

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CHARLESTON SILVA DE SOUZA

**Heidegger e a metafísica do *Dasein*: o acontecimento irruptivo da
transcendência em meio ao ente na totalidade**

BELÉM
2014

CHARLESTON SILVA DE SOUZA

**Heidegger e a metafísica do *Dasein*: o acontecimento irruptivo da
transcendência em meio ao ente na totalidade**

Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Federal do Pará para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

Área de concentração:
História da Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Nelson José de Souza
Júnior

Belém
2014

FICHA CATALOGRAFICA

Nome: SOUZA, Charleston Silva de
Título: Heidegger e a metafísica do *Dasein*: o acontecimento irruptivo da transcendência em meio ao ente na totalidade

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

A todos que compartilharam comigo a experiência da atividade científica e que contribuíram, seja direta ou indiretamente, para a realização desta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Nelson Souza Júnior, que nos anos de convivência, muito me ensinou, contribuindo para meu crescimento científico e intelectual.

Ao Prof. Ernani Chaves, pelo apoio durante o processo de minha formação.

Aos membros da FAFIL da UFPA, que durante muitos anos me ensinaram o valor que o pensamento filosófico possui.

À Professora Jovelina Ramos, pelo apoio.

Ao PPGFIL da UFPA, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

A CAPES, pela concessão de bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para realização desta pesquisa.

Às minhas irmãs Charlyane e Charlene pelo incentivo amoroso.

À minha mãe, pela presença e apoio incondicional.

Ao Mestre Carlinhos e ao Grupo Negros de Aruanda, que nos últimos anos me ensinaram o valor que a capoeira tem, sem mencionar a felicidade que é poder fazer parte dessa família maravilhosa que pratica a capoeiragem no Pará, sinônimo de resistência e aprendizagem.

Aos meus caríssimos amigos Antônio Freitas, Antônio Roberto, Bruno Pimentel, Diego Sabádo, Francisco Batista, Geovani Parente, Thiago Lédo, Philipe Alves, e ao pessoal da graduação em filosofia da UFPA, Carvalho e turma, pelo apoio e incentivo. Agradeço especialmente a Francisco Batista, Geovani Parente e a Thiago Lédo pelas horas dedicadas ao estudo conjunto das temáticas que tanto embranqueceram nossos cabelos nos últimos anos.

Mas é necessário ainda, além disso, fazer também o seguinte: não somente, hipotetizando se cada coisa é, investigar as coisas que resultam dessa hipótese, mas também hipotetizar se essa mesma coisa não é, se queres exercitar-te mais.

PLATÃO

RESUMO

O presente trabalho objetiva delinear os momentos nos quais o problema da transcendência ganha uma caracterização mais precisa no interior do pensamento de Martin Heidegger. A ideia de ultrapassamento do ente em direção ao Ser que acompanha continuamente o *Dasein* no relacionar-se com o ente, isto é, a transcendência, não serve para qualificar isto que ultrapassa o homem (Deus, por exemplo), mas bem um ultrapassamento próprio ao homem mesmo. Quando Heidegger, ao expor sua interpretação do conceito aristotélico sobre o tempo, afirma que “o tempo é aquilo que se acha *mais além*, analogamente se dá uma interpretação e acepção correspondente ao sentido do Ser, isto é, uma caracterização transcendental, na qual esta é compreendida como “além de”. O acompanhamento analítico do conceito de transcendência será realizado em dois momentos centrais. Primeiramente, mostrar-se-á como esta problemática aparece à luz da tematização da temporalidade. Heidegger esboça um nexo entre temporalidade e transcendência, na medida em que o ser-no-mundo é o fenômeno no qual se anuncia originariamente em que medida o *Dasein* é, segundo sua essência, *para além de si*. Além do mais, visto que objetivamos mostrar como surge o projeto de uma *metafísica do Dasein* no interior do projeto filosófico heideggeriano, torna-se necessária a compreensão de que a protagonização referente ao problema da transcendência mostra-se como uma das características fundamentais deste projeto. No final, mostrar-se-á como esta “fenomenologia da transcendência”, levada a termo, finalmente, pelo fio condutor dos problemas do fundamento e da liberdade, tenta evidenciar a metafísica como acontecimento fundamental no *Dasein*.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, metafísica, transcendência.

ABSTRACT

The present study aims to delineate the moments in which the problem of transcendence gets a more precise characterization inside the thought of Martin Heidegger. The idea of surpassing of beings towards Being that continually follows the *Dasein* in its relations with the beings, that is, transcendence, does not serve to qualify what surpasses the man (God, for example), but really a surpassing of the man himself. When Heidegger, exposing his interpretation of Aristotle's concept of time, says that "time is what is *beside-of*", it is similarly gives an interpretation and meaning corresponding to the meaning of Being, that is, a transcendental characterization, where it is understood as a "besides". The analytical accompaniment of the concept of transcendence will be exposed in two central moments. First, it will be exposed how this problem appears by the light of the themes of temporality. Heidegger outlines a connection between temporality and transcendence, in that the being-in-the-world is the phenomenon in which originally it is announced how the *Dasein* is, in essence, besides themselves. Moreover, if we aim to show the rise of the metaphysics of *Dasein* inside Heidegger's philosophical project, it becomes necessary to understand that the protagonism of the problem of transcendence shows up as one of the keys of this project. In the end, it will be showed up how this "phenomenology of transcendence", finally, it is constituted through the ways of the problems of the foundation and the freedom, trying to show how the metaphysics is a fundamental event *in the Dasein*.

KEYWORDS: Heidegger, metaphysics, transcendence.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2. DO PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA AO PROBLEMA DA LIBERDADE	14
2.1 Ser e tempo e o problema da transcendência	16
2.2 O problema da transcendência na Vorlesung de 1927	18
2.2.1 A irrupção da transcendência em meio ao ente na totalidade.....	21
2.3 A essência do Ser enquanto presença	23
2.4 Irrupção do problema da transcendência	24
2.5 O problema da unidade da metafísica	27
2.6 Indicações sobre a história do conceito de mundo no interior da metafísica do Dasein	33
2.7 Transcendência e liberdade.....	35
2.7.1 O ingresso do ente no mundo.....	37
2.7.2 O vínculo entre liberdade e fundamento.....	39
2.8 A compreensão prévia de Ser	43
2.9 O Dasein enquanto um administrador da liberdade	48
3 A MANIFESTAÇÃO DO ENTE E A VERDADE DO SER.....	51
3.1 Liberdade e encobrimento	59
3.2 O “não” da não-essência originária da verdade e a Verdade do Ser.....	62
3.3 A equiparação entre ente e Ser: uma incompreensão	68
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
5 REFERÊNCIAS.....	76

1 INTRODUÇÃO

Se Heidegger pode ser tomado como um dos filósofos mais importantes para o século XX, isso se deve, imensamente, ao trabalho de publicações realizado nos últimos anos pela *Gesamtausgabe*. O que se torna patente com esta tarefa, tornar público o esforço filosófico de Heidegger, traz aos intérpretes e estudiosos da obra do filósofo uma gama inestimável de material e, com isso, entradas ou saídas para problemas de não pouca importância para aquele que se dedica ao estudo da filosofia.

Seguindo esta perspectiva, de que há, para a atual conjuntura, um espaço-aberto no que diz respeito ao tratamento de variados temas “a partir” da filosofia de Martin Heidegger, pretende-se expor alguns desses problemas decisivos em vista da compreensão de seu pensamento. Para o consumo de nossa abordagem, que busca visualizar alguns passos decisivos de Heidegger *entre* a publicação de sua obra maior e ao chamado *pensamento do acontecimento apropriativo (Ereignisdenken)*, deter-nos-emos 1) na tentativa que Heidegger fez de lançar luz acerca do problema da transcendência no §69 de *Ser e tempo* e, a partir disso, 2) acompanhar o desenvolvimento do mesmo em textos imediatamente posteriores ao tratado de 27, tais como a *Vorlesung* de 1927 e o arrazoado sobre a questão do fundamento, de 1928, assim como o curso do mesmo ano *As fundações metafísicas da lógica*. Neste sentido, procurar-se-á expor como Heidegger propõe que o problema da transcendência deva ser desdobrado. De acordo com isto, mostrar-se-á o vínculo essencial entre os problemas da transcendência, do fundamento e da liberdade, na medida em que o filósofo afirma que os comportamentos do *Dasein* frente aos demais entes estão determinadamente marcados pelo ultrapassamento que se encontra à base de todo relacionar-se. Para Heidegger, só pode transcender aquele ente que é livre, isto é, a transcendência deve ser tomada enquanto um caractere essencialmente pertencente à liberdade, isto é, ao ente que pode ser chamado de *livre*. Será no curso do semestre de verão de 1928 que este vínculo entre transcendência e liberdade começará a ser posto de forma mais clara na obra do filósofo.

No que diz respeito a esta última caracterização, na qual Heidegger irá buscar confrontar sua ideia de liberdade com aquela compreensão da mesma como causalidade, exposta na filosofia crítica de Kant, o *Dasein* é anunciado como o ente propriamente livre que permite que os demais entes venham ao seu encontro tal como eles são. Em outros termos, o *Dasein* deixa o ente vir ao seu encontro enquanto o ente que é. A liberdade do *Dasein*, então, permite que o ente se manifeste e, desta forma, o próprio *Dasein* cumpre a tarefa de manifestar o Ser. Para Heidegger, no horizonte de significações pertencente à metafísica do

Dasein, projeto concernente ao final dos anos 20, é crucial que o Ser esteja vinculado ao *Dasein* de maneira manifestativa. Por ocasião do curso sobre a liberdade humana em Schelling, essas formulações poderão ser mais bem visualizadas, na medida em que Heidegger afirma, no final da segunda parte, que deixar o ente vir ao encontro, isto é, comportar-se em relação ao ente em todo e qualquer modo da manifestabilidade só é possível lá onde há liberdade. Em outros termos, “liberdade é a condição de possibilidade da manifestação do ser do ente, da compreensão de ser”¹.

No que tange a este último ponto, a conferência de 1930, *Da essência da verdade*, apresenta um *link* importantíssimo com o que passa a ocorrer no pensamento de Heidegger no momento da interrupção do projeto de uma metafísica do *Dasein*. Isto significa dizer, para o consumo desta pesquisa, que este texto se insere, estrategicamente, no interior da viravolta (*Kehre*), bem como propicia a visualização de elementos fundamentais para se pensar a mesma. Pode-se mesmo aludir a esse respeito o ingresso da não-essência da essência da verdade e o lançar-se, por parte do pensamento de Heidegger, sobre caminhos ainda desconhecidos para a ontologia fundamental e para a metafísica do *Dasein*. Em linhas gerais, pode-se dizer que a conferência sobre a verdade mostra os limites do projeto filosófico de Heidegger concernente ao final dos anos 20, esboçando os problemas oriundos de uma consideração do Ser em termos manifestativos, bem como um aceno para um tratamento diverso do problema da verdade, ou melhor, do problema capital do Ser². O que Heidegger afirma, é que a manifestação possui, antes de tudo, um caráter eminentemente encobridor, estranhamente ao que se tinha conquistado até então. Manifestação é encobrimento (do Ser). Isto significa dizer que o *Dasein*, ao deixar o ente se manifestar a partir de todo e qualquer comportamento, está essencialmente cumprindo uma ação encobridora. O Ser se mostra como aquilo que, ao se manifestar, retira-se, encobre-se. Ser é encobrimento.

Se lançarmos o olhar sobre algumas palavras de Heidegger presentes nos *Beiträge*, por exemplo, de que o *Dasein* é a portatividade insistente da clareira (*Lichtung*) onde se oculta o Ser, a conferência em questão se nos apresenta como decisiva no que tange aos objetivos de

¹ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012, p. 343.

² SOUZA JR, N. J. *Da transcendentalidade do Da-sein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final de década de 20 e o início da de 30*. 2006. 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006, p. 186-187.

Heidegger referente à primeira metade da década de 1930³. Pois, a partir deste texto, é possível visualizar o que Heidegger chama de “ambigüidade” em relação ao Ser, ambigüidade essa expressa no par encobrimento/não-encobrimento⁴. Nos *Beiträge*, Heidegger afirma que “o *Dasein* é o fundamento que se funda propriamente da *alétheia* da *physis*, o ‘desdobrar’ daquela abertura, que abre primeiramente o ocultar-se (o desdobrar-se do Ser) e que desse modo é a verdade do Ser mesmo”⁵. Para Heidegger, na re-leitura do *Dasein* enquanto *Da-sein*, o *Da* é experienciado como o *aí*, ou abertura, o sítio do Ser (*Seyn*)⁶. Se se pode atribuir à conferência sobre a verdade, de 1930, no que diz respeito à viravolta, mais alguma importância, é que este escrito prefigura uma espécie de retirada para o núcleo do encobrimento, caractere marcante do acontecimento concernente ao Ser (*Seyn*).

Ainda nesta apreciação em relação à conferência sobre a verdade, a carta de 1946 de Martin Heidegger a Jean Beaufret, *Carta sobre o humanismo*, oferece algumas indicações no que diz respeito à “mudança de tom” característica do início dos anos 30. Esta carta, uma resposta de Heidegger à questão *Comment redonner uns sens au mot “Humanisme”?*, também exhibe formulações determinantes para a compreensão dos objetivos centrais da obra de Heidegger referente a esses anos. Isto significa dizer que o que se apresenta na “Carta” reproduz, mesmo que de maneira sucinta, muito do esforço filosófico de Heidegger no que diz respeito a esses anos. Para Heidegger, e isso deve ser levado em consideração nesta pesquisa, a conferência intitulada *Da essência da verdade* oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da reviravolta⁷.

Sendo assim, no que concerne à viravolta, servir-nos-á para a análise a famosa conferência sobre a verdade, assim como o curso que remonta ao livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles (curso do semestre de verão de 1931), os grandes textos sobre Platão, a *República* e o *Teeteto* (cursos do semestre de inverno de 1931/32). Em *A questão fundamental da filosofia*, de 1933, apresentar-se-á uma das primeiras tentativas de Heidegger em pensar a filosofia, ou melhor, o filosofar como um questionamento incessante, o que sugere

³ HEIDEGGER, M. Contribuciones a la filosofía (Del Acontecimiento) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Av. Gran Bretaña 148, Playa Ancha - Valparaíso 1999 –2001, p. 208.

⁴ Esta ideia de que há uma ambigüidade em relação ao Ser aparece, fundamentalmente, a partir da sexta seção da conferência *Da essência da verdade*, de 1930.

⁵ HEIDEGGER, M. Contribuciones a la filosofía (Del Acontecimiento) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Av. Gran Bretaña 148, Playa Ancha - Valparaíso 1999 –2001, p. 207.

⁶ RADLOFF, Bernhard. *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, p. 291.

⁷ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo, SP: Editora Moraes, 1991, p. 14.

proximidade com a futura ideia contida nos *Beiträge* de um “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*).

Outro elemento que precisa ser ressaltado a partir desses cursos do início dos anos 30 é a nuance entre *repetição* (*Wiederholung*) e *ultrapassamento* (*Überholung*). Nos cursos sobre Platão, por exemplo, a metafísica será associada a uma “perversão” do pensamento grego que interpretou o Ser a partir da *ídēa* e a Verdade a partir da *ὁμοίωσις*. Não se trata, evidentemente, como nos objetivos que circunscrevem *Ser e tempo*, de repetir a questão diretriz tradicional do pensamento ocidental, mas sim de alcançar, isto é, saltar em direção a uma compreensão mais originária (primeira) do conceito de Verdade e sua relação intrínseca com o problema do Ser.

Como a execução desta tarefa se insere *entre* a “metafísica do *Dasein*” e o “pensar do acontecimento apropriativo”, buscar-se-á mostrar como Heidegger adentra no horizonte de problematização metafísico para, a partir de então, compreendermos o que Heidegger chama de metafísico em seu projeto. Isto é, não procuraremos debater se as pesquisas de Heidegger detêm ou não o caráter de metafísicas; mas, assumindo que se trata efetivamente de um pensamento vinculado à tradição metafísica (ontológica)⁸, procuraremos pensar como este chega ao seu limite para, a partir de então, compreendermos os “saltos” efetuados por Heidegger em direção a novas zonas de problematização, zonas essas inexploráveis pelo projeto filosófico de Heidegger referente ao final dos anos 20.

Para a execução desta tarefa, que consiste em percorrer um fio condutor que não se mostra evidente por si só, isto é, o complexo desdobramento constitutivo do pensamento de Heidegger que se estende desde a publicação de *Ser e tempo* até o início dos anos 1930, servir-nos-á como referência principal a obra de François Jaran, intitulada “La Métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)”, assim como a tese de doutoramento do professor Nelson Souza Jr., intitulada “*Da transcendentalidade do Da-sein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final de década de 20 e o início da de 30*”. No que diz respeito à inserção da conferência de 30 na estrutura deste trabalho, outra obra de Jaran oferece a possibilidade de uma análise mais cuidadosa e, por isso mesmo, menos insegura do que concerne às temáticas

⁸É bem certo, porém, que já a partir das primeiras linhas de **Ser e tempo** Heidegger procura efetuar um distanciamento em relação à metafísica de seu tempo, por exemplo, frente às pesquisas de Nicolai Hartmann, George Simmel e à interpretação de Kant no interior do neo-kantismo do início do século XX. Mas, a partir do tratamento do problema do fenômeno da transcendência Heidegger procurará dar um “toque” metafísico ao seu pensar, na medida em que o ultrapassamento do ente discutido por Heidegger no interior da metafísica do *Dasein* possui como tarefa, fundamentalmente, a radicalização do projeto metafísico tradicional concernente à entidade.

mais vibrantes, digamos assim, no decorrer dos anos de 1929 e 1930. Segundo Jaran, entre janeiro de 1929 e dezembro de 1930 ocorre o que podemos chamar de cume do período metafísico de Heidegger. Uma ruptura ocorre a partir de então. No inverno de 1930/1931, no curso consagrado à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Heidegger adota uma nova atitude face à tradição metafísica⁹.

⁹ *Heidegger inédit (1929-1930): L'inachevable Être et temps*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012, p. 8-9.

2. DO PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA AO PROBLEMA DA LIBERDADE

Se em *Ser e tempo* o problema da transcendência não é desdobrado mais explicitamente, somente no curso do semestre de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, esta se impõe como traço característico e fundamento do *Dasein*, isto é, é a partir deste curso que o referido problema ganha uma caracterização mais precisa. Uma indicação crucial é-nos dada no interior do §19, quando Heidegger, ao expor sua interpretação do conceito aristotélico sobre o tempo, afirma que “o tempo é [...] aquilo que se acha *mais além*, fora em relação aos movimentos e a todo ente que se movimenta ou que se encontra em repouso”¹⁰. Se lembrarmos que o tempo é o horizonte para toda compreensão de Ser, ou seja, de que junto com uma interpretação ou concepção acerca do tempo dá-se uma interpretação e aceção correspondente ao sentido do Ser, há, nesta passagem, uma caracterização transcendental acerca do sentido do Ser, se se compreende por transcendental aquilo que é ou está “além de”. Se o tempo se encontra além de todo movimento do ente, o Ser também não deve estar junto a esse ente mesmo, mas que o transcende em seu modo de ser. O Ser, neste sentido, se encontra *mais além* de toda lida com os entes em geral. Na preleção em questão, que se dedica, fundamentalmente, à exposição dos esquemas horizontais do tempo, Heidegger desenvolverá a ideia segundo a qual o ultrapassamento do ente em direção ao Ser que acompanha continuamente o *Dasein* no relacionar-se com o ente, isto é, a transcendência, não serve para qualificar isto que ultrapassa o homem (Deus, por exemplo), mas bem um ultrapassamento próprio ao homem mesmo. Em outros termos, o ente que transcende não deve ser visto como uma *sub specie aeternitatis*, como algo que estaria por si só separado deste mundo no qual nos encontramos e que vigeria fora do tempo. Contrariamente a isto, Heidegger expõe, como veremos, um conceito existencial de transcendência, no qual o que interessa para a análise é a condição existencial prática do *Dasein*.

Como veremos, Heidegger esboça um nexos entre temporalidade e transcendência, na medida em que o ser-no-mundo é o fenômeno no qual se anuncia originariamente em que medida o *Dasein* é, segundo sua essência, *para além de si*. Visto que pretendemos nos aproximar do tema da transcendência e, mais importante ainda, dado o objetivo de mostrar como surge o projeto de uma *metafísica do Dasein* no interior do projeto filosófico heideggeriano, torna-se necessária a compreensão de que a assunção do problema da

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012, p. 366.

transcendência mostra-se como uma das características fundamentais deste projeto. Seguramente, o problema da transcendência já detém uma história no decorrer da filosofia ocidental, mas o que Heidegger pretende trazer à luz é que, à base dos sentidos atribuídos na determinação deste conceito, sobretudo na fenomenologia de Edmund Husserl, dá-se um fenômeno que pode ser tomado como *a priori*, ou seja, algo que se dê antes mesmo dos atos intencionais direcionados a determinados entes, isto é, a compreensão de Ser. Para Heidegger, “não se trata de outra coisa [na análise da compreensão de Ser] senão repetir os problemas da filosofia antiga para, na repetição, radicalizá-los a partir de si mesmos”¹¹, isto é, a própria análise temática da compreensão já significa a radicalização da mesma, na medida em que deseja, antes de mais, esclarecê-la. À base da intencionalidade dá-se algo primeiro: compreensão de Ser. Se a tarefa primeira da ontologia requer lançar a questão pelo sentido do Ser a custo, primeiramente, da análise das estruturas de sentido de um ente determinado, então a necessidade mais urgente da análise disso que está à base de todo comportamento em relação aos entes, ou seja, a compreensão de Ser do *Dasein*, merece uma certa acuidade. Assim, traçar um contorno no qual o projeto de uma *metafísica do Dasein* começa a se esboçar, requer a tentativa de alcançar uma determinação mais originária do conceito de transcendência, isto que caracteriza, como veremos, toda compreensão.

