

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUILHERME FERREIRA CEZAR

**A ONTOLOGIA POLÍTICA DE HEIDEGGER: COMUNIDADE, DECISÃO E
HISTÓRIA**

Recife
2017

GUILHERME FERREIRA CEZAR

**A ONTOLOGIA POLÍTICA DE HEIDEGGER: COMUNIDADE, DECISÃO E
HISTÓRIA**

Texto apresentado à banca avaliadora de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, juntamente com um professor convidado, como requisito de obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino.

Recife
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

C425o Cezar, Guilherme Ferreira.
A ontologia política de Heidegger : comunidade, decisão e história / Guilherme Ferreira Cezar. – 2017.
121 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2017.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Ontologia. 4. Ciência política – Filosofia. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Aquino, Thiago André Moura de (Orientador). II. Título

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-254)

GUILHERME FERREIRA CEZAR

**A ONTOLOGIA POLÍTICA DE HEIDEGGER: COMUNIDADE, DECISÃO E
HISTÓRIA**

Dissertação aprovada em 29 de setembro de 2017 como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes professores:

Aprovada em 29/09/2017

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba - UFPB

À Família e aos amigos, como testemunhas da navegação existencial.

Ao professor Thiago Aquino, pela elevada sabedoria e pela inestimável ajuda.

À Leonia Torres, por ser um tratado político em si mesma.

Aos povos que se dedicam ao exercício de uma coexistência harmônica no mundo.

AGRADECIMENTOS

Ao chamamento filosófico que faz com que se veja muito além do que o usualmente considerado.

Agradeço às pessoas em geral que me acolheram na cidade de Recife com o mais genuíno carinho.

Aos grandes mestres da Universidade Federal de Pernambuco ao proporcionarem tantas possibilidades de mundo em suas grandiosas exposições.

Aos funcionários desta Universidade, através da secretária da Pós-Graduação de Filosofia, Isabel Soares, por permitirem o exercício filosófico sem maiores preocupações burocráticas.

Aos meus colegas de mestrado, que apresentam a filosofia de maneira tão diversa e, igualmente, interessante.

Ao grupo de estudos Martin Heidegger da Universidade Federal de Pernambuco, coordenado pelo professor Sandro Sena, por ser sempre um bom suporte hermenêutico nos momentos de dificuldade compreensiva.

Ao grupo de estudos Edmund Husserl da Universidade Federal de Pernambuco, coordenado pelo professor Thiago Aquino, por fazer brotar no seio da comunidade acadêmica o interesse por uma bela e profunda discussão filosófica.

RESUMO

A presente pesquisa busca uma compreensão política possível a partir de um mergulho no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Assim, inicia-se com a análise dos textos da ontologia fundamental, notadamente das obras escritas na década de 1920 e que não assumem a filosofia política como preocupação central. Neste caminho aparecem elementos imprescindíveis para a tentativa de desvelar uma compreensão política mais originária. Abordam-se temas como: o mundo e o cotidiano. É também problematizado o compartilhamento de mundo, o ser-com e, ainda, a impessoalidade. Em um segundo momento, investiga-se a comunidade, o povo, a decisão e como a história está relacionada a esta discussão. No enfrentamento a estas questões, pontua-se a compreensão da verdade e de uma temporalidade originária debatida nas obras do referido pensador alemão. Neste ponto, adotou-se obras tanto da década de 1920 como da década de 1930. Na terceira e última parte, volta-se a atenção para os textos produzidos no ano em que Martin Heidegger assumiu o reitorado da Universidade de Freiburg (1933) bem como em alguns textos anteriores e posteriores que, de alguma maneira, têm relação direta com este período. Conclui-se, assim, que a liberação de uma outra compreensão política é possível a partir do acesso ao pensamento de Heidegger, desde que exista a disposição em adotar uma compreensão holística de sua obra.

Palavras-chaves: Ontologia Política. Martin Heidegger. Comunidade. Decisão. História.

ABSTRACT

The present research seeks a political comprehension possible from a dip in the thinking of the German philosopher Martin Heidegger. Thus, it begins with the analysis of the texts of the fundamental ontology, notably of the works written in the 1920's and that do not assume the political philosophy as central concern. On this path there are essential elements for the attempt of unveiling a more originary political comprehension. It'll address the following topics: world and daily. It is also problematized the sharing of the world, the being-with and also the impersonality. In a second moment, we'll investigate the community, the people, the decision and how the history is related to this discussion. In the confrontation with these questions, we point out the understanding of the truth and of the originary temporality discussed in the Martin Heidegger works. At this point, works of both 1920's and 1930's were adopted. In the third and final part, the attention is given to the texts produced in the year Martin Heidegger took over the rectorate of the University of Freiburg (1933) as well as in some earlier and later texts which are somehow directly related directly to this period. It was concluded that the liberation of another political comprehension is possible from the access to Heidegger's thought, provided there is a willingness to adopt a holistic comprehension of his work.

Keywords: Political Ontology. Martin Heidegger. Community. Decision. History.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	ANALÍTICA EXISTENCIAL: O SER-NO-MUNDO ENQUANTO PROJETO	12
2.1	Mundanidade: ocupação, referencialidade e significância	12
2.2	Mundo compartilhado, ser-com e co-ser-aí	26
2.3	Impessoal, publicidade e propriedade	35
3	COMUNIDADE, DECISÃO E HISTÓRIA	43
3.1	Nós, o Povo e a Decisão	43
3.2	Verdade, história e temporalidade	55
3.3	Tempo, tarefa e responsabilidade	82
4	ONTOLOGIA POLÍTICA: ESCRITOS POLÍTICOS	93
4.1	Autonomia, ciência e espírito	93
4.2	O consumir e a luta	108
5	CONCLUSÃO	118
	REFERÊNCIAS	120

1 INTRODUÇÃO

O trabalho aqui desenvolvido pretende alcançar uma compreensão política possível fundamentada nas meditações ontológicas do pensador alemão Martin Heidegger. Assim, inicialmente, perscruta-se a analítica existencial proposta por Heidegger em sua obra “Ser e Tempo” bem como em outras que estejam diretamente relacionadas com o tema em foco. Ao debruçar-se sobre a analítica existencial proposta pelo filósofo em questão, tenta-se compreender o que significa pensar o existente como ser-no-mundo enquanto projeto. Em um segundo momento, aparece como problema a relação entre comunidade, decisão e história. Estes temas estão abordados em vários textos do autor alemão mas há uma ênfase maior a estas questões nos escritos da década de 1930. Nesta segunda etapa, acredita-se ser possível enfrentar, de forma genuína, questões ontológicas acerca da comunidade, da decisão e da história. Desta maneira, pensa-se alcançar uma familiaridade com o pensamento de Heidegger que possibilite o mergulho na terceira parte do trabalho, a saber, a parte que se dedicará a compreender os escritos eminentemente políticos do filósofo em apreço. No terceiro passo há uma atenção especial ao discurso proferido por ocasião da posse ao cargo de reitor da universidade de Freiburg (1933), com o intento de desvelar, com maior nitidez, o que lá estava sendo enunciado bem como em uma tentativa de se compreender a discussão política sob uma nova ótica.

No tocante à analítica existencial, inicia-se problematizando o que se quer dizer quando costumeiramente a palavra mundo é enunciada. Daí, entra-se em contato com a filosofia de Heidegger no sentido de desvelar aquilo que ele pretende dizer quando escreve acerca da mundanidade. O caminho adotado para essa investigação será traçado a partir dos temas da ocupação, referencialidade e significância. Em seguida, intenta-se compreender o que o pensador alemão apontava como sendo mundo compartilhado, ser-com e co-ser-aí. Nesta ocasião, entra em foco o problema do modo possível de um mundo comum sendo partilhado por aqueles que existem. O ponto de contato dessa discussão será guiado através das análises oriundas daquilo que Heidegger nomeou como Impessoalidade, publicidade e propriedade.

A primeira parte deste trabalho se apresenta, portanto, enquanto uma base comum de compreensão, a partir da analítica existencial desenvolvida por Heidegger, e que servirá para uma melhor interpretação do que se apresenta em seguida. Isto porque, encontram-se, nestes escritos, importantes chaves hermenêuticas das quais o leitor não poderá prescindir caso queira aprofundar suas leituras na obra do referido pensador. Ainda que nas obras posteriores exista uma diferenciação na maneira e no formato de expor seus pensamentos, defende-se que

Heidegger não tenha contradito aquilo que foi anunciado na analítica existencial. Assim, é importante o contato com esses primeiros passos da ontologia fundamental de tal sorte a situar melhor o leitor das obras do eminente professor de Freiburg. Ademais, é importante lembrar que a analítica existencial promove uma reviravolta na compreensão ontológica que se tem acerca do mundo bem como dos movimentos existenciais e esta alteração, por si, implica na liberação de novas possibilidades de compreensão política.

Na segunda parte do trabalho, tenta-se problematizar os seguintes temas: comunidade, decisão e história. Inicialmente, em seguimento às orientações encontradas na seção precedente, tenta-se compreender quem responde quando a palavra “nós” é enunciada. Logo após, busca-se problematizar o que seja o povo mesmo. No seio dessa problematização aparece o tema da decisão de um povo que também precisa ser discutida. É assim que torna pertinente a discussão da verdade, história e temporalidade no pensamento de Martin Heidegger. Nestes momentos, orienta-se por textos das décadas de 1920 e 1930, principalmente por um curso ministrado no verão de 1934, intitulado “Lógica: a pergunta pela essência da linguagem” um dos mais discutidos e visitados nessa seção. O questionar dos temas acima enunciados de forma conjunta, fará com que se investigue o que seja propriamente tarefa assim como responsabilidade.

Aparece, ainda, no segundo ato deste trabalho, a necessidade de se recolocar a questão da temporalidade como método para apreender com maior clareza o que Heidegger, posteriormente, problematiza sobre o tema história. Nesse percurso, retorna-se à analítica existencial e busca-se apresentar um nexos hermenêutico com o que estava sendo escrito e apresentado na década de 1930. Neste capítulo, tenta-se convergir os escritos heideggerianos da analítica existencial com o que fora produzido posteriormente. Notadamente, esse esforço reside em uma tentativa de compreensão e de harmonização com o que já havia sido problematizado acerca da singularidade existencial, conjuntamente com a consideração do fenômeno da comunidade, uma coletividade que, de alguma forma, não pretende negar o que foi pensado singularmente sobre o caminho existencial que todos, de alguma maneira, encontram-se destinados a trilhar. Reside, portanto, neste aspecto, um esforço em apresentar harmonicamente os escritos que consideram a singularidade existencial conjugados com o que foi pensado, posteriormente, acerca de uma comunidade e seus próprios desafios.

Assumindo o roteiro proposto, desemboca-se nos escritos de cunho visivelmente mais político que Heidegger tenha produzido com o fulcro de confrontar sua filosofia ontológica com tais pronunciamentos, discursos e alguns cursos ministrados. Ainda que tais textos correspondam a uma parcela diminuta da obra total de Heidegger, tratam-se de textos

significativos que trazem uma série de ponderações interessantes aos estudiosos da filosofia política. Acredita-se que o discurso por ocasião da posse no cargo de reitor, pronunciado em 1933, é um texto privilegiado para guiar a presente discussão. Em tal obra Heidegger se empenha verdadeiramente em promover uma comunicação política do seu pensamento que, por sua vez, estaria sendo direcionado ao mundo público. Nas nuances que se apresentarão, adianta-se a discussão da autonomia, ciência e espírito, partindo da universidade e alcançando o que era compreendido por povo alemão. Tendo, como parte final, o desafio de compreender um consumo possível para o pensamento político heideggeriano.

Os pronunciamentos do pensador Martin Heidegger, que agora precisará se adaptar às vestes do cargo de reitor, buscam alcançar um equilíbrio daquilo que já estava presente em sua filosofia com a necessidade de comunicar tais pensamentos a um vasto público. De um lado essa situação facilita o acesso às obras do referido filósofo, por perceber o seu empenho de traduzir seu próprio pensamento em uma linguagem mais corrente e usual. Por outro lado, caso o leitor não esteja afinado com suas obras pretéritas, é possível ser levado, facilmente, em desvios hermenêuticos que, defende-se, não contribuem para a compreensão do legado deixado por Martin Heidegger. Busca-se, assim, apresentar tais textos e discursos sem, contudo, esquecer do que já havia sido produzido pelo referido pensador até então. É neste passeio em parte de sua obra que surge uma possibilidade hermenêutica de compreensão política que auxiliar àqueles que, em algum grau, dedicam-se a pensar maneiras de coabitação no mundo não restritas aos modelos já consagrados pela tradição.

2 ANALÍTICA EXISTENCIAL: O SER-NO-MUNDO ENQUANTO PROJETO

2.1 Mundanidade: ocupação, referencialidade e significância

Certamente, o mundo é um tema central na obra de Heidegger. Há várias obras importantes para a elucidação deste problema. Dentre estas, elege-se, como um bom ponto de partida, *Ser e Tempo*. Não obstante sua linguagem, por vezes, muito próxima da filosofia tradicional que se propõe distanciar, é nesta obra onde é apresentado um caminho mais evidente para o entendimento do que estava sendo indicado quando se enunciava a palavra “mundo”.

Lembra-se que na confecção de *Ser e Tempo*, publicado em 1927, o problema principal se dava em torno de uma repetição da questão do ser e do seu sentido. Nesta trilha filosófica, Heidegger desenvolve a sua ontologia fundamental. O método em que tal tema foi desdobrado surge através da analítica do próprio ser-aí [*Dasein*] (este ente que corresponde com o que a tradição chamou de homem mas que Heidegger oferece uma interpretação diversa da que foi usualmente associada a este termo) e de como é então fundada a própria compreensão e interpretação do mundo enquanto tal. Neste sentido, a questão em voga é liberada a partir de uma investigação do ser-aí e de suas determinações existenciais. Contudo, a investigação que assume como ponto de partida uma compreensão mais aprofundada sobre o próprio ser-aí não almeja a formulação de uma antropologia filosófica ou, pelo menos, não é esta a meta principal que orienta a confecção dos trabalhos de Heidegger. Concorde com esse posicionamento Thiago Aquino em seu artigo *A decadência da existência*, veja-se:

A repetição da questão do sentido do ser em geral é a meta contínua do pensamento de Heidegger, em relação à qual todas as outras análises e meditações assumem caráter preparatório; inclusive o projeto da ontologia fundamental o qual prepara o solo para essa questão, com a investigação de um possível nexo entre compreensão de ser e o horizonte transcendental do tempo. (AQUINO, 2015, p. 37).

No percurso desse caminho, a reflexão fenomenológica guiada pela analítica existencial ressalta o ser-aí como fundamentalmente sendo ser-no-mundo [*in der Welt sein*]. Heidegger defende que este fenômeno é uma unidade, o que não impediria de se vislumbrar a multiplicidade de seus momentos estruturais. Assim, ser-no-mundo carrega consigo uma tríplice formulação ontológica que deve ser pensada em sua totalidade. Esta formulação deve compreender portanto os seguintes momentos: 1 – o “em um mundo”; 2 – o “quem” é este ente que sempre é no modo de ser-no-mundo; 3 – o “ser-em [*In-sein*]” como tal (cf. *Ser e Tempo*, §

12). A analítica existencial se mostra, portanto, como um excelente caminho para a discussão ora pretendida. Ser-aí é considerado, simultaneamente, a partir dos três momentos estruturais acima levantados para a melhor elucidação da totalidade fenomenal encontrada.

Nota-se que esta nova proposição filosófico-existencial impactará sobremaneira nas formulações políticas e relacionais a serem pensadas. Não se pensa em política dissociada dos chamados “entes políticos” e, tampouco, sem uma reflexão mais demorada sobre um espaço de atuação determinado. Por estes motivos que são aqui destacados pontos fundamentais da analítica existencial que possibilitam a compreensão dos textos eminentemente políticos escritos por Heidegger. Em tais textos, escritos na década de trinta, estão presentes as noções principais que são expostas na primeira parte desta pesquisa.

Com a designação ser-no-mundo Heidegger não quer dizer que o ser-aí simplesmente ocorre ou é constatado dentro de um espaço determinado, como um ente qualquer dentro de um outro que o pode conter. Com esta observação, demarca-se que o ser-aí não assume o mesmo modo do ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*]. Isto denota que a mera localização espacial ou mesmo a atribuição de propriedades a um sujeito genérico não são suficientes para apreender o modo de ser do ser-aí. Em síntese, o significado do conceito é indicado através da seguinte passagem:

[...] “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em* [*In-sein*] é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença [*Dasein*] que possui a constituição existencial de ser-no-mundo. (Ser e Tempo, 2006, p. 101).¹

Ser-em indica a familiaridade junto a algo, ao contexto onde sempre se esteve, uma morada que não é possível abandonar. Esta proximidade existencial faz com que mundo seja sempre pressuposto, ainda que não de forma explícita ou pensado tematicamente. Desta maneira, a analítica existencial apreende esta questão como um existencial que diz sobre quem é o próprio ser-aí. Neste sentido, assevera:

É que, em sua possibilidade, “ter” se funda na constituição existencial do ser-em. Sendo essencialmente desse modo, a presença [*Dasein*] pode, então, descobrir explicitamente o ente que lhe vem ao encontro no mundo circundante [*Umwelt*], saber algo a seu respeito, dele dispor, *ter* “mundo”. A formulação “ter um mundo

¹ Optou-se por preservar as citações exatamente iguais às traduções utilizadas, sem modificações textuais, com exceção de “inserções”, grafadas entre colchetes e que dirão respeito, tão somente, a alguns termos centrais na língua original da obra citada. Em primeiro lugar, para valorizar o árduo trabalho de quem se propõe a traduzir tais obras para o português. Em segundo plano, porque, sempre que possível, será transcrita a versão original, em alemão, dos termos utilizados por Heidegger para que o leitor possa fazer a comparação, se assim desejar.

circundante”, tão trivial do ponto de vista ôntico, é, do ponto de vista ontológico, um problema. (Ser e Tempo, 2006, p. 104).

A afirmação “ter um mundo” se apresenta como trivial do ponto de vista ôntico, ou seja, costumeiramente ele é “constatado” como um recipiente que está posto e onde pode ser inserido um determinado “sujeito”. Não obstante, quando se confronta tal afirmação corriqueira com a pergunta “mas o que é mundo?”, percebe-se que as certezas começam a vacilar e as concordâncias assumem um grande distanciamento entre si para tentar responder a este questionamento ontológico. Constatar onticamente tal questão é trivial, falar sobre o seu ser é um problema. E é este um dos temas centrais assumidos não só em Ser e Tempo como em algumas obras posteriores e que também direcionam o presente trabalho.

É o que ocorre, por exemplo, no seminário proferido em 1929-1930 e que originou a obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Há, nesse texto, um resumo acerca do dissenso sobre a problematização do mundo e uma boa orientação que guia o leitor para uma eventual solução. Neste trecho, Heidegger afasta a compreensão de mundo enquanto um conjunto ôntico de entes simplesmente dados e expõe as dificuldades que precisam ser enfrentadas. Tem-se o seguinte:

Mas é evidente que o conceito de mundo indicado não tem em vista algo assim. Ao invés do ente em si, ele visa muito mais à acessibilidade do ente mesmo enquanto tal. De acordo com este conceito, o ente também pertence em verdade ao mundo, mas apenas uma vez que *acessível*, já que o ente mesmo admite e viabiliza algo deste gênero. O fato de o ente fazer parte do mundo só é verdadeiro se o ente enquanto tal *puder se tornar manifesto*. Isto implica que, de antemão, o ente não está manifesto, está *fechado e velado*. Acessibilidade funda-se na abertura possível. Por conseguinte, *mundo* significa não o ente em si, mas o ente aberto? Não, ele designa a *abertura* do ente sempre a cada vez faticamente aberto. (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, 2006, p. 320).

Assumir a mundanidade como ponto incontornável para o desdobramento do pensamento pretendido fez Heidegger avançar na elaboração de um método capaz de liberar a compreensão deste fenômeno. Como visto, o ponto de partida e fio condutor da pesquisa elaborada em *Ser e Tempo* é a problematização da questão do ser a partir da analítica existencial. Desta maneira, o ser-aí é assumido, primordialmente, como mundano. Isso quer dizer que: “Em primeiro lugar, deve-se tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural ‘mundo’.” (Ser e Tempo, 2006, p. 110). Merece destaque a observação de que é essa abertura originária que permite que o ser-aí revele o ente enquanto tal. Como apontamento sobre as trilhas iniciais do caminho ora intentado, encontra-se o seguinte:

Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do “mundo”. Em ambas as vias de acesso para o ser “objetivo” já se “pressupõe”, e de muitas maneiras, o “mundo”. (Ser e Tempo, 2006, p. 111).

Veja-se que até agora só se tratou da questão levantada de forma tangencial e mesmo negativa. Esta postura é recorrente nos textos heideggerianos. Ele se propõe a fazer uma desconstrução do que já está sedimentado pela tradição através de uma análise mais detida em seus fundamentos. Com o problema do mundo não é diferente e em sua sede de fundamento Heidegger ainda pontua: “E quando se coloca a questão do ‘mundo’, que mundo está subentendido? Nem este e nem aquele, e sim a *mundanidade* [*Weltlichkeit*] do mundo em geral.” (Ser e Tempo, 2006, p. 111). É neste momento que inicia então a configuração mais positiva do cerne da presente discussão.

Na obra que foi editada com o título *A origem da obra de arte* que consiste na reunião de três conferências proferidas por Martin Heidegger entre 1935-1937, há a colocação do problema do mundo de forma exemplar e translúcida. Transcreve-se o mencionado trecho para que ele possa servir de meta para o desenvolvimento do presente trabalho. Naquela ocasião, Heidegger explicava a necessidade de se repensar essa questão que é central nos seus escritos e de como ela não pode ser afastada caso se intente perseguir uma ontologia fundamental partindo do ser-aí. Para que se possa entender melhor, leia-se:

Mundo não é a mera reunião das coisas existentes, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mundo também não é uma moldura apenas imaginada e representada em relação à soma do existente. O *mundo mundifica* [*Welt weltet*], sendo mais do que o que se pega e percebe, com o que nos acreditamos familiarizados. Mundo nunca é um objeto que fica diante de nós e pode ser visto. Mundo é o sempre inobjetivável, ao qual ficamos subordinados enquanto as vias de nascimento e morte, bênção e maldição nos mantiverem arrebatados pelo ser. Onde acontecem as decisões mais essenciais de nossa história, que por nós são aceitas e rejeitadas, não compreendidas e de novo questionadas, aí o mundo mundifica. A pedra é sem mundo. Do mesmo modo, plantas e animais não têm nenhum mundo; mas eles pertencem à afluência velada de uma ambiência na qual encontram o seu lugar. Ao contrário, a camponesa tem um mundo porque ela permanece no aberto do sendo [*Seiende*]. O utensílio em sua confiabilidade dá a este mundo uma necessidade e proximidade próprias. No que um mundo se abre, todas as coisas recebem sua morosidade e pressa, sua distância e proximidade, sua largueza e estreitamento. (A Origem da Obra de Arte, 2010, p. 109).

Partindo do que fora nomeado por mundanidade, Heidegger resgata da polissemia da palavra mundo uma indicação ontológico-existencial com a finalidade de fundamentar esta compreensão. Neste percurso, acredita-se que serão liberadas as compreensões até então bloqueadas de ser-aí, ser-no-mundo e ser-em. Tudo se dando a partir de um acesso ao mundo

mais próximo e imediato possível. A cotidianidade é o caminho que se mostra como acessível para essa busca filosófica empreendida. Entenda-se:

As indicações metodológicas já foram assim apresentadas. O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal. (Ser e Tempo, 2006, p. 113).

Busca-se mundo a partir de sua aparição mais corriqueira, através da cotidianidade. A lida cotidiana, para ser mais exato, é o que sustenta uma primeira interpretação acerca de tudo o que ela é capaz de englobar. Tal método se impõe a partir de uma compreensão comum que se tem ante determinados fenômenos. Neste sentido, a lida cotidiana aponta para um todo referencial em que é possível comportar-se de um modo já esperado diante das mesmas circunstâncias fáticas. A regra da rotina é a não surpresa e o desvelamento dos entes a partir desta abertura, de algum modo, assume uma uniformidade que precisa ser investigada.

O caminho erigido através do cotidiano se apresentou como uma boa escolha para a colocação das questões aqui desenvolvidas. Mesmo porque a possibilidade de desenvolver uma investigação filosófica partindo de algo facilmente acessível é, por si, uma grande vantagem. Acrescente-se a isso o fato de que essa escolha não se deu de modo artificial mas sim como um simples desdobramento da própria análise fenomenológica proposta. Esta proximidade fenomenal com o mundo cotidiano e com a lida ocupacional precisa então ser melhor averiguada. Em outras palavras:

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano. Esse modo de lidar já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação [*Besorgen*]. Como se viu, 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. (Ser e Tempo, 2006, p. 114-115).

O mundo que se desvela a partir do cotidiano é, prioritariamente, o da lida ocupacional, sendo que: “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo instrumento [*Zeug*].” (Ser e Tempo, 2006, p. 116). Ao colocar a questão da mundanidade em evidência, Heidegger expõe que o modo de ser do instrumento garante um acesso privilegiado a esse problema, exatamente porque o ocupar-se é o modo mais habitual de se comportar no mundo, assumindo um direcionamento próprio a ser investigado. Em decorrência disso, a

ontologia do instrumento vai interessar a Heidegger ao permitir o acesso mais imediato da mundanidade. Apresenta-se, assim, o ser do instrumento da seguinte maneira:

Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação [*Besorgen*] se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento; [...] Denominamos de *manualidade* [*Zuhandenheit*] o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. [...] O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio não é porém cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos subordina-se à multiplicidade de referências do “ser-para” (*Um-zu*). A visão desse subordinar-se é a *circunvisão* [*Umsicht*]. (Ser e Tempo, 2006, p. 117).

A circunvisão [*Umsicht*] que guia a lida instrumental é o que sustenta a situação rotineira do ser-no-mundo. Em sequência, esse acesso proposto por Heidegger é pré-teórico, dispensa qualquer teoria para a sua efetivação. O manuseio do utensílio é desvelado como o ponto de contato mais evidente e próximo do fenômeno do mundo. Isso não significa que esteja se propondo uma compreensão utilitarista ou instrumental de uma eventual “humanidade”. O que ocorre é que a cotidianidade e a lida ocupacional permitem uma compreensão direcionada dessa relação que o ser-aí mantém com os entes ao seu redor e de como isto, de alguma maneira, implica em uma melhor interpretação do próprio comportamento que se tem em relação aos demais que partilham do modo de ser do ser-aí. Isto porque é nesse ser-junto-a que os outros existentes também podem vir ao encontro, ainda que esse encontro se dê, habitualmente, guiado por uma circunvisão ocupacional. Isto não quer dizer que os outros venham ao encontro no modo de um instrumento ou que a existência deva ser pautada por alguma máxima utilitarista.

Essa compreensão ocupacional como a forma mais imediata de se lidar com o mundo não é uma visão exclusiva do pensamento heideggeriano. Goethe, por exemplo, em sua obra *Os sofrimentos do jovem Werther* escrita em 1774 já explicitava como era comum e visível esse apego a uma ocupação a tal ponto que não se saberia mesmo o que fazer quando não se tinha nada com o que se ocupar. Veja-se:

Se me perguntares como são as pessoas por aqui tenho de te responder: como em todo lugar! É uma coisa bastante uniforme a espécie humana. Boa parte dela passa seus dias trabalhando para viver, e o pouquinho de tempo livre que lhe resta pesa-lhe tanto que busca todos os meios possíveis para livrar-se dele. Oh, destino dos homens! (GOETHE, 2001, p. 20).

Claramente que a preocupação de Goethe não era fazer uma filosofia que convergisse com o mesmo eixo temático trabalhado no século XX por Martin Heidegger. Por esta razão a citação acima transcrita diverge em vários aspectos dos empreendimentos

filosóficos do professor de Freiburg, como o leitor mais atento deve ter notado. Contudo, fica como registro a particularidade de que o fenômeno da lida ocupacional é facilmente acessível e compreendido, tendo sido abordado pela própria literatura alemã muito tempo antes do marco teórico adotado para este trabalho. Traz-se ainda outro marco literário para ilustrar a repetição e mesmo “obviedade” do fenômeno da lida ocupacional. Agora em uma cena da qual participam dois personagens do contemporâneo português José Saramago em sua obra *A Caverna*, Leia-se:

Marçal Gacho afastou discretamente a manga esquerda do casaco para olhar o relógio, está preocupado porque o trânsito se torna pouco a pouco mais denso e porque sabe que de aqui para diante, quando entrarem na Cintura Industrial, as dificuldades aumentarão. O sogro deu pelo gesto, mas deixou-se ficar calado, este seu genro é um moço simpático, sem dúvida, mas é nervoso, da raça dos desassossegados de nascença, sempre inquieto com a passagem do tempo, mesmo se o tem de sobra, caso em que nunca parece saber o que lhe há de pôr dentro, dentro do tempo, entenda-se. (SARAMAGO, 2000, p. 13).

Neste aspecto, a filosofia é ladeada de ricos exemplos literários, dos quais se elencou apenas os supracitados com o intuito de corroborar com a tese de que fazer algo é a maneira mais imediata de ser no mundo e, não raramente, a mais confortável.

Vir ao encontro a partir da lida ocupacional significa que as referências deste encontro, com quaisquer entes que apareçam, apontarão para a ocupação empreendida naquele instante. Neste intuito, no seminário proferido em 1929-1930, faz-se uma ressalva explícita de que a lida cotidiana instrumental é apenas um dos muitos caminhos possíveis para a compreensão da mundanidade. Veja-se:

Nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através desta interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem. A questão é que o caminho tomado em *Ser e tempo* para a elucidação do fenômeno do mundo exige uma perspectiva muito extensa e muito ampla. (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, 2006, p. 206).

Dessa forma, o importante é vislumbrar que é na ocupação que habitualmente o mundo se manifesta, ainda que não seja explicitamente tematizado. Não há nenhuma necessidade de se pensar o mundo tematicamente para que ele então se configure e acompanhe as ações do ser-aí.

Oportunamente, faz-se um rápido comentário a respeito de uma possível divergência entre prática e teoria, uma discussão reincidente ao se pensar temas políticos. A grande dúvida reside em saber se o pensamento em excesso não atrapalharia a ação necessária

à transformação pretendida pelo ente político. Ou, por outro lado, se essa interpretação acerca da circunvisão ocupacional, ao liberar uma totalidade referencial capaz de guiar as ações cotidianas, não empobreceria ou reduziria o pensamento teórico a receitas pragmáticas com finalidades já estabelecidas. O pensamento do filósofo ora em análise parece divergir, novamente, da tradicional dicotomia entre teoria e prática e muito contribui para o tema do presente trabalho. Entenda-se:

A atitude “prática” não é “ateórica” no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica está não somente em que uma *age* [*handeln*] e a outra contempla e em que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto o contemplar é uma ocupação como o agir possui *sua* visão. A atitude teórica visualiza meramente, sem circunvisão. Embora destituído de circunvisão, visualizar não é por isso desprovido de regras. É no *método* que constrói seu cânon. (Ser e Tempo, 2006, p. 118).

Na passagem acima, Heidegger já dá indícios de que a concepção da ação como dissociada, ou melhor, como algo que não contemple o exercício do pensamento teórico está em desacordo com o que foi conquistado na presente analítica existencial. A teoria pressupõe uma atitude teórica e esta, como tal, também pode ser entendida como uma ocupação. Alerta-se, tão somente, para a ausência da circunvisão orientadora no ato da contemplação. Não obstante, o método aparece como baliza norteadora da ação teórica. Neste ponto, supera-se uma pretensa incompatibilidade que, por vezes, supervaloriza a atividade prática em detrimento de um pensamento contemplativo. A este último, com frequência, sendo atribuído, pejorativamente, a alcunha de imprestável, inútil ou mesmo delirante.

De fato, como visto, por não se orientar através de uma circunvisão, a teoria não pode ser concebida como um utensílio, o que não significa que, na sua “inutilidade” ela não se apresente como um modo distinto e próprio da ação. Ademais, tal posicionamento reforça o ponto de que a analítica existencial desenvolvida não se reduz a um complexo de interpretações utilitárias do mundo, o que causaria uma grande incompatibilidade na interpretação dos textos heideggerianos e desvirtuaria um possível entendimento político que se busca aqui evidenciar.

Desvelou-se a circunvisão do mundo que permite o manuseio do utensílio, direcionando-o a uma obra que dá o tom da totalidade instrumental e referencial. Nessa primeira análise guiada pelo cotidiano ficou de alguma forma implícita a consideração dos outros que também vêm ao encontro do ser-aí. Persistindo, igualmente, uma interpretação comum sobre o que será nomeado como “mundo público”. Ressalta-se, assim, que o instrumento e a obra a qual ele está referido orientam uma compreensão não só privada como pública em que os existentes se movimentam sem nenhuma surpresa, veja-se:

A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no *mundo público*. Com ele, descobre-se a *natureza do mundo circundante*, que então se torna acessível a qualquer um. Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção. Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries; as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão, ou seja, a mudança específica de presença e ausência da luz do dia, a “posição do sol”. (Ser e Tempo, 2006, p. 119).

Mundo e ente intramundano são distintos e, como já visto, não podem ser interpretados como continente e conteúdo pura e simplesmente. Ademais, ressalta-se: “O mundo ele mesmo não é um ente intramundano, embora o determine de tal modo que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano só possa mostrar-se porque mundo ‘se dá’[*es gibt*]” (Ser e Tempo, 2006, p. 121). O acesso para esta questão parece então ser liberado através da determinação do ente intramundano enquanto tal. Isto porque não seria possível lidar com qualquer ente sem antes haver um mundo. Assim, os entes parecem indicar um caminho possível para se compreender mundo. Há diversos apontamentos que auxiliam nessa questão basilar.

A ocupação instrumental se mostrou, de início, como um caminho viável e mais acessível para a “descoberta” do mundo. Em primeiro plano porque há indicações de que a ocupação é o modo costumeiro de se portar na cotidianidade. Além disso, mostra-se como um fenômeno que possibilita uma compreensão comum com os outros que partilham do modo de ser do ser-aí por permitir que estes venham ao encontro nesta ocupação, ou mesmo por estabelecer, a partir de determinada atividade, um direcionamento a uma obra ou mesmo ao destinatário dessa obra. Esta última ilação será melhor trabalhada em seguida, por ora aparece apenas como uma afirmação despretensiosa. A formulação de Heidegger acerca desse caminho possível, a partir do ente instrumental, para se chegar ao problema ontológico do mundo se dá nos seguintes termos:

Se o mundo pode, de certo modo, evidenciar-se é porque ele já deve ter-se aberto. Como o manual intramundano já se tornou acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão. O mundo é, portanto, algo “em que” (*worin*) a presença enquanto ente já sempre *esteve*, para o qual (*worauf*) a presença pode apenas retomar em qualquer advento de algum modo explícito. (Ser e Tempo, 2006, p.125).

Sempre há [*es gibt*] mundo. A circunvisão que libera e guia o uso dos instrumentos sinaliza para a obra mas, igualmente, descortina o mundo. Neste caminho, as primeiras

evidências indicam para uma totalidade que o ser-aí assume, tanto como algo em que já sempre se esteve, quanto como bússola que guia a ocupação. O ser-aí nunca é sem mundo.

Debruçando-se sobre a questão do instrumento e do seu ser para..., percebe-se que sua indicação, seja em direção à obra, seja em direção a uma totalidade, aponta para um “referir-se a...”. Esta inserção do referir-se, inerente à instrumentalidade, pode ser o caminho de desvelamento da questão central em apreço. Leia-se:

O ser do manual tem a estrutura da *referência*. Isto significa: ele possui em si mesmo o caráter de *estar referido a*. O ente se descobre enquanto referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura* [*Bewandtnis*]. Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a. É essa remissão de “com... junto...” que se pretende indicar com o termo referência. (Ser e Tempo, 2006, p. 134).

É peculiar ao ser do instrumento que este esteja sempre referido a algo. Este referir-se a algo sinaliza para o fato de que os entes, de alguma maneira, vêm ao encontro a partir de um mundo e de um modo determinado e não antes de maneira isolada para, em seguida, ser “inserido” em um mundo. Este caráter ontológico do manual, Heidegger nomeou de *concernência*² [*Bewandtnis*].

O instrumento que concerne a uma totalidade referencial aponta, paralelamente, para uma compreensão prévia deste momento ontológico que foi liberado. A mundanidade do mundo, de alguma maneira, é assumida quando se considera a totalidade referencial do instrumento à mão. Esta proximidade entre mundanidade e referência precisa ser aprofundada para que, finalmente, o fenômeno do mundo se mostre.

