sua concreção. Com base em tais diretivas colocamo-nos no caminho da *afetividade*. "No ser do estado-de-ânimo, o ser-aí, conforme o ser-do-estado-de-ânimo, já está sempre aberto como o ente ao qual o ser-aí foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo" (HEIDEGGER, 2012, p. 385).

Sujeito ao logro e ao malogro, suas estruturas fundamentais "começam" a articular-se. Como imerso na *cotidianidade*, o ser-aí vê-se "moldado" e "tolhido" pela profusão cotidiana. Seus caracteres fundamentais passam a ter um caráter coletivo. Um nocivo, insano e furioso "ajuntamento", a saber, *a-gente*, assume, com direitos de cidadania, um papel legislador. A *angústia*, "espaço vazio" e estrutural diante ao qual o ser-aí é remetido quando recolhido, foi "soterrado" pela *cotidianidade*.

O ser-aí por natureza compreende a si mesmo a partir da sua *existência*. O derivado *ontológico-existenciário ser-no-mundo* "conjunta" a universalidade "coesa" com o ser-aí na forma de *preocupação* e *ocupação*. A primeira rege o *cuidado-de-si* e a *preocupação-com-o-outro*; a segunda rege o trato com o *ente-não-privilegiado*, o *ser-junto*, *vir-ao-encontro*. O *mundo-circundante*, devido ao caráter fundamental de *abertura* do ser-aí, conectado com um prévio *encontrar-se* e *entender-se*, constituirá a "base" do *conhecer*. Este *conhecer* possibilita o *discurso*. Por trás deste

"conflito" o ser-aí "transcende" o *ente*, o que lhe permite, exatamente, apreender o *ente* como *ente*.

O *mundo* é um processo criador alicerçado no ser-aí; uma potência estrutural. Não falamos aqui do conceito cosmológico de mundo, tampouco deste como totalidade dos *entes*. *Ser-no-mundo* será a perspectiva *ontológico-existenciária* deste fenômeno, um *modo-de-ser* fundamental e unitário, envolvido pela *mundidade*, seu conceito constitutivo; um *encontrar-se* junto ao ente em sua totalidade. Tal concepção demonstra uma conexão de fundamentação. "E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente na existência" (HEIDEGGER, 2007, p. 29). No cerne desta dinâmica repousa uma interpretação prévia, uma vinculação primordial.

E somente porque os 'sentidos' pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em estado-de-ânimo no ser-no-mundo, é que os sentidos podem ser 'afetados' e 'ter sentido para' o afetante que se mostra na afecção. Algo como a afecção não ocorreria nem que fosse sob a maior pressão e resistência, pois a resistência permaneceria essencialmente não descoberta, se o ser-no-mundo no se encontrar já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente-do-interior-do-mundo, prefigurada nos estados-de-ânimo. *No encontra-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir de encontro*. Com efeito, do ponto de vista *ontológico* devemos deixar fundamentalmente a descoberta primária do mundo ao 'mero estado-de-ânimo'. Uma pura intuição, mesmo penetrando nas veias mais íntimas do ser de um subsistente, nunca poderia descobrir algo como ameaçador (HEIDEGGER, 2012, p. 393).

No *encontrar-se* (isto é, num estado-de-ânimo afetivo) o ser-aí é o seu *aí*. Esse *aí* complexo, entregue a sua própria responsabilidade, "encontra-se" em sua *dejecção*. "*Encontrar-se e entender* caracterizam a abertura originária de *ser-no-mundo*"

(HEIDEGGER, 2012, p. 419). No *entender* reside existencialmente o *modo-de-ser* do ser-aí como *poder-ser*. Ele é e compreende-se a partir de suas possibilidades. A ideia de *projeto* participa do "avanço" do *poder-ser* para o *poder-ser-mais-próprio*. A totalidade da *conjunção*, as conexões possíveis entre os *entes* e a *significatividade* e *utilizabilidade* são derivados do *a priori entender-se*. Desprovido desses *modi*, a saber, *encontrar-se* e *entender-se*, o ser-aí perderia sua característica de *abertura*, também não seria mais afetado pela *mundidade*; o *ontológico-existencial discurso* não chegaria a existir. O *mundo circundante* não mais "atingiria" seu querer e agir, o "assenhoramento factual" não seria possível, o *poder-ser* não participaria da realidade estrutural do ser-aí; extinção consolidada, a *dejeção* e a *conjunção*, os estados-de-ânimo e o caráter-de-projeto, se perderiam por completo, o ser-aí seria uma ilusão e a *fenomenologia* uma quimera.

Outro tópico (para concluirmos a presente análise), é o *a priori discurso*. "Como constituição existencial da abertura do ser-aí, o discurso é constitutivo para sua existência" (HEIDEGGER, 2012, p. 455). O *discurso* é a articulação da *significatividade*, algo como a *significação* do *ser*. Na tessitura da *significação ontológica*, possui a mesma originalidade do *entender* e do *encontrar-se*, e está em estreita conexão com estes, sendo assim como estes fundamentos do ser-aí. O *discurso* é constitutivo *a priori* do ser-aí, o *ouvir* e o *calar* articulam a *entendibilidade* do *ente privilegiado*. A contínua emergência da *interpretação* e da *enunciação* caracterizam o homem como o ente que discorre; "o ser-aí tem *linguagem*".

A consciência-de-si segue-se um conhecimento de si. Na "atmosfera" dos *modos-de-ser* originários *ser-em*, *ser-com* e *ser-no-mundo* fica claro o caráter *ôntico-ontológico* do *ente privilegiado*. O *ser-no-mundo* vê-se lançado de modo que o que está em jogo é a sua possibilidade mais própria. Nesta possibilidade remanesce uma *apropriação-de-si*; *apropriação* esta que possui uma natureza dicotômica: os *modos-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade*. Um novo *existencial* desvela-se: o *decair/a decadência*. Decorre

daí que *a-gente* "imperante" "retenha" o ser-aí, afastando-o de sua *individualidade*. Quando imerso na condição *cotidiana*, os *modi* citados, a saber, o *encontrar-se*, o *entender-se* e o *discurso*, acompanham esse afastamento-de-si e passam a *ser* no modo da *ambiguidade*, da *curiosidade* e do *falatório*, porém, conservam sua natureza estrutural.

Não que o ser-aí, na *cotidianidade*, no *existenciário decadência/decair*, se encontre em estado de "fechamento total", porém, encontra-se em estado de *impropriedade/ inautenticidade*; podemos compreender, por enquanto, a *inautenticidade* como um escapismo, um abandono de si, um deixar-se nivelar pela *cotidianidade*. O desejar, o temer e o querer perdem sua *autenticidade*, tornam-se *impróprios*, mas ainda "pertencem" a um *modo-se-ser*; este nivelamento é apanágio do ser-aí e repousa no chamado *modo-de-ser* originário (ôntico) *ser-no-mundo*. O ser-aí não pode ser absorvido pelo *mundo*, mas pode ser nivelado por ele. Também não falamos do mundo em sentido físico, mas do *mundo* que nos "toca" com seus *fenômenos*. Como será possível uma correção de rumo após esta funesta interferência da *cotidianidade*? Como sublimar o *decair* e converter a *inautenticidade* em *autenticidade*, recolocando o ser-aí em seu seguro caminho rumo a sua "terra natal"? Como reencontrar o caminho de volta, qual será a noção norteadora deste retorno? A *angústia*, naturalmente...

Para cumprir o "papel" de *disposição privilegiada*, a *angústia* deve estar presente mesmo no mais arraigado antípoda do ser-aí; "no coração do próprio coração". Assim iluminada, ficam claros o *como* e o *quando* a que nos referimos: o *encontrar-se*, o *entender-se*, o *discurso*, e o *nada*; eis os fios com os quais é engendrada uma trilha rumo a "terra natal". Em cada um deles a *angústia* irradia "um pouco" de sua natureza *ontológica*: no *encontrar-se* será na forma do estranhamento, no *entender-se* será na forma da suspensão do ente, da caducidade da *mundidade*, um retroceder diante da totalidade dos *entes*; no *discurso* será na forma da *não-dicção*, *não-enunciação*; mudez no sentido de ter o acesso a dicção e a enunciação obstaculizado devido a suspensão

da valoração da totalidade dos *entes* pelos dois *a priori* citados, a saber, o *encontrar-se* e o *entender-se*. A relação com o *nada* é ainda anterior, representa o "impulso inicial", é o "marco-zero" do ser-aí.

Tal questão, a saber, acerca do *nada*, continua a desafiar a argúcia dos que sobre ela se debruçam. O próprio questionar pelo *nada* o transforma no *é*, uma vez que a resposta a uma questão se baseia na predicação de um objeto. Porém, ao objetivá-lo, o converteríamos em um *ente* pois o pensamento, se agisse como "pensamento do nada" agiria contra sua própria essência. Sob qual regime semântico podemos questionar o *nada*? Na rotina do ser-aí, o entendimento, o pensamento e a Lógica estão presos ao *ente*. Logo, o *nada* é a negação da totalidade do *ente*; o definimos, assim, como o *não-ente*.

Porque o ser-aí precisa do *nada* para alcançar o *ente*? Esta base originária é de onde procede o ser-aí. A precedência do *nada* demonstra que este sustenta o *estar-jogado/lançado*; nesta sustentação encontra-se a *abertura* e ocorre a *transcendência*, a saber, a possibilidade de apreensão do *ente* pelo ser-aí: o *aí*. O caráter interpretativo privilegiado do *nada*, diante do *ente* em sua totalidade, mantém-se oculto. Na profusão dos *entes*, no seu vir-de-encontro, "submerge" o *nada*, neutralizado pela suave brisa da *cotidianidade*. Onde procurá-lo? Em uma vacuidade fecundante? Em um vazio criador? A resposta já a fornecemos acima, naturalmente.

Vínculo essencial expresso, cabe-nos agora o "desmonte" da relação do *nada* com o ser-aí e com a *angústia*. A *angústia* não empreende uma destruição do *ente* em sua totalidade, tão pouco sua negação. Sem sair dos "limites do ser-aí", a *angústia* subtrai da totalidade dos *entes* seu valor, deixando em relevo apenas o *nada* fulcral, "onde" as *possibilidades* e a *liberdade* agem, antes da *realidade* se formar. Anterior a *liberdade* como possibilidade de *escolha*, é o "estar suspenso" do ser-aí no *nada*. Concomitantemente ocorre a *transcendência* (FÉLIX, 2019). A partir deste momento, inicia-se a relação do ser-aí com o *ente*. Procedendo como pelo *nada* revelado, tal relação se desenvolverá

segundo as vicissitudes e idiosincrasias de cada *ser-no-mundo* particular. A *liberdade* resgata continuamente a possibilidade de escolha e converte-a ao ser-aí; a particular referência ao *mundo* e a constante irrupção do *ente* permitem ao ser-aí escolher livremente.

A essência deste *nada* estrutural é a *nadificação*, a condução do ser-aí diante do *ente* enquanto tal. "O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada" (HEIDEGGER, 2007, p. 35). Isso implica em que a *angústia* originária "conduz" o ser-aí ao *nada* estrutural. Este *nada* estrutural que perpassa toda a totalidade do *ente*, muitas vezes não resulta na citada *nadificação*, nem o homem imerso na *angústia* encontra, invariavelmente, esta abertura originária chamada *clareira*, porque? Porque ambos, tanto o *nada* como a *angústia*, tiveram suas "funções" estropiadas pela *cotidianidade*. Através de uma caprichosa dialética, tudo foi corrompido até a medula. Um matiz coletivo mutilou as funções fundamentais de tais *a priori* originários. Eles não mais conduzem o homem ao abissal da existência; filtrados pela abordagem cotidiana, tornaram-se inconsistentes e devem ser abandonados.

O essencial do empreendimento condensou-se nos conceitos de *angústia*, ser-aí e *nada*. O perfil caracterizador que melhor problematiza estes "elementos" é o *ontológico-existencial ser-para-a-morte*. "A angústia diante da morte é a angústia 'diante' do mais próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de que dessa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do ser-aí" (HEIDEGGER, 2012, p. 693). Constituído pela *abertura*, "um entender que se encontra", afirma-se que essa possibilidade final pertence a *dejecção*, logo, está sujeita a interpretações orientadas pela *cotidianidade*. *A-gente* nunca é "tocada" pela morte porque *a-gente* nunca morre, quem morre, *cessa-de-viver*, é o ser-aí. *A-gente*, no máximo, consegue "soterrar" a noção da *morte* através de uma "esquivança encobridora", "moldando-a", de modo que o conseqüente *cessar-de-viver* transforme-se em uma calamidade. O moribundo é mantido longe

do alcance dos olhos dos demais, evita-se falar dele e, quando se fala, trata-se de uma recordação; sendo assim a *angústia* diante da morte "não chega a ser", vem à tona como "medo da morte". Ela torna-se um fenômeno impessoal, distante, quase sem vínculo conosco, já que na esfera *a-gente* nunca nos referimos a individualidade, somente a coletividade. A *morte* é um fenômeno da vida, faz parte da constituição originária do ser-aí.

A aplicação dos conceitos acima nos conduziu desde o *ontológico-existencial ser-em* até o *ontológico-existenciário ser-para-a-morte*, caracterizando também o *nada* estrutural. Envolver-se na exploração da *angústia* nos conduziu a meandros desconhecidos até então. Sob a "vigilância" da *preocupação*, a *angústia* originária de que nos fala Heidegger conduz o homem a uma determinada ataraxia, onde o ser-aí está só consigo mesmo. Neste "encapsular-se", o único "objeto" é o próprio ser-aí, velado pela *preocupação*, e pelo *nada* formador, que envolve esta atmosfera originária (FÉLIX, 2019).

Tais perspectivas heideggerianas só foram possíveis, segundo o próprio Heidegger, devido a um "ensimesmado" antecessor. Muito cedo o jovem Søren foi colocado "diante" da *angústia* e do *desespero*. Sua intelecção incisiva e sua natureza lúgubre (unidas a uma miríade de traumas que se abateram sobre ele) o voltaram para o estudo do *indivíduo* que, segundo ele, é a *categoria* por excelência. Assim sendo, é na investigação do *indivíduo* que seus esforços se concentraram. Na esteira das diferenças entre os dois pensadores, iniciamos pela própria noção de *indivíduo*, que muito difere da noção de ser-aí. O dinamarquês fala de uma *síntese* criada por Deus. Também fala que esta não se harmoniza por si só, pois seus fatores formadores são de natureza antípoda, contudo, "alocados" num frágil e complexo ser, a saber, o homem: uma dicotomia estrutural, um vínculo sobrenatural. O conceito *desespero* caracterizará as variações desta desarmonia. A conduta faltosa e a torpeza de espírito serão caracterizadas como *pecado*, sendo a *fé* o elo entre o homem e Deus. A *inocência* é o primeiro momento perceptível da *angústia* e primeira noção do *nada* (não no sentido *nadificante* e sim no sentido de

imperturbabilidade), onde uma simples palavra ambígua pode pôr em marcha o "processo" da *angústia*. Por toda a *existência*, excetuando o *estado de inocência*, o homem será preza do *desespero*, sendo a própria ignorância desta *enfermidade* uma de suas variações mais comuns. No fim da vivência, a *alma* retorna à Divindade. Neste retorno a *angústia* terá um papel fundamental. Apesar das diferenças apontadas, a esfera do *eu* não foi ultrapassada. Nesta atmosfera, apesar das dessemelhanças citadas, encontram-se similaridades entre os dois pensadores: a determinação *existência* (leia-se *existencial*) alheia a uma dialética objetivante e a determinação *multidão* (leia-se *cotidianidade*) como hostil e maléfica ao *eu*. Mas como se formam tais caracteres?

### **O conceito psicológico de angústia segundo Kierkegaard**

É na articulação da existência que a angústia, ao atingir a relação antitética, aborda o *eu*. O *indivíduo*, na dinâmica existencial, na construção da subjetividade, tem sua *liberdade* e suas *possibilidades* acossadas pela angústia. No fluxo das vivências, a liberdade é horizonte, e a possibilidade, em sua forma embrionária, é *possibilidade da possibilidade*, a saber, um limiar onde se é livre para a salvação ou a perdição. Onde há efetuação de uma possibilidade, houve uma possibilidade que se destacou entre outras; onde há liberdade de escolha diante da possibilidade, há angústia. Este conflito inicia-se ainda no *estádio (stadium) de inocência*, ou seja, insciência, onde há o primeiro contato entre os termos formadores da *síntese*. A atividade projetiva atua, neste primeiro momento, sem os parâmetros de *bem* e *mal*, portanto, pode-se pressupor que a liberdade e a possibilidade existem em suas formas primitivas, oníricas. Nesta atmosfera, há apenas um *nada* aglutinador e é exatamente este *nada* o motor da angústia.

Provisoriamente, admitiremos o *eu* apenas como uma *síntese*, sem mencionar seus termos. A esta *síntese* Kierkegaard dá o nome de *espírito*. O dinamarquês nos fala de um momento inicial da *síntese*, que representaria um *estádio* anterior ao estabelecimento do *eu*. Não se trata de uma desnaturação do

*indivíduo*, também não de uma *ignorância* animalesca, incomunicável com a racionalidade, pois se o fosse, por um só instante, nunca chegaria a ser homem. Os termos existem e já "relacionam-se" entre si, constituem uma unidade, porém de uma maneira imediata, num elo fortuito. A *inocência* caracteriza o *espírito* numa atmosfera quase onírica. Este elo ainda não é sólido o suficiente para propiciar o surgimento do *eu*, mas como *síntese* estabelece a unidade entre os termos. Neste relacionar-se encontra-se o primeiro vestígio da *angústia*: a "língua comum" resultante desta relação primitiva entre os termos. A *síntese* é acossada pela *liberdade* e pela *possibilidade*; ainda não é culpada, pois se o fosse, já teria perdido a *inocência*, mas é presa da *angústia* (PROTASIO, 2017).

"O homem é uma síntese de finito e de infinito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese" (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). A presença imediata de tais elementos por si só, como foi dito, não constitui o *eu*. A relação "instituidora" do *espírito* por si só já está presente na *inocência*, porém, não tem "consciência de si", não está voltada sobre si, e esse relacionar-se ainda é uma mera "acomodação" inicial. O *eu* ainda "não está presente" por que este não representa apenas a relação por si só, porém, o voltar-se sobre si desta relação. Esta constituição primeira, como afirmou-se anteriormente, é alheia ao *desespero* por repousar em uma ataraxia, numa imperturbabilidade, onde o *desespero* não encontra seu "objeto", porém, "[...] a angústia já andava de roda no meio das flores e dos legumes; não conseguia pousar em nenhuma parte". O *desespero*, como veremos adiante, pressupõe o *eu* já "estabelecido".

A humanidade possui um plenipotenciário: Adão. É dele que Kierkegaard vale-se para ilustrar a *inocência*. Logo, ele é o primeiro "alvo" da *angústia*. Seguindo as Escrituras, vemos que Adão habitava o Éden. O que havia neste lugar sagrado capaz de perturbar Adão? Nada. Exatamente este nada entranha-lhe a *angústia* no ser. A proibição divina à degustação do fruto "encontra" em Adão a *possibilidade* e a *liberdade* para saborear o fruto ou não (VALLS, 2012).

Não convém permitir que a simples proibição condicione a *queda*. Se nos determos neste momento, a *concupiscentia* virá à tona, e não a *angústia*. "Uma *concupiscentia* é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa nem pecado, ou seja, é posta por este" (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). No homem posterior a Adão no tocante as valorações, a *concupiscentia* é um "segundo momento" no *pecado*, onde "lentamente" a *culpa* insinua-se, e neste simples insinuar-se, após a instauração do *pecado* pelo *salto qualitativo*, o *nada* da *angústia* deu lugar ao angustiante *ser-capaz-de*; o mostrar-se da *liberdade* para si mesma na *possibilidade*. Podemos compreendê-la como corrupção. A Igreja Protestante associa ao homem a presença do *pecado hereditário* devido a sua natureza corrompida. Após o primeiro *pecado* de Adão, a *concupiscentia* avançou no seu *eu*, corrompendo sua natureza. Como Adão "representava" a si mesmo e ao gênero humano, um "espectro" desta *concupiscentia* passou a participar da natureza do homem. O remanescente do *pecado hereditário* é a *pecaminosidade*, o avançar constante do *pecado* (FERRO, 2017).

Com o *salto qualitativo* a diferença de gênero é "posta em contato" com a *síntese*, e a *sexualidade* torna-se *pecaminosidade*. Na *inocência*, o *espírito* é insciente em relação a diferença genérica. Tal diferença encontra-se velada pelo *pudor*. Neste caso, a diferença entre o anímico e o corpóreo não existe, e a *angústia do pudor* é a consequência desta ignorância. No ápice da *síntese*, o *pudor* "suspende" a *sexualidade*. Devido a essa "suspensão", o instinto sexual ainda não está presente. Ele é derivado do *salto qualitativo*, e introduziu-se concomitantemente a diferença entre *bem* e *mal*. Porém, uma vez manifesto, deve ser determinado como o extremo da *síntese*; assim determinado, de acordo com Kierkegaard, surgem os problemas morais do erótico e sua batalha com o amor romântico. "A sensualidade não é pecaminosidade. A sensualidade, na inocência, não é pecaminosidade e, no entanto, a sensualidade está presente. [...] Só a partir do momento em que é posto o pecado, também a diferença de gênero será posta como instinto" (KIERKEGAARD, 2010, p. 88).

Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este o pecado entra no mundo. [...] Todo seu conteúdo está concentrado propriamente nesta proposição: *o pecado entrou no mundo por meio de um pecado*. Se não fosse assim, o pecado teria entrado como algo casual, que seria melhor não tentar explicar. [...] O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* isso é um mito. Em compensação, ele mesmo inventa um mito que nega o salto e explana o círculo como uma linha reta, e aí tudo se passa naturalmente. [...] Mas se a pecaminosidade adentrou no mundo com o pecado, então é que este a antecedeu. Esta contradição é a única dialeticamente consequente, que dá conta tanto do salto quanto da imanência (KIERKEGAARD, 2010, p. 33-34).

Assim, confirma-se que a *síntese* não precisa estar estabelecida para o surgimento da *angústia* e que esta não necessita de um "alvo" específico, a natureza humana é o seu nicho. Não que a *inocência* tenha se extinguido junto com Adão, ou permanecido idêntica, pois, no avanço *quantitativo* da humanidade, "mesclou-se" à *inocência* um "complexo de pressentimentos", mas ela continua *inocência*, pois um "mais" não pode gerar uma mudança *qualitativa*. E, como tal, só há uma maneira de perdê-la: pela *culpa*. Deste modo Adão perdeu a *inocência* e é assim que todos os homens posteriores a perdem. A perda da *inocência* em Adão caracteriza o fenômeno da *queda*. Esta não gera um avanço *quantitativo*, porém, uma mudança *qualitativa*. Uma mudança na "qualidade" da realidade vivida, causada pelo chamado *salto qualitativo*: "com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo" (KIERKEGAARD, 2010, p. 33). Segundo Kierkegaard, a instauração do *primeiro pecado* representa a entrada da *pecaminosidade* no mundo; o outro *primeiro pecado*, a saber, nos indivíduos posteriores, tem esta

*pecaminosidade* como condição. Assim como com Adão, perde-se a *inocência* pelo *primeiro pecado* cometido.

De onde vem então o desespero? Da relação que síntese estabelece consigo própria, pois Deus, fazendo que o homem fosse essa relação, como que o deixa escapar de Sua mão, de modo que a relação depende de si própria. Esta relação é o espírito, o eu, e nela jaz a responsabilidade da qual depende todo o desespero, desde que existe; da qual ele depende a despeito dos discursos e do engenho dos desesperados em enganarem-se e enganar os outros, considerando-o como uma infelicidade - como no caso da vertigem que o desespero, a despeito da diferença, evoca, de mais de um ponto de vista e com a qual abundam analogias, a vertigem estando para a alma como o desespero para o espírito (KIERKEGAARD, 2010, p. 29).

O fenômeno do *desespero* inicia num momento posterior ao *salto qualitativo*. Sua dialética é mais ampla e sua manifestação mais "visível". Diferentemente da *angústia*, o *desespero* será caracterizado por Kierkegaard como "enfermidade do *espírito*, do *eu*". Esta enfermidade está diretamente relacionada a desarmonia entre os fatores da *síntese*. A carência de um dos termos faz com que este perca "terreno de manobra" diante do outro. O excesso faz com que o *eu* seja "tragado" por este abuso; o elemento excedente "sufoca" o *eu*. Deste modo, a *síntese* é abalada; seu caráter antitético foi comprometido. O *eu* não vive, por exemplo, na pura *finitude* ou na pura *infinitude*. Assim sendo, cito as seguintes variações: o *desespero* sob a dupla categoria do *finito* e do *infinito*; sob as categorias da *possibilidade* e da *necessidade* e sob as categorias do *temporal* e do *eterno*. Ainda relacionado a este descompasso, o *desespero* resulta na perda do *eu*, num extravio que sob a categoria da consciência mostra-se das seguintes formas: (1) a ignorância desesperada por ter um *eu* eterno; (2) o *desespero* no qual não se quer ser si próprio (*desespero-fraqueza*) e (3) o *desespero* no qual queremos ser nós próprios (*desespero-desafio*). A *doença mortal* é o *desespero*. A desestabilidade da *síntese* afasta o *eu* do poder criador; distante de Deus, o homem está

mortalmente doente. Por isso Kierkegaard insiste que só o cristão conhece a *doença mortal*. Assim, a *morte* não é a *doença mortal*, pois, segundo ele, esta deve "atacar" o *eu*, não o corpo. Além do mais, o cristão não se atormenta diante da morte, apenas pede a Deus para que o proteja neste momento de solidão e desmesurado perigo. Diversamente da morte física, seu tormento supremo está exatamente em não ser um mal do qual se morre, pois o morrer se torna uma constante. Não há confiança na vida nem na morte, pois a vida tornou-se um fardo, e a morte uma realidade inalcançável. "Salvar-nos" desta enfermidade nem a morte pode, só aumentaria o tormento. No Livro de João está a passagem bíblica que Kierkegaard (cristão fervoroso!) usou para ilustrar a *doença mortal*: "Esta enfermidade não causará a morte, mas tem por finalidade a glória de Deus. Por ela será glorificado o Filho de Deus" (Jo 11; 4). Lázaro estava morto, apesar de não estar "mortalmente doente". Como é possível? Lázaro tinha *fé*. Seu "elo" com Deus era sólido. Apenas um "movimento" (sem deslocação) pode extirpar o *desespero* do *eu*: "orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou" (KIERKEGAARD, 2010, p. 27).

Mais relevante para a análise é explorar o teor da *angústia*. A identificamos no início, ainda antes da *queda* e agora cabe-nos avançar no empreendimento. Veio a *culpa* e a *inocência* foi perdida. Já admitimos a *angústia* na qual o *indivíduo* "põe" o *pecado*, por meio do *salto qualitativo*. Resta-nos esclarecer a *angústia* em relação ao que foi posto e ao futuro. Este projeto é mais ambicioso. A "realidade do pecado", surgida do *salto qualitativo*, irradiou sobre toda criação, humana e não-humana. *Angústia objetiva* é como Kierkegaard denomina o frêmito, o abalo causado na natureza pela entrada da *pecaminosidade* no mundo. Tal avanço não deixou quaisquer recantos imaculados; em todas as atmosferas o *pecado* estabeleceu uma realidade indevida. Afirma-se, deste modo, que o *pecado* interferiu na "relação" da *angústia* com o *tempo*, com a *culpa* e com o *espírito*.

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isto está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade incessantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (KIERKEGAARD, 2010, p. 96).

Retornemos um momento ao conceito de *síntese*, mais especificamente sob a dupla categoria *temporal* e *eterno*. Não se trata de outra *síntese*, e sim de um momento distinto da mesma *síntese*. Um desses elementos caracteriza a *finitude* e o outro a *infinitude*. A *finitude* necessita de um "ponto-de-apoio", uma espécie de *intermezzo* no *tempo*, do qual possa abstrair suas categorias, visto que a *finitude* "pura" é indeterminável. A essas chamamos *passado*, *presente* e *futuro*. O *eterno*, por não possuir lapsos de tempo em sua natureza será definido por Kierkegaard como o *presente em sua plenitude*, ininterrupto. Quando o *temporal* e o *eterno* "tocam-se", origina-se o *instante*. Relembramos que o *espírito* já foi instituído como unidade imediata, e a *angústia* é assediada pela *liberdade* e pela *possibilidade*. Quando o *salto qualitativo* é estabelecido, a *temporalidade* passa a significar *pecaminosidade*. Neste caso, a *angústia* se relacionará com o *futuro*. Ao "nada" da *angústia* "mescla-se" a *possibilidade* da *eternidade* na *individualidade*, a saber, *redenção* ou *perdição*. Para a *liberdade*, a possibilidade do porvir é angustiante.

Vigora aí um contínuo e rico "intercâmbio" de influências: *angústia* - *pecado* - *culpa*. Dissemos anteriormente que à *angústia* no homem posterior a Adão soma-se algo. Nomeamos este algo, naquele momento, de "complexo de pressentimentos". Este complexo manifesta-se quando a diferença entre *bem* e *mal* é posta *in concreto*. O *nada* da *angústia* confunde-se com a *culpa*. "A culpa é uma potência que se alastra por toda parte e que, contudo, ninguém pode entender num sentido mais profundo, enquanto ela incuba, aninhada na existência" (KIERKEGAARD, 2010, p. 113). Esta confusão ocorre por que a *angústia* "descobre" a *culpa* antes

mesmo do *pecado* concretizar-se. As possibilidades da *liberdade* eram o *nada* ao qual a *angústia* "inclinava-se". Sobreveio o *salto qualitativo* e o *pecado* "entrou" no mundo. Agora, as possibilidades da *liberdade* fundem-se com a possibilidade da *culpa*, e a *angústia* avançou ainda mais em ambiguidade. Ao "tornar-se" culpada, a *liberdade* tem ainda um novo momento: o *arrependimento*. Trata-se de um momento posterior ao *pecado*, quando a *culpa* procura anular a si e a realidade indevida. Kierkegaard fala sobre uma potenciação do *arrependimento* pela *angústia* (PROTASIO, 2017). O problema é que o *arrependimento* não pode libertá-lo; ele se condensará e se tornará índice de sua ira, da mesma maneira que a *angústia* foi índice de sua *interioridade*. Tal como outrora a *fé* "salvou" o homem do *desespero*, apenas ela poderá salvá-lo do *arrependimento*, através da *redenção*. Ou o que lhe aguarda é a *perdição*, onde a consequência do *pecado* é elevada a um expoente infinito e a *danação* é dada como certa.

A *angústia* continua a incidir, metamorfoseando-se de inquietação em inquietação. Como afirmou-se, a diferença entre *bem* e *mal* foi posta *in concreto*. Também a *angústia* "tomou assento" diante dessa nova realidade. A compreensão integral da questão exige que esmiuçemos a problemática. O "percurso" do *pecado* já o percorremos. O *mal*, como o compreenderemos aqui, está nele radicado. Logo, *angústia* diante do *mal* é *angústia* diante do *pecado*. Além desse papel de "realidade indevida", o *pecado* corresponderá ao acima nomeado "complexo de pressentimentos"; os indícios que se podem "vislumbrar" remontam a permanência do *indivíduo* no *pecado* e ao "deter-se" da *angústia* diante do *pecado*, operosidade do *eu* diante da realidade indevida, a saber, *culpa*. Em contato com tais "agentes", a *liberdade* dispõe o homem. Na *angústia* diante do *mal*, a possibilidade da liberdade é a possibilidade da *redenção*.

No *demoníaco* a *liberdade* está determinada como *não-liberdade*. Este fenômeno deve ser encarado sob um olhar filosófico. A *angústia* diante do *bem* é o "fechamento" da *liberdade*. Tal fechamento caracteriza-se pelo seu caráter hermético onde o contato com o *bem* acentua o velamento das *possibilidades*, já que

com a perda da *liberdade*, perdeu-se também o *querer*; é o *súbito*, *não-contínuo*, *não-comunicante* e *não-expansivo*: um estado negativo da *individualidade*. É em contato com o *bem* que a *não-liberdade* se revela. "[...] Ao entrar em comunicação com a liberdade que há lá fora, revolta-se, e então assim a *não liberdade* trai que é o próprio indivíduo que trai a si mesmo na angústia" (KIERKEGAARD, 2010, p. 134). Tais assertivas concordam com as palavras do evangelista Marcos, que relata o tormento do demônio ao ver de longe o Cristo: "Que queres de mim Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes" (Mc 5: 7).

A certeza, a interioridade, que só se alcança pela e só existe na ação, determina se o indivíduo é ou não demoníaco. É só manter firme a categoria que tudo se resolverá, e se tornará claro, por exemplo, que arbitrariedade, descrença, escárnio à religião, etc. não carecem, como se acredita de conteúdo, mas carecem de certeza, bem no mesmo sentido com credence subserviência, beatice. Os fenômenos negativos carecem justamente da certeza, porque eles residem na angústia diante do conteúdo (KIERKEGAARD, 2010, p. 151).

Concomitante a *liberdade* é a *verdade* e a *interioridade*. Com a perda da primeira, necessariamente, as outras duas perecem. "O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é verdade, e a verdade torna o ser humano livre" (KIERKEGAARD, 2010, p. 150). A *não-liberdade* "petrifica" a *subjetividade* e, desta maneira, não permite à *interioridade* a *certeza* oriunda da autoconsciência. Este fenômeno pode alterna-se em atividade ou passividade, mas sempre será *não-liberdade*. Kierkegaard nos cita a *descrença* e a *credence*; a *hipocrisia* e o *escândalo*; o *orgulho* e a *covardia*. Todos, respectivamente, exemplos de atividade e passividade na *não-liberdade*. "A *subjetividade* é a *verdade*" e "a *interioridade*, a *certeza*, é a *seriedade*", já afirmou o dinamarquês mais de uma vez, em mais de uma de suas obras, contrapondo-as a objetividade que "mata e disseca" seu objeto. O *indivíduo*, como *categoria* por excelência, tem na *subjetividade* o "primeiro esforço" de sua *existência*. Tal

fato é posto em relevo quando a especulação "investe" sobre um objeto não-manifesto em caracteres objetivos, como o *Cristianismo*. No "atrofiamento" da *subjetividade* nega-se o *eterno* no homem. Exatamente nessa negação e em suas variações a *angústia* enredará o homem (HONG; HONG, 1980).

A *angústia* imposta pelo *demoníaco* não é o fim; seu metamorfosear-se ainda possui um último "termo". No início afirmamos que a *angústia* é a *possibilidade* de a *liberdade* antes da *realidade* formar-se. A tônica, a partir de agora, repousará no "elemento" *possibilidade*. Na exposição das variações do *desespero*, o citamos sob a dupla categoria da *necessidade* e da *possibilidade*; esta será a concepção vigente: *possibilidade* no sentido de *infinitude*. Se a *angústia* se forma na *finitude*, possui uma "natureza" tacanha, superficial. Não avança em direção à salvação; detém-se num chafurdar infame na *finitude*. Da salvação nada conhece, apenas fantasia, abstrai e, até mesmo, nega-a. Se a *angústia* se forma na *infinitude*, o homem é elevado a um expoente infinito. Desta maneira, ela "subtrai" do *indivíduo* todas as ilusões do mundo finito e antecipa como leviano cada terror que a *finitude* nos apresenta: a *angústia* "infinita" é o remédio para a *angústia* "finita". Porém, esta formação possui uma exigência irremediável: a *fé*. Mediante ela, a *finitude* como formadora de valores e ideais "deixa de ser". Assim, tal *indivíduo* passa a "exercitar" a vigilância que a *infinitude* lhe exige na sua própria existência. Porém, se formado na *infinitude* e não acatar suas "exigências", o homem é exposto ao casual oposto da *fé*: o *suicídio*. "Sendo o indivíduo formado pela angústia para a fé, a angústia então há de erradicar justamente o que ela mesma produz" (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 174).

### ***Considerações finais***

Tanto Kierkegaard quanto Heidegger enfatizam a angústia como estrutural; podemos compreendê-la como afeto/ disposição privilegiada, já que não se encontra condicionada a nada, tampouco direcionada a um objeto específico. Seu objetivo é

conduzir o eu/ser-aí a *si mesmo*, e isto ocorre devido a uma “vertigem” diante da liberdade, em Kierkegaard, e ante de um *estranhamento*, em Heidegger. Sua isenção diante de qualquer interferência externa lhe permite cumprir esta função. A singularização imposta pela angústia caracteriza a autenticidade da liberdade diante da possibilidade; a escolha do *si mesmo* diante da *cotidianidade* consoma a existência autêntica. Assim, a postura impessoal instaurada pela cotidianidade é superada, e o eu/ser-aí desfruta da sua liberdade e de suas possibilidades de maneira autêntica.

A investigação da angústia enfrenta desafios metódicos, próprios da natureza do objeto. Os conceitos expostos pelos autores deixaram claras as particularidades da angústia em relação aos outros afetos/disposições. O que se procurou mostrar é como a angústia está arraigada no eu/ser-aí, qual é a natureza desse arraigamento e as suas consequências. A angústia que comanda o ensimesmar-se acima exposto não é a que acompanha os sentimentos de desalento e desencanto. A angústia de que falam Kierkegaard e Heidegger se inicia como indiferença e esvaziamento, porém, ascende como liberdade diante das possibilidades e do nada; como um terno adejo da subjetividade.

Nosso objetivo baseou-se na trajetória fundante da *angústia*. Indicar seu caráter *ontológico-existencial* significa mais que valorar o homem através da sua capacidade de “recolher-se”, “encasular-se”; significa indicar o privilégio interpretativo do indivíduo/ser-aí. As relações são instauradas a partir de estruturas *a priori*. Estes, plenamente imersos na *angústia*, forjam o processo *existencial*. Mobilizada a vertente *subjetiva*, concordam Kierkegaard e Heidegger, põe-se em marcha a singularidade existencial. Ao interpretar e ao valorar, ao estimar e ao desprezar, a *angústia*, como apanágio da natureza antitética do *indivíduo* e *a priori pré-ontológico*, nega a “unidirecionalidade” e a impessoalidade, conduzindo a decisão à *subjetividade*. A “decisão” deve ser pessoal. Esta capacidade de condução da *angústia* extrapola a esfera do escolher, e conduz a própria *subjetividade* ao

nada. Tarefa: apropriação da *finitude* e *ultrapassagem-do-ente*; visão de mundo a partir da *singularidade*.

O avanço da investigação procurou acompanhar a temática da *angústia* desde o seu "despertar" até seus "momentos finais". Como arraigada no *espírito*, só há uma possibilidade de o homem nunca ter sido acossado pela *angústia*: ser desprovido de *espírito*. Como *abertura-do-ser*, só há uma maneira dela não se manifestar: *não-ser*. A crise causada pela *angústia* acentua a individualidade e põe em marcha o "encaminhamento" do eu/ser-aí.

### Referências

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*/Martin Heidegger. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português com tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, RJ: Vozes, 2012.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Vozes: Petrópolis, 2010a.

FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.

FÉLIX, W. Da historicidade das disposições. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2019, n.4 v.1, p. 24-40.

HONG, H. V.; HONG, E. H. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Ney Jersey: Princeton University Press, 1980.

NUNES, B. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012

PROTASIO, M. M. Possibilidade e interesse: Acerca do entediamento em Kierkegaard. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 2017, n.1 v.1, p. 188-204.

*Quinto Capítulo*

REICHMANN, E. *Textos selecionados*. Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: Editora Universidade Federal do Paraná, 1971.

VALLS, A. L. M. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*. Porto Alegre: Escritos, 2012.



## Sexto Capítulo

### O cuidado como essência do ser-aí na obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger

Evandro Pegoraro

#### *Introdução*

O presente capítulo trata do tema do cuidado na filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), tal como consta na primeira parte da obra *Ser e tempo*. Esta é uma das mais importantes obras do século XX, talvez a mais importante, sendo difícil estudar filosofia contemporânea sem ao menos fazer referência a ela. Evidenciamos aqui apenas dois exemplos de seu destaque: por um lado, tornou-se marco público da apropriação e ao mesmo tempo distanciamento de Heidegger em relação à fenomenologia de seu mestre Edmund Husserl e, por outro, ponto de partida para o filósofo francês Jean-Paul Sartre escrever a sua obra máxima *O ser e o nada*. Portanto, sua relevância na filosofia contemporânea definitivamente se impõe.