Primeiramente, veja-se a seguinte passagem da Vorlesung de 1927, na qual, mesmo onde a tarefa mais urgente consista no esclarecimento da temporalidade ou de suas estruturas, ou melhor, onde a esquematização dos modos de ser ou a apreensão de cada delineamento prévio temporal ocupa o solo principal da análise, há referências importantes no que toca a nosso problema. Segundo Heidegger, “o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito da filosofia em geral: ciência transcendental, isto é, ontologia”. A ciência criticamente transcendental detém os traços de uma investigação ontológica. Entretanto, apesar de Heidegger não desenvolver estas formulações, o que se mostra é já uma forma de aproximação do problema geral da filosofia, isto é, o problema do Ser a uma investigação de caráter metafísico, o que se mostrará como o vínculo mais essencial do pensamento de Heidegger entre a publicação de *Ser e tempo* e o ano de 1930; do mesmo modo, a investigação ontológica se aproxima de uma ciência criticamente transcendental, a partir da qual, como veremos, a exposição deste conceito de transcendência ocupa uma função de base.

¹¹ Ibidem, p. 458.

2.1 Ser e tempo e o problema da transcendência

Em *Ser e tempo*, Heidegger faz referência ao problema da transcendência ao afirmar que a unidade estática da temporalidade deve ser tomada como a condição de possibilidade de que possa haver um ente que exista como seu “aí”, ou seja, de que possa se dar algo assim como a compreensão de Ser. Para Heidegger, somente a partir do enraizamento do *Dasein* na temporalidade poder-se-á ver a possibilidade existencial do fenômeno que é a estrutura fundamental do *Dasein*, isto é, o ser-no-mundo. Aqui, a intensão perpassa o interesse em busca das condições que permitem o acesso ao cerne da estrutura mais fundamental do *Dasein*, daí a relação de fundamentação entre temporalidade e ser-no-mundo. Esta análise temática da constituição temporal do ser-no-mundo conduz a que se pergunte, fundamentalmente, em que modo é em geral possível algo assim como mundo e em que sentido o mundo *é*; isto é, a analítica deve propiciar, em primeiro lugar, o questionamento de como algo enquanto mundo é possível. Além disso, Heidegger pretende alcançar o sentido do mundo enquanto tal, *o modo como o mundo transcende e o que ele transcende*. Para Heidegger, somente a partir do questionamento dessas questões é que são alcançados os elementos indispensáveis para a problematização da maneira na qual o *mundo enquanto transcendência* efetiva uma relação de condicionamento com o ente que nele ingressa, ou seja, com o ente do interior do mundo. De acordo com o §69, a exposição ontológica dessas perguntas ainda não constitui sua resposta. Pelo contrário, ela deixa manifesta a necessidade da prévia elucidação *das* estruturas que devem ser referidas para se pôr o problema da transcendência (*Transzendenzproblem*)¹².

Este problema aparece, de forma simples e rápida, na seção intitulada *O problema temporal da transcendência do mundo* do referido parágrafo. No interior dessa seção surge a seguinte questão: o que torna ontologicamente possível que o ente possa ser encontrado no interior do mundo e ser objetivado enquanto tal?¹³. Segundo François Jaran, a resposta que Heidegger deu a esta pergunta “antecipou”, de certa forma, os desenvolvimentos da metafísica do *Dasein*¹⁴. Para que se torne possível a tematização do ente subsistente, isto é, o projeto científico da natureza, o *Dasein* deve transcender o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetivação, mas esta pressupõe aquela. Ou seja, se a tematização do subsistente do interior do mundo é um “transmudar-se” (*Umschlag*) da ocupação do descobrir

¹² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 955.

¹³ *Ibidem*, p. 991.

¹⁴ JARAN, François. *La Métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010, p. 222.

circunspectivo, então deve haver uma transcendência do *Dasein* já no fundamento do ser “prático” (*praktischen*) junto ao utilizável¹⁵.

Uma estrutura fundamental do *Dasein*, um modo de ser constitutivo do *Dasein*, surge na análise do §69: a ideia segundo a qual o *Dasein* existe *em vista de* si mesmo – isto é, na medida em que existe, ele é lançado e, como algo lançado, entregue ao ente de que precisa *para* poder ser como ele é, a saber, em vista de si mesmo. A análise estabelece que, factualmente, o *Dasein* se compreende nessa conexão do em vista de si mesmo como um cada vez “para-algo” (*Um-zu*)¹⁶. O exemplo pode ser dado a partir da figura de um artesão que fabrica, por exemplo, algum objeto que tem em vista aquilo *para* o qual ele está orientado, isto é, o obrado do artista não pode ser o objeto em si mesmo, mas sim sua *serventia* para algo. Em função disso, surge a seguinte caracterização: “O *Dasein*, existindo, é seu mundo¹⁷. Para Heidegger, O *Dasein* está sempre já lançado no ente, isto é, ele está sempre lançado em seu “aí” (*Da*). Respectivamente, o *Dasein* é sempre também projeto. Por isso, “ser-em” enquanto ser-no-mundo, significa projeto lançado¹⁸.

Na última parte do §69, Heidegger alcança a ideia de que o condicionamento temporal do mundo se ancora na certeza de que “a temporalidade enquanto unidade estática possui um horizonte”. Para Heidegger, as estases não são simplesmente “retrações para...”; ao contrário, a uma estase pertence também um “para onde” elas se retraem. Este “para onde” é determinado como esquema horizontal (*horizontale Schema*). O que determina o horizonte de cada estase é o “na perspectiva de que” o *Dasein* está se abrindo para si mesmo. Isso significa dizer que na e pela determinação horizontal da temporalidade “pertence” ao *Dasein* um mundo aberto. Neste sentido, Heidegger propõe a tese segundo a qual a partir do fundamento da constituição horizontal da unidade estática da temporalidade, ao ente que é cada vez seu “aí”, pertence algo assim como um mundo aberto (*erschlossene Welt*)¹⁹. Em outros termos, se

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 987.

¹⁶ O “para-onde” ou “para-algo” (*Um-zu*) deve ser entendido como um elemento essencial da estrutura do útil ou utensílio (*Zeug*). Um útil é, basicamente, um “para-onde”, isto é, encerra a remissão de algo para algo em uma totalidade de úteis já sempre descoberta. Assim, por exemplo, um martelo serve para cravar um prego na parede e, por sua vez, nunca se dá isoladamente, mas comparece no contexto do uso específico em que está sendo utilizado.

¹⁷ *Ibidem*, p. 989.

¹⁸ No curso de 1928/29, “Introdução à filosofia”, Heidegger procura desdobrar a ideia segundo a qual ao ser-no-mundo pertencem os caracteres do em-virtude-de-si-mesmo e do ter-sido-jogado como duas possibilidades fundamentais do *Dasein* que não podem ser efetivamente cindidas. O *Dasein* é absorvido pelo ente, é tomado pelo todo... (p. 383).

¹⁹ *Ibidem*, p. 991.

o *Dasein* se temporaliza, um mundo também é. O mundo só se abre na determinação horizontal da temporalidade, pois somente ela garante o “para onde” da abertura do mundo.

2.2 O problema da transcendência na Vorlesung de 1927

Ao final do §20 da *Vorlesung* de 1927, Heidegger estabelece a seguinte caracterização referente ao *Dasein*: o *Dasein* é ser-em-relação-a-si, ser com os outros e ser junto ao à mão e ao ente presente à vista²⁰. Além disso, Heidegger propõe que nos momentos estruturais desses referidos modos de ser do *Dasein* (ser-em; ser-com; ser-junto-a) reside inteiramente o caráter de ultrapassagem da transcendência. Segundo Heidegger, o “ser-em” deve ser tomado no sentido de que o *Dasein* possui uma familiaridade consigo, com os outros entes que possuem o modo de ser do *Dasein*, com entes disponíveis e com os entes subsistentes. Esta familiaridade só pode ser interpretada em termos de *familiaridade em um mundo*.

Até este momento da análise, o problema da transcendência não aparece senão timidamente, especialmente no interior de *Ser e tempo*. Como se poderá notar, Heidegger dará continuidade em suas investigações a esta temática. No entanto, este problema manter-se-á submetido à tentativa heideggeriana de esclarecimento da estrutura que corresponde à temporalidade estática do *Dasein*²¹. De alguma forma, porém, deve-se lançar-se em meio ao texto da *Vorlesung*, pois certamente, como será visto, ela propicia o alcance de movimentos decisivos do projeto filosófico de Heidegger do final dos anos 20²².

Na segunda parte do curso, Heidegger propõe que o caráter fenomenológico do mundo deve ser assumido como o “lugar” no qual se concentram os elementos e articulações mais

²⁰ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012, p. 437.

²¹ No §22, por exemplo, Heidegger sublinha que juntamente com o problema do encobrimento do caráter originário da temporalidade, limite intransponível do projeto envolto na preleção, também o encobrimento da transcendência não é nenhum desconhecimento total, mas algo muito mais fatídico, uma incompreensão. No prosseguimento à análise executado por Heidegger, o que se mostra é a real necessidade de se esclarecer o ato fundamental da ontologia, interpretado em termos de uma objetivação do Ser orientada necessariamente em uma direção do projeto que corre de encontro ao comportamento cotidiano em relação ao ente. Para Heidegger, ressaltamos que a transcendência enquanto tal é a condição mais imediata da possibilidade da compreensão de Ser.

²² Gostaríamos de esclarecer, entretanto, que ao insistir na análise tanto do texto publicado de *Ser e tempo*, quanto na investigação de elementos referentes à *Vorlesung* de 1927, não estamos em condições de, através destes textos, esgotar a problemática da transcendência, haja vista que a convicção real de nossa tarefa consiste em que eles apenas trazem elementos para que se possa primeiramente preparar o que na literatura especializada costumou-se chamar de “salto metafísico” de Heidegger. Isso significa dizer que a análise cada vez mais detida do problema da transcendência está em conexão com o surgimento do projeto de uma metafísica do *Dasein*.

relevantes acerca do problema da diferença ontológica²³. Na medida em que o *Dasein* existe como ente, para o qual o que está em jogo em seu ser é o seu poder-ser, ele já sempre compreendeu algo do gênero “em vista de si mesmo”. Para Heidegger, “é somente com base nesse compreender que a existência é possível”²⁴. Em outros termos, a compreensão de Ser pelo *Dasein*, bem como a compreensão de seu ser e do ser de outros entes, está enraizada no fato de que “o *Dasein* existe essencialmente em vista de si mesmo”. Nesta perspectiva, a estrutura “em vista de” deve ser sempre pressuposta na compreensão, mostrando que ela possui uma referência estreitíssima com a existência. Posto que o *Dasein* existe enquanto ente que se compreende em seu ser a partir do caráter de lançado, isto é, para o qual o que está em jogo em seu ser é o seu poder-ser, ele já sempre compreendeu algo do tipo “em vista de si mesmo”²⁵.

No que diz respeito à transcendência, Heidegger dirá, em primeiro lugar, que transcendente é o mundo. O que importa para Heidegger é a compreensão de que mundo é transcendente, permitindo a caracterização do caráter também *propriamente transcendente* do *Dasein*. Disto se segue que não se poderá dizer da coisa que ela transcende no sentido de algo que realizou uma ultrapassagem. O que ultrapassa enquanto tal ou aquilo cujo modo de ser precisa ser determinado precisamente por meio dessa ultrapassagem a ser compreendida corretamente é o *Dasein*.

Para Heidegger, este sentido do termo transcendência está vinculado ao significado fundamental comum *Transcendere*, isto é, ultrapassar. O *transcendens*, o transcendente, é aquele que ultrapassa enquanto tal. Transcender não significa um “ir em direção a que”, mas que, de acordo com a exposição fenomenológica da transcendência, esta deve ser compreendida em termos de que o transcendente é o que transcende no seu transcender. Tal como vimos, é constitutivo da estrutura mais própria do *Dasein o além*. Transcendência, de acordo com esta acepção, significa compreender-se a partir de um mundo (daquilo que está além de todo ente individual, portanto)²⁶. A compreensão de si mesmo do *Dasein* está, concomitantemente, enraizada na transcendência. É somente ao ente que transcende que

²³ A expressão “diferença ontológica” não é utilizada em *Ser e tempo*, mas é introduzida pela primeira vez, mesmo que de forma apenas terminológica, nas lições de verão de 1927 para denominar a diferença entre ser e ente. Deve ser entendida apenas como um dos problemas no interior do quadro da problemática ontológica fundamental (cf. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. p. 329).

²⁴ *Ibidem*, p. 429.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 435.

compete o caráter ou o modo de ser “si mesmo”. Por esses motivos, Heidegger afirma que “a mesmidade do *Dasein* funda-se em sua transcendência”²⁷.

Dasein, enquanto ser-no-mundo, ultrapassa todo e qualquer ente em todo e qualquer comportamento, seja o ente intramundano ou o próprio *Dasein*. O que precisa ser realçado nessas formulações, no entanto, é que o ultrapassamento característico do conceito de transcendência pensado por Heidegger não consiste num dirigir-se ao ente, mas bem mais em um ultrapassamento do ente em direção ao seu ser, que Heidegger não concebe como uma característica do *Dasein*, mas bem como um “ato originário”. Isto é, o *Dasein*, compreendendo-se a partir de suas possibilidades de ser, não transcende em direção ao ente junto ao qual se encontra, mas em direção ao *mundo*. A transcendência não é, então, nem a propriedade de qualquer ente superior, nem uma característica do objeto (por oposição à imanência do sujeito), mas bem uma espécie de “atividade contínua” própria ao *Dasein* e que se tem ao fundamento de toda relação ao ente.

Segundo o significado filosófico popular da palavra, o transcendente é o ente que se encontra para além de. Com freqüência, designa-se com o transcendente Deus. No interior da teoria do conhecimento, compreende-se pelo transcendente aquilo que reside para além da esfera do sujeito, a coisa em si, os objetos. O transcendente mostra-se, então, como aquilo que ultrapassa ou já ultrapassou os limites do sujeito – como se ele algum dia tivesse estado no interior desses limites –; como se o *Dasein* só se encaminhasse para fora de si, quando se comporta precisamente em relação a uma coisa. A coisa nunca transcende e nunca é o transcendente no sentido daquilo que realizou a ultrapassagem. Ela é ainda menos o transcendente no sentido autêntico do termo. O que ultrapassa enquanto tal ou aquilo cujo modo de ser precisa ser determinado precisamente por meio dessa ultrapassagem a ser compreendida corretamente é o *Dasein*²⁸.

Compreendida desta forma, a transcendência constitui a pressuposição para que o *Dasein* se aproprie de si mesmo, assim como para que ele exista com os outros entes. Somente ela garante que o *Dasein* se comporte em relação ao ente enquanto ente. Isso significa dizer que a transcendência, explicitamente ou não, sempre está sendo descoberta no *Dasein*. Ela possibilita o retorno ao ente, no que permite a visualização do caráter apriorístico frente à compreensão prévia de Ser, isto é, de que esta possui como fundamento de

²⁷ Idem. Mais adiante, esclareceremos como a compreensão que o *Dasein* conquista de si mesmo está intimamente relacionada com a sua condição existencial, isto é, como o fato de o *Dasein* estar imerso em meio ao ente determina as suas decisões mais próprias. Este tema é recorrente na literatura especializada sobre Heidegger, sobretudo no que diz respeito à pergunta pelo *quem* do *Dasein*. Esta problemática, apresentada por Heidegger em “Prolegômenos à história do conceito de tempo”, em 1925, e exposta em *Ser e tempo* constitui um dos pontos mais importantes da especificidade filosófica referente ao pensamento de Heidegger. Visto pelo texto de *Ser e tempo*, Heidegger pretende redirecionar a pergunta acerca do “homem”. Esta é exposta não mais tendo em vista o *que* seja este ente, tal como se consolidou na tradição ocidental. Para Heidegger, a mudança na pergunta, do “o que” para o “quem” constitui uma das tarefas mais prementes da hermenêutica filosófica. Sobre este assunto, pode-se conferir Dreyfus (2002), Haugeland (1982), Róbson Ramos (2001).

²⁸ Idem, p. 434.

possibilidade aquela. Tal enraizamento da compreensão de Ser na transcendência permite que ao *Dasein* o ente se manifeste; isto é, sem uma compreensão prévia de Ser não poderemos falar em manifestação do ente. Enquanto *fundamento* da compreensão de Ser, é a transcendência o fenômeno que permite explicar primeiramente como o ente vem ao encontro e como o mundo pode se constituir. Desta forma, a transcendência não se explica e nem pode se explicar em termos de um “aspecto configurador” do *Dasein*.

2.2.1 A irrupção da transcendência em meio ao ente na totalidade

Até então, procurávamos esclarecer o aspecto mais geral e autêntico, se se pode dizer, da transcendência, visto a partir da dupla caracterização da estrutura do *Dasein* como em-vista-de-si-mesmo e ter-sido-lançado. Entretanto, o importante daqui para adiante é realçar os interesses mais implícitos, porém imediatos para Heidegger, e isso se dá pela indicação da seguinte passagem.

O presente que pertence à temporalidade do *Dasein* não tem constantemente o caráter do instante, ou seja, o *Dasein* não existe constantemente como um poder-ser decidido. Ao contrário, de início e na maioria das vezes, ele é muito mais indeciso, fechado para si mesmo em seu poder-ser mais próprio [...] Esta circunstância da existência, o fato de que ela se encontra de início e na maioria das vezes indecisa, não significa, contudo, que o *Dasein* indeciso careceria por vezes em sua existência do futuro, mas ele diz apenas que a temporalidade mesma é mutável com vistas à estase do futuro. O existir indeciso é tão pouco um não existir, que precisamente essa indecisão caracteriza a *efetividade cotidiana* do *Dasein*²⁹.

A partir de um contexto modificado, Heidegger trará para a sua argumentação a tese segundo a qual “a efetividade cotidiana do *Dasein*” está marcada pela oferta pública e pela facilidade de acesso aos meios, e que este determinado modo como que se mantém a partir de um aspecto degenerativo. Segundo Heidegger, “esses meios e caminhos mesmos em sua acessibilidade e utilização acabam suplantando aquilo ao que servem, pois o seu domínio e utilização lhes dão publicidade”³⁰.

A fim de não adentrar profundamente nessas análises próprias ao semestre de 1928/1929, faz-se necessária aqui a indicação da análise heideggeriana de um modo de ser do ser-no-mundo que se mostra como um caso constante e frequente: o *Dasein* está

²⁹ Ibidem, p. 419. Tal como indicamos anteriormente, a investigação presente na *Vorlesung* ainda depende frontalmente do objetivo de explicitação das estruturas da temporalidade. Contudo, buscamos elementos que visem uma aproximação com os desenvolvimentos oriundos do projeto da metafísica do *Dasein*, de acordo com indicações dadas por François Jaran (2010). Já no que compete à exposição da problemática da temporalidade, pode-se conferir os trabalhos de Blattner (1999) e Roberto Rubio (2002).

³⁰ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Martins Fontes; São Paulo, 2008, p. 389.

constantemente na condição de vítima do próprio ente, ou melhor, da supremacia do ente como um todo³¹. Esta estrutura que nos mantém ocupados, preocupados ou entretidos se apresenta com a aparência da mais elevada realidade efetiva [...], como a afirmação de que “algo acontece”. Segundo Heidegger, o manter-se no ser-no-mundo através de um abrigo, por exemplo, atualiza toda uma esfera de atividades que se acham submetidas a regras totalmente determinadas. O rito acaba por se sedimentar em prescrições, estatutos, doutrinas, que são fixados em livros sagrados ou legados pela tradição oral. O abrigo que é obtido pelo *Dasein* e o que é inerente a este mesmo abrigo, tornam-se eles mesmos algo objetivamente dado, na medida em que todo o *Dasein* mostra-se sob o domínio deste abrigo. Para Heidegger, as consequências desses acontecimentos mostram-se, por exemplo, na ordenação e na função de dia e noite, nas épocas dos anos e nas festas, nos ritos relativos ao nascimento e ao casamento, à morte e à doença, à agricultura e à navegação. Conquistar um apoio significa, portanto, inserir-se nessas ordens de coisas, estabelecer-se e participar delas, fazer uso e ser dominado por seus efeitos.

Em consonância com estas afirmações, pode-se dizer que o *Dasein* se compreende de início e na maioria das vezes não a partir de si mesmo, mas sim a partir das coisas. Nós mesmos, também os outros homens, os utensílios e os objetos subsistentes, toda uma sorte de coisas que se nos cercam são compreendidas a partir da condição inerente ao *Dasein* mesmo, isto é, são compreendidas a partir do caráter de lançado do *Dasein*, lançado *em meio ao ente como um todo*³². Segundo Heidegger, o *Dasein* está diariamente imerso em meio aos entes, *vinculado* a eles, de tal sorte que não há grandes possibilidades de se tomar medida a partir de si mesmo. Em outros termos, nosso comportamento compreensivo está determinado pela relação que mantemos cotidianamente com as coisas. Em outros termos, o *Dasein* tende a compreender-se a partir do modo de ser dos entes com os quais ele mais imediatamente está dirigido intencionalmente. Ele está perdido e ocupado em meio aos entes, isto é, ele tende a não interpretar a si mesmo adequadamente. O *Dasein*, geralmente, está entretido com utensílios e interpreta-se a si mesmo como aquele que utiliza utensílios³³.

³¹ Esta ideia de totalidade remete, fundamentalmente, à noção fenomenológica de mundo.

³² Pretenderemos desenvolver a ideia segundo a qual a metafísica do *Dasein* deixa ver que os problemas filosóficos circunscrevem-se para além da ontologia fundamental (projeto esboçado com o texto publicado de *Ser e tempo*), isto é, do *projeto estático temporal*, trazendo à luz a circunscrição da problemática filosófica em torno da questão do ente na totalidade.

³³ Neste ponto da análise a base interpretativa está dirigida à tentativa de propor, e não resolver definitivamente, que o modo de ser primário do *Dasein* identifica-se com o modo de ser inautêntico, isto é, a queda do *Dasein* não é interpretada como algo que advém de uma situação ou modo de ser próprio e

A partir das coisas, nós compreendemos a nós mesmos no sentido da autocompreensão do *Dasein* cotidiano. Compreender-se a partir das coisas com as quais lidamos significa projetar o próprio poder-ser com vistas ao que é factível, urgente, incontornável, aconselhável em relação aos negócios da ocupação cotidiana³⁴.

2.3 A essência do Ser enquanto presença

Para Heidegger, a interpretação do Ser que nos guia comumente está em conexão com uma interpretação temporal do Ser como ser à mão ou utensílio (*Zuhandensein*); ou seja, a compreensão de Ser referente ao ente propriamente transcendental, reflete a primazia do modo de ser presente do Ser. Tal como o tempo que se temporaliza fundamentalmente através do “agora”, o Ser é desvelado através de seu caráter que remete a uma presença constante. Para Heidegger, este estado de coisas não é algo novo e que esteja sendo alçado pela primeira vez em seu pensamento, mas que esta caracterização vulgar do ser do ente a partir do fio condutor do tempo está envelhecida. Nesta caracterização vulgar ou comum, não se trata de nenhuma determinação ontológica, mas de uma interpretação ôntica, na qual o próprio tempo é tomado como ente³⁵.

