

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

THAYNA MIRELE DOS SANTOS DE SANTANA

**A FENOMENOLOGIA DA ANGÚSTIA COMO VIA DE SUPERAÇÃO DA
METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE**

Recife

2019

THAYNA MIRELE DOS SANTOS DE SANTANA

**A FENOMENOLOGIA DA ANGÚSTIA COMO VIA DE SUPERAÇÃO DA
METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro M. M. de Sena.

Recife

2019

THAYNA MIRELE DOS SANTOS DE SANTANA

**A FENOMENOLOGIA DA ANGÚSTIA COMO VIA DE SUPERAÇÃO DA
METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 26/09/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Quero registrar meu mais genuíno agradecimento às pessoas que fizeram parte, direta ou indiretamente de todo este processo que ainda não se findou. Em especial, ao meu tio Flavenildo por sempre se fazer tão presente, à minha avó Ivanilda e aos meus pais. Obrigada, André, pelas leituras e por todo apoio. Obrigada também aos meus colegas do departamento de filosofia e, especialmente, Chico e Luccas pela solicitude com a leitura de alguma parte do material e pela amizade. Thais e Janis, obrigada por me suportarem, em todo sentido da palavra.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Pernambuco, onde estive desde a graduação e, da graduação até a pós, pelas aulas incríveis dos professores Jesus Vázquez, Thiago Aquino e Sandro Sena. A esse último, meu obrigada pela orientação e auxílio na escolha do tema.

Criança desconhecida e suja brincando à minha porta,/Não te pergunto se me trazes um recado dos símbolos./ Acho-te graça por nunca te ter visto antes,/E naturalmente se pudesses estar limpa eras outra criança,/Nem aqui vinhas./Brinca na poeira, brinca!/Aprecio a tua presença só com os olhos./Vale mais a pena ver uma coisa sempre pela primeira vez que conhecê-la,/Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez,/E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar./O modo como esta criança está suja é diferente do modo como as outras estão sujas./Brinca! pegando numa pedra que te cabe na mão,/Sabes que te cabe na mão./Qual é a filosofia que chega a uma certeza maior?/Nenhuma, e nenhuma pode vir brincar nunca à minha porta.¹

¹ CAEIRO, Alberto. *Criança desconhecida*. In :_____, *Poemas Inconjuntos*. P. 3-4. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000003.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2019.

RESUMO

Este trabalho tem como intuito, através da exposição da tarefa fenomenológica de destruição proposta por Martin Heidegger à tradição filosófica em *Ser e tempo* [1927], voltar-se ao desdobramento de seu questionamento acerca de conceitos fundamentais que perpassam a história da filosofia desde seu surgimento, visando reconstruí-los a partir de seus âmbitos originários, a exemplo do sentido dos termos “filosofia” e “verdade”. Constata-se, portanto, um afastamento da concreção da existência em benefício de determinações pré-concebidas – é a crítica principal que Heidegger direciona à dita “metafísica da tradição” (desde Platão) e que haveria se cristalizado na Modernidade, com Descartes e seu *cogito ergo sum*. Assim, tendo em vista esse contexto originário, anterior a qualquer conceituação, o meio escolhido para demonstrar tal intento, foi o levantamento das estruturas que remetem às disposições afetivas, a saber, do papel crucial que a angústia manifesta na análise existencial heideggeriana, sendo colocada, inclusive, como anterior à própria compreensão em algumas interpretações.

Palavras-chave: Heidegger. Metafísica. Angústia. Subjetividade. Disposição afetiva.

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour but, en exposant la tâche phénoménologique de destruction proposée par Martin Heidegger de la tradition philosophique dans *Être et temps* [1927], de se pencher sur le développement de son questionnement à propos des concepts fondamentaux qui imprègnent l'histoire de la philosophie depuis ses débuts, visant à les reconstruire à partir de leur portée d'origine, comme par exemple, la signification des termes "philosophie" et "vérité". On s'éloigne donc du concret de l'existence au profit des déterminations préconçues - c'est la principale critique que Heidegger adresse à la prétendue "métaphysique de la tradition" (depuis Platon) et qui se serait cristallisée dans la Modernité avec Descartes et son *cogito*. Ainsi, compte tenu de ce contexte original, avant toute conceptualisation, le moyen choisi pour démontrer cette intention fut le relevé des structures faisant référence aux dispositions affectives, à savoir le rôle crucial que l'angoisse joue dans l'analyse existentielle de Heidegger, même avant la propre compréhension, dans certaines interprétations.

Mots clés: Heidegger. Métaphysique. Angoisse. Subjectivité. Disposition affective.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA	12
2.1	A fenomenologia de Heidegger e a metafísica da subjetividade	15
2.2	A polissemia do termo “metafísica”	21
2.3	Transcendência e verdade	29
2.4	Filosofia e metafísica	35
2.5	A superação da metafísica	39
3	AS DISPOSIÇÕES AFETIVAS	43
3.1	A estrutura das disposições afetivas	45
3.2	O medo	47
3.3	Abertura e decadência	48
3.4	A angústia em <i>Ser e tempo</i> [1927]	52
3.5	A angústia e o nada na conferência <i>Que é metafísica?</i> [1929]	59
3.6	A superação da metafísica da subjetividade	61
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
	REFERÊNCIAS	68

1 INTRODUÇÃO

No contexto da busca pelas condições que possibilitam o conhecimento, os afetos encontravam-se, até então, em colocações discretas nas principais discussões filosóficas². O homem, definido como um animal racional, deve dominar as paixões, submetendo-as ao crivo da razão que, diferente dos afetos, não é ligada ao aspecto instintivo e fugaz do homem, mas ao acesso à verdadeira essência das coisas, do mundo e de nós mesmos – afinal, não é ela que nos diferencia dos outros animais?

Do caos ao cosmos, os mitos explicaram a causa dos fenômenos do universo através da teogonia e, na sequência, com os primeiros pensadores da *physis*, veio a busca por uma origem e explicação racional que transitasse além da visão puramente mítica, reivindicando a observação empírica, pautando-se, assim, pela experiência. A origem era, em grande parte, algo determinado do qual provém todas as coisas. Com Anaximandro temos o salto metafísico³: apenas algo indefinido pode dar origem às coisas definidas, caso contrário, precisaria seguir o transcurso de todas as outras coisas, ou seja, do surgimento e do perecimento.

Com Platão, vemos a comunhão entre a fluidez de Heráclito e a fixidez de Parmênides com a assunção de que há uma essência que, por sua vez, é una e incorruptível, em contraponto à multiplicidade dos entes que captamos através dos sentidos. O caminho dos sentidos, por sua vez, é marcado pela imprecisão e pelo erro. Já em Aristóteles, a essência de algo é inerente a esse e, em oposição aos acidentes, subsiste.

O que se pretende demonstrar, em síntese, é o fato de que, para o fenomenólogo alemão Martin Heidegger, a questão acerca do ser, justamente por ser considerada a mais próxima (de nós, que somos), é também a mais distante – ser não quer dizer simplesmente aquilo que é, mas também a diferença ontológica entre ser e ente. E é sobre o que ele chama de “esquecimento” do problema do ser que toda história da metafísica (por conseguinte, a história da filosofia) se perfila.

² Na contrapartida desta afirmação, podemos citar aqui o trabalho de Descartes e sua descrição das paixões na modernidade: o homem é dito enquanto um sujeito de paixões. Essas precisam, contudo, ser subjugadas e controladas. (DESCARTES. *As paixões da alma*. In: ____ Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 199).

³ Aludindo aqui à passagem de Nietzsche, em *A filosofia na era trágica dos gregos*, onde destaca Anaximandro dos demais filósofos da natureza em razão da indeterminação de sua *arché*. (NIETZSCHE, F. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2012).

Esse esquecimento mencionado alcança seu ápice⁴, sobretudo, na modernidade, com o pensamento cartesiano. A história da filosofia, para Heidegger, se dá enquanto uma onto-teologia, onde a condição de possibilidade da existência dos entes sempre desemboca em um tipo de ente supremo. No recuo metódico cartesiano, onde os sentidos e o conhecimento acumulado são dúbios, procura-se um ponto de partida para construir o acesso seguro ao conhecimento verdadeiro. Ao termo, o processo assenta-se na subjetividade da *res cogitans* e no Deus que nos imbuíu a ideia de infinito.

Aos moldes cartesianos, a saber, da filosofia influenciada pelo modelo das ciências, a fenomenologia de Edmund Husserl promove a necessidade de uma atitude reflexiva (que se opõe à atitude natural)⁵, tendo em sua base a subjetividade ao investigar como se dá a correlação entre o objeto e o sujeito.

Em contraste, para Heidegger, o caminho de acesso à verdade não se trilha a partir da referida suspensão do mundo (destacando que, inclusive, a própria concepção de verdade é transmutada), mas a partir da investigação acerca do ente que põe a questão. O homem. Assumido não apenas como um animal racional, mas enquanto um animal racional imerso em seu *cotidiano*, na qualidade de circunstância em que o homem se encontra desde sempre, na maior parte das vezes. O termo utilizado por Heidegger para designar o homem e seu modo de ser é *Dasein*, que aqui será traduzido por *ser-ai*⁶.

Através da análise da cotidianidade, o filósofo constata que muitas das visões equivocadas da história da filosofia, incluindo o próprio esquecimento do ser, são oriundas de um momento estrutural constituinte desse ente que é o ser humano.

Esse momento estrutural referido é a *decadência*, onde o ser-ai é absorvido⁷ pelos entes do mundo e guiado pelo caráter do público, da impessoalidade, onde tudo já foi dito, feito e acordado anteriormente, podendo-se traçar os afazeres e decisões em suas ocupações de modo automático, isto é, sem alguma reflexão mais profunda acerca dessas. Dessa forma, os entes do mundo são, de certo modo, uniformizados numa espécie de decisão coletiva sobre o que seria uma boa vida e que, no fim, não é decisão de ninguém, pois não foi assumida deliberadamente.

⁴ A via escolhida, a do pensamento cartesiano, deu-se, primordialmente, ao fato de Heidegger atribuir ao filósofo francês à solidificação da necessidade do paradigma científico e dos conceitos equivocados a respeito da subjetividade. (Cf. HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 16, p. 21, p. 121, p. 124).

⁵ A atitude natural designa a maneira na qual já nos encontramos no mundo e que, diferente da reflexiva, não exige nenhum tipo de recuo ou suspensão ante o modo em que as coisas se dão em nosso cotidiano.

⁶ Como consta em algumas traduções ao português, a exemplo de Marco Antonio Casanova e Ernildo Stein.

⁷ Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*, p. 56.

Esse modo decadente expressa, para Heidegger, o movimento de fuga do ser-aí de si mesmo, na tentativa de manter-se no seio da familiaridade do dia-a-dia. Evitando, assim, a estranheza causada pela ameaça de não poder ser mais absorvido e sustentado pelos entes intramundanos. O ser-aí decadente, que antes se compreendia a luz dos entes, quando na disposição afetiva fundamental da *angústia*, vê-se desalojado de toda significatividade que o sustém, apartado de todo abrigo que encontrara nos entes. E assim o é porque o próprio mundo é, antes de qualquer teorização ou sistematização, descoberto, primariamente, pela disposição. Heidegger destaca, portanto, o âmbito pré-teorético enquanto mais originário que qualquer definição ou teoria, sendo condição de possibilidade dessas últimas.

Com efeito, na trilha dessa análise do campo pré-teorético, a definição da essência dos entes parece inexata como ponto de partida de qualquer análise, pois o acesso ao ser desses dá-se, portanto, antes de qualquer conceituação a partir da compreensão e da disposição afetiva.

Sendo a contribuição de Heidegger de grande influência na temática da metafísica, tem-se o intuito de elaborar uma exposição a respeito do que decorre do pensamento heideggeriano principiando da confrontação da tradição filosófica e da renovação das questões propostas pela filosofia (e acerca da própria filosofia) por meio do estudo das disposições afetivas, mais especificamente, da análise da angústia e a revelação dessa disposição como uma das vias fenomenológico-hermenêuticas possíveis para a superação da metafísica da subjetividade.

A angústia, uma disposição afetiva fundamental, difere de outras pelo destaque metodológico nas obras heideggerianas, vide sua centralidade na obra capital de Heidegger (*Ser e tempo*), bem como seu acesso imediato ao ser (nas preleções *O que é a metafísica?*) que, a partir da suspensão no nada e da incapacidade do ser-aí de remeter-se aos entes, abre o ser-aí ao seu poder ser mais próprio, revelando o modo fundamental do ser-aí: ser-no-mundo. Toda metafísica da subjetividade é, conseqüentemente, um ponto de partida inadequado na investigação do ser, por já ser, por si, derivada.

A necessidade de uma investigação a respeito da compreensão fenomenológica da angústia, um afeto ligado ao fenômeno da temporalidade, pode ser desprendida em três momentos: tal interpretação apresenta diferenças radicais com relação às interpretações filosóficas e científicas deste mesmo fenômeno; a interpretação heideggeriana da angústia como modo de ser do ser-no-mundo indica a superação do pensamento filosófico-metafísico; compreender a “subversão”, por parte do autor, de alguns dos termos utilizados durante a história da filosofia.

2 FENOMENOLOGIA E METAFÍSICA

A fenomenologia de M. Heidegger representa, sobretudo, um processo de confrontação com a tradição filosófica, tal confronto não implica, porém, em um rompimento com a história da filosofia, pois trata-se, como expressa o autor nos parágrafos iniciais de *Ser e tempo* (2014) [1927], de uma retomada e de uma apropriação positiva.

Para Heidegger, no percurso da filosofia, certas questões cruciais acabaram sendo deixadas de lado para dar lugar à busca por conceitos objetivos. Essa tendência do homem à objetividade representaria uma espécie de desvitalização do mundo que resulta no “primado da teoria”. A tradição filosófica, ao lançar-se por esses caminhos, teria seguido o erro de tomar o homem como *mera presentidade* [*Vorhandenheit*], oriunda de uma metafísica objetificadora⁸.

O homem, aliás, o ser-aí [*Dasein*], é assim denominado com base em seu modo de ser que, distintamente do modo de ser da mera presentidade, do que é simplesmente dado, possui o modo de *ser* da *existência*, mais precisamente, da existência imbricada em seu *aí*. A existência ultrapassa a “objetualidade”⁹, transcendendo “a realidade simplesmente-presente”¹⁰ rumo à possibilidade, porquanto ser difere de qualquer propriedade. Essas possibilidades, contudo, estão enraizadas no mundo: nesse transcender rumo à possibilidade, sua existência é situada (e nisso consiste o caráter de seu *aí*) pela sua *faticidade*. Destarte, por conseguinte, o ser-aí é fundamentalmente *ser-no-mundo*.

Em síntese, a partir da cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser do ser-aí pode “irromper na nudez de ‘que é e [comporta um] ter de ser’”¹¹. Esse “que é” é constituinte do caráter ontológico do ser-aí, denominado por Heidegger de *estar-lançado* em seu *aí*, indicando (na medida em que é ser-no-mundo) o fato deste ente ser sempre o seu *aí*, conforme *Ser e tempo* (2014):

A expressão estar-lançado deve indicar a *faticidade da responsabilidade*. [...] *Faticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença assumido na existência, embora, desde o início, reprimido*¹².

⁸ Cf. STEIN, Ernildo, 1997, p. 88. A filosofia chegara a um “beco sem saída” com a metafísica como “teoria objetificadora”.

⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*, p. 13.

¹⁰ VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 25.

¹¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 193-194.

¹² *Ibid.*

Há então, a princípio, um considerável contraponto entre um primado teórico-metafísico na filosofia e a fenomenologia-hermenêutica, sobretudo em *Ser e Tempo*. É preciso, portanto, sair do equívoco frequente de distanciar-nos do acontecimento e da possibilidade do conhecimento originário. Esse passo realiza-se quando nos deixamos guiar fundamentalmente a partir das coisas elas mesmas (§32)¹³.

Contudo, quando falamos acerca de uma metafísica com pretensão de autenticidade contraposta a uma metafísica objetificadora, o que queremos expressar? Ou ainda, qual a ligação da corrente fenomenológica e a metafísica?

O termo *metafísica* traz consigo bastante ambiguidade e essa constatação pode ser notada entre os próprios fenomenólogos¹⁴. No que diz respeito à fenomenologia husserliana, D. Zahavi destaca as *Investigações lógicas* e a tarefa à qual E. Husserl se propunha: descrever o que é dado sem se perder nos “atalhos metafísicos”¹⁵. Já para Heidegger, a história da metafísica caracteriza-se fundamentalmente pelo esquecimento do ser que, por seu turno, acaba tomando o ser como um tipo de entidade¹⁶, ao ignorar a distinção ontológica. O pensamento metafísico tornou-se, destarte, o pensamento da identidade que silencia acerca da diferença entre ser e ente.

Vide a primeira verdade da filosofia em Descartes, que é uma verdade da consciência¹⁷, onde, atrelados, estão o “eu” e a consciência consciente de si mesma. A propósito, a própria conexão entre pensamento e realidade mostra-se a partir do princípio da subjetividade: quando o pensamento se volta a si próprio: *cogito ergo sum*.

Assim sendo, no pensamento cartesiano é possível observar a aspiração do filósofo de fazer da filosofia um conhecimento absoluto, a *mathesis universalis*¹⁸, como lembra Heidegger, em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (2006), Descartes inicia com o método da dúvida, fazendo crer que tudo está sendo posto em dúvida, quando, na verdade, o eu (*ego*) do *cogito ergo sum* não é questionado. A questão do ser é, assim, esquecida e tratada à luz do ente. Na introdução acrescentada à preleção *Que é metafísica?*¹⁹, Heidegger faz alusão a uma imagem utilizada por Descartes para representar a ordem de importância das

¹³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014.

¹⁴ Cf. “Le terme ‘métaphysique’ est par trop ambigu. Même parmi les phénoménologues, ce terme s’emploie dans des sens bien différents, si bien que la réponse à ces questions varie en conséquence.” (ZAHAVI, Dan, *Phénoménologie et métaphysique*, 2008, p. 499).

¹⁵ ZAHAVI, Dan, *Phénoménologie et métaphysique*, 2008, p. 502.

¹⁶ *Ibid.*, p. 499.

¹⁷ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*, 2000, p. 23.

¹⁸ “[...] Encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável. Uma vontade primeira, um ponto fixo, onde partindo daí, seja possível alcançar outras verdades” (DESCARTES, 2011, p. 42).

¹⁹ HEIDEGGER, 1984, p. 35.

divisões oriundas da filosofia: a Filosofia como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os seus ramos são todas as demais ciências.

Ao ligar a metafísica ao *cogito* enquanto o que temos de mais fundamental, Descartes haveria realizado uma renovação na metafísica ao afastar-se da ideia corrente no medievo²⁰, o que, para Heidegger, representaria um atraso no questionamento do ser, visto que o pensamento cartesiano se distancia da investigação adequada sobre a substancialidade, ou mais precisamente, do problema do sentido do ser²¹.

Inspirado por Descartes e seu *cogito*, E. Husserl²², em sua fenomenologia, tem o ego transcendental como ponto de partida. Em sua busca pelo conhecimento eidético, para o desenvolvimento da Filosofia como conhecimento universal e absoluto, ele precisava encontrar um solo seguro de onde pudesse recomeçar. Após colocar sob suspensão tudo aquilo que pudesse fornecer um ponto de partida viciado, o que permanece é a consciência²³, aliás, a subjetividade, como o que temos de mais evidente.

A redução transcendental coloca entre parênteses a realidade em sua existência exterior reproduzindo-a nos pólos (vividos) da consciência, *noesis* e *noema* (sujeito e objeto), vivendo-a numa espécie de universalidade e não na sua existência concreta²⁴.