Heidegger foi um filósofo profundo e rigoroso e possui o mérito de retomar a questão do ser sob uma visada própria. Por meio do método fenomenológico, ele busca pensar a pergunta pelo sentido do ser. Esta é meta a que se propõe em *Ser e tempo*, porém não é o que ele desenvolve explicitamente. O que ele faz ali é, na verdade, tematizar o ente privilegiado que pergunta pelo sentido do ser ou, em outras palavras, realizar uma “analítica do ser-aí”. Tendo como meta a ontologia fundamental, o filósofo joga luz sobre o ser-aí - ente privilegiado que pergunta pelo sentido do ser.

Nosso filósofo, assim, se concentra em pensar a questão do ser por meio do ser-aí (*Dasein*), ente cuja existência é *cuidado*. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que o ser-aí é essencialmente um ser que *cuida*. Não se trata de um ser racional tal como desde Sócrates a tradição definira. Para Heidegger, antes de sermos

racionais ou crentes somos um ser-no-mundo. Com isso ele delimita o campo da investigação filosófica e busca extrair daí as suas possibilidades inerentes. Heidegger faz uma filosofia da finitude. Trata-se de uma postura que busca repensar as filosofias pautadas sob os ideais da subjetividade (Descartes, Hegel e Kant) ou da teologia. Trata-se de deixar o ser-aí imerso no seu mundo em busca de sentido no campo limite da finitude.

Isso não quer dizer, contudo, ausência de sentido, ao contrário. Heidegger persegue o sentido do ser. Ele põe a investigação pelo sentido no âmbito filosófico, desvinculando-o do fundamento teísta ou racionalista. Heidegger foi o filósofo do ser. Tema novo? Não. Ele o aborda dialogando com a tradição que o tratou, mas conforme ele, não de modo satisfatório. Em *Ser e tempo*, o mérito de Heidegger não está no fato de tratar da questão do ser, mas no modo como ele o aborda. Ele o faz, de início, através da analítica do ente privilegiado que ausculta o sentido do ser, a saber, o ser-aí. Quem é este ser-aí que pergunta pelo sentido do ser?

### ***Analítica existencial e sua posição frente a tradição***

Antes da primeira seção temos a parte introdutória da obra, a qual trata do tema – a questão do ser – e o método de investigação adotado, a saber, o fenomenológico hermenêutico. Apesar de o tema do cuidado estar explícito no final da primeira seção, isso não quer dizer que nos capítulos anteriores isso não esteja dito. Fenomenologicamente, na busca pelo ser do ser-aí (*Dasein*) serão descobertos os seus existenciais (modos de ser) como ser-com e ser-com-os-outros, onde já está, de modo pressuposto, o tema do cuidado. Desse modo, o cuidado perpassa os capítulos da primeira seção da obra sorrateiramente para somente no final surgir de modo explícito. Isso faz com que o início seja “iluminado” pelo fim. Isso faz com que a partir do último capítulo da seção vejamos o tema nas entrelinhas dos capítulos que o compõe.

Filosoficamente, Martin Heidegger não possui interesse prático no sentido de transformar a realidade (mundo material) como se ela pudesse ser manipulada por um sujeito. Ele também não adota como fundamento do homem e do mundo material que nos rodeia uma realidade metafísico-teológico. Ao contrário, seu interesse está focado na estrutura das coisas, isto é, ele busca pensar aquilo que antecede a subjetividade ou uma realidade divina.

Para ele, antes da consciência ou de um deus há um ser-aí. Este, aliás, é que possibilita o falar de deus (teologia) ou de termos um sujeito racional (racionalismo). Nesse sentido, teologia e racionalismo são possibilidades do ser-aí. Heidegger pensa aquilo que antecede a metafísica aristotélica/platônica ou as filosofias da consciência (Descartes, Hegel). Em outras palavras: ele repensa a metafísica como uma instância atemporal, pressuposta, que fundamentaria a leitura da realidade. A consciência estaria expressa na definição de homem como ser racional, a partir do qual – munido de método – poderia conhecer a realidade emitindo juízos como se conhecesse a realidade na sua inteireza. Heidegger ‘puxa o tapete’ das filosofias ocidentais que se fundamentaram – e ainda se fundamentam – ou numa subjetividade cartesiana ou numa dimensão metafísica-divina.

Para Heidegger não existe eu e o mundo justapostos, mas existe eu-mundo, isto é, somos-no-mundo. É a partir disso que se tornam possíveis leituras ontoteológicas e racionalistas. O modo de ser do estar-aí “quer atingir a dimensão mais profunda e antecipadora, onde se dá uma unidade entre mundo e estar-aí, no complexo e ao mesmo tempo simples modo de ser-no-mundo em que o estar-aí já se compreende” (STEIN, 2005, p. 129). Ele foca naquilo que precede as filosofias da consciência ou da substancialidade, ou seja, seu mote é a experiência de estarmos-no-mundo. Antes de um deus e de uma racionalidade nós somos-no-mundo.

### ***Ser-no-mundo e comportamento prático***

Nós estamos-no-mundo e lidamos-junto-ao-mundo, com as coisas, antes mesmo de nos identificarmos como seres racionais ou do mundo. Já surgimos como seres-no-mundo; somos-com-o-mundo. O ser-com-mundo está presente na lida-com-as-coisas. Nosso trato-com-as-coisas revela nosso caráter mundano. “Mundano” aqui não possui sentido negativo como uma dimensão suja em oposição a uma dimensão pura, platonicamente falando. Nosso ser-no-mundo se configura no trato-com-as-coisas. A mundaneidade não seria nada sem nossa lida com as coisas. Estabelecemos desde sempre um trato com as coisas, um manuseio com. “A maneira de o estar-aí ser é estar-fora. Mas este “fora” é lidar com os utensílios, operar com os entes disponíveis, já sempre compreender-se assim” (STEIN, 2005, p. 136). Por fim, somos seres-no-mundo-com-as-coisas. Na linguagem heideggeriana, somos-mundanidade-manualidade.

Para Heidegger o ser humano é um ser-aí, no-mundo, com-as-coisas. Ele já se compreende e compreende o que está aí simultaneamente. Compreensão de si e do seu entorno se entrelaçam numa unidade, numa totalidade de sentido que lhe é originária. Ele se compreende, pois, como um ser-no-mundo e, também, com-os-outros (*Mitsein*).

Na dimensão do ser-aí com-os-outros ele se encontra com os outros seres-aí e não com as coisas. Ontologicamente, o trato com as coisas (manualidade) não é o mesmo que o trato com os outros. “À base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com os outros*” (HEIDEGGER, 2007, p. 175). Na maioria das vezes ele fica ao modo do impessoal, ou seja, na maioria das vezes ele se vê como os outros, tornando-se inautêntico. A inautenticidade é uma das possibilidades do ser-aí, embora ele seja chamado à autenticidade.

Logo, o que vimos até aqui é que o ser-aí se apresenta como um ser-no-mundo (mundanidade) e com-os-outros. Ele se

constitui em contato com as coisas (manualidade) e com os outros (convivência). Antes de ser racional ou uma criatura divina ele se apresenta – fenomenologicamente – como um ser lançado para fora de si mesmo sem sair de si mesmo, constituindo-se em contato com as coisas e com os outros. O que isso significa?

Significa uma forma de ex-istir e co-existir, de estar presente, de navegar pela realidade e de relacionar-se com todas as coisas do mundo. Nessa co-existência e con-vivência, nessa navegação e nesse jogo de relações, o ser humano vai construindo seu próprio ser, sua autoconsciência e sua própria identidade (BOFF, 2008, p. 92).

O ser-aí é, portanto, um transcendente, no sentido de que ele transcende a si mesmo, sai de si mesmo, mas sem sair de si. Ele se lança para as coisas e os outros. Em outras palavras, ele é um ser existente, que se joga para fora de si. O ser-aí não é uma cápsula. “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER, 2007, p. 172). Portanto, o ser-aí se constitui enquanto um ser no mundo e com os outros.

Dividida em duas seções, é no final da primeira seção de *Ser e tempo* que Heidegger define a unidade dos existenciais do ser-aí (ser-no-mundo, ser-com-os-outros) como sendo cuidado (*Sorge*). Entende que o cuidado está pressuposto na lida com as coisas e na preocupação com as pessoas. Conforme Stein, trata-se de uma conclusão-síntese da analítica existencial desenvolvida dos parágrafos 9 até o 41. É como se o ser-aí como cuidado estivesse pressuposto nos 32 parágrafos antecedentes.

### ***Interpretação fenomenológica do cuidado a partir da fábula de Hígino***

É no § 42 que Heidegger apresenta o ser-aí sendo constitutivamente cuidado através de uma fábula. Trata-se de uma das fábulas registradas por Hígino, encontrada por Heidegger

num texto de Konrad Burdach, o qual relata que o poeta Goethe teria se informado sobre a mesma num poema de Herder. Goethe a incluiu na segunda parte do *Fausto*. Quem foi autor da fábula?

Gaius Julius Hyginus é o nome completo de Higino, jovem escravo egípcio muito inteligente e de vasta cultura que, aos 22 anos, foi descoberto e levado para Roma pelo imperador Caio Júlio César Otávio (63 a. C. – 14 d. C.). Caio tornou-se imperador no ano 27 antes de Cristo e foi o primeiro a se proclamar *Augustus*, por isso também chamado de César Augusto. Higino foi amigo íntimo de Ovídio (43 a. C. – 17 d. C.) e professor de Virgílio (70 a. C. – 19 d. C.). Morreu no ano 10 da nossa era. Dentre os muitos de seus escritos está uma coletânea de fábulas, dentre as quais está a fábula a que nos referimos. Sua coletânea ficou conhecida como *Fábulas de Higino*.

A fábula possui quatro personagens: Cuidado, Júpiter, Terra e Saturno. Ela reza que Cuidado moldou uma figura humana do barro. A seguir, pediu para que Júpiter inalasse nela alma. Quando foram decidir o nome da criação eis que ambos reclamaram para si a tarefa. Cuidado disse que a figura merecia o seu nome e Júpiter cobrou que deveria ser o seu nome. Eis que surge a Terra, a qual também reclamou dar o seu nome a criatura, pois teria fornecido o barro para ser forjada. Entrando os três em contenda eis que decidem chamar Saturno para resolver o caso, o qual pronunciou a seguinte sentença: Júpiter ficará com o espírito quando a figura morrer, Terra ficará com o seu corpo e, enquanto viver, ela ficará sob os cuidados de Cuidado.

Como se sabe, os romanos se apropriaram dos deuses da mitologia grega, resultando na mitologia greco-romana. Foi assim que muitos deuses da mitologia grega foram renomeados pelos romanos. Como se trata de uma fábula da mitologia greco-romana é importante vermos o significado dos seus personagens. Higino foi alguém desse contexto de resignificação dos deuses gregos pelos romanos.

Júpiter é o deus dos deuses romanos, o equivalente a Zeus na mitologia grega. Seu nome significa pai e senhor da luz. Na Grécia Zeus era representado com um raio. Como vemos tanto

Zeus como Júpiter são, em culturas distintas, detentores de luz. Júpiter personifica a divindade (a dimensão transcendente) da criatura. Júpiter deu à criatura vida (espírito, luz). Júpiter é a representação da transcendência, ou seja, da divindade por excelência.

Terra, também chamada de Tellus, Gaia ou Géia para os gregos, representava o planeta Terra como um organismo vivo. Na fábula-mito ela forneceu o material para Cuidado moldar o ser humano, o barro. Outras figuras mitológicas que dividiam com ela a tarefa de organizar a vida terrestre eram Ceres (Deméter para os gregos), que protegia os agricultores e Vesta (*Héstia* para os gregos), representada por uma lareira, simbolizando o aconchego do lar. Terra representa a imanência, a vida terrena.

Saturno, Cronos para os gregos, era o senhor do tempo. Ele, na imagem da fábula está acima de Júpiter (*Ceu*) e a Terra (*Tellus*) porque foi chamado para decidir a contenda acerca da escolha do nome da criatura. Ele, personificação do tempo, tonou-se senhor que tudo cria e tudo devora. Trata-se de um soberano absoluto. Já na mitologia grega Cronos devorava seus filhos para que eles não o destronassem. O tempo governa o destino das pessoas, por isso, não há como escapar dele. Constituímo-nos nele, não fora dele. Saturno torna-se o “lugar” onde o ser humano (ser-aí) se constitui (ontologicamente) através do cuidado. “É isso que Saturno, o “tempo”, decide. A determinação pré-ontológica da essência do homem, expressa na fábula, visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu *curso temporal de mundo*” (HEIDEGGER, 2007, p. 266).

Etimologicamente, a palavra “cuidado” provém do latim *cura*, indicando um ter atenção a alguém que ocupa nosso olhar, nosso interesse, e, a partir de então, passamos a cuidar, participar do seu destino, de sua vida. Cuidar torna-se sinônimo de zelo, bom trato. “É um modo de ser, isto é, a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros. Melhor ainda: é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (BOFF, 2008, p. 92). Ainda. “Pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como

objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito” (BOFF, 2008, p. 95).

Conforme Boff, o cuidado é anterior ao espírito e a terra no ser criado pelo Cuidado. Primeiro o Cuidado moldou a criatura, depois – conforme a fábula – foi-lhe inculcida o espírito e o corpo. O que seria originário, portanto, na concepção do ser humano seria o cuidado e não o composto alma-corpo. “O cuidado se encontra antes, é um *a priori* ontológico, está na origem da existência do ser humano” (BOFF, 2008, p. 101). O ser possui sua fonte no cuidado. O cuidado gera o ser. Ele não está somente na origem do ser humano, mas o acompanhará durante a sua trajetória temporal no mundo. Durante toda a vida terrestre o ser humano estará entregue a ele. Enfim: “É um princípio (o cuidado) que acompanha o ser humano em cada passo, em cada momento, ao largo de toda a vida temporal, como bem o sentenciou Saturno na fábula-mito de Hígino” (BOFF, 2008, p. 160).

O ser humano é um ser que cuida. Nesse cuidar acaba cuidando, na maior parte das vezes, daquilo que está a sua volta (coisas e os outros) do que a si mesmo. Heidegger refere-se ao cuidado como um cuidar de si mesmo do ser-aí. Portanto, o cuidado gera o ser e o constitui. Para Heidegger, o cuidado possui o sentido (a direção) de zelo pelo próprio do ser-aí. Heidegger não está pensando na lógica de um sujeito que cuida de entes, mas que cuide de seu próprio ser. Cuidar do ser enquanto um ser-aí é a intenção de Heidegger.

Boff, ainda que se apropriando do cuidado como modo de ser do ser-aí busca dar-lhe aspecto prático no sentido de cuidar de entes, o que não é a intenção do filósofo na obra *Ser e tempo*. A sua intenção é esta: que o ser-aí cuide do sentido de ser. Heidegger possui interesse na estrutura do cuidado. Não é sua intenção desenvolver uma teoria do cuidado, e nem uma prática do mesmo no sentido de transformar a realidade. Seu interesse é descrever o cuidado tal como ele se dá. Nesse sentido, Boff não ficou no nível filosófico/ontológico de Heidegger, ou seja, ele “[...] toma a contramão do pensamento de Heidegger, pois a preocupação por uma ética, uma política ou, mesmo, uma educação, é pragmática,

uma derivação da questão do ser” (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 28).

Boff, embora tenha reconhecido no Heidegger “[...] por excelência o filósofo do cuidado” (2008, p. 89), se apropria da definição da essência do ser-aí, mas fornece uma nova direção de sentido que não condiz com a proposta do filósofo de Messkirch. Kahlmeyer-Mertens (2008, p. 25ss), entende que Boff é um representante do desenvolvimento de uma pedagogia do cuidado voltada ao zelo pelo meio ambiente. Boff entende que tudo sua volta deve ser cuidado, os animais, as plantas, as pessoas, enfim, a vida de modo geral no planeta terra. Isso está expresso no título do seu livro, a saber, *Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra*. Apesar desse desdobramento, fica claro que Boff apropriou-se apenas indiretamente da compreensão heideggeriana.

O cuidado, como entendido por esse (Boff), seria pré-condição para a vida do planeta e sua educação, etapa necessária a ressignificação da vida humana de modo a garantir seu sustento e a diversidade dos seres vivos. *Mas, apenas indiretamente, essas se relacionam com o que Heidegger tem em vista quando fala do cuidado* (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 26).

Conforme Stein, o cuidado, no § 42, surge como metáfora do novo paradigma instaurado por Heidegger, denominado pelo pensador gaúcho de “encurtamento hermenêutico”. Por que “encurtamento”? Porque não se fundamenta numa dimensão transcendente-teológica-racional que fundamenta a realidade e a verdade. Trata-se de uma ousada empreitada feita pelo homem com o homem, isto é, o homem entregue a si mesmo na busca de sentido. Trata-se de “uma descrição do homem colocado diante do seu fato de estar-no-mundo, como ser-jogado e como ser-para-a-morte, diante de uma tarefa finita, na qual já está empenhado desde sempre como cuidado” (STEIN, 2005, p. 100). Enfim:

Não há dúvida que a alegoria do Cuidado, com a qual o filósofo (Heidegger) quer marcar metaforicamente a construção do

homem que realizou pela analítica existencial, é a alegoria do homem só: estamos sobre um plano em que há apenas o homem (STEIN, 2005, p. 111).

Os aspectos que embasam o denominado “encurtamento hermenêutico” estão no fato de Heidegger delimitar a investigação em relação ao ser sob o âmbito temporal, sem necessidade de uma fundamentação teológica e de um mundo dado. “O encurtamento hermenêutico entregava ao homem a instauração de seu mundo, a produção de seu universo, o universo do sentido” (STEIN, 2005, p. 116). Logo, o homem entregue às suas próprias forças busca compreender o sentido do ser compreendendo-se. E mais, o sentido tornou-se o objetivo da filosofia.

### ***Cuidado como modo de ser da existência***

O ser do ser-aí é cuidado, que se configura quando ele volta para si, ou melhor, quando ele cuida de si. Nesse sentido, os seus existenciais de ser-no-mundo e de ser-com-os-outros se tornam modos desviantes do cuidado consigo mesmo, mas não, contudo, instâncias negativas da sua constituição. O modo de lidar com coisas (ocupação) e o modo de ser-com os outros (preocupação) desviam o ser-aí para o seu impróprio, pois enquanto se abre para as coisas do mundo e para os outros ele não olha para si. Ocupar-se com o seu próprio é cuidar de si.

Assim, o cuidado se mostra como uma possibilidade para o ser-aí, pois é uma estrutura ontológica e originária intrínseca ao seu modo de ser (o cuidado é ontológico-existencial), ou seja, o cuidado é constituinte da condição do ser-aí de maneira que ser-aí é cuidado antes mesmo de compreender-se na relação de ocupação e preocupação com os demais entes (WEYH, 2019, p. 97).

Embora a definição de ser-aí como sendo essencialmente cuidado esteja expressa literalmente em *Ser e tempo* nos § 41 e 42, final da primeira sessão, isso não quer dizer que esse seu modo de

ser não esteja pressuposto. Na verdade, os seus caracteres mundano e de ser-com pressupõe a sua essência como cuidado. Na lida com as coisas e no encontro com os outros o ser-aí “cuida”, ou seja, há um “cuidado” no sentido de familiaridade com as coisas e atenção em relação aos outros. O cuidado é o que possibilita o caráter mundano e vivencial do ser-aí. Portanto, conforme Heidegger, a ocupação com as coisas e a preocupação com os outros são modos de ser do ser-aí enquanto essencialmente um ser que cuida.

O cuidado, então, diz respeito a um cuidado com o próprio do ser-aí. Cuidar é, de modo autêntico, cuidar de si. Cuidar das coisas e dos outros são duas possibilidades intrínsecas ao ser-aí, mas não constituem a sua essência. Desde sempre ele possui uma compreensão de ser e o que constitui a sua essência é o cuidado com o seu ser. Cuidar dos outros e das coisas são modos desviantes do cuidado consigo do ser-aí.

Com Heidegger, tal conceito expressa um traço essencial à existência na medida em que o *ser-aí* se empenha a cada instante em cuidar de si mesmo, em um processo de apropriação de si próprio apontando o modo de ser do indivíduo, mediante o esforço constante de compreensão de seu ser [...] (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 27).

A partir disso, podemos pensar a partir do cuidado como entende Heidegger uma educação tendo como foco a singularidade dos indivíduos. Nessa perspectiva a autêntica educação consistiria em despertar as suas possibilidades próprias, muitas vezes perdidas nos projetos alheios. A educação não pode ser feita ao modo de impedir que os indivíduos cuidem de si mesmos. Ao contrário, ela deve estar voltada para os projetos de sentido que cada alunado possua. O professor consiste num instigador do próprio de cada um de seus alunos.

Em *Ser e tempo* Heidegger repete muitas vezes que o que está em jogo na compreensão do ser do ser-aí consiste no prestar atenção ao próprio do ser-aí de modo responsável. O que está em jogo na compreensão do sentido do ser é, na verdade, a

compreensão pelo seu próprio ser. O projeto de uma ontologia fundamental – meta de Heidegger – pressupõe uma analítica do ente privilegiado que pergunta pelo sentido do ser e possui uma compreensão vaga de ser. A educação em Heidegger visa, pois direcionar o ser-aí para o cuidado com o seu próprio. O ser-aí é, portanto, constitutivamente cuidado. Nesse sentido ele precisa assumir essa sua constituição essencial. Ele está entregue ao cuidado no tempo, tal como sentenciou o deus do tempo Saturno. Não há escapatória para ele a não ser cuidar de si para ser. Seu ser não provém essencialmente dos outros, mas da resposta que dá para essa sua dimensão fundamental. Se o ser-aí não se cuidar ele se destitui daquilo que lhe é próprio, tornando-se impróprio. O cuidado com os entes é uma derivação do cuidado com o ser. É porque originariamente o ser-aí cuida do (seu) ser que ele se mostra cuidando dos entes intramundanos (coisas e os outros). Kantianamente falando o cuidado torna-se condição de possibilidade do trato com as coisas e do encontro com os outros. Cuidar de si é responsabilizar-se por um projeto de sentido próprio.

### ***Considerações finais***

O foco do presente texto esteve sobre o cuidado, este pensado como essência do ser-aí, conforme a primeira seção – da parte escrita e publicada – da obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger. Embora o tema tenha sido tratado didaticamente no parágrafo 42 através da fábula de Higino, isso não nos autoriza a dizer que ele não tenha sido abordado nos parágrafos anteriores. Quando Heidegger encontra – através do procedimento fenomenológico – como existenciais do ser-aí o com-as-coisas e o com-os-outros ele já está o tratando. Implicitamente o trato com as coisas e com os outros já revela o caráter ontológico do cuidado do ser-aí. A fábula de Higino nos mostra que o ser-aí está entregue ontologicamente ao cuidado como sua principal dimensão.

É uma ilusão nos autodenominarmos donos do mundo como se estivéssemos – ou surgíssemos – separados dele. Para

Heidegger nós somos com o mundo, com as coisas e com os outros. Nesse sentido, ele repensa as posturas que rompem o eu e o mundo. Na esteira de Heidegger o mundo – as coisas e as pessoas – não é um objeto sujeito aos mandos e desmandos de um sujeito racional tirano. Enfim, vimos que o que possibilita o comportamento prático do ser-aí – enquanto um ser com os outros (coexistência) e com as coisas (manualidade) – é o cuidado. Este é a condição de possibilidade do caráter prático do ser-aí. Em Heidegger o cuidado é ontológico, ou seja, ele torna-se o que possibilita a crença e a racionalidade. Antes de nos identificarmos como racionais ou crentes somos-no-mundo, ou, se quisermos, somos-cuidado.

Embora o ser-aí decida cuidar de si ele continua imerso no contato com as coisas e os outros, isso lhe dá a liberdade de ser o mais próprio frente às atrações proporcionadas pelos entes intramundanos; isso lhe dá possibilidade de ser o seu próprio mesmo imerso na lida com as coisas (ocupação) e os outros. Nesse sentido, passa o ser-aí a determinar-se constitutivamente pelo seu projeto existencial de sentido e não pela lida cotidiana ao nível do impessoal ou das coisas. O ser-aí é o que é na medida em que cuida de si existindo. E, quando ele cuida, ainda que de modo impróprio das coisas e dos outros, ele está, na verdade, cuidando de si, constituindo-se.

O ser-aí é constitutivamente cuidado, tal como vimos na fábula de Higino. Saturno sentenciou que a criatura moldada ficasse sob os cuidados de Cuidado enquanto vivesse. Cuidar de si é o essencial, o ontológico, embora também faça parte dele suas dimensões de convivência e trato com as coisas. O que está em primeiro lugar na constituição do ser-aí é o cuidado consigo mesmo, embora ele nunca deixe de estar em contato com os outros e as coisas. O cuidado expressa uma predisposição em relação ao ser, ou, em outras palavras, uma disposição em relação ao sentido do ser. Em Heidegger o cuidado como essência do ser-aí exige, reclama, que se cuide de si (do ser) em primeiro lugar.

## **Referências**

- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2ª ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2003 [Dissertação de mestrado].
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Heidegger & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- WEYH, K. M. *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger*. Porto Alegre: Fi, 2019.

## Sétimo Capítulo

### **Ser-aí e o sentido ontológico do cuidado em face da temporalidade**

Katyana M. Weyh

#### ***Introdução***

Este capítulo apresenta o tema do cuidado (*Sorge*) em sua ligação com o tempo (*Zeit*), no âmbito da fenomenologia existencial de Martin Heidegger (1889-1976), especialmente em *Ser e tempo* (1927). A partir deste tema temos por finalidade compreender de que modo a temporalidade se encontra ligada ao ser do ser-aí enquanto cuidado. Desse modo, objetivamos compreender qual o percurso desenvolvido por Heidegger para chegar à tese de que: *o ser-aí é essencialmente cuidado, por sua existência ter uma dimensão temporal*. Para percorrer esse caminho com êxito, pretendemos apresentar o cuidado como o existencial que constitui a essência da existência do ser-aí e descrever a temporalidade em sentido existencial, apresentando a ideia de que o ser-aí não é *no* tempo, mas se constitui existencialmente enquanto temporalidade.

\*

Este capítulo apresenta a temática do cuidado em face à temporalidade existencial proposta por Heidegger entre os anos 1920 e 1930, aproximadamente. Durante esse período Heidegger se dedicou a pensar sua filosofia desde a retomada da questão do sentido do ser, a partir do ente humano, denominado ser-aí (*Dasein*). Essa questão central, que se encontra ligada a toda ontologia fundamental, é desenvolvida a partir da analítica existencial, em que o ser-aí – ente ôntico-ontológico que tem o modo de ser do ente que somos –, analisa ontologicamente sua constituição existencial a partir da compreensão de ser.

A analítica existencial está ligada a questão do ser, pois o ser-aí é o ente privilegiado e diferenciado dos demais, sendo o único capaz de compreender ser, compreender a si no mundo e compreender-se na própria dinâmica da compreensão. Desse modo, Heidegger explicita a tarefa da analítica existencial na medida em que afirma que essa tarefa exige a análise da existência do ente que sempre e a cada vez somos. Tal análise nos oferece novos modos de interpretar o ser-aí, não mais segundo os moldes da ontologia clássica (metafísica), mas, a partir do ver fenomenológico e existencial que aponta para a condição mais própria do ser-aí que é a possibilidade de ser.

É neste cenário da analítica existencial e no campo aberto do possível que Heidegger apresenta a temática que hora nos interessa: o cuidado no tocante a temporalidade. Neste período de investigação o filósofo apresenta o cuidado como o ser do ser-aí, ou, mais especificamente, o cuidado como a “essência da existência do ser-aí”. Ao nos depararmos com tal afirmação surge a seguinte questão: Como podemos pensar em um existencial que se mostre como essência de um ente que, originariamente, é isento de determinação?

Para Heidegger o cuidado diz respeito, antes de tudo, a uma decisão por comprometer-se com sua própria existência. Essa caracterização do cuidado como essencial na existência do ser-aí diz respeito à essência não como algo substancial, sendo imprescindível ao ser do ser-aí, mas sim como essência no sentido de existência única, própria e genuinamente autêntica. Neste contexto, o cuidado se revela como essência do ser-aí na medida em que aponta a unidade do todo estrutural do ser-aí, que reúne todos os seus existenciais e apresenta a concreção da possibilidade de ser.

Nesse sentido o termo cuidado (em alemão: *Sorge*) escolhido por Heidegger para exprimir o ser do ser-aí é compreendido aqui como o existencial que constitui aquela que seria a determinação ontológica do ser-aí, cuja especificidade é abarcar o todo da existência do ser-aí-no-mundo. Isso se confirma na passagem: “[...] o ser do ser-aí se deve tornar visível em si

mesmo como cuidado. Mais uma vez, deve-se tomar a expressão como um conceito ontológico de estrutura” (HEIDEGGER, 2005, p. 90). Abarcar o todo do ser-aí significa unificar a estrutura existencial deste ente de poder-ser, ou seja, o cuidado é constitutivamente o ser do ser-aí que une em si todos os demais existenciais.

A noção de cuidado, assim como descrita em *Ser e tempo*, uma das principais obras de Heidegger e que aborda esse tema de maneira focal, pode ser compreendida a partir de uma tríplice estrutura: existencialidade, facticidade e decadência e, “subdividido” em: 1) Cuidado (*Sorge*) enquanto essência da existência, tendo em vista o todo estrutural do ser-no-mundo, e 2) nas suas modulações ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*). De modo sucinto, o cuidado pode ser apresentado a partir da tríade que constitui a existência humana, pois a existencialidade, facticidade e decadência são os “caracteres ontológicos fundamentais” (HEIDEGGER, 2005, p. 255) do ser-aí que mostram de que modo este fenômeno aparece sempre em um horizonte descerrado e aberto.

Esses que Heidegger chama de caracteres fundamentais do ser-aí não são momentos isolados que, uma vez juntos, formariam, por assim dizer, o cuidado. O que Heidegger nos permite compreender é que esses caracteres são justamente características estruturais do ser-aí, em que existencialidade, facticidade e decadência são modos constitutivos de ser do ser-aí. Nas palavras do filósofo, é na tríplice estrutura que: “[...] se tece o nexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas do ser-aí é que se poderá apreender ontologicamente o seu ser como tal” (HEIDEGGER, 2005, p. 255-256).

Acreditamos, a partir disso, poder tratar da determinação unicamente como determinação existencial desde a qual ser-aí sempre já se encontra disposto. Como bem explicita Heidegger (2005): a tríplice estrutura do ser-aí tem em si um nexo originário que permite uma unidade entre suas estruturas constituintes. Ser-aí, portanto, existe jogado em uma facticidade que determina o

seu modo de ser junto aos outros entes, na maioria das vezes distante do seu modo de ser mais originário. Para compreender melhor a tríplice estrutura do cuidado, passamos a descrever os três momentos que a constituem.

\*

Começamos pela facticidade. Facticidade (*Faktizität*) é compreendida como fato decisivo na constituição do ser-aí como cuidado. O fato de o ser-aí apresentar-se sempre e a cada vez como ele mesmo é, nos leva a compreender a facticidade como a condição de delimitação de cada ser-aí em seu espaço de abertura, ou mesmo no seu horizonte de possibilidades. A determinação fática, portanto, se apresenta como parte significativa e de grande relevância na compreensão do cuidado como essência do ser-aí, pois é na facticidade que se encontra a gama de possibilidades e que o ser-aí se define na condição de ser lançado e aberto a tais possibilidades. O aí do ser é a facticidade enquanto a ambiência e própria existencialidade do ser-aí. Quanto a isso Heidegger afirma que a “[...] existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 257), ou seja, o aí do ser-aí enquanto a própria facticidade só se faz compreender a partir da sua delimitação fática.

A existencialidade (*Existenzialität*), por sua vez, como condição ontológica originária do ser-aí é constitutiva do existencial cuidado na medida em que é próprio do modo de ser do ser-aí existir. Apenas o ente dotado do caráter de existência é que se compreende, também, como aquele que cuida e/ou descuida de si e do seu ser enquanto existe. Existir é mais do que estar aí, disposto e aberto ao mundo. Assim, entendemos que existir é compreender ser, compreender sua condição “humana”/ôntico-ontológica e ter a possibilidade de projetar e atribuir sentido à sua existência. Nesse sentido, a existencialidade diz respeito ao modo específico do ser-aí, ente cuja existência implica um projeto de sentido. Ao passo que existe, ser-aí se lança (contando com sua existencialidade e com sua facticidade) a um

projeto (seja ele próprio ou impróprio, de cuidado ou descuido, a partir de si ou dos outros - “se”/impessoal). É existindo, portanto, que ser-aí se lança, se joga ao mundo de forma projetiva, ou seja, existir nesse contexto significa “*ex→sistir*” movimentar-se “para fora” em vista do que está por→vir, daquilo que pode ser conquistado e experienciado.

É nesse movimento de lançar-se às suas próprias possibilidades no aberto do mundo que, na existencialidade, o ser-aí antecede ou antecipa a si mesmo, ideia que já aponta para uma existência que é sempre temporal. O fato de antecipar-se a si mesmo está ligado propriamente ao projeto de sentido, lançado ao futuro temporal na dimensão daquilo que é possível para tal existência, dentro de suas possibilidades fáticas. É devido a isso que a existencialidade está diretamente ligada ao projeto existencial do ser-aí e a sua condição originária de poder-ser, afinal é existindo projetivamente que há a possibilidade de escolher pela existência que virá.

A decadência (*Verfallen*), como terceiro elemento constitutivo do cuidado, é um existencial que aponta para a tendência que o ser-aí tem de existir e encontrar-se. É no modo de ser decaído que o ser-aí perde a sua cadência, a sua compreensão de uma existência genuína e autêntica. É no modo de ser decadente que o ser-aí se movimenta de maneira imprópria, compreendendo-se como um ente simplesmente dado, absorvido pela lida utensiliar e desviado do seu modo mais originário de ser enquanto possibilidades.

No que diz respeito à dinâmica do cuidado, a decadência geralmente aponta para uma maneira específica do cuidado enquanto ocupação e preocupação. Essas modulações do cuidado dizem respeito à subdivisão do cuidado enquanto um cuidar derivado. A ocupação com as coisas e a preocupação com os outros diz respeito ao modo que deriva, que advém, da noção de cuidado originário que diz respeito ao caráter de possibilidade exclusivo do ser-aí. Ou seja, o cuidado se mostra, primeiramente, através da tríplice estrutura existencialidade, facticidade e decadência e, subdivide-se em cuidado originário e derivado. O que mais nos

interessa neste contexto é o cuidado em sentido próprio, àquele que diz respeito à essência do ser-aí enquanto totalidade existencial.

Para chegar a contento à temática do cuidado em face à temporalidade, precisamos apresentar, mesmo que de maneira sucinta, a tonalidade afetiva fundamental da angústia como àquela que permite que o ser-aí se encontre consigo mesmo e se depare com a sua condição mais própria de poder-ser. A angústia tem um papel muito significativo quando falamos em cuidado próprio, pois ela pode conduzir e/ou reconduzir o ser-aí a um projeto de sentido próprio. No entanto, após a angústia, o ser-aí pode decidir por existir atento ao seu projeto de sentido ou desatento a si mesmo e evitando este afeto que lhe faz “estranho” a si mesmo e lhe confronta com o próprio “vazio” de determinação de seu ser originário (poder-ser).

Por isso, quando perguntamos se o ser-aí é, necessariamente, reconduzido à existência própria após experimentar a angústia, Heidegger responde decisivamente que não e afirma que: “[...] É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar” (HEIDEGGER, 2005, p. 256). Assim, depreendemos que após experimentar a crise da angústia, o ser-aí pode *decidir* por existir de maneira própria ou imprópria. Ele pode tanto decidir por um projeto existencial decadente, a partir do impessoal, em que segue um projeto demandado pelo “se”, ou seja, existir como *se* existe, como os outros existem, ou então decidir por um projeto genuinamente pessoal, seu, para a sua existência que sempre está por→vir.

Isso significa que a angústia “[...] pode oferecer ao ser-aí um modo singularizado de tomar pé na semântica desse mundo fático” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 107-108) em que ele sempre se mostra existencialmente constituído. Há então a possibilidade da decisão por uma existência que tenha sentido para cada ser-aí. No caso dessa decisão pós-angústia ser por um projeto existencial único, projetado a partir dos sentidos que a

existência tem para si a partir das suas possibilidades, o ser-aí se compreende autenticamente como um ente de poder-ser. É nesse contexto pós-angústia que aparece o cuidado em sentido originário, como a “essência” da existência do ser-aí. O cuidado é aqui, portanto, compreendido como um existencial crucial, pois é aquele que traduz o que há de mais próprio e fundamental na existência do ser-aí.

É a partir de tais elucidações que entendemos o cuidado em sentido genuíno, como aquele que é “responsável” pela totalidade do todo estrutural do ser-aí. Tendo em vista essa concepção de cuidado, ser-aí cuida de ser quem é na medida em que decide pelo sentido de sua existência enquanto existe. É, portanto, nessa existência que se encontra aberta ao possível, que a dinâmica do cuidado em face à temporalidade aparece de maneira mais expressiva.

\*

Somente depois de descrever minimamente a temática do cuidado e suas implicações é que podemos apresentar o que Heidegger entende por temporalidade como sentido ontológico do cuidado. Em um primeiro momento foi explanada a ideia de um ente compreensivo que pode decidir por cuidar do seu ser de maneira própria àquilo que para sua existência faça sentido. No entanto, a discussão a respeito do cuidado no que tange ao ser do ser-aí encontra-se ainda preliminar, pois somente no horizonte da temporalidade que este projeto se concretiza de maneira satisfatória.

Por isso afirmamos que a questão do cuidado de maneira isolada à temporalidade da conta do ser do ser-aí apenas de maneira prévia, pois, para Heidegger a temporalidade é que possibilita o cuidado de modo que “O fundamento ontológico originário da existencialidade do ser-aí é a temporalidade. A totalidade das estruturas do ser do ser-aí articuladas no cuidado só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade” (HEIDEGGER, 2005a, p. 13). Isso porque no

próprio modo de ser do ser-aí há uma dimensão antecipadora que aponta para o fato de que cuidar é sempre cuidar daquilo que se dará em sua existência. O que aqui denominamos dimensão antecipadora se encontra naquilo que Heidegger denomina o “preceder-a-si-mesmo” na existência do ser-aí. Dizendo com Heidegger:

Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, o ser-aí já sempre precedeu a si mesmo. O ser-aí já está sempre “além de si mesmo”, não como atitude frente aos outros entes que ele mesmo não é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o preceder a si mesmo do ser-aí (HEIDEGGER, 2005, p. 259).

Preceder-a-si-mesmo refere-se ao caráter de o ser-aí já sempre ter em jogo seu próprio ser. Como se vê, o cuidado dá-se em vista do futuro da existência como um todo, o caráter de antecipação do cuidado, ou mesmo o fato de o ser-aí preceder a si mesmo significa que, por já ser-no-mundo, o ser-aí se encontra sempre lançado. A antecipação do ser-aí frente a novas possibilidades diz respeito ao horizonte aberto do porvir, daquilo que ainda há de ser conquistado/experenciado/vivido.

O ser-aí, por estar aberto às condições de possibilidade e jogado ao horizonte existencial do mundo, mesmo que lançado no mundo das ocupações e preocupações, já sempre conta com a antecipação do seu vir-a-ser. Deste modo, cabe ao ser-aí, portanto, decidir ser “[...] quem é enquanto cuida por ser na existência” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 110). Essa é a articulação ontológica do cuidado, que se mostra como o ser do ser-aí “antecipando-se a si mesmo” e assumindo o cuidado pela sua existência enquanto existe frente às suas possibilidades de realização.

A dimensão projetiva e, portanto, temporal, do existir encontra-se atrelada ao cuidado, pois cuidar é sempre cuidar do futuro que está por→vir (BORGES-DUARTE, 2010, p. 124). Tendo em vista esse futuro a partir da sua decisão projetiva, o ser-aí se

depara com uma gama de possibilidades, inclusive a possibilidade do não mais ser possível. É a partir dessa possibilidade radical, compreendida por Heidegger como “ser-para-a-morte”, que o ser-aí se movimenta tendo em vista sua existência possível dentro da delimitação finita da sua existencialidade.

Ser-aí ao compreender-se como um ente finito, descobre também que cabe apenas a ele as decisões oriundas da dimensão projetiva de sua existência que, temporalmente, também é finita. Mais do que isso, ele mesmo tem a possibilidade de dar-se conta de que apenas ele pode cuidar de si para fazer de si o que deseja ser. Nesse aspecto o ser-para-a-morte aponta para o cuidado em sentido mais originário na medida em que o cuidado se constitui cheio de sentido em face à finitude da existência. É justamente a compreensão de que não é um ser imortal, e de que sua existência sempre se encaminha para um fim, que leva o ser-aí a cuidar por ser quem é.