Sem nos aprofundarmos na análise dos esquemas estático-temporais, satisfaz-nos um resultado alcançado, no qual se exprime que é na estase do presente que se ancora a condição de possibilidade de um “para além de” determinado, da transcendência, do projeto com vistas à presença. Em outras palavras, aquilo que determina em geral o “para onde” do “para além de” enquanto tal, é a *presença* enquanto horizonte. Assim, para Heidegger, o ser do ente que vem ao nosso encontro no interior do mundo é presencial³⁶.

Como o mostra Heidegger, o tempo se mostra de alguma forma determinada, isto é, através de um modo privativo: temporalidade (*Temporalität*). Esta caracterização do tempo mostra como se deu e se dá a possibilidade de toda uma sorte de mal entendidos acerca do caráter essencial do próprio tempo, mantendo-o numa zona permanentemente encoberta. Não acontece coisa diferente com o Ser. Na medida em que este *aparece* à luz de uma retração, numa espécie de negação de si conexas com o referido caráter do tempo, ele também, o Ser, é compreendido não tematicamente, e isto significa dizer: assim como não compreendemos o

autêntico. Diferentemente disto, a queda precisa ser vista como algo próprio ao *Dasein*, como algo basilar no que concerne à sua existência.

³⁴ Ibidem, p. 420.

³⁵ Ibidem, 444.

³⁶ Ibidem, 445.

tempo de maneira clara e distinta, também não compreendemos o Ser clara e distintamente. Sempre que em nossa existência cotidiana pronunciamos algo referente ao Ser e ao tempo o fazemos obscuramente, sem realmente dominarmos o assunto.

De um modo geral, Heidegger propõe que tudo aquilo que é positivo fica particularmente claro a partir do privativo. Metodologicamente falando, a tentativa elaborada por Heidegger que consiste em, a partir de sua destruição e redução da história da filosofia, elaborar uma grande história da filosofia e da própria história, depende inteiramente da ampliação da ideia de mundo, que é o conceito que vem substituir os lugares clássicos da metafísica como *ideia, alma, razão*.

Seguramente, este projeto filosófico é esboçado e construído tendo em vista a possibilidade da compreensão de Ser. Esta possui sua fonte na transcendência do *Dasein*. A abertura do ente na totalidade, a partir da temporalidade, mostra-se como um lançamento da história da ontologia na região obscura do desconhecimento; isto ficou dito através da negação enraizada na temporalidade mesma, ou melhor, através da demonstração do “caráter obvio” que circunda tanto o Ser como o tempo. Para Heidegger, esta negação inerente ao tempo, assim como também ao Ser, pertence à essência de ambos.

Os gregos também não tinham a menor ideia de que interpretavam o Ser no sentido do ente presente à vista em sua determinação como presença à vista a partir do tempo; nem a partir de que contexto originário eles levavam a termo essa interpretação do Ser. Eles seguiam muito mais a inclinação imediata do *Dasein* existente que, de acordo com seu modo de ser cotidiano compreende de forma inexpressamente temporal o ente de início no sentido do ente presente à vista e o ser desse ente³⁷.

2.4 Irrupção do problema da transcendência

Apoiando-se em alguns aspectos da *Vorlesung* de 1927, o §10 do texto *As fundações metafísicas da lógica*, traz elementos indispensáveis para a análise. Em um momento crucial Heidegger afirma, referindo-se à analítica existencial de *Ser e tempo*, que o intuito fundamental dessa analítica é a demonstração da possibilidade interna da compreensão de Ser, e isso quer dizer, ao mesmo tempo, da transcendência³⁸. Explicitamente, essa relação entre o problema geral de *Ser e tempo*, isto é, o problema do sentido do Ser e o problema da transcendência são trazidos no título do referido parágrafo, *O problema da transcendência e o*

³⁷ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012, p. 458.

³⁸ Idem, *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 136.

problema de Ser e tempo. Através dos desdobramentos ulteriores, mostrar-se-á como o projeto de uma *metafísica do Dasein* depende substancialmente da irrupção do problema da transcendência.

A importância da problemática no entorno deste problema pôde ser vista mesmo no começo do tratado de 1927, quando Heidegger propõe, por exemplo, que existe um *horizonte transcendental* no qual a questão do sentido do Ser pode ser bosquejada. Mais ainda, caso levemos em consideração a orientação dada no interior do §69 de *Ser e tempo*, ou seja, o aspecto transcendental envolto na questão do tempo, não se pode deixar de notar a distinta importância atribuída por Heidegger a esta problemática no interior do projeto que segue o tratado de 1927 e a *Vorlesung* do mesmo ano. Além do mais, não podemos deixar de frisar o quão o problema da transcendência conecta-se com os problemas metafísicos da verdade e do fundamento.

Numa tentativa de aproximar as questões da transcendência e da verdade, Heidegger descreve a relação que há entre esses conceitos da seguinte maneira. Ocorre que, em nossos comportamentos cotidianos e para estes comportamentos, o ente se encontra no “aí” do *Dasein*, isto é, “a compreensão de Ser somente assegura a possibilidade de que o ente se dê a conhecer como ente”³⁹. O *Dasein* como que carrega ou porta a luz cuja claridade o ente se pode mostrar. Desta forma, se a transcendência torna possível a relação intencional com o ente que, sem embargo, é ôntica, e fundamenta a relação com o ôntico na compreensão de Ser, dá-se uma igualdade ou convertibilidade entre ambas. Já no que diz respeito à relação com o problema do fundamento, Heidegger mostra que este fenômeno, originariamente compreendido, é o “em vista de”, o referir-se do *Dasein* ao mundo. Para Heidegger, o fundamento enquanto o “em vista de” deve ser entendido como o caráter primário do mundo. **O mundo é o ser compreendido na compreensão de Ser.** A compreensão se mostra como aquilo que proporciona ao ente o ingresso no mundo, isto é, lhe permite ser compreendido *qua* ente; e isso significa dizer, a questão do fundamento pertence essencialmente à questão do sentido do Ser. Desta forma, à essência do Ser em geral lhe pertence o caráter fundamental do fundamento em geral⁴⁰.

Abertamente, Heidegger referirá o problema do Ser ao problema do fundamento, explícito mesmo nos títulos de algum de seus escritos datados deste período. Mas, o importante mesmo é a compreensão de que a partir do problema da transcendência, Heidegger

³⁹Ibidem, p. 135.

⁴⁰Ibidem, p. 218.

vai não apenas colocar em xeque o princípio de razão ou de fundamento (*principium rationis*), mas também radicalizar o problema filosófico do Ser no interior de uma metafísica da existência, tratando-o em uma unidade com o problema do fundamento. De acordo com o §14 do curso de verão de 1928, a possibilitação da compreensão de Ser ou o dar-se de Ser na compreensão será compreendido como intimamente associado à essência da verdade.

A compreensão do Ser é transcendência; todo compreender o Ser, seja de forma não temática, pré-ontológica, seja de forma tematicamente, conceitualmente ontológica, é transcendental. Este compreender o Ser e seus modos fundamentais é aquele desvelar que se encontra na unidade estática da temporalidade, na abertura temporalizante do horizonte. Este desvelar é o ser-verdadeiro metafisicamente originário, a verdade, que é a transcendência mesma: *veritas transcendentalis*⁴¹.

Neste curso, o projeto de uma metafísica do *Dasein* desenvolve-se paralelamente aos problemas do fundamento e da verdade. Devido à publicação apenas recente de obras referentes a este período, a tradição interpretativa não pôde visualizá-lo de modo mais preciso. Além disso, deve-se compreender que o “giro metafísico” de Heidegger seria não apenas uma resposta à recepção de *Ser e tempo*, isto é, de que este esforço filosófico de Heidegger seria uma simples tentativa de afastamento da interpretação errônea de sua obra como contribuição à antropologia filosófica; mas sim que este projeto intenta também a *radicalização* da temática de *Ser e tempo*, isto é, da questão do Ser.

A radicalização do projeto de *Ser e tempo* também pode ser vista mediante o tratamento dado à questão da transcendência na segunda secção do ensaio *Da essência do fundamento*, na qual Heidegger apresenta uma caracterização do fenômeno da transcendência do *Dasein* a partir de três ângulos específicos, no que diz respeito à própria ultrapassagem. Analogamente, o ensaio apresenta uma reformulação dos princípios da ontologia fundamental segundo três conceitos centrais para Heidegger: o fundamento, a transcendência e a liberdade. Mediante as análises, mostra-se que através do desenvolvimento do problema do fundamento a transcendência obtém uma determinação mais original e completa.

Em termos gerais, Heidegger afirma que transcender significa transpassar (*überstieg*). Transcendente é o que realiza a ascensão, o que perdura no ascender. Ou seja, esse acontecer, isto é, o transpassar, deve ser característico a um determinado ente. Este ultrapassamento pode ser caracterizado como uma “relação” que possui um curso “de” algo “para” algo. Neste sentido, ao sobrepassar pertence então esse “para o qual”, que realiza o sobrepassar. Em terceiro lugar, no sobrepassar se passa sempre sobre algo⁴².

⁴¹Ibidem, p. 217.

⁴²Idem, *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge University Press, 1998, p. 107-108.

Transcender ou transpassar é algo próprio ao *Dasein*, não como um comportamento entre outros possíveis, mas como estrutura fundamental deste ente, que ocorre antes de todo comportamento⁴³. De acordo com isto, o transcendente não é aquilo para o qual o *Dasein* transcende, nem que os objetos, isto é, os entes objetivados são o *para o qual* acontece o transpassar. O *Dasein*, compreendendo-se a partir das suas possibilidades de ser, transcende não em direção ao ente junto ao qual se encontra, nem em direção à totalidade (somatória) dos entes, mas o que é decisivo: o transpassar acontece em direção ao *mundo*. Em outros termos, o sobrepassar acontece não apenas como uma apreensão teórica dos objetos, mas que o sobrepassar se dá ou acontece com o *factum* do *Dasein*⁴⁴. Para Heidegger, à transcendência pertence o mundo como aquilo para o qual acontece o sobrepassar. Assim, ao fato de o mundo pertencer à estrutura da transcendência, ao conceito de mundo podemos dizer que diz respeito a um conceito de mundo transcendental. Na medida em que mundo participa da elaboração da estrutura unitária da transcendência enquanto pertencente à transcendência, o conceito de mundo é chamado conceito transcendental. Isto só é possível ser dito na medida em que compreendemos que mundo se apresenta como um elemento constitutivo da estrutura ontológica ou metafísica do *Dasein* que transcende.

2.5 O problema da unidade da metafísica

Para Heidegger, desde os gregos o problema do mundo foi formulado tendo em vista a estrutura do ser da natureza. Esta compreensão do problema é análoga à conexão da compreensão comum acerca do ser-homem de que este seria um ente natural. Segundo Heidegger, trazer à luz o mundo enquanto problema está em sintonia com a tematização do ente que nós mesmos somos⁴⁵. Perguntar pelas estruturas de significação do *Dasein*, realizar uma investigação sobre a compreensão de Ser característica a este ente significa, por isso mesmo, fazer uma reflexão ontológica da compreensão do mundo sobre a explicação do *Dasein*.

⁴³ Idem, p. 108.

⁴⁴ Idem, p. 109.

⁴⁵ Esta problemática é basicamente vislumbrada tendo em vista a interpretação que Heidegger propõe da sentença aristotélica acerca do homem, na qual seríamos tanto animais letrados como animais sociáveis ou sociais. A simples ênfase que Heidegger atribui ao fato de sermos animais políticos, serve para que comecemos a investigação acerca do homem não em busca de seus atributos ou quididades. A investigação da compreensão de Ser, da transcendência, do mundo significa a mesma questão sobre a sociabilidade do *Dasein*, sobre o caráter público do sentido do Ser.

A primeira tentativa de Heidegger para problematizar o conceito de mundo ganha uma luz significativamente forte nas investigações sobre a mundanidade do mundo presentes em *Ser e tempo*. A análise da mundanidade do mundo resulta de uma série de tentativas feitas após o final dos anos 1910 e, em especial, nos cursos de Marburgo⁴⁶. O segundo passo importante dado por Heidegger para mostrar a problematicidade desta questão é sua exposição dos significados principais do mundo na história da filosofia. Seu ponto de partida histórico para a exposição do problema pode ser lido no curso de verão de 1928, uma análise que parte de Parmênides e finda com a análise do problema em Kant. Uma versão modificada desta análise é apresentada por Heidegger no ensaio citado acima, de 1929. Uma terceira versão com um tratamento bem mais desenvolvido do conceito de mundo kantiano aparece no curso do semestre de inverno, de 1928/29.

De acordo com este resultado parcial, a emergente empresa metafísica de Heidegger depende de um tratamento mais detido do problema da transcendência (mundo), e como este deve ser posto juntamente com o problema do fundamento e, como veremos em seguida, com o problema da liberdade. Sabemos, segundo a literatura disponível, que essa cadeia problemática se manterá até 1930. Porém, mais uma coisa precisa ser dita acerca desta aproximação de Heidegger aos problemas metafísicos ou ao que diz respeito à sua possibilidade. Através da tentativa de interpretar a filosofia primeira de Aristóteles, Heidegger busca uma compreensão mais adequada e satisfatória do que tem sido a metafísica. Se por um lado Heidegger erige críticas à metafísica, é, no entanto, através do recurso a este título que ele desejará orientar-se pela história. Sua breve orientação pela história da expressão (*metafísica*) deve ser compreendida como um retorno ao sentido dado por Aristóteles à filosofia primeira, o que expressa a vontade de Heidegger de recuperar o desígnio mais próprio dos trabalhos de Aristóteles, que acabou por ser dissimulado pela tradição.

Segundo Heidegger, a história alcança duas significações centrais na interpretação do tratado metafísico de Aristóteles. Sucintamente, por um lado a filosofia primeira é interpretada como investigação do ente enquanto tal, isto é, do ente compreendido como aquilo que nos cerca no modo da natureza. Ou seja, a filosofia primeira consiste em investigar aquele domínio pertencente às coisas naturais. Por outro lado, a filosofia se dedicaria à tarefa de investigar a natureza do ente, no sentido de capturar sua essência. Desta forma, duas tarefas se destacam na história da metafísica: investigar o ser do ente e interrogar o ente

⁴⁶ As referências sobre a gênese das seções sobre a mundanidade do mundo remontam ao curso do semestre de verão de 1925 (GA 20). Cf. Jaran, 2010, p. 205.

propriamente dito. Para Heidegger, é o *problema da unidade* dessas duas direções da metafísica que precisa ser problematizado. Em outros termos, o interesse de Heidegger pela metafísica se manifesta a partir da referência direta ao problema fundamental, mas esquecido, do lugar entre essas duas orientações essenciais da filosofia primeira (JARAN, 2010, p. 102⁴⁷).

Agora, se por um lado Heidegger procura pensar o mundo como algo constitutivo do ente que nós mesmos somos, para o qual mesmo o ente que se manifesta como um utensílio ou um subsistente precisa ser visto à luz do *Dasein*, e por outro lado procura pensar a essência desse mesmo ente como transcendência, **o problema da unidade da metafísica repousará no problema da constituição do mundo própria ao ente que nós mesmos somos**. Se mantivermos um olhar atento ao texto de *Introdução à filosofia*, do inverno de 1928/1929, encontraremos Heidegger na busca de pensar a unidade dessa problemática em si unitária. Para Heidegger, esta problemática em si unitária não é nada mais que o problema da transcendência. Caso pensemos a transcendência como essência do *Dasein*, é no tratamento adequado desta que encontraremos a possível “resolução” do problema da unidade da metafísica⁴⁷. O problema da ambiguidade da metafísica é objeto de estudo de Heidegger na introdução do curso do semestre de verão de 1928. De um modo geral, Heidegger afirma que a ideia de lógica tem sua origem na filosofia, com uma intensão basilar de firmar uma vinculação originária, segundo o próprio Heidegger, da qual surge a ideia de uma lógica filosófica. Isso significa dizer que a aproximação da ideia de uma lógica geral, com seus problemas centrais e pressupostos nos arremeteria à filosofia mesma. Em outros termos, mediante os problemas centrais da lógica torna-se possível a penetração na filosofia. Segundo a exposição de Heidegger, a ideia de filosofia apresenta dois caminhos distintos que são reflexos da filosofia mesma. De um lado ela se apresenta como uma reflexão histórico-rememorante, e de outro como uma espécie de reflexão atual. Para Heidegger, uma exposição filosófica da ideia de filosofia é em si mesma por sua vez rememorante e atual. A filosofia primeira de Aristóteles, por ser interpretada como o cume da filosofia antiga, é tomada como o ponto de partida para duas caracterizações, digamos assim, da filosofia mesma. A filosofia que investiga o ente enquanto ente e aquilo que lhe pertence como tal, isto é, o ser, é a ciência de primeira ordem, ciência primeira ou ciência do ser.

Segundo Heidegger, não avançamos muito com estas formulações, na medida em que apenas se pode dizer negativamente: nada do que pertence ao ente enquanto ente determinado

⁴⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Martins Fontes; São Paulo, 2008, p. 423.

é objeto da filosofia. Sucintamente, Heidegger afirma que a filosofia é teologia, na medida em que trata dos princípios ou fundamentos da superabundância que se manifesta nos entes patentes (HEIDEGGER, 2007c, p. 21). Por outro lado, filosofia é teologia, na medida em que se ocupa de uma compreensão e definição conceitual, *lógos*, do ente enquanto ente (ibidem, p. 24).

A par dessas indicações mais gerais, cumpre salientar qual é o problema da unidade da metafísica e como ele depende do problema da transcendência. No marco da análise ontológica do *Dasein*, o projeto (*Entwurf*) é a constituição existenciária da compreensão. Em outros termos, o projeto abre o espaço de jogo das possibilidades do *Dasein* enquanto poder-ser. Não se trata de um projeto pensado e executado racionalmente com o fim de lograr um fim concreto. O projeto não tem nada a ver com o plano estratégico que responda a uma racionalidade de tipo técnico-instrumental. Diferentemente disto, na projeção, a compreensão não apreende tematicamente aquilo para o qual se projeta, mas somente lança o *Dasein* ante a possibilidade como possibilidade. O projeto é livre, isto é, não está determinado por nenhum conhecimento prévio ou desejo, na medida em que só é possível ter conhecimento e desejo no âmbito do projeto. O projeto, portanto, é a possibilidade ontológica de possibilidade de qualquer plano, projeto ou desejo. No tratado de 1927, pode-se encontrar o correlato cooriginário do projeto, isto é, a condição de lançado (*Geworfenheit*) do *Dasein*. *Dasein*, portanto, é um projeto lançado (*geworfener Entwurf*). Esta “dupla” caracterização mostra o *Dasein* como determinado ontologicamente pela disposição afetiva, que apresenta os aspectos da receptividade, da necessidade, da passividade e da facticidade; assim como constituído cooriginariamente pela compreensão, a partir da qual se pode enumerar os caracteres da espontaneidade, da possibilidade, da atividade e do projeto.

Seguindo a interpretação que Heidegger desenvolve acerca de Aristóteles, a ciência mais elevada deve ser a ciência do mais elevado, do primeiro. O *théion* significa simplesmente o ente – o céu. Aquilo sobre o qual e no qual estamos lançados, aquilo que nos envolve e nos prende em sua superioridade, o ente no qual estamos lançados (*geworfen*), o mundo. Neste sentido, Heidegger pretende mostrar uma noção nem tanto filosófica, mas sim mitológica da nossa noção de mundo, do ente que nos sobrepassa. Para Heidegger, a manifestação do mundo como esta “superabundância” (*Übermächtige*) será a origem secreta de toda reflexão sobre o divino e toda teologia.

Agora, se o problema tradicional do ente em sua totalidade manifesta seu equivalente no problema do mundo próprio à metafísica do *Dasein*, é-nos possível caracterizar a

reapropriação que fez Heidegger da metafísica antiga a partir do problema do ser (do ente como tal) e do mundo (do ente em sua totalidade). Essa caracterização da metafísica do *Dasein* a partir da dicotomia entre o problema do mundo e o problema do ser pode parecer estranha ao primeiro contato. Justamente por isso Heidegger investiga, em *Introdução à filosofia*, o que concerne ao conceito autêntico de metafísica. Para Heidegger, a metafísica tradicional é o conhecimento do ente enquanto tal e em sua totalidade. O que se pode ver é que o conceito de mundo de Heidegger permite pensar a filosofia como a tensão entre o problema do ser e do mundo. Para Heidegger, o problema do mundo dá-se de forma originária com o problema do ser, e o problema do ser e o problema do mundo determinam, em sua unidade, o conceito autêntico da metafísica. Uma relação difícil de elaborar, mas que pode ser reduzida à seguinte formulação: o problema do ser, apreendido em sua originalidade, se desenvolve necessariamente nisso que se pode chamar o problema do mundo (HEIDEGGER, 2008a, p. 423-424). A insistência sobre a unidade dos dois problemas fundamentais da filosofia não pode deixar de frisar a tensão onto-teológica da metafísica do *Dasein*. Isto que em Aristóteles se apresenta em termos de oposição entre a universalidade (ente enquanto ente) e o primeiro (*théos*) é transformado pela metafísica do *Dasein* na figura da tensão entre o problema do ser e do mundo, do ente como tal e do ente em sua totalidade (JARAN, 2010, p. 198-199).

No que diz respeito ao conceito mesmo de metafísica, o curso do semestre de inverno de 1926/27, *A história da filosofia de Thomas de Aquino a Kant*, manifesta a primeira ocorrência de um conceito de metafísica *positivo*. Neste curso, a questão do Ser é apresentada pela primeira vez como uma questão propriamente metafísica. Como em *Ser e tempo*, Heidegger opõe seu questionamento a uma “metafísica vulgar” e “não científica” que trata “onticamente” de Deus e do fundamento do mundo. Deste ponto de vista, Heidegger procura associar seu pensamento a uma certa metafísica científica de origem kantiana (JARAN, 2010, 76).

Na *Vorlesung* de 1927 a investigação que procura distinguir entre ente e Ser é compreendida como ciência transcendental, na medida em que procura ultrapassar o domínio entitativo e, neste ponto, Heidegger procura novamente aproximar seu pensamento ao estigma metafísico.