A fenomenologia-hermenêutica, em detrimento de qualquer descoberta teórica sobre a compreensão dos entes, tem como pretensão a exposição sobre como nós, em nossos comportamentos cotidianos, já somos voltados ao mundo circundante²⁵. Desse modo, rejeita-se, portanto, a necessidade de um ego transcendental, pensando a coisa a partir do mundo prático ao invés da consciência²⁶: “[...] o caráter de ser dado, que é o espaço descritivo no qual Heidegger trabalha, não é um espaço produzido pela consciência, mas um elemento do simples ver e no qual já estamos sempre”²⁷ e, no que se refere ao conceito de consciência, foi suplantado pelo método fenomenológico e deu lugar à noção de abertura do ser-aí.

Em Husserl, o filosofar é uma tentativa de determinar pela razão quais são os princípios fundamentais de tudo que é. Assim, sendo determinada pela razão, para que a

²⁰ GRONDIN, J. *Introducción a la metafísica*, 2006, p. 28. Com Descartes, diz Grondin, ocorre uma “reorientação” da metafísica e, por conseguinte, da filosofia no que diz respeito ao problema do ser que, antes, tinha como horizonte da investigação a criação dos seres.

²¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 145.

²² *A ideia da fenomenologia*, 2000.

²³ Consciência esta que, nas *Investigações lógicas* (2012, p. 295), Husserl define em três conceitos fundamentais: 1. A consciência como consistência fenomenológica total do eu empírico; 2. O dar-se conta das próprias vivências; 3. Qualquer tipo de vivência.

²⁴ STEIN, E., 1997, p. 117.

²⁵ Cf. LAUER, L. F. N., 2008, p. 47.

²⁶ STEIN, E., op. cit., p. 100.

²⁷ Id., 2006, p. 75.

filosofia aconteça faz-se necessária uma mudança de atitude: a atitude fenomenológica aparece como uma tarefa reflexiva acerca da relação do ato cognitivo com o objeto, centralizando a atenção no conhecimento, para assim investigar como é possível a relação entre o sujeito e a coisa.

A fenomenologia-hermenêutica distingue-se da husserliana no sentido de trazer sua “radicalização”²⁸, nela, não há espaço para a suspensão da atitude natural (do mundo da vida), para o “pôr em parênteses”, como mostra Heidegger em *Ser e Tempo* (2014), a partir da máxima contida nas obras do próprio Husserl:

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “**para as coisas elas mesmas!**” – por oposição às construções soltas no ar, [...] por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações²⁹.

2.1 A fenomenologia de Heidegger e a metafísica da subjetividade

Logo no início de *Ser e tempo*, deparamo-nos com o conceito de ser como aquilo que há de mais universal e mais vazio. Essa constatação surge se transpondo do mais evidente para o mais obscuro (§1) e perpassa a história da filosofia. Ao constatar o “silenciamento” do questionamento do ser, Heidegger busca tornar a metafísica mais autêntica³⁰, conforme ilustra Acylene Cabral Ferreira³¹:

Com este projeto, ele pretendia retornar e reconstituir a questão do ser enquanto ser, pois segundo ele, desde que Platão pensou o ser como *Idea* e a verdade como correção, a filosofia trata o ser como ente, levando a uma entificação do ser [...], e a verdade como adequação, ocasionando, assim, o que ele chama de esquecimento do ser. Imbuído por este propósito, Heidegger travará um fecundo debate com filósofos de diferentes momentos da história da filosofia [...]

O filósofo afirma que “a definição grega e o paradigma teológico”³² acerca do homem misturam-se de vez na modernidade com o ponto de partida da *res cogitans*, onde a essência do homem é tida como evidente e seu ser assemelha-se ao ser dos entes criados (§ 10). Entretanto, o ser não pode ser determinado ou definido, assim sendo, não pode ser tomado

²⁸ Id., Nota à tradução da preleção *Que é metafísica?*. In: Heidegger - Conferências e Escritos Filosóficos. (Coleção *Os Pensadores*), 1984, p. 29.

²⁹ HEIDEGGER, 2014, p. 66, grifo meu.

³⁰ Cf. ZAHAVI, Dan, *Phénoménologie et métaphysique*, 2008, p. 503.

³¹ FERREIRA, Acylene Cabral. *Heidegger e o projeto de superação da subjetividade*, 2017, p. 112.

³² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 94.

como ente³³. E, embora haja incompreensão a respeito da noção de ser, também é certo que uma compreensão de ser já se faz presente em tudo que se apreende no ente: movemo-nos sempre na compreensão de ser, embora ela seja, em um primeiro momento, vaga e mediana: “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser”³⁴. A indagação sobre o ser tem, por conseguinte, como ponto inicial, a cotidianidade: ela se apresenta como a “radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença³⁵, a saber, da compreensão pré-ontológica³⁶ de ser.”³⁷.

Com efeito, ao tomar o ente e o mundo como *res*, pressupõe-se aí o conceito de substancialidade, “Nesse ser, porém, o ente que vem ao encontro na ocupação permanece, logo de saída, velado pré-ontologicamente”³⁸. Para Heidegger, tanto a teoria quanto a práxis são igualmente modos de ser do ser-aí e, destarte, a filosofia como uma tarefa meramente descritiva, permaneceria no esquecimento do ser: “[...] a ‘hermenêutica’ não deve mesmo descrever algo simplesmente dado, mas *esboçar*. [...] Portanto vale: evitar toda e qualquer aparência de uma intenção de ‘descrição’³⁹ e pensar verdadeira e unicamente – a saber, o *seer*”⁴⁰.

É preciso revelar o fenômeno encoberto pelas teorias⁴¹ pobres de mundo (como veremos mais a frente): a própria filosofia aparece como uma atitude constituinte do homem (*Introdução à filosofia*, 2009 [1928-1929]) que diz respeito à um “pôr em curso” e ao despertar em nós o filosofar, cuja essência é “ser uma possibilidade finita de um ente finito”⁴².

A metafísica ocidental com sua visão objetificadora relegou ao esquecimento o acesso mais originário do ser, a visão imediata⁴³, ao passo que a relação originária do ser-aí com seu próprio ser (assim como consta em *Ser e tempo*) não é conhecer-se, mas sê-lo: “Conhecer [...] é um modo da presença fundado no ser-no-mundo” (2014, p. 109).

³³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 39.

³⁴ *Ibid.*, p. 42.

³⁵ *Dasein*.

³⁶ Diz-se pré-ontológico em *Sobre a essência do fundamento*, enquanto “a compreensão do ser [...] não reduzida ao conceito” (HEIDEGGER, p. 101), como pré-ontológico pode-se entender, deste modo, o que não pode ser dito de modo teórico.

³⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 51.

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 73. Heidegger critica a fenomenologia pela “superestimação da mera descrição” em detrimento do esforço pela primeira apreensão do fenômeno e a ciência de que esse esforço sempre será insuficiente.

⁴⁰ *Id.*, 2000, p. 143. *Seer* distingue-se de *ser*, conforme Casanova, sendo as traduções para *seyn* e *sein*, respectivamente, com o primeiro referindo à recolocação da questão do ser pela via do que não pode ser tematizado e, o segundo, referindo ao ser no sentido preponderante na história da filosofia (CASANOVA, M. A. *A linguagem do acontecimento apropriativo*, 2002, p. 316).

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 72.

⁴² *Ibid.*, p. 3-4.

⁴³ Cf. VOLPI, F., 2002, p. 91-114.

Ter um fundamento, mais precisamente, ter um ente como fundamento, a exemplo da antiguidade com a ideia platônica, ou a modernidade com a subjetividade, como pretendemos aqui expor, é equivalente a dita entificação do ser, como exploramos brevemente. Tendo em vista a meta de abordar a metafísica da subjetividade, uma das vias escolhidas foi a do problema do sujeito em Descartes.

Há, nas análises heideggerianas, uma oscilação entre críticas e elogios ao projeto cartesiano⁴⁴ (aliás, tal fato pode ser observado em relação a outros filósofos e vai de acordo com sua proposta de destruição não negativa da tradição). Nos elogios, encaixa-se a importância do *cogito* cartesiano e sua busca pela verdade e, por outro lado, nos aspectos desfavoráveis, Descartes haveria se deixado influenciar em demasia pela escolástica⁴⁵. O próprio Husserl no §10 de suas *Meditações cartesianas* intitulada “O falhanço⁴⁶ de Descartes”⁴⁷ atribui o erro do francês à influência escolástica nas suas *Meditações metafísicas* porquanto toma o *ego* enquanto parte do mundo natural⁴⁸. Outro aspecto notável é a presença frequente de Descartes na crítica heideggeriana, sendo tão presente quanto Aristóteles ou Nietzsche, como mostra Jean-Luc Marion⁴⁹.

Faz-se então necessário explicitar em que consistem esses pontos de convergência e divergência, rapidamente citados nos parágrafos anteriores. Primeiramente, reconhece-se a inegável influência de Husserl no que diz respeito à crítica heideggeriana à Descartes. Decerto, uma vez que Husserl, em suas *Meditações cartesianas* (2013), diz que é plausível chamar a Fenomenologia de um “neocartesianismo”⁵⁰, por conta de sua busca por uma “reconstrução radical”⁵¹ através do método da dúvida, pois em Descartes acontece o que o fenomenólogo descreveu como “uma viragem radical do objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental”⁵² na filosofia.

Essa perspectiva traz, primordialmente, a interpretação de Husserl e Heidegger sobre Descartes: “[...] considerar o *cogito* como sujeito do conhecimento, sujeito transparente a si, com a capacidade de o eu se representar a si mesmo e a todas as demais coisas [...] é uma

⁴⁴ ZANETTI, Edgard, *Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano*, 2012, p. 31.

⁴⁵ Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* [1927], Heidegger aponta para a distinção do termo “existência” em sua análise do sentido do termo na escolástica, onde *existentia* designa a “presença à vista”, sendo o modo de ser das coisas naturais. (HEIDEGGER, 2012, p. 46).

⁴⁶ Tradução das *Meditações* de Husserl em português de Portugal. Entende-se como ato de falhar (fracasso).

⁴⁷ HUSSERL. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*, 2013, p. 61-62.

⁴⁸ TORRES, Jesús. V. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger*, p. 76.

⁴⁹ *L'ego et le Dasein – Heidegger et la “destruction” de Descartes dans Sein et Zeit*, 1987, p. 27.

⁵⁰ HUSSERL, 2013, p. 39.

⁵¹ *Ibid.*, 40.

⁵² *Ibid.*, 42.

leitura específica que remonta, sobretudo, a Heidegger e a Husserl.”⁵³ A saber, para Jean-Luc Marion, Heidegger toma Descartes a partir de Husserl e isso resultaria em dois caminhos. O de tomar Descartes como fenomenólogo ao antecipar Husserl ou o de que a fenomenologia husserliana não poderia ser considerada uma fenomenologia de fato por ter, juntamente com Descartes, pressupostos omitidos e não investigados – para o autor, essa segunda é a escolhida por Heidegger⁵⁴. Ademais, o aspecto problemático do *cogito* não se encontraria no conhecimento do *ego* como *cogito*, mas na certeza do *ego* como primeiro objeto incontestável do conhecimento. A pergunta pelo *sum* e o modo de ser desse *ego*, todavia, permaneceria desconhecida.

O modo de ser⁵⁵ não esclarecido do *ego* desconsidera a investigação do modo de ser enquanto existência e toma os entes do mundo como simplesmente dados, pois a atitude teórica diante do mundo “obtida por redução, abstração e método”⁵⁶ ignora que o primeiro contato do homem com o mundo é dado na compreensão prática, antes de qualquer percepção ou intelecção. Esse privilégio do método, lembra Jean-Luc Marion, converge com o paradigma das ciências matemáticas na tradição filosófica, a começar pelo próprio Descartes em sua teoria do conhecimento.

Tendo isso em vista, Heidegger dedica ao filósofo francês na *Introdução à filosofia* [1928-1929] a responsabilidade pela associação entre a filosofia primeira e a ciência por suas *Meditações metafísicas*, que teria iniciado a vinculação da metafísica da tradição ao paradigma matemático. Embora Heidegger, assim como Descartes, também reconheça a filosofia enquanto base da ciência, reconhece-a no sentido de ser a sua origem e abrangê-las⁵⁷ sem, apesar disso, ser reduzida a elas: “ela não é nenhuma ciência porque o que a ciência só possui em um sentido derivado lhe advém de uma maneira originária”⁵⁸.

A concepção da ciência como modelo da filosofia, segundo Heidegger, difere profundamente da concepção antiga de filosofia, a exemplo da filosofia primeira aristotélica, que haveria sofrido uma inversão no pensamento cartesiano: Agora não mais as ciências eram um tipo derivado da filosofia primeira, mas a filosofia é tomada como uma espécie de ciência primeira. “É daí que provém a associação feita desde então da metafísica tradicional com a ideia peculiar de filosofia primeira como ciência fundamental”⁵⁹.

⁵³ BIRCHAL, Telma de Souza apud ZANNETTE, Edgard, 2012, p. 28.

⁵⁴ ZANNETTE, Edgard, 2012, p. 29.

⁵⁵ Cf. MARION, Jean-Luc, 1987, p. 37.

⁵⁶ Ibid..

⁵⁷ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 18.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 21.

“A visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de uma compreensão da manualidade”⁶⁰. Heidegger expõe, sobretudo, o termo utilizado pelos gregos para referir-se aos instrumentos, na ocupação: ‘*pragmata*’, embora não o tenham desenvolvido ontologicamente e utilizassem-no para designar as coisas como “meras coisas”⁶¹. No entanto, é na ocupação, fazendo uso dessas coisas, que nos deparamos com seu “em si” próprio, não através de sua substancialidade⁶².

No que diz respeito ao homem (que se identifica com *ego*)⁶³, embora haja o privilégio do posto de sujeito único pela reflexão surgida da dúvida hiperbólica, sendo, de alguma forma, distinto dos demais animais e coisas, ainda é tido como uma substância, isto é, como destaca Heidegger em *Ser e tempo*, “Descartes [...] apreende o ser da ‘presença’, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da *res extensa*”⁶⁴.

Na sustentação de seu pensamento há ainda um ente supremo que lhe dá certeza e garante a amarração de seus argumentos: Deus enquanto uma substância infinita, independente, imutável, eterna, onisciente e onipotente que criou todas as outras coisas.

Em suma, no *Discurso do método* (1999), Descartes apresentou regras para a obtenção um conhecimento claro e distinto, baseado na experiência dos geômetras. O filósofo francês viu-se compelido a começar do zero, desfazendo-se de todas as opiniões que aceitara até então, de forma que não tomasse como verdade nada que não concebesse de modo incontestável, porquanto visava encontrar uma base sólida para uma metafísica e, assim, construir uma base para todo o conhecimento humano. Como diz C. Flórez Miguel em seu estudo introdutório de apresentação às obras de Descartes: “a pretensão fundamental do método cartesiano é estabelecer uma ciência geral que seja aplicável a todos os assuntos e âmbitos da realidade”⁶⁵.

Após encontrar o ponto de partida, restara ainda, para Descartes, outro problema complexo: o solipsismo. Eu, que tenho certeza que existo, não posso certificar-me da existência de todas as coisas exteriores, nem mesmo do meu próprio corpo. Como, pois, é possível estabelecer uma relação entre interioridade (*res cogitans*) e exterioridade (*res extensa*)? O *cogito ergo sum*, como uma primeira verdade que, atrela o sujeito do ato ao ato de consciência, é necessariamente verdadeira sempre que essa reflexão for posta, no instante

⁶⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 117.

⁶¹ *Ibid.*, p. 116.

⁶² *Ibid.*, *Ser e tempo*, 2014, p. 123.

⁶³ Cf. ZANETTE, Edgard, op. cit., p. 29.

⁶⁴ “[...] isto é, como substância” (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 150).

⁶⁵ Tradução minha. MIGUEL, C. F., “Estudo introdutório”. In: DESCARTES, R., *Descartes*. 2011, p.28.

em que é posta. E, assim sendo, a existência desse sujeito pensante e esse ato são incontestavelmente ligados.

Ademais, com o argumento ontológico da existência de Deus, Descartes assegura que a validade dessa primeira verdade seja alçada ao status de verdade absoluta⁶⁶. Sem Deus, porém, não se ratifica (a não ser momentaneamente) a identificação entre nossas ideias e o mundo⁶⁷.

Já para Heidegger, o erro que resulta no solipsismo (acarretado pela dispensa da distinção ontológica⁶⁸) é não tomar o homem – o ser-aí – enquanto ser-junto-a... e ser-um-com-o-outro – o mesmo acontece com a noção de sujeito e objeto: “O *ego sum* em Descartes é sem o ser junto a..., *sem o ser-um-com-o-outro*”⁶⁹, tornando-se assim um eu que é “de tal forma empobrecido que não é mais nenhum *sujeito*”⁷⁰.

O homem, enquanto ser-aí, está imediatamente junto às coisas. Não se trata de buscar uma ponte entre o eu e o objeto⁷¹, posto que o ser-aí sempre está em relação (“A faculdade cognitiva não é o elo final da relação entre uma coisa fora e o sujeito dentro, mas sua essência é o próprio *relacionar-se*”)⁷².

O motivo dessa orientação primária pelo sujeito na filosofia moderna é a opinião de que esse ente que nós mesmos somos seria dado primeiramente para o ente que conhece como a única coisa certa que o sujeito seria acessível de maneira imediata e pura e simplesmente certa, que ele seria mais conhecido do que o objeto. Os objetos, em contrapartida, só seriam acessíveis por intermédio de uma mediação. (*Os problemas fundamentais da fenomenologia* [1927], p. 181).

A moderna filosofia da subjetividade, mesmo se dando como uma “viravolta” (sendo uma viravolta ao eu como ponto de partida), acolheu ainda mais a metafísica tradicional,

⁶⁶ Cf. LANDIM FILHO, Raul. *Pode o cogito ser posto em questão?*, p. 14.

⁶⁷ Conforme nota de rodapé de Homero Santiago (DESCARTES, *Meditações metafísicas*, 3ª ed. Trad. Maria E. De A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 107): “Deus é o fundamento de todas as verdades, e sem ele nunca estaríamos absolutamente certos de nada, já que não haveria nenhuma garantia de coincidência entre nossas ideias e o mundo. Por isso, dirá Descartes significativamente em outro lugar, um ateu matemático nunca poderia sequer estar certo da verdade de seus cálculos, mesmo que todos funcionassem com perfeição”.

⁶⁸ “Erro” – Vale apenas salientar aqui a crítica de alguns autores à Heidegger no que diz respeito à sua interpretação ao pensamento de Descartes. “[...] ao afirmar que a filosofia de Descartes parte do ente, indica preocupações contemporâneas, tais como: qual o estatuto do transcendental, ou a questão da pergunta pelo ente e não pelo ser, etc., o que parece anacrônico ao que propõe Descartes” (ZANETTE, Edgard, p. 35). Contudo, esta observação, como observam comentadores e como mencionamos anteriormente, faz parte da proposta heideggeriana de destruição e apropriação da tradição.

⁶⁹ HEIDEGGER, *Introdução à Filosofia*, 2009, p. 125.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 181.

⁷² *Id.*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, 2012, p. 102. Grifo meu.

afirmou Heidegger, contribuindo para o esquecimento do ser, resultando na necessidade de remontar às origens da filosofia grega⁷³. A subjetividade transpôs, assim, à questão do abandono do ser a outro nível, pois a partir dela, ao considerar o ser do homem como autoconsciente, lança-se a “opinião habitual e recorrente de que o ser é o que há de mais óbvio” como “justificada metafísica e incondicionadamente” (*Nietzsche: metafísica e niilismo* [1938-39], p. 115)⁷⁴.

Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da presença. Toda ideia de “sujeito” [...] reforça, *do ponto de vista ontológico*, o ponto de partida do *subjectum* [...]. (*Ser e Tempo* [1927], p. 90).

Esse ponto inicial é preterido por outro: o do *Dasein* (como consta em Jean-François Courtine⁷⁵ acerca dos escritos do jovem Heidegger), o da vida fática, ou ainda, em *Ser e tempo*, a faticidade do *ser-aí* (homem): o ser é sempre meu, e sendo, é a cada vez.