A morte, nesse caso, assim como o projeto de sentido, também tem algo de antecipadora na medida em que requer do ser-aí um cuidado para consigo próprio, visando a originalidade e propriedade da sua existência no mundo. A antecipação da morte, em face do existencial ser-para-a-morte, no entanto, significa ter de lidar consigo mesmo agora, sempre e a cada vez, enquanto ainda há possibilidades, pois, a morte concretiza a possibilidade do impossível, ou seja, apresenta a finitude existencial (ser-para-o fim) como limite das possibilidades em que a partir dela, não há mais nada a ser feito.

Portanto, a morte, nesse contexto ontológico-existencial, mostra a mais concreta e extrema possibilidade do ser-aí de “não-mais-ser”, na medida em que este compreende a si mesmo como ente que constitutivamente traz consigo a marca da finitude. Dito isso, depreendemos que a finitude, já entrevista no ser-para-a-morte, se apresenta ao ser-aí em todos os momentos marcando a existência presente e que requer do ser-aí a realização existencial como possibilidade, pois a morte também é antecipada pelo ser-aí como possibilidade de, a qualquer momento, romper com a gama de possibilidades que a ele sempre esteve aí disponível.

Assim, a possibilidade extrema da morte antecipa o ser-aí ao seu porvir de maneira mais radical, o que nos leva a pensar que na compreensão heideggeriana de temporalidade encontramos uma primazia do porvir em relação ao já-ter-sido e ao momento atual. Isso se dá visto que sempre o ser-aí se encontra no mundo de maneira projetiva, antecipadora e lançada à sua finitude. “A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter-sido é que ela desperta a atualidade. O porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria” (HEIDEGGER, 2005a, p. 124). Essa antecipação porvindoura, no entanto, não deixa de considerar a dimensão histórica do já-ter-sido e do instante da atualidade. Inclusive o antecipar-se enquanto projeto lançado só é possível tendo em vista as experiências existenciais já vividas.

Diferente da concepção vulgar de tempo, em que há uma compreensão pautada na ideia de passado, presente e futuro de um tempo infinito, a ideia de tempo para Heidegger diz respeito à *ekstases* temporais: já-ter-sido como tradicionalmente se compreenderia o passado, atualidade como comumente se interpretaria o agora e porvir a dimensão que remeteria ao futuro. Diante disso há a necessidade de compreender que para Heidegger, a temporalidade só pode ser compreendida a partir da unidade das *ekstases* em vista aos momentos constitutivos do cuidado enquanto facticidade, existencialidade e decadência, isso porque:

A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade de estrutura de cuidado. Os momentos do cuidado não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar “com o tempo”, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não “é”, de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza” (HEIDEGGER, 2005a, p. 123).

Por isso Heidegger não se propõe a estudar o que *é* o tempo, ou com o ser-aí *é no* tempo, mas se move na tentativa de compreender a temporalidade em sentido existencial a partir do ser-aí, tendo em vista as *ekstases* temporais. Embora o ser-aí muitas vezes entenda o tempo como uma sucessão de agoras, sem começo nem fim, há de se ter em vista que esta compreensão vulgar do tempo só pode ser empreendida porque a temporalidade existencial, originária, possibilita essa compreensão de tempo em sentido derivado. Ou seja, a temporalidade existencial possibilita não apenas a existência projetiva do ser-aí como também sua existência mundana e decadente, em que na maior parte das vezes ele se encontra.

### ***Considerações finais***

Portanto, a temporalidade neste contexto não é cronológica em sentido tradicional de passar o tempo, mas existencial, originária e finita, pois enquanto ser-aí experiencia sua existência, experiencia sua temporalidade, porque, em última instância, ele é a própria temporalidade. Assim, enquanto ser-aí existir haverá tempo porque ser-aí é tempo. Diante disso podemos substituir a questão “O que é o tempo?” Pela questão “*Quem é o tempo?*”. *Ser-aí é tempo*, ser-aí somos nós mesmos, então nós somos o nosso próprio tempo de realização.

### ***Referências***

BORGES-DUARTE, I. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Revista ex æquo*, nº 21, p. 115-131, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (parte I) Trad. Marcia Sá Cavalcante. 15ª ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. (parte II) Trad. Marcia Sá Cavalcante. 15<sup>a</sup> ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2005a.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

## Oitavo Capítulo

### **A interpretação heideggeriana do “tempo como limite em Aristóteles”, na obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia***

Geder Paulo Friedrich Cominetti

#### ***Introdução***

O que é o tempo? O tempo é uma espécie de linearidade não física constituída por passado, presente e futuro. Ledo engano. Não se pode afirmar que o “passado” seja uma parte do tempo porque o passado não existe, mas existiu. O mesmo dizemos do “futuro”. O “futuro” é algo que não existe, mas existirá. O que “existiu” ou “existirá” não pode compor algo existente porque ou “já foi” ou “ainda será”. Deste modo, ao tentarmos definir o tempo, precisaremos de um esforço maior de reflexão.

Descartados “passado” e “futuro” da supra definição de “tempo”, nos resta analisar o “presente”. O presente é sempre o mesmo ou está sempre mudando. Se for sempre o mesmo, não poderíamos conceber mudança alguma no que quer que seja, mas, se estiver sempre mudando, caímos em novos embaraços. Se o tempo presente estiver sempre mudando, dizemos que o presente passa de um estado para outro. Como se dá essa passagem? Poderíamos levantar duas hipóteses.

A primeira hipótese é de que o presente seja destruído para que outro presente seja recém-criado imediatamente na sequência. Isso explicaria a mudança de estados a que chamaríamos tempo. No entanto, o que estaria entre um e outro instante? Nada? Esse “nada” ocorreria num instante? Mesmo que fossem imediatamente concebidos, haveria um pequeno intervalo exato em que um “deixa de existir” e que o outro “começa a existir”. Esse vão, a rigor, também aconteceria num instante, e não seria mencionado. Enfim, ao imaginar intervalos entre os dois momentos do “presente” (destruído e recém-criado), cairíamos

sempre numa redução ao infinito, pois sempre conseguimos imaginar um intervalo entre duas partes, ainda que esse intervalo seja uma espécie de divisão ou limitação entre um e outro.

A segunda hipótese acerca do presente é de que existem dois presentes simultâneos, que se sobrepõem para não gerar intervalos. Essa hipótese sugere que o presente seja “dois presentes” concomitantes, em que um se desfaz enquanto o outro é gerado. Mas, logo se nota o absurdo da explicação. Como o “um” presente pode ser “dois” presentes? Cai-se então na definição de que o “um” é “dois”, escancarando uma contradição que não podemos aceitar de bom grado.

Percebemos que, ao tentar definir o que é o tempo, caímos em diversas aporias. Tais aporias resumem aquelas levantadas pelo próprio Aristóteles acerca das discussões que antecederam sua obra. Notamos o quão difícil é explicitar mesmo o conceito mais corriqueiro que temos acerca de “o que é o tempo”. Lidamos com o tempo diariamente. Ele é um guia da nossa vida prática. Procuramos o relógio no pulso quando lembramos um compromisso; determinamos um tempo para ter um sono de qualidade. Mesmo assim, ingressamos nas mais diversas aporias ao esforçarmo-nos por defini-lo. Com isso, compreendemos o porquê de o “tempo” ser tema de inúmeros pensadores na história ocidental.

Foi Aristóteles (384 a.C. a 322 a.C.) que nos forneceu uma definição que se tornou clássica de o que é o tempo. Mencionada no livro quarto da *Física*, entre os capítulos dez e quatorze, a discussão sobre a definição de “tempo”, em Aristóteles, apesar das breves linhas sobre o tema, tornou-se imprescindível,

[...] pois é impossível conceber qualquer tentativa séria de pensar o problema do tempo, desde Plotino até Bergson e Heidegger, passando por Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Schelling e Husserl, que não tivesse de colocar-se a favor ou contra as ideias expostas com concisão e profundidade nesse pequeno tratado (PUENTE, 2001, p. 15).

Interessa-nos, sobretudo, a revisitação de Heidegger (1889 – 1976) ao texto aristotélico porque “toda originalidade do pensamento heideggeriano assenta-se na elucidação do sentido *temporal* daquilo que a tradição ocidental, desde seu início (com Parmênides, Platão e Aristóteles), nomeou “ser”” (DASTUR, 2005, p. 5). Daí, a interpretação heideggeriana do texto aristotélico sobre o tempo nos incita a compreender a própria filosofia de ambos os autores. Apoiamo-nos, para tanto, no seguinte problema: em que ou onde destoa a interpretação heideggeriana à noção de tempo aristotélica? Defenderemos que a noção de “agora-limite” trazida por Aristóteles no quarto livro de sua *Física* interpretada por Heidegger destoa pontualmente das interpretações contemporâneas de estudiosos de Aristóteles. Heidegger fechou a dimensão do *agora* à caracterização numérica, não aceitando o *agora* como limite. Para isso, destacaremos algumas linhas da obra *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), de Heidegger, em que o autor apresenta sua interpretação daquele que ficou conhecido como o “tratado do tempo” de Aristóteles. Confrontaremos algumas definições trazidas por esse tratado com a interpretação dessas mesmas definições comentadas por alguns especialistas em Aristóteles.

### ***A definição heideggeriana de tempo em Aristóteles***

Heidegger está interessado, na preleção supramencionada, em apresentar a estrutura fundamental da *temporalidade*, que, por sua vez, é pressuposto essencial da noção de *tempo*. A *temporalidade* é pressuposto do qual emerge toda e qualquer compreensão desse fenômeno. Antes de expor a noção por ele elaborada de *temporalidade*, Heidegger expõe a noção vulgar de *tempo*, o que julga essencial para a própria abertura do que vem a ser a *temporalidade*. O texto de Aristóteles, segundo Heidegger interpreta, faz uma exímia definição da noção vulgar de *tempo*. Por isso, o texto aristotélico se consagra insubstituível como fundamento da compreensão de *tempo* mais vulgar.

Nenhuma tentativa de desvendar o enigma do tempo terá o direito de se dispensar de uma confrontação com Aristóteles, visto que ele deu pela primeira vez e por muito tempo uma forma conceitual inequívoca à compreensão vulgar de tempo, de tal modo que sua concepção de tempo corresponde ao conceito natural de tempo. Aristóteles foi o último grande filósofo a ter os olhos e ver, e, o que é ainda mais decisivo, a ter a energia e a tenacidade para impor sempre uma vez mais o caminho de volta aos fenômenos e ao visto e para desprezar fundamentalmente todas as especulações violentas e levianas, por mais adoradas que elas pudessem ser para o senso comum (HEIDEGGER, 2012, p. 338).

Eleito o ponto de partida para a discussão da temporalidade, a estratégia de Heidegger é apoderar-se do conceito vulgar de tempo – que é melhor expresso pela filosofia de Aristóteles – para ultrapassá-la, conquistando assim a *temporalidade*. Faz então uma reconstituição panorâmica do tratado do tempo aristotélico mantendo o que interpreta como sendo os pilares dessa compreensão.

Partiremos da definição de tempo em Aristóteles trazida na preleção que agora estudamos, a saber, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Heidegger traduz a definição aristotélica deste modo: “isto justamente é o tempo: algo contado a partir do movimento que vem ao encontro no horizonte do anterior e do posterior” (HEIDEGGER, 2012, p. 346). A expressão “a partir do movimento” é posteriormente substituída, nesse mesmo texto, pela expressão “junto ao movimento” (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 360). Não vemos maiores problemas nisso, uma vez que nos parece ser justamente as reflexões seguintes à primeira tradução que levam à reformulação da expressão traduzida.

A definição aristotélica exige atenção. Por “algo contado” Heidegger nota que o tempo pode ser traduzido em números, no sentido de que o tempo é algo numerado (e não que numera) – embora o tempo não seja uma substância no sentido de ser um ente determinado que suporta atributos, como veremos. Esse

“algo numerado” ocorre “junto ao movimento”. Heidegger serve-se do movimento locativo para ilustrar a questão. Se um móvel se desloca de um ponto a outro, ele o faz no tempo. Inobstante, se ele interrompe seu movimento, não interrompe o tempo. O tempo continua contando porque não é confundido com o movimento, mas vai junto a ele. Se o movimento cessa e o tempo não, logo se faz perceber que o movimento locativo não se confunde com o tempo.

O que é contado junto ao movimento conserva-se no “horizonte do anterior e do posterior”. A estrutura “de algo para algo” (todo movimento determinado vai de um ponto a outro) a que é submetido o horizonte escolhido por Aristóteles não exige que seja exclusivamente concebido como espacial. A própria noção de *lugar* não precisa ser *espacial*, quando, por exemplo, perguntamos: “há lugar em seus pensamentos para a filosofia?”. Heidegger nomeia a estrutura “de algo para algo” como *dimensão*. Entendida estritamente como uma noção *formal*, a *dimensão* aplica-se às mais variadas transformações. A *dimensão* tem aqui o caráter de continuidade, de não-fragmentação; tem o caráter de *dilatação*, um estender-se em si fechado. Por analogia, poderíamos reivindicar a imagem de um gráfico qualquer, em que há uma circunscrição sobre uma área que, ao longo dos anos, aumentou, isso é, dilatou (estendeu-se em si fechada).

O *movimento* pressupõe a dilatação na medida em que não é fragmentado, ou seja, é uma *constância*. Se não houvesse *constância* no *movimento*, então a fragmentação poderia sugerir uma espécie de aniquilação e de um surgimento do nada. Suponhamos que um objeto repousa em um determinado lugar e, de repente, desaparece e reaparece em outro lugar. Essa fragmentação notada na mediação – entre o seu desaparecimento e o seu reaparecimento – de sua alteração locativa sugeriria uma falta de constância, e antes deveria ser tratado como teletransporte do que como movimento. Notamos, daí, que o que Heidegger chama *dimensão* é algo que antecede mesmo a compreensão do movimento, e que a *dimensão* não é espacial, haja vista que um objeto poderia ter sua cor modificada sem alteração

do lugar em que reside, ou uma substância qualquer poderia ser corrompida pelo tempo mesmo sem sua alteração de lugar.

Heidegger interpreta que, em Aristóteles, a estrutura “de algo para algo” conserva um *sentido estritamente formal de extensão*, não espacial. *Extensão* e *constância* já residem desde sempre no movimento; são condições de possibilidade para que ele se realize. Ainda assim, o movimento é algo distinto da extensão e da constância. O *tempo*, por sua vez, embora seja junto ao movimento, também não é o *movimento em si*. O tempo e o movimento andam sempre juntos, mas não são o mesmo. Aliás, Heidegger (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 354) afirma que, em Aristóteles, tempo, movimento, extensão e constância andam sempre juntos.

O tempo é um estar junto ao movimento sem ser, ele próprio, movimento. Para elucidar a associação entre ambos, Heidegger recorre à experiência concreta do movimento para distingui-lo do que está sendo movido. O ente que está sendo movido é sempre um *este-aqui*, conceito que denota um *lugar*, uma posição determinada em meio ao trajeto que o movente percorre. Mas, a soma desses *lugares* pelos quais o *este-aqui* passou não resulta num movimento. Para notar o movimento, é preciso considerar o *lugar* como um “de lá para” ou como um “para cá”. Nisso, o contexto locativo previamente dado deve estar presente possibilitando a experiência do movimento. Num movimento qualquer, o “lá” não é um “lá” qualquer, mas é “lá” apenas com referência a um “aqui”. No “de lá para cá”, o “lá” é algo *anterior*, enquanto que o “cá” é o *posterior*. É mantendo o *anterior* e expectando o *posterior* que enxergamos o movimento; é no horizonte previamente dado de um “de lá para cá” que enxergamos os lugares intermediários não mais como pontos fixos, mas os vemos num horizonte sequencial por onde transita o móvel. Em outras palavras, *é no horizonte previamente dado de um “de lá para cá” que enxergamos o movimento*.

A manutenção peculiar do *anterior-posterior* de cada um dos momentos em que o móvel enfrenta na sua transição é compreendida mais originariamente quando nos damos conta de

que cada um dos *lugares* que compõem o trajeto é acompanhado por nossa atenção dentro do tempo. Heidegger (2012, p. 357) afirma que “cada lá no contexto do ‘a partir de – em direção a’, é lá *agora*, lá *agora*, lá *agora*”. Com isso, Heidegger interpreta o *agora* como *unidade de tempo* em Aristóteles. “Os *agoras* enquanto contados são eles mesmos os que contam, eles contam os lugares, na medida em que esses lugares são percorridos como lugares do movimento” (HEIDEGGER, 2012, p. 358). Inobstante, o *agora* é compreendido apenas sobre o horizonte do *anterior-posterior*.

O *agora* aristotélico, interpretado por Heidegger, ganha, no horizonte do *anterior-posterior*, a característica de um articulador entre o “não-mais-agora” e o “agora-ainda-não”, respectivamente “anterior” e “posterior”. “O *agora*, que contamos na sequência de um movimento, é *a cada vez um outro*” (HEIDEGGER, 2012, p. 360). O *agora*, que não deixa de ser um *agora*, é definido como *a cada vez um outro* para mostrar a característica de que também *a cada vez* trata sempre de um *agora*. Sob determinado aspecto, o *agora* jamais deixa de ser o instante atual, ainda que cada instante atual seja distinto do que o sequencia. Em sua essência, o *agora* é início e fim. Ele é o transitório; é em si mesmo a transição.

Enquanto contínuo *fluxo* temporal, o *agora* jamais poderá ser considerado como um “pedaço” de tempo. Se o *agora* fragmentasse o tempo em partes menores, fixas, poderiam tais partes sempre serem concebidas como divisíveis em partes ainda menores *ad infinitum*. Como algo transitório, o *agora* não é o movido nem se encontra em repouso, por isso, não “está no tempo”, mas “é” tempo. Como “tempo”, o *agora* se acha sempre aberto ao “ainda-não” e ao “não-mais”. O *agora* contém em si a *transição* e a *dimensão*, e, por isso, jamais poderá ser concebido como *limite* de algo. Ele pode ser concebido para registrar ou marcar um tempo determinado, o que não significa que ele limitou o tempo. Imaginemos um nadador que tenta bater um recorde. No exato instante em que ele toca a chegada um aparelho marca um *agora*, mas não limita nada, apenas marca. É nesse sentido que o tempo, o *agora*, é sempre número, e não limite. Ora, o número jamais se confunde com o que ele numera. “Dez

homens” não nos fazem pensar que o número “dez” seja um homem. Deste modo, assim como a natureza do número não se confunde com aquilo que ele conta, a natureza do *agora* também não se confunde com o que ele limita porque só é possível impor um limite àquilo que é limitado. A natureza do ilimitado não se deixa abraçar pelo limitado. Com isso em mente, Heidegger conclui que o *agora* é ilimitado enquanto tempo por estar sempre aberto no horizonte do *anterior-posterior*: “[...] os agoras mesmos só são, contudo, dizíveis e compreensíveis no horizonte do anterior e do posterior” (HEIDEGGER, 2012, p. 358). Só é possível apropriar-se do conceito de *agora* se previamente tivermos o contexto *anterior-posterior*.

O *agora*, como número, aparece também como medida numérica porque pode contar a si mesmo e, portanto, ganha o sentido de medir. O *agora* como número mede o movimento, o delimita e o mensura. Por isso, Heidegger afirma que o tempo *abarca* o movimento, pois todo movimento é no tempo. Assim como quem conta abarca o que está a contar, o que se move *dura* tempo até concluir seu movimento. Essa duração é medida com base em quantos *agoras* o móvel percorreu. Longe de compreender o *agora* como parte de uma compilação, a *série de agoras* que Heidegger vê na filosofia de Aristóteles é a caracterização de *acesso* ao tempo. O *agora*, no horizonte do *anterior-posterior*, é medida que permite acessarmos o tempo.

### ***O tempo em Aristóteles: Outras interpretações***

No livro IV da *Física*, Aristóteles (1995, p. 275) define o tempo: “isto pois é o tempo: número de um movimento segundo o anterior-posterior”. Sem dúvida, Heidegger tocou os pontos essenciais da definição e, a seu modo, a interpretou na integralidade da filosofia aristotélica. Nosso estudo faz o exercício de olhar outras interpretações do mesmo trecho comentado por Heidegger. O intuito é encontrar o ponto em que elas destoam. Nos serviremos, para tanto, da bibliografia sobre Aristóteles referenciada, ainda que tomada em bloco, vez que os intérpretes

de Aristóteles chegam a pontos consensuais sobre a interpretação da definição de tempo do livro IV da *Física*. Faremos, a seguir, uma síntese do entendimento dos comentadores de Aristóteles por nós selecionados acerca de cada um dos termos que aparecem na definição de “tempo”.

O primeiro termo da definição que merece nossa atenção é o *número*. Os gregos antigos desconheciam o número zero e não tomavam o número “um” como sendo um *número*. Antes, o “um” era a pluralidade medida ou uma pluralidade de medidas. Sendo a pluralidade uma gama de unidades, a unidade é denotada como o número “um”. Por isso, o “um” é dinâmico e flexível, pois, como medida, acaba se confundindo com o próprio ente que está medindo. Supomos que eu queira contar quantos carros estão no pátio da universidade. A unidade medida será um carro. A unidade se confunde com o ente da pluralidade que eu investigo. O “um”, não sendo “número”, identifica-se com a “medida”, ou seja, é princípio de uma medição ou de um contar porque os possibilita.

As discussões do capítulo 12 da *Física* nos levam a outra função do número “um”. Para entender, partimos do fato de que, para a Grécia antiga, o número “dois” é o menor dos números. O número “um” é indivisível porque ele não é uma pluralidade. É fácil entender mesmo com a noção que temos do “um” contemporaneamente: toda vez que dividimos o número “um” encontramos outras “unidades”. Logo, se o “um” é uma “unidade”, então ele se mostra indivisível e, aquilo que pensei pelo nome “um” era, na verdade, outro número. Se divido o “um” em dez unidades, o que chamei de “um” era o número “dez” nomeado como “um”.

Por outro lado, o número “um” pode agregar-se a outras unidades formando os demais números. Ao agregar-se a outras unidades formando os números, o “um” ganha um princípio *material*, pois, enquanto medida, tinha ele um aspecto puramente *formal*. Isso significa que o número “dois” não tem duas unidades em *ato*, mas apenas em *potência*. Conceitualmente, conseguimos dividi-lo em duas unidades, mas, materialmente, ele se caracteriza por uma forma única que lhe é atribuída, e não uma mera

composição de duas unidades. Compreender que o número é numerado (em ato) e numerável (potência) é essencial para a compreensão de *tempo* em Aristóteles.

Sequencialmente à noção de “número”, temos a noção de “movimento”. O “tempo” é número de qualquer tipo de movimento (são tipos de movimento em Aristóteles: algo que se gera, que se corrompe, cresce, se altera ou se desloca), e o movimento é sempre um movimento das coisas (substâncias). Em sentido absoluto, *o movimento é uma potencialização que jamais chegará a se tornar ato* porque tornar-se ato é *Ser*, e não *Devir*. Peguemos o exemplo de uma escultura de madeira. A madeira, entanto tal, é uma escultura em potência, mas o ato da madeira enquanto madeira não é movimento. O ato da madeira *enquanto* potencialmente uma escultura é movimento. Esse movimento em si (esculturar) é ato. Portanto, o movimento ocorre *junto a* este ato, nem antes nem depois. Ele é o incessante efetivar-se de uma potência. O movimento ainda traz para fora de si o que é predicado numa substância, como um homem potencial que reside numa criança do sexo masculino será trazido para fora dela com o tempo.

*O tempo é número de um movimento segundo o anterior-posterior*. Se o tempo é número de um movimento, então está a ele justaposto. O substrato do tempo é então o movimento. “Aristóteles pode concluir que, se o tempo não é movimento e, contudo, não pode existir sem o movimento, ele é necessariamente alguma coisa própria do movimento” (BERTI, 2011, p. 104). O *anterior-posterior* então é quem origina o número, sendo, portanto, sua causa; o *anterior-posterior* é princípio do número do movimento. O *anterior-posterior* é “o fundamento segundo o qual a um movimento qualquer é atribuído um número, número que denominamos tempo” (PUENTE, 2001, p. 185). O *anterior-posterior* não é movimento nem é o tempo, mas possibilita a determinação do movimento. Ao determinar um movimento conhecemos o tempo. Portanto, o *anterior-posterior* é possibilitador do conhecimento do tempo.

Embora o *anterior-posterior* seja princípio da numeração, o *anterior-posterior* está ancorado no *agora*. O *agora* ampara o *anterior-posterior* na medida em que se torna *parâmetro para ele*. O *anterior-posterior* não tem a ver com passado e futuro porque se nos referirmos ao passado, um fato *anterior* é *mais próximo* do *agora* que um fato posterior. Imagine-se que, ao contar a história da cidade de Toledo-PR, digamos que, em 1946, gaúchos colonizaram a cidade. Posterior a isso, em 1951, a cidade ganhou sua emancipação. A emancipação do município foi dada posteriormente à sua colonização, por isso, a emancipação está mais próxima do *agora* que a colonização. Diferente ocorre ao *anterior-posterior* quando tratamos do futuro. Suponhamos que minha esposa dará à luz ao meu filho no dia 20/02/2022, e que ele comece a caminhar aos 23/08/2022. Ora, a criança caminhará posteriormente à minha esposa dar à luz a ela. No caso do futuro, o “dar à luz” é anterior, por isso, mais próximo do *agora*.

O *agora* é um conceito-chave para a compreensão de “tempo” em Aristóteles. Do *agora* só podemos nos referir quando ele já passou. Não se pode afirmar que se gera o *agora*, mas somente que ele foi *gerado*. Isso ocorre porque, segundo Aristóteles, o *agora* não é substância. “Das substâncias pode-se dizer *no presente* que elas se geram e se corrompem, porém dos entes que não são substâncias só podemos dizer *no perfeito* que eles se geraram ou corromperam-se” (PUENTE, 2001, p. 208). Como um “ponto” não pode ser gerado no instante presente<sup>1</sup>, mas sempre pode-se dizer que ele “foi” gerado, assim é a natureza do *agora*.

O *agora* ainda é sempre o mesmo mudando. Isso porque o *agora*, enquanto agora, sempre pontuará um tempo específico, mas esse tempo específico sempre será distinto do “outro” *agora* que fora pontuado.

---

<sup>1</sup> “Ponto é o que não tem partes, ou o que não tem grandeza alguma”. A definição, extraída da obra “Elementos de Euclides”, bem ilustra o exemplo do *agora*. Se ponto não tem partes, e se qualquer representação de um ponto no papel pode ser dividida ao menos pela imaginação em outros tantos pontos, então o ponto é pura potência, não tem substância, jamais se materializa.

E como o movimento é sempre diferente, o mesmo ocorre com o tempo. O tempo, tomado em seu conjunto, é o mesmo, porque o agora, considerado como aquilo que era em um momento qualquer, é o mesmo, ao passo que o seu ser é diferente, e o agora determina o tempo, enquanto anterior e posterior. Mas o agora é o mesmo em um sentido, mas não em outro; de fato, enquanto existe sempre em outra coisa, é diferente (este era o seu ser agora), ao passo que considerado como aquilo que o agora é em um momento qualquer é o mesmo (ARISTÓTELES, 1995, p. 272).

Como o *agora* está no tempo e o tempo é junto ao movimento, o *agora* sempre determinará algo distinto porque é pinçado na esteira do tempo; o *agora* é sempre diferente. Inobstante, o *agora* designa sempre o instante presente, por isso, é sempre o mesmo. Essa dinâmica é possível pela natureza de “princípio” do *agora*. O *agora* é o princípio da inteligibilidade do tempo assim como a unidade é o princípio de inteligibilidade do número. A diferença entre ambos é que a unidade precisa ser somada para formar o primeiro número da série numérica (que, para Aristóteles, é o número “dois”) enquanto que o *agora não pode ser somado a nada*, mas sempre é continuamente *sucedido* por outro *agora*, isto é, sempre é sucedido não por algo diferente, mas pelo mesmo *agora* de antes, compreensão que *impede o tempo ser uma série de agoras*.

Daí surge a teoria do *agora-limite* em Aristóteles, na qual o *agora* pode ser limite numa determinação de tempo, mas jamais “parte” do tempo. Pensar numa *série de agoras* é conceber cada *agora* como diferente do que lhe segue. Se recorrermos novamente à analogia com o ponto, veremos que o “ponto”, sendo o que “não tem partes”, não poderia ele mesmo ser parte de uma linha. Potencialmente, uma linha tem infinitos pontos. Perguntamos: quantos *agoras* tem um segundo? Potencialmente, também infinitos. Portanto, o *agora*, em Aristóteles, não pode ser “parte” do tempo porque o *agora* jamais se realizará como “ato” no instante presente, sendo sempre e continuamente em potência. Aliás, um todo (o tempo) cujas partes são todas idênticas em tudo

(os *agoras*) não teria parte alguma. Em outras palavras: o *agora* só divide o tempo enquanto *agora* potencial.

Por fim, o *agora* pode ser tomado em dois sentidos: primeiro, como o *numerante* do tempo que nos permite dividi-lo potencialmente e assim determinar “trechos” de tempo. Depois, se o *agora* é indivisível, então ele conecta passado e futuro sem dividi-los entre si, mas continuando-os. Assim: “O agora é a continuidade do tempo, como já dissemos, pois enlaça o tempo passado com o tempo futuro, e é o limite do tempo, já que é o começo de um tempo e fim de outro” (ARISTÓTELES, 1995, p. 282).

Essa dupla função do *agora*, de modo algum, enxerga ele como “parte” do tempo ou como “fragmento” de tempo, pois isso seria determinar o indeterminável na medida em que implicaria num conceito de tempo como soma ou sequência de *agoras*. O tempo não é fragmentado, mas é um contínuo que só é dividido ou determinado potencialmente, ou seja, conceitualmente, nunca materialmente, nunca concretamente.

A citação de Aristóteles mostra como o *agora* tem uma dupla função: a de continuidade e a de limite. A função da continuidade se deve ao fato de o *agora* não ser parte, mas transição pura, sem ter em si qualquer fixidez que o faria poder ser determinado enquanto existe – pode ser determinado depois que passou, como explicamos acima. Já a função de limite se deve ao fato de que, quando determinamos um tempo, marcamos seu começo e seu fim por *instantes*, isto é, por *agoras*. Aristóteles “pensa que as mudanças são infinitamente divisíveis. Isso implica que existem infinitamente muitas partes diferentes nas quais uma mudança pode ser dividida. Entretanto, isso não implica que qualquer mudança de fato tenha todas essas partes” (COOPE, 2005, p. 115). O que não devemos perder de vista quando tratamos do *agora-limite* é o fato de que o tempo só é *potencialmente* dividido, pois em realidade ele é sempre um *continuum*.

## ***As discrepâncias entre a interpretação de Heidegger e de alguns especialistas em Aristóteles***

A principal discrepância na interpretação de Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* para com a interpretação de alguns especialistas em Aristóteles se dá quanto ao conceito de *agora-limite*.

A partir do modo da conexão da sequência dos agoras com o movimento, vimos que o próprio agora tem o caráter de transição, que ele é enquanto agora sempre a cada vez um agora-ainda-não e um agora-não-mais. Com base nesse caráter transitório, ele possui a peculiaridade de medir o movimento enquanto tal, enquanto *μεταβολή*. Uma vez que todo agora nunca é um puro ponto, mas é em si mesmo transição, o agora nunca é segundo sua essência limite, mas sempre número (HEIDEGGER, 2005, p. 371).

Heidegger identifica no agora uma dupla função, a saber, (1) a função de ser ele próprio transição, e não fixo como um ponto numa linha, e enquanto é sempre um agora-ainda-não e um agora-não-mais, o agora (2) serve de conexão como próximo instante contado, isto é, a conexão da sequência de *agoras* só é possível porque a natureza do *agora* é de pura transição, não fixidez. Neste sentido, o *agora* é fluido, pois é puro tempo. Como o tempo deriva do movimento, e o movimento é pura mudança, o agora, enquanto tempo, só pode ser mudança contínua, isto é, transição. Poderíamos até mesmo falar que, em Heidegger, o agora *representa* um fragmento de tempo, já que o agora é sempre número. Vimos acima que o agora é como número porque pode ser aplicado a diferentes instantes como o número por ser aplicado a diferentes elementos. O que os intérpretes de Aristóteles discordariam, uma vez que os *agoras* são idênticos e, por isso, não podem ser pensados sequencialmente. Imagine se toda a série numérica fosse efetivada por um número idêntico!

Pela citação acima, notamos que, para Heidegger, o *agora* aristotélico é a unidade-medida de um tempo. Contendo em si um

agora-ainda-não e um agora-não-mais, ele pode funcionar como número na medida em que determina um intervalo de tempo, isto é, acusa, sempre que invocado, um agora-ainda-não e/ou um agora-não mais. “Como o agora é transição, ele sempre mede um de-até, ele mede um ‘por quanto tempo’, uma duração” (HEIDEGGER, 2005, p. 365). Quando um atleta quer bater um recorde de corrida, sua largada é determinada por uma agora, um agora tomado como agora-ainda-não (agora ainda não se concluiu o tempo em que ele está correndo). Quando alcança o ponto de chegada, um *agora* determina o intervalo de tempo como um agora-não-mais (agora não mais se conta o tempo da corrida desse atleta).

Resta deixar claro que Heidegger não compreende o agora como uma parte do tempo:

O tempo [ou agora] não é número no que diz respeito ao mesmo ponto enquanto ponto, isto é, o agora não é um elemento pontual do tempo constante, mas ele já é sempre enquanto transição, na medida em que ele é atribuído a um ponto, a um lugar no movimento, para além do ponto. Como transição, ele olha para trás e para frente. Ele não pode ser atribuído a um ponto isolado como o mesmo, porque ele é início e fim [...]. Em certa medida, o tempo é número de tal modo que ele determina o elemento mais extremo do ponto segundo os dois lados da extensão como transição. Ele pertence ao ponto e não é ele mesmo como agora *parte* do tempo, de tal modo que esse tempo se comporia de partes de agoras, mas cada parte tem o caráter de transição, ou seja, não é propriamente parte (HEIDEGGER, 2005, p. 364).

O *agora* se confunde com o próprio tempo por ser transição. Quando Heidegger interpreta o tratado do tempo de Aristóteles, toma a noção do *agora* como uma marcação no movimento que em momento algum estanca esse mesmo movimento. O *agora* não toma lugar no tempo, não substitui o tempo que marca, não fixa nada no tempo porque o tempo é sempre uma derivação do movimento. Neste sentido, a

fragmentação do tempo seria fixar partes nele, o que implicaria descaracterizá-lo como continuidade. Quando se tem partes na formação de um todo, as partes se tocam, se comunicam, mas não formam um contínuo. Inobstante, o *agora* funciona em Aristóteles, para Heidegger, como número. Ora, uma série numérica não forma um contínuo, mas sim uma sequência. Como o *agora* dá acesso ao tempo porque nos abre a chave para enxergar o movimento do tempo, então o *agora* jamais deixa seu caráter de número, a saber, algo que é determinado. Assim como o conjunto de dez animais faz deles um conjunto, pensar o *agora* condensa uma determinação na transição. Mas, assim como pensar em dez animais não faz deles materialmente um só conjunto, mas a composição de partes do agregado é que pode chamar “dez”, o *agora* não estanca o movimento que aponta, antes, o circunscreve, isto é, traça algo à sua volta. Tendo Heidegger compreendido que o *agora* não é parte do tempo, nos choca sua definição de tempo aristotélico como *uma série de agoras*.

Compreender o *agora* como circunscrição do movimento mensurado (“temporalizado”) faz Heidegger interpretar o tempo, em Aristóteles, como uma série de *agoras*.

A partir da interpretação do conceito aristotélico de tempo veio à tona o fato de Aristóteles caracterizar o tempo primariamente como uma *série de agoras*, por mais que precisamos atentar que os *agoras* não são partes com as quais o tempo todo seria compilado. Já por meio do modo como traduzimos, o que significa dizer interpretamos, a definição aristotélica de tempo, o que pretendíamos indicar era o fato de Aristóteles determinar o tempo no sentido daquilo que é contado junto ao movimento, a partir do tempo, quando ele o define com relação ao anterior e posterior (HEIDEGGER, 2005, p. 372).

Notamos que, para Heidegger, Aristóteles caracterizou o tempo primariamente como uma série de *agoras*. “Primariamente” quer dizer “preferencialmente”. Isso porque identificou e interpretou a noção de número como algo que independe “da materialidade e do modo de ser do que é contado” (HEIDEGGER,

2005, p. 363). Se o número de algum modo dependesse da materialidade e do modo de ser do que é contado, então ele deixaria de ser número e seria o próprio ente que ele conta. Heidegger interpreta que, em Aristóteles, o número é uma entidade incorruptível, que não é gerado, que é atemporal por não se submeter aos processos de geração e corrupção. O número “dez” não se confunde com “dez cadeiras” nem com “dez mesas”. Justamente por isso é que pode o “dez” ser aplicado a ambos. Sendo o número sempre algo determinado – o “dez” indica um conjunto determinado numa pluralidade –, então não se confunde com o que numera porque apenas circunscreve ou engloba o conjunto de modo não concreto. Suponhamos que sejam destacados “dez” animais dos “cem mil” que estão na floresta. Os “dez” não serão os únicos existentes pelo fato de destacarmos eles dos demais, mas serão os únicos englobados pela nossa circunscrição.

Confundir o número com o que ele numera daria ao numerado um limite. Quando aplicado ao tempo, isso geraria o absurdo de limitar o movimento do tempo no sentido de fixá-lo. Se o número determinado agisse como limitador, então ele limitaria o movimento e não apenas o contaria. Por isso, Heidegger ressalta que, na definição aristotélica, surge o “número” como *essencial à definição*, enquanto que o elemento “limite” do *agora* é suprimido dela. Acreditamos que é neste sentido que Heidegger afirma a primazia do *agora* como número com relação ao *agora* como limite: o *agora* ou o tempo é definido literalmente por Aristóteles como “número”, e como “limite” só o é indiretamente. O que nos soa um pouco destoante é a caracterização do tempo como uma “série de agoras”, pois nessa definição o *agora* é tomado como uma unidade determinada, portanto, limitada, o que o distinguiria do *agora* seguinte para que uma série fosse elaborada. Entendemos que Heidegger quer afirmar que a natureza do *agora* é transição, mas que para funcionar como número o *agora* deve ser encarado numa sequência, já que uma série numérica não forma um contínuo, mas uma sequência.

É justamente na interpretação do termo *agora* que julgamos haver certa discrepância entre Heidegger e alguns intérpretes contemporâneos de Aristóteles. Como vimos no início deste estudo, o *agora* funcionaria como um princípio, por isso a analogia com o ponto. Um ponto jamais existirá materialmente porque é aquilo que não constitui partes. Se dividirmos com a imaginação um ponto, jamais chegaremos a outro resultado que não outros pontos. Tomando o corpo da obra aristotélica, os intérpretes sugerem que a divisão do tempo, que possibilita sua contagem, é sempre em potência, jamais em ato, porque, do contrário, a determinação ocorreria materialmente ao tempo, o que seria o mesmo que afirmar uma paralização do movimento que traduz exatamente a natureza do tempo.

A diferença de interpretação que concluímos como fundamental entre Heidegger e os intérpretes contemporâneos de Aristóteles reside em ver ou não o *agora* como princípio. Assim como a “unidade” é princípio dos números, o “ponto” como princípio da linha e das figuras geométricas, o movimento para o corpo movido, o *agora* possibilita, enquanto princípio, que o *anterior-posterior* seja pensado como tempo. Mais: a partir do *agora* é que o *anterior-posterior* também podem ser pensados como agoras-limite, uma vez que podem ser pensados, sem ressalvas, como *antes* e *depois* se tiverem o *agora* como princípio. Em Heidegger, o *anterior-posterior* é tomado como o *horizonte* sobre o qual o *agora* ganharia sentido, enquanto que, para os intérpretes de Aristóteles, o *agora* principia mesmo o *anterior-posterior*, pois estes só podem ser pensados a partir de uma espécie de “unidade” temporal: o *agora*.

Há discussões entre os intérpretes ainda que sugerem uma apropriação da noção aristotélica de tempo quando analisa a temporalidade autêntica. Dado o recorte que nos dispusemos a tratar neste trabalho, deixamos de lado essa discussão bem como a discussão importante de Aristóteles acerca do papel anímico na numeração do movimento – tempo. Esperamos que, mesmo assim, tenhamos conseguido alcançar a sutil distinção entre a

interpretação heideggeriana do “agora-limite” em Aristóteles e a interpretação de alguns estudiosos contemporâneos.