A ciência transcendental do Ser não possui nada em comum com a metafísica vulgar, que trata de um ente qualquer por detrás do ente conhecido. Ao contrário, o

conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito de filosofia em geral: ciência criticamente transcendental, isto é, ontologia⁴⁸.

Esta empresa heideggeriana em sintonia com uma espécie de inspiração kantiana⁴⁹ tende a rejeitar, e isto é perceptível já na abertura de *Ser e tempo*, as orientações contemporâneas dominantes dos neo-kantianos. “Esta pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da metafísica”⁵⁰.

Porém, o efetivo parentesco entre o projeto de *Ser e tempo* e a questão da metafísica dá-se realmente na *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*. Na conclusão deste curso, Heidegger afirma que “a universalidade do Ser e a radicalidade do tempo são os dois títulos que designam unitariamente as tarefas exigidas para uma meditação mais profunda da possibilidade da metafísica”⁵¹. Este interesse de Heidegger por Kant deve ser sempre visto, tal como expresso mais tarde por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*, como uma tentativa de instaurar os fundamentos da metafísica.

Esta orientação fundamental permanece no curso do semestre de verão de 1928. Neste curso, Heidegger nos fala, acerca da investigação, dos *fundamentos metafísicos de uma lógica filosófica*. Contemporaneamente a este curso, Heidegger desenvolve a ideia segundo a qual uma concepção mais radical e universal da transcendência dá-se necessariamente parilha com uma elaboração mais radical da ideia da ontologia e, assim, da metafísica.

Pelo que se tem até o momento, a metafísica do *Dasein* surge tanto do retorno à filosofia de Aristóteles quanto segue o motivo que guia o filósofo Kant em suas críticas à metafísica dogmática. Ao fio condutor do problema da transcendência e das imbricações que este possui no interior de seu pensamento, Heidegger apresenta um quadro da filosofia segundo uma aberta distinção entre o *corpus* da metafísica – o que certamente inclui tanto a filosofia tradicional quanto a filosofia contemporânea dos neo-kantianos – e o *projeto* que lhe será pensado. De acordo com isto, Heidegger difere fundamentalmente aquilo que pertence à metafísica tradicional daquilo que pertence à metafísica compreendida como projeto.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012, p. 31.

⁴⁹ Como na VI parte da Introdução da *Crítica da Razão Pura*, o projeto de uma metafísica do *Dasein* tem o *status* não de um conhecimento científico, mas sim de uma espécie de conhecimento que pode ser considerado dado, na medida em que se diz que a metafísica é associada à uma disposição natural, ou, segundo Heidegger, ao comportamento do *Dasein*.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 33.

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1997, p. 289.

O projeto metafísico de Heidegger se inscreve, portanto, contra uma tendência à metafísica característica da filosofia da metade do século XX, mas também contra a tradição metafísica que, após a morte de Aristóteles, perdeu o traço de seu problema fundamental: aquele do Ser. Isso significa dizer que a metafísica que Heidegger deseja estabelecer se erige contra a filosofia pós-aristotélica, mas também contra as tentativas contemporâneas que utilizam o emblema do ressurgimento ou reavivamento da metafísica⁵².

2.6 Indicações sobre a história do conceito de mundo no interior da metafísica do *Dasein*

Para a tematização do fenômeno do mundo Heidegger exige, primeiramente, que a meta da investigação é compreender “mundo” enquanto uma determinação da transcendência, isto é, mundo como constitutivo da estrutura fundamental do *Dasein*, ser-no-mundo. Para Heidegger, um olhar na filosofia antiga permite alcançar a caracterização do fenômeno do mundo a partir da expressão κόσμος. Esta não significa o ente subsistente enquanto tal, os corpos do mundo, as estrelas, a terra, ou seja, um ente intramundano. A expressão grega sinaliza algo como um “estado”, isto é, uma expressão para “o modo de ser”, não para um ente determinado. Analogamente, Heidegger constrói uma imagem acerca do mundo no sentido ontológico, isto é, no interior de seu projeto de uma metafísica do *Dasein*, e o mundo compreendido no seu aspecto comum. Para o primeiro conceito, Heidegger diz que mundo se mundaniza, atualiza-se. Para o segundo caso, Heidegger diz que o mundo dos entes sempre permanece o mesmo.

De acordo com a exposição do conceito de mundo em *Da essência do fundamento*, Heidegger apresenta a seguinte caracterização do mundo a partir dos primeiros gregos. Em primeiro lugar, mundo significa mais um modo de ser do ente que propriamente o ente ele mesmo. Em segundo lugar, este modo de ser determina o ente em sua totalidade. Em seguida, Heidegger mostra que este modo de ser é compreendido como preliminar. E, finalmente, este modo que determina de forma preliminar o ente em sua totalidade é ele mesmo relativo ao *Dasein*.

Semelhantemente, o curso do semestre de verão de 1928 desenvolve um conceito de mundo primeiramente pensado enquanto “totalidade”. No exemplo do sono e da vigília há a caracterização de um mundo peculiar, um mundo comum a todos, bem como um mundo

⁵² Uma discussão mais direcionada ao neo-kantismo se apresenta no curso do semestre de 1928/29, *Introdução à filosofia*, §40-44.

totalmente próprio que se mundaniza. Ou seja, Heidegger obtém os dois traços mencionamos acima: mundo como modo de ser, que expressa de algum modo uma totalidade, e mundo como totalidade de todas as coisas (conceito natural de mundo). Para Heidegger, o mundo tem um caráter propriamente universal, mas relacionado essencialmente, por isso, com o *Dasein*.

O que se pretende evidenciar, é que nos começos decisivos da filosofia antiga aparece algo essencial. Κόσμος não visa este ou aquele ente, nem todo o ente enquanto totalidade das coisas, mas significa um “estado”, isto é, um modo no qual o ente é. Se “modo de ser” é uma expressão que merece ênfase, é porque com ela se pensa algo assim como a compreensão de Ser. “Estado”, “modo de ser” nomeiam algo concernente ao *Dasein* mesmo. Em São Paulo, por exemplo, Heidegger encontra a ideia de “este mundo”⁵³. “Este mundo” quer dizer este estado e esta situação dos seres humanos, este modo de seu *Dasein*, seu comportamento em relação aos bens e às obras, à natureza, etc. Em santo Agostinho, por outro lado, “mundo” significa a totalidade daquilo que foi criado por Deus. Nesta mesma pegada, Tomás de Aquino afirma a equivalência de *mundanus* e *saecularis*, em oposição à *spiritualis*⁵⁴.

Na modernidade, a metafísica se divide em *metaphysica generalis* e *mataphysica specialis*. Esta, por sua vez, se divide em cosmologia, psicologia e teologia. Segundo Baumgarten, escreve Heidegger, a cosmologia geral é a ciência dos predicados gerais do mundo⁵⁵. Em outra definição que remete a Baumgarten se diz: “O mundo (a totalidade dos entes) é a série (multidão, totalidade) das coisas subsistentes finitas [...]”. Para Heidegger, nesta “definição técnica” se usam todos os termos indiscriminadamente em um sentido extrínseco de soma. “Mundo” é simplesmente a soma dos subsistentes efetivos.

Somente com Kant se alcançará distinções mais essenciais concernentes ao problema do mundo. Kant entende por mundo uma totalidade no sentido ontológico-metafísico. Heidegger afirma que isto se mostra nas observações a Baumgarten; segundo, na distinção entre mundo e natureza; e por fim na divisão da filosofia segundo o conceito escolar e o conceito vulgar ou mundano.

No que diz respeito à metafísica teórica dogmática, Kant estabelece que “mundo” não significa somente a totalidade, algo assim como a totalidade de um determinado conjunto de subsistentes ônticos, como se o mundo se estendesse apenas à totalidade dos entes efetivos, mas que mundo é a totalidade cuja universalidade está determinada pelo todo das

⁵³ HEIDEGGER, M. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 173.

⁵⁴ Idem, p. 174.

⁵⁵ Idem.

possibilidades intrínsecas. Para Heidegger, procedendo desta forma, Kant supera o conceito ôntico de mundo enquanto serie de finitos efetivos, apontando a um conceito transcendental⁵⁶.

Segundo Heidegger, na esfera da problemática sobre o fenômeno do mundo, em Kant, há de se deparar com as expressões “matemático” e “dinâmico”, devido à fórmula estabelecida pelo próprio Kant, isto é, de que “mundo é o todo matemático (a totalidade matemática) e a natureza é a totalidade dinâmica dos fenômenos, isto é, do ente acessível em si para nós, seres finitos”⁵⁷.

Fundamentalmente, o interesse mais imediato de Kant, na perspectiva de Heidegger, é proporcionar à “física” seu fundamento ontológico. E isto se expressa nas categorias matemáticas enquanto categorias do ser da natureza (como sua essência), distintamente em relação às categorias dinâmicas em relação à existência (*existentia*). Os princípios matemáticos são princípios ontológico-essenciais, e os princípios dinâmicos ontológico-existenciários, e “o mundo deve ser compreendido como a totalidade que representa o conjunto completo das determinações *a priori* que dizem o que pertence a um ente possível de acordo com seu conteúdo quididativo”. Enquanto totalidade em um sentido *a priori*, mundo precisa ser pensado enquanto algo pertencente à natureza, independentemente se existe ou não⁵⁸.

Heidegger resume sua introdução à história do conceito de mundo da seguinte forma: “‘Mundo’ como conceito do ser dos entes caracteriza a soma total dos entes na totalidade de suas possibilidades, mas esta mesma está referida à existência humana [...]”⁵⁹.

2.7 Transcendência e liberdade

Em seguida, mostraremos a conexão essencial entre o problema do mundo e os problemas da liberdade e da transcendência, tendo em vista a investigação realizada por Heidegger acerca do conceito de mundo na tradição ocidental, e o papel que esta investigação cumpre no quadro da metafísica do *Dasein*. Como sugere o ensaio sobre o fundamento, o ultrapassamento do ente se mostra como um movimento de transformação gradativa do ultrapassamento concernente à metafísica. Em outros termos, uma transformação mais radical e mais universal da transcendência, neste sentido, significa uma elaboração mais radical da

⁵⁶ Idem, p. 175.

⁵⁷ Idem, p. 176.

⁵⁸ Idem, p. 178.

⁵⁹ Idem, p. 180.

ideia de ontologia. Esta elaboração da ideia de transcendência pode ser compreendida como um movimento em direção ao Ser, na medida em que a metafísica tradicional só pôde pensar este último como a entidade do ente.

No curso do semestre de verão de 1928, Heidegger firma que a *ideia do bem*, que se encontra além do ente e do reino das idéias, é o *em vista de*. Este é compreendido como a determinação própria que transcende o conjunto total das idéias e as organiza em sua totalidade. O *em vista de* supera as idéias, e ao fazer-lhe, as organiza em sua totalidade. É neste sentido que Heidegger diz que “o mundo, como aquilo para o qual o *Dasein* transcende, está determinado pelo *em vista de*”⁶⁰.

De acordo com estas exposições, procuramos mostrar em qual sentido a investigação metafísica heideggeriana se aproxima da *Crítica* kantiana. Se quisermos estabelecer alguma relação entre ambos, isso se torna possível a partir dos seus interesses de justificar seus pensamentos como referentes à natureza humana, isto é, apoiando-se na ideia de conhecer alguma coisa como a *essência metafísica da existência humana*. Pelo lado do pensamento de Heidegger, se podemos afirmar que o *Dasein* é de essência metafísica, é porque os seus comportamentos são anteriores e possíveis devido a um ultrapassamento (transcendência) que a metafísica pode e deve tornar explícitos.

Em seguida, mostrar-se-á como Heidegger propôs o vínculo entre liberdade e mundo, isto é, como se articulam a transcendência, com a determinação fundamental da existência, compreendida em termos de liberdade ou no que diz respeito ao irromper dela. Como o diz Heidegger, “só onde há liberdade, há um *em vista de*, e só aí há mundo”⁶¹.

Na parte final do ensaio sobre o fundamento de 1929, Heidegger anuncia os últimos desenvolvimentos da metafísica do *Dasein* interpretando a transcendência e a essência do fundamento a partir do conceito de liberdade. Em Heidegger, mesmo que este conceito já apareça em *Ser e tempo*, é somente nos últimos momentos da metafísica do *Dasein* que ele se torna um conceito fundamental. Como veremos, este trabalho em torno do problema da liberdade será desenvolvido paulatinamente desde a *Vorlesung* de 1927 até o ensaio de 1929. Esta interpretação será finalizada no verão de 1930 em *Da essência da liberdade humana* e na conferência do mesmo ano intitulada *Da essência da verdade* (JARAN, 2010, p. 302).

⁶⁰ Idem, p. 185.

⁶¹ Idem, p. 185.

Na parte final do ensaio sobre o fundamento, Heidegger firma que o *Dasein* só pode ser para ele como ele mesmo é porque ele “se” ultrapassa em vista de. Este sobrepassar com o caráter de “em vista de” acontece só em uma vontade que, enquanto tal, se projeta sobre as possibilidades de si mesma⁶². Para Heidegger, a projeção das possibilidades do *Dasein*, definida como projeção das suas relações possíveis com o ente, por meio do “em vista de”, não acontece ocasionalmente e por razões de uma vontade qualquer. Muito mais do que isso, a projeção pela determinação fundamental da existência, isto é, o sobrepassar para um mundo, é o que Heidegger chama de *liberdade*. Segundo Heidegger, “só a liberdade pode fazer que impere e mundanize um mundo para o *Dasein*. O mundo nunca é, mas se mundaniza”⁶³.

Certamente, o *Dasein* existe em vista de algo. Mas em vista de quê o *Dasein* existe? Qual o seu fim último? De acordo com Heidegger, o questionamento que se direciona neste sentido deve ser posto de lado, na medida em que a busca por uma resposta objetiva recairia em solo ôntico. Heidegger não pretende, por exemplo, falar de liberdade compreendida enquanto espontaneidade. Liberdade é “projeto transcendental do mundo” que está além do ente e, neste sentido, ela deve estar à base da ideia de liberdade compreendida como causalidade. Na verdade, a ideia de liberdade compreendida enquanto causalidade possui como fundamento a ideia de liberdade como projeto lançado. Longe de ser um comportamento prático, a liberdade está à base de todo comportamento do *Dasein*. Para Heidegger, o conceito ontológico de liberdade fundamenta o conceito prático da mesma. E isto está em conexão com o problema geral do ser; o *em vista de*, projetado pelo *Dasein*, remete à totalidade do ente descobrível no horizonte de mundo⁶⁴. Tal como veremos, esta compreensão da liberdade enquanto fundamento dos comportamentos em relação aos entes será posta como fio condutor para se pensar a manifestação concernente às coisas. O tema da liberdade será explicitamente tematizado no curso do semestre de verão de 1930, no qual Heidegger apresenta uma crítica à compreensão tradicional da liberdade enquanto espontaneidade ou causalidade.

2.7.1 O ingresso do ente no mundo

Mundo compreendido como a totalidade das possibilidades intrínsecas essenciais do *Dasein*, enquanto aquele que transcende, excede todo ente efetivo. Quando e como quer que

⁶² Idem, *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge University Press, 1998. p. 126.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Ibidem, p. 127.

se encontrem, os entes efetivos sempre se revelam a si mesmos como uma limitação, isto é, como uma possível realização do possível, como o insuficiente a partir de uma superabundância de possibilidades, nas quais o *Dasein* sempre se mantém como projeto livre⁶⁵.

Somente porquanto o *Dasein* se lança livremente tendo presente o em vista dele mesmo, dá-se a ocasião para que o ente possa ingressar ou manifestar-se como ente. Para Heidegger, se o *Dasein* se lance em suas possibilidades, enquanto livre, um mundo deve se abrir no projeto lançado. Visualizar o *Dasein* enquanto ser-no-mundo ou existente fático não é mais que a possibilidade, que é do *ingresso* do ente *no mundo*. O *Dasein* enquanto projeto lançado não está predeterminado nem se pode dizer que esteja acabado ou definido. No entanto, pode-se afirmar acerca do *Dasein* que ele “vai”, de certa forma, construindo-se com base em suas ações, em seu atuar e, sobretudo, nas decisões que se lhe apresentam diariamente. Neste sentido, o *Dasein* é um projeto inacabado, em processo, que não termina com alguma idade, mas que se leva uma vida inteira para realizá-lo. Isto porque existência (*Existenz*) precisa ser compreendida como um *caminho* de ser, *existire*; e, como veremos mais adiante, compreendida como *Ek-sistenz*. Dentro desses limites, precisa-se assinalar à existência um uso exclusivo no que diz respeito à caracterização do modo de ser do *Dasein*.

O esclarecimento da transcendência mediante o ingresso do ente no mundo exhibe a ideia segundo a qual mundo não significa o ente, nem os objetos individuais, nem mesmo a totalidade dos objetos que se contrapõe, por exemplo, ao sujeito. O ingresso no mundo, por parte do subsistente, é algo que acontece com ele, isto é, o ingresso do ente no mundo acontece quando acontece a transcendência, quando o *Dasein* histórico existe, isto é, não se trata de uma mudança referida à estrutura do ente mesmo, como se este alterasse seu estado. Em outros termos, a intramundanidade (*Innerweltlichkeit*) não pertence à essência do subsistente enquanto tal, não é uma propriedade do subsistente em si mesmo. Ela deve ser apenas entendida como a condição transcendental da possibilidade de que um subsistente possa dar-se a conhecer em seu *em si*, ou seja, a condição de que o *Dasein* existente o experimente e o compreenda em seu em si. Além disso, o ingresso do ente no mundo e sua ocorrência ou aparecimento é o pressuposto para que o subsistente se manifeste precisamente em sua carência de necessidade de entrar no mundo. Desta forma, a “intramundanidade” é o horizonte em que aparecem os entes dos quais se ocupa o *Dasein*. O ingresso no mundo dá

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 193.

ao ente a possibilidade de ser desvelado e, com isso, nunca poderíamos encontrá-lo caso este não tivesse antes a chance de ingressar no mundo⁶⁶.

Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* que transcende proporciona faticamente ao ente a ocasião de ingressar no mundo. O ente que comparece no interior do mundo não pode ser visto como um subsistente em si, mas que pertence ao mundo e é só com este, isto é, só acontece na medida em que o ser-no-mundo acontece. Além disso, mundo mesmo só há quando o *Dasein* existe. Com a existência do *Dasein* dá-se a ocorrência para o ingresso no mundo, mas de tal forma que com o aparecimento do subsistente não acontece nada de fundamental “nele mesmo”. Mas, se com a ocorrência do ingresso no mundo não acontece nada, então mundo não significaria nada? Para Heidegger, mundo é “nada” se nada quer dizer não um ente no sentido do subsistente, nada no sentido de não-ente. “O mundo; um nada, um não-ente, e, sem embargo, algo; nada de ente, mas ser”⁶⁷.

2.7.2 O vínculo entre liberdade e fundamento

Por hora, vimos que a liberdade tende a se aproximar da caracterização da transcendência, que Heidegger define como origem de todo comportamento humano. Esta ideia pode ser vista na conclusão do tratado *Da essência do fundamento*. Liberdade não se apresenta como algo que o *Dasein* possui como sua propriedade. Diferentemente disto, liberdade é bem mais o que torna possível a relação ao ente e sua manifestação. A relação com o ente depende muito mais da projeção livre de um mundo e da vinculação ou absorção ao ente. Após o ensaio de 1929, o tema da liberdade foi explicitamente tematizado no curso do semestre de verão de 1930 sobre a liberdade em Schelling.

A partir da crítica ao conceito tradicional de liberdade compreendida como causalidade ou espontaneidade, Heidegger mostra como este conceito corrente de liberdade fica demonstrado a partir, fundamentalmente, das idéias aristotélicas sobre o movimento. O que se mostra é que o movimento é entendido como o fenômeno que representa a característica fundamental do ente enquanto tal. A questão da liberdade enquanto causalidade – questão de ordem prática – parte do vínculo, digamos assim, com a questão metafísica sobre o ente enquanto ente. O vínculo entre liberdade e metafísica, da liberdade situada no fundamento da transcendência, mostra a condição de possibilidade do encontro com o ente.

⁶⁶ Idem, p. 194-195.

⁶⁷ Idem.

Como veremos, Heidegger deixa ver a essência da liberdade como o fundamento da possibilidade do *Dasein*, de tal sorte que o problema da liberdade não se encontra embutido na questão diretriz da metafísica, mas que esta se baseia na essência da liberdade.

Por ocasião do curso do semestre de verão de 1930, Heidegger reconhece que a questão acerca da liberdade na tradição metafísica aponta para a pergunta acerca de um tipo de causalidade. E visto que, para Heidegger, em Kant o problema da liberdade é tratado como um tipo particular de causalidade da maneira mais radical possível, a interpretação do problema kantiano da liberdade torna-se imprescindível. Esta apreciação se torna ainda mais premente na medida em que em Kant o referido problema é visto como problema metafísico. Desta forma, Heidegger desejará, então, ultrapassar o ponto de vista kantiano, limitando suas considerações à liberdade compreendida como o fundamento da possibilidade do *Dasein*, isto é, como aquilo que reside antes de ser e tempo, na tentativa já de apresentar a liberdade compreendida como tal em si mesma mais originária que o homem. Liberdade não deve ser compreendida como propriedade do homem, como algo particular entre outras coisas, mas o homem deve ser tomado como possibilidade da liberdade⁶⁸.

Segundo Heidegger, a liberdade compreendida como causalidade está de certa forma embasada pela compreensão ontológica da liberdade, na medida em que o problema da liberdade não se insere na questão diretriz sobre o ente enquanto tal. Em outros termos, o problema da formação do mundo inerente à projeção livre do *Dasein* se encontra à origem da interrogação metafísica sobre o ente como tal e em sua totalidade, isto é, como a *questão fundamental (Grundfrage)*. A liberdade é o fundamento da causalidade, do movimento, do ser em geral. Para Heidegger, como deve ser compreendida a liberdade? É um problema de causalidade? Ou será a causalidade um problema de liberdade? A liberdade compreendida em relação ao fundamento (*Grund*) e não à causa (*Ursache*) é que permite a intelecção do caráter derivado ou secundário do conceito de liberdade fundado na causalidade. Em outros termos, este debate com Kant acerca do problema metafísico da liberdade, que retorna a este conceito de liberdade que Kant situa na perspectiva do problema da causalidade, pretende pôr à prova esta outra compreensão da liberdade compreendida como fundamento da possibilidade do *Dasein*. A questão anterior, concernente ao primado de uma compreensão da liberdade frente a outra, pretende esclarecer este conceito de liberdade compreendido como condição de possibilidade ontológica da manifestação dos entes.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012, p. 163.

