

## **A existência no pensamento de Heidegger**

Marcos Aurélio Fernandes  
Professor adjunto  
Departamento de Filosofia da UnB

**Resumo:** Este texto trata do conceito de existência a partir do pensamento fenomenológico, ontológico-fundamental e ontológico-histórico, de Heidegger. De início, trata do conceito metafísico de existência e de sua transformação na época da consumação da metafísica, especialmente em Kierkegaard. A consumação da metafísica apela por outro princípio do pensar. “Ser e Tempo” inaugura a tentativa de operar uma passagem para este outro princípio. O empenho do pensamento se volta então para a tarefa de pensar a diferença ontológica e de considerar a existência humana à luz de sua referência para com o ser enquanto diferença ontológica. Daí surge um novo conceito de existência: como insistência extática na verdade do ser.

**Palavras-chave:** existência, diferença ontológica, verdade do ser.

## **l'esistenza nel pensiero di Heidegger**

**Riassunto:** Questo testo tratta del concetto di esistenza, avendo come punto di partenza il pensiero fenomenologico, ontologico-fondamentale ed ontologico-storico, di Heidegger. In un primo momento tratta del concetto metafisico di esistenza e della sua trasformazione nell'epoca del compimento della metafisica, di modo speciale in Kierkegaard. Il compimento della metafisica presenta l'appello per un altro principio del pensiero. “Essere e Tempo” inaugura il tentativo di mettere in opera il passaggio per questo altro principio. Lo sforzo del pensiero è diretto allora per il compito di pensare la differenza ontologica e di considerare l'esistenza umana alla luce del suo riferimento all'essere in quanto differenza ontologica. Per conseguenza, di questo sforzo risulta un nuovo concetto di esistenza: come insistenza ecstatica nella verità dell'essere.

**Parole-chiavi:** esistenza, differenza ontologica, verità dell'essere.

**O conceito de existência à luz da História do ser. Conceito metafísico, conceito existenciário-subjetivo e conceito existencial ontológico de existência**

O que se propõe aqui e agora é pensar com Heidegger o conceito de existência à luz da fenomenologia entendida como o pensar que que questiona o sentido do ser e que medita a história como história do ser. O pensar que medita a história como história do ser, porém, é diverso do pensar que explica o histórico segundo os cálculos técnicos da historiografia. O pensar que medita é o pensar que questiona o sentido do ser (*Sinndes Seins*). É o pensar que se engaja não só para e pelo ente, mas também e acima de tudo se engaja para e pelo ser mesmo, mais exatamente, pela verdade do ser (*Wahrheit des Seins*) e sua história, que, como diz Heidegger em *Sobre o Humanismo* (1947), carrega e determina

toda a condição e situação humana (HEIDEGGER, 1990, p. 320). A verdade do ser é o elemento mesmo do pensar; elemento, no sentido de “medium”, ambiência. O pensar que medita é, assim, o “pensar do ser” desde a “verdade do ser”. O genitivo na expressão “pensar do ser” é duplo. Diz Heidegger em *Sobre o Humanismo*: “O pensamento é o pensamento do Ser. O genitivo exprime duas coisas. O pensamento é do Ser, enquanto, provocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser” (HEIDEGGER, 1990: 316).

O ser, enquanto advento histórico da realidade, se destina ao homem sempre e cada vez na configuração de uma determinada época. É neste sentido que também o ser é finito, é temporal, é histórico. “Ser aqui não está pelo que é e está sendo, nem pela essência do que está sendo. Ser remete para a realidade, entendida como “diferença ontológica entre ser e sendo”, a qual opera no sentido de pôr em obra as realizações do real” (LEÃO, 2013: 119). A época do ser é um modo como o ser revela o ente na medida em que se vela e se retrai. Na meditação de Heidegger sobre a história do ocidente, este retraimento e velamento instaura o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*). O esquecimento do ser, porém, se funda no abandono do ser (*Seinsverlassenheit*) (HEIDEGGER, 1994: 115). Isto quer dizer: o esquecimento do ser não decorre pura e simplesmente de uma negligência dos homens em geral ou mesmo dos filósofos. O esquecimento do ser só é possível porque o ser mesmo se abandona e deixa ser o ente e sua preponderância na existência temporal histórica do homem, de modo que, cada vez mais, para o