### ***Considerações finais***

Nosso estudo conclui que Heidegger toma o *anterior-posterior* como sendo o contexto que permite a apropriação do *agora*. Os intérpretes de Aristóteles enxergam no *agora* o princípio que permite pensar em *anterior-posterior*. De fato, seria uma nova aporia concernente à definição de tempo?

Em defesa de Heidegger, poderíamos ainda sugerir o seguinte: é consensual entre ele e os intérpretes de Aristóteles que o tempo é sempre concebido como potencial. O tempo, como número do movimento, jamais poderia se realizar em ato, posto que realizar-se em ato é tornar-se substância corruptível, ou seja, submetida ao tempo e ao movimento. Neste sentido, compreendemos a definição de tempo que Heidegger interpreta em Aristóteles: a *série de agoras* remete a *agoras* que são sempre potenciais. Os intérpretes de Aristóteles definem o *agora* como sendo princípio, portanto, potencialmente existente, nunca em ato. O *agora* não pode ser em ato. Ora, o número também é em potência, inclusive quando formamos uma série numérica abstratamente.

Por fim, talvez a resposta a esses dilemas se encontre com o avanço desta pesquisa, ao reunir-se elementos outros que tocam o fundamental de ambas interpretações da definição de tempo em Aristóteles. Como mencionamos, a relação do tempo com a alma e a própria temporalidade concebida por Heidegger nos dariam elementos a mais para a comparação das interpretações. Mesmo assim, julgamos profícuo apontar os lances desse estudo porque, além da síntese de ambas interpretações, oferecemos, quiçá, nesta singela conclusão, elementos de reflexão que nos motivam a novos estudos sobre o tempo em Heidegger e em Aristóteles.

## **Referências**

ARISTÓTELES. *Física*. Introdução, tradução e notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos II: física, antropologia e metafísica*. Trad. Silvana Cobbuci Leite; Cecília Camargo Bartalotti; Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo-SP: Loyola, 2011.

COOPE, U. *Time for Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

MARTEN, R. *Martin Heidegger: o tempo autêntico*. In: (Org.) BONI, Luis A. de. *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petropolis-RJ: Vozes, 1996, S. 599-625.

PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2001.

## Nono Capítulo

### **Frónesis e kairós: a apropriação heideggeriana nas Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**

Saulo Sbaraini Agostini

#### ***Introdução***

Sabe-se que os estudos prévios a *Ser e tempo* (1927) de Martin Heidegger são constitutivos para o seu pensamento. Com intuito de investigar as bases destes entendimentos pretende-se o estudo de dois conceitos centrais da interpretação heideggeriana de Aristóteles: *frónesis* e *kairós*. Diante deste escopo, vislumbra-se o seguinte excerto nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922): “*La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la frónesis este ente que es el kairós*” (HEIDEGGER, 2002, p. 68). Cabe aqui a questão que pretendemos perquirir neste artigo: Como a *frónesis* possibilita a visão deste ente que é *kairós*? Para tal, precisamos fundamentar as apropriações de heideggerianas destes dois conceitos e se perguntar o que significa, então, ser *kairós* possibilitado pela *frónesis*.

Para realizar nosso objetivo pretendemos investigar o assim chamado *Informe Natorp*, as já citadas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, na sua segunda parte, quando o filósofo pretende investigar a obra *Ética a Nicômaco*, sobretudo o livro VI. O que se percebe ao ler a obra é que o foco heideggeriano está em interpretar o conceito de *frónesis*, enquanto a noção de *kairós* é apropriada como assessorio a aquele. Contudo, em certos trechos, Heidegger aproxima *kairós* do conceito de *instante*, algo que não é aprofundado no escrito. O intento deste trabalho é a relação de ambos os conceitos gregos, contudo, percebemos que o conceito de *kairós* ainda não foi suficientemente desenvolvido nesta preleção, por isso tomaremos a liberdade de deixar como apontamento conclusivo o conceito de *Augenblick*, desenvolvido

no parágrafo 65 de *Ser e tempo*. Sob a seguinte justificativa: são desde os estudos aristotélicos que Heidegger desenvolve seu pensar posterior, além de utilizar do conceito de instante, no *Informe Natorp*, como sinônimo de *kairós*. Formulamos assim nossa hipótese interpretativa que será o lastro metodológico para nossa investigação.

Passemos, portanto, para as perguntas que derivam de nossa questão principal, como: (I) Se Heidegger é célebre pela sua ontologia, porque se utiliza da *Ética a Nicômaco* como texto fundamental e não da *Metafísica* aristotélica? (II). Qual apropriação heideggeriana de *frónesis*? (III) E de *kairós*? (IV). Quais os trechos que possibilitam a aproximação entre *kairós* e *Augenblick*? (V) Como *Ser e tempo* contribui para o nosso entendimento do *Informe Natorp*? Após percorrer este caminho, poderemos, por fim, responder: como a *frónesis* possibilita a visão deste ente que é *kairós*?

### ***Entre a ética e a metafísica***

Heidegger opta nitidamente em sua obra pela apropriação da ética aristotélica, em detrimento da primazia teórica da metafísica. Tomando a perspectiva de *Ser e tempo* percebemos a atitude do filósofo pela investigação pré-teórica na sua obra de 1927. É desde a *existência do ser-aí* que Heidegger abre o campo ontológico constitutivo do ente privilegiado. Parece-nos que esta atitude também é feita nas investigações sobre Aristóteles. Por isso a preferência pela *Ética*, neste escrito.

O tradutor da edição em língua espanhola, Jesús Adrián Escudero, nos auxilia nesta interpretação rememorando as discussões de Heidegger com Husserl:

Como é possível abraçar genuinamente o fenômeno da vida sem fazer uso de instrumental tendencioso e objetificante da tradição filosófica? A resposta não podia ser mais talhante (taxativa): suspender a primazia da atitude teórica e por em parênteses o ideal dominante das ciências físico-matemáticas vigente desde Descartes e assumido por Husserl (ESCUADERO, 2002, p. 16).

Esta atitude de “por em parênteses” o ideal matemático que vigora desde as meditações cartesianas até a apropriação husserliana do mesmo, é explicitamente tomada por Heidegger nas suas interpretações de Aristóteles. Por Heidegger ser um dos grandes nomes da ontologia do século XX, pode parecer, para o leitor desatento, que ao interpretar Aristóteles, o filósofo alemão terá como escopo a metafísica aristotélica. No entanto, justamente por querer ‘abraçar genuinamente o fenômeno da vida’ Heidegger inicia sua investigação pela vida prática aristotélica, ou seja, a *Ética a Nicômaco*.

É célebre na história do pensamento a oposição e diálogo entre Husserl e Heidegger “dum lado, um plano autônomo supérstite ao procedimento de redução fenomenológica do mundo, doutro, um ser-no-mundo que opera transcendentalmente sem recorrer aos parênteses” (ONATE, 2007, p. 132). O que se percebe, na escrita de Escudero, é o combate à primazia da atitude teorética. Porém, apesar desta postura na investigação, Escudero pensa que o interesse de Heidegger não é pela ética do próprio Aristóteles.

Contudo, não cabe duvidar que seu interesse não é ético senão estritamente ontológico, tal como deixa entrever o processo de ontologização ao que se submetem as chamadas virtudes dianoéticas (especialmente, a *técnica*, a *epistème* e a *frónesis*). Isto significa que essas virtudes não assinalam tanto disposições particulares de cada indivíduo como modos de ser que afetam a vida humana em geral (ESCUADERO, 2002, p. 18-19, *tradução minha*).

Cabe aqui um esclarecimento, ainda que breve, do que é Ética e Ontologia e do que se trata a investigação heideggeriana, devemos atentarmo-nos ao texto escrito por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo* (1947) quando o próprio filósofo diz que pensar, ontologicamente, e de forma não tradicional é pensar sem as barreiras das áreas da filosofia. O verdadeiro pensamento não se enclausura nos limites da física, lógica, ética, política, metafísica

ou outros. Neste escrito o filósofo cita, por exemplo, trechos de Heráclito para sustentar tal tese. Enfatiza o caráter ontológico que um fragmento tradicionalmente interpretado como ético tem. Por conseguinte, Heidegger não interpreta a ética aristotélica de maneira tradicional, nem fará uma metafísica de tal texto, porém pensará radicalmente tais conceitos de maneira que possamos ver influências destas interpretações na própria escrita de *Ser e tempo*. Dito isso, podemos concordar que o interesse de Heidegger não é na ética tradicional, mas no caráter ontológico que o estudo dessa ética implica. Isso não significa que o pensamento heideggeriano é anti-ético. Quer antes mostrar como a ontologia é um pensamento sem limitações de áreas na forma tradicional – física, ética, lógica, política, estética, etc. – mas que a potência do pensar ontológico ultrapassa essas barreiras e dialoga com todas as ‘áreas’ da filosofia.

Dessarte, tendemos a interpretar as críticas que inferem uma ‘ética sem ética’ em Heidegger como mal-entendido da postura fenomenológica do filósofo. Há inúmeros comentários acusando Heidegger de deturpação da ética, como por exemplo os comentários de Francisco J. Gonzales (2006, p. 149, *tradução minha*): “Não seria produtivo insistir que a leitura de Heidegger sobre a Ética aristotélica é, provavelmente, a maior distorção e má interpretação de um texto grego na história da filologia.” Esse erro de compreensão da filosófica de Heidegger não se aplica apenas aos textos de interpretação aristotélico, mas se estende a todo o projeto filosófico heideggeriano. Por esse motivo, optamos por trazer a indicativa da *Carta sobre o Humanismo* por ser um texto elucidativo para evitar estas interpretações. Passamos, então, para as análises *fenomenológicas* sobre Aristóteles, feitas por Heidegger e a apropriação do conceito de *frónesis*.

## **Frónesis**

Heidegger expõe que *Sofia* e *Frónesis*<sup>1</sup> são os modos concretos de levar a cabo “a sob a ‘guarda’, ou ‘proteção’ da verdade, é estar atento ao *aí* que o *ser-aí* propriamente é, estar aberto ao contexto do vir ao encontro dos entes intramundanos. Em última instância é compreender que o sentido dos entes não está pré-determinado enquanto simplesmente dado, mas que se desvelam a partir da conjuntura, do mundo.

A *frónesis* interpretada por Heidegger é esse elemento que circunvê os entes. Heidegger interpreta a *frónesis* como um modo de ser pelo qual a alma custodia a verdade. E isto se realiza enquanto atividade “abre um horizonte que sempre responde a um modo concreto de tratar com o mundo através de uma operação, de uma execução, de uma manipulação, de uma determinação” (HEIDEGGER, 2002, p. 65). Portanto, a *frónesis* possibilita o vislumbre do aberto, que possibilita e implica sempre em um modo de lida com o ente.

É apresentado, assim, o caráter pré-teórico da ontologia heideggeriana. Por isto a predileção da *Ética a Nicômaco* diante de outros tratados aristotélicos como a *Física* e a *Metafísica*. A *frónesis* enquanto circunvisão é uma das formas do ser-aí estar constantemente com seu ser em jogo. Essa é o conceito que em *Ser e tempo*, na sua terceira parte, parágrafo 16, aparece no exemplo da oficina e do martelo. Neste contexto diferencia-se o manual intramundano do simplesmente dado, o *Zuhandenheit* da *Vorhandenheit*. Contudo, *Nas Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* a *frónesis* não seria a circunvisão do modo do cuidado enquanto *ocupação*, mas que de uma forma macro, para além do caso da oficina e da ocupação, é uma forma de ver o outro – que implicaria nos conceitos de *MitDasein* e conseqüentemente *Fürsorge*, e da lida com o sentido de seu próprio ser. Portanto, o ganhar-se ou perder-se constante da existência, o estar no início e na maior parte das vezes tomando-se como um ente entre os

---

<sup>1</sup> Como não há uma padronização para a transliteração dos conceitos gregos no Brasil, doravante optamos por transliterar ‘*φρόνησις*’ por ‘*frónesis*’.

outros, sob a possibilidade de apropriar-se da sua existência, pela disposição fundamental da angústia é descrita, *Nas Interpretações*, como *frónesis*.

Nesse sentido, cito Heidegger: “A *frónesis* guarda em seu ser mais próprio ‘o seu horizonte em que se desdobra o trato que a vida humana mantém consigo mesma, assim como o modo de levar em prática a esse trato” (HEIDEGGER, 2002, p. 67, trad. nossa). O trato da vida humana consigo mesma se consiste no existencial do cuidado (*Sorge*).

A *frónesis* implica esta deliberação sobre o variável. Como mundo está sempre acontecendo diante das possibilidades lançadas no *ái* do *ser-ái*, isso implica sempre uma reação com aquele que delibera – ou seja, o próprio *ser-ái*. O que demonstra o caráter hermenêutico da *frónesis*, como diz Roberto Wu (2011, p. 101): “o caráter hermenêutico da *frónesis* de acordo com princípio hermenêutico de que toda compreensão é uma auto-compreensão”. Circunver e ser-no-mundo, são a compreensão da facticidade que habitamos – isso é compreender a nós mesmos.

Tradicionalmente, em Aristóteles, a *frónesis* é o elemento que possibilita a mediania da ação ética. Angioni (2011, p. 3), especialista na tradição aristotélica diz: “o ‘*orthos logos*’ pelo qual a *frónesis* delimita as “mediedades” e garante a realização de ações virtuosas propriamente ditas”. Se a *frónesis* é o que delimita as mediedades, enquanto circunvisão – na interpretação heideggeriana – qual é o elemento que executa, que age, que segue o *orthos logos*?

Para Wu (2011, p. 102), Heidegger já está antever a *decisão antecipadora* como o existencial que permite seguir este *orthos logos* aristotélico:

Essa forma de compreender a *frónesis* está de acordo com a tese aristotélica de que o *telos* da *frónesis* é o “em vista do quê” que remete ao próprio *Ser-ái*, e que compreender o âmbito da ação é deliberar corretamente sobre o adequado à ocasião, o que só é possível na *mesotes*, isto é, no meio-termo. Assim Heidegger afirma que não existe o mais, e nem o de menos, ou a indiferença, mas apenas a “seriedade da decisão definida” (HEIDEGGER,

2003, p. 38). Aparece aí a conhecida crítica aos âmbitos da impessoalidade e da decadência, que afastam a decisão apropriadora do *Ser-aí*.

A *frónesis* possibilita a abertura do *ser-aí*, contudo, é necessário seguir a *mesotes*, o meio-termo, mediania, entre o excesso e falta. Heidegger vê na decisão o meio-termo, entre a decadência e a impessoalidade (decadência, também). Nesse sentido, o meio termo não é uma decisão voluntária, da vontade do *ser-aí*. A decisão é pelo *ser-aí* como um todo, ou seja, o meio-termo aceita a inevitável decadência que a facticidade nos permite. Contudo, é necessário estar ‘à espera’ do ‘apelo da consciência’ para a retomada da decisão. Dessarte, a *mediania* é o acontecer próprio do *ser-aí* que se aceita sua condição fática e decai. Este ciclo é marcado pela decisão antecipadora. Por isso, a ênfase de Aristóteles, na *Ética*, pela importância da *mesotes*. O *orthos lógos*, o *lógos* que possibilita mundo em toda sua estrutura de possibilidade é o *lógos* decidido por ser aquilo que se é: *ser-aí*.

Não pretendemos aqui a explorar os elementos que fundamentam o conceito de *orthos lógos* ou de decisão em Heidegger, mas vemos nesta citação mais um apoio à interpretação da *frónesis* como o elemento que prepara para a decisão e que está intimamente ligada com o ser do *ser-aí*.

### ***Kairós***

Feito esta breve definição da interpretação heideggeriana de *frónesis* passamos à exposição do texto onde aparecem os elementos do *kairós* ligados à *frónesis*. Em nossa introdução, elucidamos que no primeiro livro da *Ética à Nicômaco* há a categoria de tempo, ou quando, para descrever o bem enquanto *kairós*. O tempo oportuno. Heidegger apontará esta mesma ligação ao interpretar o livro VI da *Ética à Nicômaco*, da seguinte maneira: A *frónesis* leva ao trato que o *Ser-aí* – a vida humana, nos termos das *Interpretações* – possui consigo mesma e a leva a prática deste trato. Aproximamos o pensar da *frónesis* com existencial do Cuidado (*Sorge*), não se pode interpretar esse “levar

a prática este trato” como um elemento facultativo, uma hora eu cuido de mim e “uso” do existencial outra hora esqueço-me e “largo” o existencial. O cuidado permite a modulação de ocupação com os entes intramundanos, imerso na decadência e na cotidianidade mediana, ao cuidar dos meus afazeres diários, esqueço da estrutura existencial que sou e que estou em jogo. Isso ainda é cuidado. O que joga luz a este agir e praticar é o trecho inicial da *Carta sobre o Humanismo*:

Estamos ainda longe de pensar com suficiente radicalidade, a essência do agir. [...] Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa desdobrar alguma coisa até à plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é (HEIDEGGER, 2005, p. 7).

Portanto, só ajo porque já sou a possibilidade deste trato. Posso levar-me à plenitude do meu ser, posso ganhar-me e não mais perder-me, como de início e na maior parte das vezes nos encontramos.

Porém, Heidegger aponta que esse trato com o mundo e com a vida só será levado à cabo “al despliegue temporal de la vida en su ser”, na tradução de Escudero (HEIDEGGER, 2002, p. 68). O termo ‘despliegue’ pode ser traduzido por abrir, destapar, desobstruir, aclarar. Nesse sentido Heidegger ainda mostra ser necessário por à lume a relação temporal de *Ser-aí*. Para isto, ele não relacionará com *khronos*, mas *kairós*. “A interpretação concreta mostra como se constitui na *frónesis* este ente que é o *kairós*”. Ser-aí é o ente que é *kairós*. Mas em que sentido? Como? Para isso é importante ressaltar que apropriação heideggeriana não é categorial, como o faz a tradição aristotélica, mas existencial.

Vê-se que é necessário compreender na perspectiva da interpretação heideggeriana o *kairós* como circunstância, situação ou ocasião. É importante aqui que se diga que o meio aqui pensado, não é propriamente o meio entre extremos, ou

seja, ele não é determinado pelo caráter categorial da figura da predicação nomeada por Aristóteles (SANTOS, 2011, p. 90).

Porém, Heidegger aponta que esse trato com o mundo e com a vida só será levado à cabo “al despliegue temporal de la vida en su *ser*” na tradução de Escudero (HEIDEGGER, 2002, p. 68). O termo ‘despliegue’ pode ser traduzido por abrir, destapar, desobstruir, aclarar. Nesse sentido Heidegger ainda mostra ser necessário por à lume a relação temporal de *Ser-aí*. Para isto, ele não relacionará com *khrónos*, mas *kairós*. “A interpretação concreta mostra como se constitui na *frónesis* este ente que é o *kairós*”. Percebe-se que Heidegger está a definir *kairós* como um ente, um ente que aparece desde a *frónesis*. O que permite este aparecer do ente que é *kairós* é a compreensão da sua situação fática:

A *frónesis* permite que quem atue compreenda a situação: porque permite fixa o ‘*ou eneke*’, o motivo-pelo-qual age, porque faz acessível o para-quê que nesse momento determina a situação, porque apreende o ‘agora’ e porque prescreve o como. A *frónesis* se projeta desde o ‘*eskhaton*’, desde o fim último o que aponta em cada caso a situação concreta vista de uma maneira determina. A *frónesis* considerada em sua dupla dimensão de discurso reflexivo e solícito, só é possível porque primeiramente é uma *aisthesis*, uma visão imediata do instante (HEIDEGGER, 2002, p. 68)

Percebe-se que o fim último e a abertura da totalidade estrutural do ser-aí ainda não é descrito, em 1922, como ser-para-morte. Parece-nos que este existencial enquanto *eskhaton* aparecerá mais tarde, ou apenas na escrita de *Ser e tempo*.

Na última frase citada, está a chave para interpretar e definir *kairós*. Esse é o instante, ou ainda, a visão imediata do instante. Qual o sentido de ser instante? Como isso se dá? Não é abordado aqui nas *Interpretações*. O que notamos a partir da citação é a relação de *frónesis* com o *lógos* reflexivo e solícito. Isso é, a compreensão e o cuidado em relação aos entes. O que

possibilita esse *lógos* reflexivo é descrito por Heidegger como *aisthesis*, o que tradicionalmente se traduziria por sensação ou percepção – aqui, pela relação que o conceito está a se relacionar com o instante, parece-nos o caso da tonalidade afetiva fundamental, que permite a visão própria do instante (*Augenblick*).

A forma como Heidegger continua a abordagem do texto está a mostrar como a *frónesis* permite a visão de movimento. Movimento esse que é descrito como movimento entre a compreensão imprópria e própria: “não se pode explicar a partir do ser da vida humana como tal, senão que em sua estrutura categorial resulta de uma radicalização ontológica – realizada de uma maneira determinada – pela ideia de ente em movimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 71). É interessante notar como o conceito de movimento, tradicional da física aristotélica, será apropriado como o movimento existencial e constante de ganho de si e perda de si em meio as ocupações da cotidianidade mediana.

As relações apontadas por Heidegger, entre *frónesis* e *kairós*, sobretudo em [36], se sintetizam em: a) A *frónesis* é um observar que se realiza com relação a um fim; b) é o modo de custodiar o *instante* em sua plenitude; c) a custódia da verdade, em um sentido próprio e genuíno, Heidegger interpreta como *arkhai*. d) a *arkhé* é o que sempre e unicamente está na referência concreta ao instante. Por fim, Heidegger interpreta que “partindo do instante mesmo, a *eubolia* põe a alcance da mirada circumspecta o modo apropriado e autêntico de proceder com vistas ao fim” (HEIDEGGER, 2002, p. 70).

Todavia, não é claro, no texto heideggeriano de 1922, como o *instante* ou *kairós* permite a boa decisão (*eubolia*), o que há no instante que permite a decisão antecipadora, autêntica. Da mesma forma, o que são as *arkhai* estabelecidas no parágrafo anterior – existenciais? Temos duas hipóteses: primeiramente, *arkhai* são a visão da estrutura total do ser-aí, enquanto seus existenciais. Por ser visão da totalidade do ser-aí, trata-se também do aceitar da sua situação fática e, portanto, é decadência. Contudo, uma decadência que possibilita a boa decisão (*eubolia*) o ‘modo

apropriado e autêntico de proceder com vistas ao fim”. Estas determinações não ficam claras e não são desdobradas completamente das *Interpretações*.

Diante dessas relações e apropriações dos conceitual aristotélico, temos como hipótese interpretativa que a essência da ação própria e autêntica do ser-aí está na visão, guiada pelo instante. Dessa maneira, *kairós* se mostra como sendo fundamental para dar unidade ao ser-aí. Contudo, deve-se tomar *kairós* de modo ontológico – instante não é um momento presente, um ‘agora’, que se cronometra no relógio. *Kairós* é a possibilidade de apropriação do ser-aí enquanto estrutura de cuidado, que ele é. Apenas pela *frónesis* é possível movimentar-se (*kínesis*) da impropriedade que sempre estamos ocupados, para atentarmos com aquilo que nós mesmos somos. Isso produz a *aisthesis* fundamental que possibilita vislumbrar a estrutura total que somos enquanto *ser-aí*. Só diante do apropriar-se daquilo mesmo que se é possibilitado pela *frónesis*, é que estamos diante da *mesotes* ou *eubolia*. A ‘boa decisão’ só é possível enquanto instante (*kairós*) de vislumbre da *arkhé* do ser-aí.

Contudo, essa hipótese só pode ganhar força diante dos conceitos desenvolvidos em 1927 em *Ser e tempo*.

### **“Augenblick” e futuras investigações**

Para aprofundar a nossa investigação acerca do conceito de *kairós* é necessário a continuidade da investigação em outras obras até se chegar a *Ser e tempo*. Trabalho que não poderá ser abordado nesse artigo que tem caráter de investigação introdutória.

Apesar em caráter indicativo, vejamos o que Heidegger trabalha anos posteriores na conferência *Platão: O Sofista* com relação ao *kairós*. Sabe-se que esta obra dá continuação às *Interpretações*, e utiliza-se de Aristóteles como forma de se aproximar do diálogo *Sofista* de Platão.

Com o objetivo de observar as relações entre *frónesis* e *kairós* encontramos na seção 23 da obra, capítulo C, um

subcapítulo chamado *aei* (eternidade) e *in-stante* (um lance de olhos). Encontramos a seguinte descrição:

A *frónesis* (circunvisão) tem por meta a visualização do que se dá dessa vez, do caráter do que concretamente se dá dessa vez próprio à situação instantânea. Ela é como *aisthesis* (percepção) o lance do olhar (*Augenblick*), o lance de olhos instantâneo com vistas ao respectivamente concreto, que sempre pode ser como tal diverso (HEIDEGGER, 2012, p. 185).

O que se abre com a *frónesis* mais uma vez é a situação instantânea. Isso não deve ser tomado de forma ôntica, porque o que se trata daqui é observar o *kairós* e não o ‘*to nyn*’ (agora) de Aristóteles. Nesse sentido é a *aristhesis* do instante, o lance do olhar, a vista d’olhos, que vê o todo estrutural do ser-aí, situado, preenchido por uma situação fática e, portanto, decaído. Isso é o respectivamente concreto, por estar tomado pela situação fática, é que o *Augenblick* é, de certa maneira, diverso.

### **Considerações finais**

Para desenvolver e aprofundar ainda mais este problema, parece-nos que a relação entre *frónesis* e *kairós* só se tornará mais clara e explícita na publicação de *Ser e tempo*. Ainda que as apropriações gregas dos conceitos não apareçam no conceitual de 1927, é possível notar a influência e o peso que há nesta relação, sobretudo nos parágrafos sobre a temporalidade. Também é nítido que Heidegger abandona os conceitos aristotélicos para pensar o ser-aí, o que nas *Interpretações* ainda é chamado de vida humana. Algo que também é apontado e alertado no texto de Santos (2011, p. 87): “O desvio na apropriação interpretativa do conceito de *kairós* se determina como um reenvio em que sua concepção categorial é “substituída” por uma concepção existencial, a qual não se associa a um determina *que*, mas um circunstancial *quem*”. Justamente por evitar o conceitual aristotélico tradicional da metafísica, e utilizar dos conceitos fenomenológicos da analítica existencial é que Heidegger não trará para *Ser e tempo* a relação

entre *frónesis* e *kairós*, todavia pode-se ver as consequências dessa reflexão e relação na análise da temporalidade na obra de 1927. Deixamos este indicativo para um futuro trabalho.

### **Referências**

- ANGIONI, L. *Phrónesis e virtude do caráter em Aristóteles*: Comentários a *Ética a Nicômaco* VI. Disponível em: [https://www.academia.edu/6861790/PHRONESIS\\_E\\_VIRTUDE\\_DO\\_CAR%C3%81TER\\_EM\\_ARIST%C3%93TELES\\_COMENT%C3%81RIOS\\_A\\_%C3%89TICA\\_A\\_NIC%C3%94MACO\\_VI](https://www.academia.edu/6861790/PHRONESIS_E_VIRTUDE_DO_CAR%C3%81TER_EM_ARIST%C3%93TELES_COMENT%C3%81RIOS_A_%C3%89TICA_A_NIC%C3%94MACO_VI). Acesso em: 20/05/2020.
- ESCUADERO, J. A. Prólogo. In: HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- GONZALES, F. J. Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics. In: HYLAND, D. A; MANOUSSAKIS, J. P. *Heidegger and the Greeks*: interpretative essays. Bloomington & Indianápolis: Indiana Univ. Press, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro. 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9ª Ed. Petrópolis; Editora Universitária São Francisco: Vozes; Bragança Paulista, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- ONATE, A. M. O lugar do transcendental. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v.19, n.24, p. 131-145, jan./jun. 2007

SANTOS, G. L. *Tempo ético e tempo histórico: a reapropriação heideggeriana do kairos como Augenblick*. João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2011. [Tese de doutorado em filosofia].

WU, R. A ontologia da phrónesis: A leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. In: *Veritas*, v. 56. n.1. Janeiro-Abril de 2011, p. 95-110.

## Décimo Capítulo

### **Compreensão de ser e temporalidade em *Ser e tempo* de Heidegger**

Josiane Paula da Silva

#### ***Introdução***

Este trabalho tem por tema a elucidação da temporalidade (*Zeitlichkeit*) como horizonte da compreensão de ser. O tempo é uma temática constante em Heidegger, desde seus escritos de juventude até em suas obras mais tardias, no entanto, para esta pesquisa, nos concentramos em *Ser e tempo* de 1927 e utilizaremos, acessoriamente, escritos cronológica e tematicamente próximos a essa obra.

Heidegger não é o único nem o primeiro pensador a tratar sobre esse tema. Ele mesmo cita expressamente os filósofos com os quais ele está dialogando sobre o tempo, entre eles: Aristóteles e Santo Agostinho. As tradicionais teorias sobre o tempo, inclusive as da física, que servem de base para nosso entendimento cotidiano, Heidegger diz serem desdobramentos do que Aristóteles e Santo Agostinho pensaram. De modo geral, elas pressupõem a possibilidade de, arbitrariamente, estabelecer pontos fixos e sequenciais no tempo, como agora, constantes e homogêneos a ponto de o tempo ser algo passível de medição, cálculo e quantificação.

Heidegger difere radicalmente das teorias tradicionais ao conceber que o tempo possibilita a compreensão do ser, o que, por sua vez, só se dá com o acontecimento da “abertura da existência humana” (DASTUR, 1990). Para elucidarmos como ocorre essa articulação pretendemos percorrer com Heidegger o caminho aberto por essa concepção do tempo por meio da confrontação entre os esclarecimentos da expressão ‘compreensão de ser’, referida como ‘horizonte’ geral para a existência, e que funciona como determinação ontológica de fundo, e da temporalidade.

## **Questão do sentido do ser e a analítica existencial**

É uma tese heideggeriana conhecida – e combatida – que toda ontologia que ousou perguntar pelo ser acabou na verdade perguntando pelo ente. De acordo com Heidegger, a questão sobre o ser foi considerada supérflua e sem sentido pela tradição filosófica, que fixou conceitualmente concepções gregas sobre o ser, o que moldou a tradição filosófica. Isso é devido, afirma o filósofo, a que ser tenha sido tomado como ‘presença’, ‘constância’. Ora, mesmo esse desvio na tematização direta de ser o compreendeu a partir do tempo (presença e constância são modos temporais de ser). Essa compreensão, que parecerá a Heidegger “não originária”, impediu a visualização da questão do ser e a compreensão de seu *sentido* (WAELEHNS, 1971). Sentido é conceitualmente esclarecido como ‘horizonte de compreensibilidade’, no parágrafo 65 de *Ser e tempo*. Avistar o sentido de ser significa advertir o âmbito em que ser se faz compreensível em geral. Pode-se, porém, perguntar, tendo em vista as palavras fundamentais com que a filosofia determinou a região suprema do ente (Ideia, substância, Deus, Mônada, Espírito absoluto, etc.), se é justificável a pergunta sobre como avistar o sentido de ser evitando encerrá-lo numa interpretação restrita à dimensão da presença.

Essa dimensão funciona como pressuposição e barreira? Pressuposição e barreira a quê? Por que compreender ser num sentido diferente? Ser seria, então, inconstante, efêmero? Como, então, teria ainda consistência? Que relação, aparentemente invertida, opera-se na obra-mestra de Heidegger, que vai ao tempo para a partir dele compreender o sentido de ser? (CARDOSO, 2018, p. 5).

O percurso dessa ‘inversão’ – da constância que garante consistência a uma crítica da presença como dimensão suficiente para esclarecer o sentido de ser – é o preparo e a elaboração da analítica do ser-aí, que desembocará na necessidade de ultrapassar o ‘eu lógico’ kantiano e refundar o ser na temporalidade originária

(DASTUR, 1990). O preparo se inicia pela necessidade de *repetir* a questão do ser, sem perder-se nas generalizações e desvios da tradição. Isso implica garantir um modo adequado de *proponer* a questão. Perguntar sobre o ser, ontologicamente, porém, é radicalização de uma tendência própria ao ser-aí. Trata-se da tendência a questionar o ser, que se mostra no poder fazer perguntas sobre o sentido e teor dos entes (TAMINIAUX, 1995). Ao questionar o sentido do ser de qualquer ente, estamos, já, numa compreensão do ser, ainda que ‘vaga e mediana’; esta última é um fato, um dado positivo da ‘experiência’, que deve ser fundado ontologicamente. Justamente para isso é necessário aclarar um modo próprio de seguir essa compreensão vaga e mediana, para evitar o risco de respondê-la de antemão com o que se fixou na tradição metafísica. Como *proponer* a questão do ser, sem recair na resposta da presença constante? Distingue-se o questionado, que é o ser, do perguntado, que é o sentido de ser, e pr fim do interrogado, que é o ente a cujo ser vamos buscar um testemunho sobre o sentido de ser. A busca por esse interrogado exige que o ente a ocupar esse posto tenha algum privilégio como testemunha (FIGAL, 2016). Heidegger apresenta o ser-aí como esse ente privilegiado, que se deve interrogar em sua *relação de ser para com ser*. Isto significa: entre todos, há um ente que não somente *é*, mas que se relaciona com seu ser, e que tem nesse *comportar-se cuidando de seu ser* a distinção principal frente a todos. Atento a essa relação e distinção, Heidegger escolhe o termo “existência” para identificar exclusivamente ao ser-aí (por isso analítica ‘existencial’): somente o ser-aí *existe*, somente ele se afasta de si (ex-) no cuidado com seu ser: todos os outros entes *são, mas não existem*, porque não têm nenhuma ‘questão’ com seu ser. Ser-aí é, pois, o ente a ser interrogado em sua relação com o ser; deve ser dirigida a ele a pergunta pelo sentido (horizonte de compreensibilidade) de ser. Com isso, a tarefa da obra está preparada, e pode-se ingressar em sua elaboração, que é a análise da existência – análise do modo de ser dessa ‘relação’ entre ser-aí e ser.

Na abertura e cuidado para com seu ser, ser-aí já sempre se compreendeu e interpretou a partir do modo de ser dos entes com os quais se depara no ‘mundo’. Assim, transfere para si mesmo a clareza de aparecimento e as explicações sobre o ser dos entes *que não compreendem ser* – sem dar-se conta de que esse ‘empréstimo’ se passa em meio à compreensão de ser *que lhe é exclusiva*. A tarefa analítica está, por isso, aberta, quanto ao ser-aí, e requer expor as estruturas de seu ser, os chamados ‘existenciais’. No §9, abre-se a analítica mediante a apresentação formal de dois caracteres existências de fundo: a ‘essência’ deste ente está em ter de ser, está fundada em sua existência, e o ser que está em jogo no ser deste ente é ‘sempre meu’. *Ter que ser* não implica permanência de determinações simplesmente dadas; ser-aí não tem que ser como ‘subsistente’, ‘determinado’: seu ser é (ou seja, ontologicamente *ser-aí é*) *lida com seu ser* – seja qual for, onticamente, o comportamento. Está a todo momento por fazer-se, sem nunca estar encerrado em alguma determinação. Até a possibilidade de interpretar-se como simplesmente dado é aberta pelo ‘ter que ser alguma lida com seu ser’. Mesmo não entender ou negar seu modo de ser é possível porque ser-aí *tem que ser* esse lidar. Por sua vez, o outro caráter de fundo anunciado no §9, ‘ser sempre meu’, não significa que haja um eu, dado simples e determinadamente, detentor das possibilidades. ‘Meu’ significa concernente a um si mesmo, que indica um campo de possibilidades próprias, não um eu. Por isso, ‘ser sempre meu’ abre os modos fundamentais do ser do ser-aí: propriedade e impropriedade. “Impropriamente, ele, ‘a princípio e na maior parte das vezes’, entende-se como um ente a mais, dotado apenas de diferenças específicas (razão, alma, linguagem, etc.). Propriamente, ele é a possibilidade de apropriar-se de seu modo originário de ser âmbito (BORGES-DUARTE, 2008). Na primeira volta desse círculo de compreensão com o qual nos deparamos em *Ser e tempo*, Heidegger propõe pensar essas determinações fundamentais a partir da constituição ontológica designada como ‘ser-no-mundo’ (*In-der-Welt-sein*). Tal constituição é explicitada em seus momentos estruturais com o alerta de que não se perca de vista o todo de seu ser. Os momentos

aludidos são (a) o ser-em, (b) a mundanidade e (c) o quem ‘é no mundo’.

O ser-em abre as explicações da constituição do ser-no-mundo numa interpretação prévia e depois volta fortalecido com o se ganhou nas análises da mundanidade e do quem. Nessa interpretação prévia, ser-em é caracterizado como um existencial, não podendo ser, portanto, determinação categorial de um ente simplesmente dado dentro de outro ente simplesmente dado (um ente no mundo). Como existencial do ser-aí, ser-em indica um morar, habitar, deter-se junto ao que se dá soba forma da mundanidade (ESCUADERO, 2010b). No §9 temos que, sendo um ente cuja ‘essência’ está em sua existência, é a partir desta que devemos compreendê-lo ontologicamente. Qual, porém, deve ser o escolhido, entre os muitos modos pelos quais vemos que ser-aí *existe* (pedreiro, padre, assassino, filósofo, rei)? A resposta nega um ‘tipo’ de ‘vida’ entre outros; elege a maneira indeterminada por que se dá de início e na maior parte das vezes: a cotidianidade. Assim, se mundanidade deverá ser entendida ontológica-existencialmente, é a partir da cotidianidade, através da estrutura ser-junto-aos-entes, que se inicia sua análise.

O ser-junto-aos-entes já sempre se dá no modo da ocupação. Os entes vêm ao encontro do ser-aí no modo da manualidade e eventualmente no modo de ser simplesmente dado, numa subordinação à multiplicidade de referências do “ser para”. A visão dessa subordinação Heidegger chama de circunvisão. Assim ser-no-mundo aparece, previamente, como um “empenhar-se de maneira não temática, guiando-se pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade do conjunto instrumental”; e, assim, a “ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, o ser-aí pode perder-se e ser absorvido pelo ente intramundano [...] (HEIDEGGER, 2015, tradução modificada do termo-chave *Ser-aí*).

O ser-aí cotidiano, que corresponde a quem é esse ente no modo do ser-no-mundo, o autor chama de ‘impessoal’. Dentre as estruturas existenciais do ser-aí como modo de ser que se empenha mundanamente estão as estruturas que possibilitam o

quem, a saber, o ser-com e o ser co-ser-aí. Pois não somente os entes no modo de ser da manualidade vêm ao encontro do ser-aí em uma conjuntura e rede referencial, mas também entes dotados de nosso modo de ser. Ontologicamente, por isso, ser-aí é ‘com’, seu ser é, mais que junto-a (entes que não compreendem ser), ‘-com’ entes que lidam com ser.

Pertence ao ser-aí, pois, essencialmente ser-junto aos entes intramundanos numa ocupação (*Besorge*) e ser-com os entes dotados do mesmo modo de ser do ser-aí numa preocupação (*Fürsorge*). Ser-aí é-com, ainda que esteja no alto da montanha meditando sozinho durante toda sua vida, sem jamais encontrar ‘alguém’. A possibilidade de um encontro ser ‘com alguém’ deve marcá-lo originariamente; ser-aí já sempre compreende ser-aí, por isso pode deparar-se com um ente *como* sendo ser-aí (ESCUADERO, 2010a). Na ocupação guiada pela circunvisão, ser-aí compreende seu próprio ser, o ser dos entes que estão à mão e o e o ser do co-ser-aí dos outros. No fim do §26, lemos:

O próprio ser-aí, bem como o co-ser-aí dos outros, vem ao encontro, antes de tudo e na maior parte das vezes, a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante. Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, o ser-aí também é o que ele próprio não é (HEIDEGGER, 2015, p. 182).

Como pode o ser-aí ser o que ele próprio não é, se uma das características essenciais do ser-aí é ser ‘sempre meu’? Porque, de acordo com o autor, o ser-aí no ser-com os outros está sempre se movendo num cuidado de suprir, criar ou igualar uma diferença em relação aos outros, ainda que não perceba. Nesse modo de ser, caracterizado como *espaçamento*, o ser-aí é o ser que ele próprio não é, está sob a tutela dos outros. Por esse ‘outros’ está afetado originariamente o próprio ser-aí e os co-seres-aí. Essa autocompreensão inautêntica, propiciada por seu modo mais próprio de ser, Heidegger chama de ‘impessoal’. O impessoal promove a medianidade, que por sua vez nivela todas as possibilidades de ser do ser-aí à cotidianidade. É do modo de ser

impessoal que ser-aí retira sua interpretação pré-ontológica de início e na maior parte das vezes.