Na conferência sobre a verdade, Heidegger busca definir a verdade não como característica do enunciado, mas como uma relação própria do *Dasein* ao ente, relação esta anterior a toda enunciação. Em **Ser e tempo**, por exemplo, Heidegger demonstra que a compreensão tradicional de verdade como adequação do intelecto à coisa se mostra superficial, na medida em que a condição de possibilidade da adequação é identificada ao comportamento do *Dasein* aberto ao ente (§44). Para que um enunciado se adeque à coisa é necessária uma relação do *Dasein* aberto ao ente com o qual ele se relaciona. De um modo geral, o que Heidegger pretende mostrar é que o acordo de um comportamento humano com o ente não é privilégio da enunciação, mas sim uma característica do relacionar-se do *Dasein* ao ente. Toda relação ao ente, e não somente a relação teórica própria ao enunciado, pode ser dita verdadeira ou falsa, visto que a relação é com o ente tal como ele é ou tal como ele não é. Se “a árvore é um ferro” é falsa, não é bem pela estrutura interna do enunciado, mas sim porque ele se relaciona ao ente tal como ele não é. Heidegger alarga assim os limites da verdade a todos os comportamentos humanos e rompe com o conceito tradicional que tende a limitar seu uso ao comportamento teórico. Para que o acordo seja possível, é necessário que o comportamento deixe seguir uma regra sobre a qual o julgar concorde com a coisa. Para Heidegger, para que uma tal coisa se produza, é necessário que o comportamento deixe aquilo com o qual ele se comporta dar a medida. O comportamento então deve abrir um espaço de jogo no qual isto com o qual ele se comporta possa se apresentar como alguma coisa que dá a medida, como uma coisa obrigatória-vinculante (*als ein Bindendes*). Neste sentido, isso que se apresenta ao *Dasein* deve ser compreendido não como uma coisa livremente coisa, mas como alguma coisa obrigatória. A adequação do comportamento ao ente, portanto, não depende da boa vontade do *Dasein*, mas de seu esforço para se adequar a alguma coisa que lhe é imposta (JARAN, 2010, p. 312). De um modo geral, Heidegger pretende pensar a unidade da abertura e o aspecto obrigatório do ente que se manifesta. A abertura e o deixar-ser-constrangedor constituem uma só e a mesma coisa. Nestes termos, estes dois traços característicos da relação ao ente são as duas faces do mesmo fenômeno: o deixar-ser o ente.

A unidade do deixar-ser também pode ser demonstrada ao se pensar a unidade da projeção livre de mundo, sua manifestação, e a relação ao ente efetivo que se apresenta como obrigatório. A identificação da transcendência e da liberdade torna compreensível que a liberdade para Heidegger mostra-se como uma tensão entre aquilo que emana do *Dasein* e aquilo que lhe é imposto.

Seguramente, desde a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, tinha-se o interesse de responder exigências da natureza humana. Não é sem razão que a analítica do *Dasein* se apresenta como uma espécie de propedêutica à investigação e realização da filosofia. Heidegger pretende evidenciar as condições de possibilidades do questionamento da filosofia. Se há mesmo uma espécie de aproximação entre a natureza humana, compreendida aqui como *Dasein*, e as questões metafísicas fundamentais, é porque Heidegger não pretende abordar a filosofia como sistemática dos conhecimentos, mas bem mais como uma atividade própria ao comportamento do *Dasein*. Tal como acontece com a questão acerca da transcendência ou o caminho de investigação que Heidegger imputa para alcançar uma caracterização precisa do problema, também acontece com a problemática sobre a essência da liberdade: este problema precisa estar referido não a uma qualidade qualquer do *Dasein* nem como propriedade sua. Para Heidegger, compreender a liberdade não como um comportamento qualquer de um sujeito qualquer, significa compreendê-la, primeiramente, como aquilo que possibilita o aparecimento do ente em termos manifestativos, bem como o comportamento do *Dasein* em relação a ele (Ser).

Somente se admitirmos que a filosofia deva surgir de um ultrapassamento do ente, poder-se-á ver a conexão essencial entre o problema da liberdade e o desenvolvimento da temática sobre a transcendência. É neste sentido que Heidegger se aproxima do termo “metafísica”, no final dos anos 20; desta ciência que se define como transgressão do ôntico através do ontológico. O fato de o *Dasein* ser caracterizado como transcendência, deixa com que Heidegger sustente a ideia segundo a qual acontece algo assim como “a essência metafísica do *Dasein*”. Neste sentido, Heidegger procura desenvolver a ideia de disposições naturais para a metafísica a fim de abordar os problemas da filosofia.

Para Heidegger, enquanto a metafísica pertence à ‘natureza do homem’ e coexiste de fato com ele, ela tem sido concebida de alguma maneira. É devido a isto que uma fundamentação da metafísica não se realiza nunca do nada, mas sempre na esteira do que a tradição prescreve como ponto de partida. Neste sentido, o trabalho heideggeriano deve ser encarado como uma modificação da tradição que implica toda fundamentação⁶⁹.

Se a transcendência no sentido do ser-no-mundo é a constituição metafísica fundamental do *Dasein*, então uma analítica do *Dasein*, com suficiente intenção ontológica fundamental, deve aludir a esta constituição fundamental desde o princípio [...] Esta constituição fundamental é central para uma metafísica do

⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Greg Ibscher Roth. Fondo de cultura económica; México, 199, p. 12.

Dasein e, portanto, constantemente retorna e, no progresso da interpretação, o faz de forma cada vez mais originária⁷⁰.

Em Heidegger, especialmente após 1928, a metafísica pertence à essência do *Dasein*, isto é, à natureza humana nela mesma. Ela não deve ser encarada, por isso mesmo, como parte dos ensinamentos lecionados nas Universidades nem um campo aberto de especulações. Muito mais determinante que isso, a metafísica deve ser compreendida como acontecimento fundamental no *Dasein*. Em outros termos, ela é o *Dasein* ele mesmo.

2.8 A compreensão prévia de Ser

A partir do horizonte de compreensão que está à base de uma metafísica do *Dasein*, remontaremos às questões aristotélicas sobre o ente enquanto tal, haja vista a tarefa de determinação do que concerne ao conceito corrente de liberdade. Para Heidegger, a questão da liberdade como causalidade parte, digamos assim, do vínculo entre esta questão com as questões metafísicas sobre o ente enquanto ente e do ente enquanto tal. É neste sentido que Heidegger procura pensar a questão diretriz da filosofia (τί τὸ ὄν) como questão acerca do ser do ente. Na tentativa de transformar a questão diretriz da filosofia, tentativa que pressupõe um questionamento efetivo, Heidegger retoma a questão do Ser, como aquilo ao qual o questionamento sobre o ente enquanto tal remete. “O que é isso, porém, que constitui o ente enquanto ente? Como é que devemos chamá-lo senão justamente de *o Ser*? A questão acerca do ente enquanto tal dirige-se propriamente ao Ser”⁷¹. Realizar um questionamento efetivo significa se empenhar por uma resposta, isto é, quando buscamos ao mesmo tempo a possibilitação da resposta. Para Heidegger, porém, a possibilitação da resposta só está assegurada e só pode mesmo ser assegurada se o questionamento tiver clareza quanto ao modo como ele questiona e sobre aquilo que ele busca.

Para Heidegger, o que é buscado é a essência do Ser que fulgura no solo da pergunta o que é o ser do ente. Procura-se, nestes termos, determinar isto que significa o Ser. O que é buscado, então, é a partir de onde nós compreendemos o ser do ente, quando nós o compreendemos. Mas, Heidegger pergunta se realmente o compreendemos e quando o

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 167.

⁷¹ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012, p. 58.

compreendemos⁷². A todo tempo nós já o compreendemos, sem que saibamos, em que emprestemos a este fato qualquer significado.

O fato de que compreendermos previamente ser significa o *factum* do pensamento de Heidegger. A realização da investigação fenomenológica possui como meta esclarecer este fato. Nós compreendemos o Ser, mas ao mesmo tempo não conseguimos determiná-lo claramente ou expressamente. Quando pronunciamos uma sentença ou calamos, sempre o “ser” se nos revela. Para Heidegger, não é somente no discurso e na fala sobre o ente, na expressão dizer “é”, que nós nos movimentamos na compreensão do “é”, mas já em todo comportamento silenciado em relação ao ente. “Nós nos mantemos constantemente em uma tal compreensão de Ser. Nosso comportamento é suportado e dominado inteiramente por essa compreensão de Ser”⁷³. Entretanto, esta compreensão nunca se torna algo expresso para nós, isto é, nós não nos voltamos expressamente para ela. Pelo contrário, pela sua obviedade ou autoevidência, nós o esquecemos (o Ser), de tal modo que a profundidade desse esquecimento se revela no fato de nunca termos ao menos pensado nisso.

Nós começamos nossa existência com tal *esquecimento da compreensão de Ser* e quanto mais nós nos abrimos para o ente, tanto mais profundo se torna de início o esquecimento do elemento uno, do fato de que nós compreendemos em toda abertura para o ente o Ser⁷⁴.

Heidegger mostra o caráter óbvio da compreensão do “é” e do “ser” mesmo naqueles momentos (habituais) nos quais a compreensão constante desses termos se dá; e também onde cada um o compreende e ninguém o concebe. Cada um se encontra na maior perplexidade possível quando se vê diante da necessidade de fornecer um discurso e uma resposta para a pergunta sobre o “é” e sobre o “ser”. Por um lado, todo ente que conhecemos enquanto tal já foi de algum modo compreendido por nós com vistas ao seu ser. Por outro lado, entretanto, compreendemos apenas o ente, quando na verdade o Ser se torna algo do qual não podemos afirmar basicamente nada. Esta análise da questão da compreensão prévia de Ser atenta para a determinação da ação originária do *Dasein*, isto é, sua existência tomada em termos cotidianos, a partir desta compreensão mesma. Para Heidegger, “o despertar da compreensão de Ser, o encontrar-se previamente disposto para ela, é o nascimento da filosofia a partir do *Dasein* no homem”⁷⁵.

⁷² Idem.

⁷³ Idem, p. 60-61.

⁷⁴ Idem, p. 61.

⁷⁵ Idem, p. 63.

Tal vínculo entre a compreensão de Ser e o nascimento da filosofia é, de certa forma, ilustrado por Heidegger na interpretação da palavra οὐσία no contexto do *Dasein* cotidiano dos gregos. Ao falar, na primeira parte do curso do semestre de verão de 1930, da pluralidade de sentido desta expressão, Heidegger pretende assegurar uma conexão basilar entre o despertar da compreensão de Ser e a experimentação da questão acerca do ente enquanto ente. “Se e onde o ente é experimentado, o ser do ente encontra-se na *claridade*, por mais velada que ela seja, *de uma compreensão*”⁷⁶.

Quando e mesmo onde pronunciamos, ou melhor, experienciamos algo como o ente e questionamos o que ele “é”, perguntamos, de algum modo, pelo ente em seu ser. Segundo Heidegger, na medida em que o ser é compreendido de algum modo, deve haver uma forma de determinar como e por meio de que isso acontece. Na experiência do ente compreendemos o ser e, sempre que lemos o ser, então o que se tem em vista é sempre o ente. Seguindo estes passos, Heidegger investiga a palavra “correspondente” ao que se atribui ao ente enquanto o seu ser.

No que concerne à interpretação heideggeriana sobre a οὐσία, diz-se que ela sugere, fundamentalmente, algo presente à vista, ou seja, o ente presente à vista (*des vorhandenen Seienden*). *Vorhandensein* e *Zuhandensein* são dois modos fundamentais de comportamento do *Dasein*: por uma parte *Zuhandensein* (*ser à mão*) remete ao comportamento do *Dasein* que utiliza e maneja as coisas que tem ao alcance em seu imediato uso de ação; por outra parte, *Vorhandensein* (*ser aí diante*) remete o comportamento contemplativo e teórico. Pode-se dizer que esta atitude teórica do *Dasein* ignora a totalidade referencial em que se move a ocupação diária da vida cotidiana. Esta omissão trás consigo uma objetivação dos entes que, nesta modalidade da *Vorhandenheit*, se apresentam, se colocam diante do sujeito do conhecimento. Este esquema sujeito-objeto à base desta compreensão de ser é que será um tema assaz tematizado no horizonte hermenêutico heideggeriano. Se visualizarmos como os gregos cunham a expressão para o ser do ente com base num determinado modo de ser, como algo que se apresenta, o Ser mesmo deve se mostrar, antes de tudo, no modo da presença. O Ser é algo que se encontra presente de uma forma constante, ele é o que sempre se encontra presente à vista.

Segundo Heidegger, precisa-se compreender como o Ser foi cunhado e estabelecido como algo presente à vista, isto é, como, na experiência grega do ente enquanto tal, nomeou-se a οὐσία como o termo que designa aquilo buscado e discutido e pré-compreendido na

⁷⁶ Idem, p. 64.

questão diretriz da filosofia. Para Heidegger, o significado comum de οὐσία deve ser posto como essencial para a filosofia. Entretanto, mesmo entre os gregos não se alcançou um “dizer” expresso e direto a respeito do que se tem em vista no fundo com o termo οὐσία⁷⁷. De acordo com este procedimento interpretativo referente à οὐσία, deve-se tomar a palavra como um *dito* (*Ausspruch*), no qual um comportamento essencial do ente (*Dasein*) em relação ao ente se expressa para o seu entorno constante e imediato.

Nós tomamos a língua como um todo enquanto a manifestação originária do ente, em meio ao qual o homem existe, o homem, cuja distinção essencial é existir na linguagem, nessa manifestação [...] A distinção de existir na linguagem foi fixada pelos gregos até mesmo diretamente como o momento decisivo da definição do homem, na medida em que eles disseram: o homem é um ser vivo que possui linguagem, isto é, que se mantém na manifestação do ente na linguagem e por meio dela⁷⁸.

De acordo com esta referência, o *Dasein* cotidiano dos gregos é essencialmente filosofante, isto é, sua própria linguagem possui o caráter da “mostração” do ente. Consequentemente, a noção referente ao Ser que a filosofia absorve está em conformidade com a orientação corrente do significado da “expressão” (*Ausspruch*). A partir do §8 da primeira parte do curso do semestre de verão de 1930, Heidegger elabora uma interpretação dos diferentes significados da palavra grega οὐσία. Em primeiro lugar, o Ser (οὐσία) é pensado em referência ao movimento. A partir disto, Heidegger apresenta o *link* que existe entre οὐσία e παρουσία, isto é, de que παρουσία encontra-se simplesmente como um termo para οὐσία, e que aquele é uma cunhagem mais clara deste. Heidegger demonstra essa “conexão” ao propor que onde a οὐσία do óν se torna um problema, por exemplo, o ser belo das coisas belas, fala-se aí de maneira imediata de παρουσία⁷⁹.

Segundo essas análises, o nexos entre Ser e tempo, isto é, entre a interpretação do Ser como οὐσία e sua designação primal como presentidade constante é mais uma vez posto em claro: ser é compreendido como presentidade constante. Mais uma vez mostra-se como o acesso ao Ser apenas é possibilitado por meio da compreensão de Ser. Neste sentido, Heidegger aproxima as significações atribuídas historicamente ao Ser tendo em vista um caráter do tempo: *presentidade constante*. A filosofia anterior tem, de qualquer forma, um efeito constante, ainda que velado, sobre a nossa existência atual⁸⁰.

Pelo que se tem, pode-se dizer que está em jogo, para Heidegger, uma determinação específica do homem (*Dasein*): a compreensão de Ser. Considerada na sua real abrangência,

⁷⁷ Idem, p. 73.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, p. 85.

⁸⁰ Idem, p. 96.

esta determinação penetra em todos os comportamentos do *Dasein* frente ao ente, inclusive nos comportamentos para consigo. Na verdade, o que ocorre, desde sempre, não é unicamente a presença da compreensão de Ser e todo comportamento. Muito mais do que isso, “a compreensão é a condição de possibilidade do comportamento frente ao ente em geral”⁸¹. Para Heidegger, sem a compreensão de Ser o homem na sua essência seria impossível. A compreensão de Ser constitui o fundamento da possibilidade da essência do homem.

Como a questão do tempo é inseparável da questão da compreensão de Ser, então, desde sua originariedade, a questão do tempo precisa ser posta enquanto o fundamento da possibilidade do fundamento da essência do homem. Para Heidegger, a questão da essência do Ser assim como a da essência do tempo concernem ao fundamento da essência do homem. Isto se mostra através do co-pertencimento do Ser e do tempo, na e a partir do “e”. A questão fundamental procura pela totalidade do ente, sendo que a única posição positiva para o questionamento consiste na tematização do fundamento da possibilidade do ser do homem. Há uma tendência a conduzir o questionar em direção à problematização do homem. O questionamento do homem se dirige somente para o fundamento de sua essência, ou seja, para as suas raízes⁸². Este questionamento nunca diz respeito ao homem mesmo, mas o que se busca é respectivo ao ente enquanto ente na totalidade. Em outras palavras, a questão não pertence, estritamente falando, ao homem. “Enquanto um remeter-se ao todo, o questionamento acerca do ente na totalidade e enquanto tal é um ir às nossas raízes⁸³.”

Na abertura do §13, Heidegger destaca que o questionamento do tempo intenciona, primeiramente, mostrar como e em que medida ele consiste na condição fundamental da possibilidade da existência humana: a compreensão de Ser. Para Heidegger, o tempo apenas se temporaliza suficientemente “na medida em que ele singulariza a cada vez cada homem com vistas a si mesmo”⁸⁴. Segundo estas afirmações, a temporalidade é no fundo singularização. O questionar acerca de Ser e tempo, a partir de seus conteúdos, conduz à singularização que reside no próprio tempo. Ou seja, o tempo compreendido como horizonte do Ser, dirige sua amplitude determinativa para a questão do homem na sua singularização⁸⁵.

⁸¹ Idem, p. 152.

⁸² Idem, p. 154.

⁸³ Idem, p. 155.

⁸⁴ Idem, p. 157.

⁸⁵ Compreende-se “singularização” não como o homem substancializado ou o sujeito moderno. Diferentemente disto, tenta-se evidenciar aquilo que concerne ao homem e somente a ele, sua existência enquanto singularização do tempo.

A questão da singularização do homem diz respeito ao singular enquanto tal. Para Heidegger, se a singularização reside na essência do tempo, ela não tem como ser entendida como a singularização de um universal, pois o tempo não é originariamente universal. O tempo é sempre a cada vez singular, ou seja, ele pertence ao fundamento da singularização de cada um⁸⁶. De acordo com isto, o intuito da questão do Ser provém do direcionamento apropriado para o singular enquanto tal. A apreensão da abrangência do Ser forma uma unidade com a retenção da singularização do tempo. Na verdade, o questionamento da relação entre Ser e tempo requer, simultaneamente, um “dirigir-se para o todo” e um “dirigir-se à raiz” de cada homem singular.

2.9 O Dasein enquanto um administrador da liberdade

Pelo que Heidegger procura desdobrar no final do §13, pode-se dizer que a intensificação da questão fundamental da filosofia demanda a visualização, continuamente mais intensificada, digamos assim, do singular enquanto tal, ou seja, o próprio singular se torna o motivador da problematização. Entretanto, o adentramento no que estrutura o singular ou a singularidade depende da prévia clarificação do sentido do fundamento da possibilidade do *Dasein*. Antes de adentrarmos no que concerne ao §14, faz-se necessária uma referencia ao que Heidegger afirma no final do §13. Segundo Heidegger, “a questão acerca da essência da liberdade humana está embutida na questão diretriz (τί τὸ ὄν) da filosofia”⁸⁷. Segundo esta formulação, somente a partir do desenvolvimento ou desdobramento da questão que deu fôlego à tradição filosófico-metafísica visualizaremos, originariamente, o sentido ontológico envolto na discussão sobre a essência da liberdade humana. Isto significa dizer que a questão concernente à liberdade deve possuir um vínculo estreitíssimo com a questão sobre o ente enquanto tal e em sua totalidade. É mesmo no horizonte de questionamento próprio ao sentido do Ser que alcançaremos uma real caracterização, se se pode falar, do estatuto ontológico da liberdade. Em outros termos, somente através do adequado posicionamento da liberdade, na metafísica, é que a análise pode se manter como algo consistente e produtivo. Não que a questão da liberdade surge da problemática concernente à questão diretriz, mas inversamente, Heidegger afirma que “a questão diretiva da metafísica é fundada na e pela questão da essência da liberdade”⁸⁸.

⁸⁶ Idem, p. 157-158.

⁸⁷ Idem, p. 158.

⁸⁸ Idem, p. 160.

Na perspectiva da metafísica do *Dasein*, a liberdade possibilita ao *Dasein* o comportar-se com os outros entes e para consigo mesmo. Este vínculo entre liberdade e metafísica é visto como genuíno, pois a questão sobre a essência da liberdade não significa apenas *uma* questão metafísica, mas mais do que isso, ela se mostra como sendo *a* questão metafísica. Para Heidegger, a liberdade é mesmo o fundamento da transcendência, na medida em que, como ficou posto, ela permite o relacionar-se do *Dasein* com os entes. Foi neste sentido que afirmamos antes que a liberdade compreendida como causalidade, característica diretiva do Ser para a tradição metafísica, não é mais que um conceito derivado da tematização da própria liberdade.

Segundo Heidegger, “liberdade não é nada particular entre outras coisas, ela não se encontra alinhavada entre outras coisas, mas é pré-ordenada e impera precisamente sobre o todo do ente”⁸⁹. Por encerrar a possibilidade mais extrema da existência, a liberdade é, essencialmente, mais originária que o homem. Neste sentido, podemos reconhecer a famosa tese heideggeriana de que o homem é apenas um administrador da liberdade, isto é, ele deve deixar-ser a liberdade que lhe cabe, de um modo tal que, através dele, o todo da contingencialidade (*Zufälligkeit*) da própria liberdade se torna visível⁹⁰. No contexto da metafísica do *Dasein*, a liberdade humana não possui o sentido de uma propriedade do homem. Inversamente, o homem corresponde a uma possibilidade (*Möglichkeit*) da liberdade.