Até o momento surgiu a compreensão de que os entes se mostram a partir de uma abertura prévia que permite a sua visualização enquanto tal. Seguindo o ser do instrumento, observou-se a circunvisão que orienta a lida ocupacional e faz com que uma atividade específica seja desenvolvida. Assim, nota-se que a cada momento há uma abertura capaz de propiciar uma determinada compreensão da totalidade que se manifesta. Esse detalhamento ontológico que, por vezes, pode parecer deslocado do objetivo central deste estudo, é visto por alguns estudiosos

² Traduziu-se *Bewandtnis* por *concernência* de acordo com a sugestão do professor Sandro Sena nas reuniões do grupo Heidegger da UFPE. Apesar de soar um pouco estranho, acata-se tal tradução por entender que este termo conserva melhor a proximidade com o movimento intentado por Heidegger ao indicar o “referir-se a...”. O termo *conjuntura*, adotado na tradução citada pode dar uma ideia equivocada de referência a uma série de entes simplesmente dados dentro de um conjunto ou mesmo como algo análogo a um conjunto matemático, por exemplo. Não é que tal utilização não possa ser empregada com as devidas ressalvas, mas *concernência* e suas derivações como “concernir” e “deixar concernir” parecem evidenciar melhor o fenômeno do mundo, assumindo essa proximidade referencial, apontado por Heidegger e possui a vantagem de não dar a entender algo como um conjunto de entes simplesmente dados dentro de um mundo também simplesmente dado.

como uma das principais contribuições ao pensamento político na obra de Heidegger na década de 1920. Isso porque o método inicial de sua ontologia que pondera e recusa uma série de elementos filosóficos já consolidados faz com que as bases das teorias tradicionais da filosofia política fiquem desnudas ante a questionamentos originários. Em contrapartida, a sua compreensão acerca da analítica existencial, seu método que leva em consideração a ocupação cotidiana e a referencialidade guiada pela totalidade da obra, embasarão, sobremaneira, o que será evidenciado aqui nos capítulos vindouros. Está de acordo com este posicionamento o estudioso Pedro Rabelo Erber em sua obra *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*:

Na medida em que o pensamento de Heidegger na década de 1920 estrutura-se sob a forma de uma ontologia fundamental, sua contribuição ao questionamento político dá-se ao nível da determinação ontológica da política, que precede necessariamente seu acontecimento concreto. Mais ainda, talvez sua maior contribuição consista justamente em revelar que todo questionamento político, assim como toda ação política concreta, pressupõe necessariamente uma decisão ontológica prévia da compreensão de ser que o determina. (ERBER, 2003, p. 38).

Heidegger, em seu ensaio chamado *A essência do fundamento*, publicado originalmente em 1928, oferece uma boa síntese sobre o problema ontológico ora levantado. Com o intuito de nortear o presente trabalho transcreve-se o seguinte trecho:

A partir destas observações breves, já várias coisas se tornaram manifestas: 1. Mundo significa um *como do ser* do ente mais do que o próprio ente. 2. Este *como* determina o ente na sua *totalidade*. E, no fundo, a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida. 3. Este *como* na sua totalidade é, de certo modo, *prévio*. 4. Este *como* prévio na sua totalidade é em si mesmo *relativo ao* estar-aí [*Dasein*] humano. Por conseguinte, o mundo pertence justamente ao estar-aí humano, embora englobe todo o ente, e também o estar-aí, na sua totalidade. (A essência do fundamento, 1949, p. 51).

Perscrutar a mundanidade a partir das referências instrumentais do que está à mão é uma problematização possível que deve ser apreciada em sua integralidade, seja para conquistar e sedimentar um tal caminho ou para fracassar enquanto possibilidade de acesso. Assim, busca-se visualizar o que é o mundo através dos fenômenos apontados pelo ser dos instrumentos.

Deixar concernir [*sich bewenden lassen*] diz então sobre o próprio modo do ser-aí referente ao que vem ao encontro. Compreender essa abertura ontológica possível é compreender o próprio fenômeno do mundo. Entenda-se:

Esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura é um *perfeito a priori*, que caracteriza o modo de ser da própria presença. Compreendido do ponto de vista ontológico, esse deixar e fazer em conjunto [*sich bewenden lassen*] consiste numa liberação prévia dos entes em sua manualidade intramundana. É a partir do estar junto que se libera o estar com da conjuntura. É na ocupação que o estar com se encontra com esse manual. Mostrando-se como um *ente*, ou seja, descobrindo-se em seu ser, ele já se acha à mão no mundo circundante e não “pela primeira vez” apenas como “matéria do mundo” simplesmente dada. (Ser e Tempo, 2006, p. 135).

Essa totalidade que confere um sentido específico aos entes que vêm ao encontro faz com que estes sejam visualizados em uma compreensão prévia e devidamente situada em uma concernência³.

A problemática do mundo até agora enunciada e que consiste nessa abertura possível que o ser-aí já sempre se movimenta e da qual não pode prescindir sob pena de prejudicar a sua própria apreensão, passa a ser entendida por Heidegger também como uma espécie de esfera de manifestação. Essa construção linguística aparece no curso *Introdução à Filosofia* ministrado em 1928-1929 na Universidade de Freiburg e auxilia o presente trabalho por colocar o mesmo problema sob uma nova apreciação. Neste sentido, assevera Heidegger:

O ser-aí é um ente que essencialmente se descerra. Isso significa: ele é um ente que promove, no e com o seu ser, pela primeira vez a emergência de uma esfera de manifestação; não de modo ulterior e ocasional, mas ao longo do tempo em que existe. Ele forma (de modo ambíguo) essa esfera de manifestação: *qua* ser-aí, ele a constitui e lhe confere forma. Com a existência do homem ocorre essa irrupção súbita no ente, de modo que o ente se introduz no círculo de manifestação como algo manifesto, bem como no aí manifesto, como aquilo que o ser-aí também pode manifestar em si mesmo. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 145).

Em uma explicitação mais positiva, o problema do mundo já começa a se mostrar como um fenômeno referencial que libera para o ser-aí a compreensão da totalidade dos entes intramundanos de um determinado modo. É então, fundado nessa abertura, que se compreende o que vem ao encontro:

Mas o que significa dizer que a perspectiva [*Woraufhin*] para a qual se libera, pela primeira vez, o ente intramundano deve estar previamente aberta? Ao ser da presença

³ Naturalmente que esse “*a priori*” liberado pelo deixar concernir [*sich bewenden lassen*] é algo totalmente diverso de uma estrutura cognitiva de um sujeito previamente dado e que entraria então em contato com os objetos, submetendo os fenômenos a um processamento conceitual predeterminado por tais ou quais propriedades subjetivas. Por outro lado, é plenamente compreensível o sentido atribuído a esse “perfeito a priori” caso não se confunda com a forte carga tradicional que a expressão carrega consigo. O que se quer dizer, em síntese, é que o ser-aí jamais é despido de mundo. Ser-aí é ser-no-mundo e a liberação do deixar concernir é o que direcionará o próprio ser-junto-a da ocupação. Assim, esse direcionamento mais imediato é “anterior” e, nesse sentido vulgar, “*a priori*” se comparado com uma avaliação da matéria do mundo simplesmente dada. Antes de se considerar o mundo como um conjunto matemático ou físico, dividido e compreendido em coordenadas, ele já veio ao encontro do ser-aí como um todo referencial.

pertence uma compreensão de ser. Compreensão tem o seu ser num compreender. Se convém essencialmente à presença o modo de ser-no-mundo, é que compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que o compreender de mundo com que a presença, enquanto ente, já está sempre em relação. (Ser e Tempo, 2006, p. 136).

Ser-no-mundo carrega consigo não só a referencialidade já mencionada como revela, igualmente, que o ser-aí já é um ser-em [*In-sein*]. Essa perspectiva [*Woraufhin*] é o que direciona o ser-aí no mundo. Tanto o mundo é algo que sempre está na própria compreensão direcionada ao ser-aí como a abertura compreensiva deste não pode ser entendida como uma propriedade atrelada a um sujeito. Não há que se falar aqui em um sair do encapsulamento subjetivo em direção a um “lá fora” objetivo. Ser-aí sempre pressupõe mundo, não podendo ser pensado separado deste, por isso que a abertura compreensiva do *Dasein* também não pode ser concebida como uma propriedade agregada posteriormente ao ser-aí puro. Dizer o fenômeno implica em considerá-lo enquanto tal e como aparece, não mais do que isso.

A necessária consideração do mundo para se pensar quem seja o próprio ser-aí é uma das contribuições centrais do pensamento heideggeriano e que pode ser vista em nítidos contornos a partir do seguinte trecho:

[...] na medida em que o ser-aí existe, ele está junto ao ente desvelado que ele mesmo não é, como quer que possa fazer uso desse desvelamento. Ou seja: o ser-aí nunca passa primeiramente, no decurso de sua existência, de uma imanência para um outro ente. O ser-aí nunca é de um modo tal que, em certa medida, viva no interior de uma cápsula; ele nunca é apenas sujeito no mau sentido. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 128).

Essa perspectiva do ser-aí que atesta em favor da sua abertura possibilita a interpretação do mundo a que tanto se perseguiu até então. Veja-se:

A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a presença se compreende previamente segundo o modo de referência. O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a presença se refere constitui a mundanidade do mundo. (Ser e Tempo, 2006, p. 137).

Finalmente a interpretação até aqui desenvolvida permitiu a visualização da mundanidade de uma forma mais positiva. A perspectiva que norteia o ser-aí e que é fundada em sua abertura originária faz com que o fenômeno do mundo seja considerado em sua totalidade, em uma compreensão referencial que engloba todo e qualquer ente intramundano que venha ao encontro. Mundo, portanto, é o modo em que acontece essa totalidade da

compreensão referencial que permite que o ente se mostre como ente. A mundanidade, por sua vez, está fundada na estrutura da perspectiva que orienta e direciona o ser-no-mundo.

Em uma outra passagem, Heidegger demarca exemplarmente essa tentativa de desvelar o mundo como uma totalidade referencial e, ao mesmo tempo, de como isso também serve de fundamento para outras interpretações que foram adotadas pela tradição. Entenda-se:

É, pois, igualmente errôneo usar a expressão mundo quer como designação da integralidade das coisas naturais (conceito natural de mundo), quer como título para a comunidade dos homens (conceito de mundo). Pelo contrário, o metafisicamente essencial do significado, mais ou menos claramente contrastado de *kosmos*, *mundus*, reside em que ele visa a interpretação do estar-aí [*Dasein*] humano *na sua referência ao ente na totalidade* [...]. Mundo pertence a uma estrutura *referencial*, que caracteriza o estar-aí como tal, a estrutura que se chamou ser-no-mundo. (A essência do fundamento, 1949, p.81).

Na relação referencial alcançada através do desvelamento da totalidade, em seu deixar concernir, nota-se que o ser-aí, costumeiramente, se movimenta de maneira “familiar” no mundo. Movimenta-se em uma rede de remissões e referências a partir de uma compreensão prévia. Sobre este dado fenomenal, Heidegger faz uma importante interpretação que merece ser revisitada:

Detendo-se nessa familiaridade, o compreender atém-se a estas remissões como o contexto em que se movem as suas referências. O próprio compreender se deixa referenciar nessas e para essas remissões. Apreendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência como ação de *signi-ficar* [*Be-deuten*]. Na familiaridade com essas remissões, a presença “significa” para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. O em virtude de [*Umwillen*] significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura. Essas remissões estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto ação de *signi-ficar* (*Be-deuten*), onde a própria presença se dá a compreender previamente a si mesma no seu ser-no-mundo. Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeuten*). A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. (Ser e Tempo, 2006, p. 137).

A compreensão de mundo, em um primeiro momento, dispensa o primado do acesso teórico. O ser-aí se encontra, originariamente, familiarizado com o mundo. Neste ser familiar do mundo o que vem ao encontro já é previamente compreendido em um “contexto” referencial. Esta remissão de remissões referenciais é o próprio significar. Os desdobramentos da mundanidade do mundo se dão junto a uma significância familiar do ser-aí que, de algum modo, libera uma totalidade possível que lança uma possibilidade de compreensão do ser-aí [*Dasein*] também enquanto ser-com-um-outro [*Miteinandersein*].

A circunvisão da ocupação foi o caminho escolhido para possibilitar a hermenêutica da mundanidade do mundo. Em primeiro lugar porque tudo indica ser a ocupação o modo habitual em que o ser-aí é e está no mundo. Em segundo plano, porque através da ocupação percebe-se mais facilmente uma possibilidade de compreensão compartilhada, que ainda será esmiuçada, levando em consideração a obra e o destinatário da obra a ser realizada. Neste sentido, o fenômeno do mundo auxiliou na compreensão de quem seja mesmo o próprio ser-aí e, sobretudo, para o presente estudo, fundamenta o caminho que se quer expor de como os outros vêm ao encontro a partir do mundo e quais as implicações desta ontologia no desenvolvimento de um pensamento político.

Agora, é importante ponderar como se apresentam os modos de ser do mundo compartilhado [*Mitwelt*], do ser-com [*Mitsein*] e do co-ser-aí [*Mitdasein*].

2.2 Mundo compartilhado, ser-com e co-ser-aí

O demorar-se junto à questão fundamental que permitiu desvelar o fenômeno do mundo permitiu, igualmente, uma melhor determinação do ser do próprio ser-aí. Agora, é possível aprofundar essa busca em uma direção que responda quem é o ser-aí no modo de ser da cotidianidade. Heidegger levanta essa questão nos seguintes termos:

Numa primeira aproximação e na maioria das vezes, a presença está tomada por seu mundo. O modo de ser que surge no mundo e, com isso, o ser-em [*In-sein*] que lhe serve de base definiram de modo essencial o fenômeno que agora procuramos investigar com a pergunta – *quem* é a presença na cotidianidade? Todas as estruturas de ser da presença, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. [...] A investigação que se dirige ao fenômeno, capaz de responder à questão quem, conduz às estruturas da presença que, junto com o ser-no-mundo, são igualmente originárias, a saber, o *ser-com* [*Mitsein*] e a *co-presença* [*Mitdasein*]. Neste modo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-si mesmo, cuja explicação torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade, a saber, o *impessoal* [*das Man*]. (Ser e Tempo, 2006, p. 169).

Ultrapassadas as questões mais básicas sobre o mundo e a sua mundanidade, volta-se para a questão sobre esse *quem* do ser-aí a partir da cotidianidade. Isto porque o próprio fenômeno do mundo foi desvelado na esteira do ser do instrumento e da ocupação mais próxima ao ser-aí na maior parte das vezes, isto é, na ocupação cotidiana. Tendo se apresentado como um bom caminho para desvelar a questão anteriormente suscitada, Heidegger se empenha em evidenciar quem é agora o ser-aí a partir desta lida cotidiana. Até onde este problema pode guiar e ser guiado pelo método fenomenológico? Quais são as implicações deste pensamento que

leva em consideração, agora, não só a questão do mundo e do que vem ao encontro como instrumento ou como seres simplesmente dados, mas também, precisam ponderar sobre os outros entes que vem ao encontro e que têm o mesmo modo de ser do próprio ser-aí?

Graças à problematização do mundo, foi conjuntamente elevado ao caráter de problema a maneira como os outros existentes vêm ao encontro que os distinguem tanto do modo de ser-simplesmente-dado como do modo de ser do instrumento. Só então foi desvelado o existencial nomeado como ser-com [*Mitsein*] bem como a compreensão do outro que vem ao encontro e que partilha do mesmo modo de ser-aí, o co-ser-aí [*Mitdasein*]. Seguindo na esteira hermenêutica guiada por esses fenômenos, Heidegger faz uma interpretação da cotidianidade e encontra o que ele nomeou como *impessoal* [*das Man*]. Em outros termos, na cotidianidade, considerando a familiaridade do mundo, guia-se, na maioria das vezes, em uma interpretação mediana em que todo o mundo se orienta pelos mesmos referenciais, em que ninguém decide nada, em que todo o mundo é, na verdade, ninguém propriamente dito. O ser do cotidiano se apresenta, neste modo, como uma obnubilação do ser-si-mesmo próprio.

A perda de si não pode ser interpretada como uma “desfiguração” ôntica do ente que sempre se é, mas o que está em jogo na cotidianidade é, antes, uma questão ontológica do próprio ser-aí como um modo possível de existir. Entenda-se:

Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que “eu” sou este ente. No entanto, a analítica ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com reservas de princípio. O “eu” só pode ser entendido no sentido de uma *indicação formal* não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o “seu contrário”. Nesse caso, o “não eu” não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de “eu”, mas indica um determinado modo de ser do próprio “eu” como, por exemplo, a perda de si mesmo. (Ser e Tempo, 2006, p. 172).

A ocorrência ôntica de um “eu” ou de um determinado “sujeito” não é suficiente para garantir um domínio de decisões “conscientes” e racionalmente sopesadas quando se está lançado no mundo. Como já visto, o mundo é assumido pré-tematicamente como um conjunto referencial de significância que faz com que o ser-aí seja capaz de orientar-se e mover-se de acordo com o que aparece, em uma compreensão e em uma disposição pré-conceituais. Esse estar lançado sempre pressupõe o próprio mundo para uma compreensão de si e, mais ainda, enquanto totalidade, esse mundo engloba os outros que, de alguma maneira, vêm ao encontro enquanto um outro que partilha do mesmo modo de ser do ser-aí mas que não se é. Neste sentido, destaca-se para análise uma situação em que os entes que partilham do modo de ser do ser-aí

são expostos a um mesmo fenômeno e de como se estrutura uma compreensão comum acerca do mesmo.

Essa maneira de se portar ante uma manifestação comum aparece como um guia filosófico para a análise do ente que vem ao encontro e que possui o mesmo modo de ser do ser-aí. A colocação desse problema é feita nos seguintes termos por Heidegger, veja-se:

Um tal comportamento de muitos em relação ao mesmo é um modo no qual o ser-um-com-o-outro [*Miteinandersein*] se manifesta; talvez seja esse o modo que pertence necessariamente ao ser-um-com-o-outro humano. Portanto, um intuito dirigido para o mesmo é de fato essencial para o um-com-o-outro. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 96).

Há muito se percebeu que o pensamento até aqui desenvolvido para aprofundar a questão do ser-aí precisou considerar o mundo circundante do qual aquele não pode ser dissociado. Neste sentido, a possibilidade da existência do outro também ressoa na sondagem dessa ontologia e igualmente não pode ser desconsiderado. Ocorre que no desvelamento desse encontro fático com o outro, surgiu o que foi nomeado como “o mesmo”. É importante que tal ponto seja melhor esclarecido na obra do próprio Heidegger para evidenciar, com mais firmeza, do que se trata quando é enunciada essa questão. Investiga-se, assim, este tema para evitar mal-entendidos e, neste caminho, alerta-se para o seguinte:

1. O mesmo não designa inalterado e inalterável. Portanto ele não designa inalteração.
2. O mesmo não designa algo que se mantém igual em meio à diversidade dos aspectos. Portanto, ele não significa constância substancial.
3. O mesmo não designa a identidade formal do ente consigo mesmo. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 100).

Com essas asserções negativas sobre o que seja a mesmidade apontada por Heidegger, nota-se que são dispensadas, para a sua interpretação, pelo menos três momentos hermenêuticos recorrentes quando tal termo é evocado. Primeiramente, não se trata de uma inalterabilidade sobre o que está manifesto. Em princípio, porque esse fenômeno que aparece nos círculos de manifestação no modo de um comum-pertencimento para o ser-com-o-outro pode implicar, inclusive, a ideia de movimento ou de transformação e, ainda assim, ser considerado como o mesmo por todos que partilham dessa aparição. Em segundo lugar, também não se está falando de uma identidade substancial ou de uma percepção unitária acerca do que é partilhado com todos. Não se quer dizer que um determinado ente não possa ser compartilhado entre muitos sem que, com isso, cada um perceba uma diversidade de aspectos. O mais importante, contudo, é que, mesmo ante essa diversidade de aspectos, os envolvidos conseguem

visualizar e concordar entre si que se trata de um mesmo ente. Por fim, a terceira ressalva diz que esse comum pertencimento não está se referindo a uma identidade formal do ente consigo próprio. Neste sentido, tenta-se alertar que o mesmo é, em verdade, um testemunho fenomênico do partilhamento que o ser-aí exerce com os outros. É, assim, na trilha de tais questões que o presente trabalho também precisa se aprofundar para que o ser-com possa aflorar com maior nitidez.

A mesmidade, portanto, deve preservar-se de uma gama de desencontros hermenêuticos. Todavia, essa apresentação negativa do problema não garante, por si, uma compreensão clara e acessível sobre a questão levantada quando se afirma, por exemplo, que o modo de ser-com-um-outro [*Miteinandersein*] é manifestado a partir da relação de muitos com esse “mesmo”. A questão em apreço, até o momento, carece de uma exposição que desenhe melhor os contornos para onde se está tentando apontar com estas asserções. Para suprir essa carência, transcreve-se o trecho abaixo:

A pergunta é: o que significa positivamente para nós a mesmidade de um ente por si subsistente? Deparamo-nos por fim com a determinação de que mesmidade significa aqui inicialmente o mesmo que compartilhamento. O giz é algo compartilhado por nós todos em um sentido que ainda precisa ser determinado. Dessa forma, encontramos-nos diante dessa pergunta especial pelo compartilhamento de uma coisa para nós. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 105).

Surge assim, com a análise do mesmo que aparece para muitos, a questão do compartilhamento que desnuda uma aparição do ser-com. Inicialmente, destaca-se um ou outro ente simplesmente dado para que o problema seja guiado de forma mais direcionada. Mas, ao considerar a meta do presente trabalho e o que foi desenvolvido até o momento, chama-se atenção para o necessário compartilhamento de mundo e de como passa a ser compreendido este ser-com-o-outro e, ao mesmo tempo, lançado em um mundo. Para trilhar um pouco mais firmemente nessa proposta, alerta-se para o seguinte:

Dito positivamente: partilhamos entre nós o ente sem que, nesse partilhar, aconteça algo com ele, sem que ele se altere. Partilhamos entre nós o ente, sem que transmitamos, entreguemos ou recebamos algo que advém ao ente, algo que o ente é e, contudo, é ao mesmo tempo nosso. Partilhamos um tal ente como algo compartilhado, de modo que esse algo compartilhado co-possibilita o ser-um-com-o-outro. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 109).

Partilhar não pode ser entendido, obviamente, como sinônimo de dividir. Partilhar aponta para uma co-participação no ente sem que isto implique em nenhuma modificação no próprio ente. Partilhar mundo é, igualmente, poder se guiar em uma totalidade de significância

considerando sempre um outro que vem ao encontro e a própria interpretação que este outro detém acerca do mundo. Em outras palavras, o que é partilhado é o desvelamento do ente, é o modo como é compreendido esse ente que está ao alcance de quem o pondera. Heidegger apresenta esse movimento hermenêutico desdobrando ainda essa abertura acessível a todos como uma espécie de compartilhamento da verdade do ente:

Partilhamos entre nós o desvelamento do ente. O compartilhamento é a verdade do ente. A verdade é aquele mesmo que estávamos buscando, e esse mesmo também é o que possibilita, como desvelamento, que o que está manifesto no desvelamento se mostre como o próprio mesmo; e, em verdade, se mostre a todos os que têm em comum o desvelamento. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 111).

O compartilhamento de mundo aponta então para um compartilhamento da verdade. A verdade ora mencionada faz referência a uma verdade originária que estaria na base das teorias filosóficas da verdade construídas pela tradição filosófica. Esta apreensão da verdade como compartilhamento é o que fará com que as teorias de verdade enquanto adequação ou verdade enquanto conceitos do juízo se estabeleçam como teorias. Naturalmente que não se aprofundará nesta distinção ou nesses pormenores por não se tratar da meta ora perseguida. Contudo, a ideia central de que a verdade e o compartilhamento de mundo estão umbilicalmente entrelaçados faz com que qualquer pensamento político que se constitua nesses caminhos aqui erigidos precisará ponderar a respeito dessas colocações. Em outras palavras: se não é possível pensar uma política sem os outros que vêm ao encontro através de um mundo; se o mundo é questão central que precisa ser considerada para a apreensão dos outros e até de si próprio; se a verdade é o ponto chave que reside no compartilhamento de mundo. A política precisa, a todo momento, estar referida aos temas do mundo, dos outros e da verdade, ainda que não seja feita em cada frase essa pertinência referencial.

É a partir dessa abertura originária que o ser-aí desvela o ente que aparece, bem como descerra os entes que partilham do seu modo de ser. Neste sentido, toda a questão levantada a respeito do ser-com-um-outro precisa assumir o mundo e seu desvelamento como questões igualmente pertinentes. É na abertura originária de mundo que a política precisa ser repensada e, neste caminho, Pedro Rabelo Erber delinea o seguinte:

A *alétheia* é o fundamento da *pólis* entendida como local da habitação do homem e lugar essencial do desvelamento. A *dike*, enquanto regra e disposição da *pólis*, e a *dikaioσύνη*, como harmonia e obediência do homem a essa disposição, fundam-se em última instância no modo como o ente se desvela à comunidade, isto é, em um modo determinado da *alétheia*. (ERBER, 2003, p. 83).

Em síntese, o ser-com-um-outro, que é possível a partir do existencial ser-com, assume diversos desdobramentos tais como a estipulação de regras entre os entes que partilham do modo de ser do ser-aí, a forma de lidar com tais regras, dentre outras questões pertinentes a uma habitação comum. Estas nuances que despontam com esse habitar comum é apontado como sendo fundadas na possibilidade de ser-com e do acesso à verdade que tais entes podem partilhar entre si. Vê-se, política e verdade precisam ser ponderadas conjuntamente, ainda que esta última não seja tematizada explicitamente, mesmo porque não há política sem mundo, sem os outros e sem o compartilhamento do ente (ou do mundo). Todos esses fenômenos foram desvelados sob a esteira da análise da cotidianidade. É preciso que esta análise siga adiante.

Heidegger redireciona assim a tarefa da sua pesquisa ontológica para que se leve em consideração esses fenômenos incontornáveis apresentados pela cotidianidade. De acordo com ele:

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. Se, pois, os “outros” já estão co-presentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é “dado”. A tarefa é tornar fenomenalmente visível e interpretar ontologicamente de maneira adequada o modo de ser dessa co-presença [*Mitdasein*] na cotidianidade mais próxima. (Ser e Tempo, 2006, p. 172).

O fenômeno do mundo agora deve ser conjugado com os outros que vêm ao encontro e que apresentam o mesmo modo de ser do ser-aí. Na cotidianidade é que fica mais evidente o encontro com esses “outros” no modo de co-ser-aí [*Mitdasein*]. O ente que vem ao encontro, que possui o modo de ser do ser-aí carece ainda de uma interpretação ontológica que o torne visível fenomenologicamente. Até então, houve apenas uma visualização fenomenal do instrumento que vem ao encontro e, de forma precária, do ente que é simplesmente dado. No entanto, o presente trabalho necessita de uma exposição fenomenológica mais detida do ser-com que considera a preocupação [*Fürsorge*] com o outro que vem ao encontro. A questão que justifica a busca por um caminho diferenciado ao se pensar o ser-com-um-outro se apresenta da seguinte forma:

O ente que possui nosso modo de ser, mas que nós mesmos não somos, o ente que é a cada vez o outro, o outro ser-aí, o ser-aí dos outros, não está simplesmente ao nosso lado como um ente por si subsistente e, entrementes, talvez ainda ao lado de outras coisas. Ao contrário, um outro ser-aí está conosco aí: ele é um co-ser-aí. Nós mesmos somos determinados por um ser com os outros. Ser-aí e co-ser-aí são um-com-o-outro. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 88).

A preocupação é um dos pilares para se empreender um pensamento baseado na relação que contempla o outro ser-aí enquanto tal. Naturalmente que não se pode fazer uma interpretação estendida ou análoga do que foi conquistado até agora a partir do instrumento. Desde o início aponta-se que o modo de ser do instrumento é fundamentalmente diverso do ser-aí. Feita esta ressalva de princípio, o caminho parece despontar a partir do mundo circundante mais próximo, veja-se:

A “descrição” do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também “vêm ao encontro” os outros, aos quais a “obra” se destina. No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores para os quais a obra está “talhada sob medida”. (Ser e Tempo, 2006, p. 173).

O encontro com os outros pode até se dar, em um primeiro momento, a partir de uma obra que é talhada sob medida para alguém, seja este alguém determinado ou não. Contudo, este acontecimento, como já se indicou, não deve ser equiparado ao que lança o ser-aí em direção à concernência do instrumental que está à mão. Isto porque o ente que é o instrumento possui uma constituição ontológica intrinsecamente diversa do ser-aí e é sumamente importante que não se estabeleça esse tipo de confusão, sobretudo quando se pretende pensar uma ontologia política, que se preocupa com os outros que vêm ao encontro a partir do mundo. Explica-se:

O mundo da presença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas mas que, de acordo com seu modo de ser *de presença*, são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São *como* a própria presença liberadora – *são também co-presenças*. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: “mundo” é também presença. (Ser e Tempo, 2006, p. 174).

Não há como pensar o mundo sem considerar o ser-aí que vem ao encontro. Neste sentido, os “outros” não podem ser pensados simplesmente como todos aqueles que não se é e do qual sempre se pode segregar. Mais que isso, é através do existencial ser-com que se está aberto para a possibilidade do encontro com o outro, ainda que seja sob a forma da indiferença.

Por outro lado, por se tratar de entes existentes, esta denominação ser-com-um-outro [*Miteinandersein*] não significa uma concomitância temporal de existentes como se estivesse indicando a ocorrência simultânea de dois ou mais espécimes passíveis de aferição em uma escala temporal. Tampouco está se tentando fazer alguma analogia ou derivação de uma interpretação do modo de ser simplesmente dado acrescido de uma consciência. Neste

aspecto, Heidegger é peremptório ao negar tais interpretações dos seus escritos e o faz nos seguintes termos:

Nesse sentido, o ser-um-com-o-outro significa mais, ele significa de fato algo diverso de: dois homens aparecem em algum lugar ao mesmo tempo. Até aqui obtivemos por meio da negativa o seguinte: 1. O ser-um-com-o-outro não é um também-ser-ao-mesmo-tempo, com a única diferença de que esse ser seria justamente o ser-aí. 2. O um-com-o-outro tampouco aponta para um subistir-conjuntamente, de modo que os entes por si subsistentes aí teriam além de tudo um saber mútuo acerca de si mesmos; ele não é nenhum também-ser-ao-mesmo-tempo, só que agora acompanhado de consciência. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 91).

O problema do mundo permitiu a compreensão de que os existentes devem ser levados em consideração como co-pertencentes à interpretação da mundanidade. Mais que isso, ser-com-um-outro [*Miteinandersein*] indica, primordialmente, um compartilhamento de mundo e uma via de acesso ao que mais tarde será explicitado como publicidade [*Öffentlichkeit*]. Em outras palavras, diz-se:

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” [*Mitvorhandenheit*] dentro de um mundo. O “com” é uma determinação da presença. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. 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* [*Mitwelt*]. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*. (Ser e Tempo, 2006, p. 174).

Apresenta-se, nos termos acima transcritos, a possibilidade de um mundo compartilhado entre esses entes que comungam do mesmo modo de ser do ser-aí. A formulação ontológica que assevera que ser-aí é ser-com não pode ser confundida com uma afirmação ôntica de que o ser-aí sempre “se dá” em conjunto, com outros da “mesma espécie”. Tanto é assim que uma das evidências apontadas pelo próprio Heidegger é que a solidão e o sentir-se sozinho, por exemplo, estão fundados nessa constituição ontológica do ser-com. O fato de não ocorrer outros da mesma espécie não diz nada contra o momento ontológico ser-com. Perceber tal falta, na verdade, atesta a força desta interpretação. De acordo com Heidegger:

Dentro do mundo, essa co-presença [*Mitdasein*] dos outros só se abre para uma presença e assim também para os co-presentes, visto que a presença é em si mesma, essencialmente, ser-com. O enunciado fenomenológico: presença é, essencialmente, ser-com possui um sentido ontológico-existencial. Ela não quer constatar onticamente

que eu, de fato, não estou sozinho como algo simplesmente dado ou que ocorrem outros de minha espécie. (Ser e Tempo, 2006, p. 176).

Assim como a ocorrência ou não de outros da “mesma espécie” não apontam para a interpretação ontológica do ser-com, é plenamente possível e mesmo comum que o ser-aí se sinta sozinho estando em meio a uma multidão. Este estar só em meio a vários outros não atesta contra a interpretação ontológica do ser-com. Na verdade, Heidegger aponta para esta estrutura como um momento constitutivo do ser-com. Demarca-se, assim, uma diferença fundamental entre constituição ontológica e ocorrências factuais. É neste sentir-se sozinho em meio aos outros que o ser-com possibilita o vir ao encontro no modo da indiferença, por exemplo. Este movimento indica, tão somente, um modo possível do ser-com e, ademais, são esses momentos de indiferença, estranheza e não surpresa que permitirão a Heidegger construir um acesso à cotidianidade mediana.

Ser-com é interpretado, portanto, como um existencial. Neste sentido, é esta esfera originária do ser-aí que permitirá aflorar as possibilidades e as ocorrências de co-ser-aí [*Mitdasein*] e ser-com-um-outro [*Miteinandersein*]. A cotidianidade mediana é também um caminho possível do ser-com e está fundada nele. Veja-se:

E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência [*Miteinandersein*] cotidiana mediana de um com outro. Também esses modos de ser apresentam o caráter de não surpresa e evidência que convém tanto à co-presença intramundana cotidiana dos outros como à manualidade do instrumento de que se ocupa no dia-a-dia. Esses modos indiferentes da convivência recíproca facilmente desviam a interpretação ontológica para um entendimento imediato desse ser como simplesmente dado de muitos sujeitos. Embora pareçam apenas nuances insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste ontologicamente uma diferença essencial entre ocorrência “indiferente” de coisas quaisquer e o não sentir-se tocado dos entes que convivem uns com os outros. (Ser e Tempo, 2006, p. 178).

Estar disposto na indiferença cotidiana não indica uma não constatação do outro mas, tão somente, significa que o ser-aí não foi “tocado” pelo outro ou, quando muito, o foi no modo da indiferença. “A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com.” (Ser e Tempo, 2006, p. 180). O que deve ser esmiuçado agora são os modos desses encontros fundados a partir do ser-com. Esta tarefa, contudo, não será feita seguindo um escalonamento de todas as possibilidades oriundas do ser-com. A pesquisa aqui empreendida permanecerá na avaliação do mundo compartilhado das ocupações e o que pode ser alcançado a partir dessa perspectiva.

Quem é então o ser-aí na cotidianidade mediana? Como se pode visualizar melhor esses “outros” que vêm ao encontro e que o ser-aí também é? A ocupação e a lida cotidiana se apresentam como um caminho viável para tal interpretação? Essas e outras questões aparecem como problemas recorrentes a partir da investigação desdobrada até aqui. Não se deve contornar tais problemas. É imprescindível que eles se mostrem enquanto tais e todo o esforço feito até o momento talvez tenha servido, exatamente, para permitir a sua legítima aparição como problema.

2.3 Impessoal, publicidade e propriedade

Não obstante a cotidianidade mediana poder guiar a existência nos modos da não surpresa e da evidência isso não significa que o ser-aí deixe de ser responsável por sua existência. O que ocorre é que a própria existência compreende movimentos ontológicos diversos que precisam agora ser melhor estudados. Para fundamentar essa discussão, colaciona-se um trecho onde Heidegger aponta, de início, sobre a tarefa da existência ser sempre direcionada a cada ser-aí. Entenda-se:

A presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência [*Existenz*], de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Essas possibilidades a própria presença as escolheu, mergulhou nelas ou ali simplesmente cresceu. No modo de assumir-se ou perder-se, a existência só se decide a partir de cada presença em si mesma. A questão da existência só poderá ser esclarecida sempre pelo próprio existir. (Ser e Tempo, 2006, p. 48).

Entenda-se que a tarefa da existência é apresentada, inicialmente, como uma possibilidade de o ser-aí ser ou não ser ele propriamente. Isso não quer dizer, em momento algum, que o ser-aí tenha a faculdade de deixar de existir em determinadas circunstâncias. A atribuição da existência a cada ser-aí é uma tarefa ontológica da qual este ente não pode se furtar. Isso não implica, por outro lado, que este existente passará todo o seu tempo pensando e ponderando acerca dos caminhos e escolhas que deverá assumir para sua própria história. Não se trata disso. Mesmo porque essas possibilidades que estão à mão do ser-aí podem ser assumidas como escolhas, ou pode ser que nelas ele cresceu ou, por algum motivo, nelas mergulhou. Em outras palavras, é possível que o ser-aí assuma as decisões e, com isso, o direcionamento de sua existência ou, simplesmente, pode perder-se em meio a decisões já prontas e que estão à disposição de quem a elas quiser aderir. Esta última opção não significa que o ser-aí esteja “abrindo mão” da sua existência. Tão somente, tenta-se retirar a carga

existencial de suas costas em um deixar-se conduzir através da leveza de não ter que decidir nada. Por outro lado, não se pode deduzir que Heidegger esteja propondo uma espécie de tribunal existencial. Isso porque cada existência precisará compreender suas questões a partir do seu próprio existir.