Após jogar luz sobre a mundanidade e sobre 'quem' é no modo de ser-do-mundo cotidiano, Heidegger retorna ao ser-em, para visualizar a abertura para a conjuntura e rede referencial de significância em que os entes não dotados de seu modo de ser e o ser dos outros seres-aí possam emergir. Ser-aí não vigora como algo em si, para, então, entrar em um mundo: ele já é desde sempre seu aí. As estruturas que originariamente dispõem seu aí (estruturas do ser-em) são tonalidade (disposição) afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão e discurso (*Rede*).

Pela tonalidade ou disposição o ser-aí já sempre é em sintonia com o que vem ao encontro no mundo. O humor põe, sinaliza e guia esse modo de encontrar-se. Alegre, triste ou indiferente, o humor revela ao ser-aí *a quantas ele anda*, e essa autoafecção permite a totalidade da experiência. Ele 'se' sente assim ou assim, e nesse 'se' está indicada a unidade prévia da 'relação de ser com seu ser'. Ou seja, Heidegger pretende mostrar que o ser-em-virtude-de-seu-ser, o ter que lidar com seu ser – isto é, o '-se', índice do ser afetado por si mesmo, constitui a raiz da unidade da experiência, a raiz da totalidade *em* que os entes podem aparecer. Com todo compreender próprio co-habita a tonalidade afetiva.

Compreensão, porém, constitui o aí do ser-aí também originariamente. Na compreensão se dá o todo referencial e de significância *em que* os entes ganham seu ser. Heidegger distingue compreensão de intelecção ou entendimento; compreender indica abarcar, tornar possível (dar âmbito a). Assim, é o conjunto da investigação e ensino superior que dá o 'em', o âmbito e possibilidade, para que compreendamos algo como palestra, carteira, biblioteca, etc. Compreensão é interpretativa porque indica o âmbito em que entes podem aparecer com tal ou tal sentido: no âmbito de uma universidade, uma divisão indica o gabinete de um professor; no âmbito eleitoral, esse mesmo local dividido aparece como depósito de urnas. Afetado por seu ser, ser-aí 'se' encontra em algum humor, no qual emergem os entes; além

disso, todo ente se mostra em alguma possibilidade, é previamente abarcado, compreendido desde uma possibilidade. Assim, ser um ente significa aparecer *na* compreensão e ser interpretado a partir dela como tal ou tal.

Nesse constitutivo interpretar dos entes, o ser-aí fala sobre eles, testemunha, discursa – mesmo que silenciosamente. Usar algo como trinco de porta já é dizê-lo como tal, podendo ser levado explicitamente à fala e assim também compartilhado. No mesmo movimento de compreender e interpretar, o ser-aí é Discurso (*Rede*), ou seja, ele se lança em projetos testemunhando o *como* dos entes.

### ***Cuidado e a constituição ekstático-temporal do ser-aí***

A tríplice articulação do ser-em – tonalidade afetiva, compreensão/interpretação e discurso – mostra o ‘aí’, ou seja, a estrutura fundamental do ser-no-mundo. É nela que o ser-aí submerge e se esquece desse modo de ser, perdendo-se nos entes que essa estrutura lhe permite encontrar e tomando-se como um deles.

Por isso, Heidegger se pergunta como pode o ser-aí dar-se conta de que ele mesmo é o ‘em’, articulado como se viu. Como ser-aí foge ao conjunto dos entes que em algum humor e âmbito compreensivo já sempre o cercam? Ele só o poderia fazer se constitutivamente ‘se’ encontrasse (trata-se de uma tonalidade afetiva) à parte, cindido. Por isso, é, segundo o filósofo, a disposição fundamental da angústia que abre o ser-aí em seu estar-lançado e em seu poder-ser. Ao evidenciar-se faticamente, a angústia permite que o ser-aí, ele próprio por ele próprio, abandone a possibilidade de se compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’, sendo a única possibilidade a de se remeter para aquilo que angustia na angústia: o próprio poder-ser no mundo. Ser-aí se compreende enquanto ser de possibilidades e não de algumas possibilidades nas quais desde sempre já esteve. Ao mesmo tempo, porém, que liberta o ser-aí das determinações do impessoal, a angústia lhe pesa. A fuga da angústia é um

‘movimento’ originário do ser-aí. Ele já sempre fugiu, projetando-se e refugiando-se em possibilidades abertas. Essas mesmas possibilidades velam, como se verá, como se fossem os desvios dos humores, a possibilidade fundamental.

De fato, na decadência – isto é, na *originária* compreensão de seu ser a partir dos entes que encontra intramundaneamente – ser-aí interpreta-se desde possibilidades fácticas de fuga. Os humores são índices desse desvio. Perguntamos: como tonalidade afetiva fundamental, pode a angústia dar a ser-aí possibilidade de compreender-se *em seu ser mais próprio*, isto é, não mais a partir dos entes com que se depara? Para isso, ele teria que poder assumir o todo estrutural de seu ser.

Em todo caso, ser-aí é existência fáctica. No seu ser mais próprio, a existência fáctica assume a originariedade da decadência. Esse movimento aponta para o modo de ser fundamental do ser-aí: cuidado (*Sorge*). Por ser um assumir que tem em vista o que já era como lançado (o ‘mundo’ e seus projetos) desde o puro eclodir da distância, na angústia, (que entendemos como projeção originária) o cuidado tem caráter temporal.

Heidegger nos diz que, ontologicamente, “ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser o ser-aí já sempre precedeu a si mesmo” (2015, p. 258). Quando dizemos que o ser-aí é o ente em cujo ser está em jogo seu próprio ser, isso significa, então, que ‘precede a si mesmo’ – início de formulação do cuidado. Não que preceder a si mesmo indique ‘dar-se cronologicamente antes’ simplesmente dado. Ao contrário, preceder a si mesmo diz: “preceder a si mesmo por já ser no mundo”, conforme o que o autor vem delineando desde o início com as duas características do ser-aí: ter de ser e ser sempre meu. Somente *sendo* ser-aí pode decidir-se sobre sua propriedade e impropriedade. Cuidado (*Sorge*) é, pois, o nome que o autor dá à articulação *do todo* estrutural do ser-aí: preceder-se a si mesmo no ser junto ao manual intramundo. Somente porque o ser-aí é cuidado ele pode ser *junto aos* entes, ocupar-se deles (*Besorge*), ser com os outros seres-aí, preocupar-se (*Fürsorge*) com eles.

No entanto, vimos que a angústia, embora coloque o ser-aí diante do seu poder-ser mais próprio, na maioria das vezes ocasiona fuga na familiaridade do impessoal e da ocupação: impropriedade. Nesta, ser-aí nunca pode se apreender em sua totalidade. Como diz Dastur: “enquanto o ser-aí existe é no modo da incompletude, no sentido em que algo permanece constantemente esperado [...]” (DASTUR, 1990, p. 78). É necessário anteciparmo-nos como ser-para-o-fim, em que este não é uma possibilidade entre outras, mas possibilidade *fundadora*: possibilidade da impossibilidade. Assim, é necessário caracterizar a morte *como existencial*, a fim de mostrar como, a partir dela, ser-aí é o seu poder-ser mais próprio. Na antecipação da morte, erguendo-a como possibilidade e não como determinação que ‘virá um dia’, ser-aí existe faticamente de modo próprio. Somente de posse dessa totalidade poder-se-á compreender a temporalidade como sentido da totalidade do ser-aí.

A morte para Heidegger é a pura possibilidade que o ser-aí é desde sempre. Conceber a morte como um fim biológico que acontecerá um dia ou como uma abstração, reflexão sobre o fato de que em geral morre-se, mas ainda não, significam um afastar-se de si. Cotidianamente o ser-para-a-morte mostra-se como fuga da morte. Pensar a morte, refletir sobre ela, calcular seu como, seu quando, determina-la de qualquer forma tira da morte o caráter de pura possibilidade. De acordo com o autor, só é possível se manter na iminência da morte como pura possibilidade, no antecipar da morte na qual o ser-aí se projeta. A abertura do ser-aí aos outros e a si mesmo só é possível desde a constante ameaça de fechamento, desde a constante ameaça da morte. Possibilidade essa que é insuperável, indomável e indeterminada. Em Dastur vemos que “Não é, portanto, senão na antecipação da morte que o ser-aí pode experimentar-se a si mesmo como possibilidade, poder-ser, e não como realidade ôntica tal como o faz continuamente enquanto estar caído” (DASTUR, 1990, p. 79), ou seja, antecipar não é uma expectativa que o ser-aí tem sobre a morte. De acordo com Dastur, “No antecipar a morte, o ser-aí experimenta de fato que todas as possibilidades de efetuação se

baseiam na pura possibilidade de ser-no-mundo, a qual nunca pode ser ‘efetuada’, ‘realizada’ e, portanto, ‘suprimida’, exigindo, pelo contrário, ser constantemente renovada como possibilidade” (DASTUR, 1990, p. 79). Compreendendo-se existencialmente nesse antecipar o ser-aí é está para o seu fim a cada momento. O ser-para-o-fim assim concebido perfaz a totalidade do ser-aí. Interpretada fenomenologicamente, totalidade não corresponde à soma de possibilidades que ser-aí pode assumir na cotidianidade; totalidade diz a estrutura própria do cuidado, como *anteceder* a si mesmo enquanto *ser junto* aos entes já em um mundo, desde a possibilidade extrema da morte.

Com a caracterização da morte como existencial vemos em Heidegger que o poder ser mais próprio é o poder não ser. Em cada possibilidade o não-ser se encontra constitutivamente. Antes de todo ser junto as coisas e ser com os outros o ser-aí encontra-se como pura possibilidade: experimenta todos os sentidos a partir da possibilidade de não ter possibilidade. Na antecipação da morte a totalidade da existência torna-se visível (DUBOIS, 2004), pois a morte revela a estrutural fundamental do ser-aí de existir antecipadamente na possibilidade enquanto possibilidade, no poder-ser. Vemos em Heidegger que “Este deixar-se-vir-a-si, que na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir*” (HEIDEGGER, 2015, p. 410). Ao compreender-se como ser-para-a-morte o ser-aí é porvindouro, como nos mostra Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

O ser-aí compreende a si mesmo a partir do poder-ser mais próprio, pelo qual ele espera. Na medida em que se relaciona com o seu poder-ser mais próprio, ele antecipa a si mesmo. Na expectativa de uma possibilidade, eu saio dessa possibilidade para aquilo que eu sou. Em uma expectativa em relação ao seu poder-ser, o ser-aí chega até si. Nesse chegar-até-si que se acha na expectativa de uma possibilidade, o ser-aí é um vindouro em um sentido originário. Esse chegar-a-si-mesmo que reside na existência do ser-aí a partir da possibilidade mais própria, algo em relação ao que toda expectativa se mostra como um modo determinado, é o conceito primário de futuro. Este conceito

existencial de futuro é o pressuposto para o conceito vulgar do futuro no sentido do agora-ainda-não” (HEIDEGGER, 2012, p. 385).

Na medida em que o poder-ser do ser-aí é sempre uma possibilidade lançada, o porvir significa a possibilidade de assumir o ter-sido. De acordo com Heidegger o ser-aí sempre se relaciona com aquilo que ele mesmo já era (HEIDEGGER, 2012), de tal modo que ele *já sempre e a cada vez foi o ente que ele é*. Ao chegar-a-si-mesmo a partir da possibilidade mais própria o ser-aí retém o seu ter sido. A existência do ser-aí é cooriginariamente porvir, ter-sido e presente. Presente cujo sentido, o autor ressalta, não ser no sentido da presença à vista, da subsistência de entes simplesmente dados, mas como um presentificar-se, que abre o ser junto aos entes. O ser-aí é, a cada momento, o ter sido de um porvir, é sempre um chegar-a-si-mesmo, adiantando-se para a possibilidade mais própria desde o reter-se como possibilidade lançada.

Porvir, vigor de ter sido e atualização (presente) não correspondem à sequência niveladora de futuro, passado e presente tomados em si mesmos, conforme a interpretação tradicional do tempo, estes são assim compreendidos à medida que emergem da temporalidade originária. A temporalidade originária, por sua vez, se perfaz na unidade do porvir, do ter sido e da atualização. Para Heidegger, “Na medida em que a temporalidade é determinada por este em-direção-a, pelo retorno-a e pelo junto-a, ela está fora de si. O tempo é deslocado em si mesmo como futuro, sido e presente” (HEIDEGGER, 2012, p. 388). A esse fora-de-si originário do tempo, a esse caráter de deslocamento que adiantando-se retorna e se presentifica, o autor chama de o *caráter ekstático do tempo*:

A existência, termo reservado por Heidegger para identificar exclusivamente o ser-aí, é interpretada desde o caráter *ekstático* do tempo, como “unidade originária do estar-fora-de-si que chega-a-si, que retorna-a-si e que se presentifica” (HEIDEGGER, 2012, p. 388), e assim, “A temporalidade determinada *ekstáticamente* é a condição da constituição

ontológica do ser-aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 388). Temporalidade é pois o sentido da articulação do cuidado: *Ser antecedendo a si mesmo*, no modo do futuro, *enquanto ser junto aos entes*, no modo presente, *já em mundo*, no modo do passado. Porvir, vigor de ter sido e atualização são as *ekstases* da temporalidade originária. Elas são radicalmente diferentes umas das outras, uma não se transformam na outra e, no entanto, elas convertem umas para as outras (O porvir dá a orientação a essa estrutura: como projeção de possibilidades que o ser-aí atualiza o vigor de ter sido.). O *ser antecedendo a si mesmo* significa que o horizonte de toda compreensão de ser está intimamente vinculado ao ser do ser-aí, que ‘é’ o projeto (porvir) sempre atualizante do que vigora tendo sido (ser-no-mundo). Cada *ekstase* funda um momento da estrutura do cuidado: o porvir ao anteceder-se a si mesmo do poder-ser ou da existencialidade, o ter sido ao ser-lançado da facticidade, e a atualização ao estar junto aos entes (NUNES, 1986, p. 134).

A temporalidade determinada como a constituição originária do ser-aí é a origem da possibilidade da compreensão de ser, conforme lemos em PFF “[...] só a iluminação suficiente do ser-aí em meio a um recurso à temporalidade prepara o solo, para que se possa levantar com sentido a questão acerca da compreensão possível do ser em geral” (HEIDEGGER, 2012, p. 454). À cada *ekstase* enquanto tal, “[...]que só se temporaliza na unidade de temporalização com as outras *ekstases*” (HEIDEGGER, 2012, p. 389), ao deslocamento para, como fora-de-si, pertence uma abertura que constitui um esquema horizontal. A compreensão de ser que antecede toda lida com o ente no mundo é possível porque a temporalização das *ekstases* enquanto tais abrem aquilo que elas temporalizam em seu horizonte. No parágrafo 69 de ST lemos que “A condição existencial e temporal da possibilidade de mundo reside em que a temporalidade, enquanto unidade *ekstática*, possui um horizonte” (HEIDEGGER, 2015, p. 454). Ou seja, a temporalidade *ekstática* é que possibilita a compreensão de ser que ilumina o comportamento do ser-aí em relação aos entes enquanto manuais intramundanos, em relação a

si mesmo e em relação aos outros seres-aí. O tempo originário constitui o espaço de jogo em que o ser-aí pode existir como compreensão de ser. Ser para o ser-aí é dinâmica temporal, por este motivo que Heidegger não diz do tempo que ele é, mas que o tempo se temporaliza (LÉVINAS, 1995). A temporalização do tempo, que é a unificação das relação entre as *ekstases* temporais, traz o ser-aí a si mesmo (DUBOIS, 2004). Como enunciado no título do parágrafo 65 de ST, *a temporalidade é o sentido ontológico do cuidado*, mas a temporalidade mesma não tem outro horizonte próprio que lhe conferiria sentido, seu horizonte se abre e se mantém aberto no deslocamento das *ekstases* do porvir, vigor de ter sido e atualização.

Como se estrutura a temporalidade originária, concebida como sentido do ser do ser-aí? Como ela pode dar unidade e ‘mesmidade’ ao si, sem a presença de um eu constante, efetivo, determinado? Como as articulações da temporalidade originária se lançam nos existenciais expostos ao longo da analítica? Essas perguntas nos serviram como referência no caminho aqui trilhado, sem que, no entanto, elas tenham sido respondidas suficientemente. Por ora, nos limitamos a expor pistas dos pontos a serem perseguidos para que, em trabalhos futuros, possamos desenvolvê-las com mais clareza e profundidade, tal como elas requerem.

### **Referências**

ANGIONI, L. Comentários ao “Livro XII” da *Metafísica* de Aristóteles.

In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v.16, n.1.

Campinas: Unicamp, 2005, p. 171-200.

ANGIONI, L. O vocabulário do ser em Aristóteles. In: *Boletim do CPA*,

ano II, n.4, 1997. (CPA: IFCH, Unicamp). Campinas: UNICAMP, 1997,

p. 137-150.

ARISTÓTELES. De Anima. Livros I-II (trechos). In: *Textos Didáticos*.

Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2002.

*Décimo Capítulo*

ARISTÓTELES. Física, I e II. In: *Textos Didáticos*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 1999.

ARISTÓTELES. Metafísica, Livro XII. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Trad. Lucas Angioni. Série 3, v.16, n.1. Campinas: Unicamp, 2005, p. 201-222.

ARISTÓTELES. Metafísica, Livros IX e X. Trad. Lucas Angioni. In: *Cadernos de Tradução*. n. 9. Campinas: UNICAMP, 2004.

BORGES-DUARTE, I. A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger. In: *Phainomenon*. n. 16-17, Lisboa, 2008, p.261-276.

CAPUTO, J. D. *Desmistificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Piaget, 1993.

CAPUTO, J. D. *Presença e sentido em Ser e tempo*. [Inédito]. 2018.

DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Piaget, 1990.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ESCUDERO, J. A. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Nova Harmonia: São Leopoldo, 2010a.

ESCUDERO, J. A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010b.

FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. GA 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles § 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. O conceito de tempo. In: *Cadernos de tradução*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: USP, 1997, n. 2, p. 7-39.

HEIDEGGER, M. *Ontologia* (hermenêutica da faticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ontologie: hermeneutik der faktizität*. In: *Gesamtausgabe II: Abteilung: Vorlesungen*. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas / Martin Heidegger editado por Merdard Boss*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. 3ª ed. rev. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, M. *Prolegómenos sobre la historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Elguezábal. Madrid: Alianza, 2006.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KIRCHNER, R. *A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo*. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2007, 250 p. [Tese de Doutorado em filosofia].

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

*Décimo Capítulo*

PISETTA, E.E. Sobre morte e possibilidade. In: *Dissertatio Pelotas*: UFPel, v.[27-28],2008, p. 251-275.

STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TAMINIAUX, J. *Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Piaget, 1995.

VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

WAELEHENS, A. de. *La philosophie de Martin Heidegger*. 7. ed. Louvain: Nauwelaerts, 1971.



## Décimo Primeiro Capítulo

### **Considerações fenomenológicas acerca do tempo em Edmund Husserl e Martin Heidegger**

Paulo Ricardo da Silva

O tema relacionado ao tempo tem ocupado um importante lugar na fenomenologia do século XX, sendo esse caminho aberto por Husserl e tomado de forma transformadora e radical por Heidegger. Dentro da fenomenologia husserliana, a discussão sobre o tempo está documentada por textos reunidos por Edith Stein durante sua época em Göttingen e que Heidegger editou em 1928 como o nome de “Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo”. Já Martin Heidegger compreende e procura interpretar a experiência do tempo através de um ponto de vista ontológico, o qual constitui o Ser-aí<sup>1</sup> em sua principal obra denominada de *Ser e tempo* de 1927.

Desde a definição aristotélica do tempo, impera a representação do tempo como séries de “agoras”. Heidegger, em *Ser e tempo* (1927), irá denominar esta representação por “compreensão vulgar do tempo”. Já Husserl chama a estas séries de “agoras” de “tempo objetivo”, pois ela constitui a forma fixa, na qual todos os objetos partem para serem localizados no tempo. A esse tempo objetivo, Husserl irá contrapor-se nas *Lições, sobre a consciência interna do tempo*, designando de que maneira o tempo é experimentado no que é próprio (Cf. HELD, 2009).

Considerando o exposto acima, este trabalho tem como objetivo fazer um levantamento sobre a investigação do tempo nos dois principais autores da fenomenologia. Dessa forma, caracterizaremos a fenomenologia como responsável pelas investigações das experiências originárias e, em correspondência

---

<sup>1</sup> Para esse trabalho foi utilizado a tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback da obra *Ser e tempo* Heidegger, na qual traduz a palavra alemã Dasein por *Presença*, já outros autores traduziram como *Ser-aí*. Optamos por fazer uso da palavra em alemão quando nos referirmos a esse termo.

com esta investigação, definiremos as concepções do tempo em Husserl e Heidegger, as quais compartilham uma distinção, a saber, se o tempo, tal como nos resulta cotidianamente, se contrapõe a um tempo experimentado originariamente.

### ***O problema fenomenológico do tempo objetivo em Husserl e a primazia do presente***

Husserl, partindo do tempo objetivo, pretende investigar o tempo dentro de um terreno que possui como abertura a questão sobre a origem do tempo. Tal pergunta pela origem o leva ao questionamento sobre a essência do tempo, pois os examinados serão as próprias estruturas e formações primitivas da consciência do tempo, estruturas estas que serão as constituidoras e onde se assentam as evidências do tempo.

No pensamento de Husserl, o tempo imanente se distingue do tempo objetivo precisamente porque ele constitui todo sentido que esse poderia ter. Nas *Lições*, no segundo parágrafo, Husserl já demonstra a prefiguração de sua posição em relação ao problema sobre o tempo. A questão dirigente é a origem do tempo, tomada como questão gnosiológica e não como questão de origem psicológica da nossa representação do tempo.

[...] a pergunta acerca da essência do tempo reconduz à pergunta sobre a 'origem' do tempo. Mas essa *pergunta sobre a origem* está dirigida às *formações* primitivas da consciência do tempo, nas quais se constituem intuitiva e autenticamente as diferenças primitivas do temporal, como as fontes originárias de todas as evidências relativas ao tempo. Essa pergunta acerca da origem não pode ser confundida com a *pergunta sobre a origem psicológica*, com a questão controversa sobre o *empirismo* e o *inatismo* (HUSSERL, 2017, p. 50, grifos do autor).

A questão de princípio é agora estabelecida: qual é a origem do tempo, a origem da sucessão temporal e das relações temporais? Sabemos que Husserl não compreende esta questão de maneira psicológica, ou seja, como questão de gênese causal,

como fatores de natureza objetiva que se desdobram na experiência. Por consequência, ele não usa o vocabulário psicológico da questão inatismo e do empirismo.

A questão da origem do tempo que Husserl formula é a questão dos dados e dos caracteres de apreensão intencionais sobre os fundamentos dos quais a sucessão de outras relações temporais nos aparece. A palavra “constituição” não é utilizada em suas considerações preliminares, mas a coisa já está explicada: os momentos reais da vivência, os dados e os caracteres de apreensão aqueles não intencionais e estes intencionais, são os elementos constitutivos dos fenômenos temporais.

A origem se inicia na análise do regresso do tempo considerada como objetivo e prolonga-se até as formações intencionais constituintes do tempo. Dessa forma, Husserl objetiva dirigir-se para as formas primitivas da consciência do tempo, detendo-se nas diferenciações primitivas do ser temporal, o qual se constitui intuitiva e propriamente como as fontes originárias de todas as evidências relativas do tempo (Cf. ALVES, 2007).

Husserl, nas *Lições*, possui como escopo realizar uma investigação fenomenológica da consciência do tempo. Para isso, realiza um estudo sobre a constituição temporal que existe em um dado puro impressional e a autoconstituição do tempo fenomenológico que reside nesta constituição.

Com esta obra, Husserl recusa uma perspectiva psicológica sobre o entendimento do tempo e se preocupa com o tempo vivido e o que está de acordo com o empreendimento fenomenológico, ou seja, a intencionalidade com que o tempo é visado. É desse modo que Husserl propõe analisar a consciência do tempo.

Tal obra é dividida em duas partes, a primeira contando com a última seção do curso dado em Göttingen sobre “13 princípios da fenomenologia e da teoria do conhecimento”, curso que foi ministrado no semestre de inverno de 1904-1905. Já a segunda parte, esta é constituída de acréscimos a esse curso e trata de questões relacionados à percepção, fantasia, consciência imaginativa, memória e à intuição do tempo. Nessa análise,

Husserl relaciona o tempo como transcurso (percepção) que a consciência humana tem sobre o mundo, procurando assim demonstrar que possui uma abordagem de caráter fenomenológico que exclui as de caráter científico e as psicológicas (Cf. HELD, 2009).

Husserl procura realizar uma descrição fenomenológica do tempo. Nessa descrição, procura eliminar a interpretação objetiva do tempo. Essa exclusão significa excluir todo e qualquer tipo de abordagem ou conceito científico do tempo. Assim, o tempo deve ser tomado como um fenômeno enquanto tal, não sendo um dado como o para a ciência. No entanto, Husserl não despreza as questões sobre o tempo cunhadas pelas abordagens científicas, mas demonstra que, por meio destas, não chegaremos a uma compreensão fenomenológica do tempo. Assim sendo, sem desprezar os conceitos abordados pelas ciências naturais, exclui a possibilidade de que tais conhecimentos possam contribuir para seu intento.

Husserl começa explicando a experiência do tempo, diferindo entre o ser-vivido e o tempo objetivo real. Assim, demonstra que a fenomenologia exclui o tempo objetivo como premissa de onde ela partiria e usaria, mas classifica-o como um fenômeno que ela analisará em sua correlação para o desenrolar da consciência, cuja existência é garantia para sua doação. Husserl acredita que nas percepções das propriedades objetivas existe uma diferença entre os dados da sensação e a apreensão. Existe, assim, analogamente, caracteres temporais e intenções temporais que por si só tornam os dados uma sequência temporal (Cf. PATOCKA, 1992).

Enquanto fenômeno, o tempo está estreitamente ligado ao transcurso da consciência. A sua explicitação implica uma análise fenomenológica da consciência temporal, isto é, apresenta como o tempo se mostra e se constitui como transcurso da consciência, por meio da qual o mundo vem ao encontro. Isso não significa analisar o tempo como um dado da consciência e, sim, como vivência própria enquanto tal.

No entanto, torna-se necessária a explicitação de que a análise realizada por Husserl. em relação ao tempo, não é uma apresentação de caráter psicológico, sua compreensão fenomenológica encontra-se anterior a isso, pois na pergunta referente à origem fenomenológica do tempo é pressuposto a explicitação das configurações primitivas da consciência temporal, a partir das quais se constroem as referências ao tempo objetivo (Cf. HELD, 2009).

Assim sendo, por “vivências temporais”, não se deve compreender alguma espécie de investigação de dados e estados psicológicos nos quais passado, presente e futuro podem ser pressupostos. Mas, sim, as vivências dizem respeito à realidade enquanto representada, intuída e conceitualmente pensada, sendo anterior a qualquer dado objetivamente dado na consciência.

Para Husserl, são dois aspectos essenciais que dão formato ao presente, a saber, a retenção (passado) e a pretensão (futuro). Os acontecimentos são retidos na forma de passado na retenção; e na pretensão os acontecimentos são antecipados, isto é, no futuro esta antecipação é feita sempre a partir do momento presente. Assim, o passado torna-se retido como passado no presente e o futuro, antecipado como futuro, da mesma forma, pelo presente. A síntese realizada pelo que é retido e antecipado dará origem ao momento presente

Faz-se necessário uma distinção na abordagem de Husserl aos termos “pretensão” e “retenção”, uma vez que a retenção não é uma lembrança, pois, nesta, o que já passou é experimentado como somente passado e não como algo que é ainda presente. O mesmo vale para a pretensão, que não pode ser vista como anseio de que algo venha a ocorrer, pois o futuro sempre faz parte do presente a cada instante da experiência humana.

A compreensão do tempo para Husserl, apresenta uma primazia do presente que aponta para própria originalidade do tempo, uma vez que o decurso temporal necessita de um início, e esse seria o agora.

Assim, a metáfora "fluxo temporal" não nos oferece uma resposta imediata e óbvia à pergunta sobre a fonte da sucessão temporal. Dessa forma torna-se claro que temos um problema: a questão sobre a essência do tempo leva, assim, de volta à questão sobre a "origem" do tempo. Mas essa questão de origem é direcionada às formações primitivas da consciência do tempo, nas quais as diferenças primitivas do temporal se constroem intuitivamente e apropriadamente como fontes originais de todas as evidências a eles relacionadas (Cf. MICHALSKI, 1996).

Para começar, voltemos à representação do tempo como uma linha que vai do passado, ao agora e ao ainda não-agora, que surge graças a um tipo particular de ato de apresentação: memória, percepção e antecipação. O "agora" é um ponto que divide a linha do tempo em duas partes, o passado e o futuro. Assim sendo, nem o futuro nem o passado existem – há unicamente o que é agora, apenas o que está presente neste momento. O resultado é que a memória e a expectativa dependem do poder da apresentação, um poder que evoca "substitutos" do passado ou não, enquanto a percepção é um ato contido em um único ponto do tempo (Cf. MICHALSKI, 1996).

Husserl afirma que esta é definitivamente uma representação errada a convicção de que o agora, ou seja, presente atual, é um ponto, de que ele não tem extensão temporal ou que a temporalidade interna é um esquema abstrato, sem nenhuma base nos fenômenos. A tarefa dele é esclarecer a base dessa temporalidade.

Em sua tentativa de responder a essa pergunta, passemos ao exemplo clássico dessa tradição, a da percepção de um tom. Em um determinado momento, paro de ouvir o som real do tom - mas mesmo assim, diz Husserl, há um momento em que a permanece um tom que acaba de ser ouvido (que não deve ser confundido com reverberação: a reverberação de um tom). O próprio tom é um som separado: uma audição, eu o percebo simplesmente como um som (Cf. MICHALSKI, 1996).

É essencial que a distinção entre um e outro estado de consciência - portanto, a diferença entre a percepção real do tom

(na terminologia de Husserl, a impressão originária) e a consciência do tom acabado de ouvir - não seja fenomenológica, mas diferenciação abstrata. Em outras palavras: a percepção (por exemplo, a percepção de um tom) só pode ser dividida em abstração no agora e no passado. Ou, colocando de forma diferente: a percepção é um contínuo indissolúvel formado por impressões originárias e suas retenções.

Husserl demonstra que podemos entender o recuo à esfera dos objetos temporais imanentes através do exemplo da melodia. Ao dirigirmos nossa atenção para o som, ele começa, dura e cessa, a sua unidade na duração irá mover-se para o passado. Neste movimento que se direciona para o passado cada vez mais distante, detemos de algum modo, mediante uma retenção, que o som se mantenha na sua temporalidade própria. Dessa forma, a unidade do som que dura fica garantida (Cf. WALTON, 1993).

O som e a duração são preenchidos acessando a consciência em fluxo contínuo, na continuidade de seus modos de consciência. O início do som significa que a fase inicial de sua duração está sobre o modo do presente atual, sobre o modo do agora. São adicionadas a ele novas fases e o som, cujo conteúdo está presente na consciência em uma recuperação contínua, em identidade, dura enquanto alguma de suas fases estiver no modo do agora.

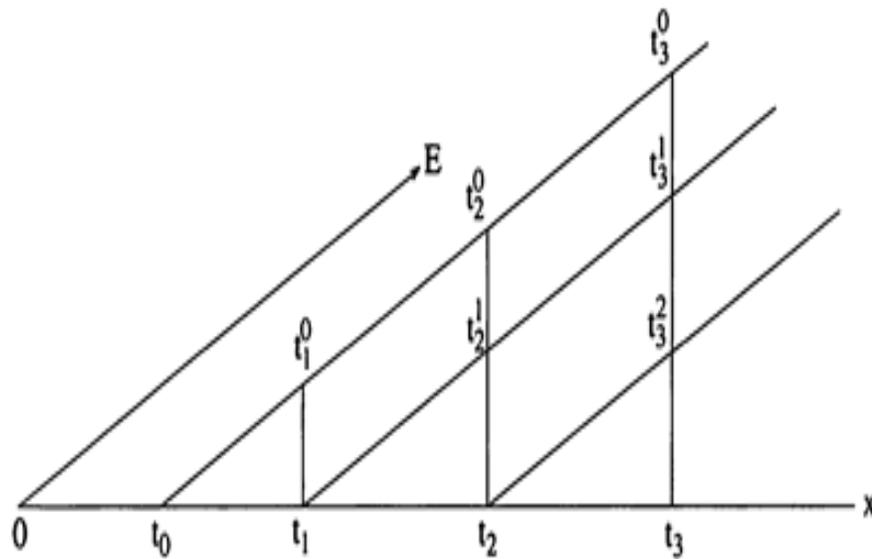
Se uma nova fase do som é agora, as outras são anteriormente, e entre o começo e o agora se prolonga o tempo decorrido, o intervalo percorrido enquanto o resto não tem acesso à consciência. No instante final eu tenho consciência do som todo como passado, quando a fase do agora não contém mais nenhuma fase do mesmo som idêntico, durando sem solução de continuidade em todas as suas fases. É como um som que durante todo o tempo dura agora. Depois, ele não será mais animado por um agora. O som todo completo é vivo enquanto que uma qualquer de suas fases é agora, atual, criador; portanto o som morto, ele também continua a se modificar: ele cai de volta no vazio (Cf. PATOCKA, 1992).

No que tange ao critério subjetivo, temos um fenômeno de fluir que é uma continuidade de mutações incessantes formando

uma unidade indivisível: indivisível em intervalos, em fases que poderia ser por si que poderia se repetir como sons ou outros objetos temporais. As partes, aqui, não podem ser como momentos abstratos de um todo indivisível. O ponto de partida é uma impressão originária, ponto de origem que muda continuamente, e a retenção atual não é o som atual, mas, sim, a consciência atual do som passado (Cf. PATOCKA, 1992).

Os modos de fluxo do objeto temporal imanente apresentam um ponto inicial, o qual irá doar ao objeto temporal, segundo o modo do agora “o som é dado, quer dizer, ele está consciente como um agora; mas ele está consciente como agora ‘enquanto’ uma qualquer uma das suas fases estiver consciente como agora” (HUSSERL, 2017, § 8, p. 68-69). Dessa forma, cada fase do fluxo que ocorrerá após o agora atual é uma continuidade que se modifica. É neste momento que o agora pode torna-se consciente como um passado, e do decorrer do tempo ser considerado na retenção como tendo sido. A duração do tempo é uma continuidade ampliada constante com os passados, que são centrais para as fases que já passaram.

Assim sendo, nosso filósofo demonstra que nem uma impressão originária de uma retenção poderia existir independentemente, elas existem apenas como elementos de um todo maior: um contínuo que constitui a percepção (presença imediata) de alguma coisa. Husserl tenta explicar sua estrutura com a ajuda do chamado diagrama de tempo.



Fonte: Michalski (1996).

A abscissa (OX) representa o tempo objetivo, os pontos  $t_0$ ,  $t_1$ ,  $t_2$ ,  $t_3$ , são pontos do tempo, ou seja, impressão original seguindo um ao outro, sucessivos “agoras” (em sentido estrito). A linha (OE) indica a direção da passagem do tempo, o “submergir no passado”. O ponto  $t_0$  simboliza o início do tom;  $t_1$  a modificação (retenção) do ponto original em um ponto no tempo;  $t_2$  a modificação adicional da impressão original no ponto  $t_2$ , etc. Quando  $t_0$  passa para  $t_1$ ,  $t_1$  passa  $t_1^2$  ( $t_1^2$ , portanto, representa uma modificação retencional do ponto  $t_1$  em a posição no tempo  $t_2$ ) dessa maneira, toda a seção  $t_2 - t_0^1$  é modificada para  $t_2 - t_0^2$ , etc. (Cf. MICHALSKI, 1996).

Toda a ordenada (isto é,  $t_1 - t_0^1$ ,  $t_2 - t_0^2$ ,  $t_3 - t_0^3$ ), representa um contínuo de percepção em um determinado momento (como um instantâneo). Todos os pontos desta ordenada são “simultâneos”. Por exemplo no caso de  $t_3 - t_0^3$  existem quatro pontos a serem diferenciados:  $t_3^0$  a modificação retencional da impressão originária;  $t_3^1$ , a modificação de  $t_1$ ; e  $t_3^2$ , e retenção da impressão  $t_2$ . Qualquer impressão (com exceção de  $t_0$ ) aparece simultaneamente com a retenção da impressão original anterior. Como a modificação retencional é sempre idêntica, o ponto  $t_0^1$  pode ser reconhecido como uma modificação não apenas de  $t_0$ ,

mas também de  $t^0_1$ ; ponto  $t^0_3$  como uma modificação de  $t^0$  e de  $t^0_1$  e  $t^0_2$ . Assim, cada retenção sucessiva não é apenas uma modificação do ponto inicial (a impressão original), mas também de toda a retenção anterior. Conseqüentemente, qualquer ponto ou ordenada contém em si (com uma modificação específica) todo o procedimento (Cf. MICHALSKI, 1996).

Portanto, o tempo demonstrado por esse diagrama não é uma fileira de pontos. Em seu modo essencial, cada ponto é um tipo contínuo; assim, o "agora" abstratamente diferenciado (a impressão originária) assemelha-se à cabeça de um cometa, sua cauda construiu as retenções de impressões originárias anteriores que se ligam ao "agora". Além disso, as retenções particulares do mesmo ponto inicial não são simplesmente organizadas em uma linha, que a anterior é substituída pela seguinte, apresentando, assim, a impressão original em uma distância crescente constante; uma vez que cada retenção não é apenas uma modificação da impressão original, mas também de todas as modificações anteriores (retenções) do mesmo ponto inicial.

Segundo Patocka (1992) Husserl mostra nesse diagrama do tempo, dois contínuos, a saber o contínuo temporal do objeto, e o contínuo do fluxo. Os dois contínuos, por meio de suas referências, formam um campo de presença ao qual pertencem, além do desses contínuos há um limite que, embora indeterminado, não é, no entanto, vazio, sem esse limite, os dois contínuos permaneceriam sem fim até passado. Com o campo de presença, o infinito é substituído por um indeterminado, no qual o campo passa gradualmente, porque, voltando ao passado, cada impressão anterior é, comparada às anteriores, não apenas mais fraca e mais desfocada, mais precisamente menos determinado, menos materialmente retirado, tornando-se no final um simples "assim por diante" em indefinido (Cf. PATOCKA, 1992).

Husserl considera as fases temporais do percurso do tempo como pontos de duração no âmbito das vivências que fazem parte de um presente vivaz que é unidade do passado e futuro. Esse presente demonstra dinamicidade e fluidez, pois o agora relaciona-se com outros "agoras" que apresentam, e nesse campo

dinâmico de “agoras” que os há a abertura de passado e de futuro, uma vez que o passado da vivência indica um agora anterior da qual ele fluiu. E ainda esses “agoras” apontam para o outro agora posterior, que seguirá seu fluido. O presente como vivo que possibilitará fluências que surgem de uma consciência do tempo (Cf. WALTON, 1993).

Como pudemos ver, Husserl se questiona sobre o significado do tempo ou, em outras palavras, sobre a fonte de nossa consciência de sucessão temporal. Ele está interessado nesse elemento particular do fenômeno do nosso mundo.

É possível afirmarmos que, para Husserl, o entendimento sobre a temporalidade vai requerer uma análise dos atos da consciência e dos seus objetos (intencionais). As propriedades da forma do tempo residem em um âmbito subjetivo, não sendo derivadas de conteúdos apreendidos. Nas *Lições*, Husserl apela como instância última ao fluxo constituinte do tempo como subjetividade absoluta.

### ***A dimensão temporal do futuro na concepção ontológica de Heidegger***

Heidegger toma o tempo como sendo a dimensão que dá sentido, desde o princípio, ao ser-no-mundo, a fundação de um mundo e ao ser mesmo. Na perspectiva do tempo, se situa a questão do Ser, no trânsito da temporalidade própria do Ser-aí ao tempo do ser. Para Heidegger, a ausência de um pensamento do tempo é que conduziu o pensamento europeu da metafísica para o esquecimento do ser. A problemática central de toda a ontologia enraíza-se em uma correta compreensão e explicitação do fenômeno do tempo, entendendo por ontologia a investigação da questão do Ser como projeto heideggeriano (Cf. SCHÉRER, KELKEL, 1981).

A pergunta pelo tempo é um pressuposto para transitar o caminho do pensar elaborado por Heidegger. No entanto, somente é possível darmos conta desta pergunta baseando-se na instância de seus pensamentos, aos quais pertence uma

determinada concepção do tempo. Seu acesso não é imediato, pois requer reconstruir o levantamento da pergunta sobre o ser, na qual pode constatar-se que, no pensamento heideggeriano, o tempo não é um conceito isolado, nem possui um conceito unívoco. Sua interpretação obedece ao um todo, de acordo com o qual se logra um seguimento das diversas manifestações do tempo em Heidegger.