Para Heidegger, a liberdade compreende-se como algo que irrompe no homem, fazendo com que ele se volte para si mesmo. É somente nesta perspectiva que o homem se torna possível. Fundamentalmente, a meta de Heidegger não é dar uma resposta à pergunta pelo homem, mas pelo Ser. Não se trará, pois, de uma “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*), mas de uma ontologia, de uma metafísica! A investigação existencial envolto no pensamento de Heidegger no final dos anos 1920 não está vinculada, de forma alguma, a uma nova antropologia e/ou coisas do gênero. Diferentemente disso, o que é comunicado, segundo Heidegger, apenas desperta a falsa aparência de que se trataria de uma antropologia particular⁹¹. O que Heidegger procura investigar – *Dasein* (compreensão de Ser) – não pode ser encontrado nem exposto junto a um ente, nem junto a um ente presente à vista qualquer, nem mesmo junto ao homem. O *Dasein* somente pode ser pensado, fenomenologicamente, como o projetado de um projeto insigne, a saber, do projeto do Ser com vistas ao seu sentido.

⁸⁹ Idem, p. 162.

⁹⁰ Idem, p. 163.

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Editora Vozes, 2010, p. 262.

Como temos visto, o aprofundamento do problema da liberdade que Heidegger tem em vista pretende enfatizar o fato de a liberdade compreender-se como o fundamento da existência, na qual a questão da relação entre Ser e tempo está enraizada. Isso porque a liberdade é descortinada como a condição insuperável da compreensão de Ser. O homem, nesta perspectiva, fundado na liberdade, deve ser tratado como o lugar em que o ente no seu conjunto se manifesta. Em outros termos, o homem é o ente através do qual o ente enquanto ente se manifesta. Isso significa dizer que o homem é caracterizado a partir da liberdade que o funda, e sua existência está intrinsecamente relacionada à manifestação do Ser dos entes.

Se a liberdade é o fundamento da possibilidade do *Dasein*, a raiz de ser e tempo e, com isso, o fundamento da possibilidade da compreensão de ser em toda a sua amplitude e plenitude, então o homem é, fundamentando-se em sua existência e *nessa* liberdade, aquele sítio (*Stätte*) e ocasião (*Gelengenheit*), na qual e com a qual o ente na totalidade se torna manifesto, e aquele ente por meio do qual *fala* o ente na totalidade enquanto tal e, assim, se enuncia⁹².

⁹²HEIDEGGER, M. HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012, p. 163.

3 A MANIFESTAÇÃO DO ENTE E A VERDADE DO SER

Na carta de 1946 de Martin Heidegger a Jean Beaufret, *Carta sobre o humanismo*, oferece-se algumas indicações no que diz respeito à *viravolta* característica do início dos anos 30. Esta carta, uma resposta de Heidegger à questão *Comment redonner uns sens au mot "Humanisme"?* cumpre um papel decisivo e esclarecedor no que tange aos objetivos mais centrais do pensamento de Heidegger no momento em que este passa por uma interrupção significativa, ou seja, o momento em que os pressupostos argumentativos e metodológicos passam a ser reposicionados e, se possível, reestruturados. Isto significa dizer, que o que se apresenta na “Carta” reproduz, mesmo que de maneira sucinta, muito do esforço filosófico de Heidegger referente ao início dos anos 1930. Segundo a *Carta*, “a conferência intitulada *Da essência da verdade*, pensada e pronunciada em 1930, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da reviravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*”⁹³. Em síntese, pode-se dizer que Heidegger abandona seus esforços transcendentais e a intensificação daquele projeto de construção de uma ontologia fundamental, radicada numa metafísica do *Dasein*. Neste sentido, a tarefa que é esboçada no início dos anos 1930, isto é, a promoção, por assim dizer, da autolimitação dos desenvolvimentos do que é requerido pela metafísica do *Dasein*, ganha luz a partir mesmo da conferência sobre a verdade, de 1930, na qual Heidegger firma um conceito de liberdade compreendido como condição de possibilidade ontológica da manifestação do ente. De acordo com este encaminhamento, a verdade não deve ser concebida como uma característica do enunciado, mas como aquilo que é próprio ao referir-se do *Dasein* ao ente. É bem certo que este arranjo pertence à constituição interna da metafísica do *Dasein*, entretanto, como veremos, Heidegger opera algumas mudanças significativas referentes a esta constituição do *Dasein* frente ao desencobrimento (*Entborgenheit*) [do Ser].

A tarefa de pensar a liberdade como condição de possibilidade ontológica da manifestação do ente ocupa a Heidegger ao longo do final dos anos 1920 – tal como podemos observar no §44 de *Ser e tempo* e em diferentes cursos (principalmente os cursos do semestre de inverno de 1925/26, *Lógica. A questão sobre a verdade*, do semestre de verão de 1928, *Fundações metafísicas da lógica*, e do semestre de inverno de 1928/29, *Introdução à filosofia*) (JARAN, 2010, 310). No curso do semestre de inverno de 1928/29, por exemplo, há um estreitamento do vínculo entre as questões da liberdade e da verdade. De um modo mais explícito, a liberdade, considerada como ação primal do *Dasein*, é definida como o âmbito da

⁹³ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo, SP: Editora Moraes, 1991, p. 14.

essência do fundamento e, mais relevante ainda, como o território no qual se dá o cumprimento da própria questão da verdade. Assim sendo, o deixar-ser o ente, caráter insigne da liberdade, aparece como sendo o lugar por excelência do desdobramento da verdade na sua essência, isto é, da verdade enquanto não-encobrimento.

A conferência sobre a verdade começa por interrogar a compreensão comum da verdade, vista como uma *adequatio intellectus ad res*. Heidegger sustenta que tal definição se mostra como superficial, não podendo ser tomada como a condição de possibilidade da adequação, condição esta que remete ao comportamento do *Dasein* aberto ao ente. Para Heidegger, para que o enunciado possa adequar-se à coisa, o *Dasein* deve estar aberto ao ente com o qual se comporta. Em outros termos, “a referência do enunciado representativo à coisa é a consumação daquela relação que, originariamente e em cada caso, se põe em movimento como comportamento”⁹⁴. Esta assimilação do enunciado à coisa implica que saíamos de um campo puramente enunciativo e que ascendamos ao domínio do comportamento do *Dasein*. Em outros termos, o referir-se do *Dasein* ao ente permite que este possa se manifestar tal como ele é ou não, desta ou daquela maneira. Isto é, a relação de um comportamento humano com o ente não é privilégio da enunciação, mas sim uma característica de toda relação respectiva ao ente. Toda relação respectiva ao ente – e não somente a relação teórica própria ao enunciado – pode ser dita verdadeira ou falsa, na medida em que ela se relaciona ao ente tal como ele é ou tal como ele não é. Para Heidegger, “todo o comportar-se tem a sua peculiaridade no fato de, permanecendo no aberto, se ater sempre, em cada caso, a algo revelado *enquanto tal*”⁹⁵. Como vimos no capítulo anterior, o que se apresenta nestes termos, como algo revelado, foi experimentado na tradição de pensamento ocidental como o “presente”, e designado “ente”.

Se o comportamento está aberto ao ente, então toda referência mantida aberta é um comportamento⁹⁶. Para Heidegger, é a partir mesmo do gênero e do modo de comportamento que irá variar o estado de aberto do homem. Ou seja, “todo o trabalho e execução, toda ação e cálculo se detêm e estacionam no aberto de um domínio no interior do qual o ente se pode pôr verdadeiramente a si mesmo e ser dito naquilo que é e tal como é”⁹⁷. O comportamento é o que se apresenta ou se encontra no fundamento da abertura do *Dasein* ao ente. A tese segundo a qual a verdade possa ser definida como a adequação entre o “pensamento” e a coisa é

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 2001, p. 27.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Idem, p. 29.

geralmente assimilada à concepção da verdade como verdade do enunciado. Entretanto, “o enunciado tem de ir buscar a sua correção ao estado de aberto do comportamento”⁹⁸. O enunciado é apenas um modo de abertura do *Dasein*, um comportamento que torna o ente acessível – o ente sobre o qual ele pode enunciar. Em outros termos, os comportamentos para com os entes são possíveis só são possíveis porque o *Dasein* compreende o ser desses entes. Do que se segue que deve haver uma adequação entre o modo de ser e o ente. Exemplarmente, o comportamento relacionado a um utensílio é dirigido pelo modo de ser do utensílio. O que se pode dizer é que há uma adequação entre o comportamento e seus correlatos intencionais, mas esta adequação é dada pelo sentido de ser que desvela o respectivo ente.

De acordo com esses esclarecimentos, é possível visualizar como Heidegger tornou compreensível a abertura própria ao comportamento do *Dasein* como a possibilidade de estabelecer um acordo entre o “pensamento” e a coisa. Esta relação não corresponde a uma relação de simples recepção – de um objeto para um sujeito – mas dá a ideia de uma abertura ao ente do *Dasein* por meio da projeção da possibilidade de um mundo. Heidegger torna manifesto que essa abertura ao ente, quando ela é adequada, deixa o ente ser tal como ele é.

Para Heidegger, a liberdade como “liberdade para o desvelado de um aberto” – isto é, o deixar-ser – não deve ser interpretada como indiferença nem mesmo como abandono. Pelo contrário, é de forma bem mais positivamente e mais originária que esta expressão é pensada; ela precisa ser vista não como um deixar-ser no sentido do ignorar, mas sim como um “entregar-se ao ente”⁹⁹. Esta caracterização do caráter primal da liberdade não precisa ser pensada também como mera exploração, conservação, cuidado e planificação do ente que vem ao nosso encontro ou é procurado. Deixar-ser – o ente, enquanto aquele ente que ele é – significa se confiar ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente se encontra. Para Heidegger, em sua história, a filosofia compreendeu o aberto como o desvelado (τά ἀληθέα).

Através desta caracterização concernente à estruturação do *Dasein*, Heidegger procurou pensar a “unidade” da abertura e do aspecto obrigatório do ente que se manifesta. Em outros termos, a manifestação e o deixar-ser não são interpretados como distintos, mas como características da relação com o ente. Este entrelaçamento entre as questões da transcendência e da liberdade (projeção livre de mundo) permite pensar a liberdade como uma espécie de tensão – tensão entre o que emana do *Dasein* e isto que lhe é imposto. Para

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem, p. 37.

Heidegger, a liberdade é uma entrega à desocultação do ente enquanto tal, isto é, ela se apresenta como exposição ek-sistente. Por existirmos sempre em meio aos entes e pelo fato de eles (os entes) nos serem acessíveis no projeto livre de mundo, a partir da compreensão de Ser, pode-se dizer que o *Dasein* transfere de certa forma todo o seu comportamento para o aberto. Se a liberdade é compreendida aqui como entrega à desocultação do ente enquanto tal, então o próprio desencobrimento (*Entborgenheit selbst*) é conservado no entregar-se ek-sistente, através do qual a abertura do aberto (*die Offenheit des offenen*), quer dizer, o “aí”, é aquilo que é¹⁰⁰.

A partir deste contexto, Heidegger propõe que a causalidade deva ser pensada a partir da liberdade. Ou seja, se a causalidade é um caráter da objetividade dos objetos, isto é, se os objetos são compreendidos como entes na medida em que eles se tornam acessíveis na experiência teórica enquanto tal, então a causalidade é uma determinação do ser do ente que possibilita o fato de um ente se tornar manifesto em seus diversos aspectos ontológicos. Entretanto, Heidegger afirma que o ente só se mostra por ele mesmo e se encontra contraposto como objeto “se a aparição do ente e, com isso, em primeira linha, aquilo que possibilita no fundo uma tal aparição, a compreensão de Ser, se essa compreensão de Ser tiver em si o caráter do deixar contrapor-se de algo”¹⁰¹. Deixar contrapor-se tem o significado da “manifestabilidade do ente na obrigatoriedade de seu ser”, que só é possível “lá onde o comportamento em relação ao ente enquanto tal tem o traço fundamental da concessão àquilo que possivelmente se torna manifesto”¹⁰². Agora, deixar o ente vir ao encontro, comportamento em relação ao ente em todo e qualquer modo da manifestabilidade só é possível, para Heidegger, onde há liberdade. Esta é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão de Ser¹⁰³. Dito de outro modo, se o *Dasein* é compreendido a partir da capacidade de deixar-ser o ente, então ele se apresenta como o fundamento do questionamento tradicional (metafísico) sobre o ser do ente. Pensar a metafísica como acontecimento no *Dasein* mostra que o conceito de liberdade deve ser o solo que permite pensar unitariamente este acontecimento. A tensão entre projeto e ser-lançado, põe em evidência a ruptura entre a possibilidade e a efetividade que se apresenta no fundamento da metafísica. Pensar desta forma significa mostrar a necessidade do questionamento metafísico a partir de uma determinação da essência da liberdade humana. O

¹⁰⁰ Ibidem, p.37.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012, p. 343.

¹⁰² Idem, p. 343.

¹⁰³ Idem.

questionamento metafísico precisa se realizar a partir da exposição da liberdade em relação ao fundamento, no qual as intenções basilares deste questionamento pretendem destruir as noções de base da ontologia tradicional. O que se delineaia através destes arranjos é a intenção mais íntima de Heidegger em fazer ver, por meio da exposição da estruturalidade do *Dasein*, como o questionamento ontológico-tradicional procurou pensar o Ser em um sentido que toma como fundamento legítimas conceituações vulgares, nem por isso falsas, mas que encobririam o que propriamente pertence ao Ser: sua determinação temporal.

Este projeto de Heidegger, no qual há uma tendência ou inspiração kantiana de pensar os fundamentos do questionamento filosófico tradicional, tem sua última aparição no curso do semestre de verão de 1930. Com alguma cautela, pode-se dizer que a partir deste momento há uma ruptura no caminho do pensamento de Heidegger. Em outras palavras, entre o fim dos anos 1920 e dezembro de 1930, Heidegger apresenta uma reformulação *metafísica* de seu projeto de uma ontologia fundamental antes mesmo de ultrapassar em direção à reflexão sobre a essência da verdade. Em *Heidegger inédit*, François Jaran apresenta uma perspectiva sobre o pensamento de Heidegger concernente ao final dos anos 1920 e início dos anos 1930. A partir do acesso a quatro conferências inéditas dadas por Heidegger entre janeiro de 1929 e dezembro de 1930, abre-se uma perspectiva para visualizar o quão o pensamento do autor de *Ser e tempo* passa por mudanças no tom argumentativo e metodológico¹⁰⁴.

A quarta e última conferência, *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit*, lida em 5 de dezembro de 1930 em Marburgo, constitui uma das primeiras versões da conferência bem conhecida *Vom Wesen der Wahrheit*. Seguramente, este texto se apresenta como aquele que mais tende a se afastar do caminho até então percorrido e se apresenta, desta forma, como uma contribuição importante no que diz respeito ao problema da viravolta. Outra referência importante está presente no curso do inverno de 1930/31, no qual Heidegger não se refere mais ao seu projeto como uma metafísica do *Dasein*. Pode-se dizer que o afastamento em relação à metafísica possui como lugar definitivo a segunda metade do curso *Fenomenologia do Espírito de Hegel*, onde Heidegger propõe uma nova crítica da tradição metafísica, agora a partir do sintoma onto-teo-lógico. Na perspectiva heideggeriana que se apresenta não como tentativa de instaurar uma *outra* metafísica, fala-se a partir desse curso em elaborar um pensamento que *ultrapasse* o esforço hegeliano¹⁰⁵. Como veremos, na

¹⁰⁴ JARAN, F. *Heidegger inédit (1929-1930): L'inachevable Être ET temps*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 123.

conferência do mês de dezembro de 1930 Heidegger lança elementos que, efetivamente, concernem ao ultrapassamento da metafísica. Sinteticamente, Heidegger pretende abordar o que conhecemos comumente como verdade e, assim, esclarecer o fundamento que constitui a liberdade do *Dasein*, que será compreendida como uma espécie de retração ou errância, abordada a partir da questão do mistério que constitui a retração do ente. Para Heidegger, a primeira manifestação do Ser como φύσις é interpretada como o primeiro momento no qual o *Dasein* deixa ser o ente, isto é, o começo da história.

Antes de abordar o texto da conferência, que versa sobre a *essência* da verdade, faz-se necessário uma breve ilustração do uso e desenvolvimento do termo “essência” por parte do autor. A partir do tratado sobre o fundamento, Heidegger faz uso freqüente nos títulos de seus escritos do termo metafísico tradicional “essência”, *Wesen*. Assim, vê-se Heidegger falar da questão da *essência* do fundamento, da *essência* da liberdade humana ou ainda da *essência* da verdade. Certamente, os sentidos atribuídos, por Heidegger, nos usos do termo “essência” não correspondem aos significados tradicionais. Na verdade, Heidegger pretende conferir ao termo outra roupagem. Para Heidegger, exemplarmente, mostrar a *essência* de uma coisa não significa simplesmente falar de seu “ser determinada coisa”, mas falar de tal sorte que o fundamento de possibilidade interno de qualquer coisa seja esclarecido. Segundo o que Heidegger escreve no verão de 1930, três coisas pertencem à tarefa de “esclarecer” a *essência*: primeiramente, o “ser qualquer coisa” significa ser qualquer coisa *enquanto tal*. Em segundo lugar, de que forma esse “ser qualquer coisa” é possível? E, terceiro, onde reside o fundamento de possibilidade desta coisa?¹⁰⁶. Desta forma, iluminar a *essência* de uma coisa – do fundamento, da liberdade humana ou da verdade – não significa simplesmente constatar sua *realitas*, mas sobretudo investigar o fundamento de possibilidade.

Visto desta forma, o que se nota é que Heidegger procura pensar o termo “essência” a partir de uma tendência precisamente distinta daquela descrição que insiste sobre a persistência no tempo do ente, isto é, sobre sua presença constante. Este privilégio do presente (*Gegenwart*) teria já marcado o *Poema* de Parmênides. O *legein* e o *noein* deviam apreender um presente sob a espécie daquilo que permanece e persiste, próximo e disponível, exposto diante do olhar ou ao alcance da mão, um presente na forma da *Vorhandenheit*¹⁰⁷. Paralelamente, ao abordar a questão da *essência* da verdade, Heidegger não interroga somente sobre a *essência* no sentido corrente – seu ser alguma coisa, adequação – mas sim a abertura

¹⁰⁶Ibidem, 123-124.

¹⁰⁷DERRIDA, J. *Op. Cit.* p. 66.

do *Dasein*, que constitui a condição de possibilidade, e a liberdade do *Dasein*, fundamento da abertura.

Até onde vimos, a liberdade é, antes de tudo, a entrega à desocultação do ente enquanto tal, na qual o próprio desvelamento é conservado no confiar-se ek-sistente através do qual a abertura do aberto, quer dizer, o “aí” do *Dasein*, é aquilo que é¹⁰⁸. Jaran nota, a partir de sua análise de uma das primeiras versões da conferência de 1930, que esta ideia de liberdade enquanto fundamento está de alguma forma presente nestes anos. Liberdade e verdade não são compreendidas como propriedades do homem. O homem não é aquele que detém e possui a liberdade e a verdade. Mas é bem mais o inverso que se manifesta. Liberdade não significa não se deter com alguma coisa ou mesmo não se ocupar dela. De acordo com esta perspectiva, o deixar-ser o ente enquanto tal não pode ser um comportamento que se conforma a alguma coisa. Diferentemente disto, é o comportamento mesmo que torna possível alguma coisa ser enquanto tal. Em outros termos, tornar o ente manifesto enquanto ente deve ser compreendido em um sentido mais largo e originário. De alguma forma, Heidegger pretende deixar que alguma coisa ganhe força sobre o *Dasein*, isto é, preservá-la, para que ela deva e possa ser tal como é. Deixar-ser o ente nos leva a falar de não-encoberto (*Unverborgene*), que a filosofia ocidental chama ἀλήθεια e que nós traduzimos normalmente por “verdade” (JARAN, 2012, 136). Para Heidegger, não é a etimologia da palavra que permite descobrir que isto que chamamos normalmente “verdade” seja compreendido como desencobrimento (*Ent-borgenheit*) do ente como tal, mas sim o desenvolvimento da essência da concordância.

De um modo geral, liberdade é o acontecimento da existência compreendida como exposição ao ente (Idem, 137). A liberdade não é respectiva ao homem, mas sim ao *Dasein*, isto é, do homem que se libera no deixar-ser o ente. Para Heidegger, esta liberação começou com o nascimento da filosofia. É nesta liberação que se descobre a natureza no sentido originário (φύσις).

No tempo do primeiro e decisivo desabrochar da filosofia ocidental entre os gregos, por quem a investigação pelo ente enquanto tal na totalidade teve seu verdadeiro princípio, chamava-se o ente de *physis*. Esta palavra fundamental, com que os gregos designavam o ente, costuma-se traduzir com “natureza”. Usa-se a tradução latina, “natura”, que propriamente significa “nascer”, “nascimento”. Todavia, já com esta simples tradução latina se distorceu o conteúdo originário da palavra grega *physis*; destruiu-se a força evocativa, propriamente filosófica da palavra grega. Isso vale não apenas para a tradução latina *dessa* palavra, mas também de todas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma. O processo de tradução do grego para o “romano” não é algo trivial e

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 2001, p. 37.

inofensivo. Assinala, ao invés, a primeira etapa no processo que deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega¹⁰⁹.

Este nascimento da filosofia deve ser compreendido ao mesmo tempo como acontecimento do começo da história e da manifestação da natureza. Assim, a liberdade compreendida como liberação do *Dasein* exposto ao ente não se limita ao arbítrio humano que dispõe da liberdade, nem que o homem possa ser algo dado antes da liberdade manifestando-a como sua propriedade. O que se pode dizer, ao invés disso, é que a liberdade, enquanto *Dasein*, é o que possibilita o homem de forma originária. A liberdade só pode ser a essência da verdade quando ela é compreendida como ser-exposto do homem ao ente manifesto. Para Heidegger, “a *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”¹¹⁰.

Pelo que já vimos, Heidegger afirma que a liberdade compreendida como deixar-ser o ente cumpre e realiza a essência da verdade, no sentido da desocultação do ente. E mais do que isso, todo comportamento e atitudes humanos estão expostos numa tal abertura, o que permite Heidegger destacar o termo *Ek-sistenz* a este referido modo do *Dasein*. É somente a partir do momento que a filosofia surge que o homem pode existir, isto é, ser na verdade, exposto à manifestação do ente como tal. Do mesmo modo, Heidegger mostra que a história das possibilidades essenciais de uma humanidade histórica está reservada à desocultação do ente na totalidade. As decisões mais raras e mais simples da história procedem do modo como a essência originária da verdade acontece¹¹¹.