homem, só há o ente e “mais nada”. Por fim, o ser se torna, como constata Heidegger na *Introdução à Metafísica*, um vapor e um erro, ou, nas palavras de Nietzsche “a última fumaça da realidade evaporante” (HEIDEGGER, 1987: 63). Com Hegel e Schelling, com Kierkegaard, Marx e Nietzsche chega à consumação a época do ser chamada de Metafísica, começada propriamente com Platão e Aristóteles.

A época do ser chamada metafísica, na qual a existência do Ocidente toma consciência de si mesma, realiza o esquecimento do ser na forma de um pensamento onto-teológico. Na metafísica, o ser é abandonado em favor do ente, de modo que sua diferença irreduzível permanece ignorada, e o seu desencoberto permanece encoberto. Nomeia-se o ser, mas apenas como a entidade do ente, experimentada fundamentalmente como presença (*Anwesenheit*). O ser, enquanto presença do ente, por sua vez é determinado como vigência permanente, consistente e constante, como *ousía*, a qual, então é interpretada por Platão como “ídea” e por Aristóteles como *enérgeia*. Da *ousía* se distingue, por sua vez, o *ti estin* (o “o que é”) e o *hoti estin* (o “que é”), aquilo que a tradição filosófica chamará de “essência” e “existência”. Desde Platão e Aristóteles a metafísica tem sido a época em que o a significação da entidade do ente é estruturada na diferença entre fundamento e fundado. Isto quer dizer que a vigência do pensamento ocidental esquece a diferença ontológica e pensa o ser de modo ôntico como a entidade do ente no horizonte lógico da interdependência de fundado e fundamento. Esta estrutura lógica, por sua vez, reclama a vinda do divino, do *theós*, para dentro de sua vigência, à medida que requer que o ente seja realmente fundado num fundamento último, que exclua a

possibilidade e a necessidade de uma ulterior fundamentação, ou seja, num fundamento supremo que é o absoluto, Deus. A metafísica enquanto época da verdade do ser que se articula em uma constituição onto-teo-lógica reivindica para si o direito de conduzir o homem à verdade correta, imutável, necessária e certa.

Em Hegel o caráter lógico da metafísica chega ao seu paroxismo. O êxito deste paroxismo acaba sendo uma ontologia sem ser e uma teologia sem Deus. Mas, segundo a meditação heideggeriana da história do ser, na consumação da época metafísica da história do ser já começa a se dar o aceno para o *kairós* de outro início (*andere Anfang*) do pensar. Sobretudo com Kierkegaard e Nietzsche, é despertada a disposição para este outro início de modo existencial, embora a questão do ser em sua articulação existencial permaneça ignorada. É o que nos acena a nota introduzida por Heidegger no final do § 45, que introduz a segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, retomando o resultado da análise preparatória dos fundamentos do *Da-sein* em vista da realização da tarefa de sua interpretação existencial originária:

*No séc. XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existencial, refletindo, a seu respeito com profundidade. A problemática existencial, contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos “edificantes” do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia* (HEIDEGGER, 1989: 14).