Em *Ser e tempo* (1927), a análise da temporalidade apresenta-se, em uma primeira instância, como explicitação do ser-no-mundo. Assim, a transcendência própria do Ser-aí não realiza sua vinculação com o mundo de modo estático ou em uma série de momentos descontínuos. O fato de que o Ser-aí seja antes que nada “jogado no mundo” não deixa ver com claridade que o impulso até o mundo, o qual é o seu próprio, não implica unicamente uma saída de si com o Ex ou o Ek da Ek-sistência. O que se designa é uma estrutura essencial da compreensão de si do Ser-aí em seu mesmo ser. Em sua autenticidade, quer dizer, desde o momento em que deixa de conceber-se como coisa entre as coisas, o Ser-aí se adianta sempre a si mesmo como projeto ou como cura, a qual é a totalidade de estruturas ontológica do Ser-aí, ou seja, o modo de ser, o estar sendo (Cf. SCHÉRER E KELKEL, 1981).

Desse modo, o projeto filosófico de Heidegger parte da necessidade de repensar o problema da questão sobre o sentido de ser sistematicamente esquecido na história da metafísica. A estratégia de Heidegger é pensar o ser em relação ao tempo a partir de uma análise preliminar do modo particular de existência daquela entidade que é interrogada pelo próprio sendo, pelo ser da entidade em geral e pelo sentido de ser em si. Essa entidade, como é sabido, é o Ser-aí, que, como cura, é constituído ontologicamente em termos de temporalidade original (Cf. ESCUDERO, 2016).

Heidegger demonstra através do conceito de “cura” (*Sorge*) uma articulação do todo estrutural do Ser-aí, presente desde os primeiros estágios da análise existencial. Tal conceito explicita que o ser do Ser-aí é um antecipar-se a si, sendo a primeira nota

do Ser-aí uma determinação como futuro. Apenas depois vêm o passado e, finalmente, o presente. A cura para Heidegger é uma condição ontológica de possibilidade, uma estrutura puramente formal e original e que não se refere a nenhuma ação concreta, sendo um dado *a priori* às situações factuais do *Ser-aí*.

Esta estrutura consiste precisamente em não poder constituir-se nunca em totalidade acabada, a não ser quando a existência toca o seu fim. A maneira como o Ser-aí penetra desde agora no mundo, (“penetra em” com abertura de um mundo), constitui antecipação de seu fim. A partir daqui o Ser-aí se totaliza como passado e caminha ao encontro de seu presente, do mundo que ele se abre. Cura, palavra com ressonâncias afetivas, não é simplesmente um sentimento no sentido antropológico da palavra. Compreendido ontologicamente, é a experimentação da existência enquanto sustentadora da abertura do ser.

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da presença [*Dasein*], onde *está em jogo o seu próprio ser*, então a cura deve precisar de ‘tempo’ e, assim, contar com ‘o tempo’. A temporalidade da presença [*Dasein*] constrói a ‘contagem do tempo’. O ‘tempo’ nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo (HEIDEGGER, 2005, p. 13-14).

A cura irá se revelar como ser do Ser-aí, pois semente esse existe. A existência, é a abertura no, e para o ser, assim, as estruturas existenciais, tem como finalidade assegurar que o sentido ontológico da cura possa ser exposto. À vista disso, a exposição fenomenológica da temporalidade originária, isto é, enquanto finita instantânea, é distinta da compreensão vulgar do tempo. Esta se justifica na medida em que se mostra no campo fenomenológico que o conceito vulgar do tempo nasce e surge da temporalidade imprópria. Heidegger determina o conceito da temporalidade em seguintes termos:

O uso terminológico dessa expressão [temporalidade] deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’. O mesmo vale para os conceitos de um ‘tempo’ ‘subjetivo’ e ‘objetivo’, respectivamente, ‘imaneante’ e ‘transcendente’. Na medida em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a compreensão da presença [*Dasein*] é imprópria, pode-se presumir que o ‘tempo’ da compreensão vulgar apresenta um fenômeno, sem dúvida, autêntico, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, possui uma origem própria. Os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nascem, imediatamente, da compreensão imprópria do tempo (HEIDEGGER, 2005, p. 411).

Para Heidegger, a temporalidade é a condição da inteligibilidade primária: por um lado, entender coisas e situações pressupõe entendê-las como algo que encontramos no presente e, por outro, a compreensão humana pressupõe uma compreensão do ser humano como sendo interpretado como à luz de seu passado e de olho no futuro. A temporalidade, como um horizonte dinâmico que sempre nos acompanha em nossos pensamentos e em nossas ações, finalmente nos permite entender a realidade. Sem esse período tácito de interpretação e sempre operacional, nem a realidade, nem nenhuma entidade seriam inteligíveis para nós da maneira que são (Cf. ESCUDERO, 2016).

Desta forma, é necessário atentarmos ao vínculo entre cura e temporalidade. A mesma definição de cura apresenta uma referência à dimensão temporal da existência. A antecipação da existencialidade abriga o embrião da projeção de possibilidades, abrindo assim uma dimensão temporal de futuro. Dessa forma, estar em um mundo de facticidade implica a dimensão temporal do passado e estar no meio do ser decadente revela o presente. Vale ressaltar que cura não se refere à capacidade humana, sendo uma estrutura formal, ontológico-existencial, do Ser-aí. A cura não é uma simples abstração de características empíricas, mas *a priori*, condição de possibilidade concebida em um sentido

original. Heidegger se questiona pelo Ser-aí, entendido como sendo algo que projeta para o futuro.

No parágrafo 65 de *Ser e tempo* (1927), Heidegger inicia a apresentação da temporalidade pela explicitação do poder-ser todo em sentido autêntico do existente humano. Nesse parágrafo, podemos encontrar a descrição da temporalidade autêntica interligada à descrição da existência autêntica. Neste parágrafo, Heidegger apresenta o conceito de temporalidade por meio da seguinte afirmação: “O passado surge do futuro de tal maneira que o futuro do ter sido (melhor em vigor) deixa vir-a-si o presente.” (HEIDEGGER, 2005, p. 120). Desta forma, Heidegger demonstra que a estrutura ontológica em que o existente humano se ampara é temporal, sendo a temporalidade a revelação dessa estrutura.

O Ser-aí projeta-se para além de si mesmo, e existe na forma do anteceder-se a si mesmo, no qual o existente humano vem-a-si. O existente humano está projetado, precede-se a si mesmo em um mundo, ou seja, em sua facticidade, por ser um mundo. Ser em um mundo é sempre ser junto a outros entes, é existir na decadência. No momento estrutural do preceder-se a si mesmo está indicado o futuro, no ser-em um mundo, o passado, e no ser junto a, o presente.

O anteceder-se-a-si mesma funda-se no porvir. O já -ser -em... anuncia em si o vigor de ter sido. Ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização. O que foi dito não permite, de modo algum, apreender o “ante” de “anteceder” (*Vor im Vorweg*) e o “já” de “já- ser- em” a partir da compreensão vulgar do tempo. O “ante” (*Vor*) não significa o antes no sentido de “agora-ainda-não, mas depois”, da mesma forma o “já” não significa um “agora não mais, mas antes”. Se estas expressões “ante” e “já” possuíssem este significado temporal, que aliás também podem possuir, então como temporalidade da cura estar-se-ia dizendo que a cura é alguma coisa que se dá “antes” e “depois”, “ainda não” e “não mais”. Nesse caso, a cura seria concebida como um ente que ocorre e transcorre no tempo “no tempo”. O ser de um ente como caráter de presença [Ser-aí] tornar-se-ia, portanto, algo *simplesmente dado*. Se isso é impossível, então o significado temporal das expressões

mencionadas deve ser outro. “Ante” (*Vor*) e “anteceder” (*vorweg*) indicam o porvir que, como tal, os possibilita, de maneira que possa dar-se um ente em que está *em jogo* seu poder-ser. O projetar-se “em virtude de si mesmo”, fundado no porvir, é um caráter essencial da existencialidade. *O seu sentido primário é o porvir* (HEIDEGGER, 2005, p. 412).

Segundo Heidegger, a primazia do porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária. Assim sendo, o sentido temporal do Ser-aí é o porvir, primário em um sentido que faz referências ao primordial, ao antes de tudo e ao que antecede, diferindo de uma interpretação que o identificasse como sendo uma sequência de séries ou uma ordem cronológica.

Heidegger também destaca que o “já” da expressão “já-ser-em” não poder ser entendido considerando a compreensão vulgar do tempo, na qual um “agora” é superado por outro “agora”. O Ser-aí enquanto ente temporal é porvir, pois enquanto existe está aberto para o que ainda não adveio. A temporalidade originária temporaliza-se por meio do porvir, dando um caráter de fenômeno primário a ele. Esse fenômeno não deve ser tomado como algo que ainda não é e futuramente será, mas, sim, de uma ação de advir. Assim sendo, o ser do Ser-aí ganhar sentido quando o porvir se projeta nele, bem como incluindo o poder-ser, ou seja, possibilitando compreensões existenciárias.

Dessa forma, a temporalidade para Heidegger considera que o passado aparece do futuro e o futuro origina o passado, possibilitando que o Ser-aí, precedendo-se, volte-se para a sua facticidade e exista como um ser-em, uma vez sua existência se dá projetando-se em um mundo. É devido a essa projeção que o Ser-aí pode ser junto a, existindo junto aos entes, sendo presente. Com isso, Heidegger considera que a experiência do mundo que o Ser-aí tem no mundo, como ser-no-mundo, é temporal porque existente humano é em si temporal,

Heidegger define o futuro por meio do conceito de projetar-a-si, como um sair de si. Esse sair mostra um poder-ser compreendido por porvir. Sem o poder-ser, o Ser-aí não poderá projetar-a-si, bem como não poderá determinar-se, sendo,

portanto, o fenômeno original do futuro. Dessa forma, a temporalidade permitiria uma compreensão do ser do Ser-aí como Ek-sistente, isto é, para fora de si. A eksistência autêntica irá desdobrar-se tornando-se atualidade. O ser eksiste, assim sendo, temporaliza-se. O ser do Ser-aí, torna-se “presente” pelo seu retorno ao “futuro”. A temporalidade desvela-se como sentido da cura, sendo o estado básico do Ser-aí. Heidegger define a cura como um composto, a saber, existência, facticidade e decadência.

No que concerne à Existência, Heidegger demonstra que o Ser-aí, na medida em que existe, confronta-se com a possibilidade de si mesmo. Assim, o Ser-aí projeta as possibilidades e, assim, “se antecipando”. A Facticidade compreende a situação do Ser-aí estar sempre jogado em um mundo e não a em uma existência isolada. Existir é sempre uma existência factual. Antecipar-a-si é dado como um “ser no mundo”. A facticidade determina, essencialmente, a existencialidade. A Decadência diz respeito a existência factual do Ser-aí, não sendo apenas um poder de ser-no-mundo em uma condição arremessada, mas já sempre absorvida no mundo de suas ocupações diárias na forma da queda. Ao antecipar-se-estar-já-em-um-mundo, o cadente “estar-em-meio-de” do que aparece no mundo também é co-presente. Desse modo, o Ser-aí refere-se a uma possibilidade lançada no mundo Ser-aí é uma possibilidade (existência, entendimento, projeto) lançada ao mundo (disposição afetiva, condição de ser lançado), na qual, ordinariamente e regularmente, foi perdida (ser caído, um, impropriedade) (Cf. ESCUDERO, 2016).

Se agora unirmos esses três momentos co-originariamente entrelaçados, estamos na presença de uma estrutura que diz respeito a todas as determinações ontológicas do Ser-aí, de uma estrutura unitária implicitamente presente em todas as formas de análise até agora.

No § 65 de *Ser e tempo* (1927), Heidegger tenta fazer uma delimitação do sentido da cura. Seu objetivo é a descrição de uma estrutura a qual presida sua própria emergência da existência e que, “possibilitaria a totalidade articulada do todo estrutural da cura na unidade desdobrada de suas articulações” (HEIDEGGER,

2005, § 65, p. 408): a temporalidade. Esse parágrafo demonstra a clarificação da dimensão temporal da cura até então não explicitada. A caracterização do Ser-aí enquanto ser prévio a si, no sentido de acessão a si mesmo mediante possibilidades, independe da efetivação destas e parece abrigar um nexos com o “futuro”. O que se pode estabelecer com uma análise prévia é a vinculação da cura com o tempo, desfrutando uma legitimidade originária, não podendo ser considerados o passado, presente e futuro como partes de um fluxo temporal homogêneo, pois sua condição advém da temporalização dos ekstases.

Ainda no parágrafo 65, Heidegger expõem o tempo como condição de possibilidade da cura e, por consequência, o seu último fundamento. Na temporalização da temporalidade, o tempo não vai sendo constituído de futuro, passado e presente, a temporalidade não é em absoluto um ente. A temporalidade para Heidegger não é, mas temporaliza-se.

Para Heidegger, o futuro é o início da exposição do tempo, que transita para o passado para depois chegar ao presente, assim sendo, o futuro irá implicar o passado, e os dois implicam o presente. Assim, o futuro é uma possibilidade para o Ser-aí.

Heidegger nos alerta sobre a importância da suspensão de toda e qualquer concepção que tenhamos do tempo para que possamos compreender a temporalidade originária. Por meio do conceito de temporalidade, nosso filósofo irá descrever uma perspectiva do tempo de forma diversa das que comumente se conhece e se apreende. Dessa forma, a distinção tão almejada quanto ao uso dos termos que possam ser adequados para descrever o fenômeno do tempo, e da temporalidade, não é contingente, mas necessária.

### ***Considerações finais***

Apesar das divergências que foram apresentadas entre os dois autores, há pontos de convergência entre Husserl e Heidegger, o quais concordam objetivamente, embora não terminologicamente. Dessa forma, podemos observar que a nossa

concepção familiar de tempo como uma série de agoras deve ser esclarecida como um entendimento derivado de nosso próprio tempo. Em Husserl, a demonstração consiste na tentativa de mostrar como o tempo objetivo é "constituído" na consciência do tempo.

Desse modo, da mesma forma que Heidegger, Husserl também recusa a ideia de um presente como um ponto de instantâneos de "agoras". Em vez disso, interpreta o presente como sendo algo que se estende. Futuro e passado seriam o resultado desse estender-se do presente. Para Husserl, o futuro e o passado encontram-se dentro do momento presente, que tem a característica essencial de estenderem-se a si mesmo no fluxo da consciência.

A preocupação de Husserl é indicar as formações primitivas da consciência do tempo, uma vez que o temporal se dá no âmbito intuitivo e autêntico na consciência. Dessa forma, demonstra que os dados temporais, ou signos temporais, não são o próprio tempo. Faz-se uma distinção entre o tempo objetivo, percebido, e o tempo sentido dado fenomenologicamente. Para Husserl, o tempo objetivo pertence à conexão da objetividade da experiência, captar a evidência de um conteúdo como vivido difere de dizer captar a objetividade no sentido empírico. Compreender a análise fenomenológica do tempo é indagar sobre a forma como se dá o tempo constituído. Se o tempo fenomenológico é originário e radical, necessita saber como ele se constitui.

Já Heidegger procura fazer uma interpretação da experiência do tempo considerando um ponto de vista ontológico. Assim, sua compreensão do tempo o leva a uma formulação de um conceito ontológico do tempo, desconsiderando um viés ôntico. Dessa forma, o entendimento de Heidegger com relação ao fenômeno do tempo não é dado como um objeto para a experiência humana, bem como não é uma experiência que se dá na consciência, em um âmbito de uma vivência psicológica. O tempo, para Heidegger, partindo de um enfoque ontológico, constitui o Ser-aí. Sendo através da compreensão do Ser-aí e seu estar no tempo que se chega aos conceitos ônticos. Estes partem

do entendimento do tempo como algo que é dado no mundo, caracterizado como um fluxo ininterrupto e irreversível de “agoras”, que fariam um deslocamento do futuro para o passado. Contudo, podemos apontar uma convergência entre os dois autores em relação a semelhança entre as abordagens na qual a experiência que temos do mundo é caracterizada pelo tempo e também delimitada por ele devido à nossa subjetividade ser temporal, o que corrobora com Husserl em sua análise da constituição da nossa consciência interna do tempo. Pode-se, ainda, fazer um paralelo entre quanto ao tempo quando, pois, é através do tempo que as experiências do mundo se unificam. Tanto como Heidegger em seu ser-no-mundo, como para Husserl em sua subjetividade transcendental.

### **Referências**

- ALVES, P. M. S. Tempo objectivo e experiência do tempo: a fenomenologia husserliana do tempo perante a relatividade restrita de A. Einstein. *Phainomenon*, n. 14. Lisboa, p. 115-142, 2007.
- ESCUADERO, J. A. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Volumen 1. Barcelona: Herder, 2016.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HELD, K. Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger. In: *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 10, Núm. 18-19, enero-diciembre, p. 9-29, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- HUSSERL, E. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- MICHALSKI, K. *Logic and time: an essay on Husserl's theory of meaning*. Boston. Kluwer academic publishers, 1996.
- PATOČKA, J. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. Erika Abram. Bruxelles: Millon, 1992.

*Décimo Primeiro Capítulo*

SCHÉRER, R; KELKEL, A. L. *Heidegger*. Madrid: Edaf, 1981.

WALTON, R. *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editora Almagesto, 1993.



*Terceira Parte*



## Primeiro Capítulo

### **Sobre o assim chamado ateísmo metodológico de Heidegger**

Ademir Menin

O objetivo do presente discurso é o de reler a frase simples, mas carregada de tensão contida na conferência *O conceito de tempo* (1924) de Martin Heidegger pronunciada diante da Sociedade de Teólogos de Marburgo em julho de 1924, a qual soa em alemão nestes termos: “*Der Philosoph glaubt nicht*” (HEIDEGGER, 1997, p.9) – “O filósofo não crê”.

Como entender esse posicionamento de Heidegger levando em consideração a tradição religiosa tantas vezes colocada em evidência pelo filósofo? Sabe-se que Heidegger estudou durante a sua juventude junto aos jesuítas e que era uma jovem promessa em relação à teologia católica. Uma tal afirmação do filósofo poderia soar como uma espécie de ruptura com a sua própria formação de berço e de juventude, uma espécie de rebeldia em relação à fé católica. Isso seria ainda mais evidente se levarmos em consideração o ambiente onde tal conferência foi pronunciada, vale dizer, na escola teológica de Marburgo.

Diante de tal afirmação, temos ao menos três possíveis atitudes: por parte dos que creem ocorre uma certa desconfiança diante dos textos heideggerianos, pois os mesmos conteriam pensamentos que poderiam lesar a doutrina da fé; os que não creem na existência de Deus exultam, pois Heidegger afirma com isso a sua adesão ao ateísmo, afirmando com autoridade tal posição; uma terceira atitude pode ser aquela da indiferença diante desse fato. Esse artigo, portanto, poderia interessar mais às duas primeiras posições, pois, seja ateus que teístas, querem ter do seu lado uma autoridade filosófica da altura de Heidegger.

Portanto, como explicar e dissolver essa aparente aporia que leva a interpretações por vezes equivocadas do pensamento heideggeriano?

Sabe-se pelas biografias de Heidegger, e através dos seus próprios escritos, que o filósofo conservava uma profunda relação de intimidade com os temas afins à religião, pois essa questão sempre interessou à filosofia por ser uma das componentes da existência humana que mais florescem na vivência quotidiana. Inclusive, por pouco o filósofo de Freiburg não ingressava no rol das pessoas prepostas ao ensinamento da doutrina religiosa cristã católica, como sacerdote. Pode-se dizer que toda a sua formação teológica e filosófica estava endereçada para esse horizonte de aplicação.

O fato que Heidegger tenha se dedicado com tanto afinco a autores consagrados pela tradição religiosa, como o apóstolo Paulo de Tarso, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Duns Escoto<sup>1</sup>, também nos apontam um profundo interesse pela assim chamada “vida religiosa”. Uma das obras do jovem filósofo (1919-21) leva o título de *Fenomenologia da vida religiosa*<sup>2</sup>, o que atesta ainda mais a tese de que Heidegger vê nesse fato da vida humana uma maneira de dar sentido à existência.

---

<sup>1</sup> É importante recordar que a tese de doutoramento de Heidegger está muito ligada ao catolicismo, pois versa sobre as categorias e a doutrina da significação em Duns Escoto, um filósofo medieval de fundamental importância para o catolicismo. Vale lembrar também que a filosofia de Duns Escoto é de inspiração agostiniana, o que pode nos trazer alguma luz sobre a influência agostiniana também no filósofo de Freiburg. Assim se expressa Ott a respeito disso: “Já na sua dissertação e habilitação, Heidegger procurou renovar os fundamentos teórico-científicos da Teologia. Na sua tese de doutoramento, sobre *Duns Escoto*, comparou o ‘comportamento superficial’ do homem moderno, que via exposto ao perigo ‘de uma crescente insegurança e total desorientação’, com a mentalidade transcendente do homem medieval. Tomava por imprópria e supérflua uma filosofia que evitava qualquer orientação metafísica, isto é, teológica. O reconhecimento e a conversão para a metafísica e teologia significam naturalmente a fixação a padrões éticos. [...] No espaço de poucos anos, a atitude de Heidegger, face à tradição católica cristã, alterou-se essencial e radicalmente na sua raiz, como é possível depreender da carta de demissão de 9 de janeiro de 1919 e dirigida a Krebs” (OTT, 2000, p. 114-115).

<sup>2</sup> Essa obra de Heidegger nasceu de uma coletânea de preleções que o filósofo propôs entre os anos 1919 e 1921, ou seja, são aulas sobre algumas passagens de Paulo de Tarso e sobre o neoplatonismo e Agostinho.

Heidegger recebeu, desde tenra idade uma educação cristã, sendo ele filho de um sacristão e tendo vivido toda a sua infância à sombra de um campanário, a igreja dedicada a São Matinho em Meßkirch, sua cidade natal<sup>3</sup>. Isso leva a pensar que o filósofo de Freiburg não tem alguma intenção de colocar-se em oposição a uma vida prática que explica o mundo através da fé; pelo contrário, ele próprio deu-se a práticas religiosas em determinadas ocasiões da sua vida. Entre outras coisas, sabe-se que o filósofo chegou a encomendar as suas exéquias para um seu amigo<sup>4</sup>.

Não estaria em pé a hipótese de fazer do pensamento heideggeriano uma arma a ser usada contra a necessidade humana de acreditar em um Ser Superior à humanidade, apresentado seja lá como for pelas várias doutrinas religiosas presentes hoje ao redor do mundo. O que é plausível se pensar para essa posição de Heidegger é que ele pretende encontrar um modo de explicar o sentido da existência humana alternativo àquele proposto pela fé, mas não invalidando este último caminho (*Weg*)<sup>5</sup>.

O presunto ateísmo de Heidegger, portanto, não deve ser colocado em sentido ideológico, mas metodológico. Trata-se de uma atitude de defesa de uma certa liberdade de pensamento para que nada obstrua a atividade filosófica na tentativa de encontrar uma explicação para a existência humana do ponto de vista racional, pois do ponto de vista da fé religiosa esse sentido já é posto por cada doutrina que se apresenta como tal à humanidade.

Heidegger admite ter abandonado uma possível carreira eclesiástica no âmbito do catolicismo pelo fato de ter percebido em si uma outra vocação: aquela à filosofia<sup>6</sup>. Desse modo, é

---

<sup>3</sup> Hugo Ott descreve a situação dessa antiga localidade da Bavária e da família de Heidegger com muitos detalhes (OTT, 2000, p. 47-63).

<sup>4</sup> Bernhard Welte.

<sup>5</sup> A propósito da palavra *Weg* em alemão, a qual significa “caminho”, esta é muito prezada por Heidegger para dar a entender que o seu pensamento não deve ser pensado como “obra”, mas como “caminhos”.

<sup>6</sup> Coloco aqui um paralelo entre Heidegger e Agostinho. Este último relata nas suas *Confissões* de ter tido uma iluminação através da leitura do *Hortensius* de Cícero, fato que o levou a se dedicar à filosofia desde tenra idade. Talvez Heidegger, como bom conhecedor de Agostinho, tenha sido influenciado nesse

interessante ler a carta enviado pelo filósofo a um seu amigo sacerdote, onde se percebe um certo mal-estar em relatar o distanciamento em relação à doutrina católica. Tal afastamento não se deu por mero capricho do filósofo, mas por reconhecer a dificuldade de aceitar as posições defendidas por tal doutrina.

Na sequência, propomos a leitura desta carta na íntegra, postada por Heidegger ao seu amigo Krebs em janeiro de 1919, como nos vem transmitida por Hugo Ott:

Excelentíssimo Senhor Professor!

Nos passados dois anos coloquei de lado qualquer tarefa científica e procurei entender a minha posição filosófica, chegando a conclusões para as quais não pude garantir a liberdade da convicção e da doutrina, visto que me situava numa posição extrafilosófica.

Conhecimentos epistemológicos, incluindo a teoria do reconhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para a minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob um aspecto novo.

Acredito ter sentido com demasiada força – talvez mais do que os meus colaboradores oficiais – o valor do catolicismo da Idade Média e o facto de que ainda estamos muito longe de o conseguirmos admirar verdadeiramente – as minhas investigações religiosas e fenomenológicas, que se baseiam fortemente na Idade Média, deve excluir qualquer discussão e testemunhar o facto de que não negligenciei, numa transmutação da minha posição fundamental, o juízo nobre e o objetivo e a estima pelo mundo da vida católica. Sem favor de uma polémica apóstata, aborrecida e inculta.

Por isso, no futuro, acho importante manter o contacto com os diversos intelectuais católicos, que conseguem ver e admitir os diversos problemas e são capazes de entender e conceber outro tipo de religião.

---

sentido a dedicar-se à filosofia, renunciando a uma explicação do sentido da existência humana já dada por certa pelas doutrinas religiosas e procurando novas soluções.

Deste modo, é para mim extremamente valioso – e quero agradecer-lhe efusivamente – não perder a sua tão valiosa amizade. A minha mulher e eu queremos preservar esta confiança tão especial em si. É difícil viver como filósofo – a sinceridade interior para consigo mesmo, que perante aqueles que devemos ensinar, exige sacrifícios, renúncias e lutas, que são desconhecidos à alma científica.

Acredito ter uma vocação interior para a filosofia, bem como para a determinação eterna do homem interior, através da aplicação da filosofia na investigação e na teoria. Apenas com este objetivo, procuro realizar aquilo que está dentro das minhas possibilidades, justificando, assim, o meu *Ser-aí* e o seu efeito perante Deus. Agradecendo de todo o meu coração, Martin Heidegger.

A minha mulher manda-lhe igualmente os seus melhores cumprimentos (HEIDEGGER apud OTT, 2000, p. 109-110).

Para levar adiante essa vocação, como fica bastante explícito na carta, era necessário preservar uma certa distância de tudo o que fosse já pré-estabelecido. Nesse ponto, a teologia teria imposto certas exigências de “ortodoxia” que o filósofo não poderia aceitar. A fé tem uma sua explicação da existência humana indiscutivelmente válida, mas não era o caminho que Heidegger queria percorrer: não era possível aceitar explicações já dadas por certas, como ocorreu na própria tradição filosófica, na qual deu-se por certa uma explicação em relação ao sentido de ser, proveniente desde a filosofia grega e não mais repensada pela tradição filosófica dos séculos posteriores. Era preciso, portanto, manter-se em uma atitude de neutralidade, de laicismo, no intuito de conservar a neutralidade em relação aos problemas do ser, pois só assim era possível observar à distância a existência humana e perceber nela um fio condutor que a perpassa e que acaba sendo a “estrutura óssea” da vida humana.

Dizer “O filósofo não crê”, como na Conferência de 1924 *O conceito de Tempo*, significa assumir uma postura metodológica segundo a qual não se deve aceitar absolutamente nada como já resolvido. Poderíamos dizer, então, que o ateísmo de Heidegger é uma postura metodológica. Trata-se de um ateísmo

fenomenológico, visto que a fenomenologia é um método, um caminho, um *Weg*.

Podemos, certamente, colocar essa atitude de Heidegger dentro de um contexto maior de pensamento, vale dizer, o fato de delimitar os campos de atuação da filosofia e da teologia. Essas duas áreas do conhecimento estiveram por muito tempo ligadas uma à outra e, por vezes, a filosofia era considerada *serva theologiae*<sup>7</sup>, ocasionando não poucos atritos. No tempo de Heidegger já se tendia a distinguir os dois campos como vemos nesse comentário:

A relação entre filosofia e teologia tanto para Heidegger quanto para Rahner deve superar a ideia da subordinação da filosofia à teologia ou da teologia à filosofia. Pensar a uma subordinação é algo que pertence ao passado, está registrado historicamente e que deve servir como elemento de reflexão para o estabelecimento de uma nova relação que contribua para ambas as ciências (GONÇALVES, 2011, p. 49).

Como visto aqui, se trata de uma tendência muito forte tanto por parte de renomados teólogos, como Karl Rahner<sup>8</sup>, como de filósofos, como Heidegger. Fica claro que a tentativa de Heidegger de deixar em suspense as questões da fé e dedicar-se a uma busca pelo sentido de ser só através de caminhos percorriáveis pela razão faz parte do seu método de investigação e, portanto, do seu “ateísmo metodológico”.

No entanto, parece mais aceitável, com o escopo de afastar qualquer perigo de equívocos, o termo “laicismo” para essa postura filosófica de Heidegger, a qual está preocupada com a existência do ser-aí e com o seu sentido de ser; tal termo nos

---

<sup>7</sup> Serva da Teologia.

<sup>8</sup> Karl Rahner foi um importante teólogo do século XX. Foi um jesuíta alemão muito engajado na Igreja Católica. Participou das atividades pré-conciliares do Concílio Vaticano II e mostrou-se muito aberto às novas perspectivas religiosas de então, como por exemplo: o pluralismo religioso e o ecumenismo. Nos anos 1934-36, teve participação nos seminários de Heidegger.

parece menos carregado de preconceitos e mais apto expressar a real intenção do filósofo da Floresta Negra.

A atitude de Heidegger nos faz pensar em um filósofo preocupado em não cair no dogmatismo, não só religioso, mas de qualquer espécie. Tal dogmatismo seria deletério à filosofia, interromperia qualquer busca de sentido e, portanto, fracassaria o próprio objetivo da filosofia mesma, a qual vê em cada situação novas perspectivas de abertura de sentido para a experiência existencial humana.

Por vezes Heidegger foi elencado entre os existencialistas ateus<sup>9</sup>, mas esta interpretação da sua posição filosófica nos parece equivocada, estando de acordo com os comentários feitos por Gadamer a propósito disso, o qual via no filósofo da Floresta Negra um filósofo muito ligado à teologia cristã desde a sua formação juvenil<sup>10</sup>.

Não resta dúvida, portanto, que não se pode enumerar Heidegger entre os filósofos ateus, pois a sua filosofia está embrenhada pelo pano de fundo cristão, visto que a fé não é algo que se possa estudar objetivamente como outros objetos das

---

<sup>9</sup> Essa é a posição de Sartre quando fala do existencialismo: “O que torna as coisas complicadas é que existem duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos, e entre os quais eu listaria Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, por outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais é preciso colocar Heidegger, e também os existencialistas franceses e eu próprio. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade” (SARTRE, 2017, p. 17-18).

<sup>10</sup> “Em seu artigo de 1981, intitulado *A dimensão religiosa*, Gadamer critica as interpretações dos existencialistas franceses, em especial Sartre, no que tange ao enquadramento de Heidegger como pensador ateu. Argumentando a partir da própria ligação biográfica do filósofo com relação à teologia cristã, Gadamer considera como uma leitura apressada e superficial. Existe um forte enraizamento de Heidegger dentro da teologia cristã, em Constância, na relação com os jesuítas, em Feldkirch, e mais tarde, pertencendo ao seminário de Freiburg. O que Gadamer salienta é a tentativa do filósofo, a partir dos indícios formais, de compreender a fé como uma dimensão antropológica importante, realizando uma completa desobjetivação de seu conteúdo. De certa forma, Heidegger é um teólogo religioso sem ser um filósofo religioso” (MACHADO, 2006, p. 127-128).

ciências que são simplesmente dados e que se deixam enquadrar pelo método rigorosa das ciências da natureza, por exemplo. Mas está no âmbito dos elementos antropológicos fundamentais e que conservam uma aura sobrenatural e até mesmo paradoxal. Apesar de ter-se declarado livre pensador através dos seus escritos, despreocupado com as questões da fé, isso não significa que no seu íntimo não tenha conservado uma vivência religiosa marcada pela fé cristã.

### ***Considerações finais***

A atitude laicizante de Heidegger em relação à filosofia não é outra coisa senão a escolha de um método para um adequado tratamento dos temas filosóficos conservando a devida neutralidade, em busca de soluções para os problemas em questão. Aceita-se a expressão ateísmo heideggeriano, mas é preciso especificar melhor essa posição do filósofo. Trata-se de um ateísmo enquanto método de pesquisa e não de tipo ideológico. Se olharmos para o conceito de ateísmo em Heidegger conservando preconceitos, incorreremos no perigo de atribuir ao filósofo características que não lhe pertencem e que ele próprio fez questão de eliminar da sua *persona filosofica*. Além do mais, a posição filosófica de Heidegger não lesa a fé, vale dizer, pensamento e fé podem coexistir em uma mesma pessoa sem criar atritos de ordem pragmática.

### ***Referências***

- GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: encontros filosóficos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GONÇALVES, P. S. L. *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Lettera sull'Umanismo*. Milano: Adelphi, 1995.

*Primeiro Capítulo*

HEIDEGGER, M. *O conceito de tempo*. In. Cadernos de tradução. Trad. Marco Aurélio Werle, n. 2, DF/USP, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. E.P. Giachini, J. Ferrandin e R. Kirchner. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, M. *Il concetto di tempo*. A cura di franco Volpi. Milano: Adelphi Edizioni, 2017.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIRCHNER, R. A problemática do tempo na conferência heideggeriana *Der Begriff der Zeit*. In: *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, p. 105-123.

MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

OTT, H. *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 2017.



## Segundo Capítulo

### **Os motivos de Heidegger para uma interpretação fenomenológica das *Epístolas* do apóstolo Paulo**

Marcelo Ribeiro da Silva

#### ***Introdução***

No itinerário filosófico de Martin Heidegger notam-se vários projetos de pesquisa. Por exemplo, no arco das investigações do filósofo na sua juventude encontram-se estudos sobre a reabilitação da Filosofia Medieval (1914-1916) e da Mística Medieval (1918-1919), a definição de Fenomenologia da Religião e dos fundamentos da Fenomenologia (1919/1921), e a explicitação de uma Hermenêutica da Facticidade (1923). Seguramente, há muitas similitudes entre eles, e, como bem perceberam os comentadores, em uma leitura do conjunto da obra esses projetos orbitam em torno da questão do ser. Com efeito, há também a possibilidade de se trabalhar com a compreensão de aspectos particulares desses respectivos projetos, problemáticas concretas de interesse do pensador, ademais, interpretações que reverberem a situação do autor.

O semestre acadêmico de outubro de 1920 a fevereiro de 1921 foi um dos capítulos interessantes desse itinerário heideggeriano, nele o jovem Heidegger, na qualidade de professor assistente de Husserl, proferiu uma preleção na Universidade de Freiburg intitulada: *Introdução à Fenomenologia da Religião*. O texto do filósofo se estruturava em duas partes, uma dedicada a introduzir o aluno no método fenomenológico (§ 1-13), a outra comprometida com a explicação de fenômenos religiosos (§14-33). De Gadamer (2012) chegou uma informação, ao final do primeiro período do semestre Heidegger foi cobrado pela coordenação do curso a respeito de sua demora no trato com aspectos metodológicos da fenomenologia, quando tinha ele se comprometido a oferecer um curso relacionado à religião. O

resultado foi que, abruptamente, ele passou a tratar de fenômenos religiosos e, em particular, escolheu para sua tarefa as epístolas paulinas.

Dessa preleção, ascende à questão neste trabalho o interesse de Heidegger por uma Fenomenologia da Religião, e, sobretudo, sua escolha por uma interpretação fenomenológica das epístolas de Paulo, pois isso significou eleger a religiosidade cristã como paradigma de fenômeno religioso.

### ***Problematização da escolha das cartas paulinas***

Uma maneira pouco originária de se articular as duas grandes partes da preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião*, é lê-las ingenuamente como se houvesse uma continuidade quase que natural entre elas. No caso, se procederia a passagem do âmbito de compreensão do método fenomenológico para o âmbito de uma determinada religiosidade, contando prontamente com a “[...] possibilidade de sua apreensão filosófica” (HEIDEGGER, 2014, p. 111). Com efeito, esse movimento de tomar no fenômeno a religiosidade cristã implica numa dupla direção que precisam ser resguardadas: a visibilidade do fenômeno de sentido se dá na questão filosófica e, ao mesmo tempo, a questão emerge num horizonte em que vigora um fenômeno autêntico. Compreender isso envolve guardar a questão de decair num problema temático, como também guardar o fenômeno de ser investigado ao modo de um objeto.

Tendo isso em consideração, cabe avançar para a pergunta que delimita o horizonte de questionabilidade sobre o fenômeno da experiência cristã da vida. Foi Carbone (2014/2015) quem trouxe aos olhos a relevância de se perguntar pela escolha das cartas paulinas como fenômeno introdutório à Fenomenologia da Religião:

Por que, na verdade, alguém pode se perguntar, um fenômeno histórico tão concreto e circunscrito como o anúncio de Cristo por parte do apóstolo Paulo endereçado à primeira comunidade cristã espalhada na província do império romano, em particular

na Grécia e na Ásia menor, é assumida como exemplo central e paradigmático de uma fenomenologia do mundo da vida que se apresenta como ciência da origem e do fundamento da experiência filosófica em geral? (CARBONE, 2014/2015, p. 154).

Em discussão na pergunta de Carbone está a posição das epístolas paulinas, enquanto um documento a testificar as origens do movimento religioso cristão, no interior do percurso filosófico de Heidegger. Que sentido há em trazer ao campo do debate fenomenológico o fenômeno histórico da proclamação paulina, quando Heidegger tinha se comprometido em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) com a crítica da atitude teórica da filosofia pela afirmação do evento pessoal-impessoal do mundo? Qual é o sentido de uma investigação como essa para a constituição de uma fenomenologia empenhada na explicitação do momento originário de abertura significativa? (CARBONE, 2014/2015, p. 163).

A resposta para esta questão demanda a compreensão de vários aspectos que se entrelaçam em um mesmo problema. Há, com efeito, uma citação angular a conjugar as particularidades que serão a frente detalhadas, fala-se aqui do último subparágrafo de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, no qual se enumera os motivos para escolha heideggeriana pela religiosidade cristã:

A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica. A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração é uma questão difícil. Pode-se responder isso somente resolvendo o problema das conexões históricas (HEIDEGGER, 2014, p. 111).

Desta citação, três pré-posições justificam a compreensão heideggeriana de fenômeno religioso e abrem as portas para uma: “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas” (HEIDEGGER, 2014, p.

61). São a posição da Fenomenologia da Religião no contexto filosófico, a objetualidade do fenômeno religioso e o sentido do histórico no horizonte da experiência religiosa.

### ***A compreensão de Heidegger do fenômeno religioso***

A citação acima começa posicionando a Fenomenologia da Religião ante a Filosofia da Religião. Na pesquisa de Heidegger, o tema da filosofia da religião reverbera várias vezes: os §§ 5 e 6 são dedicados a caracterizar a filosofia da religião de Troeltsch, que representa uma tentativa de definição científica da filosofia da religião (HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 23-31), e nos §§ 18 e 19, que antecedem imediatamente a proposição do fenômeno da proclamação, a filosofia da religião é questionada quanto sua capacidade de alcançar a objetualidade da religião (HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 69-72). De fato, o percurso pelo qual avança o pensador traz às evidências de que a filosofia da religião toma o fenômeno religioso como um objeto do conhecimento, lhe falta uma consideração do seu próprio modo de ocupar-se da religião e de sua incapacidade de experienciar o “[...] sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma” (HEIDEGGER, 2014, p. 71).

Uma genuína filosofia da religião, dessa forma, deverá começar pela desconstrução de seus conceitos previamente elaborados, cujos interesses servem à conversão da religião em objeto de determinadas visões religiosas (*Religionswissenschaft*) (HEIDEGGER, 2014, p. 30).