O projeto heideggeriano de uma superação da metafísica passa, portanto, por uma superação da metafísica da subjetividade. E uma das estratégias para esse intento é a descrição fenomenológica dos nossos afetos, os quais sempre foram desconsiderados em sua função ontológica pela tradição ou considerados fenômenos puramente subjetivos, passageiros e sem maior relevância para pensarmos o ser do homem e do todo dos entes.

“[...] ninguém é em-si quimérico e fora do tempo”⁷⁶.

2.2 A polissemia do termo “metafísica”

A primeira ocorrência crucial da metafísica é dedicada a Parmênides que, com suas três vias, adentrou numa investigação sobre a realidade mais fundamental. De modo semelhante, tem-se a ligação entre metafísica e filosofia em Platão, tomando a filosofia enquanto esse pensar acerca das essências, embora o vocábulo em si só tenha surgido no século I a. C., numa tentativa de classificação das obras aristotélicas⁷⁷.

Por outro lado, seria possível sintetizar as posturas filosóficas perante a metafísica em três, conforme J. Grondin (2006)⁷⁸: a do ceticismo, onde a questão acerca do ser é tida como impossível de ser alcançada; a da mística, onde o ser é tido como o inefável; e a da

⁷³ ESCUDERO, 2016, p. 32-33.

⁷⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche: metafísica e niilismo*, 2000, p. 115.

⁷⁵ COURTINE, Jean-François. *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*, 2009.

⁷⁶ HEIDEGGER, *Ontologia – Hermenêutica da faticidade*, 2013, p. 89.

⁷⁷ GRONDIN, Jean. *Introducción a la metafísica*, 2006, p. 25.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

expropriação da pergunta pelo ser, pois sendo um conceito tão geral, não haveria nada a ser dito sobre ele⁷⁹.

No rastro das definições acima está o desprestígio da metafísica na medida em que passa a ser empregada para referir conceitos meramente abstratos e sem conexão com a realidade concreta. Como ilustra Grondin (2006) ao explicar o que chama de sentido pejorativo da metafísica – que passa a ser usada como sinônimo de algo obscuro e abstrato, bem como sua significação mais literal, a da metafísica enquanto um além do físico, do perceptível, que se liga ao aspecto teológico da expressão⁸⁰. Lembrando também que tais críticas, por vezes, também se destinam à própria filosofia⁸¹, sobretudo ao que Aristóteles chamou de *filosofia primeira*, que visa o ser e suas causas⁸².

A partir do século XX, a temática da suplantação da metafísica⁸³ dá-se através do esforço de avaliar as condições de possibilidade do conhecimento⁸⁴. Sua história confunde-se com a própria história da filosofia e, ademais, pela incerteza de sua própria definição, incorreu em diversos momentos de contestação, negação e afirmação. Contudo, pretendemos tratar aqui de como este questionamento é colocado e os seus desdobramentos no pensamento heideggeriano.

Heidegger, por sua vez, destaca a incompreensão que se deu a partir das obras do filósofo estagirita: enquanto o metafísico designa um ente, mesmo que esse ente seja Deus, a metafísica é tomada em seu aspecto mais “*superficial e extrínseco*”, conforme o diz em *Os conceitos fundamentais*⁸⁵. A princípio, na preleção *Que é metafísica?* [1929], Heidegger utiliza a palavra relacionando-a com a problematidade acerca de si própria: a metafísica é “o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão”⁸⁶. Logo no início, ele diz tratar da metafísica por meio de suas perguntas

⁷⁹ Sobre esta última postura, podemos exemplificar com o posicionamento de Wittgenstein, como lembra Ernildo Stein, acerca da análise heideggeriana (in: HEIDEGGER, 1984, p. 88): O homem tende à confrontar os limites da linguagem.

⁸⁰ GRONDIN, op. cit., p. 21.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Assim como o questionar pela metafísica não possui uma resposta acabada, o mesmo se dá para a pergunta “O que é a filosofia?”.

⁸² Ibid., p. 22.

⁸³ J. Grondin associa aqui o descrédito da metafísica à influência da *Crítica à razão pura* (e o baque da metafísica enquanto dogmática) e a sua reafirmação à redução da influência do neokantismo no século XX e a redescoberta de autores como Kierkegaard e Nietzsche. (1999, p. 4).

⁸⁴ SILVA, Flávio de Oliveira. *A metafísica – polo de discussão entre Heidegger e Carnap*, 2017, p. 199-200.

⁸⁵ HEIDEGGER. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, 2006, p. 53.

⁸⁶ Id., *Que é metafísica?*, 1984, p. 43.

centrais que, como mostra Vattimo⁸⁷, giram em torno da distinção ontológica, do fundamento, do nada e da verdade.

No posfácio [1943] acrescentado à preleção, Heidegger declara que esse perguntar implica, ele mesmo, numa superação da metafísica, visto que se projeta para além dela. Ainda, na introdução [1949], a metafísica é caracterizada enquanto sendo as raízes responsáveis por nutrirem o sistema filosófico. Entretanto, o solo onde essas raízes são fincadas é a *verdade do ser*.

A noção de metafísica na preleção mencionada converge com a trazida em *Ser e tempo* [1927]⁸⁸, onde está intrinsecamente vinculada ao questionamento do ser como um perguntar que transpassa o ente e é, também, no que diz respeito à ontologia tradicional, tida como metafísica, à luz da mera presentidade, ou “metafísica objetificadora” e ligada ao esquecimento do ser.

O tópico principal da metafísica, a pergunta pelo ser, ultrapassa todo tipo de objetividade e, a partir dessa constatação entra em cena o caráter destrutivo da fenomenologia-hermenêutica. Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger expõe três fases do método fenomenológico, sendo um deles, juntamente com a redução e a construção, a destruição que, para ele, também guarda um sentido positivo em *Ser e tempo* de retomada originária da história da filosofia que, como discorre Escudero, é uma apropriação “limitada pela própria finitude e radical historicidade que subjaz à mesma tarefa hermenêutica”⁸⁹ (cf. p. 5). As três fases, portanto, copertencem-se.

Acerca da destruição da metafísica, Ernildo Stein (1997) destaca que há duas significações provenientes dessa – por um lado, diz respeito à construção de novas significações e, por outro, há a metafísica enquanto constituinte da história da filosofia e, com ela, o esquecimento do ser:

Uma aponta para a tarefa da construção de um aparato conceitual novo, implicando portanto um tipo de rejeição de muitos conceitos da tradição. A outra nos remete a um horizonte em que a metafísica é colocada no contexto de uma história que tem, de um lado, um caráter ontológico e, de outro lado, é produto de uma espécie de destino do esquecimento do ser⁹⁰.

Conforme Escudero, “a principal função metodológica da destruição é dissolver os pressupostos herdados e os conceitos transmitidos pela tradição para voltar a pensar a

⁸⁷ VATTIMO, G. *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 70-71.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 67-68.

⁸⁹ ESCUDERO. *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 56. Tradução minha.

⁹⁰ *A crise do fundamento: destruição da estética no fim da metafísica*. In: STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, 1997, p. 61.

experiência fática da vida em toda sua originariedade”⁹¹. Além disso, esse aspecto positivo da destruição fenomenológica carrega certa influência da crítica kierkegaardiana à tradição filosófica⁹².

Ainda sob este ponto de vista, é válido o contraponto que Jean Beaufret apresenta em sua obra *De l'existentialisme à Heidegger* – onde diz que haveria dois tipos de filósofos: os que, partindo de visões abstratas, chegam ao mundo como uma consequência de um sistema e aqueles que, a exemplo de Kierkegaard⁹³, assumem o distanciamento presente entre essas perspectivas teóricas e a nossa realidade humana⁹⁴.

O “sistema” universal – seja o do espírito (Hegel) ou o da humanidade (Marx) – esqueceu-se em sua dispersão histórico-universal do “que significa ser homem. Não homem em geral, mas o que significa que tu e eu, ele e nós somos homens, cada um para si”. A “humanidade pura” é, pelo contrário, uma pura “comunidade negativa”, que está à serviço do aplainamento dos indivíduos existentes por si mesmos, nivelados pelas ocupações uniformes da massa⁹⁵.

É na compreensão prática do mundo que Heidegger retira o ponto de partida de sua análise, o ser-no-mundo. Compreendemos o ser de uma coisa, apropriando-nos dela, usando-a – e aí consiste nosso primeiro contato com o mundo⁹⁶. Os conceitos ontológicos clássicos diferem da empreitada realizada em 1927, chamada de ontologia fundamental, por não estenderem-se ao mundo prático do cotidiano⁹⁷. Sendo o processo de destruição da tradição metafísica, a “revisão de conceitos basilares que passaram a constituir material para o universo conceitual do filósofo”⁹⁸ assim, em virtude disso, “os conceitos da ontologia fundamental passam a ter um sentido ambivalente diante da tradição metafísica”⁹⁹.

É o que pode ser demonstrado em *Ser e tempo*, a partir do primado ontológico e ôntico da questão do ser¹⁰⁰. Se, por um lado, leva a cabo a necessidade de fundamentação das ontologias regionais (a saber, os diversos estudos acerca modo de ser dos entes), em contrapartida, há a emergência do ente questionador, no primado ôntico.

⁹¹ ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*, p. 55. Tradução minha.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cf. VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 16-17. Embora seja crítico ao que representa o pensamento hegeliano, ainda estaria caminhando pelo mesmo “erro”, no sentido de tratar da existência em seu caráter existencial e não existencial.

⁹⁴ BEAUFRET, J. *De l'existentialisme à Heidegger*, 2000, p. 11-12.

⁹⁵ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*, 2014, p. 357.

⁹⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 107-108.

⁹⁷ STEIN, E. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*, 2006, p. 63.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cf. GRONDIN, *Introducción a la metafísica*.

“Muito antes do *cogito*, está o *sum moribundus*”¹⁰¹ – com a ontologia fundamental veio a mudança de paradigma na Filosofia¹⁰², a superação da consciência e da representação como fundamento das condições de possibilidades, em prol de uma descrição fenomenológica do mundo prático, pois o ser-no-mundo precede qualquer tipo de teoria: o mundo, embora já previamente compreendido. Trata-se, portanto, de clarificar um “saber” que nós já possuímos ou, como diz Heidegger em *Ser e tempo*, de radicalizar a inclinação ontológica própria do ser-aí: O “mundo só se nos dá na medida em que já temos sempre (isto é, originariamente, antes de toda a experiência particular) certo ‘patrimônio de ideias’ e, se se prefere, certos ‘prejuízos’, que nos guiam na descoberta das coisas”¹⁰³.

Aqui vale abrir um parêntese para a noção dos indicativos formais¹⁰⁴ em Heidegger: a filosofia deve trabalhar com sugestões ao invés de definições prontas, trata-se de guiar para certa direção. Cabe lembrar também o sentido dado à expressão “indicativo formal” nas preleções do semestre de verão de 1923 (*Ontologia – Hermenêutica da faticidade*, 2013): “trata-se de fazer com que a compreensão alcance o *curso* adequado *da visão*”¹⁰⁵, da busca pela aproximação com o fenômeno e a recusa aos vieses dominantes que causam os chamados “mal-entendidos”.

Com efeito, por meio da oposição entre os existenciais (estruturas prévias do ser-aí) e as categorias, podemos esmiuçar o paradigma citado acima. Os existenciais são estruturas articuladas à temporalidade e que possuem uma dimensão ontológica e prática, conforme Stein (2006), ontológica porque se dá pela compreensão de ser e prática por afetar o modo de ser do ser-aí¹⁰⁶. Na medida em que, em conformidade com o que chamamos de indicativos formais, visam apontar para uma direção em relação aos possíveis modos de ser, como um *esboço*¹⁰⁷. Contrapõem-se assim às categorias, que são as estruturas determinantes do ser enquanto mera presentidade¹⁰⁸, que, na qualidade de definições fixas sobre o ser, trazem em si a ideia da substancialidade enquanto “permanência constante”¹⁰⁹, isto é, como aquilo que subsiste de um ente.

¹⁰¹ HEIDEGGER apud GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 323. Tradução minha.

¹⁰² STEIN, E., 2006., p. 65.

¹⁰³ VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 34.

¹⁰⁴ Cf. “[...] os quais não são algo subsistente nem se referem a algo subsistente, mas apontam para a singularidade e contingência da existência fática e histórica que é o homem.” (FERREIRA Jr., Wanderley J., p. 102).

¹⁰⁵ HEIDEGGER, *Ontologia – Hermenêutica da faticidade*, 2012, p. 88.

¹⁰⁶ STEIN, op. cit., p. 64.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, *Nietzsche: metafísica e niilismo*, 2000, p. 143.

¹⁰⁸ Cf. VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 25.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 143.

O intento de esclarecer o ser a partir da substancialidade revela a confusão contida na relação entre ser e ente. O ser é identificado, portanto, como substância, na contramão dos acidentes, ou, mais ainda, é identificado como ente supremo que, nas ontoteologias, é equivalente a Deus. A. de Waelhens, em seu artigo *Heidegger e o problema da metafísica*, atribui a confusão entre ser e essência (*eidos*) à passagem que se deu entre a *physis* (que designa aqui o ente em sua totalidade) enquanto ser dos filósofos originários e o ser enquanto *eidos* na filosofia platônica¹¹⁰. E, a partir de então, houve uma quebra entre ser e ente, posto que, sua essência como a realidade verdadeira (seu ser enquanto quiddidade) se afasta do ente: a verdade passa, destarte, a ser sinônimo de adequação e o *lógos* perde o seu caráter de revelação. Com efeito, a história da filosofia encaminhou-se nessa linha, afastando a essência da existência.

[...] o homem é atirado pelo ser (ao qual ele participa sem o dominar) à revelar, graças ao ser, o ente que se impõe à ele e que por esta revelação o domina. Esta abertura de revelação é sem fim porque no homem o chamado do ser não se esgota jamais e há sempre algo para ser revelado¹¹¹.

Mais uma vez, por que a questão do ser se faz tão mister na análise heideggeriana? A resposta está justamente nessa precedência do ser diante de todas as outras questões, posto que, tratando-se de ente, está aí pressuposta sempre uma compreensão de ser. E, como observa Vattimo (1996), o problema da diferença ontológica tem seu ápice no fato do ser ser tomado como mera presentidade, o que implica em um privilégio de “uma específica determinação temporal”¹¹². Heidegger reformula, portanto, o problema do ser a partir de sua relação com o tempo que, por conseguinte, é o ponto de partida do ser-aí para interpretar-se a si e aos demais entes enquanto temporais¹¹³, mas não ao modo da tradição e sua associação tácita entre ser e permanência, como nos mostra em *Ser e tempo*¹¹⁴.

Se em sua ontologia fundamental, recoloca temas centrais da história da filosofia, ao termo de sua tarefa, inacabada, segundo ele pela própria insuficiência da linguagem, tal aspecto passa a integrar sua crítica: a metafísica, mesmo ao colocar o problema do ser, sempre o colocará a partir de bases ônticas. E, sobretudo, pelo fato da linguagem corrente não chegar à *verdade do ser*¹¹⁵, por ser considerada uma linguagem de bases metafísicas.

¹¹⁰ WAELHENS, A. de. *Heidegger et le problème de la métaphysique*, 1954, p. 116.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 22.

¹¹³ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, 1986, p. 161.

¹¹⁴ Cf. GRONDIN, J. *Introducción a la metafísica*, p. 317.

¹¹⁵ CASANOVA, M. *A linguagem do acontecimento apropriativo*, 2002, p. 323.

A metafísica ganha, com efeito, uma outra acepção. O tema tratado em *Ser e tempo* pode ser visto como fruto de um período de “intermitência” entre dois tipos de pensamento do ser na história¹¹⁶, o da metafísica e o da história do ser.

Embora a obra capital de 1927 surja como uma tentativa de trazer à tona a questão do ser, com a sua ontologia fundamental, ainda estaria presa aos termos da metafísica, e seu projeto de investigação da compreensão do *sentido do ser* dá lugar à busca pela *verdade do ser*, pelo viés da história do ser, isto é, a partir de seu desenvolvimento ao longo da história¹¹⁷.

Em suma, como diz Vattimo: “A ontologia fundamental é justamente a reflexão filosófica que põe em questão os ditos fundamentos não discutidos pela metafísica, reflexão filosófica que, por conseguinte, procura encontrar um autêntico fundamento da metafísica”¹¹⁸, tendo como meta o melhor caminho para chegar ao ser, o pensamento do autor passa por momentos de atualização, onde ocorrem a reformulação de algumas questões e redirecionamentos de algumas perspectivas – tudo isso, contudo, está contido nas premissas de Heidegger quando fala do esforço pelo apontar, pelo esboçar, sem prender-se fixamente a determinações prévias – a exemplo do projeto da analítica do ser-aí na busca pelo ser, reconhecendo que os pontos de partidas tomados até então sempre foram e serão permeados pela base ôntica do ente que possui o modo da existência e, enquanto existente, questiona sobre o ser.

Por fim, a pergunta fundamental que guia a metafísica é “Por que existe ente e não antes o nada?”¹¹⁹, cujo limite desta indagação, conforme expõe Heidegger em sua *Introdução à metafísica* [1935], é o nada¹²⁰.

Nesse perguntar pela totalidade, o ente é ultrapassado pelo perguntar¹²¹, no sentido de que é voltado para a totalidade dos entes e, ao mesmo tempo é, também, esse ente formulador da questão.

Heidegger chama a motivação desse perguntar de acontecimento – acontecimento que se dá num “salto”. Na preleção de 1929 (*Que é metafísica?*), a filosofia desempenha o papel de guiar para esse salto, da “própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade”¹²². Esse salto, ou ultrapassamento, dá-se, na conferência, em três etapas: a primeira, envolve o visar este o ente em sua totalidade; a segunda, o não apoiar-se em falsos

¹¹⁶ Como apontam autores como Jean Grondin (1999).

¹¹⁷ SOMBRA, L. Leite. *O caminho para a virada: uma interpretação da conferência “Sobre a essência da verdade”, de Martin Heidegger*, 2016, p. 19.

¹¹⁸ VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, 1996, p. 62.

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica; Que é metafísica?*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹²¹ *Ibid.*, p. 13.

¹²² HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1984, p. 44.

sustentáculos; e a terceira, consiste em não perder de vista a pergunta fundamental da metafísica, isto é: “Por que existe afinal ente e não antes o Nada?”¹²³.

Esse ultrapassamento¹²⁴ expressa também a rejeição do pensador aos conceitos da metafísica tradicional, mais precisamente, aos que caracterizam o que Heidegger chama de “onto-teo-logia”, considerando que seriam conceitos construídos em cima de supostas verdades eternas, frutos da teologia cristã – ou, como diz em *Ser e tempo*: “os restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente eliminados”¹²⁵. O intento, ademais, é abrir “espaço para a conquista de si mesmo enquanto ser-aí”¹²⁶.

Heidegger, como expõe F. Jaran¹²⁷, não apenas mostra que a questão do ser foi esquecida, além disso, visa mostrar também como se desdobrou a metafísica, a partir desse esquecimento.

Vale ressaltar, portanto, as múltiplas designações dadas até aqui para a metafísica, enfatizando a encontrada em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)* [1929-1930], onde Heidegger fala que o problema da metafísica começa com o problema de sua própria definição, passando pela sua identificação com a filosofia (enquanto uma inquietação que permeia o homem) e chegando ao seu papel fundamental na investigação do ser. Longe de ser apenas uma disciplina, a “metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”¹²⁸, bem como a filosofia também não se limita a uma disciplina¹²⁹, porquanto fazem parte da essência do ser-aí, trazendo à tona o fato de que “o homem é expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma uma propriedade de si mesmo.”¹³⁰

Quando se fala de metafísica, carregam-se também as diversas nuances conceituais que o termo guarda na obra heideggeriana. Ainda atentando ao dito anteriormente e o seu significado elementar de um “além-de”, pretende-se agora esclarecer os conceitos que consideramos intrínsecos e essenciais à mesma: primeiramente, a *transcendência*.