Reforça-se, também, que a análise do ser-aí afasta, desde o início, o que foi concebido filosoficamente como subjetividade que poderia desembocar, inclusive, em um solipsismo. Apesar de tanto a subjetividade quanto o solipsismo não terem uma recepção favorável na ontologia heideggeriana, a questão da ipseidade, isto é, de a existência estar sempre atrelada àquele ente que existe, não desaparece enquanto problema. Pelo contrário, a analítica proposta por Heidegger apresenta uma existência que, de alguma forma, se reconhece enquanto unidade, sem recorrer às construções teóricas pretéritas e que, ao mesmo tempo, assume as modificações e os movimentos existenciais pertinentes a cada ser-aí. Para melhor esclarecer esse posicionamento, traz-se para apreciação um trecho do artigo intitulado *A decadência da existência* de autoria de Thiago Aquino:

Em *Ser e Tempo*, a ipseidade é concebida existencialmente. O eu não é um dado persistente a ser encontrado no fluxo subjetivo das vivências pela reflexão fenomenológica ou introspecção psicológica, porém, um exercício de existir apenas acessível a si mesmo no seu próprio perfazimento. A existência relaciona-se consigo mesma compreensivamente, projetando-se para possibilidades de ser-no-mundo, por isso, somente descerra a si mesma com base nas possibilidades que assume. Todas as características ontológicas desse ente são modos de ser assumidos pela própria existência. (AQUINO, 2015, p. 44).

Por várias vezes comentou-se acerca desse compreender originário sem que, com isso, fosse questionado mais seriamente sobre sua pertinência ontológica com o ser-aí. Chega o momento de reforçar o papel que esse tema detém dentro da ontologia heideggeriana. Um bom ponto de partida é assim enunciado:

No compreender desse em virtude de [*Worumwillen*], abre-se conjuntamente a significância nele fundada. Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura do compreender diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo ser-no-mundo. Significância é a perspectiva [*Woraufhin*] em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de e a significância se abrem na presença [*Dasein*] significa dizer que a presença é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser. (Ser e Tempo, 2006, p. 203).

Ser-no-mundo implicará, como já visto, em uma maneira de existir que nunca está desprovida de determinadas referências. O compreender surge então como essa abertura

originária que não só permite visualizar o ente desvelado, mas que o interpreta sob determinados modos. Essa hermenêutica do mundo assume um projetar-se da própria existência e que pode ser também visto na interpretação do mundo a partir de um “em virtude de” [*Worumwillen*] possibilidades de ser o que o ser-aí mesmo é em função de seu ser. Esse direcionamento prévio em que o ser-aí sempre está lançado em um determinado grau faz com que a compreensão da significância seja assumida de um modo específico e não de outro. A totalidade das referências constitutivas do mundo, isto é, a significância é compreendida a partir de uma abertura possível e de um direcionamento em virtude do qual o ser-aí considera enquanto uma perspectiva orientadora da existência. Isso, repita-se, é feito não como um procedimento lógico de encadeamento de momentos, mas tudo aparece através de uma irrupção originária na investigação fenomenológica do próprio ser-aí, vislumbrando-o como ser-no-mundo.

A análise do compreender como um movimento do ser-aí na abertura que desvela o mundo enquanto tal para o existente, permitiu a visualização de que a existência reside em um projetar-se, através de um “em virtude de” também originário e que guia a própria compreensão dessa abertura. Visualiza-se então a compreensão existencial como projeto e isso será melhor explicado nos seguintes termos:

Por que o compreender, em todas as dimensões essenciais do que nele se pode abrir, sempre conduz às possibilidades? Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto* [*Entwurf*]. O compreender projeta o ser da presença para o seu em virtude de [*Worumwillen*] e isso de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu pre [*Da*], enquanto pre de um poder-ser. (Ser e Tempo, 2006, p. 205).

Nesta direção, percebe-se, cada vez com mais tranquilidade, que a existência não deve ser analisada separadamente dos seus momentos constitutivos. Da mesma forma que ser-aí só pode ser entendido enquanto ser-no-mundo, a abertura do ser-aí deve ser entendida enquanto irradiação de possibilidades existenciais. Enquanto possibilidades inerentes à hermenêutica existencial, a abertura será desvelada no modo de um compreender que projeta o ser-aí para o conjunto de possibilidades descobertas. Ou essas possibilidades são estruturadas a partir do mundo circundante que fora desvelado, isto é, a partir de sua significância acessível ao ser-aí, ou a compreensão passa a considerar a própria existência para se lançar em virtude do seu ser e do que nela foi descerrado.

Para reforçar o entendimento acima trabalhado, tem-se ainda o seguinte:

O projeto sempre diz respeito a toda a abertura de ser-no-mundo; como poder-ser, o próprio compreender possui possibilidades prelineadas pelo âmbito do que nele é passível de se abrir essencialmente. O compreender *pode* colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, a presença pode, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo. Ou ainda, o compreender lança-se primariamente para o em virtude de, isto é, a presença existe como ela mesma. Brotando de seu si mesmo em sentido próprio, o compreender é próprio ou impróprio. [...] *A transferência inerente ao compreender é uma modificação existencial do projeto como um todo porque o compreender sempre diz respeito a toda a abertura da presença como ser-no-mundo.* No compreender de mundo, o ser-em também é sempre compreendido. Compreender de existência como tal é sempre compreender mundo. (Ser e Tempo, 2006, p. 206).

Certamente que o fenômeno do mundo, enquanto totalidade, faz aparecer os existentes como entes constitutivos desse mesmo mundo. O compreender da própria existência, que considera o ser-aí a partir do mundo considera, igualmente, o mundo em virtude do próprio ser-aí e não aponta para uma dissociação do que já foi trabalhado até então. Na verdade, Heidegger está sinalizando para um movimento peculiar que precisa ser observado em cada existência. Explica-se: o compreender, como movimento existencial projetivo, reside na abertura que considera o mundo enquanto uma totalidade e, ao mesmo tempo, descerra a própria existência tanto como integrante desse mundo desvelado como intérprete do que vem ao encontro. Destarte, o compreender pode simplesmente assumir uma interpretação já elaborada do mundo circundante e com isto projetar o existir a partir dessas bases já erigidas, ou poderá o compreender voltar-se para si (“conhece-te a ti mesmo”) e neste movimento de autocompreensão apreender que a existência do ente que sempre se é existe sob a égide da singularidade. O descortinar dessa singularidade do ente que sempre se é fará com que o ser-aí, partindo do que foi descerrado, projete-se em virtude de algo, sob uma perspectiva determinada por este descerramento. Neste percurso, a depender de como o ser-aí se comporta frente ao mundo e à sua existência, Heidegger alertará que o compreender poderá assumir um direcionamento próprio ou impróprio.

A propriedade ou impropriedade do direcionamento existencial não visa a um posicionamento moral que deva ser acatado ou rejeitado. Diz respeito, antes, a um movimento assumido pelo ser-aí e que refletirá na forma como este ente se porta no mundo e com os outros. Daí a importância política do desdobramento desses temas já na ontologia heideggeriana. A propriedade seria a realização da transparência [*Durchsichtigkeit*] que o ser-aí consegue alcançar ao considerar a sua própria existência e o mundo que perfaz a sua totalidade. Em outros termos, quanto mais transparente for para o ser-aí a sua existência, o modo que os outros vêm ao encontro, bem como a totalidade considerada, mais própria será a sua compreensão. Em contrapartida, quanto mais se aderir às interpretações consolidadas, sem uma compreensão

própria do que está sendo escolhido, quanto mais a singularidade do ser-aí aparecer diluída em uma interpretação que é igualada por um padrão costumeiramente não problematizado, mais impróprio será o direcionamento existencial. Ocorre que a compreensão imprópria que parte do mundo como opções prontas é o mais corriqueiro e mais trivial entendimento que se pode acessar. Reforça-se, não se trata de um demérito, ou de uma eventual “corrupção” do ser. A impropriedade se apresenta enquanto movimento existencial que retira a pesada carga da escolha de cada ser-aí e o faz seguir na trilha do que sempre já foi decidido, do que sempre já esteve aí como opção óbvia.

Ser-com-os-outros acontece, costumeiramente, através de um nivelamento e supressão de diferenças. É através desse alargamento permissivo, em que qualquer um pode se encaixar, que a cotidianidade mediana se instaura. Assim, surge o problema de entender o que “os outros” pensam, decidem ou escolhem, ou o que, em verdade, não é propriamente pensado, decidido ou escolhido por ninguém. Heidegger apresenta este impasse da seguinte maneira:

Neste afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesma que *é*, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. “Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são “*co-pre-sentes*” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal* [*das Man*]. (Ser e Tempo, 2006, p. 183).

Na cotidianidade mediana, os outros tomam o ser próprio do ser-aí. Esta assertiva não diz que os outros, de alguma maneira, possam retirar algo concretamente constatado do ser-aí. Aponta-se, simplesmente, para a tendência de entrega do ser-aí ao domínio do impessoal. Ao famoso deixar-se levar, seguir a correnteza cotidiana, sem responsabilidade, sem nenhuma espécie de decisão. Deixar com que se perca os contornos de autenticidade e de singularidade ante uma possibilidade existencial amorfa em que tudo pode se encaixar e que a todos abarca.

Esta forma de ser-com-um-outro através da interpretação da cotidianidade mediana é a mais comum e predominante. Este é o reino do impessoal [*das Man*]. Essa impessoalidade de alguma maneira, ainda incógnita, determina o que se deve escolher, o que é digno de aprovação ou reprovação, ante o que se deve indignar, tudo isto como impessoalmente se faz ou se comporta. Já está tudo definido e determinado mesmo antes de qualquer possibilidade de escolha ou avaliação mais rigorosa. A impessoalidade é essa neutralidade assumida pelo

“ninguém” dominante que todos são e que sempre tem uma orientação ou determinação de prontidão a quem quiser nela se ancorar.

A impessoalidade e sua tendência de tirar o encargo do ser-aí enquanto poder ser singular não é algo de difícil visualização. Por outro lado, as nuances e desdobramentos de determinada interpretação até ser considerada a interpretação padrão e impessoal na qual costumeiramente se adere é um fenômeno ainda obscuro. O interesse em sondar o impessoal e a articulação de seus momentos constitutivos fica como problema lançado e questão aberta. Isto porque o impessoal anunciado por Heidegger se apresenta como modo de ser fundado no ser-com. E é este o ponto que interessa à discussão aqui pretendida. Com isso, não se adentrou nos desdobramentos possíveis do impessoal enquanto tal. Apontou-se, na verdade, para sua possibilidade e constituição ontológica. Mas a articulação fenomenal determinada do impessoal permanece como rico e inexplorado campo de pesquisa.

É a partir da impessoalidade que se alcança a compreensão do que é a publicidade [*Öffentlichkeit*]. Esta pode ser resumida enquanto uma abertura compreensiva liberada a todo e qualquer um de forma indistinta tal qual o impessoal permitiu acessar. Consoante Heidegger:

Como modos de ser do impessoal, afastamento, medianidade, nivelamento constituem o que conhecemos como o “público” [*Öffentlichkeit*]. Este rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação da presença e do mundo, guardando em tudo o seu direito. E isso não por ter construído um relacionamento especial e originário com o ser das “coisas”, nem por dispor de uma transparência expressa e apropriada da presença, mas por não penetrar “nas coisas”, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade. O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível. (Ser e Tempo, 2006, p. 184).

A publicidade encobridora que turva o mundo circundante e, paradoxalmente, concede um fácil acesso a tudo que está encoberto encontra seu apoio no impessoal, em seu desenraizamento cotidiano. Para que uma interpretação seja suficientemente compreensível e acessível a todos que dela partilham, é esperado que esta interpretação suprima possíveis particularidades e que tenha algum nível básico de acesso comum.

De acordo com Heidegger, a publicidade consiste nesse trânsito cotidiano de uma hermenêutica que sirva a todo e qualquer um que com ela se depare. Tudo pode ser compreendido a partir de uma compreensão pública ou, ao contrário, pode ser incompreendido como publicamente não se compreende determinadas circunstâncias. A questão é que na publicidade é onde está mais explícito esse “conteúdo” do modo de ser do impessoal. Não como algo rígido, mas como o que, a cada momento, pode ser assumido com esse viés de publicidade. O que fica obscurecido com tal interpretação é tudo aquilo que dependa de um maior demorar-

se junto ao ente. Tudo que não pode ser compreendido através de um nivelamento comum e fugaz do que se mostra ficará obnubilado.

A publicidade não assume um peso moral negativo que precisa a todo custo ser combatido. Ela se apresenta, em primeiro plano, como um primeiro acesso ao mundo, na sua interpretação mais familiar. É o impessoal quem desenha uma primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo:

Que a presença esteja familiarizada consigo enquanto o impessoalmente-si-mesmo [*Man-Selbst*], isso também significa que o impessoal prelineia a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da presença libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, a presença fática está no mundo comum, descoberto pela medianidade. (Ser e Tempo, 2006, p. 187).

Ser-no-mundo implica, igualmente, em um poder ser no mundo. Mundo, após detida interpretação, evidenciou-se como uma totalidade referencial que desemboca no que foi nomeado como significância. Neste sentido, ser-no-mundo necessita sempre de uma hermenêutica que o sustente e que acomode o que vem ao encontro a partir do mundo. A publicidade oferta ao ser-aí essa primeira interpretação e coloca tudo nos seus devidos lugares, responde a toda e qualquer pergunta que possa surgir. Ela suprime a surpresa do que vem ao encontro e traz normalidade para a convivência cotidiana.

No caminho percorrido até então, mostrou-se a impessoalidade através de uma hermenêutica ontológica, notadamente direcionada aos entes que vêm ao encontro nesse modo de ser. Assim, apareceu como problema, igualmente, os outros que também vêm ao encontro e que são interpretados como existentes e não instrumentos ou entes simplesmente dados. De toda sorte, ainda que tais investigações apresentem um rico campo de possibilidades filosóficas para se pensar a política, é possível ir além. A contribuição de Martin Heidegger para a construção de um eventual pensamento político não pode prescindir da discussão até então apresentada, mas também é importante fazer uma visita ao que foi pensado além de tais termos. É com este sentimento que se caminha na parte vindoura desta pesquisa. Os temas comunidade, decisão e história devem nortear a segunda parte desta navegação, fazendo com que seus rastros apontem para os rumos de um estudo que se pretende político, no sentido mais lato possível atribuído a este termo.

Assim, convida-se o leitor a perseguir e problematizar, juntamente com o que foi pensado até então, as questões inerentes à comunidade, à decisão e à história. Acredita-se que

é possível alcançar uma maior clarividência (transparência) acerca desses temas umbilicalmente ligados à própria analítica existencial apresentada e que agora serão trabalhados na presente pesquisa.

3 COMUNIDADE, DECISÃO E HISTÓRIA

3.1 Nós, o Povo e a Decisão

No capítulo precedente, elaborou-se uma análise mais detida e de cunho revisional a respeito do que Heidegger designou de ontologia fundamental, notadamente na década de 1920 e, mais ainda, guiando-se através de uma analítica do ser-aí como tentativa de conquistar alguma base para o estudo ora desenvolvido.

Dentre os momentos constitutivos estudados, estavam, em linhas gerais, algumas implicações decorrentes da interpretação do *Dasein* como fora apresentado. Neste sentido, alertou-se, por exemplo, que o ser-aí é, fundamentalmente, ser-no-mundo e que a partir de alguns existenciais, a saber, do ser-com, poder-se-ia desdobrar uma série de momentos capazes de nortear um estudo “relacional” entre os entes que partilham do modo de ser do ser-aí uns com os outros. De fato, não é que esse caminho não possa ser trilhado e, na verdade, essa base ontológica desvelada no capítulo anterior é de importância fulcral para seguir o raciocínio pretendido para este trabalho. Contudo, na década de 1930, Heidegger traz importantes contribuições, mais diretas e explícitas, que podem auxiliar sobremaneira nessa busca por uma compreensão de como é possível desenvolver um pensamento político considerando o que foi legado nas suas obras deste período.

Em princípio o leitor poder-se-ia dar por satisfeito com os sinais apresentados já a partir da década de 1920 e tentar, com isso, trilhar um caminho autônomo. Ao desdobrar o existencial ser-com, por exemplo, seria possível alcançar um entendimento próprio sobre a organização de uma determinada comunidade, por exemplo. Não pararia por aí. No fenômeno desvelado a respeito do impessoal e da publicidade, Heidegger já enunciava a sua preocupação ao tentar visualizar com mais clareza como se estruturava a lida cotidiana e, obviamente, como esse “contato” entre um e outro ou entre várias pessoas podia ser entendido de uma forma absolutamente nova e que reclamava uma igualmente nova abordagem filosófica. Não obstante isso, Heidegger segue adiante e em algumas obras do período de 1930 ele mesmo apresenta desdobramentos neste sentido de forma mais explícita e pertinente a um pensamento político que passam então a ser destacados neste segundo capítulo.

Nessa trilha, Heidegger ministra um curso de verão em 1934 intitulado *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*. Ao longo deste curso ele inicia uma retomada sobre os princípios fundantes da lógica, sobretudo considerando a Grécia Antiga como ponto de partida. Seguindo esta direção, acaba se confrontando com o problema da linguagem sendo orientado

por princípios estabelecidos através de conceitos lógicos. Na apreciação desse problema, desemboca-se em uma discussão sobre o homem mesmo. Entende-se que se há linguagem ela só pode ser concebida através de um falante. Assim, precisa-se acompanhar o caminho da linguagem a partir da pergunta que deve sondar quem é este homem que fala. Por fim, este caminho poderia resultar em uma repetição da ontologia do ser-aí apresentada em *Ser e Tempo* e não aparecer nada de novo daí. Ocorre que Heidegger dá seguimento neste curso e, ao tentar expor a figura deste homem que fala como um problema eminentemente vinculado ao problema da linguagem, acaba culminando, dentre outras circunstâncias, na problematização sobre o que é o povo e de como é possível compreender essa problemática diferentemente de uma mera soma de muitos indivíduos.

Acompanhar a construção feita por Heidegger ao longo desse curso ministrado em 1934 é de grande importância porque lá está esculpida uma maneira interessante de se repensar o que é o povo, de como ele pode ser compreendido ontologicamente, não obstante suas diversas acepções correntes e, mais que isso, evidencia-se um viés político inafastável com a discussão desses temas. Lembra-se, no mesmo sentido, que a importância dessa discussão trabalhada por Heidegger auxilia em uma “passagem” que sai do pensamento direcionado ao ser-aí em sua singularidade e dirige-se a um pensamento que enfrenta, diretamente, a problemática de uma comunidade enquanto tal. Não apenas mirando na idiosincrasia existencial do ser-aí mas também considerando a constituição ontológica peculiar que faz com que uma determinada comunidade possa ter essa designação e ser assim entendida ou identificada.

O ponto chave que permitirá o seguimento sem rupturas do que foi até então tematizado com esse entendimento do que seja o povo enquanto tal, origina-se com o desdobramento da temática da “mesmidade” que perfaz e acompanha a ontologia do *Dasein* já elaborada anteriormente por Heidegger e que já foi, inclusive, destacada com mais vagar no capítulo anterior desta pesquisa. Para que isto fique mais claro, acompanha-se a trilha inicial apontada por Heidegger nos seguintes termos:

O si mesmo não é uma determinação que distingue o eu. Este é o erro fundamental do pensamento moderno. O si mesmo não é determinado a partir do eu, mas o caráter do si mesmo pertence do mesmo modo ao tu, ao nós e ao vós. O si mesmo é enigmático de um novo modo. O caráter do si mesmo não é particular pertença do tu, do eu, do nós, mas de todos, de uma maneira originária. Teremos de perguntar se e em que medida nós, com esta abordagem, podemos penetrar na essência do si mesmo e, assim, na essência do homem. (Lógica, 2008, p. 85).

Perceba-se que Heidegger, ao retomar a questão da mesmidade, destaca que a consideração do si mesmo deve ser afastada da associação quase automática que se tem entre ser alguém mesmo e ser um determinado indivíduo singular. Não que esta mesmidade não possa ser dirigida para se pensar a singularidade do indivíduo, ora, foi exatamente esta linha de pensamento assumida em *Ser e Tempo* e trabalhada no capítulo anterior. O problema reside em querer limitar o problema do ser si mesmo apenas à questão do indivíduo, do “eu”, do sujeito sobre o qual irradiaria todas as reflexões posteriores. Alerta-se, assim, que a assunção do ser-aí como ser-no-mundo e os seus desdobramentos ontológicos não devem ficar restritos a uma tentativa de repensar o que a filosofia moderna nomeou de sujeito. Definitivamente não. É preciso alterar a totalidade compreensiva para se alcançar o fenômeno vislumbrado por Heidegger e que ele tentou imprimir em seus escritos.

O ser si mesmo aponta para o que o ser-aí efetivamente é. E, neste caso, ele não é compreendido como indivíduo isolado do mundo e dos outros. Se ser-aí é ser-no-mundo e ser-com-os-outros, é preciso compreender que no seu ser, desde sempre, reside essa possibilidade. E é este o alerta que ele faz em relação à interpretação da modernidade, por entender que esta priorizou a compreensão da primeira pessoa do singular como base de sustentação para toda a filosofia posterior. Não estranhamente que todo o pensamento que se dirigisse a uma estruturação social precisasse considerar como pressuposto a reunião de muitos “sujeitos”, estes, por sua vez, já pensados em sua constituição singular. O fenômeno da existência, todavia, alerta para um sentido oposto. Ele sinaliza para uma ontologia que sempre já considera o mundo e o outro como pertencentes à ontologia do ser-aí e, exatamente por isso, que esse encontro é possível faticamente. Não por acaso que Aristóteles, em célebre expressão, afirmava que o homem é um “vidente político” [*Zoon Politikon*]. Isto faria parte da própria essência de quem ele é. Não sendo possível conceber nada diferente disto, a menos que fosse algo diverso do próprio homem, a saber, uma criatura divina ou de um outro tipo qualquer.

Heidegger entende, portanto, que o desdobramento e a consideração do indivíduo ou de uma coletividade, tanto daquela que se participa como da que não se está incluído, estão fundados na própria ontologia do ser-aí. Quer dizer, é a compreensão do ser si mesmo como fenômeno ontológico do ser-aí que permite o desdobramento fático variado e consolidado linguisticamente, por exemplo, nos pronomes pessoais do caso reto. Diz-se, portanto, em último grau que o ser-aí pode ser, a todo momento, não somente o “eu” mas também o “tu”, o “ele”, o “nós”, o “vós” ou mesmo “eles”. Esses pronomes, indicariam então a solução hermenêutica encontrada para expressar a polivalência da mesmidade que funda o ser-aí enquanto o que ele

pode ser. Apesar do estranhamento inicial que essas afirmações podem causar, o filósofo em apreço segue explicitando seu pensamento, veja-se:

Isto poderá ser suficiente para um primeiro esclarecimento da afirmação: o nós é tampouco uma soma dos eus, como o vós uma soma dos tus. Quando muitos eus estão juntos e cada eu diz de si “eu, eu”, então nasce a partir da pluralidade precisamente o contrário do nós, em qualquer caso, do nós em sentido próprio. Mas mesmo este nós fragmentado não é nenhuma simples soma, mas um modo muito especial do ser nós mesmos. (Lógica, 2008, p. 91).

Nestes termos fica mais evidente que, realmente, a simples consideração numérica de muitos indivíduos não serve, com propriedade, para identificar ou restringir um determinado grupo em que se esteja incluído como “nós”. Embora se possa utilizar essa mesma definição numérica e fragmentária para indicar um grupo como “nós”, fica claro que esta indicação carece de um elo de ligação mais forte que aquele contido na mera constatação espaço-temporal ou numérica. É fundado nesta compreensão que Heidegger visualiza a necessidade de se repensar o que foi estabelecido até então como uma pluralidade de indivíduos que serviria para formar uma coletividade qualquer. Assim, ao enunciar o pronome “nós” e ver as mais variadas formas possíveis de interpretação e mesmo de utilização corrente para esta partícula, nota-se que a definição tradicional não abarca a riqueza semântica que este fenômeno carrega consigo, precisando ser repensado. Tudo indica que Heidegger esteja apontando para uma característica de unidade e de identidade diferenciadora dessa coletividade considerada que transcenda a mera reunião de muitos indivíduos. Atenta-se para o fato de que ele associa a impropriedade com a consideração de um “nós” fragmentado. Ainda assim, mesmo nessas circunstâncias a mesmidade continua a fundar essa possibilidade de reunião de muitos “eus”, só que de uma maneira, segundo Heidegger, imprópria, que não explora a riqueza de possibilidades de uma coletividade própria e decidida. Resta saber se essa interpretação não incorre em um entendimento finalista do que seja a coletividade. Isso parece não estar ainda suficientemente claro, bem como quais seriam as implicações desta compreensão.

É importante destacar a guinada que Heidegger dá ao alterar o ponto de partida para a compreensão de uma coletividade ou mesmo do indivíduo. Ao situar a investigação no plano ontológico, ele busca o nascedouro dessas manifestações a partir do que elas, por si, indicam como caminho viável. Nesse sentido, identifica o que ele nomeia de mesmidade como fundamento irradiador de possibilidades para a interpretação tanto da singularidade como da coletividade. Neste aspecto, a alteração do ponto de partida permite um trânsito mais fluido para a interpretação desses momentos constitutivos do ser-aí, veja-se:

Com a exclamação “nós!” podemos falhar o nosso si mesmo do mesmo modo que numa glorificação do eu. Inversamente, podemos encontrar o nosso ser si mesmo tão certamente no caminho do eu como no caminho do vós, do nós, pois em todos aqueles importa o ser si mesmo, a determinação do si mesmo. Isso quer dizer: o nós, junto do qual agora nos detemos com a pergunta “quem somos nós mesmos?”, o nós, também no sentido de uma genuína comunidade, não tem simplesmente e incondicionalmente a primazia e isso vale também para comunidade. Há coisas essenciais e decisivas para uma comunidade e precisamente essas coisas não surgem na comunidade, mas sim na força contida e na solidão de um indivíduo. (Lógica, 2008, p. 102).

A assunção da mesmidade como ponto de partida para a compreensão ontológica do ser-aí não quer dizer que há uma mera alteração na compreensão do indivíduo que agora deveria ser considerado, com primazia, a partir da coletividade. Não é esse o ponto discutido aqui. Busca-se sim uma melhor análise de quem responde quando a partícula “nós” é enunciada. Todavia, não se aponta com isto, de forma alguma, que o “nós” implique em uma primazia perante o “eu”. A mudança contida nessa nova investigação da comunidade se pretende mais radical e não exclui, sob nenhum aspecto, a possibilidade das idiossincrasias pessoais. Caso se entendesse de forma contrária, poderia significar uma asfixia da singularidade em prol de uma coletividade. Não parece ser isto, absolutamente, o que Heidegger enuncia nos trechos até aqui trabalhados.

Há ainda que destacar que a pergunta formulada se exprime com a expressão “quem somos nós” propositadamente no lugar da expressão “o que somos nós?”. Para este último questionamento, habitualmente a resposta dada tem relação com a ocupação ou profissão que determinado indivíduo detém. Por este motivo, Heidegger tenta chamar a atenção de que a ocupação não pode ser também parâmetro para esta pergunta existencial. Neste intuito, ao ministrar um curso no semestre de Inverno de 1934/1935 em Freiburg, intitulado Hinos de Hölderlin, o pensador alemão problematiza essa diferenciação da seguinte forma:

Mas, sabendo *o que* somos, saberemos *quem* somos? Não. É verdade que continua a ser inevitável sermos isto e aquilo e, dentro de certos limites, isso não é aleatório e indiferente. Mas isso não determina quem somos, pela simples razão que o que fazemos não tem capacidade para decidir sobre isso. Assim, o sentido do “participar” de que fala o poeta não pode ser o de professarmos uma determinada ocupação, o de tomarmos parte no que se encontra, justamente, presente. (Hinos de Hölderlin, 2004, p.61).

O pensamento de uma comunidade, portanto, não deve ser guiado exclusivamente por suas ocupações e, tampouco, pela ideia de um tempo presente objetivamente verificável. Há algo mais que precisa ser sondado e que faz Heidegger se lançar nessa tarefa.

Além dessa compreensão de que uma coletividade, por si só, não detém uma primazia sobre o indivíduo, é possível entrever a afinidade que Heidegger nutria com a possibilidade do exercício de uma liderança, de um guia. Essa temática será melhor trabalhada no capítulo seguinte quando se analisará com mais detalhamento o discurso proferido por ele na ocasião da posse do reitorado da Universidade de Freiburg, por exemplo. Contudo, é importante que se perceba nesses meandros, como é possível desnudar uma unidade semântica na obra de Heidegger que, de alguma forma, testemunha a coesão de seu pensamento, obviamente que considerando as suas reformulações, desvios e novas temáticas.

No percurso aqui evidenciado, há um importante trecho neste curso intitulado *Lógica*, ministrado por Heidegger, porque está contido nele uma exemplificação muito direta de como se pode considerar, a partir de uma comunidade específica, a imersão ou relação que se tem em decorrência das decisões assumidas enquanto coletividade. Inclusive, apresenta-se uma interpretação concreta de como a situação ali vivenciada diz sobre a relação que se detém junto a um Estado já formado. Na ocasião, o autor expunha que ao considerar um determinado grupo que pode ser abarcado pela enunciação do “nós” é possível vislumbrar, conjuntamente, uma série de elementos emergentes e implícitos oriundos de uma decisão que unifica esse grupo enquanto tal. Neste caminho, quando se pensa em determinado grupo, há algo que o unifica para que ele possa assim ser considerado, é este elo de união que precisa ser melhor investigado para que não se perca a noção do sentido que fundamenta essa reunião. O exemplo proferido por Heidegger parte do seminário em que ele ministrava e considerava o grupo lá reunido por algum motivo, ou como consequência de alguma decisão que precisa sempre ser retomada, lembrada, para que os caminhos de uma comunidade não se percam em um esquecimento de uma decisão qualquer. Entenda-se:

Ao submetermo-nos a estas exigências da Universidade, nós queremos a vontade de um Estado, que ele mesmo não quer ser senão a vontade de dominação e a forma de dominação de um povo sobre si mesmo. Nós, como *Dasein*, juntamo-nos de forma peculiar na pertença a um povo, estamos no ser do povo, somos esse mesmo povo. Ao expressar-nos assim, isto é, ao dialogarmos, efetuamos uma caracterização do nós completamente diferente da efetuada até aqui, respondemos também de súbito à pergunta “quem somos nós mesmos?”: nós estamos no ser do povo, o nosso ser si mesmo é o povo. De súbito nós respondemos, sem nos perdermos no espaço e no tempo cósmicos, sem nos comprometermos com os arcanos da nossa constituição anímica. (Lógica, 2008, p. 110).

Mais uma vez, parte-se da manifestação do próprio fenômeno, isto é, do grupo que está efetivamente reunido e que possui algo que o unifica enquanto tal para a tentativa de compreender como se dá faticamente essa reunião. Qual o sentido de uma reunião como a que

efetivamente ocorreu? Por que estavam ali reunidas aquelas pessoas determinadas e não outras? Por que o local da reunião é uma Universidade e não uma praça pública? Qual o significado de uma sociedade resolver construir e manter uma Universidade? Por que nesta Universidade são ministrados seminários de Filosofia? Qual o sentido, ao final, de aquela turma estar agrupada para ouvir um determinado professor ministrar o curso que então ocorria?

Com esses questionamentos percebe-se que uma coletividade não é concebida pelo simples amontoado de pessoas mas, antes, está orquestrada, de alguma maneira, sob caminhos convergentes que podem estar mais ou menos evidentes para os partícipes dessa conjuntura. O que Heidegger está tentando fazer é evidenciar esses elos de ligação a cada momento para que não se perca o sentido e para que as escolhas uma vez assumidas possam sempre ser referendadas por quem está destinado a cumpri-las.

A concepção de uma comunidade enquanto tal é uma tentativa de resgatar uma compreensão originária de um povo enquanto um modo possível de ser. Dessa maneira, Heidegger marca essa tentativa de exposição teórica com uma diferença ontológica entre comunidade e sociedade. Esta última apareceria a partir dos contatos mútuos efetivos ao passo que a comunidade mesma deve ser entendida em um sentido mais originário, Leia-se:

Esta comunidade originária não surge só pelo estabelecimento de contatos mútuos – assim só surge a sociedade –, pelo contrário, a comunidade *é* pela ligação primordial de *cada indivíduo* com o que constrange e define superiormente a cada indivíduo. Algo deve estar aberto, que não seja, nem o indivíduo por si só, nem a comunidade como tal. [...]

Se é, portanto, o diálogo aquilo que faz com que possamos ouvir uns dos outros, nesse caso não é o diálogo enquanto notificação, mas como acontecimento fundamental do estar exposto ao ente. (Hinos de Hölderlin, 2004, p. 74).

Retoma-se o pensamento de que o ser-aí é, originariamente, ser-com-os-outros e, como tal isso faz com que haja um acesso comum ao mundo e aos entes. Assim, o compartilhamento de mundo permite que se “ouça” uns aos outros. Que a verdade revelada também possa ser partilhada enquanto tal. A advertência que se faz é para não se entender esse compartilhamento de mundo e da verdade do ente tão somente enquanto uma notificação qualquer, como um relato que é feito e prontamente entendido pelo interlocutor. Tenta-se, com essa exposição, criar um ambiente propício para a apresentação do fenômeno da comunidade originariamente concebida, ontologicamente perscrutada.

Nota-se, por outro lado, que a diferenciação proposta por Heidegger entre comunidade e sociedade não é bem aprofundada e traz consigo riscos interpretativos severos. Isto porque pode-se pensar que há uma hierarquia a ser obedecida entre grupos que se

reconhecem enquanto comunidade e que não necessitam de se preocupar com os demais partícipes de uma sociedade qualquer, por exemplo. Assim, é certo que não se pode afirmar que Heidegger esteja defendendo uma superioridade de uma comunidade em detrimento de uma sociedade qualquer, da mesma forma que o fenômeno do impessoal não chega a ser um demérito pessoal mas sim um movimento ontológico inerente ao *Dasein*. Todavia, é sempre importante alertar para os riscos hermenêuticos de tais passagens, a fim de que seja problematizado os pontos levantados pelo grande pensador Martin Heidegger mas que não se proclame também uma defesa cega de tudo o que por ele foi dito, escrito ou pensado. A filosofia deve se impor, sempre, como um filtro daquilo que auxilia o pensamento, ao lado daquilo que deve ser deixado de lado como uma espécie de cerceamento histórico da visão.

Já em 1928, na obra intitulada *Introdução à Filosofia*, fica claro que o caminho proposto por Heidegger para a compreensão de uma comunidade está erigido sobre a base ontológica da própria investigação do ser-aí. Partindo desse pressuposto, tem-se o seguinte:

Já mostramos ao menos em um aspecto como cada ser-aí é por si mesmo um ser-com. E é somente porquanto cada ser-aí como tal é por si mesmo um ser-com, um um-com-o-outro, que a comunidade e a sociedade humanas, em suas diversas variações, estágios e graus de autenticidade e inautenticidade, duração e fugacidade, são possíveis. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 150).

Veja-se que a consideração de uma comunidade enquanto tal, ou mesmo de uma sociedade, está fundada nas investigações ontológicas que perscrutam o ser-aí mesmo. Neste passo, Heidegger não está preocupado com a reunião efetiva de determinados indivíduos em uma localização espacial geográfica específica. Antes, ele se pergunta e tenta responder como a compreensão liberada do ser-aí enquanto ser-com permite que uma comunidade seja de uma determinada maneira e quais são suas possibilidades ontológicas.

A designação de um povo parece, assim, estar atrelada umbilicalmente a uma decisão de alguma maneira assumida por este povo. Tudo indica ser essa decisão a argamassa unificadora de uma coletividade. Assim enuncia Heidegger a este respeito:

Onde estamos agora no nosso perguntar? – Nós vimos que agora também o nós, que acreditávamos poder descrever, só se determina na decisão. Agora vemos que o nós é mais que apenas uma coisa negativa: o nós não é nenhum impelir conjunto das pessoas para uma simples soma, o nós tem o caráter de uma decisão. O modo *como* o nós é, em cada caso, está dependente da nossa decisão, supondo que nos decidimos. No instante em que compreendemos o nós como decisão, tomamos também a decisão sobre o nosso ser si mesmo. Foi tomada já uma decisão sobre quem nós mesmos somos, designadamente *o povo*. (Lógica, 2008, p. 113).

Ressalta-se que a questão proposta a partir de um ser si mesmo foi o fio condutor que permitiu se chegar até às conclusões ora levantadas. Inicialmente trabalhou-se a si mesmidade quando da consideração do ser-aí em sua analítica existencial para sondar o que se poderia afirmar como uma existência própria ou imprópria e quais as suas implicações. Posteriormente, ressaltou-se que essa opção não poderia ser interpretada como uma primazia do indivíduo sobre a coletividade. Isto quer dizer que embora a pluralidade seja um elemento para se considerar uma comunidade enquanto tal, este não é o fator determinante, mas sim uma consequência que irrompe a partir de quem o ser-aí mesmo é. Neste caminho, evidenciou-se que a ontologia existencial permite vislumbrar o ser-aí enquanto singularidade ou comunidade sem que também esta tenha uma primazia ontológica sobre a individualidade. Trata-se de momentos ontológicos co-originários e, portanto, de possibilidades existenciais advindas de quem se é propriamente.