Deste ponto, arranca a segunda justificativa para a escolha das epístolas paulinas como indicação do fenômeno religioso: a imprescindível urgência da colocação do problema da filosofia da religião desde “[...] a verdadeira objetualidade da religião mesma” (HEIDEGGER, 2014, p. 69). O objeto da filosofia da religião sofre entre os anos de 1880 a 1920 uma radical transformação, resumidamente, ganha relevância as investigações das religiões primitivas, antropologia e etnologia sobrepõem-se as considerações dogmáticas da religiosidade. Deus deixa de ser o

objeto primário da religião e ascende ao seu lugar o Sagrado, testemunham isso os estudos de Söderblom, Wundt e Rudolf Ott (CASALE, 2008, p. 400-401).

No contexto da fenomenologia, isso significou uma abertura para a consideração da religiosidade fora do esquema interpretativo racional-irracional do neokantismo, pela fenomenologia se poderia compreender o sagrado como correlato intencional não da inteligência, mas da fé (CASALE, 2008, p. 401).

Em *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/1919) o posicionamento de Heidegger, quanto ao objeto religioso e seu modo de apreensão, se explicita nos seguintes termos:

[...] o sagrado não pode ser problematizado como um noema teórico – tampouco como um noema irracional teórico – mas como correlato ao caráter do ato de “fé”, o qual, por sua parte, só pode ser explicitado a partir do nexos [vivencial] essencial-fundamental da vivência da consciência histórica. Isso não significa explicar o “sagrado” como uma “categoria da consciência”. Ao contrário, o caráter primário e essencial nele é a constituição de uma objetividade originária (HEIDEGGER, 2014, p. 316).

Embora esse trecho tenha muito a dizer sobre a compreensão da religião em Heidegger, cabe tomá-lo no tocante a apropriação heideggeriana das conquistas fenomenológicas sobre religião e seu modo próprio de encaminhar a discussão. Ele interpreta de modo particular o caráter do ato de fé e assume a importância da vivência religiosa. Assim, destaca a incompatibilidade dessa vivência com sua problematização em termos teóricos, mas, sobretudo, distancia-se das leituras vigentes ao falar da vivência religiosa desde um lugar novo, desde a compreensão da história, diz Heidegger: “[...] a história é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza” (2014, p. 306).

A terceira justificativa para a escolha das epístolas de Paulo enuncia-se no problema da história. O fenômeno religioso não é

uma realidade supratemporal que possa ser tematizada na religião ou um fato histórico sujeito a ser enquadrado em tipologias (HEIDEGGER, 2014, p. 68-69), mas uma experiência fática da religiosidade, que deve ser considerada dentro dos marcos de uma experiência histórica, ou melhor, que a consideração da historicidade (*Geschichtlichkeit*) do fenômeno religioso é uma questão fundamental. Ademais, só se toma com justiça as experiências religiosas quando as mesmas transparecem em sua individualidade histórica (CASALE, 2008, p. 407).

Em *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, por exemplo, a religiosidade viva que Heidegger procura explicitar enfrenta sempre o desafio do “[...] calar como fenômeno religioso” (HEIDEGGER, 2014 [1918/19, p. 297]), há sempre o risco de uma impositação querer capturar filosoficamente a religião sem a compreensão de sua historicidade, desconsiderando os marcos de sua situação. O que isso alcança é o emudecimento do fenômeno religioso no tocante a sua plenitude histórica e vitalidade (HEIDEGGER, 2014, p. 307).

Em face do exposto, elucidam-se os motivos para uma apreensão fenomenológica da experiência fática da vida no horizonte da religiosidade (HEIDEGGER, 2014 (1920/21), p. 111), com efeito, perduram dúvidas quanto a escolha da religiosidade cristã, em particular, da pregação de Paulo como uma experiência religiosa paradigmática. Vale agora avançar para esse campo.

### ***A escolha de Paulo como modelo para a luta filosófica de Heidegger***

A eleição das epístolas de Paulo para uma explicação fenomenológica está diretamente conectada com a colocação do problema da Filosofia da Religião e com a própria definição da tarefa da filosofia. Nas cartas do apóstolo, Heidegger encontra uma experiência da existência que lhe serve como modelo para sua própria luta filosófica contra a reificação da vida operante em seu contexto. Em Paulo consuma-se uma experiência originária de fé do protocristianismo, esse cenário significa, sobretudo, uma

compreensão da vida ainda não dominada pela decadente helenização do cristianismo, a qual nos tempos posteriores passou a prevalecer na expressão e vivência da fé. Em paralelo, Heidegger encontra-se assumindo a batalha filosófica contra a objetivação da experiência fática da vida, como confirma Hebeche (2005):

O que resta nessas passagens, no nosso entender, encontra-se no cerne do que Heidegger entendia da “luta de Paulo” contra o mundo clássico greco-judaico e judaico-cristão e o que, em Paulo, também se encontra na “luta de Heidegger” contra a objetivação da consciência histórica, bem como suas invectivas com respeito ao conflito metafísico entre o racional e o irracional (p. 183).

Com efeito, essa interpretação de Paulo bebe de um pensador medieval que precisa ser manifestado, para que se alcance à claridade da articulação de sentido que rege a condução do exercício fenomenológico de Heidegger. No caso, o interesse de Heidegger pela experiência religiosa do cristianismo primitivo (*Urchristentum*) inspira-se em Lutero, em particular no seus *Comentários à Carta aos Romanos* (1915/16). No reformador medieval encontram-se os alicerces que sustentam uma crítica à decadente helenização do cristianismo, responsável por aterrar a vivacidade do Evangelho (BARASH, 1995, p. 126).

Como Lutero, Heidegger enxergou que a *Theologie glorie* é ícone de um dogmatismo produzido artificialmente pela Escolástica. Uma teologia da especulação metafísica sobre Deus, da conciliação entre fé e razão, que, na realidade, trabalhou para conformar a divindade em objetualidade metafísica, em um ídolo. Lutero, por sua vez, escolheu o caminho da *Theologie crucis*, a qual se inspirava na compreensão de Paulo do saber cristão sob à luz do escândalo e loucura da cruz: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedora; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura” (1Cor 1,22-23). A *Theologie crucis*, por ressaltar o mistério e a transcendência divina frente a corrupção humana (BUREN, 1994, p. 166), serve ao interesse heideggeriano de destacar a

intromissão da Metafísica na Teologia e relança o olhar interpretativo da fé para a experiência de vida da comunidade primitiva, para a existência fática dos protocristãos.

Isso significou, em síntese, a abertura de um novo horizonte de compreensão do cristianismo, uma nova atenção ao cenário existencial capaz de pôr em crise toda forma de interpretação metafísica da mensagem cristã e de repropor a força fática do Evangelho, esvaziada pelo pensamento teológico da Escolástica (FERNÁNDEZ, 2017, p. 256-258).

Essa conquista luterana reverbera na filosofia de Heidegger, por exemplo, em *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921). No texto o filósofo aponta o erro histórico-objetivo de Troeltsch, Harnack e Dilthey na colocação da questão sobre o processo de helenização do cristianismo. Acessar os motivos da helenização do cristianismo não se trata de compreender a influência da filosofia grega sobre o trabalho dogmático da teologia cristã. Antes, isso demanda olhar com radicalidade para um fenômeno de fundo, para a historicidade mais genuína, para o fenômeno da vida fática, a qual não depende de uma metafísica ou cosmologia grega (HEIDEGGER, 2014, p. 152-155).

Assim, alinhavando a importância de Paulo e Lutero, vale ainda indicar o que Heidegger fala sobre em *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923). Para o filósofo, o teólogo reformador foi seu companheiro no caminho à facticidade da vida (HEIDEGGER, 2013, p. 11), mas foi Paulo seu modelo de luta contra as tendências de encobrimento da experiência fática cristã. No *Relatório Natorp* (1922), Heidegger tece uma boa síntese ao enaltecer a exemplaridade dos dois pensadores cristãos, destacando que Lutero trouxe ao horizonte filosófico a atitude religiosa de Paulo, o qual, por sua vez, edificou uma interpretação da vida fora do paradigma greco-cristão (HEIDEGGER, 2002, p. 52-53).

## **O fenômeno religioso da proclamação de Paulo**

Tendo compreendido as razões para a escolha da religiosidade cristã e em particular das epístolas paulinas, cabe ainda indicar o motivo da preferência pelo fenômeno da proclamação (*Verkündigung*). Nas considerações sobre as determinações fundamentais da religiosidade cristã, Heidegger detalha um erro proposital que ele realizou na interpretação da carta aos Gálatas (§§ 14 a 16): “Tomamos nota indiferentemente de todo isso sem compreender seu preconceito condutor, a fim de ver que isso não funciona, isto é, a fim de submeter esse tomar nota a uma destruição” (HEIDEGGER, 2014, p. 71). A destruição a que ele se refere orienta-se pela busca do sentido peculiar da religiosidade, isso significa que, sob à guia da aclaração desse sentido orbita a escolha do fenômeno da proclamação.

Nesses termos, vem à questão a relevância filosófica do fenômeno da proclamação. A carta aos Gálatas apresenta conteúdos como o chamado de Paulo e sua exortação às comunidades. Para Heidegger, entretanto, o sentido originário da epístola não se encontra nesses conteúdos dogmáticos ou na narração de objetividades históricas, mas abriga-se no *como* da comunicação epistolar, que o pensador pretende trazer à luz. A proclamação, assim, é importante porque custodia o *como* do fenômeno (HEIDEGGER, 2014, p. 73). Heidegger explica a centralidade do fenômeno da proclamação nos seguintes termos:

Do complexo indicado, extraímos somente o fenômeno da proclamação [*Verkündigung*] porque nele é apreensível a referência vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade. A proclamação é, então, um fenômeno central (HEIDEGGER, 2014, p. 72).

Na citação acima, esclarece-se que na proclamação explicita-se com toda a força fática o sentido do fenômeno religioso, porque nela pode ser apreendida a referência vital imediata do mundo da vida de Paulo. Isso quer dizer que, na

proclamação se exprime, de maneira mais evidente, o movimento de realização da vida que Heidegger deseja caracterizar (VINCI, 2017, p. 12).

A questão que está em jogo na citação é a elucidação da modalidade da referência em vigência no proclamar de Paulo. Aqui, é importante destacar que há modos diferentes de considerar o sentido de referência do fenômeno, alguns deles decaem numa compreensão tipificadora dos fenômenos, pois o sentido referencial encontra-se circunscrito às fronteiras do comportamento intelectualivo (HEIDEGGER, 2014, p. 55). Mas, na proclamação paulina Heidegger descobre uma referência operante que deve ser caracterizada como vital e imediata, termos esses que indicam uma conexão originária entre a experiência e o mundo, entre a referência e a historicidade viva, termos que indicam uma nova colocação da questão do fenômeno da proclamação.

Disso tudo resulta que, na interpretação fenomenológica da proclamação a pergunta sobre o fenômeno demanda ser articulada de modo novo. Caso se queira chegar a “[...] um sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma” (HEIDEGGER, 2014, p. 71), há que colocar uma pergunta originária capaz de se tomar no fenômeno a proclamação de Paulo. Essa novidade da pergunta filosófica Heidegger a indica nos seguintes termos: “Perguntamos, então, pelo como da proclamação de Paulo” (2014, p. 72). Nesse sentido, a escolha do fenômeno da proclamação e, da mesma forma, das cartas paulinas, tem por razão evidenciar a dinamicidade viva inscrita nas palavras do Apóstolo, que solicita ao perguntar filosófico uma nova colocação capaz de compreender o *como* do fenômeno.

### ***Considerações finais***

Apontar motivos que justificassem a escolha da experiência religiosa de Paulo como fenômeno apropriado à explicação fenomenológica foi o interesse que orientou esta pesquisa. Em questão esteve a compreensão de como uma determinada religiosidade, a cristã, ascendeu a paradigma da experiência fática

da vida, ou seja, como o fenômeno histórico do anúncio de Cristo, por parte de Paulo à comunidade protocristã, pode servir à fenomenologia como indicação da vida fática.

Primeiramente, os saldos da pesquisa gravitam em torno da distinção entre Filosofia da Religião e a Fenomenologia da Religião, em particular pelo posicionamento da fenomenologia ante o objeto da religião fora do esquema teórico, a experiência do sagrado se dá numa correlação não intelectual, mas de fé. Em segundo lugar, há a descoberta de Paulo como modelo para a luta contra a reificação da vida, tal interpretação heideggeriana do apóstolo deita raízes em Lutero que o ajudou a perceber no cristianismo primitivo aquela vitalidade histórica soterrada pela metafísica grega. E, por fim, evidencia-se a relevância do fenômeno da proclamação, dado que nele encontra-se custodiado o *como* do fenômeno religioso: uma conexão vital e imediata entre vida fática e sua experiência.

### ***Referências***

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, M. Phänomenologie des Religiösen Lebens. In: *Gesamtausgabe*. Band. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século: Tempo do Ser, tempo da história*. Trad. André Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Trad. Gilberto da Silva Gorgulho (Coord.). 2. imp. rev. São Paulo: Paulus, 2003.

BRUUN, L. Back to the future: Reading Heidegger reading Paul. In: *The Bible and critical theory*, v. 5, n. 1, p. 2.1-2.14, 2009.

- BUREN, J. Martin Heidegger, Martin Luther. In: KISIEL, T., VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 159-174.
- CAPUTO, J. D. *Desmistificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CARBONE, G. *Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. 2014/2015. Roma: Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, 2014/2015. [Tese de doutorado em filosofia e história da filosofia].
- CASALE, C. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina (I). In: *Teologia y Vida*. Santiago, v. 49, n. 3, 2008, p. 399-429.
- ESCUADERO, J. A. *El joven Heidegger: un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. 2000. Barcelona: Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000. [Tese de doutorado em Filosofia].
- ESPOSITO, C. *Introduzione a Heidegger*. Bologna: Il Mulino, 2017.
- FERNANDES, M. A. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa cristã desde o Novo Testamento: mundo, si-mesmo, temporalidade. In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. Brasília, v. 2, n. 2, p. 14-34, dez., 2015.
- FERNANDES, M. A. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. In: *Reflexão*. Campinas, v.41, n.1, p. 95-111, jan./jun., 2016.
- FERNANDEZ, A. G. Heidegger y la reforma protestante. In: *Revista de Filosofia*. Venezuela, v. 62, n. 2, p. 7-47, 2009.
- FERRER, R. G. *El desasosiego de la vida fáctica*. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923) Valencia: Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València, 2014. [Tese de doutorado em filosofia].

*Segundo Capítulo*

HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

KISIEL, T. Heidegger on Becoming a Christian. In: KISIEL, T., VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the start*. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 175-194.

LARA, F. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. Barranquilla, n. 7, p. 28-46. ago., 2007.

LÓPEZ, F. L. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. In: *Acta fenomenológica latino-americana*. Lima; Morelia: Pontificia Universidade Católica del Perú; Universidade Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, v. 3. 2009, p. 377-392.

LUTERO, M. *Comentários de Martín Lutero: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. Trad. Erich Sexauer. Barcelona: Editorial CLIE, 1998.

PERIÑAN, J. J. G. La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 2, 2017. p. 533-556

SHEEHAN, T. Heidegger's introduction to the Phenomenology of Religion 1920-21. In: *The Personalist*. LX, 3, 1979, p. 312-334.

VINCI, P. Prefazione. In: CARBONE, Guelfo. *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*. Milão: Mimesis, 2017.



## Terceiro Capítulo

### O conceito de *deus* no Heidegger tardio

Marcos Ricardo da Silva

#### *Introdução*

Em 26 de setembro de 1966, Heidegger concebe uma entrevista ao jornal alemão *Der Spiegel*. Tal entrevista só poderia ser publicada depois da sua morte. O título da entrevista diz: “Somente um Deus ainda pode nos salvar”. Tal afirmação não se trata de uma mera frase de efeito de Heidegger e também não é uma metáfora. Tal frase carrega o peso de duas questões: 1) Qual é este Deus que pode nos salvar? 2) Nos salvar do que? O deus<sup>1</sup> não é nenhum outro que tenha sido e, sobretudo, o deus cristão (HEIDEGGER, 2015, p. 391).

Com o título, queremos significar uma maneira própria de o filósofo compreender deus. Maneira autêntica do que é proposto comumente pelas Religiões e Filosofia. Neste sentido, sua concepção de deus é original. *Original* no sentido de uma nova origem para a questão de deus, dentro do “outro início da Filosofia” aventado pelo filósofo, ou seja, é original no sentido de origem, uma nova possibilidade ontológica de pensar a questão de deus; e, original, também, como algo próprio de Heidegger, situada dentro da inovação de seu pensamento.

Uma característica marcante do pensamento de Heidegger sobre deus é afastar a argumentação lógica racional, da certeza da proposição como as famosas provas da existência de deus. Heidegger argumenta na obra *Meditação*: “Sobre os deuses há um saber essencial e não uma certeza. Não há uma certeza, pois, a certeza é algo racional, computável, calculado, e o saber sobre os

---

<sup>1</sup> O uso de minúscula na palavra “deus” é proposital, pois não se trata de um ente supremo, a causa primeira, o deus cristão, ou qualquer significação metafísica que a tradição nos legou. Acompanhamos Heidegger no uso da minúscula.

deuses<sup>2</sup> não pode assumir este caráter seguro da certeza” (HEIDEGGER, 2010, p. 193). O saber sobre os deuses (ou o deus) não se dá ao modo de um conhecimento racional, calculado e lógico na busca por uma certeza. Neste sentido, Heidegger se aproxima de interpretações que argumentam que deus não pode ser (totalmente) acessado pela razão; mas não só isto, é que deus não é um ente, e tampouco o seer, tal enigma afasta a possibilidade de conhecimento.

É o espanto que se mostrará como o saber essencial. Espanto, pois este saber sobre o deus é ligado ao seer<sup>3</sup> como aquilo que é como o nada, e espanta por seu mistério insondável. Espanto, pois remete a uma negatividade-positiva, o velado do des-velado, que espanta, pois é abissal, sem fundo, inacessível à razão, o que nos remeterá inevitavelmente aos setores do mistério. Mistério que podemos vislumbrar no brilho dos acenos do deus no ente: o lado positivo de sua negatividade.

Heidegger não nos apresentará uma prova racional, argumentativa, lógica, no sentido das provas da existência de deus como feita por Tomas de Aquino, Anselmo e Descartes, por exemplo, pelo contrário, deus se mostrará como algo completamente longe da lógica e da certeza racional. Mas isto não significa que não há um saber sobre o deus ou deuses. O deus (ou deuses) é aquele que se mostra em acenos e apontamentos, que só é conhecido em parte. Conhecido pela razão? Mas o que é a razão?

Ao se percorrer o caminho a deus, Heidegger irá nos mostrando o que vê neste caminho. Deixar claro estas marcas do caminho é o objetivo deste artigo, mostrando aquilo que já foi trilhado por Heidegger na busca e esclarecimento de deus. Ou seja,

---

<sup>2</sup> Sobre o uso do plural ou singular da palavra deus, explicaremos no texto o porquê desta variação ou dúvida da quantidade de deus de que Heidegger está falando.

<sup>3</sup> A palavra seer é usada aqui para mostrar a diferença com o ser entendido pela tradição filosófica. É a diferença entre “seyn” e “sein” conforme Heidegger escreve. Sobre o porquê traduzir seyn por seer acompanhamos a nota do tradutor Marco Antonio Casanova (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 6). Ao longo do texto usaremos “seer” para nos remeter à significação de Heidegger e “ser” ao falarmos da compreensão comum metafísica.

embora Heidegger não aponte uma conclusão racional nos moldes de certeza lógica sistemática sobre deus, ele nos mostrará características de mostraçãõ de deus e, também, como podemos repensar em outros termos filosóficos a questão de deus.

Para a investigação da questão usaremos um método: 1º percorreremos uma via mostrando aquilo que o deus de Heidegger não é, afastando assim sua concepção da tradição religiosa e filosófica. 2º percorreremos uma segunda via onde serão mostradas características do deus de Heidegger, que se dão na relação do deus com o seer (*seyn*) e o Homem (*Dasein*), ou seja, mostraremos aquilo que o deus de Heidegger “é”.

Questões principais que norteiam o artigo serão: de que deus Heidegger fala? Qual o âmbito de possibilidade filosófico para pensarmos este deus? Como Heidegger pode falar e conceber um deus dentro do quadro tardio de sua filosofia? Qual o papel de deus dentro do seu pensamento sobre o seer? Qual a relação entre seer e deus e se deus é realmente necessário para o pensamento sobre o seer e, assim, qual sua função? Qual a relação de deus com o ser-aí?

### ***A primeira via da questão: aquilo que o deus de Heidegger não é***

Em 1957, Heidegger levanta a seguinte questão: “como entra o Deus na filosofia?” (HEIDEGGER, 1999, p. 192). Ele responde:

Conforme ele o objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, *próte arkhé*. O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a causa prima, que corresponde à volta fundamentante à última *ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como causa sui. Com isso designamos o conceito metafísico de Deus (HEIDEGGER, 1999, p. 194).

Em outro momento Heidegger assevera: “Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia” (HEIDEGGER, 1999, p. 199). Para Heidegger, quando a filosofia toma o ser como causa, como primeiro fundamento, entificando-o como um algo que propicia um início como causa, acontece o esquecimento do ser - porque o ser é então tomado como mais um ente - mesmo que seja um ente supremo criador, um ente onto-teológico. Ser e deus são tomados como entes dentro da tradição filosófica e Heidegger tentará nos mostrar que tanto o ser quanto deus não podem ser entendidos como entes.

O ser é entificado quando lhe dão atributos como a substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de potência, vontade de vontade, phýsis, idea, energia etc. (HEIDEGGER, 1999, p. 197). Deus, de igual forma é entificado quando a filosofia nomeia atributos a ele como o criador, a causa primeira e causa de si próprio. Todos estes atributos dados a deus são dados a ele quando se coloca deus como causa primeira dos entes. Heidegger estabelece uma distinção entre ser e ente retirando do ser qualquer interpretação entitativa deste. Neste esvaziamento do ser de todo vestígio do ente, o ser não pode ser entendido como um ente, mesmo que seja o primeiro. Posto isto, de igual forma, o mesmo ocorre com deus. Heidegger nos mostra a diferença ontológica entre ser, ente e deus.

Para Heidegger, esta definição de deus como causa primeira, como um ente, não é suficiente. E é devido a esta atribuição como causa que deus acaba “morrendo” na contemporaneidade, pois se pode descartar tal atributo como não necessário, como faz a ciência. Desta forma, na contemporaneidade, falta uma nova definição de uma nova essência e possibilidade de se pensar a divindade longe da tradição metafísica: “Há muito o homem se encontra desafinado. Sem sua noite e seu dia, os deuses fogem da ausência da essência de sua divindade” (HEIDEGGER, 2010, p. 198). Heidegger propõem uma nova essência à divindade na orientação de um novo pensamento para se pensar deus.

Sobre tomar deus como um ente, Heidegger escreve:

O deus nunca é um ente do qual o homem, ora de um modo, ora de outro, sabe algo, um ente do qual ele se aproxima em distâncias diversas. [...] isto é, aquela representação coisal do deus e o cálculo explicativo dele, por exemplo, como o criador tem o seu fundamento na interpretação da entidade como presentidade produzida e produtível (HEIDEGGER, 2010, p. 196).

O deus de Heidegger nunca é um ente e não possui atributos como um ente. Definir deus como criador, como bom ou mal, como amor ou qualquer outro adjetivo e atributos é sempre tomar deus como um ente dentre outros mais, mesmo que seja um ente supremo. Entender deus como o criador surge da concepção filosófica de que o ente precisa ser produzido por algo, de que o ente precisa de uma causa. Desta necessidade metafísica por uma causa, a filosofia elenca deus como causa primeira na elaboração de uma onto-teo-logia, como nomeia Heidegger. O deus de Heidegger não é um ente e também não é o ser (HEIDEGGER, 2010, p. 214). Cabe-nos a pergunta: se deus não é um ente e também não é o ser, o que ele “é”? Será que a pergunta “o que ele ‘é’”, ainda cabe na questão? Para Heidegger, deus “é” o nada. Um nada do seer e ente, estando entre eles. Esta afirmação de que “deus é o nada” precisa de mais explicações. Como veremos, Heidegger colocará deus como o “entre” o seer e o ente, e também entre o seer e o ser-aí. O que nos importa agora é suspender a questão e mostrar que, para Heidegger, deus não é o ser (ou o seer) e tampouco o ente.

Outro fator que Heidegger procura afastar de deus são as religiões. As religiões são empecilhos para se chegar a deus por estarem todas presas à tradição metafísica. Para Heidegger, aqueles que buscam deus nas religiões estão na verdade se afastando de deus no sentido de se afastarem da *tranquilidade profunda* onde é possível, *solitariamente*, ouvir o canto dos deuses. “*Grande tranquilidade*” é outro conceito que sempre aparece quando Heidegger fala sobre deus e o seer. A tranquilidade do silêncio para além da maquinação da modernidade e das religiões

que só tem olhos para o ente presente e constante e assim esquecem o seer e deus. Não se ouve a voz de deus nas religiões:

Todo aquele que deseja algo palpável e manuseável e uma lida imediata com os deuses, todos aqueles que pensam em erigir “religiões” e exigem a visibilidade e a compreensibilidade do culto aos deuses, remetendo-se aí a algo passado, não pressentem a tranquilidade profunda na qual precisa ser ouvida por longo tempo por ouvidos solitários o canto dos deuses (HEIDEGGER, 2010, p. 202).

É necessário o silêncio da solidão, longe do barulho das aglomerações do falatório religioso das discussões sobre as “ações de deus” e suas leis e mandamentos e dos livros sagrados, metafísica e filosofia. A solidão do estar só consigo pondo-se na abertura do silêncio para se ouvir e receber os acenos do deus, que não sabemos se por palavras, por sentimentos ou pensamentos, invadem nosso ser nos deixando aptos a participar da comunicação dos deuses e, ao darmos ouvidos, fundarmos uma nova história tanto pessoal como terrestre, estando de encontro com deus em uma união que tem como mediador o seer, a Terra, e a Natureza e o Sagrado.

O vir-ao-encontro de deus e Homem não pode se dar via uma religião (HEIDEGGER, 2010, p. 203) ou de um âmbito super-humano, pelo contrário, este vir-ao-encontro de deus e o homem é um acontecimento ligado ao *espanto do surpreendente* do abismo inescrutável, velado e oculto do seer e sua verdade (*alétheia*), ou seja, o vir-ao-encontro de deus e Homem ocorrem solitariamente no silêncio do ouvir os acenos do deus tendo o seer, o sagrado, como mediador.

Mistério é uma possibilidade para deus. O vir-ao-encontro de deus e homem é um acontecimento de apropriação através da própria *verdade do seer*, ou seja, dentro de um novo quadro de pensamento filosófico para além da Metafísica tradicional. É preciso preparar o solo para a nova vinda do deus, fundando uma nova História e um novo destino do pensamento humano através de um *outro início*. “Fora do seer, então, não há nenhuma

possibilidade mais para os deuses, depois que o ente, arrastado para a sua maquinação, só consegue servir à desdivinização” (HEIDEGGER, 2010, p. 203). Como podemos falar de deus depois da queda da metafísica e da instauração da verdade (*alétheia*) do seer? Para isso, devemos mostrar a queda da metafísica e fundarmos a verdade do seer. A questão é a seguinte: depois da destruição da metafísica e deus como o ente supremo criador, como podemos ainda falar sobre deus através deste *outro início da filosofia* onde a questão do ser é posta como principal?

Por isso, se os deuses vierem algum dia a se anunciar uma vez mais, e isso significa, depois do declínio e a partir do declínio da história metafisicamente fundada, então isso não pode acontecer de antemão em “teofanias” toscas para quaisquer “profetas robustos” e “conformadores de mitos”, mas precisa acontecer na abertura discreta, mas decidida dos sítios de decisão para uma luta, na qual se combate pelo olhar recíproco, que olha pela primeira vez diretamente para os deuses, daqueles que questionam de maneira pensante e poetante (HEIDEGGER, 2010, p. 211).

É a filosofia e a poesia que poderão fundar um espaço-tempo para levantarmos novamente a questão da possibilidade de deus e não “profetas robustos” pregadores de religião e “conformadores de mitos”. Mas a abordagem desta questão não poderá ocorrer por vias lógicas, racionais, ligadas ao conhecimento humano e a certeza. Deus não pode ser acessado pela razão e não é o fruto de um conhecimento. Muitos filósofos, principalmente os padres medievais, ou os filósofos simpatizantes com a fé cristã, tentam encontrar deus via à razão, ou através da impossibilidade da razão. Razão no sentido de procurarem fundamentar a deus via construções lógico-argumentativas. Mas, não é pela via da razão, da certeza, do conhecimento ou da lógica que se encontra deus, pelo contrário. Deus não pode ser um conhecimento como uma certeza da inteligência humana, mas, muito menos, este deus é o cristão.

Pensá-los [os deuses] e dizer algo sobre eles já exige a insistência em um saber essencial. Não se necessita de uma certeza. A certeza reside em um âmbito fora de suas requisições essenciais; pois toda certeza é sempre apenas o asseguramento computável, de acordo com o qual o que não sabe pode ser traduzido pela primeira vez para a suposição e a defesa do “saber” (HEIDEGGER, 2010, p. 189).

Sobre deus há um saber essencial e não uma certeza. Este saber essencial está relacionado à veneração do mais questionável e não a um saber racional (HEIDEGGER, 2010, p. 189). O mais questionável é a certeza sobre o ente, a segurança da razão e do conhecimento. Levantar questão, se questionar e duvidar sobre o império da certeza racional é abrir-se ao es-panto do desconhecido e a abissalidade do seer e ao passar ao largo do deus, seu mistério e indecidibilidade. Aqui é feita uma crítica à razão.

Deus está ligado ao espanto do desconhecido, ao Abismo do fundamento como o sem fundamento. Sobre deus não há uma certeza, pois a certeza é algo racional, computável, calculado, e o saber sobre os deuses não pode assumir este caráter lógico racional, antes é através da *tonalidade afetiva* do espanto e da veneração do mais questionável que temos acesso a deus.

Esta tonalidade afetiva que afina o Homem com deus é o que é chamado de *saber essencial*, que não é um saber nos moldes de um conhecimento, ou seja, não é um saber representacional, mas um sondar o Abismo do seer. O es-panto é se espantar perante o Abismo do desconhecido. Este *saber essencial* também não pode ser confundido com um fanatismo ideológico irracional entregue a uma fé cega sem argumentos lógicos na adoração de um fantasma desconhecido, pois é exatamente a ausência de ideia ou de fanatismo, é o lançar para o reino do desconhecido abissal (HEIDEGGER, 2010, p.193). O fanatismo ideológico religioso possui por base uma ideia muitas vezes desprovida de razão e provas, mas, ainda uma ideia. O es-panto do desconhecido, onde podemos encontrar deus, não é se prender a uma ideia sem racionalidade de qualquer religião, pelo contrário, é a completa ausência de ideia e doutrina religiosa.

Buscar o espaço-tempo para a vinda de deus é se aventurar no mistério do desconhecido. E neste cenário de ausência de certezas e conhecimentos racionais e lógicos que Heidegger abre espaço para o encontro do Homem com deus. Ou seja, somente do erigir do seer como recusa e velamento, na clareira que se recusa dos sítios de sua essência; somente na verdade do seer (*alétheia*) como provinda do Abismo do sem fundamento teremos espaço para trazermos deus novamente ao pensamento e a poesia.

Por isto, toda nomeação e silenciamento dos deuses oscila na meditação sobre a história do seer. E só quando o homem, nos elementos singulares de seus atrevimentos, tiver se deixado determinar em meio aos ciclones dessa história e não interpretar mais de maneira psicológico-moral o a-ssombro, mas refundá-lo em um caminho da insistência no ser-aí (como espera tenaz da clareira da recusa), ter-se-á entrado em uma vereda, que conduz para a região de uma preparação do homem para a fundação de um outro ser de si mesmo, deixando emergir o vislumbre tranquilo de que a fuga e a proximidade dos deuses podem advir uma vez mais (HEIDEGGER, 2010, p. 197).

Em uma passagem importante das *Contribuições à filosofia* Heidegger escreve: “Monoteísmo’ tanto quanto todos os tipos de ‘teísmo’ é algo que só há a partir da ‘apologética’ judaico-cristã, que tem por pressuposto pensante a ‘metafísica’. Com a morte desse deus caem e se tornam caducos todos os teísmos” (HEIDEGGER, 2025, p. 398). Deus, para Heidegger, não é somente um como no monoteísmo e também não é vários como no politeísmo. Monoteísmo ou Politeísmo são classificações metafísicas que tomam deus como ente, ou um ente ou vários entes. Unidade e pluralidade são conceitos metafísicos transferidos para deus, mas, como deus não é um ente e tampouco o ser, tomar os sítios de manifestação de sua essência através do abismo do seer como um ou vários é uma interpretação metafísica que Heidegger procura abandonar. Desta forma, não podemos entender o deus de Heidegger nos moldes do Monoteísmo ou Politeísmo, sua “definição” escapa a este modelo

afastando o número de deus ou deuses, ou seja, é outra forma de pensar de difícil compreensão dado nosso costume de classificação metafísica até aqui.

Na citação em pauta, Heidegger lembra Nietzsche ao falar sobre a morte do deus Judaico-cristão. Esta morte de deus aparece em Heidegger junto ao próprio fim da metafísica. Junto com a destruição da metafísica (do esquecimento do ser), o deus metafisicamente entendido também é destruído. Somente trazendo de volta a questão do ser, depois do fim da metafísica, no outro início da filosofia, uma nova possibilidade de deus surge. Esta morte do deus judaico-cristão aparece como o fim dos atributos divinos, como redentor, criador, amor, bem, uno e qualquer outro significado que toma deus como um ente. No capítulo VII das *Contribuições à filosofia*, destinado ao assunto deus, o filósofo da Floresta Negra escreve logo no frontispício do Capítulo: “O último deus. O totalmente outro em relação aos que tinham sido, sobretudo em relação ao deus cristão” (HEIDEGGER, 2015 p. 391). Querer remeter o deus de Heidegger ao cristianismo ou qualquer outra religião histórica seria um erro interpretativo do seu pensamento. A morte de deus faz parte da fuga de deus que não possui mais espaço dentro de círculos científicos e filosóficos metafísicos. Para Nietzsche, deus morreu porque nós o matamos. Para Heidegger deus morreu, pois seu pensamento metafísico se tornou insustentável.

Heidegger dá um papel especial ao ateísmo, posto que o ateísmo é ateu na medida em que toma como deus o deus judaico-cristão ou qualquer outro deus conforme transmitido para nós pela história das religiões. Mas há um aspecto positivo no ateísmo e sobre isso Heidegger escreve:

Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar nem sacrificar. Diante da causa sui, não pode o homem nem cair de joelhos por temor nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. Tendo isso em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como causa sui, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer

dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-logia quereria reconhecer (HEIDEGGER, 1999, p. 199).

Para Heidegger, o pensamento a-teu está mais próximo de deus, mais livre para ele do que o pensamento onto-teo-lógico da metafísica e das religiões. O ateu não acredita no deus conforme ele foi proposto até agora, e esta des-crença pode ser a possibilidade de abertura para novos pensamentos sobre deus. Mas nem mesmo Heidegger acredita no deus tal qual as religiões e as filosofias apresentam, conforme temos visto. Neste sentido, Heidegger é ateu. Mas, o pensamento ateu, justamente por negar o deus da filosofia e das religiões, pode se aproximar mais de deus, do outro deus, do último deus, surgido das cinzas da metafísica e das religiões tradicionais. “O a-teísmo não consiste na denegação e na perda de Deus, mas na ausência de fundamento para a divindade dos deuses” (HEIDEGGER, 1999, p. 199). O que Heidegger irá buscar é a possibilidade para trazermos de volta deus. Um deus para além das religiões e da metafísica. Certamente Heidegger não propõe uma nova religião e muito menos articula mandamentos ou estruturas para uma nova religião. Uma religião, na maioria das vezes, é algo coletivo, composto por doutrinas e livros sagrados de uma revelação divina. O caminho do filósofo alemão aponta para um caminho solitário e de silêncio, embora admita uma certa comunicação de deus (ou deuses) com o humano através da figura do poeta como o semi-deus. Mas sobre isso veremos ao falarmos de Hölderlin. Ainda sobre as religiões Heidegger escreve:

Todos os “cultos” e “igrejas” e coisas como essas em geral até aqui não tem como se tornar a preparação essencial do dar-se um com o outro do homem e de deus no meio do seer. Pois a verdade do seer mesma precisa ser primeiro fundada e, para isso que é entregue, toda criação precisa tomar um outro início (HEIDEGGER, 2015, p. 403).

## ***A segunda via de pesquisa: aquilo que o deus de Heidegger “é”***

O deus de Heidegger não é o seer e não é o ente. Também não é o ser-aí. Antes é outra coisa, uma quarta, embora não haja uma ordem numérica sobre isso no sentido do que vem por primeiro e por último, e isso já é demasiado significativo. O que deus “é”, se não é o seer e nem o ente? Aqui, a pergunta sobre o “é”, o “ser de deus”, é completamente inútil, posto que ele não-é. Se perguntarmos pela constituição material, física ou espiritual, somente podemos dizer que deus não-é isto. A primeira suspeita é que seria um nada. Mas um nada como um completamente outro em relação ao ente, ao seer e ao ser-aí. Mas, mesmo como este nada-de-ser-e-ente, ainda assim, deus tem um papel a desempenhar, ou seja, ele se manifesta, ele aparece no fenômeno. E por desempenhar um papel, isso não pode significar que ele seja um ente ou o seer, pelo contrário, sua aparição se dá em *acenos* da distância do indecibilidade do seu sempre *passar ao largo* de qualquer definição. Este mistério de difícil solução é para onde Heidegger nos encaminha. O que mostraremos sobre o deus de Heidegger são sinais, insinuações e nunca a descrição completa de um deus como um algo com propriedades. Pois deus se revela nos seus acenos da *distância e da proximidade*, sempre estando longe e, devido à distância, também perto, mas nunca o mesmo.

O deus de Heidegger é também o último. É chamado por Heidegger de *último deus*. Em que sentido seria o último? O último não é apenas interrupção e fim. Não é somente aquele que aparece por fim depois de todos os outros que o antecederam, mas, antes, este último é o primeiro, aquele que surge de uma nova possibilidade. O último é o novo, aquele que a tudo ultrapassa. “O último é aquele que não precisa apenas da mais longa antecedência, mas é ele mesmo não a interrupção, mas o mais profundo início, que se resgata antecipadamente da maneira mais ampla e mais pesada” (HEIDEGGER, 2015, p. 392). O último deus representa um novo início de possibilidade de se pensar deus, mas, além disto, é uma nova possibilidade de se pensar o ser e o ente e apropriar existência humana:

O último deus, se pensarmos aqui de maneira calculadora e tomarmos esse “último” apenas como interrupção e fim, ao invés de como decisão extrema e maximamente breve sobre o que há de mais elevado, então naturalmente todo saber sobre ele será impossível. Todavia, como é que se deveria querer calcular no pensamento do ser de deus, ao invés de meditar de maneira radicalmente oposta sobre o perigo de algo estranho e incalculável? (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

Só é possível pensarmos o deus de Heidegger como uma decisão extrema para uma nova possibilidade de pensamento. Para longe das perguntas sobre o ser de deus, o último deus, em seu início *original*, aparece como o estranho e incalculável. O que podemos dizer sobre este “estranho e incalculável”? A princípio somente o silêncio. Silêncio é o se calar sobre deus. Silêncio é o afastamento das religiões. Somente neste silêncio poderemos ouvir a voz de deus, os seus acenos, e, desta forma, fundar uma nova comunhão comunicativa com o último deus, o completamente outro em relação ao deus cristão e os demais deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 391). O silêncio sobre deus, o afastamento de qualquer tese, religião ou filosofia é o abrir-se para a possibilidade de um outro. Neste sentido, o último deus é uma blasfêmia perante todos os outros deuses vindos até aqui (HEIDEGGER, 2015, p. 393).

Como se aproxima o último deus? Qual é a possibilidade do seu advento?

A maior proximidade do último deus acontece apropriadamente, quando o acontecimento apropriador ganha a recusa como a autorrenúncia hesitante da elevação. Isso é algo essencialmente diverso da mera ausência. Recusa como pertencente ao acontecimento apropriador só deixa experimentar a partir da essência mais originária do seer, no modo com ele reluz no pensar do outro início (HEIDEGGER, 2015, p. 398).

Deus está ligado à parte velada do seer, à recusa, ao “*léthe*” da *alétheia*. Na essência do seer, temos o velado e o des-velado dentro da sua essência como *alétheia*. Mas, como o seer se recusa? Se recusa como o diferente do ente e também como o velado daquilo que é desvelado e, desta forma, se recusa a qualquer definição. No acontecimento apropriativo da essência do seer, este acontecimento de movimento de essência é um movimento do velado para o revelado que interpela e atravessa o humano, o ente e o deus.