¹²³ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1984, p. 44.

¹²⁴ STEIN, E. *Uma posição que se expõe em sua efetividade fundamenta ela sua possibilidade?* In: *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, 1997, p. 21.

¹²⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 301.

¹²⁶ CASANOVA, M. *A linguagem do acontecimento apropriativo*, 2002, p. 330.

¹²⁷ JARAN, F. *L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger*, p. 1.

¹²⁸ HEIDEGGER. *Que é metafísica?*, 1984, p. 44.

¹²⁹ Id., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 11.

¹³⁰ Ibid., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 12.

A princípio, foi posto que o ser-aí transcende a realidade dada rumo à possibilidade – e esse transcender distingue o homem de todos os outros entes¹³¹ – mas no que consiste este transcender?

2.3 Transcendência e verdade

Retornamos brevemente então ao nosso contraponto de outrora: Husserl¹³², cujo método fenomenológico está atrelado necessariamente ao sujeito cognoscente. Em suas *Meditações* indica passos para a realização da filosofia enquanto uma ciência universal: o paradigma para todo filósofo deve ser o de voltar-se para si, visando à destruição das ciências para então reconstruí-las sob a égide de uma “ciência autêntica” fruto do “*ego* filosofante” que, por sua vez, invalida tudo que não seja o “*ego* puro”.

Husserl inspira-se na dúvida metódica¹³³, utilizando-se da suspensão do juízo (ou *epoché*) para, ao termo do processo, retomá-lo: “O *ego* assim reduzido realiza, agora, um tipo solipsístico de filosofar”¹³⁴ onde, ao suspender o mundo pela *epoché*, voltamo-nos então a um eu puro – e é por isso que esse método é chamado também de redução transcendental-fenomenológica, pois o *ego* é reconduzido a este *ego* puro (ou consciência), que precederia o mundo natural. Assim sendo, há uma primazia do que Husserl chamou de “terreno de ser transcendental” sobre o “terreno natural”¹³⁵.

Esse *ego*, reduzido ao *ego* fenomenológico-transcendental, não é, portanto, uma parte do mundo, bem como o mundo também não é uma parte dele¹³⁶. O *ego* transcendental atinge, então, o mundo, transcendente, por meio das vivências da consciência que são intencionais: toda consciência é consciência de algo.

A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser. Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por uma lei fixa. Por essência, ambos se correspondem, e aquilo que se

¹³¹ Cf. WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, 1986, p. 220.

¹³² Cf. TORRES, Jesús V. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: Aproximações entre Husserl e Heidegger*.

¹³³ HUSSERL, *Meditações cartesianas*, p. 40.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 58-59.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 64.

corresponde por essência é, também, concretamente um, um na concreção absoluta única da subjetividade transcendental¹³⁷.

Em suma, Husserl visa sair do que considera o cotidiano ingênuo da atitude natural com o intuito de realizar uma crítica genuína do conhecimento através da fenomenologia que consiste numa tarefa constante de reflexão pautada pela *evidência* – porquanto seja dela o critério de validade e realidade do ser de algo que até então pode ser chamado de “simples fenômeno”¹³⁸. É com a evidência que ocorre a fundamentação dos juízos pela correlação entre o julgar e o julgado. A busca pela fundamentação em Husserl é a busca pela verdade incontestável e embasada na subjetividade – a Razão é universal. É conveniente, inclusive, lembrar-nos do contexto histórico de oposição ao psicologismo e a busca pela verdade indubitável como uma saída à redução da verdade ao relativismo, à contingência, conforme atenta Stein¹³⁹.

A partir da questão do *transcendental* em Husserl, pode-se colocar a fenomenologia heideggeriana como um “entre” o transcendental¹⁴⁰ e o empírico, com base no que vimos no artigo de J. V. Torres, bem como aponta ao citar E. Stein¹⁴¹: Heidegger traz a transcendentalidade imbricada ao mundo prático ou, ainda, a fenomenologia-hermenêutica como “aquém do transcendental”, conforme S. Sena, ao enfatizar o uso elementar que Heidegger faz do termo¹⁴².

E mesmo que tanto Husserl quanto Heidegger procurassem assegurar esse acesso ao transcendental, Beaufret frisa que Heidegger partiria da existência mediana à luz do problema do ser, ao passo que Husserl permaneceria na perspectiva cartesiana de uma filosofia da consciência¹⁴³. Nessa última circunstância, Heidegger avista o olvido do fenômeno do ser junto a..., que pode ser representado na colocação da intencionalidade enquanto consciência intencional, porquanto ao ser associada à consciência, já perderia seu caráter essencial de endossar o ser-aí enquanto um “sair em direção a...”¹⁴⁴.

¹³⁷ HUSSERL, *Meditações cartesianas*, p. 122.

¹³⁸ Cf. TORRES, Jesús V. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: Aproximações entre Husserl e Heidegger*, p. 77-78.

¹³⁹ STEIN, Ernildo, *Sobre a Verdade*, p. 26.

¹⁴⁰ Há ainda autores como Jean Grondin que ressaltam a ironia da menção de Heidegger ao horizonte transcendental, visto que com o intento do tempo, enquanto horizonte do ser, “quebra toda pretensão ‘transcendental’” (*Introducción a la metafísica*, p. 315).

¹⁴¹ TORRES, Jesús V. Op. cit., p. 79.

¹⁴² SENA, Sandro. *O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental*, p. 243.

¹⁴³ BEAUFRET, Jean, 2000, p. 83.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, p. 146.

Como resultado, é através dessa “subdeterminação” da subjetividade que surge a “superdeterminação” da relação sujeito-objeto¹⁴⁵: o ser-aí como “essencialmente saindo de si”¹⁴⁶ é postergado a favor da centralidade do sujeito isolado que necessita construir uma ponte de acesso para o objeto. A própria intencionalidade, diz Heidegger em *Sobre a essência do fundamento*¹⁴⁷, só é possível graças à transcendência do ser-aí.

Com várias ressalvas à posição subjetivista¹⁴⁸, Heidegger a recusa sob a pretensão de mostrar o contrassenso em ter o mundo enquanto propriedade de um sujeito, posto que o mundo preceda toda subjetividade e objetividade¹⁴⁹ na medida em que é constituinte da abertura do ser-aí. Nas palavras de Heidegger, “o caminho husserliano é impraticável”¹⁵⁰, primeiro porque Husserl estaria “exilado em uma esfera egológica pensada de maneira idealista e obscura”¹⁵¹ e, segundo, “porque ele está orientado para a apreensão pura das coisas e dos dados, e não para as relações existenciais concretas”¹⁵².

Ademais, o termo ser-aí [*Dasein*] embora tenha um uso frequente no vocabulário filosófico alemão, como ressalta Beaufret, é ressignificado em prol da instância transcendente desse ente: *Da é o aí* deste que se manifesta – não é um *aí* que é uma localização objetiva ou uma intervenção da subjetividade idealista¹⁵³. O *aí*, como diz Heidegger, é “a possibilidade, a viabilização do ser orientado ao aqui ou ao lá”¹⁵⁴.

O âmbito transcendental não mais se identifica com o *cogito*, mas com o próprio ser-aí enquanto abertura (lugar onde as coisas se manifestam) de ser no mundo. A abertura compõe-se, citando Benedito Nunes, como “conjunto de condições preliminares [...] que nos habilitam a agir, a pensar, a conhecer, condições que correspondem a estruturas do comportamento e, como tais, constitutivas do *Dasein* e de sua compreensão de ser”¹⁵⁵.

O que Heidegger visa, conforme Stein, é o “âmbito que seja condição de possibilidade de todo o tipo de análise lógico-semântica”¹⁵⁶. E, assim sendo, toda reflexão filosófica já “chega tarde”¹⁵⁷ porquanto, antes de qualquer reflexão, o homem já compreende ser, sendo.

¹⁴⁵ Ibid., 148-149.

¹⁴⁶ Ibid., p. 146.

¹⁴⁷ Id., *Sobre a essência do fundamento*, p. 102.

¹⁴⁸ Heidegger fala de “má subjetividade” na conferência *Introdução à filosofia: é a subjetividade cujo sujeito se acha apartado de todos os outros entes* (2009, p. 120).

¹⁴⁹ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 219-220.

¹⁵⁰ HEIDEGGER. *Introdução à filosofia*, p. 150.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ BEAUFRET, Jean, 2000, p. 87.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, op. cit., p. 144.

¹⁵⁵ NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*, p. 106.

¹⁵⁶ STEIN, E. *Sobre a Verdade*, p. 23.

¹⁵⁷ Cf. STEIN, *Sobre a Verdade*, p. 24.

Em suma, todo sentido¹⁵⁸ diz respeito ao homem enquanto ser-no-mundo, onde qualquer “isolamento” deste ente enquanto sujeito, como o fazem as correntes idealista e realista, já é um modo derivado desse estar no mundo¹⁵⁹.

“O sentido do ser é aquilo que possibilita ao *Dasein* ser já sempre a síntese. Ele se compreende e compreendendo-se compreende o ser, e compreendendo o ser compreende a si mesmo”¹⁶⁰ – a síntese a que se refere Stein é a assunção da superação da antinomia entre o eu transcendental e o eu empírico – é aqui que se esboça o “entre” mencionado anteriormente.

A verdade transcendental foi conduzida ao horizonte do tempo, mais precisamente, foi expressa em sua ligação implícita com a temporalidade, sendo esse o âmbito fundante transcendental ligado à concreção do ser-aí em sua existência: portanto, “toda problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista”¹⁶¹ e esclarecida em acordo com a constatação dos limites do homem. O *ego sum*, em Heidegger, não está na *psique*¹⁶², mas no tempo, reformulado junto com a noção de existência, como aponta T. Kisiel¹⁶³.

Como se detém Beaufret¹⁶⁴, durante toda a história da filosofia, há pressupostos não explicitados e, desses, um dos mais notáveis exemplos se desenha através do conceito tradicional de verdade – a verdade como adequação: em Descartes, presume-se a verdade como o acordo entre nossas opiniões e a razão, as coisas se dividem em *res cogitans* e *res extensa*; em Platão, o ente é determinado à luz da ideia... Em síntese, sempre há algum grau de pressuposição.

Em *Ser e tempo*, Heidegger declara que pressupor é “Compreender alguma coisa como a base do ser de um outro ente”¹⁶⁵ e que isso só é possível graças à abertura do ser-aí, assim, consequentemente, toda verdade é verdade relativa ao ser-aí – não no sentido de algo arbitrário, mas de algo que é proveniente do modo de ser descobridor, onde se “pode descobrir e libertar o ente em si mesmo”¹⁶⁶.

¹⁵⁸ Sentido enquanto um “em que” a compreensão se sustenta (Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 27). Sentido do ser-aí como o próprio ser-aí que se compreende (Ibid., p. 408-409).

¹⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 275.

¹⁶⁰ STEIN, *Sobre a Verdade*, p. 38.

¹⁶¹ In: *Sobre a essência do fundamento*, nota do tradutor, Stein, p. 98. “Fala-se do fundamento não mais buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí”.

¹⁶² Como diz M. Inwood, em Descartes, a relação entre alma e entes torna-se a relação entre sujeito e objeto, cuja mediação é feita pela representação (INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, 2002, verbete ‘*aletheia*’).

¹⁶³ KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993, p. 147.

¹⁶⁴ BEAUFRET, Jean, 2000, p. 79-80.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 299.

¹⁶⁶ Ibid.

As próprias verdades das ciências só são possíveis porque a verdade pertence ao ser-aí e, tal qual, é existente¹⁶⁷. A ciência aparece então como uma possibilidade do ser-aí enquanto uma possibilidade de ser-na-verdade.

É a compreensão de ser que torna possível a revelação do ente pelo desvelamento do ser, que refere à verdade ontológica. Esta compreensão de ser é descrita como o “que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado”¹⁶⁸. O próprio conceituar já a pressupõe.

Com efeito, verdade ôntica e ontológica copertencem-se através da diferença ontológica: referem ao ente em seu ser e ao ser do ente¹⁶⁹. A diferença ontológica, por sua vez, funda-se na *transcendência* do ser-aí – transcendência não enquanto processo onde o sujeito alcança o objeto transcendente, mas o transcender do ente em direção ao ser. Transcendência que exprime fundamentalmente uma ultrapassagem e, com ela, a noção de passagem de algo para algo.

Em Waelhens¹⁷⁰, há ao menos três tipos de transcendência e três aspectos dessa em Heidegger: a que se refere ao mundo, ao ser-aí mesmo e ao nada. A primeira, diz respeito ao horizonte ao qual o ser-aí transcende, ou seja, o mundo; a segunda trata do ultrapassar do ser-aí em seu projetar-se e antecipar-se; quanto à última, elaborar-se-á pouco mais adiante. E, dos aspectos mencionados: 1) o ato de ultrapassar, superar, enquanto um acontecimento da existência; 2) na ultrapassagem, há sempre algo que foi ultrapassado; 3) o caminhar de algo para algo.

É preciso, contudo, enfatizar a distinção entre a transcendência em *Ser e tempo* e na preleção de 1929. Na obra de 1927 há associação da transcendência com a tendência do homem ao ser, querendo dizer com isso que se o ser-aí compreende ser, “é porque ele excede o ente e é assim aberto ao seu ser para o fato que ele é”, resume Grondin, é “o sentido mais elementar da transcendência senão do pensamento do ser, em Heidegger”¹⁷¹, acrescenta. Quanto ao referido ensaio de 1929, esta transcendência encontra lugar no “resgate” da metafísica¹⁷² pós *Ser e tempo*, acrescentando que com o dito resgate, veio a tentativa de investigar de maneira ainda mais radical a questão da transcendência, pois era necessária uma

¹⁶⁷ Id., *Introdução à filosofia*, p. 169.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid., p. 102.

¹⁷⁰ WAELHENS, A. de. *La filosofia de Martin Heidegger*, p. 214.

¹⁷¹ GRONDIN, *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p. 27. Tradução minha.

¹⁷² Grondin enfatiza a distância tomada por Heidegger em relação ao uso do termo “metafísica” em *Ser e tempo* na contraposição a seu uso em 1929 (Ibid., p. 15).

reelaboração da ontologia e da metafísica, conforme aponta Heidegger em *Sobre a essência do fundamento*.

Ainda sobre a diferença ontológica¹⁷³, convém expor o que diz Stein¹⁷⁴ sobre seu “enraizamento” na circularidade hermenêutica que, por sua vez, está ligada à ambivalência da verdade (*a-lethéia*) enquanto velamento e desvelamento. Heidegger apropria-se do vocábulo grego *alethéia* e enfoca a possível relação (da verdade enquanto desvelamento) implícita no que seria o “a” privativo no prefixo do termo.

Na *Introdução à filosofia*¹⁷⁵ [1928-29], Heidegger traz três possíveis acepções de verdade: a) verdade de algo que é verdadeiro; b) verdade em si; c) e a que utilizamos quando dizemos que *o ser aí é na verdade*. “Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente ‘verdadeira’. *A presença é e está ‘na verdade’*”¹⁷⁶ – o sentido deste trecho, para Heidegger, é esclarecido com a elucidação acerca da relação da verdade com os existenciais: a) a *abertura em geral*, que “abrange a totalidade da estrutura ontológica”¹⁷⁷ do cuidado e, através dessa abertura, dá-se a descoberta dos entes do mundo pelo ser-no-mundo; b) o *estar-lançado*, onde “desvela-se que a presença já é sempre minha”¹⁷⁸, ou seja, a abertura é sempre fática; c) o *projeto*, onde compreendo a partir do mundo ou de seu poder-ser mais próprio: “a presença abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal”¹⁷⁹; d) a *decadência*, que retrata o fato de que na maioria das vezes, o ser-aí encontra-se encoberto e também aberto, mas no modo da aparência¹⁸⁰.

Neste panorama da verdade enquanto abertura reside também o fechamento, o velamento, como ilustra Heidegger em *Ser e tempo* (2014, p. 293):

Do ponto de vista ontológico-existencial, o sentido completo da sentença: “a presença é e está na verdade” também inclui, de modo igualmente originário, que a “presença é e está na não verdade”. Todavia, somente na medida em que a presença se abre é que ela também se fecha; e somente na medida em que, com a presença, já sempre se descobriam os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se velaram (encobriram) e distorceram.

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche – Metafísica e niilismo*, 2000, p. 89.

¹⁷⁴ STEIN, *Compreensão e finitude*, p. 275-286.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, p. 162.

¹⁷⁶ Id., *Ser e tempo*, p. 291.

¹⁷⁷ Ibid., P. 292.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid., p. 293.

A verdade é, portanto, relativa ao ser-aí¹⁸¹, não enquanto verdade contingente e arbitrária, mas como constituinte do ser-aí à medida que é ser-no-mundo, enquanto o local da supramencionada abertura. É por isso também que a verdade e a não-verdade são copertinentes, pois na consonância com o ser-aí factual, há sempre a possibilidade do erro. De mãos dadas com a possibilidade do verdadeiro, há a possibilidade do erro, da aparência de verdade.

Como diz M. A. Casanova: “O ser-aí não possui, em outras palavras, nenhuma propriedade substancial constituída *a priori*, mas experimenta o seu ser através de uma certa abertura existencial”¹⁸². Com efeito, a verdade é despojada das pretensões apriorísticas oriundas da noção de verdade enquanto verdade eterna e imutável e acoplada ao *a priori* da faticidade¹⁸³. Pois caso seja retirada dela, subtraindo o ser junto a... do ser-aí, o que resta é somente uma sombra, “um fantasma e uma construção abstrata de um eu”¹⁸⁴.

É o que Heidegger exprime na passagem¹⁸⁵ onde afirma que uma verdade absoluta só poderia ser demonstrada caso se demonstre também que o ser-aí é eterno, de modo que, sem essa constatação, quando essa(s) verdade(s) é alçada à eternidade, não há legitimidade alguma, tendo em vista que seu sustentáculo reside na crença.

A verdade, como o ser-aí, existe¹⁸⁶.

2.4 Filosofia e metafísica

No curso intitulado *Introdução à filosofia* [1928-29], Heidegger afirma que não se trata de fazer um prelúdio à filosofia, mas de “pôr em curso” o filosofar que já se encontra latente no homem. Uma introdução à filosofia deveria, portanto, “liberar” essa filosofia, para que aconteça em nós. Para alcançar esse feito, inclusive, não basta que acumulemos saberes da tradição ou os rejeitemos por inteiro. Para investigar a filosofia é preciso investigar a sua história, história essa que, contudo, não é condição necessária e suficiente para seu acontecer, embora tais conhecimentos sejam úteis ao filósofo¹⁸⁷.

A filosofia enquanto acontecer é, todavia, o próprio filosofar que se dá a partir do homem como ser-aí, onde se acha esse filosofar estava adormecido. O homem tende ao

¹⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, p. 121.

¹⁸² CASANOVA, M., *A linguagem do acontecimento apropriativo*, 2002, p. 325.

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 301.

¹⁸⁴ Id., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 121.

¹⁸⁵ Id., *Ser e tempo*, p.298.

¹⁸⁶ Id., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 160.

¹⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 5.

filosofar justamente porque sendo ser-aí está sempre sendo “expelido para fora de si mesmo e para além de si, não sendo de maneira alguma propriedade de si mesmo”¹⁸⁸. A filosofia é, destarte, a investigação oriunda da tentativa de autoconhecimento do ser humano, ou melhor, como cita Heidegger, a filosofia engloba o “conhece-te a ti mesmo”¹⁸⁹ trazido na máxima dos antigos.

Ela herda seu sentido do termo “*philosophía*” que, por sua vez, provém de “*philósophos*” que é atribuída a Heráclito e, conforme Heidegger¹⁹⁰, significa amor pelo saber, mas amor (*philein*) quer dizer aqui “harmonia”, atentando ao fato de que a tradução corriqueira de “amor ao saber” é preterida, por não carregar o sentido original do termo, sendo a mais aproximada a da conferência *Introdução à filosofia*, onde a *philia* aparece como “inclinação livre”¹⁹¹. Já *sophía* vem de *sophós*, que remete à ideia de um indivíduo que tenha instintivamente facilidade para lidar com algo¹⁹². Como resultado, o termo sofista não possuía, a princípio, uma conotação negativa, referindo um indivíduo sábio que possui uma compreensão acerca de algo.