## A existência no pensamento de Heidegger

Heidegger, aqui, distingue entre “existencial” (*existenzial*) e “existenciário” (*existenziell*). Para Heidegger, existenciário “quer dizer isso: o homem, no seu ser homem, é referido mediante modos de comportamento não somente ao real, mas, enquanto existente, preocupa-se consigo mesmo, com estes referimentos e com o real” (HEIDEGGER, 1998b: 437). Para ele, este caráter existenciário emerge de modo relevante no pensamento do século XIX, em Kierkegaard e em Nietzsche. No contexto de estudos feitos por Heidegger acerca de Nietzsche na segunda metade dos anos 30 e no início dos anos 40 aparecem alguns acenos sobre o pensamento de Schelling e, em sua proximidade, sobre o pensamento existenciário de Kierkegaard. Assim, nos *Esboços para a história do ser como metafísica*, de 1941, Heidegger apresenta Schelling como a primeira consumação (*Vollendung*) da metafísica. Para ele, a obra *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os objetos com ela conexos*, de 1809, é o ápice da metafísica do idealismo alemão, que, por sua vez, é a consumação da história do ser como metafísica. Em relação a Schelling, porém, o caminho de pensamento de Kierkegaard não é tanto uma continuação, mas é uma ruptura e um desvio, já que Kierkegaard, segundo Heidegger, não é nem teólogo nem metafísico, mas é o essencial de ambos (HEIDEGGER, 1998b: 430). Na preleção sobre “A metafísica do idealismo alemão”, que é do primeiro trimestre de 1941, Heidegger diz que Kierkegaard é “mais teológico do que poderia ser um teólogo cristão e mais não-filosófico do que poderia ser um metafísico” (1991: 19).

A existência, tomada no sentido de Schelling e, em última instância, da tradição metafísica, como efetividade do real, é limitada por Kierkegaard ao homem,

entendido ainda como sujeito, ou seja, ao ente que é na contradição de temporalidade e eternidade, ao homem que, na tensão desta contradição, quer ser si mesmo. O conceito de existência em Kierkegaard mantém ainda o sentido metafísico de existência, como realidade efetiva, só que é restringido ao modo de ser subjetivo do homem. Este conceito restringido de existência, por sua vez, é pensado por Kierkegaard em contraposição ao pensamento onto-teo-lógico de Hegel, que é chamado por Kierkegaard de “pensar abstrato”. Com um tom de ironia, característica de seu pensar socrático, assim diz Kierkegaard no §1º do Capítulo III do *Post-Scriptum*:

*Existir, pensa-se, não é nada, menos ainda uma arte: não existimos todos? Mas pensar abstratamente: eis aqui algo! Mas existir em verdade e penetrar sua existência por sua consciência, ao mesmo tempo quase eternamente, muito além dela e, não obstante, presente nela e, não obstante, no devir: é verdadeiramente difícil (Apud REICHMANN, 1972: 226).*

Esta citação traz uma contraposição: entre “pensar abstratamente” e “existir em verdade”. Se perguntarmos o que significa “existir em verdade” a resposta nos é dada pelo próprio texto: existir em verdade é “penetrar sua existência por sua consciência”. Pelo “pensar abstratamente” Kierkegaard entende o pensar filosófico no modo da mais elevada configuração que este pensar tinha alcançado em sua época: na forma da metafísica de Hegel. Aqui temos, por um lado, o existir no sentido de ser-real, ser-efetivo, entretanto, no sentido mais agudo, apontando para o existir humano. Por outro lado, a diferença entre “existir” e “pensar abstratamente” quer



dizer: pensar e agir como indivíduo humano que efetivamente existe e, enquanto pensador, pensar o absoluto. Pensar e agir como indivíduo humano é algo que, à primeira vista, parece fácil, algo que se dá por si mesmo, afinal, nós todos somos, enquanto “sujeitos”, determinados pela subjetividade, ou seja, nós todos nos comportamos e nos reportamos de modo consciente para com as coisas e de modo autoconsciente para conosco mesmos. E esta subjetividade é, justamente, a existência, que cada um de nós, tem. Entretanto, “pensar abstratamente”: isso parece uma arte e algo difícil de se fazer. Entretanto, o que é “pensar abstratamente” para Kierkegaard? Significa abstrair, prescindir, do indivíduo, o singular que a cada vez se apresenta num aqui e agora; significa extrair com o pensar apenas o universal, sem nem mesmo tentar pensar em sua conjunção o singular e o universal. Por detrás deste desprezo pelo indivíduo, pelo singular, está um platonismo: o indivíduo aqui e agora é o temporal, o universal é o permanente, eterno. Assim, pensar abstratamente significa esquecer o temporal, perder-se no eterno. A “abstração” explica tudo, mas deixa de fora o existir, o indivíduo em sua singularidade, aqui e agora, e a cada vez, aquilo que Aristóteles chamou de “substância primeira” (*protē ousia*).