Assim, com a análise da pergunta “quem somos nós mesmos?” Heidegger finda por desembocar no fenômeno do povo como manifestação dessa coletividade a partir de uma decisão unificadora capaz de permitir a visualização mais clara desses contornos de um determinado povo. O fundamento de um determinado povo aparece então como fruto dessa decisão partilhada e orientadora. O problema é que, não raramente, este amálgama decisório acaba por ser esquecido ou relegado a um segundo plano e este mesmo povo continua reverberando a força do instante unificador sem, contudo, se dar conta do que isto significa propriamente. Esta é uma contribuição que precisa ser reconhecida na obra de Heidegger para a Filosofia Política: a consideração de um povo enquanto tal precisa resgatar a todo momento a decisão que os uniu, resgatar o instante decisivo que fez com que convergissem tais caminhos, mesmo para saber se eles ainda são fortes o suficiente para estabelecer essas ligações ou se é preciso alterar o rumo trilhado.

O fenômeno da decisão já havia sido explorado por Heidegger em outros momentos. Com este intuito, traz-se para discussão o que foi dito, ainda em 1928, sobre decisão e a busca filosófica pela liberdade, inerente ao ser-aí e, conseqüentemente, à própria comunidade, de escolher, dentro de algumas limitações, o seu destino, veja-se:

O ser-aí transcende, ultrapassa o ente. No entanto, não o faz apenas ocasionalmente, ele o faz, antes, como ser-aí; e ele ultrapassa o ente, não esse ou aquele a partir de uma escolha, mas o ente na totalidade. Apenas porque ultrapassa o ente na totalidade, ele pode, a partir da escolha feita no interior do ente, comportar-se em relação a esse ou àquele ente; nesse caso, essa escolha já está essencialmente decidida junto com a existência fática de cada ser-aí. No interior dessa esfera de decisão, há certamente uma margem de manobra da liberdade. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 326).

O lançar-se ao mundo como movimento do ser-aí permitiu a visualização de como o indivíduo se comporta junto ao ente que vem ao encontro. Nessa investigação, foi também desvelada a possibilidade de decisão inerente a cada ser-aí e que agora deve igualmente ser entendida como a decisão possível de uma comunidade. Neste caminho, Heidegger aponta para uma margem possível de liberdade e que, neste sentido, permite o aprofundamento de uma discussão política a partir de sua obra. Assim, a possibilidade de escolha merece uma atenção especial no seio de sua obra para o seguimento do estudo pretendido.

A decisão aparece como elemento unificador capaz de reunir um povo em um direcionamento partilhado. Não obstante, é preciso que seja melhor delineado o que significa essa decisão propriamente dita. Quando esta palavra é enunciada, além do que já foi apontado, qual o direcionamento compreensivo que ela libera? Neste sentido, transcreve-se um trecho em que o pensador alemão ora comentado levanta esse problema e o faz nos seguintes termos:

O sorteio elimina um e o prêmio é atribuído ao outro. Mas, rigorosamente, no acontecimento do sorteio não há de todo decisão, porque a sorte não pode decidir de modo algum, supondo que nós compreendemos decisão [*Entscheidung*] como uma escolha entre possibilidades. Em caso de sorteio, é realizada pelo acaso uma separação [*Scheidung*] um do outro, uma *eliminação* [*Ausscheidung*]. É feita uma separação entre – mas não é decidido sobre. (Lógica, 2008, p. 128).

O acaso e a sorte não participam dessa configuração do que se tenta expor enquanto decisão. Esta sempre se dá ante possibilidades dentre as quais se é preciso escolher. Naturalmente que qualquer um pode escolher, simplesmente, nada escolher. Deixar que a sorte determine os caminhos a serem trilhados, por exemplo. Neste aspecto, houve uma decisão sobre nada decidir. Por outro lado, o sorteio em si não é capaz de orientar uma comunidade em seus assuntos eminentes. Isso porque o sorteio nada pondera, ao passo que a decisão sempre tenta se orientar pelas melhores balizas. A comunicação e a discussão acerca de tais assuntos remontam à própria questão da linguagem e é este, exatamente, o problema inicial do curso ministrado em 1934 pelo pensador em análise e do qual foi retirado o excerto acima. Isso porque é preciso comunicar e apresentar aos outros que partilham do modo de ser existencial que a escolha a ser assumida implica em determinados posicionamentos e direções em detrimento de outras possibilidades que serão então descartadas. É preciso fazer que o povo se veja enquanto tal ou, do contrário, só se teria uma massa anômala e indistinta.

Este ponto talvez seja um dos mais delicados na obra de Martin Heidegger. Isto porque ficam sempre o desafio e o questionamento de saber quem toma, afinal, essa decisão em uma coletividade, como ela pode ser realmente desnudada e quais as implicações possíveis

que esta postura pode significar. Pode-se pensar, assim, as mais variadas formas de organização social se apoderando destas definições e mesmo deste discurso sem, com isso, incorrer em nenhuma contradição lógica, por exemplo. Esta peculiaridade, todavia, parece não assustar o autor em apreço. Isto porque, é preciso lembrar, ele está tentando desvelar um caminho ontológico a partir dos fenômenos que aparecem para sua apreciação. Neste sentido, apesar de ser descortinado aí um rico campo deontológico, a preocupação central do pensamento de Heidegger parece não querer se imiscuir nessas discussões sistêmicas e de organização estatal tal qual se conhece. Fala-se, no máximo, sobre princípios que surgem a partir das suas reflexões mais elementares que desembocarão, ao fim, em um pensamento sobre o Estado como a manifestação do fenômeno do cuidado de um povo. Contudo, esse caminho é comprido e precisa ser percorrido com serenidade para que a compreensão proposta por Heidegger não seja, facilmente, deslocada da interpretação pretendida pelo referido autor.

A decisão, nestes termos, além de dissociada do que seja um mero sorteio, também precisa ser entendida entre uma decisão autêntica ou não. Desta forma, transcreve-se a seguinte enunciação:

Nós vemos aqui: só a autêntica decisão faz do juiz aquele que ele deve ser, não porque ele reflita sobre si, mas, pelo contrário, porque ele abstrai completamente das suas inclinações, tonalidades afetivas e preconceitos e decide a partir daquilo que ele deve decidir – sem uma atitude que reflete, por conseguinte, sem egocentrismo egoísta. Já aqui vemos a curiosa interdependência entre autêntica [*echt*] decisão e o ser si mesmo propriamente dito [*eigentlich*]. (Lógica, 2008, p. 129).

Novamente os textos com acento mais político remontam à ontologia fundamental da década de 1920. Isso porque toda essa discussão sobre propriedade e impropriedade, inclusive apresentando uma reflexão acerca da transparência não só foram formulados por Heidegger em *Ser e Tempo* como o leitor já visualizou o cerne desse problema no capítulo precedente. Neste embalo, o autor em apreço liga à noção de propriedade e impropriedade já delineadas a sugestão de que uma decisão pode assumir a designação de autêntica ou inautêntica, a depender de como ele seja tomada. O curioso é que aqui, mais uma vez, não há uma solução efetiva em como é possível, no âmbito coletivo, ponderar acerca dessa decisão, como ela pode ser reconhecida em sua autenticidade, ou se ela deve mesmo passar por esse crivo. Todos esses problemas e desdobramentos devem ficar ao encargo do leitor que tem algum interesse nesse campo temático. Neste aspecto, Heidegger parece contribuir, quando muito, em sugestões filosóficas a partir dos fenômenos que se apresentaram a ele, naquela ocasião.

Paralelamente ao que já se mencionou acerca da decisão [*Entschluss*] no pensamento do autor em análise, ele faz questão, ainda, de ressaltar o que nomeou como resolução [*Entschlossenheit*], marcadamente com o intuito de esta palavra não ser usada como sinônimo daquela. Dessa forma, ressalta-se que uma tomada de decisão pode implicar na sua execução ou não. Pode ainda, estando a sua execução em curso, sofrer alterações sob a influência de decisões subsequentes. Com isso, a resolução se destaca por ser um acontecimento histórico em que a decisão tomada é levada a cabo. Aqui, repete-se, não há nenhuma hierarquia de valores associada a ser ou não ser resoluto mas, tão somente, a exposição de como esses fenômenos são apresentados. Veja-se:

A resolução é um acontecer, não no sentido habitual de um qualquer acontecimento, não um qualquer ato, mas a resolução encerra a sua própria consistência, de tal modo que não necessito de repetir a tomada de decisão [*Entschluss*]. Quando eu tenho que repetir a tomada de decisão, provo que não estou resoluto. A resolução é um acontecimento *eminente num* acontecer. (Lógica, 2008, p. 136).

A resolução pode ser compreendida como o acontecer da decisão. Por este motivo ela se apresenta como um acontecimento eminente. Ela passa a ser acessível e é a partir das resoluções que se pode ter um acesso aos grandes feitos históricos. Este é um dos elementos utilizados por Heidegger para segregar meras ocorrências de fatos históricos. Neste sentido, leia-se:

Com a resolução, estamos no âmbito da história, não num qualquer vulgar domínio de ocorrências, mas naquele a que chamamos, no sentido enfático, história e que temos de tratar agora. (Lógica, 2008, p. 137).

Neste caminho, Heidegger sinaliza, a partir da resolução, uma maneira de questionar acerca da própria história em seu sentido ontológico. Tenta-se, com isso, questionar o que seja mesmo a história, como esse termo é utilizado em sentido polivalente e se há algum modo de abordá-la com mais propriedade e discernimento. Estas questões merecem relevo na discussão política porque estão diretamente associadas com as dificuldades até então encontradas de como é possível descerrar os acontecimentos de uma comunidade sob um viés filosófico.

Na ótica do professor Alexandre Franco de Sá, a resolução e a decisão seriam elementos de compreensão do mundo que catapultariam o homem da sua individualidade e o lançaria para a assunção de um destino comum partilhado com os outros em uma história. Neste sentido, veja-se o que afirma o mencionado professor:

A resolução adquire, para Heidegger, o caráter concreto de uma decisão (*Entschluss*) para que o homem não se coloque, de forma individualista, no centro do mundo, assumindo-se antes como pertencente a potências que, no contexto do seu ser-com, o ultrapassam e lhe assinalam um destino comum (*Geschick*), partilhado com os outros numa história, numa geração, numa comunidade ou num povo. Como escreve Heidegger, numa conhecida passagem de *Ser e tempo*: “A assunção resoluta do ‘aí’ fático próprio significa, ao mesmo tempo, a decisão para a situação”. (SÁ, 2014, p. 21).

Entende-se, assim, que a comunidade está fundada originariamente na possibilidade ontológica do ser-com e que passa a ser compreendida enquanto tal, no momento em que um povo resolve assumir uma decisão comum. Neste caminho, pode ser liberado um destino comum e uma verdade compartilhada que faz com que um povo se veja enquanto tal. Surge aqui, para melhor compreensão do exposto, a necessidade de adentrar no que Heidegger nomeou como história e tentar refazer o caminho por ele proposto para o desvelamento desse fenômeno.

3.2 Verdade, história e temporalidade

A história aparece, então, como tema inescapável diante do corpo que a exposição feita por Heidegger em 1934 tomou e que o presente trabalho intenta perseguir visando o desvelamento de uma melhor compreensão filosófica sobre o que se tem pensado até então acerca da política. Neste caminho, o primeiro passo dado pelo pensador é tentar apresentar uma visão originária. Isto porque ele não acredita que um conceito talhado para a história na Idade Média, por exemplo, possa revelar perfeitamente a verdade irretocável dos entes que apareceriam sob novas perspectivas, antes insondáveis. Não significa dizer que nada pode ser aproveitado da tradição. Longe disso. Heidegger vê apenas uma necessidade de revisitar as bases do que foi instituído enquanto verdade para a utilização do termo história. Trata-se, em princípio, mais de uma reflexão sobre a verdade do que sobre a própria história para, só então, liberar o tema da história em uma concernência melhor situada. Esta reflexão é de fulcral importância para a discussão pretendida nesta pesquisa, seja no que diz respeito ao tema história ou mesmo à política de uma forma geral de sorte que a passagem abaixo não poderia deixar de ser mencionada. Neste sentido afirma-se:

Mas não devemos concluir, a partir do fato de que não há nenhuma verdade absoluta, que não existe verdade absolutamente nenhuma para nós. Por verdade entendemos o estar-revelado [*Offenbarkeit*] do ente, estar revelado esse que nos insere e liga ao ser

do ente em cada caso, de acordo com a maneira de ser do ente que aqui chega ao estar-revelado. O que é verdadeiro para nós neste sentido de verdade chega e sobra para o curso da vida de um homem. (Lógica, 2008, p. 138).

Com esta passagem, o mencionado pensador faz um importante alerta sobre a necessidade de se revisitar termos já consagrados e que, por este motivo, não são mais questionados em sua origem. De início, é categórico ao afirmar que não existe uma verdade absoluta a ser seguida. A verdade permite a manifestação do ente de um determinado modo e nela reside. Fala-se do acesso possível ao ente e de como ele é então apresentado. Ora, isso parece explicar com razoável lucidez as diferentes formas de lidar com o mundo através dos tempos. Os elementos básicos são os mesmos, os entes que não dependem da criação humana sempre estiveram ao alcance dos povos e, ainda assim, a maneira com a qual o mundo se apresenta é absolutamente diferente com o passar das épocas. Por esta razão, Heidegger chama a atenção para a necessidade de se rediscutir a história, o que pode ser estendido para a política sem maiores problemas.

Ainda no tocante à verdade, transcreve-se uma importante passagem que merece destaque pela sua lucidez filosófica. Veja-se:

Partilhamos entre nós o desvelamento do ente. O compartilhamento é a verdade do ente. A verdade é aquele mesmo que estávamos buscando, e esse mesmo também é o que possibilita, como desvelamento, que o que está manifesto no desvelamento se mostre como o próprio mesmo; e, em verdade, se mostre a todos os que têm em comum o desvelamento. (Introdução à Filosofia, 2009, p. 111).

Ora, mostrar-se a todos aqueles que têm em comum o mesmo desvelamento aponta aqui não só para o tema da verdade como também abre espaço para a discussão política, já que possibilita que uma comunidade se veja enquanto tal e veja os diversos mundos possíveis através de um viés compartilhado e unificador e, da mesma maneira, seja possível também o fechamento para o mundo alheio, o estranhamento com a diferença que se impõe. É nessa possibilidade de um desvelamento comum do ente que reside toda concordância ou disputa acerca de algo. O decidir-se de uma comunidade precisa, necessariamente, navegar nessas águas do desvelamento do mundo. A época se apresenta como verdadeira de determinada maneira, para um determinado povo, e influencia diretamente nos caminhos assumidos pela coletividade como caminhos possíveis em um modo possível. E é também por esse motivo que aparece para o filósofo a necessidade de se revisitar o termo história bem como sondar as possíveis contribuições extraídas dessa tarefa.

O autor em análise, seguindo seu método habitual, inicia seus questionamentos pelo uso que se faz do termo história. Nesse sentido, é absolutamente corrente falar em história da humanidade, história da Terra, da zoologia e assim por diante. Esse uso indiscriminado da palavra para as mais diversas ocorrências pode auxiliar nessa busca filosófica? Há alguma diferença que deva ser empregada para melhor analisar o que se quer dizer quando é enunciada a palavra história? Bem, inicialmente, evidenciou-se que a resolução é uma maneira de se ter acesso ao que pode com mais tranquilidade ser considerado um feito histórico. De resto, deve-se passar tudo o que for possível pelo crivo da investigação reflexiva. Entenda-se:

Não podemos proibir o uso dos termos “evolução” e “história da terra”. Permanece apenas a pergunta sobre o que aí queremos dizer com a palavra “história”. Fala-se, pois, também da história de Frederico, *o Grande*, a história da guerra dos camponeses, a história da teologia protestante. Será que compreendemos aqui sob o nome “história” o mesmo que nas expressões “história do tempo da terra” e “evolução dos mamíferos”? (Lógica, 2008, p. 141).

O uso indiscriminado do termo história parece não conhecer nenhuma censura por parte dos seus adeptos. Mesmo quando enunciado em expressões tais como “história da geologia” ou a “história de Pitágoras” não há nenhuma dificuldade de entendimento inicial com o que se queira falar. Contudo, a grande questão é que quando se emparelha essas diversas possibilidades do uso corrente umas ao lado das outras, fica difícil extrair uma unidade fenomênica nessa mesma palavra. Aproveitando-se desse estranhamento, aprofunda-se a discussão de acordo com as concepções mais correntes do que seja história e quais as suas peculiaridades. Tudo com o intuito de descobrir se a acepção assumida é capaz de satisfazer uma busca pelo que seja, propriamente, histórico.

O fator de identidade para a polivalência do termo história é habitualmente elencado como a sucessão temporal. Seguindo este entendimento, dever-se-ia lançar o olhar para determinados fatos pretéritos, compreendo-os como ocorrências quaisquer que já não mais estão presentes no tempo corrente. Neste sentido, Heidegger faz uma breve exposição de como esse posicionamento se dá para, em seguida, questionar a sua consistência. Leia-se:

Num caso como noutro, poderíamos dizer que se trata de fatos que se seguem uns aos outros, atuam uns sobre os outros, sucedem-se no tempo e preenchem uma determinada época, que estes fatos assinalados passam com o tempo, isto quer dizer que entram no passado e, enquanto entrados no passado, pertencem à história. “História” significa aqui, desde logo, a sucessão temporal da série de fatos que mergulham no passado. Ao passar, esta sucessão ganha uma história. Aí é indiferente em que domínio de fatos esta sucessão ocorre. (Lógica, 2008, p. 142).

Assim, parece que os fatos históricos, de alguma forma, são identificados como algo que passou e já não mais é. Contudo, ao inverter a ordem dessa sentença e questionar se tudo o que passou pode ser contabilizado como fato histórico, a sentença parece vacilar. Isso porque não é comum atribuir a cada gota de chuva que já caiu a alcunha de histórica, ou mesmo o tombamento de qualquer árvore em uma floresta longínqua. Veja-se que elencar a sucessão dos fatos no tempo como elemento diferenciador da história não parece lograr muito êxito quando aprofundamos a questão. Neste sentido, parece existir algo que diga com maior clareza o que é ou não história e como é a relação dessa tradição com quem resolver se lançar a tais questões.

Na tentativa de encontrar um caminho que leve a comunidade a encontrar-se com a sua própria história, Heidegger também descarta a possibilidade de que esse acesso se daria a partir do que ele nomeia como diagnósticos e prognósticos culturais. Segundo ele, a aposta de que um diagnóstico histórico mundial desembocasse em um prognóstico a ser seguido por determinada comunidade obnubilaria o encontro originário que é preciso que se tenha consigo próprio. Seguindo este mesmo pensamento, é preciso alertar para a relação direta que a discussão da história de uma comunidade desvela para o posicionamento político da mesma, bem como a estreita relação entre a compreensão de uma história comum e das decisões que nela estão embasadas. Toda a discussão filosófica até então levantada precisa ser lembrada como uma unidade formada a partir de uma inquietação originária na busca de possibilidades contemporâneas da política e que permitiu que o presente caminho esteja sendo gradualmente desvelado nessa busca. Neste sentido, Veja-se:

Portanto, não carecemos enfim dos diagnósticos e prognósticos culturais para que possamos nos assegurar de nossa situação; e isto porque estes diagnósticos e prognósticos somente nos fornecem um papel e nos desconectam de nós mesmos, ao invés de nos auxiliar no intuito de nos encontrarmos. Mas como devemos encontrar a nós mesmos? Na projeção vã e narcisista de uma autoimagem, naquela bisbilhotice repugnante no cerne do elemento anímico (psíquico) que hoje ultrapassa toda medida? Ou devemos nos encontrar de um tal modo que seremos através daí *devolvidos* a nós; e, em verdade, devolvidos a *nós* de tal maneira, que seremos *entregues* a nós mesmos para sermos o que somos? (Os conceitos fundamentais da metafísica, 2006, p. 93).

Nem através de um levantamento cultural e, tampouco, com o auxílio de uma investigação psicológica ou da consciência como elemento diferenciador da humanidade. Esses caminhos se apresentam como desvios para o que Heidegger propõe na busca do encontro consigo próprio que tanto o existente quanto uma comunidade precisam fazer para alcançar um nível de clarividência e tomar as rédeas da existência ou da história a partir de uma decisão autêntica que possa ser desdobrada em uma resolução coletiva.

O ponto de apoio adotado por Heidegger para guiar o entendimento sobre o que seja histórico surge a partir do existente que o ser-aí mesmo é. É a própria existência que, de alguma maneira, faz o crivo entre a história propriamente dita e uma sucessão temporal qualquer. Por ora, assume-se essa afirmação apenas como assertiva lançada, com o apoio do que já se vislumbrou a partir da decisão e da resolução. Heidegger ainda seguirá na esteira desse pensamento com o intuito de esmiuçar essa diferenciação. Por enquanto, desnuda-se apenas a íntima conexão do que é histórico com aquele que existe, veja-se:

[...] a história não é só a sequência dos sucessos. Daí que a terra, em rigor, também não tenha história. Mas por que não? Porque o homem não toma parte dela e porque só o homem é histórico. O que é histórico no homem? As mudanças dos sucos gástricos, a circulação sanguínea, o tornar-se grisalho do cabelo – será que isto é história? Ou será história que um homem seja gerado e nasça, envelheça e morra? Mas diz-se que isso também acontece com o cão e o gato... (Lógica, 2008, p. 145).

É possível, corriqueiramente, falar em história da terra, desde que essa terra, da qual se supõe uma determinada história, tenha alguma ligação com a existência. Ela passa então a ser apresentada com o filtro do ente que o ser-aí é. A ligação da história com a humanidade se apresenta de uma maneira indissociável. É uma forma de comunicar e transitar no mundo liberado por cada existente. Neste pensamento, o próprio Heidegger faz questão de alertar que nem tudo aquilo que se passa com o *Dasein* assume uma roupagem histórica. Os exemplos são claros, tais como a atuação dos sucos gástricos, a circulação sanguínea, etc. Entenda-se, o caráter orgânico e corpóreo do existente não é, necessariamente, fundamental para a determinação histórica. Nesta mesma linha de pensamento, pontua-se ainda que apesar de se considerar os acontecimentos que determinam o nascimento e a morte de alguém como facilmente sendo históricos, não se tem a mesma facilidade em considerar como histórica a morte de um animal cuja carne é vendida em um supermercado qualquer para satisfazer um desejo dos consumidores.

Heidegger revisita a ascensão do pensamento grego para discutir essa relação entre o histórico e o fascínio que era despertado por determinados acontecimentos ao passo que outros, considerados de menor relevo, eram relegados ao esquecimento e são diluídos até a sua completa ausência no processo escrito e oral de tradição. Faz-se ainda uma diferenciação entre os acontecimentos catalogados como tentativa de preservação documental ou oral e aqueles que, de alguma maneira, possuem em si a força de um acontecimento decisivo. Os termos em que tais problemas se apresentam são os seguintes:

Para o investigar, os gregos usaram a expressão *istoria*. Só no decurso da sua própria história esta palavra tomou o significado de “notificação da história”. Esta palavra significa hoje como “historiografia” [*Historie*] o saber da história [*Geschichte*]. A *história* [*Geschichte*] é um acontecimento propício [*Ereignis*], na medida em que ele *acontece* [*geschieht*]. Um acontecer [*Geschehen*] é *historiográfico* [*historisch*] desde que ele esteja numa *notificação* [*Kunde*], seja *indagado* [*erkundet*] e *documentado* [*bekundet*]. Será que o historiográfico é apenas um suplemento para o que é histórico? Ou existe história apenas onde existe historiografia, de tal modo que resulte daí a frase “Nenhuma história sem historiografia”? (Lógica, 2008, p. 148).

Seguindo na tentativa de descortinar o que a história carrega consigo quando é evocada, Heidegger imerge em uma possível interpretação clássica de que a investigação da história só poderia ser guiada pelo que dela foi preservado. Neste contexto, o que se tem enquanto notificação, enquanto historiografia [*Historie*], seria o único caminho para a compreensão do que seja mesmo a história [*Geschichte*]. Na esteira deste caminho, uma zona de conforto de instala ao entender que só se pode falar sobre a história a partir daquilo que ela traz consigo através da tradição de alguma maneira preservada. Isso é, de fato, muito interessante e uma tarefa não menos árdua. Revisitar uma determinada civilização que não mais existe a partir do que dela foi preservado é tarefa hercúlea e, sem sombra de dúvidas, recompensadora. No entanto, o interesse que orienta Heidegger na busca pelo que se constitui enquanto histórico é o que faz com que este trabalho sobre política se volte no sentido de reavivar os seus caminhos.

Em primeiro lugar, já se adiantou que a história será concebida como pertencente exclusivamente ao âmbito da existência e, ademais, deixou-se entrever que a decisão e a resolução são acontecimentos, por sua natureza, históricos. Naturalmente que Heidegger está sondando, nesse entremeio, uma compreensão resguardada para o agir do existente. Trata-se de um questionamento metafísico sobre a possibilidade ou não de o agir humano alterar o curso da existência. A busca pelo histórico se aprofunda em um questionamento metafísico entre liberdade e determinismo. Nessa esteira de pensamento, Heidegger mergulha em uma busca pelo histórico em suas entranhas mais profundas a ponto de problematizar se é, de fato, possível se falar em história ou se é uma palavra ilusória que indicaria destino na acepção corrente, por exemplo.

Essa tentativa de diferenciar historiografia e história também pode ser entendida com o auxílio da seguinte passagem. Entenda-se:

Em meio a toda e qualquer interpretação do que é essencial em qualquer área e campo surge o ponto em que todo conhecimento, e, em especial, todo saber literário, não ajuda mais nada. Nós podemos continuar compilando o mais aplicadamente possível o que outrora já foi dito. Isto não nos ajuda nada se não trouxermos conosco a força

da simplicidade da visada essencial – exatamente aí onde parece que não haveria mais nada para ver ou apreender. (Os conceitos fundamentais da metafísica, 2006, p. 168).

Retomando a investigação proposta, segue-se, com o auxílio dos gregos, a sugestão de que o histórico deva ser entendido a partir da notificação que se tem dos acontecimentos que foram, por alguma razão, legados à posteridade. A historiografia surgiria assim, como campo privilegiado de investigação a promover o crivo dos fatos que devem ser resguardados daqueles que devem ser então esquecidos. O filósofo em foco assume essa assertiva e a desdobra ao ponto de perguntar se o único caminho possível para se questionar a história [*Geschichte*] seria através da historiografia [*Historie*]. Como a sua busca é direcionada através de um questionamento pela essência da história, ou seja, pela tentativa de compreender o que faz um acontecimento ser aceito como histórico ao passo que outros sejam rechaçados para o esquecimento, Heidegger não se coaduna com essa sugestão de que todo e qualquer elemento histórico tenha que caber, necessariamente, dentro de uma historiografia dada. Esta compreensão está sentenciada da seguinte forma:

Ora, se nós exploramos esta tese na intenção de compreender o acontecer como modo peculiar de movimento, caracterizado pela notificação, parece surgir uma dificuldade: na verdade, o acontecer é voluntário-sapiente, mas não são só a vontade e o saber que determinam a ação histórica. Este agir histórico permanece antes na dependência da força das circunstâncias, do acaso – os acasos tomados como o portal, através do qual as forças das circunstâncias se introduzem no acontecer.

Mas, mesmo no caso de observarmos esta limitação, esta acentuação da historiografia, da notificação da história, permanece, pelos vistos, uma impossibilidade:

1. É que tem que ter acontecido história em cada caso, antes dela entrar numa notificação e, seguidamente, se tornar objeto de uma historiografia;
2. Pode acontecer história sem que nós tenhamos notificação dela. Muita coisa acontece da qual nós não temos notificação alguma e este acontecer não é o de menor importância.

Por isso, a ligação da história e da notificação da história é tão sem sentido como a frase: nenhuma natureza sem ciência da natureza. O que interessa a ciência da história [*Geschichtswissenschaft*] para a história [*Geschichte*]? É certo que a primeira depende da segunda, mas não inversamente esta daquela. (Lógica, 2008, p. 151).

O primeiro ponto a ser explorado na citação acima colacionada é a afirmação de que o acontecer é voluntário-sapiente. Ora, aqui Heidegger não deixa dúvidas acerca de que o acontecer é um movimento inerente ao próprio ser-aí e, ademais, de que este movimento se dá através de uma atuação possível, voluntária e sapiente em detrimento das demais escolhas que o ser-aí poderia ter elencado como a melhor. Este espaço reservado à ação diz muito acerca da filosofia política de Heidegger. Se há espaço para uma ação voluntária e que é fruto de uma escolha entre outras ações possíveis, há espaço para a decisão política, há espaço para a assunção de um destino possível. Bem verdade que não há maiores indicações a esse respeito,

no sentido de um direcionamento específico, ou de uma comunidade teleológica que deve buscar algum fim especificamente desvelado. Não poderia ser diferente. É preciso lembrar que a verdade apresentada a um povo ou a uma época deve ser responsabilidade desse povo e dessa época.

Em segundo plano, fica evidente que o acontecimento é um elemento que compõe o caldo histórico com o qual se está investigando. Todavia, a história não está adstrita aos acontecimentos. É preciso que se considere a força das circunstâncias que faz com que determinado povo compreenda o mundo de determinado modo e não de um outro. A história, portanto, não pode ser encarada como a produção, única e exclusiva, da vontade de determinada pessoa ou de determinado grupo. Esta conclusão também inviabiliza a assunção da história unicamente pela sua notificação. A notificação será guiada pelo mundo desvelado. Basta lembrar da história da ciência que, em seus primórdios, foi guiada por uma eminente disputa entre duas grandes correntes que tentavam descobrir a origem da vida. Por um longo período, discutiu-se se a vida se originaria espontaneamente a partir de entes não vivos ou se seriam necessários entes orgânicos para fazer surgir outro ente de igual complexidade biológica. Veja-se que essa discussão perdeu o sentido já há algum tempo mas resiste ainda como notificação histórica. O mundo que se apresentava aos grandes cientistas de então não é o mesmo que se apresenta hoje. Neste sentido, cabe dizer que as atuais circunstâncias não permitem mais essa espécie de discussão, o que acarreta em uma alteração no âmbito de escolhas possíveis ante os mesmos problemas. Apesar de Heidegger considerar o acontecimento como elemento histórico, como movimento voluntário-sapiente do ser-aí, este movimento não se dá no nada. É preciso um mundo que o sustente bem como é preciso considerar a força inevitável das circunstâncias que lança quem decide nos becos mais imprevisíveis e inimagináveis possíveis.

Seguindo o raciocínio apontado, Heidegger insiste em apresentar a inconsistência que reside ao se identificar história e notificação histórica como sinônimos. Isso porque, para que uma notificação exista, é imprescindível que exista uma história anterior a ela, um acontecimento que deva ser reportado. Neste sentido, aprofundar-se na historiografia não implica em um acesso à essência do que seja a história mesma. Acrescente-se a isso o fato de que há muitos fatos históricos decisivos que não são transcritos ou preservados em uma notificação. Há muita história efetiva que está perdida. Isso em nada diminui o caráter histórico dos acontecimentos, mas, tão somente, deixa na penumbra um acesso habitual a tais acontecimentos. A conclusão dessa exposição e da tentativa de alcançar a história a partir de uma historiografia é que esta é incipiente para a tarefa pretendida. A história não depende de uma notificação, seja ela qual for, para ter sua força constituinte própria. Contudo, a

aproximação não é tão estranha já que a historiografia necessariamente depende da história para subsistir.

Esta relação entre a história e a sua notificação, apesar de não serem sinônimas, abre um espaço de reflexão e um contato que pode ser melhor explorado. É possível que ao auferir com maior cuidado esse elo de ligação entre tais fenômenos, venha a surgir um desenho mais nítido de suas aproximações e diferenças. Neste caminho, Heidegger pontua que: “Como *notificação da história* nós compreendemos o *respectivo modo de estar revelado, no qual uma época está na história*, de tal modo que este estar revelado suporta e leva consigo o ser histórico da época.” (*Lógica*, 2008, p. 155). Nota-se que a historiografia, de alguma maneira e em algum grau, carrega a verdade de uma época. A historiografia faz com que seja descortinado o mundo vigente ou, pelo menos, aquele mais corriqueiro, de mais fácil acesso, de um determinado povo. A historiografia apresenta a quem quiser enxergar a mutação da verdade, a confrontação e a lida com o mundo de determinados povos e épocas. Não raramente traz algo de novo, já que quanto mais distante e diferente do ente atualmente revelado, maior o estranhamento que se tem ante suas notificações. Não obstante esses estranhamentos e mesmo com toda essa mutação do que é revelado, a história nunca para de acontecer e as notificações seguem surgindo em novos formatos, novas configurações, de sorte a acompanhar esses novos acontecimentos.

A busca pela pergunta ontológica do ser-aí e da comunidade não podem, então, residir única e exclusivamente no seio da historiografia. Esta, é bem verdade, carrega consigo uma série de informações úteis e mesmo transformadoras. Mas a pergunta pela origem precisa extrapolar os relatos e as compilações e sondar pelos acontecimentos enquanto tais. Para aclarar este pensamento, sugere-se a seguinte leitura:

Mas onde está firmado o saber sobre o ser do homem? Tomado de início e de modo próprio é preciso que se diga: justamente na antropologia não; nem na psicologia, na caracterologia e coisas do gênero, mas em toda história do homem. E esta não aponta para uma historiografia biográfica – ela não é absolutamente uma historiografia –, mas para aquela tradição originária, que reside em todo e qualquer agir humano enquanto tal – quer ele seja ou não consignado e passado adiante através de relatos. (Os conceitos fundamentais da metafísica, 2006, p. 322).

Independentemente do que a historiografia relata, o que importa, de fato, para a essência da história é o agir humano. É o acontecimento que faz com que a história efetivamente seja de uma maneira e não de uma outra. Trata-se do elo que faz com que um movimento histórico seja exclusivamente humano e não de um outro âmbito ontológico qualquer. Questionar pela história é questionar pelo ser do o ser-aí ou da comunidade que está sob o impulso ou no rastro de determinados acontecimentos.

Após essa odisséia rumo ao que pode ser nomeado como história, resta aprofundar um pouco acerca do acontecimento e sua sinalização pretérita enquanto movimento humano. Neste sentido, tem-se o seguinte:

A notificação da história está, por isso, tão misteriosamente ligada com a história que nós não conseguimos, de fato, penetrar nesta relação por via da ciência. Supondo que a notificação pertence à constituição íntima do acontecer histórico, devemos esclarecer *a partir do acontecer*, em que medida pode pertencer a este modo de ser algo como a notificação. A pergunta pela relação da notificação com a história pode, a partir do já alcançado até agora, ser tão amplamente delimitada que nós compreendemos a pertença intrínseca da notificação à história como tal. (Lógica, 2008, p. 160).

Neste ponto é preciso traçar uma pequena explicação. Heidegger não equipara ciência da história com a notificação da história que já estava sendo analisada. A ciência da história surge muito após à ideia de notificação e tenta se firmar como uma área do saber que busca organizar e compilar essas mais variadas notificações. A notificação é mais ampla em seu campo, trata-se de toda e qualquer forma de transmissão de um acontecimento. Ao passo que a ciência, pelo menos na época do seminário proferido pelo autor em análise e segundo a sua ótica, guiava-se por uma tentativa de adequação entre o que se produzia com uma suposta realidade dada. Não há necessidade de explorar as entranhas desta distinção já que ela não auxilia no foco do problema proposto que é uma busca pelo histórico enquanto tal. No desembocar desta hermenêutica, Heidegger finalmente retoma o marco para se fazer a busca por uma ontologia da história, a saber: deve-se enfrentar esse problema a partir do acontecer. Ele apostava que ao salientar o acontecimento enquanto fenômeno e movimento peculiar do ser-aí a história se apresentaria com mais clareza e, a partir de então, poder-se-ia igualmente sondar os motivos pelos quais o acontecimento permite essa notificação e em quais modos ela aparece.

O percurso escolhido por Heidegger de tentar acessar a história a partir do que foi designado como notificação não foi de todo infrutífero. Isso porque foram evidenciadas não só suas grandes diferenças como permitiu ao leitor que fosse vislumbrada a ligação umbilical que une esses dois grandes temas.

Acerca de o histórico ser concebido como simplesmente aquilo que passou já havia sido descartado em razão da insuficiência de catalogar todo e qualquer movimento passado como história. Todavia, Heidegger insiste em fazer mais um contraponto a esse respeito e que traz uma novidade à presente discussão. Trata-se da relação mais detida entre a história e o tempo. Este momento teórico é importante porque aqui o referido autor demarca mais

propriamente sua interpretação sobre o tempo e de como esta interpretação tem uma influência direta na discussão ora pretendida. Assim, profere as seguintes palavras:

A reflexão histórica acompanha o outrora, mas não apenas no seu passar, mas também no seu devir e no seu ter sido. Neste ter sido está algo que continua a agir no futuro, determinando-o, e aponta para mais longe. (Lógica, 2008, p. 168).