Heráclito, tal como Parmênides, são ditos ainda não filósofos, pois seus pensamentos ainda residiam no *lógos*. São chamados de fisiólogos com ressalvas ao que se quer exprimir com os termos *physis* e *lógos*. *Physis* não refere à natureza no sentido mais prosaico, mas à própria totalidade em sua vigência (dentre outros significados). *Lógos* possui o sentido de trazer este ente na totalidade à fala. É assim que Heidegger expõe o surgimento da *alethéia* enquanto desvelamento. Trata-se da *physis* descoberta, revelada pela palavra. Lembrando que o homem, ao existir, sempre se pronunciou sobre esta *physis*, enquanto pertencente a ela¹⁹³.

O conceito grego de verdade supramencionado abre-nos uma conexão interna entre a vigência do ente, seu velamento e o homem; homem que, como tal e tendo em vista que existe, arranca, no *λόγος*, a *φύσις*, que tende a esconder-se, ao velamento, e, assim o ente até sua verdade¹⁹⁴.

Com Sócrates, Platão e Aristóteles, há uma quebra dessa “harmonia” com a totalidade e a filosofia inicia-se, voltando-se para investigação do que é o ente enquanto ele é. Essas definições, contudo, não podem ser tiradas de seu plano de fundo, de divagações componentes do pensamento grego, que possuem grande valor histórico e filosófico, porém não absoluto:

¹⁸⁸ HEIDEGGER. *Introdução à filosofia*, p. 12.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid., p. 17.

¹⁹¹ Ibid., p. 26.

¹⁹² Ibid., p. 23.

¹⁹³ Id., *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 32-34.

¹⁹⁴ Ibid., p. 36.

“Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente”.¹⁹⁵ E aqui Heidegger traz a questão da apropriação originária, da busca pelo *vigor* do pensamento, como diz E. C. Leão¹⁹⁶, ao buscar as condições e os elementos dados que possibilitaram o surgimento dos conceitos desses filósofos. Em *Ser e tempo* [1927], dentre outras tarefas, é papel da filosofia “preservar a *força das palavras mais elementares*”¹⁹⁷.

Com efeito, Heidegger enumera três acepções do termo *sophía*¹⁹⁸: a) compreender a partir do fundamento; b) compreender enquanto um instinto; c) compreender como tendo conhecimento para realizar algo. O compreender empreendido pela *sophia* refere ainda ao trabalho artesanal. De fato, de acordo com Heidegger, a partir dessa compreensão do dia-a-dia surgiu a noção mais abrangente de *sophía*:

Somente porque o compreender artesanal já era de maneira latente um compreender imediato e normativo da totalidade do mundo, somente por isso o termo [...] pôde ser ampliado, passando a significar todo e qualquer compreender, em particular o compreender das possibilidades fundamentais do ser-aí na totalidade, o todo das coisas que se manifestam aos homens.¹⁹⁹

O termo *philosophía*, em síntese, possui então o aspecto da inclinação livre ao saber que traz o “despertar da compreensão de que esse compreender o mundo na totalidade” que indica o fato de que “Todo o ente é no ser”²⁰⁰. Carrega também, contudo, a possibilidade do erro. É o que acontece com todas as possibilidades fundamentais do ser-aí.

Com a filosofia, a possibilidade de sua perversão, que seria a falsa aparência de verdade dos sofistas: “como a filosofia é essencialmente uma possibilidade humana, isto é, uma possibilidade finita, por isso se esconde em cada filósofo um sofista”²⁰¹.

A necessidade dessa apropriação se mostra, sobretudo, na influência da chamada “filosofia cristã” que, como observa Jean Beaufret, se desenvolve na escolástica, perpassa o cartesianismo, Hegel e chega até Nietzsche, mantendo a filosofia essencialmente metafísica²⁰².

¹⁹⁵ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, p. 20.

¹⁹⁶ LEÃO, E. C., *Aprendendo a pensar*.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 290.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁰ *Id.*, *Que é isto – a filosofia?*, p. 14.

²⁰¹ *Id.*, *Introdução à filosofia*, p. 26.

²⁰² BEAUFRET, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger*, p. 105.

Voltando aos gregos e ao início da filosofia, Heidegger observa que ela é associada, desde sua gênese com Platão e Aristóteles, à esfera da razão e, na conferência *Que é isto – a filosofia?* [1955], visa perscrutar essa relação imediata: ela é senhora da filosofia?²⁰³ O homem é um animal racional que, por sua vez, possui o modo de ser da existência. Existindo, compreende ser, relacionando-se consigo e com os entes do mundo, de sorte que, de tal modo, qualquer tipo de saber expresso é uma modificação dessa compreensão prévia, desse saber implícito. Kisiel²⁰⁴ destaca a inovação de Heidegger ao tratar de experiências básicas da vida fática, da maneira como se pode esclarecê-las sem afastar-se da sua urgência.

A resposta à pergunta-guia da citada conferência é caracterizada pelo apelo do ser, indicando que, à medida que o filósofo é interpelado pelo ser do ente para que o descreva, o que se diz deve já estar em relação com o ser, assim, em uma correspondência²⁰⁵.

Contudo, embora estejamos desde sempre na correspondência entre ser e ente, nem sempre nos voltamos a esse fato – a filosofia, por conseguinte, identifica-se com esse corresponder, contudo, na medida em que assume esta correspondência propriamente:

“*Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder”²⁰⁶. Essa correspondência é vista por Heidegger como um “corresponder dis-posto”²⁰⁷ (que evidencia de que modo nosso comportamento é disposto).

É possível observar esse aspecto na história da filosofia a partir dos gregos e o seu *pathos* do espanto enquanto *arkhé* (origem e princípio regulador) – de onde surge primordialmente a filosofia (e que também a mantém).

O espanto é analisado por Heidegger, como disposição, por observar que esse *páthos* nos convoca e nos põe ante ao ser do ente. Ao notar que algo é assim e não de outro modo, faz-nos determos sobre o ser do ente: “Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente”²⁰⁸.

A pertinência da disposição é tão intrínseca ao ser-aí que, mesmo em Descartes, é possível encontrar a disposição da dúvida que é contrastada com a certeza – esse acontecimento institui outro paradigma na história da filosofia. Na modernidade, a metafísica

²⁰³ HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 14.

²⁰⁴ KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993, p. 148.

²⁰⁵ HEIDEGGER. *Introdução à filosofia*, p. 19-20.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., p. 21.

²⁰⁸ Id., *Que é isto – a filosofia?*, p. 22.

ganha a pretensão pela certeza absoluta na necessidade de fundamentação das ciências. Heidegger classifica, portanto, o problema da certeza como sendo o problema fundamental da filosofia moderna²⁰⁹. De modo análogo acontece nas correntes positivistas, onde até no anseio pelo completo afastamento dos afetos e paixões, há a disposição (ainda que em forma de confiança) no cálculo, diz Heidegger²¹⁰.

Há, portanto, uma dimensão originária que impulsiona o filosofar na conferência de 1955, bem como encarrega à filosofia a correspondência própria entre ser e ente. Similarmente ocorre com a metafísica, cujas bases são questionadas e recolocadas a fim de extirpar equívocos e recolocar o problema de modo radicalizado na questão máxima de sua tarefa de análise: o ser.

A metafísica, quando relacionada com sua própria superação e, ainda, com o ente que supera a entidade rumo ao ser, passa a ser uma tendência natural do ser-aí, assim como foi exposto acerca da própria filosofia. Essa concepção de metafísica coaduna com a definição mais rudimentar que Heidegger levanta acerca da transcendência. Ademais, como observa Grondin, no ensaio *Sobre a essência do fundamento* [1929], Heidegger passa a “reconhecer que esta transcendência havia estado sempre presente no coração do impulso metafísico”²¹¹. O ser-aí enquanto lugar da diferença ontológica, torna-se o ente metafísico por excelência.

Por fim, conforme ilustra Heidegger na preleção *Que é metafísica?* [1929]: “Filosofia – o que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos”²¹².

2.5 A superação da metafísica

A par das observações presentes nos pontos anteriores, podemos afirmar que a superação tratada, não é, portanto, uma superação no sentido corrente do termo. Também a metafísica não se fecha nas noções mais difundidas da palavra.

Essa superação compõe-se da análise dos limites da metafísica e de seu alcance ao longo da história da filosofia²¹³. Além disso, não se trata de alcançar um nível em que ela seja encerrada e acabada, mas da inquirição pelo seu sentido mais elementar.

²⁰⁹ HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 67-68.

²¹⁰ Id., *Que é isto – a filosofia?*, p. 22-23.

²¹¹ GRONDIN, *Introducción a la metafísica*, p. 326, tradução minha.

²¹² HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 44.

²¹³ Cf. SILVA, FLÁVIO DE OLIVEIRA. *A metafísica – polo de discussão entre Heidegger e Carnap*.

A definição de metafísica, para Heidegger, já envolve a ideia de sua superação na medida em que a problematidade da própria metafísica já ultrapassaria o seu escopo. Quando vinculada à sua história, evidencia o processo de esquecimento do ser. Nela, é possível ver o privilégio da presença constante e a entificação do ser, na medida em que ela, assim como a filosofia, visa apreender o ente em sua totalidade.

Há, por conseguinte, dois aspectos principais que podem ser retirados dessa exposição: o da metafísica enquanto uma inclinação natural do ser-aí ao ser e a metafísica enquanto símbolo da tradição filosófica e suas tentativas de abordagens do ser, entificadas.

A fim de não cair no erro atribuído à linguagem metafísica, Heidegger busca o ponto de partida anterior à sua investigação. Se surge enquanto um despertar de algo que estava latente no homem, tal qual a filosofia, no que consiste esse sono e vigília?

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger faz menção à uma citação do poeta romântico Novalis: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa.”²¹⁴ – esse “impulso”, no contexto dos *Conceitos fundamentais*, ilustra a tendência do ser-aí à *totalidade* – da qual estará sempre a caminho e, ao mesmo tempo, sempre estará afastado desta, ocasionando, por fim, a retenção do homem no “entre”: “Nós mesmos somos este ‘a caminho’, esta travessia, este *nem um, nem outro*”²¹⁵. E, a partir desta negativa da totalidade, surge uma inquietude cuja causa reside na *finitude* do ser-aí, fomentadora da fuga para a decadência.

Heidegger pretende deslocar a questão da metafísica e da filosofia à sua condição mais fundamental: tirar do esquecimento a experiência elementar de ser²¹⁶ e, isso se realiza através de um fio condutor (que parte da diferença ontológica): o reconhecimento do papel da finitude do ser-aí – que se opõe à primazia do ente na tradição filosófica que, por sua vez, caracteriza-se como uma história de supressão da temporalidade finita do ser-aí, posto a ocorrência de uma propensão de compreender os entes e a si como presença permanente²¹⁷. O ser-aí, ao encarar sua finitude, encontra-se diante de sua temporalidade própria, inegavelmente finita²¹⁸.

Superar a metafísica é, sobretudo, adentrar em sua origem, conforme Ernildo Stein: “Trata-se, portanto, não mais de abandonar a metafísica, mas de assumi-la em suas raízes, nela penetrando e elevando-a ao nível de lembrança do ser”²¹⁹. Existem ainda, assim, duas contraposições da metafísica: a *metafísica da metafísica* e a *metafísica enquanto*

²¹⁴ NOVALIS apud HEIDEGGER. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 6.

²¹⁵ Ibid., p. 7.

²¹⁶ GRONDIN, Jean. *Introducción a la metafísica*, p. 325.

²¹⁷ Id., *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p. 7.

²¹⁸ NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*, p. 106.

²¹⁹ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*, 2001, p. 230.

esquecimento do ser. Em ambos os casos, ela confunde-se com a história da própria filosofia que representa a história do esquecimento do ser.

A metafísica que indaga sobre sua origem ultrapassa o domínio da própria metafísica e se transforma numa pergunta acerca da natureza humana e da existência dela própria. Seria essa a metafísica que origina a metafísica usual? coloca Stein²²⁰. No que diz respeito a essa última, para Heidegger, ao desprezar seu próprio limite, o ser, relega-o ao esquecimento. Ela jamais o alcança então o inviabiliza, ignorando sua ambivalência²²¹ que possui conexão direta com o velamento-desvelamento do ser e com o ser-aí, na medida em que esse é o local da distinção ontológica:

Toda a fenomenologia de Heidegger visa a penetrar na relação do homem com o ser, porque nessa relação se esconde a raiz secreta da metafísica e na sombra dessa relação se esconde o motivo por que a metafísica se transformou no esquecimento do ser. O desvelamento fenomenológico dessa relação deverá mostrar que nossa relação com o ser é ambivalente, que ela tem dois pólos. Um dos pólos sempre é por nós atingido por meio da diferença ontológica. Assim, o ente é o concreto em relação com o mais geral, abstrato, indeterminado, que é o ser. Este é o ser da metafísica.²²²

Nessa ambivalência, juntamente com a metafísica mais “autêntica”, haverá sempre a chance do erro, oriunda da decadência²²³. Não se trata, decerto, de colocar as “filosofias” numa ordem de importância, pois como afirma Heidegger na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade”²²⁴, embora retorne principalmente aos gregos por considerar que se perdeu a tomada originária dos termos e conceitos filosóficos. Vale lembrar também da relação de copertencimento entre verdade e não-verdade²²⁵: do mesmo modo que é possível deixar ser, igualmente é possível desviar-se para o seu oposto, o não deixar ser. Em cada acontecimento fundamental do ser-aí, há a possibilidade de sua subversão. A própria aparência só se dá a partir da luz e, a luz, necessita da clareira, conforme Heidegger²²⁶.

[...] esta relação com a dissimulação se esconde a si mesma nesta relação enquanto dá primazia a um esquecimento do mistério e nele desaparece. Ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, limita-se, contudo, habitualmente, a este ou

²²⁰ Ibid., p. 233.

²²¹ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*, 2001.

²²² Ibid., p. 234.

²²³ GRONDIN, Jean. *Introducción a la metafísica*, p. 330.

²²⁴ HEIDEGGER, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 72.

²²⁵ Id., *Sobre a essência da verdade*, p. 139.

²²⁶ Id., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 78.

àquele ente em seu caráter revelado. O homem se limita à realidade corrente e passível de ser dominada, mesmo ali onde se decide o que é fundamental.²²⁷

Assim sendo, para suprimir os desvios que resultaram na inviabilização da colocação do problema do ser, faz-se necessário atentar a este esquecimento e às suas causas. Como enfatiza Waelhens²²⁸, ao longo da história da filosofia, o *lógos* perdeu o sentido de reunir²²⁹ (Em *Ser e tempo*, Heidegger assinala o termo em Heráclito enquanto um “deixar e fazer ver”²³⁰ e em *O que é isto – a filosofia?*, o termo é definido enquanto falar num contexto de diálogo), passando a ser uma “descrição sobre” e, portanto, o mundo dominado pela objetivação do ser e ente apresenta-se como um efeito dessa redução.²³¹

²²⁷ HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, p. 141.

²²⁸ WAELHENS, A. de. *Heidegger et le problème de la métaphysique*, 1954, p. 118.

²²⁹ Cf. HEIDEGGER. *Que é isto – a filosofia?*, p. 17. O *Lógos* é relacionado nesta conferência com um corresponder: “O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – *Lógos*.”.

²³⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 290.

²³¹ Cf. “A observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado” (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2014, p. 197).

3 AS DISPOSIÇÕES AFETIVAS

No Livro I da *Metafísica*, temos uma das mais célebres citações de Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” e, em seguida, o acréscimo: “De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independente da sua utilidade”²³².

Heidegger busca, retomando as origens da filosofia, investigar em que momento a razão se arvorou como sua senhora, visto que, em algumas de suas principais expressões, ela é associada à pura racionalidade, conforme ressalta A. C. A. Siqueira²³³. E então surge o retorno aos gregos mencionado no ponto anterior²³⁴: para Heidegger, “Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição”²³⁵. Pode-se supor, desse modo, que antes de qualquer saber ou inclinação filosófica, há uma impressão despertada pelos fenômenos.²³⁶

Na conferência citada, *O que é isto – a filosofia?*, Heidegger traz o *thaumázein* como a disposição que abre o ente ao ser. Este termo grego aparece na tradução de Ernildo Stein como *espanto* e na tradução de Giovanni Reale da obra aristotélica como *admiração*. É visto como um *páthos* que impulsiona, tanto em Heidegger como em Aristóteles, o surgimento da filosofia. Segundo Aristóteles: “De fato, os homens começaram a filosofar agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples”²³⁷. A sensação de admiração é descrita pelo filósofo estagirita como já presente nos mitos, em suas primeiras tentativas de explicar o funcionamento do mundo. É, portanto, um choque inicial que leva o homem à procura de suplantar sua própria ignorância.

Para Heidegger, contudo, o espanto possui ainda mais relevância porque quando estamos dispostos nele, é “como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira”²³⁸. O filósofo reafirma a tarefa da fenomenologia de tornar livre para investigação aquilo que a tradição relegou ao esquecimento ou à pecha de serem considerados fenômenos secundários²³⁹.

²³² ARISTÓTELES. *Metafísica*, p. 3.

²³³ SIQUEIRA, A. C. A., *O significado da filosofia na Metafísica de Aristóteles e sua influência no pensamento de Heidegger*, p. 25.

²³⁴ Cf. p. 26.

²³⁵ HEIDEGGER. *O que é isto – a filosofia?*, p. 21.

²³⁶ SIQUEIRA, Ana Clara de Abreu. *O significado da filosofia na Metafísica de Aristóteles e sua influência no pensamento de Heidegger*, p. 19.

²³⁷ ARISTÓTELES, op. cit., p. 11.

²³⁸ HEIDEGGER, *O que é isto – a filosofia?*, p. 22.

²³⁹ Id., *Ser e tempo*, p. 198.

Sempre compreendemos mundo, apesar de, boa parte das vezes, essa compreensão ser apenas implícita. O “em si” próprio das coisas, como diz o autor em *Ser e tempo*, não é sua apreensão teórica ou sua substancialidade. No caso de um instrumento, por exemplo, o seu modo de ser é o da disponibilidade, “no modo de lidar com o que está a mão, porém sempre se compreende a manualidade”, que se dá de maneira não temática. Antes de qualquer tema, o ser é já compreendido, destarte, “projetado em geral e de alguma maneira, desvelado”²⁴⁰.

O próprio conhecimento, enquanto um modo de ser, é oriundo do fato do ser-aí ser ser-no-mundo²⁴¹. O primeiro contato com o mundo acontece, portanto, por meio da compreensão prática e, assim, compreendemos o ser de uma coisa, apropriando-nos dela, ou, ainda, no caso de um instrumento, usando-o. Tudo isso exige um “saber” implícito que está muito mais ligado a um *know-how*²⁴² do que a um saber teórico. Como no exemplo mostrado por Grondin²⁴³: quando chegamos a algum lugar, usamos a porta como um meio para entrar e sair, sem que sobre isso utilizemos algum tipo de predicação, sendo assim, um saber pré-temático. O compreender em questão é um compreender originário que torna possível o compreender ôntico enquanto apreensão de conhecimento. Em seu sentido existencial, é a possibilidade do ser como existir²⁴⁴ que revela o ser-aí enquanto seu poder-ser, não enquanto uma possibilidade existenciária que ele pode assumir uma vez ou outra, mas como uma estrutura inerente que representa a possibilidade de ser, essencial ao ser-aí: “Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade”²⁴⁵.

A possibilidade, em seu sentido existencial, difere da possibilidade enquanto uma trivial oposição à necessidade e como “algo que não é”²⁴⁶, pois assim como a existencialidade, ela permite a clarificação do poder-ser enquanto propulsor de abertura do ser-aí.