Expor a liberdade como condicionadora do questionar traz à luz a tendência que o pensamento de Heidegger manifesta a partir do curso do semestre de verão de 1928 até o curso de 1930, *Da essência da liberdade humana*. Inegavelmente, estes textos privilegiam a problematização da liberdade. Segundo a afirmação do curso de 1930, na qual a liberdade é o que ordena e determina a manifestação do ente na totalidade, deparamo-nos com uma espécie de síntese do propósito da filosofia de Heidegger no final dos anos 1920. De um modo geral, podemos dizer que a problematização da liberdade possibilita o entendimento das articulações centrais desta fase do pensamento do autor de *Ser e tempo*. Mesmo a conferência de 1930, *Da essência da verdade*, se inscreve nesta perspectiva. Se observarmos as primeiras quatro seções que compõem este texto, certamente deparar-nos-emos com o âmbito de determinação da transcendentalidade do *Dasein*, ou seja, o fato de que estas seções estão inscritas no

¹⁰⁹ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro, 1999, p. 44.

¹¹⁰ Idem, p. 45.

¹¹¹ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 2001, p. 41.

desenvolvimento do problema da transcendência. Já no que concerne às outras seções, não se pode afirmar que elas seguem tal orientação.

3.1 Liberdade e encobrimento

Mesmo com a percepção de que o caráter primal da liberdade enquanto *deixar-ser* (*Seinlassen*) perpassa a toda ação ou comportamento (*Verhaltung*) do *Dasein* ininterruptamente, o que se alcança no início da quinta seção é a assunção da relação entre *liberdade e encobrimento*; o que não aparecia enquanto a relação mais fecunda e originária desde o aparecimento de *Ser e tempo* até a quarta seção da conferência em questão. O que Heidegger afirmara, a partir deste momento, é que se a liberdade cumpria e assegurava a essência da verdade enquanto não-encobrimento (*Unverborgenheit*), agora não se pode mais assegurar que a manifestação do ente concerne ao ser-verdadeiro propriamente dito. Seguramente, então, se o interesse de Heidegger é o alcance de uma zona, por assim dizer, na qual a verdade se dê de maneira mais originária, deve-se investigar os desdobramentos da relação entre o deixar-ser e o encobrimento. Para Heidegger, porque a verdade é compreendida a partir da liberdade, dá-se a possibilidade para que o homem não deixe o ente ser tal como ele é. Isto é, o ente pode ser encoberto (*verdeckt*) e dissimulado (*verstellt*).

Segundo Heidegger, na investigação sobre a essência da verdade não se pode deixar a não-verdade de lado, como se ela fosse algo de não essencial. Na medida em que a verdade pertence à liberdade compreendida como deixar-ser, de modo algum podemos omitir esta referência essencial à não-verdade, isto é, à não-essência da verdade. Para Heidegger, a documentação acerca da essência da verdade deve passar por uma recuperação desta não-essência sempre omitida pela filosofia.

A pergunta pela essência da verdade só atinge o domínio originário do que se questiona quando, a partir da visão prévia da totalidade da essência da verdade, inclui também, na desocultação da essência, a reflexão sobre a não-verdade. A reflexão sobre a não-essência da verdade não é apenas o preenchimento posterior de uma lacuna, mas sim o passo decisivo na colocação, de forma suficiente, da *questão* da essência da verdade¹¹².

Por este delineamento, a investigação heideggeriana sobre a essência da verdade se manifesta como a base para se pensar a caracterização respectiva à correção do enunciado. Pois, se se admite que a essência da verdade a partir do *Dasein* é compreendida como abertura, na qual a concepção do enunciar surge como respectiva ao comportamento deste

¹¹² Idem, p. 41.

ente, a partir da qual a verdade do enunciado torna-se dependente da situação existencial do *Dasein*, então a não-essência da verdade não pode ser equiparada à não-correção do juízo.

No início da sexta parte da conferência de 30, Heidegger afirma que o encobrimento (*Verborgenheit*), pensado a partir da verdade como desencobrimento (*Entborgenheit*), é o não-desencobrimento (*Un-entborgenheit*) e, por isso, a não-verdade mais própria e mais autêntica da essência da verdade¹¹³. O que notamos nesta caracterização da não-essência da verdade é que esta não se equipara a uma espécie de “não-conhecimento” daquilo que o ente seja. Diferentemente disso, Heidegger está afirmando que onde o conhecível e constantemente reconhecível se tornou inesgotável, ou onde nada mais pode resistir à atividade do conhecer ou onde o domínio técnico das coisas se mostra sem limites, é justamente aí, ou seja, no alisar e aplainar próprios de tudo conhecer e apenas conhecer que a manifestação do ente se vulgariza na nulidade aparente, que já nem é sequer indiferente, mas apenas esquecida. Para Heidegger, e este é um ponto decisivo, estamos, inegavelmente, atravessados pelo ente na totalidade, e este nosso estado é o que confere algum acordo com relação aos entes com os quais lidamos; mas o que permanece inquietante é o fato de este indeterminado ou indeterminável é geralmente tido como o mais corrente e menos pensado. Em outros termos, Heidegger está falando que não refletimos naquilo que molda nosso comportamento concernente aos entes que nos cercam e, mais do que isso, que desconhecemos o motivo por meio do qual as coisas se apresentam a nós da forma como se apresentam. O encobrimento do ente na totalidade é sim, para Heidegger, anterior à manifestação deste ou daquele ente, assim como é anterior ao próprio deixar-ser que, desencobrando, relaciona-se com a ocultação (*Verbergung*). O encobrimento do ente na totalidade, sua retração, não é apenas consequência de nosso conhecimento particular do ente individual, mas mais do que isso, ele é ainda mais originário e mais antigo que a manifestação do ente individual¹¹⁴.

De acordo com o que mostramos no primeiro capítulo, fundamentalmente no que concerne à metafísica do *Dasein*, o desencobrimento possui como sua origem o desvelamento do Ser do ente. Precisamente por porvir de uma ação que certamente desvela é que a liberdade assume, no *Dasein*, a tarefa de cumprir e consumir a essência da verdade, isto é, o não-encobrimento (*Unverborgenheit*) enquanto desencobrimento (*Entborgenheit*). Para o projeto latente no final dos anos 20, o que precisa ser dito é que este “caráter desvelador” originariamente garante a primazia da liberdade na tematização da verdade ontológica.

¹¹³ Idem, p. 47.

¹¹⁴ Idem.

Agora, porém, Heidegger está afirmando que na liberdade ocorre o encobrimento (*Verborgenheit*), e que este mantém uma relação mais própria com a verdade. Em outras palavras, o que se alcança é que o encobrimento priva o desencobrir à ἀλήθεια, pois, o encobrimento nega à verdade o seu traço mais peculiar. Assim sendo, a negação do “vigor desencobridor” da verdade é o que singulariza o encobrimento. Muito antes de ser uma negação pura e simples da verdade, o encobrimento reserva à verdade o que lhe é mais próprio enquanto apropriação. Ou seja, o que assegura o desencobrimento concernente à verdade é o encobrimento. Para Heidegger, o encobrimento preserva a verdade para que ela alcance seu preenchimento, ou melhor, para que ela se aproprie de si. Desta forma, o encobrimento deve ser considerado como não-desencobrimento (*Un-entborgenheit*), e mais decisivo ainda, como a autêntica não-verdade¹¹⁵. Precisamente por isto, o encobrimento do ente na totalidade não pode ser estabelecido como uma derivação lateral do conhecimento do ente. Muito mais do que isso, o encobrimento, a autêntica não-verdade, é sempre anterior a toda manifestação do ente.

Se o encobrimento é mesmo algo anterior e mais originário que o deixar-ser, como se sustenta o próprio deixar-ser nesta relação com a ocultação? Para Heidegger, o que sustenta a liberdade é o encobrimento do encoberto em sua totalidade. Ou seja, o encobrimento do encoberto enquanto tal é o que envolve, desde sempre, a ação manifestativa do *Dasein*. Sempre que o homem toma medida no que concerne ao seu âmbito de ação natural ou habitual, sempre que ele se comporta em relação a algum ente, manifestando-o, o encobrimento precisa manter-se distante, afastado, ou melhor, esquecido. Para Heidegger, o encobrimento do encoberto, do ente na totalidade, deve ser compreendido como “mistério” (*Geheimnis*). No deixar-ser que encobre o todo a partir da manifestação do ente, a liberdade se mostra, de alguma forma, como aberta ao mistério.

Em toda manifestação (*Offenbarkeit*) do ente enquanto tal há algo que sobressai a toda manifestação, isto é, há algo que condiciona o próprio desencobrimento enquanto tal: o encobrimento do ente na totalidade. Este se mantém como o pano de fundo de toda manifestação, porém encoberto. Deve-se ressaltar, mais uma vez, entretanto, que o *na totalidade* se mantém numa relação mais originária com a liberdade. Podemos mesmo dizer que a liberdade está numa relação mais originária e fecunda com o encobrimento, haja vista que antes de todo deixar-ser desocultante do ente, a liberdade precisa estar vinculada ao encobrimento.

¹¹⁵ Idem.

Devido a estes arranjos, o interesse de Heidegger precisa guiar-se pela tarefa de mostrar como deve ser pensado esse “não-” da não-verdade autêntica. Para Heidegger, seguramente, a expressão não significa uma negação pura e simples da verdade, mas, além disso, “o ‘não-’ da não-essência originária da verdade indica o âmbito ainda não experimentado da verdade do Ser”¹¹⁶.

3.2 O “não” da não-essência originária da verdade e a Verdade do Ser

Se o caráter manifestativo do ente enquanto tal possibilitava a apreensão do sentido do Ser e por isso mesmo a tematização ou caracterização da própria questão da essência da verdade, com o alcance do posicionamento firmado já na sexta seção da cita conferência o que se evidencia é a pretensão de Heidegger de abrir um novo horizonte de problematização. Para Heidegger, “Verdade do Ser” nomeia a expressão mais fecunda e originária no questionar da essência da verdade, exatamente por pensar *a partir de* uma zona fechada à investigação filosófica tradicional. Para Heidegger, é a partir do domínio do acessível (*Gangbaren*) e dominável (*Beherrschbaren*) que o homem toma partido acerca das coisas mais importantes e, assim

quando procura ampliar a manifestação do ente nos diversos domínios de sua atividade, modificá-la, voltar a apropriar-se e a assegurar-se dela, então fá-lo segundo as indicações procedentes do círculo das intenções e necessidades correntes (Idem).

Se atentarmos para estas formulações, logo transparece a intenção de Heidegger em acentuar que o mistério exerce um domínio sobre o *Dasein*, que o encobrimento acontece enquanto o que aparece encoberto em primeiro lugar. Desta forma, o *Dasein* guarda, na medida em que existe, o primeiro e mais vasto não-desencobrimento (*Un-entborgenheit*), ou seja, a não-verdade autêntica (*eigentliche Un-wahrheit*).

Este arranjo é indicado na preleção do semestre de verão de 1935, *Introdução à Metafísica*, na qual o esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) é tido como o impulso desconhecido de todo o pensar metafísico, isto é, do pensamento filosófico ocidental. Heidegger procura esclarecer que o esquecimento confere uma atualidade própria ao “aparente desaparecimento do esquecido” e, mais do que isso, “assim abandonada, a humanidade completa o seu mundo (*Welt*) a partir de necessidades e intenções sempre novas e preenche-as com as suas ocupações e planos”¹¹⁷. Para Heidegger, ao tomarmos medida a

¹¹⁶ Idem, p. 49.

¹¹⁷ Idem.

partir do ente manifesto significa que não reconhecemos, enquanto existentes, o fundamento ou a legitimidade essencial de nossa própria medida. Fenomenologicamente, então, “existente, o *Dasein* é insistente”, e isto porque “o mistério domina também na existência insistente, mas como essência esquecida da verdade, e, assim, tornada ‘inessencial’”¹¹⁸. O que se notabiliza, é que sempre que o homem toma medida, ou melhor, assume-se enquanto medida para todas as coisas enquanto “sujeito do conhecimento” ele fica ainda sem pensar no fundamento do aceitar a medida e na essência do que dá a medida.

Para Heidegger, o voltar-se para o acessível é, simultaneamente, o afastamento do mistério, ou seja, “ao tomar a medida que lhe é própria, a humanidade já se afastou do mistério”¹¹⁹. Neste sentido, exposto existencialmente ao ente, o *Dasein* insiste sobre isto que é imediatamente habitual. O mistério reina sobre esta existência insistente, entretanto, como mistério esquecido, enquanto não-essência da verdade.

Antes que consideremos esta dinâmica do par encobrimento/não-encobrimento, cabe ressaltar que o termo não-essência concerne ao sentido da essência na sua pré-essencialidade ou, como Heidegger procura esclarecer, a errância é a contra-essência essencial da essência originária da verdade¹²⁰. O que se passa a ter, então, é que o “não” da não-essência primal da verdade enquanto não-verdade conduz, inequivocamente, para o âmbito, ainda não experienciado, da *verdade do Ser*, e não mais da verdade do ente. Para Heidegger, é através destes norteamientos que a essência da liberdade precisa ser redimensionada. Para Heidegger, importa detectar que a liberdade do *Dasein* se constitui numa relação que não está fechada sobre si mesma, o que demanda um aclaramento da mesma a partir do que a determina mais originariamente.

Pensada desta forma, a errância não significa algo em que o *Dasein* recai de tempos em tempos, mas ela pertence bem mais à constituição interna do *Dasein*. A errância pode mesmo ser interpretada como um estado de coisas no qual o *Dasein* se afasta do mistério e se volta para isto que ele se detém. Comparada ao mistério que constitui a não-verdade autêntica, a errância é esta não-verdade que decaiu e se tornou não-essencial. Segundo Heidegger, o voltar-se insistente para o acessível e o afastamento existente do mistério pertencem um ao outro, de tal forma que são um e a mesma coisa. Heidegger define a errância como a agitação do homem que se afasta do mistério em direção ao acessível, aproximando-se de objetos

¹¹⁸ Idem, p. 51.

¹¹⁹ Idem, p. 53.

¹²⁰ Idem.

correntes¹²¹. O homem, de alguma forma, está sujeito à não-verdade autêntica compreendida como o que se exerce pela influência do mistério, assim como à não-verdade inautêntica compreendida como a ameaça da errância. Em outros termos, a ocultação (*die Verbergung*) do ente encoberto na totalidade domina a desocultação de cada ente, na qual o esquecimento (*Vergessenheit*) da ocultação se torna errância. O *Dasein* oscila entre essas duas não-verdades, numa espécie de tendência de uma à outra. Assim sendo, o homem está submetido ao domínio do mistério e à ameaça da errância. É como se ele se encontrasse na miséria (*Not*) da coação (*Nötigung*) que lhe impulsiona para a não-verdade inautêntica.

Porém, como se esclarece o modo de ser da liberdade em relação à vigência da errância? Para Heidegger, o deixar-ser o ente do *Dasein* possui uma simultaneidade bastante singular. Ele é tanto deixar-ser o ente enquanto tal quanto deixar-ser o ente na totalidade. O que podemos indicar, a partir disto, é que a penetração na essência da liberdade necessita se dar a partir de sua irrupção na errância. Contudo, o esclarecimento do deixar-ser pela errância requer a assunção da própria errância (SOUZA JR., 2006, p. 197). Para Heidegger, somente onde a errância é considerada enquanto tal ocorre a resolução (*Ent-schlossenheit*) para o mistério que se põe a caminho pela errância. Quando esta resolução acontece, a questão da essência da verdade é procurada de modo mais originário. Ou seja, somente por este direcionamento resolutivo, pode-se dizer, é que se desvela o fundamento da essência da verdade. O que se evidencia, de acordo com a análise, é que o fundamento da essência da verdade corresponde ao seu entrelaçamento com a verdade da essência¹²².

Numa síntese possível, a “essencialidade” da essência reside no encobrimento do Ser enquanto tal. Isto é, de que a resolução da liberdade consiste no ir em direção ao mais nuclear e central da errância, ou seja, do encobrimento do encobrimento. Em outras palavras, o dirigir-se da liberdade é um direcionamento para a antiessência da verdade, para a verdade da essência.

Pelo que a conferência de 30 apresenta, o cumprimento da filosofia enquanto a conservadora de suas próprias leis decorre da primariedade com a qual a essência originária da verdade se torna imprescindível para o questionar¹²³. Pode-se mesmo dizer que a radicalidade da assunção e, conseqüentemente, do encaminhamento da essência do não-encobrimento, isto é, para o encobrimento molda a sustentação do pensar filosófico. Para

¹²¹ Idem.

¹²² Idem.

¹²³ Idem, p. 61.

Heidegger, a questão da essência da verdade precisa ser compreendida como a questão da verdade da essência. O que precisa ser realçado, entretanto, é que a filosofia pensa o conceito de “essência” como Ser. Desta forma, a questão da verdade do Ser tem que ser posta como a mais fundante e totalizante. Esta questão precisa possuir uma precedência inegável frente à questão da liberdade existente do *Dasein*. Através deste delineamento, Heidegger deixa ver que devemos começar a nos voltar, no questionar, para o acontecimento da verdade da essência, ou melhor, para o não-encobrimento do Ser.

Visando uma aproximação com os esforços da investigação realizados no interior da metafísica do *Dasein*, o que Heidegger afirmara na seção intitulada *nota* da cita conferência – de que “a questão da essência da verdade, compreendida enquanto fundamento indepassável da estruturação do *Dasein*, compreende a essência, em primeiro lugar, no sentido da quididade ou no de realidade” – está de acordo com o condicionamento reservado à verdade como uma característica do conhecimento.

Diferentemente de um pensar que estaria vinculado à perspectiva citada acima, a questão da essência toma a essência verbalmente, e pensa, na e través desta palavra, o Ser (*Seyn*) enquanto a diferença que vige entre Ser e ente. Fundamentalmente, o que precisa ser realçado é que a verdade, sempre no domínio da verdade da essência, consiste num elemento capital do Ser (*Seyn*). Para Heidegger, a verdade enquanto não-encobrimento (*Unverborgenheit*) pertence ao acontecer do Ser, isto é, à vigência da ocultação, do velamento. Desta forma, o não-encobrimento ou desencobrimento (*Entborgenheit*) é, primordialmente, no e para o encobrimento. A verdade surge, para este quadro, da apropriação de si do encobrimento. Ou seja, a resposta à questão da essência da verdade, isto é, a verdade da essência, não deve ser avaliada como uma proposição (*Satz*) no sentido de uma enunciação (*Aussage*). Para Heidegger, “a resposta à pergunta pela essência da verdade é o dizer de uma viravolta no interior da história do Ser (*Geschichte des Seyns*)¹²⁴.”

O dizer de uma viravolta intenciona assinalar que a própria viravolta só se dá porque o Ser mantém em si o “abrigo aclarador” (*lichtendes Bergen*), a partir do qual se pode mostrar que a viravolta enraíza-se na relação originária entre Ser e verdade. Por isso mesmo, o pertencimento da verdade ao Ser faz com que ele apareça, primariamente, à luz da *retração encobridora*. Para Heidegger, o nome desta clareira (*Lichtung*) é ἀλήθεια, ou seja, não-encobrimento.

¹²⁴ Idem, p. 63.

As intenções mais imediatas da conferência de 30, apresenta-nos Heidegger ao final da nona seção:

Aparentemente, o pensar detém-se na senda da metafísica e, todavia, realiza, nos seus passos decisivos (que conduzem da verdade como correção à liberdade existente e desta como à verdade como ocultação e (errância), uma mudança no questionar, que pertence à superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*)¹²⁵.

Certamente, esta conferência desenvolve a questão da verdade segundo um esquema que não é alheio à *Ser e tempo*, tentando mostrar que a essência da verdade não se manifesta em relação à enunciação e à adequação, mas de forma mais originária no comportamento do *Dasein*, de sua liberdade. Mas, segundo o que se estabelece nesta conferência, Heidegger introduz a não-essência na essência da verdade e lança assim seu pensamento sobre o caminho ainda desconhecido, tanto da ontologia fundamental e da metafísica do *Dasein*. Esse novo caminho iniciado ao final do ano de 1930 é aquele que levará ao projeto de uma superação da metafísica¹²⁶.

Em vista disso, pode-se afirmar que a conferência de 1930 alcança seu cumprimento primeiramente através do *Dasein* radicalizado na ontologia do final dos anos 1920. De alguma forma, o atravessamento desta radicalização é o que prepara uma aproximação com a verdade do Ser. A verdade do Ser é vista como o fundamento da modificação da relação com o Ser. Entretanto, o direcionamento da conferência procura pensar esse outro fundamento a partir do *Dasein*, ou seja, por intermédio da liberdade como essência da verdade. Para Heidegger, a continuação do questionamento é, em si, o caminho do pensar que se experiencia enquanto modificação da relação com o Ser¹²⁷. O que interessa mais imediatamente é pensar que esta modificação da relação com o Ser não consiste num rompimento com o que foi conceituado na metafísica do *Dasein*. Pelo contrário, o que precisa ser dito é que o acesso às mudanças ocorridas no início dos anos 1930 depende, frontalmente, do percorrimto do caminho da intensificação da metafísica do *Dasein*.

Segundo a interpretação da *Fenomenologia do espírito* pronunciada no semestre de inverno de 1930/31, Heidegger pretende limitar, se a expressão é permitida, a metafísica ao passado da filosofia. Este pensamento metafísico se mostra, neste curso, como certa forma de filosofar que o pensamento do Ser deve ultrapassar (JARAN, 2010, p. 329-330). Em outro momento, no verão de 1932, Heidegger dirá que este ultrapassamento não se dá como algo

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ JARAN, F. *Op. Cit*, p. 146.

¹²⁷ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 2001, p. 65.

que vai para frente, no sentido do progresso, mas para trás, na direção de um desvelamento mais originário, isto é, na direção de suas origens e interrogações mais próprias¹²⁸. No fundamento desta mudança de perspectiva está uma transformação na forma como Heidegger compreende a história.

Surge uma nova temática, por assim dizer, que reclama o nome de uma “história do Ser”, desenvolvida a partir da metade dos anos 1930, Heidegger não pensa mais a história da filosofia a partir do caractere histórico do *Dasein*, de sua historicidade, mas sim a partir de uma história *do* Ser, isto é, uma história que pertença ao Ser, uma história que se mostra como Ser. Com a história do Ser, o “segundo” Heidegger deseja elaborar uma nova forma de história, uma história que exceda a história humana e que se afaste de toda concepção de história baseada em caracteres antropológicos.