Essa inovação na interpretação acerca do tempo já havia destacado Heidegger como um eminente pensador do século XX, na ocasião do lançamento de *Ser e Tempo* em 1927. Mesmo assim, no trecho acima transcrito, essa interpretação transparece uma maior clareza e alcance naquilo que ele se propõe. Em primeiro lugar porque fica evidenciado como é possível sair da interpretação clássica de que, em último grau, apenas o presente pode ser considerado o que é. Ao passo que o passado seria lido como o que não mais é e o futuro como o que ainda não é. Apesar de esta interpretação ter vigorado por muito tempo e mesmo ter seu fundamento filosófico bem definido, ela traz problemas de difícil solução. Neste diapasão, o presente, que seria a única instância em que se poderia ser, estaria cercado e limitado pelo que simplesmente não é. Se o que está em volta não é, como justificaria a sua ligação com o presente? Ademais, quando se pensa no presente de acordo com essa noção consolidada de tempo, sabe-se que este é aproximado do que comumente é chamado de instante, ou seja, fala-se no presente como um átimo cada vez mais fugaz em que tudo simplesmente passaria do ser ao não ser. Contudo, considerando os modernos instrumentos de medição e considerando que esta definição se coaduna com a ideia de um tempo objetivamente verificável, qual seria a exata medida do presente? O presente estaria adstrito a um segundo, por exemplo? Enfim. Apesar de clássica e bem fundamentada, Heidegger não defende essa concepção sobre o tempo como sendo a única possível a ser pensada e lança questionamentos que impactam diretamente na compreensão tanto da história quanto da política. É preciso demarcar bem esses pontos em razão daquilo que Heidegger nomeará como instante e que influenciará na hermenêutica da decisão já trabalhada no início deste capítulo. Para que não haja maiores confusões, demarca-se, de já, essas reflexões acerca do tempo e da história nas obras das décadas de 20 e 30 do filósofo em apreço.

A pergunta pelo tempo costuma ser algo embaraçoso para os mais diversos estudiosos ao longo da história. Neste caminho, cumpre salientar que Heidegger faz um estudo minucioso sobre esta temática e destaca como a tradição filosófica, até o seu trabalho, havia se debruçado neste problema. Desenha-se, assim, uma unidade a partir de uma grande variedade de produções intelectuais sob o mesmo eixo temático. Em um segundo momento, Heidegger demonstra ter percebido uma nova maneira de se discutir e pensar a temporalidade [*Zeitlichkeit*]

mesma, sendo este segundo ponto o que se intentará discutir a partir de agora. Esta mudança na compreensão temporal não pretende invalidar, inteiramente, o que foi construído e pensado até então. Alerta-se, tão somente, para a possibilidade de se ter cunhado as mais diversas interpretações temporais de forma derivada sem tocar, originariamente, no problema da temporalidade mesma com a profundidade que ela requisita.

Busca-se desvendar como Heidegger enxerga este fenômeno que nomeia como temporalidade e qual o papel que esta busca exerce na sua analítica existencial, bem como qual o legado deixado para uma melhor interpretação dos seus escritos futuros. Esta tarefa, apesar de espinhosa, é necessária pois evidencia com maior clareza os fundamentos do trabalho fenomenológico apresentado na analítica existencial heideggeriana, principalmente na obra *Ser e Tempo*. Traz, assim, ao leitor os elementos capazes de aprofundar sua compreensão na discussão ontológica empreendida na referida obra bem como elementos para avaliar se a pesquisa hermenêutica e fenomenológica deve seguir o caminho inicialmente desbravado por Heidegger.

Antes de perquirir a questão da temporalidade propriamente dita, Heidegger sugere uma questão metodológica que seja capaz de apresentar este fenômeno de um lugar privilegiado. Neste aspecto, ele aponta o *ser-aí* próprio como um momento oportuno para se vislumbrar essa temporalidade e, mais especificamente, quando este *ser-aí* próprio se apresenta em sua totalidade. Antes, contudo, é importante perceber o fio condutor da reflexão nos moldes como é apresentada pelo mencionado pensador, veja-se:

Enquanto a interpretação existencial não esquecer que o seu ente temático possui o modo de ser da *presença* [*Dasein*] e que ele nunca pode ser um ente simplesmente dado, resultante da colagem de pedaços simplesmente dados, todos os seus passos devem deixar-se guiar, em conjunto, pela ideia de *existência*. No que concerne à questão do nexo possível entre antecipação e decisão, trata-se, nada menos, do que da exigência de projetar esses fenômenos existenciais sobre as possibilidades existenciárias já delineadas e pensá-las, existencialmente, “até o fim”. Com isso, elaborar a decisão antecipadora no sentido de um poder-ser todo, existencialmente possível e próprio, perde o caráter de uma construção arbitrária. Trata-se, pois, de liberar, numa interpretação, a presença *para* a sua possibilidade de existência mais extrema. (*Ser e Tempo*, 2006, p. 385).

Heidegger procurará então um momento capaz de apresentar essa existência em sua inteireza para que aí seja possível sua análise mais própria. Serão vislumbrados os fenômenos da antecipação e da decisão do *ser-aí* como situações que consideram a existência em sua totalidade. Essa antecipação e decisão apontam para o fato de o *ser-aí* projetar-se a todo momento em alguma direção considerando o que ele mesmo já é, assumindo, por fim, uma determinada escolha. Evidentemente que há uma variedade muito grande de possibilidades de

se pensar sobre essa projeção e decisão do ser-aí e, neste contexto, Heidegger aponta, novamente, em direção à morte como um momento privilegiado para a captura deste elã que une a antecipação e a decisão considerando a existência em sua totalidade. A esta possibilidade de apropriar-se do ser-aí Heidegger discorrerá como sendo uma decisão antecipadora. Exatamente nessas nuances de antecipação e decisão é que o fenômeno da temporalidade começa a mostrar-se em uma faceta mais originária. Entenda-se:

Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença, no fenômeno da decisão antecipadora. Se a temporalidade aí se diz originária, então, presumivelmente, a temporalidade da decisão antecipadora constitui um modo privilegiado do si-mesmo. A temporalidade pode temporalizar-se em diferentes possibilidades e em diversos modos. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade da presença, fundam-se, ontologicamente, em possíveis temporalizações da temporalidade. [...] Não é, pois, de admirar que, à primeira vista, a temporalidade não corresponda ao que é acessível à compreensão vulgar do “tempo”. O conceito de tempo que pertence à sua experiência vulgar bem como a problemática daí decorrente não podem, portanto, sem um exame, constituir critérios adequados para uma interpretação do tempo. A investigação deve, sobretudo, familiarizar-se, preliminarmente, com o fenômeno originário da temporalidade para, a partir dele, esclarecer a necessidade e a espécie de origem da compreensão vulgar do tempo e também a razão de seu domínio. (Ser e Tempo, 2006, p. 386-387).

Seguindo esta esteira de pensamento, percebe-se que o caminho metodológico apontado por Heidegger para se compreender a questão da temporalidade libera uma nova possibilidade de interpretação sobre este fenômeno. Primeiramente, a tentativa de compreender a própria existência acaba por apontar a questão temporal como algo indissociável dessa busca inicial. Assim, Heidegger notará que, no fundo, a originariedade do tempo está na própria constituição ontológica do ser-aí. Este ser-aí, por ser originariamente uma existência projetiva e decisiva é capaz então de formular uma construção temporal tal qual tradicionalmente se formulou. Veja que não é um problema de erro ou de falsidade na acepção do tempo vulgar, da confecção de uma linha cronológica objetiva dentro da qual se incluem vários outros objetos, ou mesmo das reflexões sobre um eventual tempo subjetivo. A questão levantada pelo pensador é mais profunda e mexe com as estruturas da compreensão basilar da temporalidade e, sobretudo, busca entender os próprios desdobramentos da existência mesma.

Quem captou bem esse ponto de partida sobre a investigação da temporalidade originária proposta por Heidegger foi a professora Françoise Dastur, da seguinte maneira:

Trata-se de pôr à luz o sentido propriamente temporal da existência enquanto modo de ser exclusivamente humano. Ora o *Dasein* enquanto existente é finito, isto é, mortal: é um ser para a morte, o que implica que a finitude não é um acidente da sua essência <<imortal>> mas sim o próprio fundamento da sua existência. É por isso que

a temporalidade do *Dasein* não deve ser compreendida como o ser *no* tempo de um sujeito por essência intemporal mas sim como o desdobramento em três direções de uma mesma abertura. (DASTUR, 1997, p. 10-11).

O objetivo passa a ser, após liberado o fenômeno originário da temporalidade, uma retomada da analítica existencial do ser-aí, mas, agora, tendo como guia as particularidades dessa temporalidade.

Como se vê, a temporalidade exerce uma posição fundamental na analítica existencial heideggeriana. É preciso agora esmiuçar este caminho, expor como essa temporalidade se apresenta e qual a relação que ela assume para a interpretação do existencial que é propriamente constitutivo do ser-aí, qual seja, o cuidado [*Sorge*].

Na preleção de 1927, intitulada “Os problemas fundamentais da fenomenologia” Heidegger retoma esse problema e faz, inclusive, um importante desdobramento ao reapresentar a questão da temporalidade, de acordo com que segue abaixo transcrito:

O resultado da analítica existencial, isto é, da exposição da constituição ontológica do ser-aí em seu fundamento, nos diz: *a constituição ontológica do ser-aí se funda na temporalidade*. [...] O que conquistamos com isso? Nada menos do que a inserção do olhar na constituição ontológica originária do ser-aí. Neste caso, então, se é que a compreensão de ser pertence à compreensão de ser do ser-aí, esse ser-aí também precisa se fundar na temporalidade. A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser. A temporalidade assume a possibilitação da compreensão de ser e, com isso, a possibilitação da interpretação temática do ser e de sua articulação e modos múltiplos, isto é, a possibilitação da ontologia. (Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia, 2012, p. 332-333).

A temporalidade se apresenta aqui como uma chave de compreensão ontológica mas, que fique claro, isto não significa que ela seja um acessório que o ser-aí se utiliza para decifrar determinados fenômenos, para manuseá-lo quando bem entender ou, mesmo que involuntariamente, para ser entendido como uma ferramenta decodificadora que reside em uma subjetividade. A temporalidade está enraizada na própria constituição ontológica do ser-aí e dele não pode ser dissociado. Assim, quando se diz “chave de compreensão ontológica” na verdade está se dizendo que toda e qualquer compreensão está umbilicalmente ligada com a temporalidade, já que ambas são constituintes ontológicos do ser-aí e se apresentam na inteireza mesmo da existência.

Volta-se, então, para o caminho trilhado em busca do aprofundamento da temporalidade no desdobramento da analítica existencial. É importante observar como o fenômeno da temporalidade surge de constatações relativamente simples e vivenciáveis e não

de desdobramentos teóricos e lógicos anteriormente construídos. Nesta esteira de pensamento, indica-se a seguinte passagem que carrega consigo esta discussão:

A decisão antecipadora não é, de modo algum, um subterfúgio inventado para “superar” a morte. Ela é o compreender que responde ao apelo da consciência, a qual libera a possibilidade de a morte *apoderar-se* da existência da presença e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesma, por menor que seja. O querer-ter-consciência, determinado como ser-para-morte, também não significa um desprendimento do mundo mas conduz, sem ilusões, à decisão do “agir”. A decisão antecipadora também não surge de uma disposição “idealista” que sobrevoa a existência e suas possibilidades. Ela brota do compreender sóbrio de possibilidades fundamentais e fáticas da presença. Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade. Nela, a presença se vê livre dos “acazos” dos entretenimentos que a curiosidade solícita cria, sobretudo, a partir das ocorrências do mundo. A análise destes estados fundamentais de humor ultrapassa, porém, os limites estabelecidos para a presente interpretação em seu propósito de ontologia fundamental. (Ser e Tempo, 2006, p. 393).

Explicita-se, assim, o momento fatídico em que o ser-aí se depara com a possibilidade da sua morte. Não se está dizendo que, necessariamente, a morte deve ser iminente para que se alcance essa compreensão. Essa é a nuance temporal que Heidegger aponta neste trecho. O ser-aí compreende a sua mortalidade, mesmo que por vezes, e mesmo na maior parte do tempo, isso fique esquecido. Todavia, a temporalidade própria do ser-aí é capaz de confrontá-lo com a possibilidade da sua morte e, neste movimento, faz com que a existência seja apreendida na sua integralidade, com começo, meio e fim, tudo em um só instante decisivo. Este confrontar-se com a possibilidade da própria morte é uma “prova” do caráter antecipador e projetivo do ser-aí. Por esta razão, a possibilidade da morte abriga em si o desvelamento mais transparente do fenômeno da temporalidade originária do ser-aí.

Reforça-se a interação indissociável entre temporalidade [*Zeitlichkeit*], compreensão [*Verständnis*] e disposição [*Befindlichkeit*] na hermenêutica do ser-aí. Assim, no caso em análise, Heidegger lança mão de um acesso através da disposição da angústia, por esta ser a disposição capaz de confrontar o ser-aí com sua própria existência e forçá-lo a tomar uma decisão. Não obstante, apenas para contrastar com o que foi trabalhado até aqui, há algumas passagens em que Heidegger vai fazer uma discussão temporal tendo como guia a tonalidade afetiva [*Befindlichkeit*] do tédio. Notadamente em sua preleção “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo; finitude; solidão” de 1929-1930, o referido pensador apresentará esta mesma temporalidade sob a tonalidade afetiva do tédio e há uma série de nuances que podem, caso interesse ao leitor, ser consultadas posteriormente. Assim, apenas para exemplificar, colaciona-se a seguinte passagem:

Mas esta perplexidade temporal no tédio é evidentemente *uma afluência característica do poder do tempo*, ao qual estamos ligados. Daí se retira o seguinte: o tempo pode nos afligir ou nos deixar em paz ora de um modo, ora de outro. Por fim, isto está em conexão com a sua própria capacidade de mudança. *O ser-entediado e o tédio* em geral estão, com isto, claramente *enraizados nesta essência enigmática do tempo*. Mais ainda: se o tédio é uma tonalidade afetiva, então o tempo e o modo de ser do tempo, ou seja, o modo como ele *se temporaliza*, possuem uma parcela significativa na afinação do ser-aí em geral. (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica, 2006, p. 119).

Segue assim, cada vez mais evidente, que a reflexão temporal cunhada por Heidegger precisa se distanciar da concepção vulgar do tempo e se assumir como uma constituição ontológica do ser-aí. A diferenciação terminológica pode auxiliar nessa compreensão caso se reserve o termo temporalidade para se referir a esse fenômeno originário que o ser-aí mesmo é e que se relaciona, indissociavelmente, com a sua integralidade existencial enquanto tal. Ao passo que o termo tempo pode ser reservado para designar essa noção vulgar de simultaneidade, sucessão, linha cronológica ou tempo subjetivo, por exemplo. Perceba-se que se trata apenas de um recurso provisório para que fique mais clara a diferenciação apontada por Heidegger. Evidentemente que não se trabalha aqui com conceitos no sentido de imutabilidade ou de adequação e nem se poderia. Na própria passagem acima transcrita é possível perceber que Heidegger não assume essa distinção terminológica com preciosismo e fala, deliberadamente, em tempo quando, na realidade, está se falando de temporalidade. Nessa distinção provisória busca-se facilitar a compreensão de que a temporalidade é condição de possibilidade ontológica para a formulação da concepção vulgar de tempo e não o contrário. Desta maneira, esta temporalidade precisa ser ainda melhor desdobrada na própria analítica do ser-aí onde se pretende que ela apareça em melhores contornos.

A pesquisa temporal será agora direcionada ao fenômeno do cuidado [*Sorge*] por entender que tal fenômeno é eminentemente um constitutivo ontológico do ser-aí. Intenta-se, assim, estudar a particularidade do cuidado no ser-aí considerando a liberação temporal proposta por tal fenômeno. Veja-se:

A tentativa de apreender fenomenalmente toda a presença pareceu fracassar justamente na estrutura da cura [*Sorge*]. O anteceder-a-si-mesmo apresentou-se como um ainda-não. Para uma consideração genuinamente existencial, o anteceder-a-si-mesmo desvelou-se como o que está pendente, mas no sentido de *ser-para-o-fim* que, no fundo de seu ser, toda presença é. Também esclarecemos que, no apelo da consciência, a cura faz apelo à presença para o seu poder-ser mais próprio. Entendida originariamente, o compreender do apelo revelou-se como decisão antecipadora. Ele abriga em si um poder-ser todo da presença em sentido próprio. A estrutura da cura não fala *contra* um possível ser-todo mas é a *condição de possibilidade* desse poder-ser existenciário. No encaminhamento da análise, tornou-se claro que os fenômenos existenciais de morte, consciência e dívida [*Schuld*] estão ancorados no fenômeno da cura. *A articulação da totalidade do todo estrutural é ainda mais rica e, por isso,*

torna também mais urgente a questão existencial da unidade dessa totalidade. (Ser e Tempo, 2006, p. 401).

Heidegger inicia apontando para um aparente isolamento de constatações feitas a partir do fenômeno do cuidado. Assim, ele sugere que o cuidado aponta para uma possibilidade de anteceder-se-a-si-mesmo ao constatar sua possibilidade de ser-para-o-fim. Em seguida, destaca que este mesmo fenômeno do cuidado demanda uma necessidade de retomada da existência singular através de um poder-ser mais próprio. Seguindo a sua análise, aponta, ainda, para a questão de o cuidado ter desvelado na estrutura do ser-aí o que ele nomeou como decisão antecipadora. Apenas nesta passagem é possível vislumbrar uma variedade de elementos que se originam deste fenômeno do cuidado e que podiam indicar uma fragmentação da hermenêutica ontológica do ser-aí. Todavia, essa dissociação é apenas aparente. O pensador em estudo quer, isso sim, alertar para a unidade de todos esses momentos no fenômeno do cuidado e, desta maneira, destacar a centralidade que tal fenômeno detém na analítica existencial. Ademais, coloca como questão de destaque a necessidade de se perscrutar como se dá essa totalidade estrutural no fenômeno do cuidado, de tal maneira a possibilitar essa hermenêutica existencial desenhada por Heidegger. O que é possível adiantar, rapidamente, é que a temporalidade será o próprio nexos de todos esses momentos apontados e que ela ainda será analisada como sendo o sentido do próprio fenômeno do cuidado.

Em repetidas passagens Heidegger está apontando para essa “consciência” no sentido de uma possibilidade de retomada da existência pelo ser-aí. Essa retomada passa por uma compreensão da existência própria enquanto singularidade. É neste sentido que deve ser interpretado tal termo para que não caia em um erro hermenêutico de afirmar que Heidegger esteja fazendo uma analítica com o intuito de atribuir qualidades ou predicados a um sujeito enquanto um “eu penso”, a uma consciência como foi desenvolvida pela modernidade filosófica. Para sanar de uma vez por todas essas dúvidas, reforça-se: “Determinar ontologicamente o eu como *sujeito* significa já sempre supor o eu como algo simplesmente dado. O ser do eu é compreendido como realidade da *res cogitans*.” (Ser e Tempo, 2006, p. 404). Exatamente com o intuito de se distanciar desse pensamento de homem enquanto *res cogitans* que Heidegger formula a analítica existencial contida em Ser e Tempo. E parece ser no fenômeno do cuidado que reside o ponto chave desta analítica, já que “concebida plenamente, a estrutura da cura [*Sorge*] inclui o fenômeno do si-mesmo. O seu esclarecimento cumpre-se na interpretação do sentido da cura que, como tal, foi determinado enquanto totalidade ontológica da presença.” (Ser e Tempo, 2006, p.407).

Se o cuidado foi determinado enquanto totalidade ontológica do ser-aí o seu sentido reside na temporalidade. Sentido deve ser entendido aqui como o que possibilita ver algo enquanto aquilo que ele é. “*Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia [Vorhabe], visão prévia [Vorsicht] e concepção prévia [Vorgriff]. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo.*” (Ser e Tempo, 2006, p.212-213). Assim, não se quer aprisionar conceitualmente o fenômeno do cuidado como se este fosse subsumido a partir da temporalidade. O que se quer apontar, embora possa parecer semelhante, é que a temporalidade é o elo que unifica e permite que o cuidado seja compreendido enquanto tal na sua integralidade, sem que, para isso, seja necessário dissecar parte a parte e, só então, reunir tais elementos em um esquema determinado artificialmente.

A partir do exposto acerca da temporalidade inerente ao fenômeno do cuidado, resta aprofundar estas facetas em um aspecto mais direto e incisivo. Com este intuito, discute-se, agora sob a ótica eminentemente temporal, o caráter de antecipação do cuidado nos seguintes termos:

No projeto existencial originário da existência, o projetado desvelou-se como decisão antecipadora. O que possibilita que a presença seja toda em sentido próprio na unidade de toda a sua estrutura de articulação? Apreendida formal e existencialmente, sem que se nomeie agora constantemente o conteúdo pleno de sua estrutura, a decisão antecipadora é o ser *para* o poder-ser mais próprio e privilegiado. Isto só é possível caso a presença *possa de todo modo* vir-a-si em sua possibilidade enquanto possibilidade, ou seja, exista. Este deixar-se-vir-a-si que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir* [Zukunft]. Se, ao ser da presença, pertence o *ser-para-a-morte*, próprio ou impróprio, este então só é possível como *porvindouro*, no sentido agora indicado e que ainda deve ser determinado de forma mais precisa. “Porvir” não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado “real”, algum dia o *será*. Porvir significa o advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna a presença *propriamente* porvindoura, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando a presença, *enquanto um sendo*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir. (Ser e Tempo, 2006, p. 409-410).

Partindo da exposição acima transcrita, a temporalidade ganha contornos mais nítidos. Nesta passagem está sendo destacado um momento que pertence a esta temporalidade, a saber, o caráter projetivo e porvindouro do ser-aí. Sugere-se que essa antecipação se posiciona sobretudo como uma possibilidade temporal, como uma “característica” ontológica. Ela quer indicar que o ser-aí se posiciona no mundo, com os outros e em suas ocupações, em uma rede hermenêutica constituída ontologicamente desta maneira projetiva de ser. Esses projetos não implicam em uma “realidade efetiva” daquilo que é projetado. Antes disso, trata-se desta possibilidade de ser-no-mundo projetivamente, ou seja, o ser-aí está sempre envolvido, nas suas

decisões, pensamentos, considerações, compreensões e disposições afetivas, por exemplo, em um caráter projetivo, em um porvir.

Este caráter porvindouro é uma das manifestações fenomenais da temporalidade que se está perseguindo em sua originariedade na analítica existencial. A decisão antecipadora, antes, vista apenas como um caráter fenomenológico que surgia de maneira aparentemente arbitrária, em meio a vários outros elementos passa, agora, na analítica proposta, a encontrar seu apoio e assume sua dimensão hermenêutica mais sólida. É com base nesse porvir que esta decisão antecipadora pode se fundar enquanto tal, mas a análise da temporalidade ainda precisa ser complementada. Afinal, não se poderia admitir que toda temporalidade residisse tão somente em um porvir que é, de alguma forma, captado a partir da antecipação projetiva do *Dasein*. Por estes motivos, afirma-se ainda acerca da temporalidade:

A decisão antecipadora compreende a presença em seu ser-e-estar em dívida essencial. Este compreender diz assumir, na existência, o ser e estar em dívida, diz *ser-fundamento* lançado do nada. Assumir o estar-lançado significa, porém, *ser*, em sentido próprio, a presença, no *modo em que ela sempre já foi*. Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que a presença por vir possa ser “como já sempre foi”, no sentido mais próprio, isto é, possa *ser* o seu “ter sido” [*gewesen*]. Somente enquanto a presença *é* como eu sou o ter-sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de *volta*. Própria e porvindoura, a presença é propriamente o *ter sido*. Antecipar da possibilidade mais própria e extrema é vir de volta, em compreendendo, para o ter sido mais próprio. A presença só pode *ser* o ter sido sendo por-vindoura. O vigor de ter sido [*Gewesenheit*] surge, de certo modo, do porvir. (Ser e Tempo, 2006, p. 410).

Esse estar em dívida [*Schuld*] essencial apontado em Ser e Tempo deve, primeiramente, ser afastado de qualquer interpretação moral-teológica que o aproxime de uma significação de culpa ou pecado, por exemplo. Aponta-se, como o trecho já explicita, para uma compreensão de que o ser-aí é também lançado tal como é, foi e tem sido. Essa assunção do estar lançado enquanto tal está indissociavelmente ligada com o caráter projetivo e porvindouro do ser-aí. Em verdade, Heidegger aponta que o vigor de ter sido [*Gewesenheit*], de uma determinada perspectiva, pode ser percebido como originado do próprio porvir. Destaca-se que essa compreensão do estar lançado enquanto um ter sido é que demarca com clareza o fenômeno desse outro momento da temporalidade traduzido aqui como vigor de ter sido [*Gewesenheit*].

Ao compreender o ser-aí enquanto um porvir que assume o seu ter sido, resta ainda debruçar-se sobre mais um momento que representaria a unificação e totalidade fenomenal da temporalidade em seu aspecto tríptico, entenda-se:

Vindo-a-si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido)

deixa vir-a-si a atualidade [*Gegenwart*]. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desvela-se como o sentido da cura propriamente dito*. (Ser e Tempo, 2006, p. 410-411).

Conclui-se com o elo que faltava para unificar o ser-sido ao porvir que emana desta temporalidade que o ser-aí já sempre é. É a atualidade [*Gegenwart*] o fenômeno que faltava vir à tona para a compreensão total da consistência da temporalidade. É este instante que reúne o caráter projetivo, com o estar-lançado do ser-aí e é capaz de decidir-se e, com isto, abrir caminhos hermenêuticos diversos.

Estes “momentos” essenciais da temporalidade originária (porvir, ser-sido e atualidade) serão nomeados por Heidegger como *ekstases* temporais. Essa nomenclatura surge para deixar muito evidente a diferenciação que se quer fazer entre a concepção corrente de passado, presente e futuro. Esta concepção vulgar, em um determinado aspecto, está afinada com a temporalidade originária. A questão central, contudo, é que Heidegger quer alertar para o fato de passado, presente e futuro, bem como toda a concepção vulgar de tempo, emergirem de uma compreensão imprópria da temporalidade originária e de que esta sim é a condição de possibilidade para a compreensão temporal em sua totalidade. Por este motivo, não se trata de nenhum preciosismo conceitual, mas, ao contrário, para a tentativa de apontar, cuidadosamente, para os fenômenos que brotam da análise do ser-aí em sua perspectiva ontológica.

Com esta interpretação não se nega que os objetos, de uma maneira geral, possam se apresentar no tempo “objetivo”. Não se afirma, também, que o tempo deixa de existir em razão da finitude do *Dasein*. Para esclarecer tais equívocos, Heidegger reforça, uma vez mais seu posicionamento:

[...] Mas “o tempo não continua” apesar de eu não mais estar presente? E muitas coisas não podem restar, ilimitadamente, no “futuro” e dele advir?
Estas questões devem ser respondidas afirmativamente. E mesmo assim elas não significam nenhuma objeção à finitude da temporalidade originária. Isto porque já não dizem respeito a ela. A questão não é o que ainda pode acontecer “num tempo que prossegue” e nem que espécie de deixar-vir-a-si ocorre “a partir deste tempo”. A questão é como se determina originariamente o deixar-vir-a-si *ele mesmo como tal*. Finitude não diz primariamente término. Finitude é um caráter da própria temporalização. O porvir originário e próprio é o para-si, um para-si que existe como a possibilidade insuperável do nada. O caráter ekstático do porvir originário reside justamente em incluir o poder-ser, isto é, em estar ele mesmo incluído e, como tal, possibilitar a compreensão existencial e decidida do nada. O vir-a-si originário e próprio é o sentido do existir no nada mais próprio. Com a tese da finitude originária da temporalidade não se contesta que “o tempo prossegue”, mas esta tese deve simplesmente manter o caráter fenomenal da temporalidade originária que se mostra no que é projetado pelo projeto existencial e originário da própria presença. (Ser e Tempo, 2006, p. 414-415).

O desdobramento da tese heideggeriana, portanto, quer colocar em questão a origem mesma na compreensão temporal enquanto tal. Como ela se origina e como ela determina o ser-aí que cada um é. E é nesse caráter porvindouro, lançado e atualizante que o ser-aí é capaz de pensar o tempo, de maneira derivada, como uma linha cronológica objetiva que contém todos os objetos da natureza e que sobre eles exerce uma influência. É nesse aspecto que se pode falar em tempo “in-finito”, como se fosse uma tentativa de fuga ao fenômeno da temporalidade fundada na finitude que é possível ser acessada a partir do ser-si-próprio.

A partir desta compreensão proposta, a analítica existencial ganha uma nova significação e um novo peso hermenêutico. Não só isso, como faz com que o leitor se depare com as concepções correntes e usuais sobre o tempo de uma maneira completamente diversa, como se um novo mundo, sempre estando aí, surgisse, novamente, diante dos olhos.

Lembra-se, o referido pensador observa o tempo em um aspecto tríplice, contudo a diferença reside em uma não separação desses momentos. Eles são modos de ser indissociáveis da aparição temporal. Neste sentido, tanto o que foi (o sido) como o porvir, de alguma forma, também já é. A relação dessa concepção temporal com a política e com a história impactam diretamente na noção de responsabilidade, por exemplo. Não só isso como faz com que a tradição seja compreendida em ótica mais ampla. Com isso, Heidegger pontua que a busca histórica, de fato, se dá a partir do sido mas ela não só tem uma força atualizante como está também fundada em um porvir. É preciso lembrar que ele apostava na decisão como um instante transformador e singular do acontecimento. Ele também julgou que a resolução seria onde este acontecimento se dava de uma maneira mais transparente. Assim, entender a história como elemento decisivo de escolha que afeta o movimento de um povo e diz sobre seus caminhos futuros não parece ser algo tão fantasioso e inalcançável.

Faz-se ainda uma rápida analogia com a famosa linha temporal em que o tempo passou a ser costumeiramente representado a partir da modernidade. Neste sentido, afirma-se:

Podemos representar para nós mesmos o tempo na imagem de uma linha. Parece indiferente em que direção observamos a linha temporal, em que direção correremos ao lado do tempo e deixamos decorrer os acontecimentos. (Lógica, 2008, p. 169).

Ora, a imagem do tempo enquanto uma linha não é estranha a ninguém. Esta é mesmo hoje a interpretação mais consolidada que se tem em relação ao tempo. Não obstante, Heidegger faz uma pequena brincadeira e sugere que já que se trata de uma linha, não importaria absolutamente a direção em que essa linha fosse observada. Essa interpretação deveria carregar

consigo, em verdade, esse olhar perspectivo junto ao tempo o que suplantaria essa ideia do passado e do futuro como se nada fossem.

Com estes contornos, Heidegger lega mais uma grande contribuição ao estudioso que quiser se dedicar no campo das investigações políticas. Ora, tudo o que foi, de alguma maneira, aparece de acordo com a perspectiva de um futuro possível. Assim como as escolhas assumidas hoje necessariamente levam em consideração o que já aconteceu e atuarão mais ou menos intensamente no porvir. Nesta linha onde o tempo foi colocado fará toda a diferença a intensidade e o lugar onde ela foi tocada, bem como implicará em uma maior ou menor vibração após o toque.

Este pensamento da linearidade do tempo foi muito explorado pela ciência da história. Isso porque, enquanto ciência, acreditava-se que ao se promover um maior retorno ao passado, em busca das causas primeiras, seria possível uma melhor compreensão do presente, como uma espécie de reação em cadeia de causas e efeitos perfeitamente conectada. Heidegger se opõe a este entendimento e o faz sentenciando o seguinte:

O recuar a um passado mais longínquo é reforçado pela tendência para a procura da causa. Quando a interdependência das causas fosse suficientemente ressaltada, então a história estaria entendida. Mas é o contrário que acontece. O maior erro é pensar que, sob o fundamento da interdependência causal, a história seria compreendida e poderia alguma vez ser compreendida. (Lógica, 2008, p. 172).

A ilusão de que o movimento humano pode ser determinado tal qual uma reação química é fruto dos grandes avanços científicos da modernidade, sob a égide da ideia de um progresso contínuo, combinados com a confusão ontológica da qual Heidegger alertava já em *Ser e Tempo*. Isso porque parece não ter havido uma preocupação muito grande em questionar as várias formas possíveis de ser. Acrescente-se a este fato a concepção atômica do Universo e pronto: tudo o que há seria constituído através de um aglomerado de partículas e as diferenças inerentes a tais átomos deveriam ser investigadas com o intuito de extrair todas as respostas possíveis desses movimentos. Heidegger não era partidário dessa teoria causal da história. Inicialmente porque defendia que há diferenças ontológicas que precisam ser respeitadas e, neste sentido, não se poderia compreender uma mesa da mesma forma que se compreende um cachorro. Trata-se de âmbitos ontológicos distintos e não meramente de uma distinção atômica. Neste caminho, pontuou que ao se falar de movimento, pelo menos em relação a três esferas ontológicas distintas, a saber, Terra, vida e homem, deve-se entender o movimento de cada esfera, respectivamente, como decurso, processo vital e acontecer. Com isso, ao se falar de história, como movimento eminentemente existencial ele está ponderando a história como algo

diverso do que ocorreria com o decurso da Terra ou com o processo vital dos viventes. Reside aí uma diferença fundamental que a ciência da história que se dedica a buscar uma relação de causa e efeito nos acontecimentos não estaria observando.

A busca pelos acontecimentos fundamentais seria o caminho para fazer vibrar as cordas da história em sua essência e, só então, seria possível ouvir o que ela tem a dizer. Sem a compreensão desse movimento originário, a busca cai em desvios encobridores e acaba por não dizer nada de novo. Segundo o pensador em apreço:

Só aprendemos com a história se antes e ao mesmo tempo a despertamos. O fato de não conseguirmos aprender mais nada da história diz apenas o seguinte: nós mesmos nos tornamos entes sem história. Nenhum tempo conheceu uma tal avalanche de tradição e nenhum jamais foi tão pobre em uma herança real. *Logos, ratio, razão, espírito*: todas estas palavras são termos encobridores do problema do mundo. (Os conceitos fundamentais da metafísica, 2006, p. 401).

Seguindo o espectro desse pensamento histórico, o filósofo em foco culmina com uma reflexão eminentemente política, a saber, a de que a singularidade do ser-aí, ou mesmo de um povo, seria alcançada através do cumprimento de uma decisão. Antes de comentar com mais detalhes essa passagem é melhor que o leitor tenha logo acesso a ela, veja-se:

Tornar-se-á claro que o ser histórico não é nada que o homem leve consigo como um chapéu. É antes um decidir-se continuamente renovado entre a história e a não-história, na qual nós estamos. No cumprimento da decisão nós somos elevados a um nível mais alto de decisão, de tal forma que o nosso ser experimenta uma forma mais alta, uma maior nitidez, uma outra amplidão e uma última singularidade. (Lógica, 2008, p. 181).

Novamente, confronta-se com uma afirmação extremamente delicada para se pensar uma filosofia política em Heidegger. Por um lado, ele aponta para um caminho em que afirma que a singularidade histórica pode ser conquistada através do cumprimento de uma decisão. Este aspecto, ao se pensar o indivíduo isoladamente é mais facilmente aceito já que as decisões pessoais, de fato, dependem unicamente de quem decide. Contudo, imiscuir o cumprimento de uma decisão a um povo, seja ela qual for, sem antes estar bem evidenciado do que se trata é, no mínimo, confuso. Evidentemente que a proposta de Heidegger está mais para uma descrição ontológica dos fenômenos e não se pode cobrar de um pensador que ele faça ou diga algo para o qual não se propôs. Contudo, ao se buscar uma ontologia política com o apoio do que foi legado por sua obra, é imprescindível que se perceba essas nuances do seu pensamento. Naturalmente que aqui não se pode propor uma forma específica de Estado ou mesmo da ausência dele. O que está sendo resgatado para o estudioso de suas obras é uma visão peculiar esboçada em um período com fenômenos políticos altamente conturbados e confusos.

Neste caminho, Heidegger deixa um grande testemunho histórico e filosófico de como estava se guiando ante ao turbilhão de acontecimentos pelo qual passava, ainda que acreditasse estar se vivendo em um grande “estado de preguiça histórica” (Lógica, 2008, p. 182).

A partir do caminho erigido até então, vê-se que a apropriação da história através do pensamento heideggeriano não se apresenta do mesmo modo como uma ciência analisa um objeto qualquer. A relação com a história aparece, antes, como um modo de ser que pertence com exclusividade ao ente que existe e por isso deve ser resguardada enquanto uma possibilidade unicamente sua. Neste caminho, uma comunidade vai precisar, por vezes, decidir-se e, se possível, ser resoluta em suas decisões. Os momentos dessa decisão e dessa resolução evidenciarão com maior clareza a verdade histórica de um povo. Essa nova compreensão da história também pode ser lida nos seguintes termos:

O nosso questionar atual da história concluiu que a história já não pode ser um objeto, um ente pelo qual perguntamos, mas que ela é um modo de ser. Nós compreendemos o ser histórico como espécie fundamental de ser. A história não é um nome para um ente, mas um modo de ser. (Lógica, 2008, p. 183).

“A história não é um nome para um ente, mas um modo de ser”. Grande assertiva que marca uma grande reviravolta na compreensão de então. O curso histórico ganha agora uma roupagem completamente nova. Não se trata mais de um espírito de um povo ou de uma época. Não é mais um objeto que deva ser investigado nas relações de causa e efeito. Não é, também, o encontro fortuito e caótico de entes que se acomodam no tempo. Trata-se de um modo de ser. E, por ser assim, onde alguém existe ou existiu há possibilidade de história. Essa alteração promovida através de um novo desvelamento fenomênico, implica, igualmente, em uma alteração hermenêutica de mundo. Destarte, toda a relação que se trava junto à tradição, ou mesmo junto aos acontecimentos atuais ganham uma nova perspectiva. Há um novo campo hermenêutico a ser explorado a partir dos mesmos entes que sempre estiveram aí, à mão. Essa é a força e nela reside o fascínio pelo pensamento heideggeriano. Há uma nova apresentação do mesmo sob uma ótica completamente inovadora e, não raramente, impensada.