A disposição, assim como a compreensão, dá-se previamente, precedendo todo pensamento e sensação. Os sentidos nos afetam na medida em que já estamos dispostos: “*Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro*”²⁴⁷, afirma Heidegger.

²⁴⁰ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 198.

²⁴¹ Ibid., p. 109.

²⁴² Este termo é utilizado aqui no sentido de “practical knowledge, experience, and ability”, conforme o Cambridge Dictionary. Disponível em <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/know-how>. Acesso em 27 dez. 2017.

²⁴³ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 162.

²⁴⁴ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 203.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., p. 204.

²⁴⁷ Ibid., p. 197.

Em suma, Heidegger busca as condições constitutivas do ser-aí e da compreensão de ser. O ser-aí “é a sua abertura”²⁴⁸ e esta “permite-lhe sentir e compreender temporal e historicamente; dessa forma, interpreta-se a qualquer momento e a qualquer momento interpreta o mundo, à luz da *disposição de ânimo* e do *projeto*”²⁴⁹, conforme Benedito Nunes.

Toda disposição está entrelaçada à compreensão, não apenas enquanto estruturas existenciais que sustentam o *aí* do ser-aí, mas igualmente na medida em que toda disposição carrega sua compreensão²⁵⁰ e que todo compreender é sintonizado em algum humor. Destarte, o caráter projetivo da disposição sempre acontece em um ser-aí que é disposto no mundo e é lançado em determinadas possibilidades de sua faticidade. Sendo, seu próprio ser está em jogo, podendo ser si mesmo ou não. Os dois existenciais mencionados, somam-se a fala (*Rede*) no mundo enquanto “uma totalidade de relações e referências”²⁵¹.

Como declara Heidegger, mesmo a mais pura teoria²⁵² não consegue se privar completamente dos humores – este ponto pode ser exemplificado com o que Heidegger chamou de disposição da dúvida presente na filosofia cartesiana (cf. p. 28), ou, ainda, o espanto no pensamento grego²⁵³. Não há, portanto, um momento sequer em que não estejamos dispostos em determinada situação afetiva, mesmo que seja a da indiferença, conforme A. de Waelhens²⁵⁴.

3.1 A estrutura das disposições afetivas

No§29 de *Ser e tempo* Heidegger afirma que aquilo que denominamos ontologicamente de disposição, equivale, onticamente a “estar afinado num humor”. O autor considera importante também expor que a finalidade da análise acerca da disposição nada tem a ver com uma psicologia dos humores, mas com o intento de delimitar a estrutura desse fenômeno que é um existencial fundamental.

Conforme Waelhens, o termo *Befindlichkeit* define, literalmente, “o sentimento abrupto de encontrar-se aí”²⁵⁵, mostrando a concreção da existência que está sempre em jogo. Todavia, para diferenciá-lo de *Stimmung*, como bem ilustra Borges-Duarte: “[...] a disposição

²⁴⁸ Ibid., p. 192.

²⁴⁹ NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*, p. 106-107.

²⁵⁰ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 202.

²⁵¹ VATTIMO. *Introdução à Heidegger*, p. 33.

²⁵² HEIDEGGER, op. cit., p. 197.

²⁵³ Id., *O que é isto – a filosofia?*, p. 22.

²⁵⁴ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 76.

²⁵⁵ Ibid., p. 77.

afectiva é o que, compreendendo, *abre* [...] não o acesso a um objecto concreto, mas ao *horizonte* para o aparecer do que apareça ou, talvez, para o ocultar-se do que não apareça”²⁵⁶.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger faz uma exposição acerca do despertar desses humores, visto que, se são despertados, está implicada a sua presença aí de forma latente. Logo, os humores não surgem do nada, o humor se transforma, no sentido de afinar-se em uma sintonia. O ser-aí está sempre sintonizado nesta ou naquela disposição afetiva. Com uma abordagem semelhante à da filosofia e seu estado latente no homem, “O humor se precipita. Ele não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesmo como ser-no-mundo”²⁵⁷. Até mesmo num momento onde nos encontramos num estado de aparente “neutralidade”, numa tonalidade afetiva “cinzenta”, estamos dispostos e pode ocorrer algo que desencadeie uma disposição distinta. No estado de mau humor, Heidegger exemplifica, o ser do aí se mostra como peso. E por que o ser do aí se mostra como peso em determinada disposição? Não é possível *saber*, pois a possibilidade de abertura do conhecimento é limitada quando comparada à abertura originária dos humores, levando em conta que o “sê-lo” é mais originário ao ser-aí do que “conhecer-se”.

Assim como o mau humor pode mostrar o ser do ser-aí como peso, existem disposições capazes de aliviar o peso mostrado pelo ser: “O humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que a afinação do humor conduz o ser para o seu ‘aí’”²⁵⁸. Como fora dito anteriormente, há uma afinação do humor, onde o ser-aí é sintonizado nesta ou naquela disposição na medida em que já se abriu com o humor, “como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ela [a presença] tem de ser”²⁵⁹. Ressaltando que a abertura não implica que tal disposição seja *conhecida*. Aberto não quer dizer conhecido: “Neste modo de ser, ela se abre a si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura”²⁶⁰. Estar disposto apresenta-se, na conferência *Que é isto – a filosofia?*, como um estar “ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é”²⁶¹.

Há três aspectos fundamentais da disposição: 1. A abertura da faticidade; 2. a abertura da totalidade (mundo); 3. vir ao encontro (ente). O primeiro relaciona-se com a abertura do humor do ser-no-mundo em sua totalidade a fim de tornar possível um “direcionar-se para...”

²⁵⁶ BORGES-DUARTE, 2012, p. 57.

²⁵⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 196.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 195.

²⁶¹ *Id.*, *Que é isto – a filosofia?*, p. 21.

na abertura do “estar-lançado”²⁶². O segundo com o fato de a disposição ser um modo existencial básico da “abertura igualmente originária de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo”²⁶³. O terceiro aspecto traz uma característica do *ser-em*: “deixar e fazer vir ao encontro”. O *ser-em*, como constituinte do ser-aí, é um existencial e, como tal, este “em” não significa um “dentro” corpóreo, como se tratasse de algo simplesmente dado. Este “em” provém do termo “*innan*” que quer dizer habitar, morar, no sentido de estar habituado, familiarizado. O *ser-em* é, pois, uma característica essencial do ser-no-mundo.

A disposição além de abrir o ser-aí para o seu estar-lançado, também pode, na maior parte das vezes, se dar no modo do desvio, com a de fuga de si mesmo. O ser-aí é abertura, compreensão e também não. É revelação, mas também é ocultação. Este acontecimento é explicado pela *decadência*, mencionada anteriormente como uma das causas primordiais do esquecimento da questão do ser²⁶⁴.

3.2 O medo

O medo, analisado no §30 de *Ser e tempo*, é considerado sob três momentos: o de que se tem medo, o ter medo e pelo que se tem medo, esses três aspectos são, ademais, em geral, interligados.

No primeiro aspecto, o de que se tem medo, referirá sempre a qualquer outro ente quem vem ao encontro do ser-aí, podendo ser algum ente intramundano ou outro ser-aí. A saber, se tem medo de algo ameaçador. Heidegger enumera algumas características desse ente ameaçador: 1. Ele sempre surge em um contexto como algo prejudicial. 2. Esse algo prejudicial tenciona um âmbito determinado. 3. O prejudicial e a região afetadas são sempre conhecidos. 4. A ameaça causada por esse prejudicial está sempre próxima. 5. É nessa proximidade que reside o caráter fundamental do que se tem medo porque é um “pode chegar, mas por fim não”²⁶⁵. 6. Essa possibilidade é constituinte do próprio medo.

Na segunda perspectiva, o ter medo, é onde se faz possível tornar livre esse medo para ser elucidado: “É tendo medo que o medo pode ter claro para si o de que tem medo”²⁶⁶,

²⁶² HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 196.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid., p. 199.

²⁶⁵ Ibid., p. 200.

²⁶⁶ Ibid.

indicando, portanto, que ao estar sintonizado nesta disposição, podemos então perscrutar o que ela nos desvela.

Por fim, pelo que se tem medo, Heidegger diz que é o próprio ente que, enquanto ser-aí, é responsável pelo seu próprio ser. O medo, enquanto disposição, desvela o ser-aí de modo privativo, desvelando aquilo do qual se tem medo e, ao mesmo tempo, velando o “estar e ser-em perigo, já que deixa ver o perigo a ponto de a presença precisar se recompor depois que ele passa”²⁶⁷, pois enevoa outras possibilidades além do próprio medo, ao fazer “perder a cabeça”.

Além disso, no fenômeno do medo um ser-aí pode sentir medo por outro – Heidegger coloca que na maior parte desses casos este medo é motivado pela ausência desta disposição no ente que o provoca: “Pode-se ter medo em lugar de, sem ter medo por si”²⁶⁸ como um resultado do medo da extinção do ser-com deste outro. Conforme ilustra Borges-Duarte:

Neste temer do ameaçador revelam-se não só coisas mas também os outros, com os quais sou no mundo. E mesmo quando tempo por alguém, que não sou eu, é por mim que temo: temo perdê-lo, temo que o mal que o atinja me fira também a mim e ao meu mundo circundante, ao feri-lo a ele.²⁶⁹

O medo também pode dispor em suas variações, a exemplo do pavor, horror, terror, timidez, receio. Temos pavor de algo quando de súbito surge algo ameaçador que pode atingir nosso ser-no-mundo a qualquer instante e este algo é conhecido e familiar. No que diz respeito ao horror, temos a ameaça não conhecida e não familiar. Na junção entre pavor e horror, temos o terror.

Em todas essas variantes da disposição do medo, temos o fato do ser-aí possuir a temerosidade enquanto possibilidade existencial essencial de seu poder-ser no mundo, perante o seu ser que está em jogo na responsabilidade de ter ser seu ser mais próprio ou não.

3.3 Abertura e decadência

Para Vattimo e outros comentadores²⁷⁰, a disposição afetiva aparece em Heidegger mais originário que a própria compreensão e interpretação, visto que a tonalidade afetiva

²⁶⁷ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 201.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ BORGES-DUARTE, 2012, p. 54.

²⁷⁰ Cf. PASQUALINI, C., *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*; BORGES-DUARTE, I., *A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano*.

torna possível o estar-lançado²⁷¹, ademais, antecede toda relação: “A tonalidade afectiva, isto é, o modo originário de se encontrar e de se sentir no mundo, é uma espécie de primeira ‘preensão’ global do mundo que, de alguma maneira, funda a própria compreensão”²⁷². Com isso, indica que o ser-aí, como ser-no-mundo, nunca é uma “abertura da ‘razão’”²⁷³, mas um “projeto ‘tendencioso’”²⁷⁴.

Em sua análise existencial, Heidegger busca partir do ser-aí em sua concretude e, assim sendo, investiga partindo da cotidianidade deste ente que é abertura, existência e compreensão, mas também é ocultação e velamento.

O ser-aí, sempre já lançado no mundo, a princípio, está sempre inserido na impessoalidade, no sentido de que, uma vez que estamos aí no mundo, na ocupação e na preocupação, estamos em sintonia com a opinião comum em relação aos que nos cercam. Na impessoalidade, o ser-aí age como “todos” e, ao mesmo tempo torna-se “ninguém”, agindo irrefletidamente e de modo inautêntico (que aqui contrapõe-se, naturalmente à autenticidade, indicando a se apropriação de suas possibilidades mais próprias). O encontro com os entes na impessoalidade é um apropriar-se aparente, pois por não serem possibilidades verdadeiramente assumidas por *alguém*, na publicidade, assume-se um projeto de *todos* que no fundo não é de *ninguém*²⁷⁵.

A existência humana é forçosamente uma existência em comum. Esta tese se manifesta de modo particular na modalidade inautêntica do existir, posto que esta, como já sabemos, é uma existência no anonimato e impessoalidade do *dizem... Das Man* (o sujeito indeterminado) exerce em todas as formas da existência cotidiana (os adjetivos *cotidiano* e *inautêntico* podem já agora serem considerados sinônimos [...]).²⁷⁶

Há três modos de abertura do impessoal que Heidegger destrincha em *Ser e tempo*: a falação, a curiosidade e a ambiguidade, como modos subvertidos da compreensão e da interpretação, embora não haja aqui nenhum juízo de valor, apenas uma análise ontológica.

Na *falação* há um desenraizamento da fala, onde na fala cotidiana não há uma verdadeira comunicação entre os interlocutores, não importando a apropriação acerca daquilo que se fala, mas um empenho por “*repetir e passar adiante a fala*”²⁷⁷, destarte, a compreensão cotidiana acaba a tudo compreendendo, todavia, sem compreender nada. A fala, constituinte

²⁷¹ VATTIMO. *Introdução à Heidegger*, p. 38.

²⁷² Ibid., p. 39.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid., p. 40.

²⁷⁵ Ibid., p. 47.

²⁷⁶ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 99. Tradução minha.

²⁷⁷ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 232.

da abertura de ser, é abertura ao passo que torna possível a compreensão de ser. Ela pode, contudo, subverter na falação que incorre em um fechamento, por não haver o intuito de alcançar uma compreensão verdadeira, mas com a aparência de compreensão, não há, portanto, compromisso com o referencial da fala. O meio se torna o fim: a fala quer ser escutada e aceita sem que haja compreensão verdadeira, podendo transformar o discurso em um discurso autoritário e vazio: é assim porque se diz que é assim²⁷⁸.

Na *curiosidade*, a visão foi subvertida de uma forma do ser-aí relacionar-se segundo suas possibilidades essenciais para um ver que não possui comprometimento nenhum além do ver para ver, sempre em busca de novidades e nunca se aprofundando detidamente em nenhuma delas. Viver à luz das coisas é viver indiferente à existência, indiferença esta disfarçada de interesse (*inter-esse*), estando perdido entre as coisas. A curiosidade provoca a *impermanência*, que designa a necessidade de procurar mudanças e novidades que venham ao encontro, a *dispersão*, que afasta a curiosidade de uma contemplação verdadeira ocasionada pelo espanto, e o *desamparo*, “A curiosidade está em toda parte e em parte nenhuma”²⁷⁹.

No que diz respeito à *ambiguidade*, na convivência originária cotidiana, o ser-aí está na “abertura pública” onde a ambiguidade da falação e da curiosidade fecham as possibilidades autênticas do ser-aí, que está sempre “por aí” e, contudo, em lugar nenhum²⁸⁰.

Conforme, Heidegger, em seu nexos ontológico, tais fenômenos constituem o fenômeno da *decadência* que, por sua vez, é um modo de ser fundamental do ser-aí em sua cotidianidade²⁸¹. A decadência caracteriza ainda o ser-aí em sua impropriedade, ou melhor, o ser-aí voltado à compreensão mediana e às ocupações, sendo “totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pela copresença dos outros no impessoal”²⁸², não significando, todavia, que a impropriedade seja algo de negativo, visto que ela é, decerto, uma possibilidade positiva do ser-no-mundo, ademais, é como o ser-aí na maior parte das vezes se mantém, aponta Heidegger: “No fenômeno da decadência, documenta-se um *modo existencial* de ser-no-mundo”²⁸³.

Para Escudero, a importância da decadência na obra capital de Heidegger, dá-se porque é uma circunstância inseparável do ser-aí cotidiano visto que, originariamente, o homem se encontra nessa medianidade, antes de ter acesso às suas possibilidades mais próprias. É salutar também não haver peso moral na impropriedade, posto que Heidegger

²⁷⁸ WAELHENS, A. de. Op. cit., p. 100.

²⁷⁹ HEIDEGGER. *Ser e tempo* p. 237.

²⁸⁰ Ibid., p. 239.

²⁸¹ Ibid., p. 240.

²⁸² Ibid., p. 241.

²⁸³ Ibid., p. 242.

destaca que não há um estágio superior ou inferior, em relação à propriedade e à impropriedade. Um não é mais elevado que outro. Sendo a decadência, sobretudo, inevitável no nosso dia-a-dia:

As formas públicas de interpretação em que somos absorvidos nos proporcionam a base para compreender o mundo que nos rodeia, mas também são responsáveis pela decadência. E de alguma maneira tem que ser assim: se questionássemos constantemente nossas convenções públicas, acabaríamos paralisados.²⁸⁴

A decadência não é, por conseguinte, um decair negativo, mas uma “determinação existencial da própria presença”²⁸⁵, porquanto é constituída de fenômenos que são inerentes à convivência humana. “A decadência, o lapso do *Dasein* (*Verfallen*) não é uma consequência de um ato primitivo, senão um processo constante e progressivo de erradicação e alijamento de si”²⁸⁶.

Se a falação se dá, é porque é uma possibilidade na medida em que o próprio ser-no-mundo é *tentador*, porque o impessoal guarda a aparência de certeza sobre si mesmo e sobre os outros entes, resultando assim no ser-no-mundo que é *tranquilizador*. O ser-no-mundo que decaiu na tentação e na tranquilidade desemboca no ser-no-mundo que se move sobre uma falsa compreensão que lhe encobre seu poder-ser mais próprio, é o que Heidegger denomina de ser-no-mundo *alienante*, que acaba por fechar o ser-aí perante sua propriedade, fazendo com que *aprisione* a si mesmo, sob uma dissimulada autenticidade.

Por fim, os fenômenos da tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento são constituintes da decadência cujo “mover-se” sob estes é chamado de *precipitação* que exprime o movimentar-se do ser-aí no desenraizamento e falta de solidez da cotidianidade imprópria. A constante retirada do ser-aí de suas possibilidades mais próprias é denominada de *turbilhão*. Nesse turbilhão, fica claro o caráter dinâmico do estar-lançado do ser-aí e também se demonstra a sua faticidade, a responsabilidade de ter de ser e, sendo, poder ser suas possibilidades mais próprias ou não: “O *Dasein* é um existente capaz de mover-se dentro de sua própria existência, porque é um poder ser, cujo ser sempre está posto em jogo”²⁸⁷.

Todavia, a própria decadência é dinâmica, no sentido de que quando mais arrancados da verdade existencial que nos é própria, mais sem fundamento nos encontramos, e mais perto

²⁸⁴ ESCUDERO. *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger*, p. 230.

²⁸⁵ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 242.

²⁸⁶ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 104.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 105.

chegamos de sentir a inquietude e o vazio que as ilusórias certezas do dia-a-dia criam, entramos assim em um ciclo vicioso de procura por distrações, conforme Waelhens²⁸⁸.

“A decadência é um conceito ontológico de movimento”²⁸⁹ – Esta afirmação de Heidegger remete ao fato do ser-aí só poder decair enquanto está em jogo, enquanto ser-no-mundo que compreende e é disposto, sendo a propriedade uma variação deste estar em jogo. Mesmo o homem que tenha diante de si suas possibilidades mais próprias, não está isento da compreensão mediana – sempre haverá ao menos algum tópico cujo domínio se limitará ao senso comum. Para Waelhens, isto apenas ratifica que “a compreensão verdadeira se conquista a partir dos problemas e fatos cotidianos [...]”²⁹⁰.

3.4 A angústia em *Ser e tempo* [1927]

O que faz com que na cotidianidade nos afastemos da existência autêntica e nos voltemos a dissimulações? Pela constatação de Heidegger, estamos inseridos na maior parte das vezes na decadência – na maior parte das vezes, o nosso si-mesmo é impróprio²⁹¹.

A existência autêntica, na contrapartida da impropriedade, nos coloca perante o encargo da responsabilidade com o nosso estar em jogo. E por que essa responsabilidade suscita tanta inquietação a ponto do ser-aí buscar integrar-se às coisas e aos outros com o propósito de ocultá-la?

Mesmo que a fuga consista numa privação da apreensão e da experiência do fenômeno do qual se foge, ainda assim podemos perscrutar de que se foge²⁹². Esta fuga de si mesmo surge como consequência da fuga da própria morte que escancara a finitude do homem e abre a possibilidade que lhe é mais própria: a morte.