Segundo a análise, a liberação, por assim dizer, dos organizadores mais constitutivos na metafísica do *Dasein* só pode ser visualizada no interior de uma modificação da relação com o Ser. Justamente por isso, não há uma separação entre a questão da essência da verdade e a questão da verdade da essência. Para Heidegger, ao contrário, elas formam uma unidade complexa na qual o corre uma imbricação dos caracteres que as compõem. Isso significa dizer que o alcance compreensivo do que concerne ao chamado “segundo Heidegger” depende frontalmente das articulações arranjadas ao longo do final dos anos 1920.

Nos cursos que seguem a conferência sobre a verdade, Heidegger procurará realizar as suas investigações basicamente sobre os textos dos gregos Aristóteles, Parmênides, Anaximandro e Platão. No curso do semestre de verão de 1931, *Metafísica de Aristóteles Livro 9 I-3*, Heidegger afirma que a questão do ente é idêntica à questão do Ser. Desta forma, o que passa a ocupar o primeiro plano é o que propicia a equiparação entre as duas questões. O que passa a ser firmado a partir deste questionar apresenta uma distinção frontal concernente a um dos núcleos da metafísica do *Dasein*. Este núcleo pode ser expresso como aquilo que diz respeito à manifestação do ente enquanto ente. Pelo que vimos no primeiro capítulo, a manifestação do ente, concentrada na transcendentalidade do deixar-ser, está enraizada na abertura do *Dasein*. Desta forma, o que ocupou o primeiro plano da análise foi, sem dúvidas, a facticidade da compreensão de Ser.

No §3 do curso de 1931, Heidegger propõe que os filósofos já falam do ente e do Ser desde há muito tempo, e que a equiparação entre ambos possui uma idade respeitável,

¹²⁸ HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles IX I-3: sobre a essência e realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Vozes, 2007, p. 90.

podendo ser encontrada já no começo da filosofia ocidental, ou seja, em Parmênides¹²⁹. Contudo, esta equiparação é uma distinção latente e incompreendida, que não vigora na história da filosofia. Para Heidegger, a distinção entre o ente e o Ser se fez presente na história da filosofia na forma de uma equiparação.

3.3 A equiparação entre ente e Ser: uma incompreensão

Segundo Heidegger, a equiparação entre ente e Ser é habitual mesmo em nossos dias, e muitas vezes falamos do Ser tendo em vista aquilo que compete ao ente, e inversamente, falamos do ente tendo em vista o Ser. Como Heidegger analisa, mesmo no ponto de partida de *Ser e tempo* algo vigora em meio a essa confusão no sentido que *compreendemos* alguma coisa. Que “esse giz é um ente” significa que o giz “é”, e dizemos isso porque ele de algum modo já nos diz primeiro a nós. Neste sentido, fazemos a experiência do ente e ao mesmo tempo compreendemo-lo fácil e ininterruptamente. De acordo com isto, a nomeação do ente decorre da maneira na qual ele é comumente experienciado. Ao nomear o ente como um ente, o *Dasein* revela que não leva em consideração o porquê e o como do ente ser um ente específico, e, mais decisivamente, o fato de ele pertencer ao domínio pertencente ao ente. Para Heidegger, estas determinações são tomadas como inteiramente autocompreensíveis, e, portanto, não devem se transformar em motivo de questionamento. De algum modo, o ente é determinado primariamente a partir de seu todo, sem que a caracterização deste mesmo todo seja alcançável. Assim, em sua experiência comum o *Dasein* esquece que a nomeação do ente como um ente está condicionada, desde sempre, pelo todo não apreendido, não experienciado¹³⁰.

Assim compreendido, o ente é para nós algo assim como a reunião de tudo (*Insgesamte*), que se nos impõe através de seu caráter inoportuno sempre que o temos diante de nós, ao nosso redor, em nós, quando nos apercebemos dele. É esta importunação que nos conduz para os entes enquanto tais. Em outras palavras, a totalidade dos entes consiste na concentração originária da importunação. Para Heidegger, se os entes são percebidos através do que os toma de assalto e os importuna, então esse caráter inoportuno do ente precisa ser compreendido como aquilo que conduz o *Dasein* para os entes enquanto tais.

¹²⁹ Idem, p. 26.

¹³⁰ Idem, p. 28-29.

A fim de caracterizar mais precisamente a equiparação entre ente e Ser, Heidegger sugere que o ente se dá a si mesmo e ao *Dasein* no Ser. Consequentemente, em toda e qualquer ocasião em que o ente está sendo tomado enquanto tal, o que está sendo considerado é o Ser¹³¹. Por estes delineamentos, o que já pode ser evidenciado é que o questionamento do ente enquanto tal, recinto incontornável da filosofia, somente se realiza na procura pelo Ser. Para Heidegger, a questão do Ser é a consumação do questionamento pelo ente. Em decorrência direta disso, é a partir da entidade do ente que a procura pelo sentido do Ser assegura o seu *status* mais definidor.

Essa equiparação já é a primeira resposta decisiva à questão que pergunta pelo que é o ente – uma resposta que exigiu o mais tenebroso esforço filosófico, esforço que ultrapassa todo e qualquer outro esforço. E assim compreendemos igualmente: quando se pergunta pelo ente, quando se coloca em questão pelo ente enquanto tal, então está se questionando pelo Ser¹³².

Pelo encaminhamento do curso de 31, Parmênides é quem inaugura, na filosofia, a problematização do Ser enquanto tal. Esse interesse de Heidegger por Parmênides advém da detecção de que ele (Parmênides) percebe o caráter inoportuno do ente na totalidade. Em Parmênides, o Ser é precisamente o *Uno*, é o que o ente enquanto tal é. Para Heidegger, o que precisa ser elucidado é que em Parmênides inaugura-se uma forma muito específica de questionar. O que precisamente acontece em Parmênides é o surgimento de um pensar que, sem desconsiderar que o Ser é sempre ser do ente, aponta para o acontecimento do Ser mesmo. Desta forma, Parmênides pronunciou a primeira verdade decisiva na filosofia, e desde então no Ocidente tem lugar o filosofar¹³³.

Diferentemente do “sentimento moderno”, onde o fazer humano se instaura nos trilhos do progresso e o inicial e primeiro torna-se, por certo, cada vez menor e irreal, e onde tudo que tem o caráter de novo já é por isso mesmo o melhor, Heidegger alimenta a ideia segundo a qual a verdade pronunciada por Parmênides precede e brilha atrás de todas as outras, como aquilo que, de alguma forma, perdura na história até Hegel. Isto significa dizer que a forma de pensar inaugurada pelo pensador de Eléia, o Ser é o *Uno*, ultrapassa a fábula de nossa história ocidental, e permanece como algo insuperável.

De acordo com o que apresentamos até aqui, o concernente ao projeto do final dos anos 1920 traz o Ser como aquilo que constitui o horizonte da compreensão de Ser ou da manifestação do ente enquanto tal na totalidade. Assim sendo, o Ser é o limite, por ser o *a*

¹³¹ Idem, p. 30.

¹³² Idem.

¹³³ Idem, p. 31.

priori da compreensão, para o desencobrimento do ente. Tal como exposto no capítulo anterior, há uma armação peculiar entre manifestação do ente, liberdade do *Dasein* e desvelamento do Ser residente na compreensão.

No curso de 1931, alcançamos uma mudança referente a esta orientação. De acordo com o §3, a igualação entre ente e Ser parte de algo específico, ou seja, de que esta igualação decorre da própria dação (*Gebung*) do ente. Tal como prefigurado na conferência de 1930, ocorreremos numa nova dimensão em que a essencialidade do Ser, a partir do ente na totalidade, passa a ser tomada na sua mobilidade, ou seja, no acontecer da verdade da essência como o acontecer do não-encobrimento do encobrimento. O entendimento deste curso sobre Aristóteles depende, portanto, da assinalação heideggeriana para a história como acontecimento daquilo que é próprio ao Ser. O que se evidencia acerca do Ser mesmo é que este detém uma ambigüidade oportuna. A história enquanto pensar do Ser é compreendida como historial, e a filosofia se iguala a esta através da figura dos grandes pensadores. Precisamos dizer que este emergente pensar historial do Ser também se afina com um movimento próprio deste período do pensamento de Heidegger; de que este período corresponde exatamente aos primeiros movimentos nos quais não se requisita o rótulo de metafísica do *Dasein* nem tampouco o de transcendência do *Dasein*, e, conseqüentemente, Heidegger começa a delinear, a partir mesmo do curso de 31 sobre a fenomenologia do espírito de Hegel, esboços de um pensamento não vinculado ao pensamento de Kant no sentido de um projeto de fundamentação da metafísica. Isso significa dizer que a análise mais interna das estruturas do *Dasein* não comporta mais o âmbito privilegiado da investigação. A história compreendida na figura dos grandes pensadores detém o acontecimento próprio do Ser no qual se dá algo assim como um constructo ideal de sentido. Ou seja, o *Dasein* mesmo possui como origem intransponível o momento em que o Ser passa a ser tematizado entre os gregos, mesmo que isso se dê na forma de uma negação de si do Ser.

Com a atenção voltada aos gregos, Heidegger procura desenvolver sua tarefa de aprofundamento, digamos assim, da passagem da questão da essência da verdade para a questão da verdade da essência. Em outras palavras, os cursos sobre os gregos podem ser interpretados como constituintes dos últimos trabalhos antes da *Kehre*. Por outro lado, constituem também o conjunto das primeiras ascendências do novo começo. Reservamos à análise o curso de inverno de 1931/32, *Da essência da verdade* – no qual Heidegger formula, na primeira parte, uma interpretação da alegoria da caverna, presente no livro VII da *República* de Platão; e, na segunda parte, um exame do diálogo *Teeteto*, a fim de

problematizar o conceito de não-verdade – para ilustrar os esforços do filósofo em prol de uma modificação de orientação.

Precisamente no §2 do curso de 1931/1932, Heidegger propõe que entendamos como, no começo da filosofia ocidental, a verdade é conceituada. Mais do que isso, Heidegger pretende mostrar que mesmo na antiguidade grega algo como o não-encobrimento é já concebido de alguma forma. Assim sendo, algo verdadeiro é, primeiramente, algo não-encoberto.

Vamos deixar de lado a definição de longa data da essência da verdade e perguntar como, no início da filosofia ocidental, era concebida a verdade, ou seja, como os gregos entendiam o que chamamos de verdade. Que palavra eles possuíam para isso? A palavra grega para verdade [...] é ἀλήθεια, não-encoberto [Unverborgenheit]¹³⁴.

Simplesmente por este delineamento Heidegger já propõe algumas considerações. O que os gregos consideram como verdadeiro, isto é, o não-encoberto, é o que não está mais encoberto; simplesmente: o que está sem encobrimento. Neste sentido, o verdadeiro é o que foi arrancado do encobrimento, como se ele tivesse sido roubado do próprio encobrimento. Assim, para Heidegger, o propriamente verdadeiro é aquilo que se livra do encobrimento. Por conta desta análise, concernente a aquilo que é próprio à verdade enquanto não-encobrimento, Heidegger diz possuir a verdade certo caráter *privativo*, no qual a palavra negativa expõe a palavra positiva, o que significa dizer que o encobrimento, enquanto acontecimento fundante, é apresentado intensivamente na sua negação¹³⁵.

Contudo, para além desta fixação de uma análise na mera significação da palavra, Heidegger firma que a palavra ἀλήθεια diz respeito ao que o homem, desde o fundamento de sua essência, quer e procura. Ou seja, a verdade corresponde a algo primeiro e último, constituindo assim o fundamento do *Dasein*, na medida em que ele envolve o experienciar originário com o mundo e consigo mesmo do homem. O encobrimento possui então um papel maximamente fundante, na medida em que o experienciar “prévio” dos entes no seu encobrimento (que envolve e importuna o homem de um modo essencial) condiciona a necessidade e a possibilidade para que os entes possam ser arrancados do encobrimento. É neste empenho que o homem traz os entes do encobrimento para o não-encobrimento, ou melhor, arrancando os entes do encobrimento e trazendo-os para o não-encobrimento, o homem também acaba por colocar-se em meio ao não-encobrimento¹³⁶. Referente a isto, a

¹³⁴ HEIDEGGER, M. *The essence of truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Translated by Ted Sadler. Continuum impacts, 2002, p. 7.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem.

vigência dos entes se dá no encobrimento; os entes vigem no encobrimento. Isto é, há, por assim dizer, uma inclinação primordial para que os entes, mesmo arrancados do encobrimento pelo homem, retornem à ocultação.

Pelo que o §2 indica, foi mesmo com Platão e Aristóteles que se deu o início da impossibilitação da experiência fundamental, isto é, neles ocorre uma reformulação da palavra *ἀλήθεια*, que acarreta uma mudança significativa frente à postura fundante ou ao desencobrimento. A partir deste momento, para Heidegger, prepara-se o alicerçamento para que a concepção usual de verdade enquanto concordância e/ou correção se torne determinante¹³⁷. Esta passagem de uma conceituação à outra – da verdade enquanto não-encobrimento à verdade como correção – é o que marca a ida de Heidegger a Platão.

¹³⁷ Ibidem, p. 12.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que passa a ser exposto no pensamento de Heidegger após a famosa conferência de 1930, a verdade do Ser passa a assumir o posto de questão fundamental, se a expressão é permitida. Além de propor uma confrontação com a investigação oriunda da antropologia filosófica, que propõe que o homem esteja no centro da discussão filosófica, é de crucial importância a compreensão de que Heidegger procura efetuar mesmo uma intensificação dos resultados alcançados pela analítica da existência contida em *Ser e tempo*. A partir da *Vorlesung* de 1927, Heidegger procura evidenciar certos aspectos do *Dasein* que foram apenas insinuados no seu tratado de 1927, tal como ocorre com a problemática da transcendência. Ou seja, há mesmo, se se é que se pode falar, uma espécie de radicalização das estruturas fundamentais do *Dasein*.

O que procuramos mostrar, efetivamente, foi que este envolvimento do *Dasein* em meio ao ente na totalidade, o seu envolvimento com o ente do interior do mundo, mostrou-se como a ocasião para que Heidegger pudesse alargar a analítica existencial do *Dasein* na direção da acontecência do mundo, no sentido da temporalização de mundo, para o *em vista de* que caracteriza a existência do ente vinculado à totalidade. Tal como vimos, a partir da investigação concernente à ontologia fundamental e sua transformação caracterizada pelo “giro metafísico”, a metafísica do *Dasein* tende a perguntar pelo ente na totalidade, compreendendo e incluindo o *Dasein* neste questionamento. Esta empresa se apresentou como uma *hermenêutica do vínculo*, na qual há uma interpretação que visa abarcar o todo da vinculação do *Dasein* ao ente, isto é, seu irremediável ser-referido ao ente na totalidade, de tal modo que se inclui aí também o ser referido ao ente subsistente no modo de ser da natureza, isto é, o subsistente no sentido amplo.

Este “esquema intensificatório” detém a atenção de Heidegger até o final dos anos 20. O que decorre, como mostramos, pôde ser interpretado como uma mudança de posição de Heidegger frente à história. Numa limitação talvez possível, pode-se dizer que logo a partir de 1933, por exemplo, a filosofia é tomada como um embate (*Kampf*) que, permanentemente, questiona a essência e o Ser dos entes. Mais do que isso, o que possibilita, por assim dizer, o embate questionativo é sua historicidade, seu modo de ser histórico. Segundo Heidegger, a história deve ser interpelada, na medida em que há nela um acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) que a molda e a constitui¹³⁸. É desta forma que Heidegger propõe um

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *Being and truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010, p. 9.

questionamento frente à história, na medida em que esta só deve falar nesta confrontação. O movimento que podemos perceber se aproxima da analítica dos anos 1920, na medida em que procuramos interrogar o *Dasein* acerca de sua constituição mais interna e, a partir disso, esclarecer como o sentido se libera para este ente. Assim como o *Dasein* tende, habitualmente, para a retração mediante sua existência insistente, a história também se mostra, segundo Heidegger, como uma espécie de queda, decadência que precisa ser interpelada a fim se pôr em evidência o caminho que a história tomou, esclarecendo-se assim o princípio que vige na raiz do acontecimento histórico.

Neste projeto que se inicia após o curso do verão de 1930, Heidegger não desenvolverá mais o vocabulário metafísico para qualificar o autêntico pensamento do Ser, e aquele projeto de uma metafísica do *Dasein* irá desaparecer. Procuramos mostrar, como o questionamento filosófico de Heidegger se desenvolve a partir do fio condutor da questão da essência da metafísica, ou melhor, da essência metafísica do *Dasein*. Segundo o que ficou dito, é mesmo na raiz do *Dasein* que se encontra o fundamento para todo e qualquer conhecimento, no qual mesmo uma atitude científica depende do acontecimento situado no fundamento da existência humana.

O que supomos, é que nos textos imediatamente posteriores a *Ser e tempo*, tal como acontece n'Os *problemas fundamentais da fenomenologia*, não se intenciona apenas dar suporte e esclarecer ainda mais a estruturação do *Dasein*, no sentido de interpretar o que *Ser e tempo* “alcançou”. Assim, os textos entre 1927 e 1930 não devem ser lidos a partir deles mesmo, mas sim de acordo com uma afinação, isto é, com a procura e dimensionamento conceitual dos radicalizadores da questão do Ser como horizonte da compreensão de si do *Dasein* (SOUZA JR., 2006, p. 223). Por intensificação pensamos tanto a “desformalização” frente à temporalidade de *Ser e tempo*, desformalização essa expressa na tentativa que Heidegger lançou de analisar o comportamento do *Dasein* frente aos entes com os quais ele lida faticamente, quanto as condições que possibilitam o desvelamento do sentido do Ser no e pelo *Dasein*. Em outros termos, este movimento de intensificação ou radicalização é também interpretado como a conceituação ininterrupta da estruturalidade do *Dasein*. Para Heidegger, os conceitos da fenomenologia devem e não possuem um escopo objetivante. Eles não são apresentados como uma espécie de determinação com caráter puramente objetivo. Procurou-se evidenciar como, através da exposição fenomenológica da constituição metafísica do *Dasein*, cumpre-se a tarefa de apresentar o movimento questionativo do *Dasein* na sua assunção cada vez mais radical e ampla. Por estes termos, esta exposição fenomenológica

(vista a partir da tematização do problema da transcendência, por exemplo) – tomada em si mesma e, principalmente, em relação à estruturalidade dos conceitos – afirma o propósito da filosofia de Heidegger, ao mesmo tempo em que realiza este mesmo fim.

Mesmo que as análises tenham apresentado uma imagem esquemática, é inegável a percepção de que através do estreitamento das questões da transcendência, da liberdade, do fundamento e da verdade ocorre a autolimitação do projeto da ontologia fundamental, ou melhor, do projeto da metafísica do *Dasein*. Pelo que vimos, a conceituação da essência da verdade, no cerne da liberdade que a cumpre e a define, consiste no lugar mais extremo alcançável através da análise dos estruturantes do *Dasein*. Veja-se, por exemplo, a terceira e quarta seções da conferência *Da essência da verdade*, nas quais se mostra a incapacidade argumentativa e metodológica para o adentramento na conceituação do desvelamento do Ser através do que constitui mais apropriadamente a verdade.

Procuramos mostrar, além disso, uma espécie de fraternidade entre o pensamento de Heidegger e o de Aristóteles, em termos da problemática da *unidade da metafísica*. Para Heidegger, a partir da estrutura dupla do *Dasein* enquanto projeto e ser-lançado, a liberdade se expôs, enquanto deixar-ser, nos momentos finais da metafísica do *Dasein*. Segundo este simples arranjo, pode-se compreender como o projeto de uma metafísica do *Dasein* culmina, por assim dizer, na exposição de um conceito ontológico e metafísico de liberdade que deve ser pensado como origem e condição de possibilidade de toda liberdade ôntica (espontaneidade, causalidade, etc.).

5 REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Viaverita Editora: Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Being and truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo, SP: Editora Moraes, 1991.

_____. Contribuciones a la filosofía (Del Acontecimiento) Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Traducción de Breno Onetto Muñoz. Av. Gran Bretaña 148, Playa Ancha - Valparaíso 1999 –2001.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Greg Ibscher Roth. Fondo de cultura económica; México, 1996.

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

_____. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro, 1999.

_____. *La Fenomenología do Espírito de Hegel*. Traducción y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madri: Alianza Editorial, S.A., 2008b.

_____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto de Ciria. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2007a.

_____. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Editora Vozes, 2010.

_____. *Metafísica de Aristóteles IX 1-3: sobre a essência e realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Vozes, 2007b.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 2012.

_____. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge University Press, 1998.

_____. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1997

_____. *Principios metafísicos de la lógica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis, S. A., Madrid, 2007c.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial; Madrid, 2006.

_____. *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann, 2002.

_____. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 2001.

_____. *The essence of truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Translated by Ted Sadler. Continuum impacts, 2002.

_____. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

FONTES SECUNDÁRIAS:

BLATTNER, W. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

COURTINE, Jean-François (éd.). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996.

DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa António M. Magalhães; revisão técnica Constança Marcondes Cesar. - Campinas, SP : Papirus, 1991.

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, 2005.

GRONDIN, J. *La métaphysique: Heidegger et le problème de la métaphysique*. Université de Montréal.

HAUGELAND, J. *Dasein Disclosed*. Edited by Joseph Rouse. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2013.

JARAN, François. *La Métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010.

_____. *Heidegger inédit (1929-1930): L'inachevable Être ET temps*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012.

KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, 1995.

LAFONT, C. *Lenguaje y apertura del mundo El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Versión española de Pere Fabra i Abat. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

RAMOS, R. *o ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em ser e tempo, de martin Heidegger*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001, p.113-129.

RODRIGUES, F. *Heidegger e a metafísica do Dasein (1927-1930): uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo e jogo da vida*. Campinas, 2014.

RADLOFF, Bernhard. *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Ediciones Paidós Ibérica S. A., Barcelona, 1993.

SOUZA JR, N. J. *Da transcendentalidade do Da-sein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final de década de 20 e o início da de 30*. 2006. 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade – Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

VIGO, A. G. *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos*. A. ed. - Buenos Aires: Biblos, 2008.

VOLPI, F. *Heidegger y Aristóteles*. 1ª Ed. – Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2012.