Hegel, na verdade, se propunha a pensar concretamente. Mas, o que é “pensar abstrato” e “pensar concreto” de Hegel? Pensar abstratamente é, para ele, pensar unilateralmente. Alguém pensa abstratamente também quando considera como real apenas um aspecto ou uma dimensão da realidade. Pensar concretamente, no sentido de Hegel, só pensa quem pensa todos os lados essenciais, em que se pode pensar, a partir da unidade da mútua pertença deles e de sua concreção, ou seja,

de seu con-crescimento (cf. em latim o verbo *concreresco*, com o infinitivo sendo *concreescere* e o particípio passado neutro sendo *concretum*). Entretanto, Kierkegaard afirma que Hegel pensa “abstratamente”, ou seja, unilateralmente. Para Kierkegaard, pensar abstratamente significa pensar pondo de lado o existir fático, real, do homem individual, seu interesse pela realidade, isto é, pelo existir, em sua composição de finito e infinito.

O contrário do “pensar abstratamente” é, para Kierkegaard, “existir”, ou melhor, “existir em verdade”. Mas, o que significa, aqui, “existir em verdade”? A resposta é: “penetrar sua existência por sua consciência”. Com outras palavras: ser interessado infinitamente no existir, na realização do próprio ser-si-mesmo; ter interesse em existir a partir da mais profunda raiz da existência, em existir a partir de uma tomada de consciência da própria responsabilidade de ser; conduzir uma vida humana plena; existir eticamente e, acima de tudo, religiosamente, a partir do próprio con-crescimento com o divino. A autoconsciência deve estar enraizada na existência do homem individual. O saber da autoconsciência deve ser assumido de modo vivo no existir mesmo do homem individual, de modo que este saber penetre o chão da existência mesma. Este penetrar na própria existência pela consciência, entretanto, “ao mesmo tempo” quer, por assim dizer, “como que eternamente”, penetrar “muito além dela”. Isto quer dizer: quer, transcendendo a temporalidade, penetrar no eterno, quer chegar e permanecer de pé diante de Deus.

Entretanto, esta penetração para além da existência, no eterno, não se há que realizar de modo especulativo, apenas com a fantasia ou com o pensamento, de modo a pôr de lado a existência temporal,

perdendo-se e sendo absorvido no Absoluto. Kierkegaard fala, por isso, de “permanecer na existência”, mantendo-se firme na tensão da infinita diferença entre tempo e eternidade. Existir em verdade é, pois, penetrar na existência, de tal modo a ir para além dela, projetar-se no eterno, permanecendo, no entanto, na própria existência temporal, permanecendo, no entanto, “no devir”, ou seja, no agir temporal, ir ao encontro do eterno. A síntese de eternidade e tempo, de infinito e finito, deve se dar no devir. Como caracterizar este devir? Kierkegaard interpreta este devir a partir do Cristianismo. Podemos caracterizá-lo em dois momentos: tornar-se o que se é, como sujeito; e tornar-se cristão. Para Kierkegaard, em última instância, existir é crer, ou seja, dar-se ao real, deixar que o real nos importe, pôr-se diante do real em sentido absoluto, tornar-se manifesto diante de Deus, ater-se ao fato de que Deus se fez homem. Enfim: fé como ser cristão, ou melhor, tornar-se cristão. A contraposição entre Kierkegaard e Hegel é, mais exatamente, a oposição entre o cristão crente e a metafísica absoluta do Idealismo alemão, o qual pretendia ter superado a verdade do Cristianismo na verdade do saber absoluto. Kierkegaard, enfim, foi um pensador subjetivo do século XIX, em quem o pensamento se torna potente, como a confrontação de um escritor religioso com as tendências filosóficas de seu tempo, especialmente com a filosofia do Idealismo alemão, mais exatamente, com a filosofia de Hegel. Dele Heidegger disse: “Ele se torna alguém, em relação ao qual não se pode passar ao largo, quer a gente seja um defensor ou um opositor ou também apenas um indiferente para com ele” (1991: 26). Isso se deve à singularidade de Kierkegaard que não pode ser simplesmente

enquadrado na história da filosofia nem na história da teologia. É que ele “em um sentido enfático – segundo a atitude e o modo de pensamento – é incomparável; ele deve permanecer de pé em si; nem a teologia nem a filosofia pode incorporá-lo em sua história” (HEIDEGGER, 1991: 19).