Os próprios afetos tendem a desviar-nos do peso da finitude, enquanto ser-no-mundo imerso na compreensão mediana:

Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e contra ela. Não é possível uma presença, que não sendo tocada nem desviada pela interpretação mediana, pudesse colocar-se diante da paisagem livre de um “mundo” em si, para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro. O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo

²⁸⁸ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 105.

²⁸⁹ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 245.

²⁹⁰ WAELHENS, A. de, op. cit., p. 101.

²⁹¹ HEIDEGGER, op. cit., p. 247.

²⁹² Ibid., p. 251.

fundamental em que a presença é tocada pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê”²⁹³.

É preciso então desanuviar os próprios afetos desta imersão na decadência²⁹⁴. Se a compreensão e a disposição são estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí que proporcionam uma compreensão de ser, não há uma “disposição compreensiva” que abra o ser-aí para si mesmo de modo próprio?²⁹⁵

Em determinada tonalidade afetiva fundamental podemos ter acesso ao todo originário do ser-aí, sendo o ponto de partida metodológico para investigação do *cuidado* (*Sorge*). Escudero enfatiza o aspecto acertado da tradução do termo alemão *Sorge* por *cuidado* ao expressar os verbos “cuidar”, “ter cuidado” e “lidar com”, representando assim a responsabilidade que a palavra sugere: “O cuidado encarna o modo como o Dasein se relaciona com o mundo”²⁹⁶. Em síntese, os modos de ser de abertura são a compreensão, a disposição e a fala, ao passo que o modo de ser da abertura da cotidianidade são a falação, a curiosidade e a ambiguidade que revelam os caracteres existenciais da tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento, fenômenos que compõem a decadência.

Como em Kierkegaard (prescindindo as disparidades entre os conceitos na obra dos dois filósofos e a distinção ontológica), a angústia apresenta-se como a angústia perante a possibilidade do ser-capaz-de²⁹⁷, liberando o ser-aí para sua decisão antecipadora da morte.

A angústia singulariza e arranca o ser-aí de seu empenho da convivência cotidiana, abrindo-o para torná-lo livre para ser seu poder-ser mais próprio²⁹⁸, ao colocar o ser-aí diante da impossibilidade de todas as possibilidades, o *ser-para-a-morte*.

A *angústia* é um *contramovimento* à decadência no “nós” impróprio da cotidianidade que situa o Dasein diante de si mesmo, abrindo-lhe a possibilidade do reencontro consigo mesmo. A angústia converte-se assim no verdadeiro princípio de individuação.²⁹⁹

A estrutura desta disposição é similar à do medo: o ser-aí se mantém na decadência devido a um caráter ameaçador que há em si-mesmo. Não se pode, contudo, dizer que o desvio para a decadência se dê por conta do medo, posto que, vimos que, diz respeito ao medo

²⁹³ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 233.

²⁹⁴ WAELHENS, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 251.

²⁹⁵ HEIDEGGER, op. cit., p. 248.

²⁹⁶ ESCUDERO. *El lenguaje de Heidegger*, p. 137. Tradução minha.

²⁹⁷ KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 48.

²⁹⁸ HEIDEGGER, op. cit., p. 255.

²⁹⁹ ESCUDERO, *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger*, p. 240.

de algum ente intramundano determinado, Heidegger afirma que é a própria angústia fornece base para a temerosidade³⁰⁰.

Na angústia, distintamente do medo, o que se teme é algo indeterminado que faz a totalidade de significações perder todo sentido. A angústia se angustia com nada além do próprio ser-no-mundo enquanto ser-no-mundo:

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo.

Assim sendo, o ser-aí não pode mais abrigar-se nos entes do mundo pois eles perdem sua capacidade de submergi-lo na familiaridade oriunda da decadência, não podendo mais, com efeito, compreender-se à luz das coisas e dos outros, pois agora se vê obrigado a encarar seu poder-ser-no-mundo. A angústia força o ser-aí diante de suas possibilidades e, por conseguinte, à responsabilidade de ter de ser³⁰¹, assumindo até uma espécie de “solipsismo” existencial, diz Heidegger, ao ser colocado diante de sua condição de ser-no-mundo, sendo compelido a estar diante de si-mesmo, singularizado³⁰².

Heidegger exemplifica este fenômeno com o fato de que, onticamente, quando nos sentimos nesta disposição específica, sentimo-nos estranhos. Esta sensação de estranheza é o que se sobrepõe, sobretudo, à familiaridade em cujo seio estamos imersos, como diz Heidegger, a princípio e na maior parte das vezes.

Essa estranheza dá-se como um “não sentir-se em casa”³⁰³ e a fuga para decadência, decerto, é a fuga desta estranheza para que, no impessoal, o ser-aí possa “deter-se na familiaridade tranquila”³⁰⁴.

Em *Ser e tempo*, na busca pelo sentido do ser em geral, a partir com horizonte da compreensão, aliás – pela compreensão de ser –, Heidegger utiliza a angústia como base metodológica para demonstrar as estruturas constitutivas do ser-aí que, por angustiar-se, acaba por manter-se na decadência que, por sua vez, é a principal causa do esquecimento do problema do ser na história da filosofia, bem como da tendência do ser-aí a se compreender e compreender os entes intramundanos enquanto presença permanente, como ressalta Grondin,

³⁰⁰ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 252.

³⁰¹ Ibid., p. 254.

³⁰² Ibid., p. 255.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

ao dizer a história do ser como eternamente presente, desde Parmênides ao Deus cristão repousa precisamente nesta “supressão da temporalidade do *Dasein*”³⁰⁵.

A morte surge como a possibilidade mais própria do ser-aí – decerto, é a sua possibilidade mais acertada e intransponível. Enquanto um ainda-não, é o poder-ser mais próprio do ser-aí que, existindo, já está lançado nessa possibilidade. Ainda que a princípio e, na maior parte das vezes não a conceba, pode-se experienciá-la através da angústia – disposição afetiva fundamental – que desvela o estar-lançado na morte de modo originário para o ser-aí³⁰⁶.

Existindo, o ser-aí pode encarar a morte no modo decadente, encobrando-a, ou seja, no modo da fuga, por ter a possibilidade de empenhar-se na convivência cotidiana e fugir à estranheza provocada pelo ser-para-a-morte.

A morte na cotidianidade é uma morte impessoal: morre-se – a morte vira um acontecimento de ninguém. O ainda-não da possibilidade passa a ser tomado de modo simplesmente dado, transformando-a em uma mera possibilidade vazia e não a assume propriamente. Heidegger ratifica essa informação ao utilizar o exemplo de como comumente lidamos com a morte no dia-a-dia: geralmente há a necessidade de consolar alguém que está à beira-da-morte ou de alguém que conviveu com o falecido. Nunca se espera que aconteça comigo. Morre-se, mas não sou eu que morro. Deixamos, destarte, de experienciar nossa possibilidade mais própria porquanto mesmo quando é “aceita”, é aceita e encoberta sobre sua possibilidade concreta: “O impessoal dá razão e incentiva a *tentação* de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio”³⁰⁷.

O mundo público visa o mantimento de suas ocupações diárias e desvia-se da morte, quando não a trata com aborrecimento ou como medo – pensar na morte é fugir da vida, do mundo: “*O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*”³⁰⁸. Com efeito, tende a desconstruir a angústia transformando-a em outra disposição mais tragável ao cotidiano, como o medo, exemplifica Heidegger. O medo da morte retira-a de ser assumida propriamente como a responsabilidade à qual o ser-aí está entregue, ocultando-a para dar lugar a uma “tranquilidade indiferente”, onde a angústia é subjugada pelo impessoal e o ser-aí é alienado de seu poder-ser mais próprio e inevitável³⁰⁹.

³⁰⁵ GRONDIN. *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p. 7.

³⁰⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 326.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 329.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 330.

³⁰⁹ *Ibid.*

Tais fenômenos são próprios da decadência e sinalizam a fuga empreendida ser-para-a-morte cotidiano (que se compreende de modo impróprio). Por conseguinte, enquanto uma fuga, alude ao que se foge, comprovando que, mesmo ao pensar a morte impropriamente, já se pressupõe de alguma maneira ser-para-a-morte.

Na decadência, o ser-para-a-morte foge de si mesmo e da morte. Nesta constatação, Heidegger vê o projetar³¹⁰ do ser-aí que tenta se furtar à sua morte, compreendendo-a, mesmo que de modo impróprio.

A certeza da morte no cotidiano é um fato. Os animais morrem. Contudo, esta certeza, impessoal, reside na não-verdade, isto se demonstra a partir do encobrimento da morte como a possibilidade mais própria. A certeza, quando não fundada na verdade originária, não toma a morte como uma certeza verdadeira, mas a toma enquanto uma certeza de deixar de viver que, por sua vez, é um “ainda não” vazio: “Diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não”³¹¹. Para Heidegger, esse “mas” esconde um aspecto inerente à própria morte: a sua indeterminação, visto que ela pode acontecer a qualquer instante. Com efeito, ao velar a indeterminação da morte, que daria luz à ocupação e a preocupação, arrancando o ser-para-a-morte do empenho decadente, acontece o movimento contrário, à luz da ocupação, a morte vira um ainda-não destituído de responsabilidade, cujo caráter inadiável é tido como secundário ao empenho diário com os entes.

Contudo, mesmo o ainda-não pressupõe o anteceder-a-si-mesmo do todo estrutural do cuidado, pois, não obstante, é este “anteceder-a-si-mesmo” que o possibilita³¹². O ser-aí, como ser-lançado no mundo, já guarda a responsabilidade por sua morte e, existindo, já é sua morte. Na maior parte das vezes, é encoberta pela fuga decadente, todavia, conforme Heidegger, mesmo na impropriedade, é possível pressupor seu contraponto, a propriedade³¹³. Lidar com a coisa em sua propriedade implica em relacionar-se diretamente com ela, sem entremeio³¹⁴.

Impropriedade caracteriza um modo de ser, no qual a presença pode desviar-se e, na maior parte das vezes, sempre já se desviou, mas que não deve desviar-se constantemente ou necessariamente. Porque a presença existe, ela se determina como o ente que ela é, a partir de uma possibilidade que ela mesma é e compreende.³¹⁵

³¹⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 331.

³¹¹ *Ibid.*, p. 334.

³¹² *Ibid.*, p. 335.

³¹³ *Ibid.*, p. 336.

³¹⁴ VATTIMO. *Introdução à Heidegger*, p. 47.

³¹⁵ HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 336.

A concepção da morte enquanto realização, ou acabamento, porém, toma a possibilidade a partir da ocupação, transformando-a em um “para-quê”, ou seja, ela é retirada de seu caráter de possibilidade. É preciso “relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como *possibilidade*”³¹⁶.

O fruto não maduro, por exemplo, encaminha-se para o seu amadurecimento. No amadurecimento, aquilo que ele ainda não é, de modo algum, se oferece como algo que se lhe ajunta, no sentido de algo que ainda-não é simplesmente dado. O próprio fruto amadurece. [...] O ainda-não já está incluído em seu próprio ser, não como uma determinação arbitrária e sim como um constitutivo. Analogamente, a presença, enquanto ela é, já é seu ainda-não³¹⁷.

Longe de qualquer tipo de realização, a morte é a “possibilidade da impossibilidade de toda relação com...”³¹⁸. Tal possibilidade apresenta-se, na antecipação, antes de qualquer realidade, como o que há de mais certo e implacável, pois o ser-aí abre-se para sua possibilidade mais radical.

Mas o findar, enquanto acabar, não inclui em si a completude. Ao contrário, aquilo que se quer completar deve atingir seu acabamento possível. Completude é um modo derivado de ‘acabamento’. Este só é possível como determinação de um ser simplesmente dado ou de algo à mão.³¹⁹

É no antecipar-se que o ser-aí pode compreender o seu estar em lance a partir do ser-para-a-morte próprio – enquanto a morte é só minha e é intransferível, ela também me singulariza enquanto ser-aí: “Ela revela que todo ser-junto-a uma ocupação e todo ser-com os outros falha quando se trata de seu poder-ser mais próprio”³²⁰.

A morte, enquanto um estar-certo de ser-no-mundo, é mais originário que “os dados imediatos das vivências, do eu e da consciência” no antecipar que se abre a partir de uma ameaça diante de seu próprio aí.

Enquanto todo compreender é disposto, a partir da angústia, essa ameaça é radicalizada: “O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia”³²¹.

O poder-ser liberado pela angústia, na contrapartida ao projetar-se impróprio, é um projeto assumido e escolhido pelo ser-aí que, reconhecendo-se como ser-para-a-morte, perante as possibilidades de seu estar-lançado no mundo, assume a responsabilidade à qual foi entregue: a morte enquanto sua possibilidade de existir em sentido próprio³²². O homem

³¹⁶ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 339.

³¹⁷ Ibid., p. 318.

³¹⁸ Ibid., p. 339.

³¹⁹ Ibid., p. 319.

³²⁰ Ibid., p. 340.

³²¹ Ibid., p. 343.

³²² Ibid., p. 340.

não se reconhece mais meramente a partir de sua convivência cotidiana, onde o seu projetar-se não é escolhido, mas guarda somente uma aparência de escolha, pois não há encontro direto com as coisas.

Na decadência, as relações de ocupação e preocupação são determinadas a partir do âmbito do mera presentidade, enquanto objetos, ao invés de serem tomadas propriamente, segundo seu modo de ser: “apropriar-se da coisa quer dizem também, e mais radicalmente, incluí-la dentro do próprio projecto de existência”³²³. Conforme E. C. Leão:

A distinção e integração de natureza e história se dá e se processa, portanto, no horizonte da temporariedade da Pré-sença, do *Dasein*. E somente por isso, é que o homem é o Midas do tempo, tudo que toca e com que entra em contacto se temporaliza. Trata-se de um horizonte que não é apenas temporal, mas temporário. Isto significa: a estância em que o homem realiza seu ser e modo de ser humano, se identifica e difere do horizonte temporário.³²⁴

A maneira que o homem pode passar da impropriedade para a propriedade³²⁵, no modo existenciário, é decidindo-se a partir de seu poder-ser próprio, ou seja, indo ao encontro de si mesmo, recuperando sua escolha³²⁶. Essa mudança de um modo para outro, dá-se, na cotidianidade, a partir do que se costuma chamar de “voz da consciência”³²⁷ que surge de uma culpa diante da negatividade do deixar de ser. Essa dívida urge a essência do cuidado para o fato do ser-aí ter de assumir a responsabilidade de sua morte, antecipando-a e estando diante de suas possibilidades à luz de sua possibilidade mais autêntica: a morte. A “*decisão antecipadora da morte*”³²⁸ torna o homem ciente de sua finitude.

Com essa culpabilidade, o ser-aí pode se retirar desta das ilusões do empenho absorvido pelo mundo e ser colocado diante de suas possibilidades mais pessoais, como expõe Waelhens: “Só o homem cujo ‘espírito’ tenha antecipado o fundo de seus poderes é capaz de apreciar seu nada”³²⁹, uma vez que, as possibilidades mais originárias do ser-aí só se dão com vistas à sua possibilidade mais extrema.

³²³ VATTIMO. *Introdução à Heidegger*, p. 47.

³²⁴ LEÃO, E. C. *A fenomenologia de Edmundo Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger*, p. 22.

³²⁵ É preciso lembrar, contudo, o que Waelhens enfatiza: A “autenticidade não é um estado, mas uma *conquista precária*” (*La filosofía de Martin Heidegger*, p. 156. Tradução minha).

³²⁶ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 346.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ VATTIMO.op. cit., p. 58.

³²⁹ WAEHENS. A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 151. Tradução minha.

3.5 A angústia e o nada na conferência *Que é metafísica?* [1929]

A função primordial da angústia, em *Ser e tempo*, como aponta Beaufret³³⁰, é reconduzir o homem ao encontro de si-mesmo para, em seguida, permitir que ele se oriente perante suas possibilidades. A respeito deste afeto na aula inaugural de 1929, Grondin afirma que, distintamente do que acontece em *Ser e tempo*, onde a angústia surge como uma revelação do si-mesmo do ser-aí, ela aparece enquanto uma revelação do próprio ser, através do nada.³³¹

Ainda segundo Grondin, a angústia aqui aparece como uma experiência mais “ontológica” em relação à *Ser e tempo*, por seu intento ser “abrir um novo acesso, direto e até fulminante ao fenômeno do ser”³³².

Na angústia o mundo se abre e por meio dela temos acesso às “raízes”³³³ do ser do ser-aí em seu estar no mundo enquanto tal, embora, como dito anteriormente, não de modo conceitual. Segundo expõe E. C. Leão, a angústia de ser encontra-se na pretensão de que ser exclua todo não ser: “Tal pretensão é o cimento que fixa e consolida a paralisia de toda convicção. Revelando o perigo de não ser no ser, a fenomenologia restitui ao pensamento a liberdade do pensar”³³⁴.

A abordagem da preleção *Que é metafísica?*, citada anteriormente, gira em torno do problema do nada através da seguinte indagação: “Por que existe afinal ente e não antes o Nada?” As ciências exaustivamente abordam o problema do conhecimento tomando como base o ente, e *nada* mais, declara Heidegger, “a ciência nada quer saber do nada”³³⁵. Entretanto, em que consiste este *nada*?

Primeiramente, uma curta exposição acerca da crítica heideggeriana sobre as ciências e a lógica. No levantamento da questão pelo nada, Heidegger toca na tendência das ciências da natureza e da lógica de estabelecerem-se como detentoras da verdade absoluta, como já dito em *Ser e tempo* (2014), retorna a afirmar que é um erro querer tomar tudo por esta lente, porquanto a matemática não é um conhecimento mais rigoroso do que as das chamadas ciências do espírito, e que cada uma possui um rigor específico. Na elaboração da questão, Heidegger questiona acerca do privilégio da lógica. É o nada oriundo da negação ou o contrário? Há, todavia, um paradoxo na colocação da questão no domínio da lógica, a sua

³³⁰ BEAUFRET. Jean, 2000, p. 24.

³³¹ GRONDIN. *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p. 31.

³³² Id., *Introducción a la metafísica*. p. 328. Tradução minha.

³³³ ESCUDERO, 2016, p. 240.

³³⁴ LEÃO, E. C. 2006, p. 22.

³³⁵ HEIDEGGER. *Que é metafísica?*, 1984, p. 36.

aparente impossibilidade. Heidegger propõe que para podermos colocar a questão, além de toda impossibilidade lógica, é preciso encontrar como se dá este *nada*.

Todos nós temos uma definição básica do nada como uma negação de tudo aquilo que é. O autor distingue então dois tipos de “experiências do nada”, o nada figurado e o nada autêntico. No nada figurado temos um pensamento de uma totalidade, que pode ser figurativamente, negada; no nada autêntico tem-se o nada absoluto. Contudo, como pode se dar esta compreensão do nada absoluto se não temos sequer a compreensão da totalidade do ente em si, e, todavia, estamos “em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade”³³⁶, Heidegger ressalta aqui a diferença entre encontrar-se ao meio do ente em sua totalidade e o compreender a totalidade em si. A saída para este impasse se dá por meio da cotidianidade, do cotidiano que retém “mesmo que vagamente, o ente numa unidade de “totalidade”³³⁷, ele exemplifica com a exposição da disposição afetiva do tédio, onde todas as coisas são niveladas e mergulhadas numa estranha indiferença, segundo Heidegger, “Este tédio manifesta o ente em sua totalidade”³³⁸. E, desta mesma forma, ocorre outras situações com diferentes tonalidades afetivas.

Na elaboração do problema do nada, busca-se uma experiência do nada. Esta experiência se dá no nível afetivo, por meio da *angústia*. “A novidade que surge de *Que é metafísica?* é a conexão explícita do problema do nada e da angústia com o problema do ser”³³⁹.