A religação da história com a compreensão de um tempo originário faz com que o mundo ganhe contornos mais transparentes no tocante à própria ação que se queira empreender. Essa grande interpretação está expressa de acordo com a citação abaixo transcrita:

Esta tradição não é substância de conhecimentos ou de relatos, mas é o caráter mais intrínseco da nossa historicidade. Através dela, a nossa própria determinação é levada sobre nós e, através dela, somos lançados no futuro. Neste lance aquilo que está sendo vem ao nosso encontro a partir do futuro. Por isso, nós designamos este acontecer

como “futuro”. Ele não vem ao nosso encontro sem mais nem menos, mas só quando nós estamos em condições de seguir a tradição, de assumi-la, em vez de nos perdermos e desperdiçarmos nas ocupações do atual. O nosso ter sido e o nosso futuro não têm o caráter de dois espaços de tempo, dos quais um está completamente abandonado e o outro só agora deve ser ocupado, mas aquilo que está sendo a partir do antes é, *enquanto* futuro, o nosso próprio ser. O nosso ser previamente lançado no futuro é o futuro do ter sido: *é o tempo originariamente único e o tempo próprio [eigentlich]*. (Lógica, 2008, p. 186).

Compreender o tempo na sua integralidade e inteireza fenomenal é fundamental para que a história seja desvelada na sua maior amplitude. O agir passa a ser guiado com balizas que se apoiam tanto da tradição como através da orientação desvelada no porvir. Ao assumir uma decisão, uma comunidade assume a força singular do instante na maior transparência que foi possível alcançar.

A partir do que até então foi apresentado, transparece a relação do pensamento ontológico desenvolvido por Heidegger com o desenrolar existencial em suas diversas óticas. É com este intuito que o pensamento político que se pretende levantar agradece ao mencionado autor as contribuições legadas. É com suporte no que foi delineado até o momento que a perspectiva de um novo posicionamento político pode se descortinar. A problematização acerca do existente, seja sob o viés do ser-com ou a partir do que se desvelou compreendo o ser-no-mundo, seja percebendo as nuances apontadas nos fenômenos da impessoalidade, publicidade e propriedade e, tudo isso acrescido do que foi levantado a partir de uma busca originária pelo povo, das dificuldades inerentes ao tomar uma decisão, tornou-se pertinente a consideração do problema da história e, neste caminho, a consideração do próprio tempo.

Entende-se que, isoladamente, ou mesmo tradicionalmente, os temas acima suscitados não poderiam constituir uma linha lógica muito facilmente depreendida de uma obra política. Não obstante, são exatamente essas questões que fundamentam o presente trabalho e que apareceram como problemas que não podiam ser deixados de lado, sob pena de não se compreender, na inteireza possível liberada pelo fenômeno contemplado, a política a partir de uma proposta que intenta questionar suas bases sob a orientação das obras já referidas.

O caminho proposto e perseguido até então aparece, *mutatis mutandis*, também no artigo intitulado “Mundano, demasiado mundano: filosofia como problema da liberdade a partir de Heidegger e Aristóteles”, de autoria do professor Sandro Sena. Em tal artigo, o autor, na perseguição da ontologia do pensamento filosófico a partir do problema inerente à questão de quem é mesmo o ser-aí, através das questões da mesmidade, da liberdade, da história e da temporalidade originária, enuncia:

Dessa maneira, a *possibilidade* (não a garantia) de uma autêntica compreensão de nós mesmos, das coisas, dos outros e das nossas relações comunitárias, só se tornará possível através da *apropriação de si mesmo*; o *desencobrimiento do mundo emerge do ser-livre*. Deparamo-nos, aqui, com os elementos existenciais decisivos para visualizarmos a *filosofia como problema de liberdade*. (SENA, 2013, p. 135-136).

Na tentativa de evidenciar a filosofia como um problema da questão da liberdade, o professor acima referenciado libera uma compreensão que converge com os problemas abordados neste texto. Inicialmente a inafastabilidade do mundo e o problema da mesmidade como pontes para a compreensão do ser-aí considerado singularmente ou mesmo enquanto comunidade.

Adiante, o autor apresenta os problemas acima apontados como pertinentes a outras questões desveladas, a saber, a história e o tempo. Todos estes temas apareceram ao ser enfrentada a questão da liberdade como inerente ao ser-aí, culminando com uma ontologia do pensamento filosófico mesmo. O destaque é que o caminho erigido em tal artigo, de alguma maneira, se assemelha ao que aqui vem se descortinando. Lá, fala-se assim:

O fenômeno da liberdade humana, pensado em termos ontológico-existenciais, jamais indica um *ser absolutamente livre de...*, porém, um *ser-livre para...*, a saber: livre para um determinado mundo concreto histórico, totalidade do ente em meio à qual o ser-no-mundo está agora situado, isto é, aberto compreensivo-dispositivo-discursivamente para as coisas, *de modo superavitário*. (SENA, Sandro, p. 137).

Neste percurso, a política também pode questionar a sua aparição de maneira mais própria e se deixar entrever como um modo de ser inerente ao ser-aí. Assim, foi preciso apresentar o que Heidegger já havia pensado enquanto história e acontecimento para que também fosse possível vislumbrar, através da historicidade e da temporalidade, como o mencionado filósofo tratou de problema semelhante ao da política. A compreensão de uma ontologia histórica e do acontecimento são fundamentais para o impulso da presente pesquisa. É a partir de então que se questiona a maneira de se descortinar um modo de ser eminentemente existencial e, ao mesmo tempo, afasta, de início, toda possibilidade de confusão entre política e história, por exemplo. De outro lado, não é possível deixar de ressaltar, igualmente, a associação quase imediata que costuma ser feita com o termo política a fatos históricos eminentes. Em algum grau essas proximidades denotam contato sem, contudo, indicar identidade temática.

Ainda no rastro da mesma esteira de pensamento, a verdade não se furtou de participar deste debate. Pensar a verdade como o acesso possível a um ente é uma formulação que carrega consigo, simultaneamente, uma enorme simplicidade como libera uma visada

essencial deste problema para quem pretenda ponderá-lo. Neste sentido, a história vai sendo firmada como uma espécie consolidação das verdades desveladas a partir dos acontecimentos e, assim, os entes que existem assumem um determinado posicionamento. Sempre considerando o acesso liberado ao ente singular, o acesso comum partilhado a uma comunidade da qual alguém pertença, as várias visadas possíveis que um existente ou uma comunidade podem assumir em direção a um determinado fenômeno. Somado a tudo isso, é preciso ainda compreender que em algumas situações o existente singular ou uma determinada comunidade precisarão assumir uma decisão. Este ponto é onde deve residir uma maior atenção. Porque é na decisão que o acontecimento se manifesta de maneira mais nítida. Por este motivo, a história também assume um contraste mais nítido em relação a outros movimentos existenciais.

Acompanhar essas particularidades fenomênicas fez com que o tempo também aparecesse como tema da presente pesquisa. Isso porque as reflexões acerca do tempo elaboradas por Martin Heidegger permitem um acesso inovador em relação a problemas que são desde sempre considerados pela tradição filosófica. Perquirir uma nova compreensão temporal altera a maneira de se pensar a história bem como os acontecimentos políticos, por exemplo. Essas alterações não são novidades na tradição filosófica. Em verdade, a depender da situação de um determinado mundo compartilhado, ou da significância que o suporta, ter-se-á uma determinada compreensão que pode ser inteiramente revisitada, inclusive pelo “mesmo povo”, a partir de um outro instante possível então liberado. Neste caminho, as reflexões temporais até então expostas permitiram que o leitor percebesse, por exemplo, que o tema do mundo não pode prescindir dessa temporalidade tríplice e, de alguma forma, irradiadora, apresentada por Heidegger. O leitor passa a ver que a tradição, a partir de atos decisivos, exerce um influxo no instante e em quem se é, da mesma maneira que o devir direciona, desde sempre, os acontecimentos decisivos. Ver com maior clareza os limites impostos à liberdade ordinária do ser-aí e de uma comunidade é um ganho que merece ser sempre comemorado. A transparência em um momento decisivo é, talvez, o maior desafio a ser alcançado.

Não é sem razão que momentos políticos conturbados costumam prescindir de transparência. A polêmica só pode ser alimentada pela não convergência das verdades acessadas. As disputas surgem e se agravam proporcionalmente ao abismo compreensivo que separa uma hermenêutica mundana de outra. Lançar essa visada originária sobre tais acontecimentos permite que a política possa surgir enquanto uma compreensão do outro que está lançado em um determinado mundo, apoiado numa determinada significância referencial.

3.3 Tempo, tarefa e responsabilidade

A temporalidade é a ligação que Heidegger apresenta para a compreensão do que ele nomeará como tarefa. Tal passagem aparece desenhada nas seguintes palavras:

O próprio ultrapassar é o futuro. Experimentamos o tempo, não como marco indiferente, mas como poder que suporta a nossa própria essência, como tradição que nos leva a nós mesmos para diante na nossa tarefa. Esta é também a razão pela qual o homem pode falhar a sua tarefa. Isto seria impossível se ela não lhe fosse trazida em virtude da essência do tempo. (Lógica, 2008, p. 189).

É interessante acompanhar essa movimentação conceitual apresentada por Heidegger porque ela desembocará em compreensões interessantes acerca da interpretação que o autor fazia acerca do povo e como aquilo que ele nomeou enquanto encargo/missão e tonalidade afetiva. Esta obra, fruto do seminário intitulado Lógica: a pergunta pela essência da linguagem, tem como suporte as aulas ministradas pelo professor Heidegger no semestre de verão de 1934, quando este já estava recém-saído do cargo de reitor da Universidade de Freiburg. Neste sentido, muito do que aqui é apresentado, trata-se de uma tentativa de elucidar com melhores contornos o que o motivou a assumir tal cargo bem como deixa transparecer os resultados desse mergulho em mundo tão diverso do seu até então habitual. A experiência do filósofo que explora terras estrangeiras com um olhar acurado da metáfora linguística e que depois volta para contar é, por si, um grande legado.

Com essa ótica, tudo o que foi até então levantado e tudo o que será, acredita-se, não passa e não passará de uma tentativa de pensar o impensado. Esta parece ser a tarefa que orienta os trabalhos de Heidegger nesta e em todas as obras. Pensar o impensado. Este parece ser o grande imperativo categórico assumido por Heidegger em suas obras. É esta a tarefa que guia o seu pensamento. E como tal, é costumeiro voltar o olhar para questões, igualmente, esquecidas pelo pensamento há um longo tempo. É neste cenário que o dito autor assevera:

Esta intervenção na nossa relação com o tempo é o sentido próprio do perguntar pela essência da história. A pergunta resulta de uma grande e longa tradição. Nós já não devemos compreender-nos como aqueles que sucedem no tempo, mas como aqueles que se determinam a partir do futuro, estando a ser e projetando-se a si mesmos desde tempos anteriores, isto é: como aqueles que *são eles próprios o tempo*. Nós somos a temporalização do próprio tempo. (Lógica, 2008, p. 190).

Ora, a alteração na compreensão do tempo enquanto temporalidade originária do *Dasein*, bem como o destaque que Heidegger faz em relação ao devir como orientação possível faz com que a compreensão sobre história e política sejam invariavelmente reconsideradas. Este

é o tesouro do pensamento heideggeriano que se intenta perquirir na presente pesquisa com o fito de apresentar ao leitor um outro caminho possível para se pensar a política que esteja suportado nesse consumir de um pensamento já apresentado, mas ainda, em grande parte, encoberto em suas várias interpretações possíveis.

Afigura-se então a temporalidade como ponte capaz de lançar o ser-aí para uma determinada compreensão da história, entendendo que tal compreensão é, em si, também, uma decisão. Veja-se:

Pois também a resposta à pergunta pela história tem o caráter de decisão. Ela não reside no enunciado: a história é isto e aquilo, etc. Em tudo isto trata-se de um compreender no qual nós mesmos estamos compreendidos. Em tudo isto trata-se de uma espécie de responder [*Antworten*], no qual nós assumimos um responder e tornamo-lo realmente história. Trata-se aqui de um *ser responsável* [*Verantworten*]. [...] Mas o conceito de “responsabilidade” deve ser compreendido filosoficamente como espécie distinta do responder. Responder é corresponder [*Entgegen*] sapientemente e voluntariamente. O ser responsável, contudo, nunca se dá por terminado. Tais perguntas não podem nunca ser respondidas [*beantwortet*]. (Lógica, 2008, p. 191-192).

A busca ontológica da história implica em uma aparição dos seus contornos e não de uma prescrição de como deva ser, necessariamente, compreendida a história ou algo do gênero. É neste impulso que o pensador em apreço faz emergir o fenômeno da história como um evento inerente ao ser-aí, ou melhor, à mesmidade de um ser-aí ou de um povo, em que a temporalidade permite outro acesso a tal fenômeno. Nesta nova possibilidade descortinada, compreende-se a história como uma algo previamente decidido em um dos muitos direcionamentos possíveis. Tudo, claro, não de maneira puramente arbitrária ou como escolha inteiramente dominada por seus eleitores, mas enquanto um desdobramento da compreensão do ser. É nesta perspectiva que Heidegger tenta apontar para a questão de que a história pode até ser definida por uma determinada resposta que seja a ela atribuída, mas que esse não pode ser o entendimento pleno do fenômeno. Para tal, é preciso antes perceber que o decisivo do ser-aí, de sua mesmidade e temporalidade, não é a resposta fechada enunciada por ele mas sim a possibilidade de dar respostas, de ser responsável.

O que ocupa Heidegger não é, pelo menos não prioritariamente, qual a resposta elencada por determinado povo que o faz ter um direcionamento histórico definido. Mas, antes disso, notou-se que o mais originário no ser-aí é a própria linguagem que este carrega consigo. Ser responsável [*Verantworten*] demonstra bem a indicação de uma condição ontológica prévia que suporta a resposta como algo já terminado, concluído. Interessa a Heidegger a busca pelo

fundamento mesmo da resposta. A decisão precisa mergulhar no seu nascedouro para fazer surgir daí uma compreensão mais plena de mundo.

Por esta razão, destaca-se, que o filósofo em análise não se partidariza (filosoficamente, entenda-se) com uma moral orientadora da ação. A filosofia de Heidegger tenta alcançar a origem mais primeva daquilo que se apresenta como possível e, só então, preparar o pensamento para algo completamente imprevisível, mas, por algum motivo, aguardado, esperado. Veja-se:

Por conseguinte, seria um equívoco querer encontrar na nossa exposição uma interpelação edificante para alguma ação. Trata-se antes do salientar de conceitos que são a sùmula do nosso ser futuro e que, portanto, nos atingem a nós próprios. (Lógica, 2008, p. 193).

Esta talvez seja uma das passagens mais significativas do pensamento de Heidegger para quem deseja empreender uma busca política a partir de seu pensamento. Aqui resta claro a impossibilidade de se tentar buscar a sistematização, ou uma orientação padrão para a ação. Pensar politicamente não é, necessariamente, um ato de domesticação da ação. Pode ser também, e mais originariamente, uma compreensão desta ação, do que seja comunidade, de como se funda um povo, em síntese, de um modo de ser específico do existente. Ser político é uma consumação do ser-si-mesmo.

Salientar conceitos que são agora visados como uma sùmula do ser futuro. Eis aí uma outra máxima orientadora do questionamento político que se pode depreender a partir de Heidegger. Desvelar com acuidade aquilo que está desde sempre orientado através do vir a ser. Descortinar a temporalidade inerente ao ser-aí que faz com se seja em um determinado modo. Salientar tais peculiaridades já é, *ab initio*, tarefa suficientemente árdua e que não se deixa confundir com o que se trabalhava e entendia por política em sentidos tradicionais. Por este motivo que o pensador sob análise faz duas ressalvas que precisam ser bem pontuadas. A primeira de que a elaboração do seu pensamento não implica e não diz respeito a uma tomada de posição sobre a política como atualmente se considera, mas, antes, visa o despertar de um saber originário. Em segundo plano, segue alertando, as perguntas erigidas sob tal ótica não são solucionáveis de maneira imediata. Não há nenhuma previsão ou recomendação de que tais perguntas sejam respondidas ou de quando sejam respondidas mas, tão somente, não se pode sufocar a necessidade de se colocar tais pontos em questão, trata-se de considerar o ser-aí como responsável, não como portador de respostas acabadas (Cf. Lógica, 2008, § 23).

“Nós só experimentamos o tempo apropriadamente quando nos experimentamos *na nossa determinação*” (Lógica, 2008, p. 199). Aqui, para a exposição do que Heidegger pretende indicar, há uma confissão de violência praticada contra o termo “determinação”. Neste aspecto, o que precisa ser apresentado é que o professor de Freiburg pensa a determinação como uma manifestação do tempo em seu aspecto tríplice. Esta tríplice significação do tempo enquanto determinação do ser-aí apontaria para o que ele nomeou como: **a)** encargo e missão; **b)** trabalho; **c)** estar afinado pela tonalidade afetiva (Cf. Lógica, 2008, §24).

Ainda no parágrafo 24, Heidegger faz uma interessante exposição que reúne a interpretação temporal neste aspecto triplo da determinação de tal sorte que é a partir do encargo/missão (associado em uma temporalidade originária com a relação pertinente entre vir-a-ser/ter-sido) que o trabalho (desvelado pela temporalidade presente) encontra seu fundamento. Tudo isto também afinado através de uma tonalidade afetiva específica. Percebe-se que é a partir dessa compreensão que o acontecimento reaparece sob um viés revisitado temporalmente. Veja-se:

Deste modo, o tempo, experimentado como a nossa determinação, não é senão a estrutura do poder [*Machtgefüge*], a grande e única *articulação* [*Fuge*] do nosso ser como um ser histórico. Ele torna-se a unicidade histórica do nosso si mesmo. Assim, o tempo é o manancial do povo histórico e do indivíduo no seio do povo. A unidade desta tripla determinação é o caráter fundamental do acontecer. (Lógica, 2008, p. 205).

É através da temporalidade pensada enquanto uma determinação promovendo o reencontro do ser-aí com o fundamento histórico do seu acontecer. É com esta hermenêutica que o encargo (em sua íntima conexão com o vir-a-ser) se articula com uma eventual missão (esta em ressonância com o que se desvelou a partir do ter-sido) para, aí sim, liberar a compreensão do que seja uma ontologia do trabalho (considerado eminentemente a partir presente). Veja-se que a determinação temporal do existente lança traços em sua própria interpretação e deixa-se pensar um desdobramento dessa ontologia no seio de uma comunidade, considerando o ser-aí na já repetida alusão que se fez ao ser-no-mundo, ao ser-com-os-outros e ao ser-si-mesmo. Acerca da ousadia da presente exposição, alerta o professor:

A nossa época depende ainda demasiado de modos habituais de pensar e de velhas representações para que o indivíduo possa sequer adivinhar algo desta mudança radical. Nesta peculiar situação de transição, na qual o vindouro nos atormenta e o antiquado nos oprime, resta apenas sempre: desmontar e destruir inflexivelmente o habitual e fazer atuar o desassossego vindouro. (Lógica, 2008, p. 207).

Para aprofundar a tese de que o radicalmente não-habitual libera um desassossego vindouro e, ao mesmo tempo, nele está fundado, Heidegger expõe as bases do pensamento moderno vigente a partir de uma interpretação da filosofia cartesiana. Neste horizonte, o pensador alemão interpreta a filosofia de Descartes como se este tivesse promovido uma tripla libertação com a instauração mesma da modernidade (Cf. *Lógica*, 2008, p. 221). Não interessa aqui aprofundar as possibilidades que essa tripla libertação cartesiana possibilitou com a sua instauração. Apenas será mencionado a terceira grande libertação já que esta diz respeito ao que aqui se busca. O terceiro ponto faz referência a uma libertação do homem da comunidade, na forma de desligamento, e o redirecionou a uma sociedade originando um novo conceito de Estado fundado no contrato social. Importante atentar que há uma nítida diferenciação entre o que se entende por comunidade e sociedade. Veja-se:

3. A libertação cumpriu-se no desligamento do homem da comunidade, das ordens originárias. Contudo, ela não se cumpriu na direção do caos. O homem tornou-se, antes, um indivíduo consciente de si mesmo e elemento da nova ordem que recebe o caráter de **sociedade**, isto é, uma associação. Aqui está a origem do novo conceito de Estado (contrato social). (*Lógica*, 2008, p. 221).

Essa libertação promovida pelo pensamento cartesiano que legitima o Estado Moderno a ser pensado como tal também pode ser vista como um dos aspectos possíveis da manifestação do acontecimento histórico. Sem dúvida que se trata, em verdade, de um acontecimento maximamente decisivo. No entanto, Heidegger tenta se desvencilhar do pensamento moderno como uma tentativa de instaurar um outro pensamento também possível, que seja, mais largo, mais amplo, que contemple as diversas formas, de acordo com Heidegger, foram negligenciadas pela modernidade filosófica. Contudo, também na instauração deste acontecimento fundante houve o desassossego do vindouro. Também é possível vislumbrar historicamente que a inauguração do pensamento cartesiano trouxe uma nova possibilidade de ser-com-os-outros. Ainda assim, Heidegger defende que trata-se, em grande parte, de um pensamento reducionista, que não comporta mais aquilo que o fenômeno do ser-aí liberou previamente ao ponderar a sua existência.

É neste panorama que se reforça que uma proposta política através das contribuições heideggerianas não pode querer assumir a tarefa de consolidar um entendimento fechado, sistêmico, como se está acostumado a pensar em uma eventual ciência política seguindo os parâmetros tradicionais sustentados pela filosofia cartesiana.

Recusa-se o sujeito, a subjetividade, a objetividade, os conceitos de representação, enfim, tudo sobre o qual se estava comodamente acostumado a pensar. Nesta esteira, a filosofia

de Heidegger se apresenta como desafio a quem nela se demora. Lança-se um desafio de falar sobre o mundo sem, contudo, utilizar os vocábulos tradicionalmente vinculados aos temas clássicos. É uma tentativa de levar o leitor a um acontecimento originário em um caminho incerto, errático e, por vezes, vacilante. Ainda assim, com todos esses desafios lançados, não se pode dizer que o autor em destaque não conseguia fazer tal percurso com maestria. Apresenta-se com uma sobriedade assustadora os pensamentos tradicionais para, em seguida, rejeitá-los como verdade única a ser perseguida. Apresenta com uma facilidade pueril as incongruências e as insuficiências de cada pensamento.

Desta maneira, Heidegger aponta para um movimento ontológico promovido pela filosofia cartesiana que implica no desligamento do homem da comunidade, ou seja, daquilo que originariamente se é, enquanto ser-com-os-outros. Em seguida, pensa-se a figura do indivíduo e da individualidade (o homem como coisa pensante) para, só após garantida essa individualidade, religar o homem a uma coletividade artificial, através da criação de uma ideia de associação, ou seja, sociedade, para que seja fundada a ideia de um Estado amparado por um suposto contrato social. A instauração de tal pensamento faz com que toda interpretação do homem, da coletividade e da verdade que não coadunem com essa linha de raciocínio sejam prontamente rechaçadas. E é exatamente este o desafio proposto pelo pensamento heideggeriano, em uma espécie de dúvida cartesiana voltada para o próprio pensamento de Descartes sem, com isso, se contentar com a assertiva do penso, logo existo. Daí, defende-se, houve uma supervalorizada primazia do eu de modo a ofuscar a totalidade existencial liberada pela ontologia proposta por Heidegger. É o que se depreende da seguinte passagem:

As consequências desta primazia do eu caracterizado como um sujeito, na concepção e determinação do ser humano, podem ser seguidas na forma da banalização, através de todo o século XIX até os nossos dias. O liberalismo tem a sua raiz nesta concepção do homem. O combate ao liberalismo move-se em frases desgastadas, em vez de na autêntica revolução de todo o ser e saber. Por isso, não devemos admirar-nos que as recaídas sejam frequentes onde se grita mais alto. O nosso modo de pensar quotidiano mergulha ainda inteiramente nos fundamentos ainda não superados do liberalismo. (Lógica, 2008, p. 228).

O pensamento moderno funda o modo liberal de compreender mundo. A superação do liberalismo não pode também estar atrelada a uma antítese do mesmo e seguir utilizando suas mesmas bases ontológicas. Para superar este modo de ser é preciso compreender suas fundações e erigir um pensamento em novas bases. É preciso voltar ao início do pensamento moderno para poder compreender as suas implicações vindouras com maior nitidez. Este retorno impõe um outro ainda mais fundamental e remete o leitor ao solo do pensamento

clássico grego. Este é o método proposto por Heidegger para a compreensão holística do que se apresenta como um pensamento ocidental hegemônico. O problema enfrentado, desta forma, padece de uma “contra-intuitividade” inerente ao tentar sair do que é habitual. A tarefa proposta por Heidegger é exatamente tentar transitar nesse não-habitual, veja-se:

Pois a temporalidade, originária e corretamente compreendida, já não pode deixar difundir-se a representação do homem como um eu isolado. Esta mudança é difícil e será a nossa tarefa durante muito tempo. (Lógica, 2008, p. 229).

A guinada hermenêutica promovida pelo pensamento de Heidegger sugere uma compreensão dos entes que aparecem a partir deles mesmos, questionando pelo seu ser, e tudo isso de uma forma que não seja necessário recorrer aos sistemas hermenêuticos desenvolvidos na modernidade. Como grande parte desses sistemas se pretendiam absolutos e unívocos, qualquer tentativa bem-sucedida de se compreender mundo sem recorrer às artificiosas elaborações traçadas a partir do idealismo alemão, por exemplo, demonstraria uma insuficiência sistêmica do pensamento moderno. Heidegger também joga com essa possibilidade e tenta apresentar uma maneira diversa de pensar o mesmo. Esta interpretação impacta em todas as áreas de conhecimento, apenas para citar um exemplo, já que a própria questão do que seja conhecimento precisa ser revisitada. E assim segue o autor alemão com suas apresentações largas e estendidas do que seja mundo e ser-aí.

Neste percurso, Alexandre Franco de Sá, em seu artigo intitulado Heidegger e o fim do mundo, também assevera algo em interpretação similar, veja-se:

A fuga dos deuses, o desaparecimento do mistério, a destruição da terra e a desertificação do mundo, com a consequente exposição do ente no seu todo à sua mobilização total, são então compreendidos como configurações possíveis de um processo essencial de *Seinsverlassenheit*, de abandono do ente pelo ser. [...] para Heidegger, a *Seinsverlassenheit*, o abandono do ente pelo ser é não uma pura e simples ausência de ser, mas um modo de presença deste mesmo ser no ente através da sua ausência. (SÁ, 2008, p. 319).

A partir de tal entendimento, conclui adiante:

E se o outro início é, em relação ao primeiro, algo inteiramente outro, tal quer dizer que a alusão ao outro início significa não uma determinação deste outro início, nem sequer uma determinação do que se passa na passagem do primeiro para o outro início, mas a determinação de que a referência a este outro início, inteiramente indeterminado, vigore como a referência essencial de um pensar que se constitui como meditação, ou seja, como uma tentativa de desencobrir o sentido encoberto da história do próprio ser no seu abandono do ente. (SÁ, 2008, p. 322).

É, portanto, a instauração de uma outra espécie de pensamento a partir de uma ontologia revisitada que Heidegger sugere ao seu leitor mais atento. É uma saída de um raciocínio segmentado pela lógica para uma compreensão mais abrangente do ente na sua totalidade. Questionar filosoficamente a política passa a ser visto também como uma meditação sobre a política. Implica em um demorar-se para ver se é possível emergir uma outra compreensão que não seja enquadrada nos estreitos sistemas modernos de conferência e catalogação do mundo.

Um dos passos decisivos apontados nas obras do professor de Freiburg, para o leitor que persegue esta pesquisa, diz respeito ao desenvolvimento que ele apresenta sobre encargo, missão e trabalho a partir de uma interpretação acerca da temporalidade originária. Neste aspecto, ainda que tal temporalidade possua sempre uma acepção tríplice, há momentos de incidência mais aguda seja de um porvir, seja de um ter-sido ou mesmo da atualidade. É assim que o trabalho, por exemplo, deve ser compreendido, sendo eminentemente liberado pelo presente, mas com indissociável pertinência com os demais modos temporais. Ademais, não se deve olvidar que há sempre uma tonalidade afetiva, igualmente originária, que libera uma determinada compreensão e vice-versa. Sobre essas peculiaridades das novas interpretações apresentadas tem-se o seguinte:

Tal como a tonalidade afetiva não é apenas para si, mas sempre afeta um comportamento laborante, assim também o trabalho não é um estado passageiro no agora. Todo e qualquer trabalho surge de uma tarefa e está ligado à tradição, determina-se a partir do encargo e da missão. (Lógica, 2008, p. 236).

Nesta ontologia do trabalho, Heidegger aponta para a impossibilidade de se compreender tais movimentos na ausência da consideração do que tradicionalmente se tem, bem como na destinação que torna possível a melhor visualização do trabalho. Esta contribuição para uma hermenêutica política é de fundamental importância. Em primeiro plano porque já não torna mais isolado o trabalho em um fazer algo no momento presente. Para se entender este trabalho é preciso aprofundar-se naquilo em que ele está fundado e para onde ele se destina. Trata-se de um alerta para que a sociedade não permaneça perdida em atos isolados e desprovidos de sentido como cotidianamente se vislumbra. Ou, pelo menos, de um apelo para que seja possível reinterpretar o trabalho em uma ressonância com a sua totalidade liberadora. Em segundo plano, depreende-se claramente que o movimento pretendido não é uma recomendação fechada ou algo desse tipo, mas apenas um visar meditativo que intenta alcançar uma maior compreensão do tema.

O apelo aqui pretendido é que as atenções sejam voltadas para o povo, para o seu ser. A individualidade faz com que se perca esse movimento fundamental de ser-no-mundo-com-os-outros. Pensa-se que o povo, em si, é o fundamento originário do que a modernidade pensou e nomeou como Estado. Mas não através de um contrato imaginário e idealizado, o povo a partir de si próprio, desvendando suas próprias decisões, compreendendo sua situação histórica. Não se quer dizer com isso, ressalta-se, que há uma supremacia do povo em relação à individualidade que deveria ser suprimida em determinada sociedade. Não é isso que se pensa. Trata-se de uma análise que compreende que a individualidade moderna é posterior e carrega um aspecto reducionista daquilo que pode ser descerrado acerca do próprio ser-aí. Tais proposições não podem ser resumidas à mera contabilidade numérica de ocorrência de uma ou mais pessoas, ou o entendimento de que a maioria deva suplantar uma minoria. Isso, por si, seria um entendimento, no mínimo, não honesto com o que Heidegger se esforça por apresentar. Entenda-se:

A singularização na solidão pode tornar-se efetivo para o todo, de um modo magnífico. Inversamente, a participação ativista está longe de provar a ligação viva ao povo; ela esconde antes o egoísmo. O ser do povo nem é o simples ocorrer de uma população, nem o ser animal, mas a determinação como temporalidade e historicidade. (Lógica, 2008, p. 239).

Há, de fato, uma explosão do sujeito quando se parte para uma tal compreensão do que seja povo, mas isto não implica uma explosão da singularidade. Essa desconstrução afeta e está direcionada às construções teóricas modernas de endeusamento do sujeito pensante como base, princípio e fim de todo o pensamento e, conseqüentemente, de toda a política.

A historicidade de um povo ganha relevo nos momentos decisivos liberados no instante e no quanto se está ou não resoluto em determinada decisão. Essa formulação, simples e ampla, não carrega consigo, propositadamente, um marco moral que sirva para dirigir ou coibir ações. Ora, nem seria possível, tendo em vista que tais marcos só podem surgir com o desvelamento de determinado mundo compartilhado e através de uma decisão que resolva erigir tais ou quais ações a patamares paradigmáticos. A proposta de Heidegger antecede esses momentos e faz com que o leitor se lance no nascedouro das articulações do que foi nomeado enquanto comunidade, povo e história. É no acompanhamento dessas peculiaridades que determinado mundo vai sendo descortinado.

Apesar de não ter uma carga moral pretérita capaz de guiar as ações e os pensamentos originários, isto não significa que não há nenhuma espécie de baliza ou de limitação para tal pensamento. As limitações e referências parecem ser uma constante na

elaboração das obras históricas, filosóficas e nos atos políticos. Chama-se atenção é para o fato de que, ainda que essa liberdade total do pensamento não seja possível, é igualmente impensável ou, pelo menos, em grande parte, imprevisível conseguir antecipar todos os marcos vindouros, todas as determinações e resoluções de uma comunidade ou de várias comunidades. Leia-se:

A liberdade não é a indiferença do fazer e deixar de fazer, mas imposição da inevitabilidade do ser, assumir o ser histórico na vontade sapiente, recunhagem da inevitabilidade do ser no domínio de uma ordem articulada do povo. Cuidado da liberdade do ser histórico é em si legitimação do poder de Estado, como articulação da essência de uma missão histórica. (Lógica, 2008, p. 248).

Nestes termos, tenta-se perquirir um fundamento para o que foi considerado Estado diversamente de um contrato social, mas sim fundado mesmo na constituição ontológica do ser-aí e, sobretudo, do povo na emanção do seu cuidado. Esse movimento existencial do cuidado é o que, de acordo com Heidegger, legitima a formação de um Estado enquanto tal, ainda que se queira apontar um mecanismo contratual para fazer suplantar tal hermenêutica.

Não se quer aqui apenas substituir o fundamento de um contrato social por uma outra espécie de instrumento, como se aquele já estivesse gasto e precisasse ser renovado. Fala-se, em verdade, a partir do fenômeno enquanto tal. Nessa investigação, aparece para Heidegger, novamente, o cuidado [*Sorge*] como constituição ontológica que possibilita a própria constituição do que hoje é conhecido enquanto Estado. Não há aqui uma defesa ou uma condenação explícita de um ou outro Estado, mas, tão somente, a revelação de que o Estado está fundado no que foi desvelado enquanto cuidado e, como tal, tornou-se possível as manifestações atualmente conhecidas. Esta exposição devolve para o ser-aí e, antes, para o povo a necessidade de averiguar a sua história, os seus acontecimentos decisivos de tal sorte a fundamentar a sua orientação em meio a um mundo compartilhado possível. Mais importante, devolve-se ao povo a compreensão de que o Estado se afigura hoje de uma determinada maneira, mas que não é preciso aceitar essa formulação como padrão universal e atemporal de organização humana. Alarga-se o conceito de Estado e faz com que ele seja associado, ontologicamente, à manifestação do cuidado por um determinado povo. Leia-se:

Porque o ser da existência histórica do homem está fundado na temporalidade, isto é, no cuidado, o Estado é, pela sua essência, necessário – o Estado não como uma abstração e não derivado de um direito imaginado e relativo a uma natureza humana em si intemporal, mas o Estado como lei da essência do ser histórico, devido a cuja articulação o povo assegura a duração histórica, isto é, a conservação da sua missão e a luta pelo seu encargo. O Estado é o ser histórico do povo. (Lógica, 2008, p. 249).

O Estado, portanto, passa agora a ser entendido como a manifestação da historicidade de um povo. Nesse aspecto, mais uma vez, o pensador em questão não fornece nenhum parâmetro de como o Estado deva ser articulado. Há uma omissão proposital no campo deontológico para fazer emergir, tão somente, uma tentativa ontológica de apresentar o que seja, de forma mais nítida, o Estado em sua aparição fenomenal.

A partir do que fora então conquistado, oportuniza-se uma tentativa, já não tão às cegas, de se pensar o que é esse Estado, como ele se articula a partir de um determinado povo e como o mesmo está intrinsecamente ligado aos acontecimentos mais eminentes de uma comunidade. Em síntese, o Estado aparece, em suas diversas acepções, enquanto um fenômeno histórico oriundo da compreensão de um determinado povo a partir de seu mundo possível.

De posse do que até então foi levantado, o leitor poderá empreender uma viagem melhor orientada em polêmicos escritos de Heidegger que pretendem ser abordados no capítulo vindouro deste trabalho. Fala-se aqui, notadamente, dos escritos em que Heidegger assumiu oficialmente o reitorado da universidade, bem como de textos esparsos que pensam e tocam mais diretamente em temas considerados polêmicos por seus comentadores. Adianta-se que não se pretende aqui fazer nenhuma defesa ou nenhum ataque à obra do mencionado pensador. Pretende-se, em princípio, acompanhar as interpretações formuladas para deixar o leitor ponderar, por si, se tais formulações correspondem ou não com o anseio de se colocar melhor a questão da política do que como ela é usualmente tratada.