A clareira é o que aparece: os entes no aí. A clareira, no Heidegger tardio, é o próprio aparecer no desvelamento (*alétheia*) ligada ao próprio seer e não ao ser-aí. Mas, no clarear há o oculto de onde este clarear mesmo é proveniente, não como causa, mas como movimento, como essência, como acontecimento do velado ao desvelado. O deus de Heidegger está ligado à essência do seer e, assim, a parte velada do seer, anterior ao desvelamento, mas, ao mesmo tempo é, de certa forma, o fundador do aí, ou seja, do desvelamento, pois está presente no movimento de essência do seer do velado ao des-velado, pois o seer é aquilo que é *usado* (*brauch*) pelo deus para que estes (os deuses) sejam e se manifestem no próprio aí ao ser-aí e, também, para que fundem uma nova história de um novo destino, nomeando os criadores enquanto poetas que fundam um novo começo (HEIDEGGER, 2015, p. 27). Como veremos, o deus em sua interpelação do poeta é o próprio fundador do aí, ao nomear o humano como criador.

A palavra “usado”, “uso” (*der Brauch*) é de muita importância no pensamento de Heidegger, presente várias vezes no “Contribuições à Filosofia” e, no “Dito de Anaximandro”, ocupando um papel central neste texto. Tanto o seer é usado pelo deus quanto o ser-aí. O seer é usado no seu movimento oculto de velamento para o desvelamento, no movimento do seu acontecimento como essência. O ser-aí é usado pelo deus quando este é nomeado criador e fundador pelo próprio deus em suas interpelações no poeta como fundador de história (HEIDEGGER, 2015, p. 22).

O deus de Heidegger é velado e oculto como o seer, mas também se revela como o seer e junto ao seer no desvelamento como o ente e na inspiração poética do ser-aí. Ambos possuem um lado velado e outro lado desvelado, tanto o seer como o deus. A parte velada do seer é o que Heidegger chama, também, de Abismo, o sem fundo, o fundamento sem fundamento, o vazio. O fundamento como nada. E a parte desvelada do seer é a clareira, o aí onde está o ser-aí, a própria fundação dos entes. O acontecimento apropriativo apropria o ser-aí, apropria-se tanto na sua parte desvelada quanto da velada. Ao mesmo tempo, a parte velada de deus está no seu *passar ao largo* de toda definição, entificação ou conceptualização do que seria este deus. O *passar ao largo* do deus é que ele nunca pode ser apreendido. A parte oculta de deus é seu “ser” estranho e incalculável. A parte desvelada de deus é quando ele usa o seer em seu acontecimento e, desta maneira, se apropria do ser-aí se revelando ao ser-aí, mas não somente o ser-aí, os deuses aparecem no ente também. O deus necessita do seer para aparecer ao ser-aí no seer, ou seja, os acenos do deus, seus apontamentos: “O seer se essencializa como acontecimento apropriador. Esse é o fundamento e o abismo da disposição do deus sobre o homem e, em meio a viragem, do homem para o deus. Essa disposição, porém, só é suportada no ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 252).

O encobrimento ou velamento do seer, de um lado, é uma característica do próprio seer como acontecimento apropriativo (*Ereignis*). Deus, por outro lado, dentro deste quadro de velamento do seer, sempre é o “passar ao largo”, o sempre distante, o que sempre se oculta, mas, assim como o seer, acena. Deus se aproxima quando é compreendido como aquele que passa ao largo de qualquer definição que o toma como um ente. O seer “é”, também, aquele indefinível e velado no seu ocultamento, o completamente outro em relação ao ente. É na ligação em comum entre seer e deus no velamento e no movimento de desvelamento do seer que podemos encontrar algumas informações sobre o deus de Heidegger.

O Abismo (*ab-grund*) é um conceito importante para nós neste momento, pois a essênciação do seer passa pela definição de Abismo, e porque o deus usa o seer em sua essênciação através do Abismo. No parágrafo 157 das *Contribuições*, Heidegger fala sobre a *Abertura do Fosso Abissal* e faz comparações com as modalidades do ser da metafísica tradicional para contrapor ao seu pensamento. Para Heidegger, as modalidades estão aquém da Abertura do fosso Abissal, sendo esta mais originária e fundamental que aquelas. O que seria esta Abertura do Fosso Abissal? “Essa abertura só pode se transformar em questão, se a verdade do seer reluzir como acontecimento apropriador, a saber, como aquilo de que o deus necessita, na medida em que o homem lhe pertence” (HEIDEGGER, 2015, p. 274). A abertura do fosso abissal é a essênciação do seer como acontecimento apropriativo, o movimento do velado, do sem fundo do Abismo para o desvelado da clareira para o ser-aí, ou seja, é um movimento da “verdade”, *alétheia*. O deus necessita desta abertura do fosso abissal, e, assim da “verdade”, *alétheia*, pois é somente nesta abertura, ou seja, no acontecimento do seer, que deus pode aparecer e se apropriar do homem já transformado em ser-aí e, também, brilhar no ente. O homem pertence a deus no sentido de ser por ele apropriado e por deus se revelar ao humano nos acenos, nas “tempestades do seer” e nos “raios do deus”. Falaremos mais adiante desta apropriação de deus sobre o Homem quando falarmos de Hölderlin. O que nos importa agora é esta relação do seer com deus através da essênciação do seer passando pelo Abismo. No parágrafo 157, Heidegger escreve:

A abertura do fosso abissal tem sua primeira e mais ampla mensuração na necessidade do deus em uma direção e no pertencimento (ao seer) do homem segundo a outra direção. Aqui se essencializam os precipícios do deus e a subida do homem como aquele que é fundado no ser-aí. A abertura do fosso abissal é o alijamento interior incalculável do acontecimento da apropriação, da essênciação do seer como o meio utilizado que confere pertencimento, que permanece ligado ao passar ao largo do deus e, sobre tudo, à história do homem. O acontecimento

apropriador se apropria do deus para o homem, na medida em que atribui apropriadoramente o homem ao deus (HEIDEGGER, 2015, p. 274).

Como podemos entender que “a abertura do fosso abissal tem sua primeira e mais ampla mensuração na necessidade do deus em uma direção”? Na página 422 das *Contribuições* Heidegger aclara esta situação ao dizer que “Os deuses’ precisam do seer não como a sua propriedade, na qual eles mesmos encontram um apoio. Os deuses precisam do seer, a fim de pertencerem por meio do seer, que não lhes pertence, efetivamente a si mesmos” (HEIDEGGER, 2015, p. 422). Temos que: 1) Os deuses precisam do seer; 2) O seer não pertence aos deuses como sua propriedade; 3) Os deuses precisam do seer para pertencerem efetivamente a si mesmos.

O deus não é o seer e não possui no seer sua propriedade como substância. Neste sentido, o seer é o que é *usado* pelo deus para o deus poder ser ele mesmo, ou seja, para aparecerem como deuses ao ser-aí, pois é somente através do seer que o ser-aí tem contato com o deus (cf. abaixo, ao comentarmos Hölderlin). O deus usa o seer para aparecer como deus. Neste usar (*brauch*) o seer, o seer irá se essencializar como algo que foi utilizado por deus em sua essencialização. O seer aparecerá como Terra em sua ligação com o deus. Terra está ligada à deus assim como mundo está ligado ao ser-aí. Existe uma relação curiosa feita nas “Explicações da poesia de Hölderlin” entre Natureza, *phýsis*, seer e Sagrado que irá trazer muita luz a nossa discussão, como veremos. No importante último parágrafo das *Contribuições* Heidegger escreve que: “Quando os deuses clamam pela terra e no clamor dos deuses ressoa um mundo, e quando, assim, o clamor ecoa como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, como palavra formadora de história” (HEIDEGGER, 2015, p. 494).

O clamor dos deuses pela terra é o chamado no sentido de abrigar na terra a manifestação de deus; a súplica de deus pela terra em sua essencialização como aquilo que se vela e se des-vela como mundo ao ser-aí. É somente no clamor do deus pela terra que o mundo é ressoado. É pela terra que há a possibilidade do

aparecimento do mundo que ecoa como ser-aí. E é somente nesta ligação do deus com a terra e do ser-aí com o mundo que a linguagem pode nos mostrar uma nova história para o acontecimento do deus e do seer e, assim, fundar um novo destino. Heidegger nos diz que “o último deus não é o próprio acontecimento apropriador, mas com certeza necessita dele como aquilo a que pertence o fundador do aí”. Deus precisa do acontecimento apropriador, pois ele funda o aí, e é somente neste aí, na clareira do seer, no ser-aí que o deus pode aparecer. E, além disso, deus aparece no próprio aí, como aquele que usa o seer em sua essenciação e, assim, se revela deus:

O acontecimento apropriador e seu rejuntamento fugidio na abissalidade do tempo-espço é a rede, na qual o último deus articula a si mesmo, a fim de dilacera-la e de deixa-la findar-se em sua unicidade; e isto de maneira divina e rara e o que há de mais estranho em todo ente (HEIDEGGER, 2015, p. 259).

### ***A relação seer, deus e ser-aí***

Deus aparece ao ser-aí através do seer e do ente. O seer é o meio imediato onde as relações mediatas entre deus e ser-aí podem ocorrer. O seer é o entre o deus e o ser-aí, o meio onde tal relação pode se dar. Mas, como seria esta relação do deus com o ser-aí? Esta relação fica clara ao examinarmos as conferências de Heidegger sobre Hölderlin e também algumas passagens importantes das “Contribuições à Filosofia”.

O ser-aí aparece como sendo duplamente apropriado, tanto pelo seer quanto pelo deus. O ser-aí humano, de certa maneira, não se pertence, ou melhor, possui seu pertencimento, seu si-mesmo, somente quando é apropriado no acontecimento pelo seer: “Quem é o homem? Aquele que é usado pelo seer para a suportação da essenciação da verdade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 310).

Heidegger não concebe o humano como algo subjetivo, como um “eu”, seja no sentido de substância, como o *cogito ergo sum* de Descartes, ou como o eu transcendental de Kant, ou como

o animal racional, possuindo uma identidade como um ser próprio e uno. Antes, o humano, enquanto ser-aí, só possui o seu si mesmo quando é apropriado pelo seer no acontecimento apropriativo:

Ipseidade emerge como essênciação do ser-aí a partir da origem do ser-aí. E a origem do si mesmo é a proprie-dade. Essa palavra é aqui tomada como a palavra princip-ado. O domínio da apropriação no acontecimento apropriador. A apropriação é, sobre tudo, atribuição apropriadora e sobreapropriação. Na medida em que o ser-aí é atribuído de maneira apropriadora a si como pertencente ao acontecimento apropriador, ele chega a si mesmo; mas nunca de modo tal como se o si mesmo fosse já uma consistência presente à vista, só que ainda não alcançada até aqui (HEIDEGGER, 2015, p. 312).

A palavra “apropriação” ligada à palavra “acontecimento apropriador” (*Ereignis*) nos mostra duas coisas: 1º apropriação se refere a ser próprio, ipseidade, propriedade, que o humano possui somente quando é apropriado, o que nos remete a segunda significação; 2º apropriação se refere ao ser utilizado, interpelado, apropriado no sentido de tomado, “possuído” pelo seer e, como veremos, pelo deus. O fato de o homem ser apropriado mostra algumas coisas: em primeiro lugar: o humano não é uma substância com características internas próprias subjetivas. Também, ele mesmo não se pertence no sentido de criar para si mesmo seu si mesmo, antes, o si mesmo do humano é o seu ser apropriado, o seu ser interpelado, “possuído”, pelo seer no acontecimento e também apropriado e usado por deus que o nomeia criador e fundador. Ou seja, a autenticidade do ser-aí está em se abrir à apropriação do seer e do deus e não em uma escolha sua de acordo com a deliberação de sua vontade, antes, pelo contrário, o aspecto de usado do ser-aí o entrega completamente as manifestações do seer e de deus nele. A passagem da citação em pauta que diz que esta apropriação do ser-aí “é sobre tudo, atribuição apropriadora e sobreapropriação” (HEIDEGGER, 2015, p. 312) , nos remete que, quando o humano enquanto ser-aí é

apropriado pelo seer ele se sobreapropria de si mesmo e reconhece seu si mesmo nesta apropriação. Heidegger chama este fato de ser apropriado e se sobreapropriar de si como contra-aceno, contra-movimento e sobre-viragem. Em uma passagem decisiva sobre esta relação entre seer e ser-aí, Heidegger escreve nas contribuições:

O seer precisa do homem, para que ele se essencie, e o homem pertence ao seer, algo com vistas ao que ele consuma a sua mais extrema determinação enquanto ser-aí. O seer, porém, não se torna com isso dependente de um outro, ainda que esse precisar constitua sua essência e não seja apenas uma consequência da essência? Como é que temos o direito de falar de dependência onde esse precisar recria precisamente o que é precisado em seu fundamento, dominando-o para o seu si mesmo. E como é que o homem, inversamente, pode colocar o seer sob a conformidade de sua mensagem, se ele precisa passar de qualquer modo a se dar por perdido junto ao ente, a fim de se tornar o apropriado em meio ao acontecimento e aquele que pertence ao seer (HEIDEGGER, 2015, p. 247).

Vemos aqui um impulso mutuo de precisar e pertencer onde que, de certa forma, o seer ganha o destaque como aquele mesmo que, como acontecimento apropriador, apropria o ser-aí para si e, ao mesmo tempo, precisa do ser-aí por ele mesmo apropriado e fundado, a fim de se essenciar como acontecimento apropriador. Nesta relação mutua onde o ser-aí pertence ao seer e o seer precisa do ser-aí para poder se essenciar como tal é que podemos perceber a relação entre seer e ser-aí. Mas, de qualquer forma, o ponto predominante, o mais importante da relação acaba sendo o seer, posto que ele mesmo é o que funda o ser-aí para si mesmo (para o seer) a fim de se essenciar. Ou seja, o ser-aí acontece apropriadoramente como si mesmo dentro do próprio acontecimento do seer. Em uma importante passagem das Contribuições Heidegger escreve:

O acontecimento da apropriação determina o homem para a propriedade do seer. O acontecimento da apropriação é a

contravibração entre o homem e os deuses, mas justamente esse entre e sua essenciação, que é fundada pelo ser-aí nesse ser-aí. O deus não é nem “essente”, nem “não essente”. Ele também não pode ser equiparado com o seer, mas o seer se essencia tempo-espacialmente como aquele “entre”, que nunca pode ser fundado no deus, mas tampouco no homem como presente à vista e vivente, mas no ser-aí. O seer e a essenciação de sua verdade são do homem, na medida em que ele vem a ser insistentemente como ser-aí. Mas isso significa ao mesmo tempo: o seer não se essencia pela graça do homem, pelo fato apenas de que o homem ocorre. O seer “é” do homem, de tal modo, com efeito, que o homem é usado pelo próprio seer como o guardião do sítio instantâneo da fuga e da chegada dos deuses (HEIDEGGER, 2015, p. 259).

O seer é o entre o homem e o deus. Em que sentido o seer é o entre? É que somente através do seer o deus pode ser deus. E somente através do seer o deus pode aparecer ao ser-aí que o guarda em sua fuga e em sua chegada. O seer, como o entre o ser-aí e o deus é o ponto de ligação de um comum pertencer do ser-aí para o deus e do deus para o ser-aí. Somente no seer a relação ser-aí e deus pode ocorrer. É neste sentido que o deus necessita do seer, não como sua substância, mas como um meio, como um imediato para sua mediação. Como o terreno (terra) para sua aparição como deus ao ser-aí (HEIDEGGER, 2015, p. 304).

Mas como se dá especificamente esta relação do ser-aí com o deus? Para melhor investigarmos esta questão temos que recorrer às conferências de Heidegger sobre Hölderlin.

Heidegger coloca Hölderlin em um ponto de destaque como o poeta e também filósofo que primeiramente anunciou uma nova História. A História da possibilidade da fuga e da chegada dos deuses e também da própria revelação do seer (HEIDEGGER, 2004, p. 9, 13). Podemos dizer sem nenhum problema teórico que foi através da poesia de Hölderlin que tem como um dos seus temas centrais a questão de deus e do sagrado, que Heidegger teve sua própria inspiração para falar do seu deus. A relação entre ser-aí e deus aparece de modo fecundo na

interpretação de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin. A interpretação heideggeriana de Hölderlin não é somente um comentário à distância, mas, muito mais, uma interpretação apropriativa de Heidegger sobre Hölderlin. Heidegger usa Hölderlin para si, para fundamentar seu próprio pensamento sobre os deuses e o seer, pondo, é claro, Hölderlin como um poeta decisivo para a História que está por vir, a História que precisa ser fundada. Mas, voltando a nossa questão, como se dá a relação do ser-aí com o deus? Em um poema comentado por Heidegger intitulado “Como quando em dia santo...” Hölderlin poetiza:

Nós devemos, porém/  
estar sob as tempestades de Deus./  
Ó poetas! De cabeça descoberta/  
Agarrar o raio do pai com a própria mão/  
E oferecer ao povo, envolta na canção,/  
A dádiva celestial.

Sobre este poema Heidegger comenta:

O poeta não dá seguimento às suas vivências interiores, mas está colocado ‘sob as tempestades de Deus’ – ‘de cabeça descoberta’, colocado à sua mercê sem qualquer proteção e afastado de si próprio. O ser-aí não é outra coisa senão o estar colocado a mercê do poder esmagador do ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 38).

O poeta, enquanto ser-aí, não se pertence. Ele está afastado de si próprio no sentido de possuir a si próprio como uma propriedade sua, antes, tem este “si próprio” no fato de ser usado (*brauch*). É o próprio deus que acomete o poeta em sua inspiração e o poeta, com sua “cabeça descoberta”, à disposição das tempestades divinas, cria suas canções como aquele que é possuído pelos deuses. “Tempestade” e “raios” são palavras importantes usadas em mais de uma ocasião por Heidegger e Hölderlin. São expressões/conceitos que Heidegger usa inspirado em Hölderlin como a forma impetuosa em que o seer e o deus se apropriam do ser-aí: “A questão sobre quem é o homem tem agora

pela primeira vez o elemento irrompido de uma via, que, contudo, transcorre em meio ao desprotegido e, assim, deixa advir sobre si a tempestade do seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 262). A fundação do ser-aí é este estar desprotegido “com a cabeça descoberta” para ser apropriado pelo seer e pelo deus: “[...] o ser-aí não é outra coisa senão o estar colocado à mercê do poder esmagador do ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 38). É característica do ser-aí heideggeriano depois da chamada viragem este estar à disposição do seer e, em consequência disso, do deus. O ser-aí enquanto existente possui sua insistência e sua ipseidade neste estar lançado no seer e ser apropriado por ele. Mas, como vimos na citação acima, não é somente o seer que se apropria do ser-aí, mas também o deus.

Para que o deus entre em relação com o ser-aí é necessário a própria fundação do ser-aí. Para que o ser-aí seja fundado é necessário a filosofia. Por isso o deus necessita da filosofia, para esta fundar o seer e também o ser-aí para através desta dupla fundação filosófica o deus possa atingir o ser-aí: Os deuses necessitam da filosofia, não como se eles próprios devessem filosofar em função do seu endeusamento, mas a filosofia deve ser, caso se pretenda que ‘os deuses’ se deparem novamente com a decisão e a história alcance seu fundamento essencial (HEIDEGGER, 2015). É preciso um novo início da História para os deuses aparecerem novamente. Toda fundação da História é uma fundação do próprio pensamento humano sobre deus, seja para modificar aspectos da divindade (como o cristianismo como fundador de história), seja para rejeitar a deus e fortalecer a ciência e a maquinação como no iluminismo.

Voltando a nossa questão: como o deus se relaciona com o ser-aí? Qual sua forma de comunicação? Em um poema Hölderlin escreve: “[...] e acenos são desde sempre a linguagem dos deuses” (HEIDEGGER, 2004, p. 39). Comentando esta passagem e definindo o que são estes *acenos* Heidegger escreve:

Já no seu significado cotidiano, o aceno distingue-se do sinal, o ato de acenar é diferente do apontar para algo, diferente do mero ato de fazer com que se repare em algo. Quem acena também

não faz apenas com que se repare em “si”, por exemplo no sentido de se encontrar em tal e tal lugar e poder aí ser alcançado; antes, o ato de acenar é, por exemplo na despedida, uma forma de manter o outro perto de si á medida que a distância aumenta e é, inversamente, à chegada, a revelação da distância ainda vigente na proximidade gratificante. Os deuses, no entanto, acenam simplesmente pelo fato de serem. Correspondendo a esta essência do ato de acenar e às suas principais variações, somos constrangidos a entender o ato de acenar como a linguagem dos deuses, e por conseguinte, a poesia como o acenar envolta em palavras. Aí já nada resta da “expressão de vivências interiores”, assim como de outras más interpretações da poesia (HEIDEGGER, 2004, p. 39).

O aceno é a distância da proximidade. O aceno é a própria linguagem do deus ao se comunicar com o ser-aí enquanto poeta. A poesia do ser-aí, enquanto disposta às tempestades do deus, não é a expressão de vivências interiores, mas, antes, a poesia é o próprio re-acenar do aceno dos deuses. A poesia é o anunciar ao povo aquilo que é comunicado pelo deus ao poeta. E o poeta é o próprio mensageiro dos deuses. Aquilo que comumente chamamos de inspiração poética, para Heidegger e para Hölderlin é na verdade os recebimentos dos raios e tempestades do deus; é o acolhimento dos acenos divinos postos em poesia e transmitidos ao povo. O poeta enquanto o mensageiro do deus é um semi-deus. Semi-deus é não ser completamente o deus, e também não ser completamente humano. Para Heidegger, enquanto leitor e apropriador da poesia de Hölderlin, para fundar seu próprio pensamento, nos dirá que o poeta, enquanto o semi-deus mensageiro dos deuses, nem humano e nem deus, é o que está entre o humano e o deus, e, desta forma, por ter uma comunhão com o divino, pode desta maneira nos comunicar os acenos do deus: “Os deuses, porém, só podem chegar a ser ditos, então, se eles mesmos nos dirigirem a palavra e nos interpelarem. A palavra que nomeia os deuses é sempre uma resposta a tal exigência” (HEIDEGGER, 2013, p. 50). O poeta é o semi-deus, por isso pode ouvir os acenos de deus:

O próprio poeta se encontra entre estes – os deuses – e aqueles o povo. Ele é um excluído – um lançado para fora, para aquele intervalo entre os deuses e os homens. Mas apenas e primeiramente neste intervalo se decide quem o homem é e onde seu ser-aí estabelece seu domicílio (HEIDEGGER, 2013, p. 58).

O poeta precisa ser de coração puro. “Coração significa o lugar em que se concentra a essência mais própria destes poetas” (HEIDEGGER, 2013, p. 85.) Puro significa mais próximo do originário (HEIDEGGER, 2013, p.85). Estar próximo do originário é refundar a essência humana como ser-aí, como aquele que é usado. O poeta é o “profeta” dos deuses e o próprio fundador da História. É o poeta pensador que pode trazer febre nova dos céus para os humanos. Mas o poeta precisa se por à disposição dos deuses. Ele mesmo, enquanto “ele mesmo” precisa deixar de existir e fundar o ser-aí como aquele que é usado pelo seer, o sagrado e os deuses. O sagrado pela voz dos deuses deve possuir o poeta e este com o capuz abaixado, com a cabeça descoberta para os raios e tempestades dos deuses se tornar seu mensageiro.

O mais originário, mais originário que os deuses, cuja os próprios deuses necessitam para acontecerem é o Sagrado. “Contudo, o Sagrado, ‘acima dos deuses’ é ‘mais velho que os tempos” (HEIDEGGER, 2004, p. 87). Em uma passagem da “Carta sobre o humanismo Heidegger escreve: “É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. É só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só á luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra ‘Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 364). Esta sentença nos mostra uma sequência como que degraus: 1º A Verdade do ser. 2º O Sagrado. 3º A deidade do deus. É necessário mostrar algo sobre a verdade do ser para pensarmos o sagrado, e a partir do sagrado pensarmos a deidade e então o deus. O sagrado se mostrará como a própria essenciação do seer. O Seer é o Sagrado. O seer é o mais originário e profundo cujo qual os deuses e o ser-aí dependem para eles mesmos “serem”. É do acontecimento do seer em seu

acontecimento apropriativo que podemos pensar a própria essência do sagrado e a ligação do sagrado com a deidade e os deuses. O sagrado é um dos temas centrais do livro “Explicações da poesia de Hölderlin”. Em um trecho deste livro Heidegger escreve:

A natureza é a época mais antiga e de modo algum o supratemporal que a metafísica se refere, e absolutamente não é o “eterno” pensado de modo cristão. A natureza é mais temporal que “os tempos” porque, como maravilhosamente onipresente, já presenteia tudo que é real, de antemão, com a clareira dentro de cuja abertura pode aparecer tudo que é real, pela primeira vez. Anterior a todo real e todo agir, anterior até aos deuses é a natureza. Pois ela é “mais velha que os tempos/ e está acima dos deuses”. A natureza não está um pouco sobre os deuses, como se fosse um âmbito do real “por cima” deles. A natureza está “acima” dos deuses. Ela, “a potente” consegue algo diferente dos deuses: uma vez que é clareira, tudo se faz presente nela. Hölderlin chama a natureza sagrada, pois é “mais velha que os tempos/ e está acima dos deuses do Oeste e do Oriente”. Portanto, a “santidade” não é, de forma alguma, uma propriedade que pertença a um Deus subsistente. O sagrado não é sagrado porque é Divino; melhor dizendo, o Divino é que é divino porque é “sagrado” em sua essência [...] (HEIDEGGER, 2013, p. 72).

Heidegger entende a “Natureza” (*phýsis*) como clareira, como seer e como o sagrado. Esta “natureza” aqui citada como sagrada, como acima dos deuses e do tempo e que empresta a divindade aos próprios deuses não pode ser entendida como *natura*, ou como comumente entendemos natureza. Esta natureza deve ser entendida como a *phýsis* grega dos pré-socráticos e, depois, no do pensamento heideggeriano, com o próprio conceito de seer:

Phýsis é o provir e o rebentar, é o abrir-se que, ao rebentar, ao mesmo tempo retorna para a proveniência e se encerra naquilo que concebe a todo presente a sua presença. Phýsis, pensada

como palavra fundamental, significa o rebentar o aberto, o clarear de toda clareira dentro da qual algo pode aparecer, assumir seus contornos, mostrar-se no seu “aspecto” (*eidos, idea*), e deste modo presenciar como isto ou aquilo. [...] Percebe-se a clareira do aberto, do modo mais puro, quando ela deixa passar a transparência da clareira, isto é, a “luz”. *Phýsis* é o rebentar da clareira do iluminado, e assim a lareira e o lugar da luz” (HEIDEGGER, 2013, p. 69).

A natureza como *phýsis* é o Sagrado. O Sagrado é aquilo que dá ao deus sua divindade. A divindade é a ligação ao Sagrado, o que torna a deidade divina. O Sagrado é o seer. A clareira. O aparecimento e a apresentação de todo real e de tudo aquilo que é temporal. O deus necessita do Sagrado. O deus necessita do seer para se essencializar e sua essencialização é o aceno ao ser-aí como poeta e fundador da história. O deus precisa do seer para se essencializar, ou seja, para ser o que é deus precisa do sagrado para ele mesmo anunciar o sagrado.

### **Referências**

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Patrópolis: Vozes, 2008, p. 326-376.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Viva Veritas, 2015.

HEIDEGGER, M. *Explicação da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: EdUNB, 2013.

HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Piaget, 2004.

HEIDEGGER, M. Identidade e diferença. In: *Martin Heidegger – Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 171-200.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

PUNTEL, L. B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Shneider. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2011.

RAMOS, D. R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

## OS AUTORES<sup>1</sup>

### **Ademir Menin**

Doutorando em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE; mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma - PUG (2013); graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (1995); graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma - PUU (1999); pós-graduação em Letras (Estudos Linguísticos e Literários) pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP (2010). Atualmente professor colaborador na faculdade de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, *campus* de Toledo-PR. Publicou: *L'analogia tra mondo e musica nel pensiero di Arthur Schopenhauer*. Toledo-PR: Editora Vivens, 2016; *Conhecimento clássico e conhecimento científico*. Toledo, PR: Editora Indicto, 2017; *Conhecimento e condição humana*. Toledo, PR: Editora Vivens, 2016; *Conhecimento, gestão e educação*. Toledo, PR: Editora Vivens, 2016.

### **Allan Georges N. Strauch**

Aluno especial no mestrado em filosofia da UNIOESTE. Possui graduação em Direito pela União Educacional de Cascavel - UNIVEL (2008). Tem experiência na área de Direito, atuando como advogado entre os anos de 2009-2012 (OAB/PR 52.783). Pós-graduando em Direito Penal e Processo Penal na instituição de ensino UNIVEL (2019). Graduando em Ciências Econômicas pelo Centro Universitário FAG (2019). Mestrando em Desenvolvimento Regional e Agronegócios pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (2020-2022). Funcionário Público do Estado do Paraná desde o ano de 2012 tomando posse no cargo de Escrivão de Polícia Civil.

---

<sup>1</sup> Súmulas biográficas apoiadas no currículo Lattes, exceto quando indicada opcionalmente pelo próprio autor.

**Evandro Pegoraro**

Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC-RS (2010). Possui graduação em Filosofia (Licenciatura Plena) pelo Centro Universitário Franciscano (2005); especialização (*lato sensu*) em Educação Escolar pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, *campus* de Francisco Beltrão-PR (2006). Atualmente é docente do Instituto Sapientia de Filosofia - ISF e da Secretaria de Estado da Educação - SEED, do Paraná, Núcleo Regional de Dois Vizinhos. Tem interesse pelo estudo da hermenêutica filosófica do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e pelos Diálogos de Platão.

**Geder Paulo Friedrich Cominetti**

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE; Mestre em filosofia pela mesma instituição (2013); professor efetivo de filosofia no Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – IFPR); Bacharel (2009) e Licenciado (2010) em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bacharel em Direito pela Universidade Paranaense – UNIPAR (2010).

**Giovani Augusto dos Santos**

Professor da Universidade São Francisco – USF. Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, na linha de pesquisa de Metafísica e Conhecimento. Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário FAAT. Participou de Iniciação Científica com ênfase em Psicologia Escolar Educacional. Atualmente desenvolve pesquisas em psicologia fenomenológica-existencial, especificamente em Daseinsanálise.

**Josiane Paula da Silva**

Graduada em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2007). onde, atualmente, é aluna do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) na linha de pesquisa: metafísica e conhecimento. Desenvolve pesquisas em metafísica, fenomenologia e ontologia.

**Katyana Martins Weyh**

Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2019), área de concentração: filosofia contemporânea. Linha de pesquisa: metafísica e conhecimento. Ênfase de pesquisa: *fenomenologia*. Formada em filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2016), *campus* de Toledo; formada em Psicologia pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR (2016), *campus* Cascavel. É membro da comissão executiva da Revista *AORISTO - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*.

**Leila Rosibeli Klaus**

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR; Mestre em filosofia (2014) pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, na área de fenomenologia e compreensão; Licenciada em filosofia (2012) pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, com um semestre de experiência na Universität Trier (2011-2012), Alemanha. Pesquisa principalmente na área de fenomenologia, com interesse na metafísica presente na antropologia filosófica de Max Scheler.

**Leosir Santin Massarollo**

Possui graduação em Filosofia e especialização em História Econômica do Brasil pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. É Mestre em Filosofia pela mesma universidade e professor do Colégio Estadual Marilis Faria Pirotelli e do Colégio Estadual Pacaembu. É doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, no qual desenvolve uma pesquisa sobre a angústia em Heidegger e em Kierkegaard.

**Lucas Rogério Garcia**

Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM; graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM (2016); graduado em pedagogia pelo Centro Universitário de Araras – UNAR (2019).

**Marcelo Ribeiro da Silva**

Mestre em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE; Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR; Bacharel em Teologia pela Faculdade Missioneira do Paraná - FAMIPAR. Especialista em Formação de Presbíteros pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA).

**Marcos Ricardo da Silva**

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (2007); mestrando em Filosofia, Universidade Estadual de Maringá UEM (2020); graduando em Sociologia, UNINTER (2019); especialista em Educação do Campo, Faculdade São Braz (2016); especialista em Neuropedagogia, Universidades Integradas do Vale do Ivaí (2014); especialista em Educação de Jovens e Adultos, Universidades Integradas do Vale do Ivaí (2014). Atualmente é professor por Processo Seletivo Simplificado (PSS) na Secretaria de Educação do Estado do Paraná - SEED. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia.

**Neusa Rudek Onate**

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, possui graduação em Filosofia (Licenciatura Plena) também pela UNIOESTE. Tem interesse pelos estudos da História da Filosofia Contemporânea, contemplando a área de pesquisa da Fenomenologia, mormente os pensamentos de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Em sua mais recente pesquisa, analisa a possibilidade da investigação fenomenológica em Heidegger sob os temas da hermenêutica, tempo, temporalidade originária, finitude, imaginação e possibilidade. É integrante do Grupo de Pesquisas da Linha Metafísica e Conhecimento: Fenomenologia, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Diferença. Faz parte do Grupo de Estudos *Ser e tempo*. É membro da comissão executiva da *AORISTO - Revista Internacional de Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica*.

**Olavo de Salles**

Graduando no curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE); Bolsista no PET-Filosofia da UNIOESTE; Formação em pesquisa científica pelo PIC; pesquisa temas em torno do pensamento heideggeriano e da filosofia grega

**Paula Furtado Goulart**

Doutorado em andamento em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade de Brasília - UnB, acerca do conceito de "diálogo" e sua relação com a linguagem, na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade de Brasília - UnB, acerca da temporalidade e da simultaneidade no pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer. Graduação concluída em Filosofia pela Universidade de Brasília - UnB, (2017). Graduação concluída em Direito pelo Centro Universitário de Brasília - UniCeub (2015). Integrante do grupo de pesquisa Direito e Ações Afirmativas: Direitos Humanos na Diversidade (UnB). Interesse em Hermenêutica, Fenomenologia, Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Pensamento decolonial. Interesse também em Direitos Humanos, Hermenêutica Jurídica, Filosofia do Direito, Neoconstitucionalismo latino-americano.

**Paulo Ricardo da Silva**

Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá – UEM; Pós-graduação em Saúde Mental pelas Faculdades Integradas AVM (2015); graduado em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2018); graduado em Psicologia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná (2011). Tem experiência profissional na área de Psicologia.

**Pedro Henrique Silveira Rauchbach**

Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2020); Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL (2016). Na graduação desenvolvi uma pesquisa a respeito da segunda fase do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), a respeito da técnica e do niilismo, questões relativas à noção central de *esquecimento do ser* em Heidegger. Atualmente, desenvolvo no mestrado uma pesquisa mais intensa sobre a obra do filósofo contemporâneo Peter Sloterdijk (1947-). De certa maneira, o trabalho atual mantém fortes relações com a pesquisa da graduação na medida em que Sloterdijk mantém um bom diálogo com Heidegger. Podemos dizer que Sloterdijk dá atenção à antropologia, que parece ter sido descartada pelo filósofo da floresta negra. E dessa forma, faz uma brilhante e ampla abordagem da construção natural e cultural do homem. Uma *antropogênese* que almeja compreender como se desenvolveu historicamente e antropologicamente a clareira, ou seja, a abertura simbólica do ser-aí. E, conseqüentemente, como viemos a nos tornar os animais capazes de compreender e pensar o ser.

**Saulo Sbaraini Agostini**

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná(2013) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2018). Atualmente é Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná e Professor do Centro Universitário Assis Gurgacz. Atuando principalmente nos seguintes temas: Autenticidade, Propriedade, Cuidado, Ética.

## OS ORGANIZADORES

### **Roberto S. Kahlmeyer-Mertens**

Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ; atualmente é Professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, na qual leciona e orienta dissertações e teses para o Programa de Pós-graduação em filosofia (mestrado e doutorado). Professor colaborador do mestrado em filosofia da Universidade Estadual de Maringá – UEM. Membro associado da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos – SIEH, sócio efetivo da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica – AFFEN, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Fenomenologia – SBF, dedica-se aos estudos de Heidegger desde o ano de 1995, assinando capítulos em coletâneas, além de inúmeros artigos publicados em revistas periódicas nacionais e internacionais. Entre seus principais livros estão: *Linguagem e método* (FGV, 2007); *Heidegger & a educação* (Autêntica, 2008); *10 Lições sobre Heidegger* (Vozes, 2015) e *10 Lições sobre Gadamer* (Vozes, 2017). É Editor-Chefe e Fundador da *AORISTO - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*.

### **Libanio Cardoso**

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1993). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2009). Professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, onde integra o Grupo de pesquisa em História da Filosofia, o Grupo de Pesquisa em Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica e, desde 2018, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de Metafísica e Conhecimento. Pesquisador do PRAGMA - Programa de Estudos em Filosofia Antiga. Pós-doutorado em Dialética Antiga, Universidad de Buenos Aires (CAPES; Programa para Fortalecimento da Pós-graduação no Mercosul).

### **Marcelo do Amaral Penna-Forte**

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2001) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2006). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Ciência

**Katyana Martins Weyh**

Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2019), área de concentração: filosofia contemporânea. Linha de pesquisa: metafísica e conhecimento. Ênfase de pesquisa: *fenomenologia*. Formada em filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (2016), *campus* de Toledo; formada em Psicologia pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR (2016), *campus* Cascavel. É membro da comissão executiva da Revista *AORISTO - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*.

**Eduardo Henrique Silveira Kisse**

Doutorando em filosofia pela Ruhr-Universität Bochum - RUB (2018) Alemanha; mestre pela mesma instituição (2017). Área de concentração: homem e cultura. Possui graduação (Bacharelado e Licenciatura Plena) em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ (2012). Tem experiência no ensino de Filosofia (Colégio Pedro II, RJ). Seu foco de pesquisa em filosofia tem uma dedicação especial à filosofia da vida, à hermenêutica e à metodologia das ciências humanas, com ênfase na obra de W. Dilthey. É membro da comissão executiva da Revista *AORISTO - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*.

**José Francisco de Assis Dias**

Licenciado em filosofia pela Universidade de Passo Fundo - RS (1996) e Bacharel em teologia pela UNICESUMAR (2014); Especialista em docência no ensino superior pela UNICESUMAR (2015); Mestre em direito canônico pela Pontifícia Universidade Urbaniana, Cidade do Vaticano, Roma, Itália (1992); Mestre em filosofia pela mesma (2006); Doutor em direito canônico também pela Pontifícia Universidade Urbaniana, (2005); Doutor em filosofia pela mesma instituição italiana (2008). Atualmente é professor adjunto da UNIOESTE, no *campus* de Toledo-PR, onde é Coordenador do curso de Licenciatura em Filosofia; professor Titular da UNICESUMAR, Maringá, PR, atuando no Mestrado em gestão do conhecimento nas organizações; pesquisador do Grupo de pesquisa educação e gestão e do Grupo de pesquisa ética e política, da UNIOESTE, CCHS, *campus* de Toledo-PR; parecerista de revistas filosóficas e juristas.



# STVDIVM

## HEIDEGGER: PRESENÇA MARCADA EM TOLEDO

Um registro do *I Encontro Paranaense de Estudos Heideggerianos*  
(UNIOESTE, Toledo, PR, 2019)

[...] *Heidegger marca presença em Toledo*, primeiro e especialmente, por meio dos alunos de graduação e de pós-graduação da UNIOESTE, que desenvolvem pesquisas sobre seus temas e questões; *Heidegger marca presença em Toledo* por intermédio dos professores dessa instituição que estudam a filosofia do pensador alemão e que seriamente dedicam seu trabalho a esta filosofia; *Heidegger marca presença em Toledo* através de outros professores da UNIOESTE que, mesmo sem possuírem um trabalho ligado ao autor, reconhecem sua importância no desenvolvimento de pesquisas neste sentido e estendem a mão em gesto altruísta; *Heidegger marca presença em Toledo*, na figura de todos aqueles que frequentam os grupos de leitura e estudos da filosofia heideggeriana, tenham estes formação em filosofia, em psicologia, em educação, em letras ou apenas movidos por amor às ideias. Por fim, *Heidegger marca presença em Toledo* na vontade tão legítima quanto obstinada de fazer que a Universidade Estadual do Oeste do Paraná seja creditada com o reconhecimento de constituir um polo irradiador de estudos sobre Heidegger, *Alma Mater* de futuras gerações de pesquisadores regionais e nacionais.

ISBN 978-658784300-1



9

786587

843001