Em *Ser e tempo*, a angústia aparece como uma disposição que possui uma das possibilidades de abertura mais originária e abrangente. A angústia se apresenta como uma espécie de temor indeterminado, temor do nada, e é esta a distinção entre a angústia e o medo. O medo é uma disposição que diz respeito ao medo de algo determinado, na angústia, o ser-aí sente seu mundo perdendo toda a significância. Há um esvaziamento de sentido. Por apresentar esta impossibilidade de determinação, o ser-aí se encontra “em meio” a algo estranho que se contrapõe a toda a familiaridade do mundo quando acontece o afastamento de ente em sua totalidade. “A angústia manifesta o nada”³⁴⁰. Assim, “Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há que apoiar-se”³⁴¹.

O que acontece então nesta manifestação do nada? Na angústia se manifesta um “retroceder diante de...” que se divide em rejeição ao ente, quando o ente se apresenta como

³³⁶ HEIDEGGER. *Que é metafísica?*, 1984, p. 38.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ VATTIMO, 1996, p. 75.

³⁴⁰ HEIDEGGER, op. cit., p. 39.

³⁴¹ Ibid.

um outro frente ao nada; e a remissão ao ser, através do nada de entitativo (o ser não é isto, não é aquilo, não é a totalidade e etc.). A essência do nada é a nadificação.

Por meio da angústia, é aberto o ente enquanto tal. Somente pela angústia e manifestação do nada é que o homem pode chegar ao ente e nele entrar: “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada [...] Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade”³⁴², a angústia põe o ser-aí diante de sua própria transcendência.

Vejamos esta passagem de Heidegger na preleção *Que é metafísica?* sobre a relevância da pergunta metafísica pelo nada:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza nos acossa, desperta e atrai a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nos perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar.³⁴³

Assim como relaciona a estranheza do nada com a admiração que nos move, nesta passagem da preleção de 1929, na conferência *Que é isto – a filosofia?* [1955], Heidegger traça um paralelo da disposição em seus escritos e suas significações durante a história da filosofia, desta forma, encontra pontos de contato entre o *espanto* que impulsiona o filosofar na Grécia Antiga.

3.6 A superação da metafísica da subjetividade

Por fim, a partir da concepção de *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, podemos indicar a superação da metafísica da subjetividade, na medida em que a própria relação sujeito-objeto é uma relação derivada que se movimenta, como coloca Ernildo Stein, a partir de uma “ontologia da coisa”³⁴⁴ cujo vínculo se dá através do encontro entre sujeito e objeto, num dualismo insuperável.

A superação da metafísica em Heidegger visa, portanto, a recolocação do problema do ser, a partir da diferença ontológica que, tem como resultado a recolocação da pergunta pelo que é o homem – o ente que indaga sobre ser. Assim sendo, a questão se dá a partir da investigação acerca da constituição desse ente que pergunta e compreende ser. A pergunta crucial da metafísica, como lembra A. C. Ferreira, não é mais “O que é ser?” mas “Qual o

³⁴² HEIDEGGER. *Que é metafísica?*, p. 41.

³⁴³ Ibid., p. 44.

³⁴⁴ STEIN, 2001, p. 79-80.

sentido do ser?”. Entrementes, partindo da mencionada diferença ontológica, a fenomenologia em sua virada hermenêutica, observa que o ser-aí “está sempre em direção a algo do mundo”³⁴⁵, todavia, não ao modo husserliano, visto que é prontamente ser-no-mundo, não podendo ser afastado dele como um sujeito isolado que se dirige às coisas: “Assim como ‘*ser-velado é o contra-conceito de fenômeno*’, analogamente, podemos dizer que *Dasein* é o contra-conceito de sujeito”³⁴⁶. Como Heidegger criticar em *Ser e tempo*, o surpreendente não é que a filosofia ainda não tenha conseguido provar a existência do mundo, para além do solipsismo cartesiano ou husserliano, mas que o mundo ainda seja posto em dúvida de tal modo.

Compreendendo ser, sendo, a partir de sua lida cotidiana (prática), tematiza e teoriza. Trata-se de retomar a questão do ser desde os gregos a fim de encontrar outro “fundamento”³⁴⁷ para o homem que não fosse guiado pelo viés do ser entificado, a exemplo da subjetividade: “era justamente fundar uma concepção de ser que escapasse ao sentido de inteligível, substância, transcendência, imanência e objetividade”³⁴⁸.

Através da abertura proporcionada pela disposição afetiva, temos uma das vias de acesso ao ser, enquanto condição de possibilidade das relações do ser-aí com os outros entes no mundo. Primariamente, o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, encontra-se compreensivamente disposto: “A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular [...] mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado [...] com o que se nos dá e aparece”³⁴⁹.

O afeto, não mais relegado a uma posição secundária, não é mais uma faculdade da alma, ou um sentimento, é um afetar concreto possibilitado pela disposição afetiva que, junto com a compreensão e a fala constituem os existenciais que sustentam o *aí* do ser-aí.

A angústia, como visto anteriormente, como uma tonalidade afetiva originária, é uma das disposições que torna possível o acesso ao ser, através da estranheza de não poder ser absorvida no empenho cotidiano do mundo das ocupações, remetendo o ser-aí diante de suas possibilidades, a partir de sua possibilidade mais própria: a do ser-para-a-morte.

O ser-aí, enquanto lançado no mundo, sempre já se antecipa perante o seu poder-ser que é oriundo da sua possibilidade mais autêntica, a possibilidade de toda impossibilidade.

³⁴⁵ FERREIRA, A. C., 2017, p. 113.

³⁴⁶ Ibid., p. 119.

³⁴⁷ Tomando “fundamento” aqui enquanto o que possibilita, conforme destaca Chiara Pasqualin (2016, p. 42).

³⁴⁸ FERREIRA, op. cit., p. 117.

³⁴⁹ BORGES-DUARTE, 2012, p. 50.

A possibilidade, como assinala E. Stein, substitui a subjetividade da tradição filosófica³⁵⁰, na medida em que observa a existência de um primado da presença constante, do real, sobre a possibilidade, entendida como um “ainda não”. Heidegger traz, em contrapartida, a possibilidade enquanto a esfera mais originária do ser-aí, sendo o próprio conceito de subjetividade proveniente desta.

O antecipar-se perante suas possibilidades retrata o aspecto primordial da compreensão: o seu ser capaz de que indica o seu poder ser deste ou daquele modo, a partir da faticidade. Como destaca Grondin³⁵¹, há sempre esboços de compreensão que permeiam nossa relação com o mundo. E, assim, através da postura fenomenológica-hermenêutica, parte-se da investigação acerca da estrutura originária da compreensão com o intuito de sanar os desvios cometidos na interpretação acerca do homem e do mundo.

Destarte, para acessarmos as experiências originárias do ser-aí e retirar-nos da impessoalidade, faz-se necessária uma “ação pessoal de apropriação”³⁵² que, em Heidegger, é viabilizada por meio dos indicadores formais e sua função de guiar (e não de definir). Em síntese, o ponto de partida da subjetividade, com seu primado na teoria, objetifica as experiências originárias do ser-aí, suprimindo sua imediatez, não reconhecendo o saber teórico enquanto um modo de saber derivado dessa compreensão antepredicativa.

³⁵⁰ STEIN, Ernildo. 2001, p. 83.

³⁵¹ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, 2003, p. 162-163.

³⁵² *Ibid.*, p. 169.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A filosofia é, portanto, perturbadora da paz”³⁵³, aponta K. Jaspers, assim a conduz Heidegger: à filosofia cabe, portanto, a atribuição de devolver o encargo do ser-aí, perscrutando a estranheza do não sentir-se em casa, frequentemente abrumada pela decadência cotidiana que, como vimos, alivia o peso da existência por meio do desvio de si próprio em detrimento da impessoalidade.

À existência cabe o antecipar-se ao seu poder-ser mais próprio: defrontar-se com sua finitude, enquanto ser-para-a-morte. Perante esta ameaça, o ser-aí se orienta no mundo³⁵⁴, a princípio e na maior parte das vezes, desviando-se da existência (propriamente dita) para assumir a possibilidade de desviar-se dela, a partir do mundo público, impessoal, que priva o ser-aí de tornar-se transparente para si mesmo diante de suas possibilidades próprias, conscientemente assumidas.

O homem, como sintetiza Camus acerca de Heidegger³⁵⁵, é perpassado por inquietações que lhe são intrínsecas, contudo, estas não o assombram de modo incisivo em meio às distrações cotidianas. Entretanto, sendo essa inquietação fruto da constatação mais acertada de todas: a própria finitude, ela sempre o alcança, sob a forma da angústia. Momento onde a sua existência é posta sem ilusões e exige, como diz Camus, que se levante dos escombros.

Ser, enquanto o conceito mais universal e vazio, é suprimido e entificado através da história da filosofia, seja pelo esquecimento do ser proveniente da metafísica da tradição, que é creditado ao movimento cotidiano do ser-aí na decadência ou, ainda, pelo destino do ser, cujo enigma é constituinte de sua ambivalência: velamento-desvelamento. Entretanto, um aspecto é certo: na medida em que somos, nos é dada uma compreensão de ser.

Heidegger, observando o caráter de desvitalização do mundo objetificado e sua tendência de distanciamento das experiências originárias, volta-se ao caráter mais imediato do ser-aí. A compreensão, ampliada, no que se refere ao seu significado usual, perpassa toda a existência do ser-aí como o que primeiramente orienta toda a relação do ser-aí consigo e com os outros entes, como abertura de ser. Assim sendo, é anterior a toda tematização, porquanto qualquer conceituação ou sistematização chega depois dessa compreensão prévia.

³⁵³ JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*, p. 140.

³⁵⁴ GRONDIN, Jean. Op. cit., p. 162.

³⁵⁵ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*, p. 22.

Através da existência, da faticidade e da decadência, – no cuidado – o ser-aí, já lançado em um mundo, é constituído pelo seu poder-ser, onde os entes podem vir ao encontro: o ser-aí, perpassado pela compreensão de ser, está sempre disposto no mundo, sendo assim constituído por essas aberturas co-originárias.

Heidegger destaca a função fundamental das disposições afetivas e seu acesso imediato ao ser, dado de maneira pré-temática e pré-reflexiva. No caso da angústia, isso ocorre de modo extremo, onde, na suspensão da significação e na irremissibilidade do todo, dá-se a experiência do nada. Diante do nada, resta-nos reconhecer a nossa própria finitude e os limites que ela carrega. “Heidegger, ao contrário, afasta parcialmente o sujeito humano dessa posição imaginária de domínio. A existência humana é um diálogo³⁵⁶ com o mundo, e ouvir é uma atividade mais reverente do que falar”³⁵⁷ ilustra Eagleton.

A importância dada aos afetos, mostra Borges-Duarte³⁵⁸, também demonstra a tentativa de fugir aos limites do discurso objetificante, da palavra. É o que se pode constatar na aproximação que Heidegger faz entre a filosofia e a poesia, sobretudo na preleção *Que é isto – a filosofia?*, onde são descritas como parentes pelo fato de que, ambas, “a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam”³⁵⁹, embora o filósofo também acrescente que a distinção entre as duas seja insuperável.

Com o questionamento do primado teórico-metafísico, as disposições afetivas assumem um papel essencial na análise heideggeriana. Como dito anteriormente, a abertura do conhecimento, quando comparado com a dos afetos, mostra-se restrito.

[...] o humor coloca a presença diante desse que de seu pre, o qual se lhe impõe como enigma inexorável. Do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para desprezar a “evidência” da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado. Também não é menos falso abrigar esses fenômenos no âmbito do irracional. O irracionalismo – enquanto o outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo para que o racionalismo é cego³⁶⁰.

Para Heidegger, tanto a teoria quanto a práxis são igualmente modos de ser do ser-aí e, assim, a filosofia como uma tarefa descritiva, permaneceria no esquecimento do ser se afastada dos acontecimentos originários. A palavra em seu sentido poético, distintamente de seu uso corriqueiro, exige uma espécie de apropriação do espectador, a exemplo da corrente

³⁵⁶ Cf. FERREIRA, A. M. C. *A Linguagem Originária e o Silêncio*, p. 118.

³⁵⁷ EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: Uma introdução*, 2006, p. 95.

³⁵⁸ BORGES-DUARTE, 2012, p. 58.

³⁵⁹ HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, p. 23.

³⁶⁰ Id., 2014, p. 195.

simbolista e seu caráter de sugerir ao invés de referenciar: “As novas posturas de espírito almejam a apreensão direta dos valores transcendentais, o Bem, o Belo, o Verdadeiro, o Sagrado, e situam-se no pólo oposto da ratio calculista e anônima.”³⁶¹. Embora, lembrando que, não se trata de um embate contra a razão, mas de uma análise acerca de seus pressupostos³⁶².

A fenomenologia, enquanto um método de investigação³⁶³, visa apreender os entes em seu *como* ao invés de seu *quê*. Como aponta Ernildo Stein acerca do seminário *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*³⁶⁴, é preciso atentar ao caráter “flutuante” da linguagem, embora Heidegger também enfatize o caráter objetificador e restritivo dos juízos predicativos do pensamento representativo (dos quais fogem os indicativos formais): “O ser, pensá-lo propriamente, exige que se afastem os olhos do ser na medida em que, como em toda metafísica, é explorado e explicitado apenas a partir do ente e em função deste, como seu fundamento”³⁶⁵.

Como visto, a própria verdade da proposição está radicada numa verdade mais originária, assim como a compreensão teórica é oriunda de uma compreensão mais abrangente que a antecede, a do desvelamento. Assim como a não-verdade está para o velamento, enquanto “a restrição qualitativa em relação ao que é faticamente acessível”³⁶⁶.

A modernidade, ao reivindicar o esquema sujeito-objeto como ponto de partida para esclarecer o que é o homem e o mundo, parte já, portanto, de um momento derivado, com a metafísica que privilegia a permanência e desconsidera os limites e a temporalidade do ser-aí: “Conceituar o ser pressupõe que a compreensão do ser se tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema do ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado”³⁶⁷

O ser-aí, enquanto abertura de ser, é constituído pelo seu “*caráter relacional*”³⁶⁸, onde é permeado pelos entes, não havendo, portanto, cisão entre sujeito e objeto. Por conseguinte, a subjetividade não é mais o fundamento de todas as questões, mas a angústia, mais

³⁶¹ BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*, p. 293. Disponível em: <https://pt.scribd.com/read/420107933/Historia-concisa-da-Literatura-Brasileira>. Acesso em: 30 out. 2019.

³⁶² Cf. REIS, Róbson Ramos dos. *A dissolução da ideia da lógica*, 2003.

³⁶³ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 66.

³⁶⁴ STEIN, E. In: HEIDEGGER, 1984, p. 202.

³⁶⁵ HEIDEGGER. *Tempo e ser*, p. 259.

³⁶⁶ Id., *Introdução à filosofia*, p. 358.

³⁶⁷ Id., *Sobre a essência do fundamento*, p. 101.

³⁶⁸ Id., *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 98.

precisamente, a possibilidade³⁶⁹ que, põe o homem diante de sua transcendência, enquanto ser-no-mundo³⁷⁰, e devolve o mistério inerente ao ser.

³⁶⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*, p. 79-80.

³⁷⁰ Cf. “Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo” (HEIDEGGER. *Introdução à filosofia*, p. 324).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- BEAUFRET, Jean. *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Vrin, 2000.
- BIRCHAL, Telma de Souza. *O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes*. Discurso. São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.
- BORGES-DUARTE, Irene. *A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano*. Phainomenon, n° 24. Lisboa, p. 43-62, 2012.
- CASANOVA, Marco Antonio. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. Natureza Humana 4(2): 315-339, 2002.
- COURTINE, Jean-François. *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*. Les Études philosophiques, 2009/1 (n° 88), p. 103-115, 2009. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-1-page-103.htm#>. Acesso em: 10 fev. 2019.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*. 1ª ed. Tradução de Lisabeth V. Ruiz Moreno. Buenos Aires: Del Signo, 2006.
- _____. *La muerte. Ensayo sobre la finitud*. Barcelona: Herder, 2008.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísica*. 3ª ed. Tradução de Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: Uma introdução*. 6ª ed. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger*. 2009. Disponível em: <http://ebiblioteca.org>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- _____. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. 1ª ed. Digital. Barcelona: Herder, 2016. Disponível em: <http://ebiblioteca.org/?/ver/103873>. Acesso em: 16 ago. 2016.
- FERREIRA, Acylene Cabral. *Heidegger e o projeto de superação da subjetividade*. Princípios, vol. 4, n° 43, p. 107-130, Natal.
- _____. *A Linguagem Originária e o Silêncio*. Discurso. (30), 101-130.
- FERREIRA Jr., Wanderley J. *Heidegger Leitor de Nietzsche: a Metafísica da Vontade de Potência como Consumação da Metafísica Ocidental*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 101-116, 2013.
- GRONDIN, Jean. *La métaphysique: Heidegger et le problème de la métaphysique*, 2006. Disponível em: http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_metaphysique_heidegger_grondin.pdf. Acesso em 12 fev. 2019.

_____. *Introducción a la metafísica*. Tradução de Antoni Martínez Riu. Herder: Barcelona, 2006.

_____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. UNISINOS: São Leopoldo, RS, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. (Coleção *Os Pensadores*), 1984.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ontologia: Hermenêutica da faticidade*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá C. Schuback. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013

_____. *Investigações lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. 2º vol., parte I. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JARAN, François. *L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger*. Philosophie, 2006/91, p. 37-62.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 116-148.

LAUER, Luís Felipe Netto. *A questão da intencionalidade em Husserl e em Heidegger: caminhos e descaminhos*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo. Disponível em:

<http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2091/1/Luis%20Felipe%20Netto%20Lauer.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *A fenomenologia de Edmundo Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger*. Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies, vol. XII, nº 1. Goiânia, p. 11-22, 2006. Disponível em:
<https://www.redalyc.org/pdf/3577/357735503002.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.

_____. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. São Paulo: Unesp, 2014, p. 357.

MARION, Jean-Luc. *L'ego et le Dasein – Heidegger et la “destruction” de Descartes dans Sein et Zeit*. In: Métaphysique et de Morale, Philosophie et réception – Descartes en phénoménologie, p. 24-53, 1987. Disponível em:
https://www.jstor.org/stable/40902819?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 12 fev. 2019.

MIGUEL, C. Flórez. *Estudio introductorio*. In: DESCARTES, René. *Descartes*. Madri: Gredos, 2011.

NUNES, Benedito. *Heidegger e a poesia*. Natureza Humana 2(1):103-127, 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v2n1/v2n1a04.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.

PASQUALIN, Chiara. *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*. Ekstasis, vol. 5, nº 1, p. 34-60.

REIS, Róbson Ramos dos. *A dissolução da ideia da lógica*. Nat. hum. v.5 n.2 São Paulo dez. 2003. Disponível em:
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200005. Acesso em: 25 mar. 2019.

SENA, Sandro. *Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica*. Disponível em:
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v14n2/a03.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.

_____. *O outro começo: além do histórico, alguém do transcendental*. In: Revista o que nos faz pensar. PUC-RJ, nº 36, p. 229-264, 2015.

SILVA, Flávio de Oliveira. *A metafísica – polo de discussão entre Heidegger e Carnap*. Ideação, nº. 36, jul-dez, p. 199-200, 2017.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2006.

_____. *Compreensão e finitude*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2001.

TORRES, Jesus. V. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger*. Disponível em:
https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf14_artigo30001.pdf. Acesso em: 12 fev. 2019.

SOMBRA, Laurênio Leite. *O caminho para a virada: uma interpretação da conferência “Sobre a essência da verdade”, de Martin Heidegger*. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v18n1/v18n1a01.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2019.

VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WAELEHENS, Alphonse de. *Heidegger et le problème de la métaphysique*. Revue Philosophique de Louvain, vol. 33, p. 110-119, 1954. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_33_4480. Acesso em: 12 fev. 2019.

_____. *La filosofía de Martin Heidegger*. Tradução de Ramón Ceñal. Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

ZAHAVI, Dan. *Phénoménologie et métaphysique*. Les Études philosophiques, n° 87, p. 499-517, 2008. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2008-4-page-499.htm>. Acesso em: 12 fev. 2019.

ZANNETTE, Edgard. *Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano*. Griot, vol. 2, n° 6, 27-40, 2012.