4 ONTOLOGIA POLÍTICA: ESCRITOS POLÍTICOS

A terceira parte dessa pesquisa está assentada nos textos em que Martin Heidegger enunciou de forma mais evidente uma preocupação em pensar filosoficamente questões políticas. Notadamente o discurso que fora proferido em 27 de maio de 1933 na ocasião da sua posse como reitor na Universidade de Freiburg. Além desse texto, conhecido como Discurso do Reitorado, são compilados outros de cunho administrativo e, ainda, conferências e pronunciamentos desse mesmo período, bem como outros excertos que não estão propriamente dentro desse lapso temporal, mas que dialogam claramente com o conteúdo ali explicitado.

4.1 Autonomia, ciência e espírito

Tendo como suporte tudo o que se levantou até então acerca do pensamento heideggeriano, adianta-se uma particularidade do discurso do reitorado e de outros proferidos sob as vestes do cargo que ocupava naquela ocasião. Trata-se de uma tentativa de utilizar uma linguagem com menor preciosismo que pudesse alcançar o público em questão que, não necessariamente seria um leitor de seu trabalho pretérito, sem, contudo, abandonar sua produção intelectual anterior. O desafio é grande porque força o reitor a comunicar em uma linguagem pública aquilo que defendia em seus escritos de forma muito peculiar e diversamente do entendimento corrente sobre vários textos. Não é por acaso que a abrangência interpretativa de tais escritos é ainda mais problemática (por permitir, não raramente, interpretações antagônicas caso não se conheça suficientemente o que foi levantado até o momento nesta pesquisa).

Na medida do possível, serão feitas observações pertinentes às nuances dessa polifonia interpretativa enunciada de maneira pública por Heidegger.

Ao assumir o reitorado, Heidegger vislumbrou uma oportunidade de manifestar-se acerca de uma filosofia política que, de alguma maneira, mantivesse a coesão e a compreensão de uma determinada comunidade sobre si mesma. Para que, perseguindo este caminho, pudessem ser feitas as decisões e as resoluções que ele acreditava pertencer essencialmente ao ser de um povo. É importante destacar que, embora o discurso seja dirigido à comunidade acadêmica alemã, seu intuito último é atingir uma compreensão política sobre o povo alemão e o Estado alemão de acordo com a historicidade desvelada para ele naquela ocasião. Isso trará algumas implicações interessantes acerca do pensamento político de Heidegger que serão expostos, oportunamente, no decorrer deste capítulo.

O primeiro parágrafo do discurso do reitorado já causa um grande estranhamento ao leitor habitual de suas obras, sem esquecer que se trata, corriqueiramente, de enunciar já no princípio qual o problema central que o texto intentará perseguir. Ou seja, é neste momento que Heidegger deixa entrever quais as suas inquietações com a responsabilidade do cargo que ocupara e, paralelamente, como ele acreditava ser capaz de estabelecer essa coesão da comunidade acadêmica que, repita-se, pode ser lida em último grau como uma coesão do próprio povo alemão. Neste caminho, leia-se:

Assumir o reitorado, é assumir a obrigação de dirigir o espírito desta Escola Superior. A decisão de aceitar obedecer, nos professores e nos alunos, nasce e toma força apenas a partir do verdadeiro e comum enraizamento na essência da Universidade alemã. Ora, esta essência não atinge a clareza, a grandeza e a potência, a não ser que, antes de tudo e sempre, aqueles que dirigem sejam eles mesmos dirigidos – dirigidos pelo caráter inexorável da missão espiritual que força o destino do povo alemão a receber o cunho típico da sua história. (Escritos Políticos, 1997, p. 93).⁴

Portanto, os problemas centrais que podem ser extraídos dizem respeito, inicialmente, a uma determinação da essência da Universidade alemã que, em outras palavras, pode ser expresso por uma busca pelo ser da Universidade, pela meditação sobre o que é faz com que aquela instituição apareça daquele modo específico, sobre os seus fundamentos últimos. Há ainda que ressaltar como problema da coesão da comunidade acadêmica enquanto tal bem como os meandros em que determinadas decisões são assumidas e quais os caminhos que devem ser desvelados de forma a orientar o comandante daquele navio, bem como a tripulação que fazia parte daquela navegação. No tocante ao que Heidegger quer apontar quando menciona um determinado espírito da escola superior, é importante saber que em seguida ele apontará com maior clareza sobre o que ele quer dizer com esta expressão.

Por ora, ainda sem ter explicitado o que significa a missão espiritual da Universidade, Heidegger segue pontuando quais os problemas que esta comunidade precisa enfrentar para ver, diante de si, os caminhos possíveis a serem assumidos ou rejeitados. Neste sentido, questiona:

[...] estamos nós, corpo de mestres e corpo de alunos desta Escola Superior, estamos nós verdadeiramente e em comum enraizados na essência da Universidade alemã? Esta essência tem uma verdadeira força para marcar com o seu cunho o nosso *Dasein*?

⁴ A maior parte dos textos trabalhados neste capítulo se encontram compilados em uma tradução portuguesa intitulada de Escritos Políticos, editada pelo Instituto Piaget. Para obedecer ao padrão de referências da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT, optou-se por referenciar utilizando o título do livro, já que quase a totalidade dos textos ali publicados servirão de suporte para este capítulo. Contudo, para facilitar a leitura desta pesquisa, sempre se mencionará, no corpo do texto, a qual documento, especificamente, se está referenciando com o intuito de também facilitar a consulta, a quem desejar, do documento original por outros meios.

Somente, sem dúvida, na condição de querermos completamente essa essência. Mas quem disso poderia duvidar? Habitualmente, faz-se prevalecer enquanto característica essencial da Universidade o fato de ela se <<administrar a si mesma>>; isso deve ser mantido. Todavia, teremos também meditado a fundo no que essa exigência de autonomia administrativa exige de nós? (Escritos Políticos, 1997, p. 93)⁵

Há então um questionamento de Heidegger acerca do fato de se saber ou não do que trata a essência da Universidade alemã. Ademais, questiona-se acerca de tal essência ser capaz ou não de contemplar a diversidade existencial que comporta a compreensão deste povo, de forma a se perceber, mais facilmente, uma coesão da comunidade universitária. De antemão ele assevera que pode até não existir um consenso ou um entendimento facilmente acessível sobre o que se trata tal essência. Contudo, parece existir uma vontade comum de compreender aquilo que faz uma Universidade ser o que é. Em outras palavras, é perfeitamente possível que se partilhe desta comunidade sem nunca ter meditado demoradamente sobre esse ponto, sem nunca pensar no que é que faz com que esta comunidade se apresente enquanto tal para o mundo, de um determinado modo. Por outro lado, não há dúvida que o corpo universitário se veja enquanto existentes que partilham de uma condição existencial comum que os une. Neste sentido, Heidegger pontua que, correntemente, utiliza-se a característica autárquica da Universidade como ponto comum ou como o que se optaria imediatamente caso se fosse questionado acerca da essência desta instituição. Ele concorda que a autonomia administrativa deve continuar pautando a problemática da essência da Universidade, mas segue questionando se a comunidade assume a fundo essa responsabilidade.

Momentaneamente fica evidenciado que a preocupação do reitor é, de fato, com uma meditação mais profunda que encontre um fundamento que desnude a ligação e a coexistência de um povo que partilha a mesma história. Neste caso, já é possível preparar uma reflexão que extrapole os muros universitários e siga nesta linha de pensamento de maneira a convergir para uma comunidade nacional, por exemplo. Ao longo do texto esse movimento parece ser melhor elucidado. De antemão, deixa-se apenas como aviso para guiar uma leitura mais abrangente sobre o tema.

⁵ Nesta citação evidencia-se o fato de que o tradutor não traduziu o termo *Dasein*. Compartilha-se o entendimento do tradutor de que Heidegger, neste discurso, faz um jogo com este termo no sentido de, ao mesmo tempo, fazer referência à sua ontologia fundamental já analisada nesta pesquisa e, ainda, utilizar um termo corrente na linguagem alemã. Neste sentido, na maior parte das vezes que o termo *Dasein* aparecer neste discurso ele poderá ser traduzido por existência sem maiores problemas, com o intuito de fazer essa ligação com a linguagem pública ao mesmo tempo que fica claro uma menção mais sutil ao seu pensamento filosófico. Apenas em alguns poucos trechos do discurso do reitorado que há uma relação direta do termo *Dasein* com o que foi traduzido por ser-aí. Nestes casos, fica evidente a referência, mesmo porque a simples substituição por existência, no sentido corrente, deixaria a passagem incompreensível.

Sabendo que a autonomia administrativa é o referencial comum, de mais fácil acesso para os que partilham do mundo universitário, Heidegger tenta expor de maneira mais detida qual o sentido dessa autonomia. Apresenta este tema nos seguintes termos:

Autonomia administrativa quer no entanto dizer verdadeiramente: fixarmos a nós mesmos a tarefa, e determinarmos nós mesmos as diligências capazes de a tornar real, a fim de, aí nessa tarefa, nós mesmos sermos o que temos de ser. Mas sabemos nós então quem somos nós mesmos, este corpo de mestre e de alunos da mais alta escola do povo alemão? Poderemos nós em primeiro lugar sabê-lo sem o mais constante e o mais acutilante retorno meditativo sobre nós mesmos? (Escritos Políticos, 1997, p. 93).

Na discussão acerca da autonomia, Heidegger faz o início da ligação entre universidade e povo alemão. Resta claro que a autonomia, a capacidade de prescrever normas para si próprio, não reside em um nada solto no ar. Ela está relacionada às seguintes questões ontológicas que não podem ser suprimidas para este caso: o que é universidade? Quem são os universitários? Quem são os mestres? Quem é o povo que erigiu essas sólidas construções? Qual o sentido de se ter uma universidade? Estas são questões que surgem ao demorar-se um pouco mais no problema enfrentado, ou seja, caso se pense o sentido da autonomia conjugada com o mundo acadêmico. Nesse caminho, Heidegger se depara com uma situação que precisa de uma reflexão mais demorada. Pensar a autonomia é também pensar, dentre outras óticas, no alcance que essa autonomia possui. Daí o ponto de contato que se inicia para, em seguida, pensar mais detidamente a inserção dessa universidade como elo de ligação ao povo alemão que, invariavelmente, tem responsabilidade por cultivar universidades da maneira que elas são enquanto possibilidade histórica de relação com o saber. Assim, questiona Heidegger pelo ser dessa universidade e busca compreender como isso auxilia e está, ao mesmo tempo, implicado em uma melhor compreensão do próprio povo que salvaguarda essa configuração política específica em seu seio comunitário, transcreve-se:

A Universidade alemã mantendo-se frente a tudo e contra tudo, não é outra coisa do que a vontade que quer em comum a sua essência em conformidade com a origem. A Universidade alemã é para nós a Escola Superior que, a partir da ciência e graças à ciência, pretende educar e disciplinar os dirigentes que velam pelo destino do povo alemão. O querer que quer a essência da Universidade alemã quer ao mesmo tempo a ciência, na medida em que quer a missão historicamente espiritual do povo alemão como povo que se reconhece no seu Estado. É preciso que a ciência e destino alemão acedam juntos – na vontade e na essência – ao poder. E consegui-lo-ão, e só o conseguirão, se nós – corpo de mestres e corpo de alunos – em primeiro lugar fizermos face ao destino alemão na sua mais extrema urgência (Escritos Políticos, 1997, p. 94).⁶

⁶ Este manter-se frente a tudo e contra tudo é, na verdade, uma peculiaridade do tradutor desta obra. A tradução mais corrente para essa expressão corresponde a “autoafirmação”. Percebe-se isso mais claramente no título do discurso do reitorado que é comumente traduzido por “A autoafirmação da universidade alemã” [*die*

Na busca por uma compreensão sobre o que seja uma autonomia inerente à universidade, Heidegger sugere que para alcançá-la em seu maior grau é fundamental que o povo volte a si mesmo, de maneira meditativa, com o fulcro de melhor desvelar a sua propriedade. Assim, no tocante à universidade, não é possível pensá-la a não ser de forma holística. Nessa esteira de pensamento não há, naquele caso, como não enfrentar a relação íntima da universidade com a historicidade do povo alemão. Portanto, Heidegger demarca, logo no início do discurso, uma teia referencial que merece ser considerada.

Na medida que aprofunda suas considerações, Heidegger adianta que a origem da escola superior alemã reside em um querer aprimorar-se do próprio alemão, sobretudo nas questões decisivas que impactam no destino desse povo. Essa disposição do saber, da educação de um povo é, para Heidegger, um ponto central no seu entendimento político de mundo. Não há, nesse passo, como buscar uma ontologia política na obra do referido pensador sem considerar o que está escrito acerca dessas reflexões sobre o educar e o disciplinar dos dirigentes da “missão historicamente espiritual” perquirida pelo seu povo. A questão é que a clarividência acerca dessa missão historicamente espiritual é alcançada de forma mais incisiva quanto mais o povo meditar sobre si e sobre o cuidado de si (Estado).

Por estas razões que Heidegger acredita ser possível e mesmo importante que a ciência e o destino de um povo componham em equilíbrio o poder. A partir de então, é preciso captar com atenção o que essa assertiva propõe exatamente. Para auxiliar nesta tarefa, transcreve-se abaixo, ainda no Discurso do Reitorado, uma consideração prévia acerca da ciência:

Temos de nos situar de novo sob o poder do começo do nosso *Dasein* histórico pelo espírito. Esse começo é a ruptura pela qual se inaugura a filosofia grega. Aí se edifica o ser humano do Ocidente: a partir da unidade de um povo, em virtude da sua língua, pela primeira vez virado para o ente por inteiro, questiona-o e capta-o enquanto o ente que é. Toda a ciência é filosofia, quer seja capaz de o saber e querer, quer não. Toda a ciência continua imbricada nesse começo da filosofia. É dela que extrai a força da sua essência, supondo em primeiro lugar que ela continua ainda à altura desse começo. (Escritos Políticos, 1997, p. 95).

Heidegger retoma a origem do pensamento grego para fazer desembocar no entendimento de conhecimento cultivado pelo povo alemão. O que ele aponta, neste momento, é para aquele admirar-se ou assustar-se genuíno com o ente que fez com que se investigasse a

Selbstbehauptung der deutschen Universität] mas que nesta edição o tradutor optou por “A universidade alemã frente a tudo e contra tudo ela mesma”. Faz-se essa ressalva em razão da atipicidade da tradução proposta na edição ora utilizada.

respeito do conhecimento e fizesse surgir a filosofia no seio da Grécia Antiga. Em seguida, Heidegger compreende que essa retomada do impulso originário de conhecer o ente enquanto tal seria um movimento capaz de promover um salto a partir ciência e em direção a um porvir que ele acreditava ser capaz de redefinir os traços de uma comunidade. Naturalmente que quando ele fala aqui em ciência, esta palavra está muito mais próxima das problematizações gregas enquanto *episteme* do que, propriamente, com as noções modernas e contemporâneas de ciência. Ele tenta fazer um alerta para que seja possível re-tomar [*wieder-holen*] a compreensão de como a questão do conhecimento propriamente dito aparece no mundo grego e se consuma também na formação do povo alemão e na compreensão da essência do que seja uma universidade. Para problematizar um pouco melhor essa retomada da questão do ser através do caminho ontológico sugerido por Heidegger, sugere-se a leitura da seguinte passagem contida na preleção proferida no segundo semestre do ano de 1934-35 na Universidade de Freiburg e intitulada de Introdução à Metafísica:

Perguntar: Qual a posição do Ser? – não significa nada menos do que *re-tomar* (*wieder-holen*) o início da nossa existência histórico-espiritual, para o transformar num outro início. Tal é possível. É até a forma normativa da História, já que parte do acontecimento fundamental. No entanto, um início não se repete pelo fato de se retornar a ele enquanto algo de remoto, de anterior, e agora conhecido que apenas se deva imitar, mas sim recomeçando-se o início *de um modo mais originário*, nomeadamente implicando toda a estranheza, obscuridade e incerteza que um verdadeiro início traz consigo. A repetição, como nós a compreendemos, é tudo menos a continuação corretiva do habitual por via dos meios habituais. (Introdução à metafísica, 1997b, p. 46).

Assim, quando ele sugere a ciência como meta para a universidade e como dirigente do destino alemão, diz-se, em verdade, que é preciso lembrar e ter como horizonte essa relação genuína de um espanto com o ente que aparece, que simplesmente é, juntamente com a necessidade de compartilhamento dessa descoberta. Ciência aqui, grosso modo, deve ser entendida como aquilo que diz sobre o ser dos entes. Por este motivo, nenhuma ciência está dissociada da filosofia e, tampouco, pode olvidar seu horizonte hermenêutico liberador de compreensão. O isolamento desses entendimentos em áreas cada vez mais segmentadas e incomunicáveis entre si, faz com que o entendimento sobre o próprio povo seja igualmente fragmentado.

Retomar o fundamento da ciência e considerar não só a tradição como, também, a existência enquanto ser-no-mundo-com-os-outros faz com que Heidegger vislumbre uma totalidade referencial que implicará, diretamente, sobre os papéis decisivos em uma comunidade.

Percebe-se que, em vários momentos, Heidegger enfatiza e circunscreve seu pensamento ao povo alemão ou à comunidade acadêmica alemã. Isso faz com que se questione se todo e qualquer trabalho nessa seara não seria inócuo em outro contexto que não o daquela situação alemã específica e, pior, se não padeceria tal discurso de um excesso de nacionalismo que simplesmente não contemple a existência de outros povos. Neste aspecto, é preciso conferir um trecho do discurso do mencionado autor, proferido em Leipzig, em 11 de novembro de 1933:

Querer uma verdadeira comunidade popular distingue-se tão bem de uma fraternidade internacional inconsistente e que não leva a nada, como de uma cega dominação tirânica. Esta vontade age para além dessa oposição. Engendra a abertura e a bravura no seio das quais povos e Estados podem afirmar-se tanto em relação a si mesmos como uns em relação aos outros. (Escritos Políticos, 1997, p. 115).

Evidencia-se, com isso, que a filosofia política de Heidegger implica, em último grau, que um povo deve sempre ser o responsável pelo seu destino, história e senhor das suas decisões, ainda que opte por nada decidir. Acreditava ele que o trabalho de autoconhecimento desvelaria situações ímpares sobre determinados povos. Assim, não se sentia seguro (ou não acreditava ser o melhor caminho) para discorrer acerca de uma política universal, sobre uma eventual comunidade humana. Lembra-se, a proposta de Heidegger vai de encontro às bases filosóficas modernas e, portanto, não se pensa um sujeito universal capaz de normatizar para a humanidade. Por outro lado, o sentimento de comum pertencimento ao povo alemão fez com que o mencionado autor tivesse segurança de apontar mais livremente sobre as nuances políticas desta comunidade. E em relação aos demais povos? Heidegger é claro: o autoconhecimento dos povos engendraria uma autoafirmação desses povos de forma muito mais autêntica e genuína do que ele próprio poderia supor. Não se pensa, de início, em suprimir diferenças, parece que o caminho proposto é até o contrário: perceber as diferenças e pensar algo a partir disso. Heidegger acreditava na independência dos povos para versarem sobre suas próprias existências e, só então, seria possível pensar em uma coexistência no sentido prático do termo. Nesta coexistência seriam expostos os conflitos e dificuldades de compartilhamento de mundo, da mesma maneira que já foi trabalhado até aqui esses temas. É com esse intuito que ele apresenta, ainda nesse discurso pronunciado em Leipzig em 11 de novembro de 1933, o seguinte:

De que gênero de acontecimento se trata? O povo reconquista a verdade da sua vontade de existir; pois <<verdade>> não é outra coisa do que a plena evidência daquilo que torna um povo seguro, claro e forte na sua ação e no seu saber. De uma tal vontade jorra a autêntica vontade de saber. E essa vontade de saber circunscreve aquilo que o saber pode pretender. É a partir daí, finalmente, que são medidos os

limites dentro dos quais um verdadeiro questionamento e uma verdadeira investigação devem estabelecer os seus fundamentos e dar as suas provas. É a partir daqui que, para nós, a ciência tem a sua origem. Ela está ligada e reconduz-se à necessidade de uma existência (*Dasein*) popular responsável por si. Por pouco que tenha passado por esta necessidade, a ciência é então a paixão pedagógica de querer saber para tornar-se sabedor. Mas ser sabedor significa para nós: ser senhores das coisas com toda a lucidez e estar resolvidos a agir. (Escritos Políticos, 1997, p. 116).

No trecho acima colacionado há uma clara alusão ao tornar-se senhor da própria ação através de uma incisiva sabedoria sobre as decisões assumidas. Assim Heidegger deixa claro o seu empenho com a questão da autonomia administrativa de um povo, seja no âmbito acadêmico, seja em um comum pertencimento de outro âmbito, o que posteriormente será melhor analisado.

A ciência, o conhecimento ou a sabedoria, auxiliam na busca da propriedade de um povo. É só através desse saber existir com os outros e em um mundo que aparecem as dificuldades de uma decisão que busca ser autônoma. Não obstante, demarca-se: uma decisão autônoma implicará em uma decisão de maior responsabilidade, já que deverá falar por si.

Reconhecer limitações, ponderar determinadas tradições e perquirir uma historicidade, certamente que implica também na questão da autonomia de uma determinada comunidade. Contudo, ignorar a pertinência de tais temas ao assumir uma decisão qualquer é, em verdade, não contemplar, na inteireza possível, o momento decisivo que se impõe. Fingir que não há limitações não faz com que elas simplesmente desapareçam, ocorre apenas uma visão reducionista daquilo que se propõe a enfrentar. Por esta razão que Heidegger traduz exemplarmente a ciência enquanto uma paixão pedagógica de querer saber para tornar-se sabedor. Ora, fala-se de um *páthos*, de uma disposição afetiva, de voltar-se ao ente e, junto a ele, apreender o que for possível com o único intento de melhor compreender a mundanidade.

Por outro lado, a ciência não caminha sozinha e de uma forma qualquer no seio de um povo, é importante que se reconheça a íntima relação entre ciência, historicidade, temporalidade e mundanidade. Em outras palavras, ao parafrasear Ésquilo, Heidegger escreve: “cada saber das coisas fica em primeiro lugar entregue sem defesa ao poder excessivo do destino e fica sem palavras perante ele.” (Escritos Políticos, 1997, p. 95). A ciência, assim, não parece ser uma necessidade, algo que acontece tal e qual independentemente das circunstâncias, é antes, uma decisão de portar-se de um determinado modo junto ao ente, ou seja, trata-se de uma possibilidade. Ainda com a inspiração dos antigos, Heidegger explica:

Para os gregos, a ciência não é um <<bem cultural>>; é pelo contrário o lugar intermédio que determina no mais íntimo todo o *Dasein* do povo e do Estado. A ciência, para eles, não é também um simples meio de tornar consciente o que é

inconsciente; é a potência que mantém acurado e encerra por toda a parte o *Dasein* na sua totalidade. (Escritos Políticos, 1997, p. 96).

É o saber de um povo sobre si mesmo e sobre o mundo que determina a existência desse mesmo povo bem como delinea o seu Estado. Heidegger escava as origens do conhecimento ocidental a partir de uma perspectiva grega para fazer aparecer a sua compreensão sobre uma orientação política com o fulcro de desvencilhar-se das amarras da ciência política moderna e também da interpretação medieval do mundo. Assim, Heidegger destaca que tanto a interpretação de mundo proposta pela teologia cristã como, posteriormente, o pensamento técnico instaurado pela modernidade possuem uma ligação com o nascedouro da filosofia grega. Contudo, estas posturas compreensivas acabam por distanciar, cada vez mais, a percepção da totalidade e da origem de todo conhecimento como os gregos discutiam. Por outro lado, o autor em apreço vislumbra uma possibilidade de se fazer um novo começo. A proposta do seu trabalho é ousada e reside em uma retomada dessa experiência originária como ente de forma a garantir uma nova fundação para a própria ciência e, consequentemente, para o que se pensa enquanto universidade que impactará, sem dúvidas, no seio de uma comunidade.

O curioso, é que Heidegger faz um apelo no sentido de que é preciso revisitar essas origens e a grandeza que elas carregam consigo, mas não se trata de um eventual saudosismo ou uma tentativa de resgatar o que não mais seria. Defende-se, neste trabalho, que ele, em verdade, tenta resgatar o comportamento grego no tocante à sua relação inicial com o ente. Deixar-se maravilhar ou deixar-se espantar com o ente e, a partir daí e das incertezas e inseguranças que, inevitavelmente, surgirão, tentar construir um novo caminho possível. As palavras aqui utilizadas são propositais de forma a remeter à expressão grega *Tó thaumázein*, a experiência de maravilhamento, mesclada com espanto e admiração que é concebida como o início do filosofar e de todo o conhecimento. Trata-se de um episódio icônico trabalhado na obra Teeteto, de Platão.⁷ Desta maneira, não é simplesmente um retorno à antiguidade que Heidegger propõe como saída política, mas sim um voltar-se para essa experiência originária que foi capaz de consumir o Ocidente no que ele é. Ao apontar para as nuances e desvios propostos pela interpretação de mundo da teologia cristã e, depois, pela técnica moderna, Heidegger intenta apresentar um outro caminho. O problema é que esse caminho ainda não está formulado, não há uma baliza interpretativa fechada para que se possa levantar uma bandeira

⁷ No Discurso do Reitorado há uma série de sutilezas que remetem o leitor aos escritos platônicos. Isso não significa que há uma reprodução ou uma identidade de teses nas obras do autor grego com o alemão. Trata-se, contudo, de importantes referências que deixa claro o intento de Heidegger em dialogar, sobretudo, com a eminente obra “A República” de Platão. Não por acaso que o desfecho do discurso é uma citação desta obra com uma tradução inteiramente não convencional cunhada pelo próprio Heidegger.

ou nele seguir tranquilamente. O apelo do autor alemão é no sentido da retomada [*Wiederholung*] dessa experiência junto ao ente tal qual os gregos fizeram para que então se tenha condições de visualizar um novo começo político. Essa parece ser a proposta de Heidegger, veja-se:

Mas nem por isso o começo foi superado, e muito menos abolido. Porque, supondo que a ciência originalmente grega é qualquer coisa de grande, então o que nela há de maior continua a ser o começo dessa grandeza. A essência da ciência não poderia sequer ser esvaziada e usada, como acontece hoje, apesar de todos os resultados e de todas as <<organizações internacionais>>, se a grandeza do começo não se mantivesse ainda. O começo ainda é. Não se encontra atrás de nós como o que foi há muito tempo; pelo contrário, está à nossa frente. Enquanto aquilo que há de maior, o começo passou antecipadamente por cima do que estava para vir, e assim também por cima de nós mesmos, para ir muito à frente. O começo foi o irromper no nosso futuro: mantêm-se aí como a longínqua injunção que nos é dirigida de nos juntarmos de novo à grandeza. (Escritos Políticos, 1997, p. 96).

É na tentativa de reassumir esse grandioso começo da filosofia que Heidegger tenta chamar a atenção dos seus ouvintes. Contudo, esse reencontro com a filosofia grega, aquela experiência tal qual foi assumida como tarefa, trabalho e missão daquele povo antigo, dificilmente será simplesmente colocada como base do povo alemão que então tentava se unir. A proposta de Heidegger é que a retomada da filosofia grega promovesse um direcionamento rumo ao porvir no sentido de reorientar o seu povo. Como se trata de uma tradição há muito esquecida e violada, Heidegger espera que esse reencontro faça aparecer uma nova ordem política. Contudo, acerca dessa nova ordem ele pouco ou quase nada pode dizer. A revisitação do pensamento grego passa por cima das estruturas presentes e aparece enquanto porvir. O começo não estaria, portanto, atrás de si, mas sim à frente. Isso porque as decisões e a organização da Grécia Antiga, dificilmente, seriam adotadas fidedignamente pelos seus compatriotas, mas a possibilidade de fazer surgir algo inteiramente diverso, através desse reencontro maravilhado com o ente, liberaria uma compreensão própria e autêntica das existências que clamavam por um norte a seguir.

Há uma alocução proferida por Heidegger em 25 de novembro de 1933, por ocasião da matrícula dos estudantes, e que foi intitulada “O estudante alemão como trabalhador” em que ele apresenta de maneira mais evidente essa relação da temporalidade, historicidade e decisão política. Transcreve-se abaixo um trecho desta ocasião:

Pois <<ser histórico>> quer dizer: saber enquanto povo que a história não é o que se passou, e ainda menos o que é presente; que é, pelo contrário, empreender e suportar, de tal forma que o tempo presente seja tomado de alto a baixo a partir de um futuro que não cessa de ser em todo o ímpeto da sua vinda. O futuro de um povo não consiste

de forma alguma no que ainda não é. Ele não é a não ser como vinda. Ele vem. E é vindo que assim que ele é, aí, no coração da decisão sábia pela qual um povo se recorda a si mesmo, e assim se transporta extaticamente ao seio do ímpeto com que o destino se lhe dirige. (Escritos políticos, 1997, p. 120).

Assim, fundado na temporalidade de que o futuro também é, e só por tal é possível pensá-lo e sobre ele discorrer, Heidegger tenta apresentar com clareza qual seria então o porvir do povo alemão, fundado na sua historicidade, caso esse povo a quisesse assumir enquanto tal. Neste aspecto, mais uma vez, há a necessidade de se fortalecer a autonomia de um determinado povo. Não há como vislumbrar o porvir de um povo se este não se decide enquanto tal. Não obstante, de acordo com Heidegger, o porvir sempre vem e não só no sentido de que um dia algo chegará, mas no sentido de que o porvir está, desde sempre, aberto e endereçado ao povo enquanto possibilidade que precisa então assumir, nessa historicidade, o seu destino. Essa assunção é feita através da decisão. É importante que o povo se reconheça como tal para que possa também reconhecer os limites das decisões autônomas e sobre elas assentar o seu destino.

O caminho político proposto por Heidegger é o caminho da sabedoria sobre si mesmo. Uma comunidade que é sabedora de si, das suas peculiaridades, dos seus limites, da sua história, do seu poder criativo, pode então lançar-se às empreitadas que julgarem condizentes com as suas necessidades e vontades. Vislumbra-se então, pensa-se, a possibilidade de erigir uma sólida e coesa comunidade política através do exercício de coexistência harmônica e que seja sabedora de si. Trata-se de uma comunidade capaz de enfrentar seus problemas, seus questionamentos, seus posicionamentos ante o mundo de uma forma em que todos sejam contemplados a partir de suas decisões e que todos tenham condições de alcançar a compreensão do caminho que se está optando em seguir.

A direção destinal é então descortinada à comunidade com uma clareza proporcional ao seu empenho de voltar-se sobre si e pensar-se enquanto uma comunidade que partilha o mundo com os outros.

Reforça-se, o fortalecimento de um povo não implica em uma aniquilação daqueles que não compartilhariam da mesma maneira de ver o mundo. Heidegger não pensava no fortalecimento do povo alemão como forma de se fechar para o mundo. Ao contrário, acreditava que a autêntica manifestação dos povos forçaria uma coexistência mais verdadeira com o diverso. Em um texto que fora escrito, provavelmente, no final do ano de 1936, intitulado “Para nos conseguirmos explicar em conjunto sobre o fundamental”, Heidegger enfrenta essa eventual discrepância que poderia surgir entre dois ou mais povos distintos. Lembra que os gregos, na sua grande habilidade política, expuseram-se mesmo ao que era gritantemente

estranho e incomum, a saber, aos asiáticos, e que essa exposição resultou em um fortalecimento e em um enriquecimento da sua forma de pensar. Seguindo sua explanação, conclui:

Se chegarmos a colocar a existência histórica dos dois povos vizinhos no horizonte destas meditações (de que o pensamento de ponta é renovar a arquitetura fundamental do ser ocidental), só então começará a abrir-se pela sua vizinhança o espaço próprio, na sua mais vasta amplitude. Se os povos aí quiserem penetrar, e isso significa: se quiserem configurá-lo pelo seu trabalho, então será preciso que as condições radicais de um entendimento autêntico sejam claramente presentes ao olho do espírito. Elas são duas: a grande vontade de se escutarem um ao outro, e a coragem contida de obedecerem à sua própria determinação. A primeira não se deixa iludir nem enfraquecer pelos resultados fugazes de um entendimento sem mérito. A segunda torna cada um dos dois que se entendem mutuamente digno de si mesmo, e somente assim aberto ao outro. (Escritos políticos, 1997, p. 150).

Percebe-se, assim, que pelo menos duas grandes diretrizes guiavam o entendimento de Heidegger acerca da convivência dos povos. Ele acreditava que deveria ser exercitado, em primeiro lugar, a escuta do diverso. Escutar o outro é ponto central para o estabelecimento de um diálogo e de uma compreensão mais alargada do mundo. Em segundo plano, deveria se ter a determinação de só agir de acordo com as decisões oriundas do próprio povo. Novamente é um retorno ao tema da autonomia nos escritos políticos. Assim, a escuta deveria ser sempre aberta, mas a decisão pelo agir deveria ser tomada, em última instância, pelos próprios senhores da ação.

Perscrutar a si próprio pode ser vista como a máxima política heideggeriana. Uma retomada do “conhece-te a ti mesmo”. Contudo, esse voltar-se a si próprio deveria ser feito de acordo com a descoberta filosófica compromissada apenas com o próprio ente que aparece. Heidegger questiona um esvaziamento da ciência, com o advento da modernidade, no sentido de forçar o ente a se manifestar de acordo com a vontade de um pretenso observador. Forçar o ente a responder as questões que eventualmente se teriam. Não é esse caminho de uma ciência isolada em si mesma que o autor em foco propunha aos seus contemporâneos. Tentava, antes, assumir o impulso originário da filosofia como forma genuína de desvelar o porvir que insistia em se fazer presente. E qual seria então essa tarefa inicial? Como ela pode ser melhor entendida? Como deve se portar a ciência, o povo e a universidade ante essas provocações? Heidegger assim enuncia:

Então, o que inicialmente foi a tarefa dos gregos – a resistência admirativa perante o ente – transforma-se na de se estar, plenamente a descoberto, exposto ao que se retira e é incerto, ou seja, ao que é problemático, *i.e.*, digno de ser posto em questão. Questionar, então, não é já somente a fase superável que precede a resposta, que não seria outra coisa do que o saber. Questionar, pelo contrário, torna-se em si mesmo a figura em que o saber culmina. O questionamento desenvolve a sua força maior, a de

abrir e descobrir o essencial de todas as coisas. Questionar força então a simplificar ao extremo o olhar dirigido para o incontornável. (Escritos políticos, 1997, p. 97).

A ciência deve se pautar pelos seus questionamentos. A sabedoria reside muito mais fortemente nas questões formuladas do que nas respostas alcançadas. Um problema não deve ser assim considerado em razão de um recorte qualquer que se faz porque é preciso produzir alguma resposta previamente determinada ou esperada. O problema surge ante a uma manifestação incontornável e incômoda que não pode ser rapidamente extirpado. É ele o guia de toda a inquietação filosófica e do pensamento. A boa formulação de um problema parece trazer mais clareza do que uma série de respostas sobre questões que não estão oportunamente colocadas. Saber lidar com o incômodo, com o incontornável, ou mesmo com aquilo que extasia o pensador aponta para uma grande conquista da ciência. Não se pode esquecer que essa proposta também está intimamente relacionada com o que Heidegger ponderou acerca do desvelamento e da verdade. Heidegger reiteradamente trabalha essa questão no intuito de apontar que o ente se apresenta em uma determinada totalidade, mas, sem querer dizer com isso, que seria possível um esgotamento da apreciação desse mesmo ente.

Fica evidente a preocupação de Heidegger com a questão científica universitária sendo reproduzida meramente como um trabalho de Sísifo. Para ele, o trabalho deve estar sempre guiado por um sentido que o fundamenta. A perda do horizonte semântico do trabalho, a saber, a perda com a relação originária junto ao ente, levaria uma comunidade ao seu desligamento com ela própria. Não importa o que se faça, é preciso compreender o porquê de se estar fazendo isto ou aquilo. É com este pensamento que Heidegger propõe essa problematização histórica tão pouco comum de uma origem longínqua, de mais de dois mil anos, de um povo que, geograficamente considerado, também não possuiria nenhuma identidade com o povo alemão. Por isso a menção a uma missão espiritual. Trata-se de uma retomada a partir de uma origem que ele marca como sendo a origem do pensamento ocidental. O comum pertencimento a este pensamento, logo, não pode ser extraído a partir de aproximações biológicas, culturais, territoriais ou algo que o valha. Heidegger acreditava ser possível um novo movimento “científico” partindo da experiência dos filósofos gregos. Seria isso um grande absurdo? Poderia assim ser visto, caso o ocidente não tivesse já presenciado o próprio Renascimento como um movimento europeu que teve como base algo semelhante à empreitada heideggeriana. Não se quer aqui fazer aproximações do movimento renascentista com a filosofia ontológica trabalhada. Não é isso. Menciona-se, apenas, para exemplificar que a origem grega, desde sempre, esteve à frente de todo o pensar ocidental.

O saber culminaria, então, com o próprio questionar. O questionamento não passa mais a ser visto como uma etapa qualquer que estava lá apenas com o intuito de colher determinadas respostas. Ele deve ser colocado e enfrentado por uma comunidade como um problema que se avizinhou. Direcionar-se a esse questionamento no intuito de fazer desvelar uma compreensão que ainda não se alcançou. Os caminhos liberados podem ser os mais variados, mas Heidegger entendia que o questionar, por si, forçaria uma simplificação do olhar dirigido ao incontornável. Assim, o povo poderia se debruçar na tentativa de melhor visualizar o que simplesmente não pode ser desconsiderado.

O caminho proposto apontaria para uma melhor comunicação entre os saberes. Romperia com o silêncio e com o abismo de um conhecimento cada vez mais setorizado e especializado. Em outras palavras:

Questionar assim faz com que se quebrem o isolamento e a esclerose das ciências em disciplinas separadas, reúne-as a partir da sua dispersão sem limite e sem finalidade em campos e setores dissociados, e expõe de novo a ciência imediatamente à fecundidade e aos benefícios de todas as potências configuradoras-de-mundo do *Dasein* humano e histórico – tais como são aí: natureza, história, língua; povo, costumes, Estado; poesia, pensamento, fê; doença, loucura, morte; direito, economia, técnica. (Escritos políticos, 1997, p. 97).

A clareza no questionar, defendia Heidegger, reintegraria os campos do saber, devolveria ao povo uma compreensão de que o trabalho não pode ser meramente executado, sem maiores indagações. Assim, enuncia os grandes problemas direcionadores com os quais a academia, usualmente, se debruça, não obstante, venha perdendo espaço para um saber gradualmente mais pragmático e diminuto em relação à totalidade do ente que se apresentava.

Neste sentido, François Fédier, em seu texto intitulado “Voltar a ter mais decência”, corrobora com o posicionamento aqui defendido nos seguintes termos:

Há muito tempo que está em curso um processo que ameaça levar a ideia de Universidade à sua perda; esse processo pode ser visto como homogêneo àquele pelo qual a verdade acaba por não ter outro sentido que não o pragmático, e a ciência por não ter outro valor que não o da eficácia. (FÉDIER, 1997, p. 44).

Além de perceber a tentativa de Heidegger em resgatar um sentido outro que não o meramente pragmático para a universidade, François Fédier sutilmente aponta para uma disposição afetiva que estava presente na elaboração do discurso do reitorado: o medo. A ameaça que rondava a universidade bem como o próprio povo alemão parece ter ditado o tom dos escritos políticos heideggerianos dessa época. Há uma presença constante de um sentir-se ameaçado, seja pela fragmentação dos saberes, seja pela possibilidade de uma desfiguração da

universidade, seja pela fragmentação do próprio povo alemão. Nesse caminho, Heidegger buscava realizar um discurso conciliatório com o seu próprio povo, no seio da universidade. Todavia, ainda que se trate de um discurso sereno em sua maior parte, há nos trechos já citados e nos outros que ainda não o foram, a presença de uma disposição afetiva que sentia uma ameaça direcionada contra aquilo que Heidegger acreditava e gostaria de ver preservado. A ameaça se dava exatamente em um eventual “declínio” ou “ruína” desse povo que ele gostaria que se reencontrasse com a sua grandeza. Provavelmente por isso há esse direcionamento textual remontando a uma espécie de retomada e de assunção de um destino do povo alemão dando a entender que algum perigo estivesse ali à espreita, de forma permanente, e que, se nada fosse feito, tudo poderia ruir.

Nessa tentativa de religar o povo consigo próprio, Heidegger retoma o que ele nomeou como missão espiritual e tenta explicar de forma mais clara do que isso se trata. Aos leitores habituais de suas obras, resta evidente que “espírito” não é um termo que ele utiliza e, na verdade, tenta até dele se afastar, pelo menos até o momento da assunção do reitorado. Neste sentido, ele tenta explicar o que poderia significar a utilização deste termo. Acrescente-se a isso, o fato de a passagem abaixo ser uma das mais problemáticas no discurso do reitorado em razão de parecer mais com um simples e assustado apelo político propriamente dito do que com um pensamento serenamente ponderado. Veja-se:

Porque <<espírito>> não é nem a sutileza vazia, nem o jogo sem envolvimento do bom senso, nem o exercício interminável do entendimento entregue às suas análises, e ainda menos a razão universal. O espírito é, pelo contrário: de acordo com o tom da origem, saber decidir-se pela essência do ser. E o mundo espiritual de um povo não é o piso acrescentado de uma cultura, tal como não é o arsenal de conhecimentos e dos valores utilizáveis. É, pelo contrário, o poder da experiência mais profunda das forças que ligam um povo à sua terra e ao seu sangue, como poder do mais íntimo despertar e da mais extrema vibração do seu *Dasein*. Só um mundo espiritual é, para um povo, garante de sua grandeza. Pois força a decidir constantemente entre querer a grandeza e deixar-se ir na queda; força a que essa constante decisão se torne na cadência que se trata de imprimir à marcha que o nosso povo iniciou em direção à sua história futura. (Escritos políticos, 1998, p. 98).

Reitera-se: a tentativa de vislumbrar uma missão espiritual ao povo alemão diz respeito a uma retomada do saber originário que alteraria o direcionamento daquela comunidade rumo a um porvir que Heidegger conseguia vislumbrar como sendo algo grandioso e garantidor da coesão e preservação daquilo que ele julgava ser o mais íntimo e importante para a constituição desse povo. Neste sentido, ao se falar de espírito não se pode associar com o conceito de alma da teologia cristã, por exemplo, e nem com a manifestação de um curso predeterminado da história guiado por uma razão universal. Heidegger não busca aqui uma

reaproximação, como já se viu por várias vezes, com a filosofia medieval ou com a filosofia moderna. Emprega esse termo como ponte de acesso do entendimento comum com o que ele estava disposto a propor.

Espírito seria então uma decisão pela retomada da essência do ser. É um apelo à origem do modo de ser ocidental, que não surgiu na Alemanha, mas em solo e tempo mais longínquos que determinam o modo de ser desse povo. Segundo o autor, seria uma decisão pela essência do ser. Em outras palavras: uma retomada do pensamento ontológico. Essa missão não deveria ser assumida como uma série de sujeitos que se identificam apenas em razão de uma eventual cultura propagada e disseminada em determinados limites territoriais. A aposta de Heidegger é que o espírito falaria ao povo alemão a partir de um encontro originário com as questões fundamentais que fizeram da filosofia e da ciência o que elas foram capazes de alcançar. Este encontro não se daria pelo saber acumulado e, tampouco, pelo pragmatismo conquistado por essas ciências, mas, primordialmente, pelo impulso da vontade de entregar-se ao ente enquanto tal. É neste caminho que o espírito enunciado neste discurso deve ser compreendido. Mesmo porque, quando ele assevera que é através dessa ligação que o povo assume a experiência mais profunda com a sua terra e com o seu sangue, ele aponta para uma ligação íntima do povo consigo próprio e com o seu mundo.⁸

Assim, retoma seu pensamento afirmando que só essa compreensão partilhada de mundo espiritual pode garantir a coesão de um povo que rumo para algo, decididamente, maior. Acreditava que essa decisão de assumir uma determinada missão espiritual era o caminho para retomar uma grandeza futura baseada naquilo que os gregos já tinham vislumbrado.

4.2 O consumir e a luta

Mais adiante, Heidegger, ainda no discurso do reitorado, tenta formular uma configuração mais nítida sobre uma possível estruturação da universidade. Novamente, neste trecho, há uma forte ligação com a filosofia platônica na divisão das tarefas que deveriam fundar uma *polis* ideal, de acordo com a proposta do eminente filósofo grego em seu livro “A República”. Heidegger praticamente faz uma releitura da proposta platônica afirmando que o

⁸ Caso se pense aqui terra e sangue como sinônimos de pátria (solo geograficamente delimitado) e identidade biológica, isto implicaria em uma contradição com todo o restante da obra do pensador alemão. Heidegger é peremptório ao afastar um entendimento meramente biológico para o ser-aí bem como, em nenhum momento, assume uma limitação territorial para definir o que em suas obras ele pontua como sendo a terra.

corpo estudantil alemão deveria se reconectar com a comunidade em geral através de três grandes laços, a saber: através do serviço de trabalho, serviço de defesa e serviço do saber.

No tocante ao serviço de trabalho, enuncia:

O primeiro laço é aquele que o liga à comunidade do povo. Obriga, assumindo a sua parte e fazendo parte, a participar nas penas, nas aspirações e nos saberes de todas as categorias sociais e de todas as partes do povo. Este laço é doravante concretizado e firmado no *Dasein* estudantil pelo serviço de trabalho. (Escritos políticos, 1997, p. 99).

Com o serviço de trabalho, Heidegger defendia que o corpo estudantil passaria então a ter uma compreensão mais clara acerca das tarefas necessárias para a manutenção de uma comunidade. Trata-se de uma reaproximação com o povo que, com a especialização científica progressiva, poderia se sentir alijado do ambiente universitário e, da mesma forma, faria com que os estudantes percebessem a importância do trabalho em todos os setores de uma comunidade. Heidegger buscava uma compreensão da totalidade de uma comunidade para que nenhum trabalho fosse assumido como alheio à missão espiritual pensada para um povo.

Pensou-se também no chamado serviço de defesa e este é um tanto quanto curioso para se pensar no âmbito meramente universitário, veja-se:

O segundo laço é aquele que liga à honra e ao destino da nação, entre os outros povos. Exige – firmada no saber e no saber-fazer, e escorada pela disciplina – a disponibilidade de pagar com a sua pessoa até o fim. Este laço envolve e penetra de futuro o *Dasein* estudantil no seu todo como serviço de defesa. (Escritos políticos, 1997, p. 99).

A partir desse trecho fica claro a intenção de Heidegger em pensar politicamente muito além do âmbito universitário. Ele está, explicitamente, falando de uma necessidade de se pensar a defesa de um povo “pagando com a sua pessoa até o fim”. Rememora-se que ele buscava a autonomia de um povo e que acreditava que tal compreensão alcançada deveria ser fundamento único e exclusivo para as decisões oriundas desse mesmo povo. Nesse caso, resta claro o seu intuito de fazer com que um povo não cedesse a uma heteronormatividade, inclusive dispondo de sua própria existência em uma luta por aquilo que se decidisse. De fato, Heidegger estava pensando em uma nova concepção política e de comunidade e não se furtou em problematizar acerca da necessidade de defesa do seu povo. Contudo, há sempre um estranhamento nessa passagem do discurso por dizer respeito não a um chefe de estado fazendo um discurso para uma nação, mas sim de um reitor. Aquele reitor parecia acreditar ter condições

de decidir e interferir nas decisões dos grandes dirigentes do povo alemão ou mesmo de tornar-se, em última instância, um grande guia do seu povo.

Não por acaso segue enunciando o terceiro serviço, o serviço do saber da seguinte maneira:

O terceiro laço do corpo estudantil é aquele que o liga à missão espiritual do povo alemão. Este povo trabalha o seu destino enquanto instala a sua história no meio da *manifesteidade* que é doravante o excessivo poder de todas as potências configuradoras-do-mundo do *Dasein* humano, ao mesmo tempo que reconquista sem cessar na mais elevada luta o seu mundo espiritual. É por estar exposto dessa forma à mais extrema problematicidade do seu próprio *Dasein*, que este povo tem a vontade de ser um povo espiritual. Reclama de si próprio e para si próprio, naqueles que o dirigem e por ele velam, a clareza mais categórica do saber mais elevado, mais amplo e mais rico. (Escritos políticos, 1997, p. 99).

Inegavelmente Heidegger atribui um papel muito especial ao serviço do saber. Ainda que repita a todo o momento da importância de todos os setores e trabalhos desenvolvidos na comunidade, certamente há uma identificação do autor com serviço do saber. Tudo indica para a defesa de que este serviço do saber seria mais responsável, seria mais capaz de responder às questões assumidas, no tocante às decisões mais complexas de uma comunidade. Esse serviço do saber deveria guiar o povo alemão rumo ao seu destino historicamente assumido. Ora, novamente há uma aproximação com a filosofia platônica não só na divisão de três esferas cruciais e indispensáveis a uma comunidade como na acepção mais elevada que o serviço do saber ocupa no seio da comunidade. Poderia até se buscar uma interpretação diversa no sentido de que Heidegger não está afirmando que estes movimentos universitários sejam movimentos segmentados em grupos, por exemplo. Poder-se-ia pensar que esses laços não apontam, necessariamente, para tarefas que seriam desempenhadas apenas por determinadas pessoas, mas sim que todos os existentes pudessem compreender a dimensão dessa divisão na sua própria existência. Contudo, esta interpretação parece vacilar quando, ao final da citação acima colacionada ele afirma que “[o povo] Reclama de si próprio e para si próprio, naqueles que o dirigem e por ele velam, a clareza mais categórica do saber mais elevado, mais amplo e mais rico.”.

Dessa maneira, ainda que todos tenham que ter uma dimensão dos três laços que os unem ao povo do qual faz parte, os dirigentes deste povo deveriam estar imbuídos de uma clareza consistente do saber mais amplo e mais elevado. Em síntese, pode-se presumir que aquele que não tivesse em si um domínio sobre tais questões não poderia dirigir. Porque não seria capaz de vislumbrar com nitidez os momentos decisivos que pudessem se apresentar.

Ainda acerca do serviço do saber, Heidegger pondera:

O saber não está a serviço das profissões, mas é o inverso: as profissões apelam a que se realize o saber supremo e essencial que o povo tem do seu *Dasein* inteiro, e põem-no em obra. Ora, este saber não é para nós a tranquila tomada de conhecimento de entidades e de valores em si, mas sim a mais aguda exposição do *Dasein* ao perigo no meio do excessivo poder do ente. É então em primeiro lugar a problematicidade do ente que extrai do povo o seu trabalho e a sua luta, forçando-o a tomar a forma do seu Estado, de que fazem parte as profissões. (Escritos políticos, 1997, p. 100).

Veja-se como há aqui uma formulação muito nítida sobre uma organização da comunidade de acordo com esses laços sugeridos por Heidegger. Este é talvez um dos textos mais privilegiados do Heidegger para se discutir uma eventual filosofia política exatamente por ficar claro neste discurso uma visão mais sincera e direta de como ele pensava a comunidade e o seu desenrolar cotidiano.

É neste sentido que ele problematiza o trabalho, uma ocupação eminentemente relacionada à atualidade, com o destino do povo alemão que estaria orientado em um porvir. Visava reconquistar uma dimensão para o trabalho que estivesse a serviço do que era almejado em uma determinada comunidade. Acreditava que as profissões e as ocupações guiadas única e exclusivamente por questões particulares causariam um desligamento ainda maior com questões que Heidegger julgava serem essenciais. Assim, lembra que o direcionamento do trabalho deve ser guiado através da problematicidade manifestada no ente para, então, ter seu lugar no mundo em consonância com aqueles que se partilha uma compreensão de mundo. É nessas relações e nesses conflitos cotidianos que a figura do Estado, como tentativa de enfrentar os problemas alcançados, começa a se apresentar com contornos mais nítidos e passa a ser visto como oriundo de uma certa comunidade.

Não obstante a apreciação acerca do serviço do saber ser compreendida da maneira acima exposta, Heidegger pontua a seguinte observação:

Os três laços – pelo povo, para o destino do ente, na missão espiritual – são, para a essência alemã, de igual originalidade. Os três serviços que daí tiram a sua origem – serviço do trabalho, serviço de defesa e serviço do saber – são igualmente necessários e de igual dignidade. (Escritos políticos, 1997, p. 100).

Assim, as divisões enunciadas não poderiam se sobrepor umas às outras. Uma compreensão mais alargada da comunidade faz com que se veja a importância e a essencialidade de cada setor, de cada trabalho realizado com um intento comum. Apesar de ver o serviço do saber como o mais responsável pelas questões mais elevadas, Heidegger não quer dizer com isso que tal serviço deveria se sobrepor ou ser de alguma maneira entendido como mais digno que um outro. Tratar-se-iam de direcionamentos distintos. Assim, por exemplo,

ainda que nem todos pudessem aceder ao serviço do saber, Heidegger defendia um respeito e condição existencial digna a quem se mantivesse em todos os setores da comunidade. Entendia que para uma comunidade se ver enquanto tal era preciso exercitar de todos os lados uma harmonia entre os três serviços essenciais a serem desempenhados no curso da existência histórica. Acreditava ele ter alcançado a compreensão de uma harmonia que garantiria a existência futura do povo alemão e não de uma forma qualquer, mas através da conquista de um novo patamar histórico.

Esses três laços enunciados por Heidegger fariam com que a universidade se preparasse para um novo momento que culminaria com uma alteração sobre toda a sua produção do saber. Heidegger estava verdadeiramente empenhado em um novo pensamento político, ainda que não pudesse antever os seus resultados, mas previa uma alteração essencial naquilo que ele acreditava não ser o melhor caminho a ser seguido e que estava sendo assumido pela comunidade. Neste aspecto, sugeria a vinda de uma nova ciência, veja-se:

O saber que tem conhecimento do povo tomando parte no seu trabalho, o saber que tem conhecimento do destino do Estado mantendo-se perto dele, estes dois saberes formam, na unidade com o saber que tem conhecimento da missão espiritual, a essência original e plena da ciência que temos a tarefa de pôr em obra – supondo que aderimos à longínqua injunção do começo do nosso *Dasein* histórico pelo espírito. (Escritos políticos, 1997, p. 100).

Aos estudiosos de Heidegger não é estranha a afirmação de que todo o pensamento heideggeriano se propôs a ser um pensamento preparatório. Tal autor esteve imbuído, pelo menos desde a obra *Ser e Tempo* a preparar terreno para que fosse possível a liberação de outra compreensão acerca do mundo. É recorrente em suas obras o apontamento de limitações e nuances interpretativas do pensamento medieval e moderno, sobretudo deste último, que demonstrariam o porquê de sua não concordância com essa forma estabelecida de pensar ou, pelo menos, de saber que tais formas não podem ser vistas como as únicas formas verdadeiras de pensamento. A redução progressiva do âmbito do pensamento, promovida pela especialização técnica moderna incomodava sobremaneira o filósofo ora em debate. Assim, o pensamento de Heidegger é reiteradamente sugerido como um preparo para algo que ainda não está claramente manifesto, mas que não estaria preso aos paradigmas limitadores da filosofia moderna. Ele busca um retorno à ontologia exatamente para que tenha condições de questionar em suas origens os fundamentos da sociedade vigente e quais seus grandes problemas daí derivados.

Seguindo este método e agora com uma proposta de cunho mais político, Heidegger vislumbrou a possibilidade de fundar uma outra compreensão dos entes que deveria abarcar todas essas correntes filosóficas pretéritas e ser capaz de abrir um novo caminho possível que permitisse um rumo para uma comunidade que ele julgava estar desorientada. Certamente que esse posicionamento é problemático. Em primeiro plano por não se ter claro em que ia desembocar um tal apelo. Não é possível prever como isso vai se desenrolar caso a comunidade aceite a proposta formulada por Heidegger. Fala-se muito mais em uma política de princípios do que de finalidade. Em segundo plano, caso essa proposta fosse assumida pelo povo, como desejaria Heidegger, necessitar-se-ia de um decurso temporal muito longo para se perceber alguma mudança verdadeiramente essencial na configuração de um determinado povo.

Nesse contexto, as indicações políticas apontadas por Heidegger também seguem o mesmo caminho de sua filosofia no sentido de ser um discurso preparatório para algo que ele acreditava ser necessário meditar durante muito tempo. Assim, pondera o seguinte:

Se foram precisos aos gregos três séculos apenas para pôr no bom caminho e sobre um terreno sólido a simples questão: o que é a ciência? —, como nos seria permitido, a nós, acreditar que a clarificação e o desenvolvimento do que é a Universidade alemã se poderá fazer no semestre em curso, ou no próximo? (Escritos políticos, 1997, p. 101).

Nota-se, com isso, que Heidegger apostava em uma saída do povo alemão da condição que se encontrava em direção a algo que possibilitaria uma existência desse povo de maneira mais genuína e enraizada naquilo que ele julgava ser mais importante. Contudo, não há garantias de como ou quando isso poderia surgir no seio de uma comunidade e quais os contornos precisos da consumação desse pensamento. Uma retomada ontológica implica no enfretamento do abismo que aparece no abandono da interpretação vigente do ser para uma outra interpretação que está muito além do alcance de uma visão possível.

Na preleção proferida no semestre de 1934-1935 e intitulada Introdução à Metafísica, Heidegger recoloca esta questão da seguinte maneira:

O nosso questionar da questão fundamental da metafísica é histórico, uma vez que, abrindo, descobrindo o acontecimento da existência humana nas suas relações fundamentais, i.é., com o ente como tal no seu todo, proporciona possibilidades ainda não questionadas, novos futuros (*Zu-künfte*), religando-o assim ao seu início que já foi e, deste modo, agravando-o e dificultando-o no seu presente. Neste questionar-se é invocada a nossa existência relativamente à sua História, no sentido absoluto da palavra, é chamada a ela e a tomar uma decisão nela. E isso não no sentido de uma posterior aplicação proveitosa em termos de moralidade e de uma visão de mundo, mas: a posição fundamental e a postura do questionamento são em si mesmas

históricas, estão e sustentam-se no acontecimento, questionando para este a partir deste. (Introdução à metafísica, 1997b, p. 52).

Em síntese, o reencontro com as questões ontológicas não significa um mero retorno ao que foi, mas, primordialmente, uma tentativa de recender no seio da comunidade aquele impulso originário de questionar o ente na sua totalidade. A questão é que o que resultará deste encontro é algo incerto e não previsível. Apenas no acontecimento desta manifestação é que se poderá trilhar os novos caminhos daí surgidos. Heidegger esperava, contudo, que esta mudança implicaria em novos direcionamentos que ainda não estariam desvelados à sua comunidade naquela ocasião. Esperava religar a comunidade a um início que ele julgava ser grandioso e, neste voltar-se ao início, acreditava no surgimento de um porvir mais nítido e, sobretudo, mais originário, fundado no entendimento do próprio povo sobre si mesmo. Não obstante, o abandono de uma forma de pensar já instituída bem como a alteração da compreensão de uma totalidade implicaria, invariavelmente, em um agravamento do instante, do momento vivido. Claro. A proposta é exatamente trocar o certo pelo duvidoso. A certeza progressiva conquistada pela ciência e pela dominação da terra seria abandonada em nome da primazia do questionamento. O questionar seria o primeiro grande guia dessa comunidade que se lançaria ao ente com uma escuta aberta e, inicialmente, despretenhosa.

Só através desse questionar inicial e dessa escuta atenta ao ente é que seria então possível assumir uma decisão histórica mais autônoma, mais sabedora de si. Não esquecendo, porém, que todo decidir, todo saber e todo escutar serão, invariavelmente históricos e, como tal, partirão sempre da hermenêutica que se alcançou sobre determinados acontecimentos. Por esta razão, Heidegger sabia que não poderia prever o que apareceria e, tampouco, poderia normatizar sobre um porvir que ainda não era claro o suficiente para ele e que não aparecia como uma visão compartilhada com os demais. O seu intento era despertar uma vontade na comunidade de perseguir esse entendimento comum sobre as questões decisivas que afetariam a todos e, assim, fazer surgir uma interpretação capaz de assegurar a existência do povo enquanto tal, de acordo com a sua livre compreensão sobre o que isso quer dizer.

A proposta política de Heidegger deveria ser aceita na maior amplitude possível dessa comunidade para, só assim, juntos, acederem ao que ele acreditava ser o melhor para aquele instante. Assim, faz-se um chamado acerca dessa adesão ao que fora enunciado no discurso do reitorado bem como uma exposição rápida sobre as dificuldades inerentes a tal escolha nos seguintes termos:

Querer a essência, por parte dos mestres, eis o que em primeiro lugar deve despertar, e depois fortificar-se tornando-se na simplicidade e na amplitude do saber conhecendo a essência da ciência. Querer a essência, por parte dos alunos, eis o que deve forçar-se por atingir a mais elevada clareza e disciplina do saber, e contribuir para integrar na essência da ciência – na exigência de aí ser determinante – a ciência que dela deve ser parte integrante, a que diz respeito ao povo e ao seu Estado. É preciso que as duas vontades se forcem mutuamente a empenharem-se na luta em que se confrontam. Todas as capacidades da vontade e do pensamento, todas as forças do coração, todas as aptidões do corpo devem ser desenvolvidas pela luta, exaltadas na luta e salvaguardadas como luta. (Escritos políticos, 1997, p. 102).

Com este pensamento, percebia-se que a tarefa proposta por uma filosofia que buscava a alteração do que já estava largamente consolidado não seria fácil. A mudança na maneira de pensar importaria em uma mudança radical de postura ante o próprio mundo que já também não seria o mesmo, mas um outro a ser desvelado. Na esteira da incerteza do porvir, é razoável que existissem disputas e mesmo entendimentos diversos acerca de um mesmo fenômeno. Embora não se pudesse adiantar quais disputas ou quais discordâncias eventualmente apareceriam, já era possível prever a sua manifestação ante uma proposta com tão poucas balizas limitadoras de ação, pensamento e compreensão acerca dos fenômenos. Heidegger, contudo, acreditava que tais conflitos, tendo o povo já se decidido por um destino comum, não fragmentaria essa união mas, ao contrário, faria com que essas lutas e dificuldades aproximasse ainda mais a comunidade na perseguição da sua tarefa partilhada.

Para tanto, não se furta em fazer uma recomendação de caráter pragmático, que seria a de abrir mão de eventuais privilégios para quem estivesse de alguma maneira mais conectado com o serviço do saber e com a missão de dirigir o povo. Tal medida talvez externasse uma preocupação do filósofo em manter harmonicamente as esferas de uma comunidade para que não haja um desequilíbrio nessa divisão por ele proposta. Assim, a missão de dirigir não seria uma forma de alcançar um privilégio material, mas antes deveria compreender o sacrifício partilhado por toda a comunidade e dele fazer parte. Do contrário, não poderia ser compreendido pelos dirigentes as necessidades de quem é dirigido. Nas palavras do filósofo:

A comunidade em luta dos mestres e dos alunos não fará, no entanto, da Universidade alemã o lugar da legislação espiritual, não criará nela o lugar central da reunião mais vigorosa para o serviço supremo do povo e do seu Estado, a não ser que o corpo dos mestres e o corpo dos alunos regulem o seu *Dasein* com mais simplicidade, mais vigor, limitando ainda mais as suas necessidades que todos os seus compatriotas. Dirigir implica em todas as circunstâncias que jamais seja recusado àqueles que obedecem o livre uso da sua força. Ora, obedecer comporta em si a resistência. Este antagonismo essencial entre dirigir e obedecer, não pode ser atenuado, nem sobretudo apagado. (Escritos políticos, 1997, p. 102).

Outra grande preocupação de Heidegger era a garantia da manifestação por quem é dirigido de alguma eventual discordância. Ora, obedecer cegamente a alguma norma não é algo contemplado pela filosofia política de Heidegger. A sua preocupação central, lembrem-se, é a de conquistar uma autonomia para toda uma comunidade. Imaginar que nesta busca não se encontrará percalços ou conflitos seria de uma ingenuidade tremenda. Por outro lado, vislumbrava que, estando garantida uma manifestação legítima e contrária aos dirigentes quando estes se excedessem ou rumassem para outro lugar que não aquele predeterminado pela comunidade, estaria garantida a harmonia desse endereçamento do povo ao que ele resolveu alcançar.

Na relação entre dirigir e ser dirigido não podem ser suprimidos os eventuais conflitos que daí possa aparecer. Pelo contrário, é a partir de tais conflitos que se buscaria alcançar uma saída apropriada para a situação que se apresentasse. A harmonia política de um povo dependeria, assim, basicamente, no saber equilibrar essas insatisfações que pudessem surgir. Por isso a preocupação de Heidegger em limitar as necessidades em um grau ainda mais elevado de quem dirige uma comunidade, para que não se pudesse arguir um abissal entendimento entre o povo que obedece e os dirigentes que comandam. Ademais, o comando deveria, em última instância ser a exata medida das necessidades deste povo como um todo em busca, é claro, daquilo no qual se está resolutos.

Após a apresentação dos pontos que acreditava ser importante para o momento em apreço, o pensador em análise questiona se a universidade quer então assumir essa tarefa, questiona se a universidade está disposta a enfrentar os percalços inerentes a este desafio e rumar para um novo destino que estaria resguardado ao povo que estivesse decidido a alcançá-lo. De maneira peculiar, no próprio discurso está a resposta de que esse povo a quem ele se direcionava já havia decidido por tal caminho embora ainda não estivesse plenamente firme dessa decisão que passaria por grandes desafios. Nesse momento, ele finaliza o discurso fazendo uma citação à obra *A República*, de Platão com uma tradução peculiar da passagem citada. Reproduz-se, assim, o trecho final do discurso:

Queremo-nos a nós mesmos. Pois a juventude, a mais bela força do nosso povo – aquela que, para além de nós, já tende para longe – a juventude já decidiu. Contudo, não compreendemos inteiramente a magnificência e a grandeza dessa ruptura e dessa separação a não ser que carreguemos conosco o profundo e amplo consentimento de onde a velha sabedoria grega retirou essa frase: *Tudo o que é grande expõe-se à tempestade* (Platão. *Politeia*, 497 d9). (Escritos políticos, 1997, p. 103).

Como se afirmou, Heidegger vislumbrava naquele instante, sobretudo na juventude alemã, um desejo de querer retomar essa grandeza do povo. Todavia, alertava para a necessidade de se perquirir esse porvir através da sabedoria e do apelo científico que ele fez ao longo de todo o discurso. Por fim, lembrava aos ouvintes que toda proposta que está erigida em uma nova postura fundamental enfrentará desafios muito incisivos e, por vezes, assustadores. Por essa razão menciona um famoso discurso de Sócrates, presente na obra *A República*, de Platão, e afirma que tudo o que se apresenta como grande estará exposto à tempestade. Quer dizer, quanto maior for o intento do filósofo, mais ataques sofrerá, já que não poderá se ocultar ou mesmo se abrigar em alguma outra formulação que o suporte senão aquela própria em que se está decidindo.

Essa formulação utilizada por Heidegger, e citada com precisão, faz referência ao livro sexto de *A República* e toca exatamente em um ponto que Sócrates discutia com seus interlocutores acerca da dificuldade do florescimento da filosofia no seio do Estado. Isto porque, ao passo que o Estado estaria ocupado com questões outras que não as propriamente filosóficas, poderia chegar um momento em que o pensamento filosófico, por si, não fosse mais interessante aos dirigentes e, por não contribuir, propriamente, com as aspirações políticas que se buscassem em determinadas situações, poder-se-ia optar pela sua proibição. O pensamento que a tudo questiona pode tornar-se incômodo ou, no mínimo, pode ser visto como não colaborativo a uma finalidade determinada. É neste momento que Sócrates enuncia o problema que servirá para discussão futura com seus interlocutores e que Heidegger cita no discurso. Sócrates apresenta essa problemática nos seguintes termos:

Como um Estado pode se ocupar de filosofia sem ser destruído, pois todas as grandes coisas propendem a cair e, como diz o adágio, o belo e o bom são realmente difíceis de ser realizados. (*A República*, 2012, p. 268).

Observa-se que Heidegger escolhe precisamente uma citação de *A República* que demonstra a preocupação mais elevada de harmonizar a existência de um povo com a manutenção do saber originário. Sócrates estava em busca de uma comunidade que preservasse em seu seio a possibilidade do exercício do saber originário, de uma forma que ele não fosse suprimido. Heidegger parece fazer coro a esse intento, dando a entender que é, na verdade, a preservação dessa forma de pensamento que garantiria uma coexistência pacífica e grandiosa ao seu povo. Há um diálogo intenso e uma preocupação legítima nos dois pensadores, no antigo e no contemporâneo, que partilham do mesmo entendimento acerca da importância do filosofar para o destino de uma comunidade.

5 CONCLUSÃO

A pesquisa em comento se lançou ao desafio de tentar compreender uma ontologia política possível a partir do pensamento de Martin Heidegger. Partiu-se de uma analítica existencial que compreendeu o ser-no-mundo enquanto projeto. Para conquistar essa compreensão, evidenciou-se o que significa mundanidade e como a ocupação é a maneira mais imediata de ser-no-mundo. A partir de então, o mundo pôde ser desvelado enquanto mundo compartilhado o que, invariavelmente, levou ao questionamento de como então se daria as possibilidades de ser-com, fazendo meditar mais detidamente no que se nomeou por co-ser-aí. Nesse ser-com-os-outros-em-um-mundo, manifestou-se o problema da impessoalidade, através de uma interpretação comum de mundo de mais fácil acesso e que diz respeito a uma interpretação padrão cotidiana. Liberou-se então a possibilidade de se discutir acerca dos temas da publicidade e propriedade. Em um segundo momento, questionou-se acerca do que seria uma comunidade através dos temas decisão e história. Nesta ocasião, alcançou-se o entendimento de que a decisão assumida é o que faz com que um povo seja visto enquanto tal. Assim, compreender decisão também passa por compreender determinado povo enquanto histórico, imbuído, inclusive, em assumir sua própria história. Por fim, em um terceiro momento, destacou-se um empenho político mais direto em alguns textos de Heidegger. Neste passo, nota-se a tentativa de Heidegger de formular uma filosofia política que pudesse direcionar a universidade e o povo alemão em direção a um porvir que reclamava uma retomada das origens do conhecimento ocidental.

Na primeira parte percebeu-se a grande contribuição legada por Heidegger ao questionar pontos fundamentais que permitiram o surgimento de uma analítica existencial. Aproveitando-se, em grande parte, do disposto na obra “Ser e Tempo”, percebeu-se o empenho do pensador alemão em aprofundar as implicações de quem é este ente que responde quando a palavra homem é enunciada. A partir de então nomeia esse ente por ser-aí e apresenta-o enquanto um projeto fundado em uma temporalidade originária. Nessa nova perspectiva de compreensão, desvela-se as relações oriundas do próprio ser-no-mundo-com-os-outros. Acredita-se ter encontrado aí uma fundamentação para desvelar uma ontologia política em Heidegger que seria enunciada em textos futuros.

Na segunda parte da pesquisa, deparou-se com o problema da comunidade, decisão e história. A ligação com a primeira parte se deu através da discussão do tema da propriedade e de como a palavra “nós” é derivada dessa discussão. Pode-se falar, portanto, tanto da propriedade do “eu” como da propriedade do “nós”. Neste ponto, Heidegger conecta o seu

pensamento ontológico da analítica existencial com um pensamento destinado à comunidade. Surge então a decisão como elemento capaz de orientar essa comunidade em uma destinação histórica comum. Assim, Heidegger não se furta de pensar acerca da verdade e da temporalidade que aparecem enquanto pontos incontornáveis desse problema. Ao discorrer sobre tais pontos relaciona a temporalidade originária sugerida com o que ele chamará de missão, trabalho e tarefa. Partindo dessa análise, percebe-se a responsabilidade como uma capacidade de dizer algo sobre si próprio e nesse dizer não podem ser desconsideradas a verdade e a historicidade de um povo.

Por fim, dedicou-se aos textos de cunho explicitamente político de Heidegger para sondar se, de posse de uma interpretação fundada no seu próprio pensamento ontológico, seria possível extrair uma hermenêutica que liberasse uma melhor compreensão de tais textos. Ademais, demarca-se que este método permitiu ouvir com mais serenidade a proposta de Heidegger em seu discurso do reitorado, por exemplo. Depreendeu-se, assim, uma constante ameaça como disposição afetiva direcionadora do discurso e, não obstante isso, um apelo aos povos que fossem autônomos, senhores de suas decisões, ao passo que pudessem exercitar uma escuta profunda do outro para, com isso, serem capazes de uma comunidade política autônoma, originária, decidida e sabedora de si.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Thiago. A decadência da existência: notas sobre a mobilidade da vida. In: **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 38, n. 2, p. 35-52, maio./ago., 2015.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**; tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 170 p.

ERBER, Pedro Rabelo. **Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo Loyola, 2003.

FÉDIER, François. Voltar a ter mais decência. In: HEIDEGGER, Martin. **Escritos políticos: 1933-1966**; tradução de José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 9-92.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do jovem Werther**; tradução de Marcelo Backes; revisão de Renato Deitos. Porto Alegre: L&PM, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão; trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **A essência do fundamento**. Lisboa: Edições 70, 1949.

_____. **Escritos políticos: 1933-1966**; tradução de José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. **Hinos de Hölderlin**; direção de António Oliveira Cruz; tradução de Lumir Nahodil; revisão científica de Carlos Morujão. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **Introdução à filosofia**; tradução Marco Antonio Casanova; revisão de tradução Erides Avance de Souza; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Introdução à metafísica**; tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b.

_____. **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem; coordenação científica da edição e tradução: Irene Borges-Duarte; tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado; revisão de tradução Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.

_____. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**; tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Ser e tempo**; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

PLATÃO. **A República**; tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

SÁ, Alexandre Franco de. Heidegger e a política: o pensamento heideggeriano na década de 30. In: **Heidegger e sua época 1930 – 1950**; Roberto Wu (organizador). Porto Alegre: Clarinete, 2014.

_____. Heidegger e o fim do mundo. In: **Investigaciones Fenomenológicas**. Sociedade Espanhola de Fenomenologia, SEFE: 2008, n. 6.

SARAMAGO, José. **A caverna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SENA, Sandro Marcio Moura. Mundano, demasiado mundano: Filosofia como problema da liberdade a partir de Heidegger e Aristóteles. In: **Ekstasis**: revista de fenomenologia e hermenêutica, v. 2, n. 2, p. 111-141, 2013.