Entretanto, o pensar de Schelling e de Kierkegaard, assim como o de Nietzsche, segundo Heidegger, efetua ainda os extremos desdobramentos da história do ser como metafísica, ou seja, o pensar do primeiro princípio, sem, contudo, alcançar o outro princípio do pensar. O outro princípio do pensar, porém, não é só existenciário, mas é, principalmente, existencial. Heidegger chama de existencial, porém, não o pensamento da metafísica da subjetividade em seu caráter existenciário, mas, para ele, existencial é o ontológico da existência, ou seja, aquilo que se refere à ontologia fundamental, que visa simplesmente à questão do ser como tal. Este pensamento existencial, contudo, emerge propriamente com *Ser e Tempo*, que não é somente o título de um livro de filosofia, mas o marco de outro princípio do pensar, cujo apelo se faz desde a consumação da metafísica. Heidegger usa o título “*existenzial*” para dizer o que se refere às estruturas da existência. O exercício in concreto do existir ele denomina de “*existenziell*”, existenciário, ou existetivo. É bem verdade que a análise existencial exige um empenho existenciário, que esta só pode adquirir suficiente transparência à medida que cada um assume tal empenho, e, do mesmo modo, conduz a uma transformação e individuação existenciária, mas o que *Ser e Tempo* almeja é, sobretudo, alcançar uma transparência ontológica, existencial, da existência em vista de outro princípio do pensar, de um pensar que seja, de fato, pensar do ser. Com *Ser e Tempo*,



entendendo este título como marco histórico-ontológico, o pensamento começa, tateante, uma “recordação que entra no coração da metafísica” (Esta expressão é título de outro escrito de Heidegger, de 1941, também recolhido em Nietzsche, HEIDEGGER, 1998b: 439-448). Desde Schelling, Kierkegaard e Nietzsche a história do ser se dá como a indecisão de uma passagem e seus impasses. Trata-se da passagem do primeiro princípio do pensar ocidental, desdobrado como metafísica e o outro princípio, a do pensamento do ser.

Heidegger propõe que “a consumação da metafísica institui o ente no abandono do ser. O abandono do ente por parte do ser é o último reflexo do ser como encobrimento do desencobrimento em que todo ente, de qualquer espécie, pode aparecer enquanto tal” (HEIDEGGER, 1998b: 430). Ele entende este tempo da consumação da metafísica como marcada por uma indecisão, a saber, a indecisão que recai sobre se o ente há de persistir na sua proeminência ou se se dá a recordação em que o ser mesmo, em sua irreducibilidade e inesgotabilidade, é recordado e, assim, possa vigorar como principiadador de outra época de sua verdade. Com outras palavras, a indecisão é se, no extremo do encobrimento do ser, o ente continue a ser apenas agenciado como objeto de controle da técnica, mas assim conduza àquela desertificação (*Verwüstung*) que não destrói, mas que sufoca o caráter principiadador do ser no instalar e ordenar do ente, ou se aconteça já o aclarar uma clareira, e, com isso, se abra e clareie o princípio mais principiadador, nas palavras dos *Contributos à Filosofia*, se se dê a passagem para o outro princípio da história do ser (HEIDEGGER, 1994: 176).

## Fenomenologia como questão do sentido ou da verdade do ser. O homem e a diferença ontológica

*Ser e Tempo* (1927) acontece como o empenho do pensamento pela passagem para o outro princípio da história do ser. Este pensamento se apresenta como fenomenologia. Aqui precisamos, de cara, perceber que a fenomenologia é entendida por Heidegger como ontologia e esta, por sua vez, como questionamento do sentido do ser. A fenomenologia enquanto questionamento do sentido do ser se depara com a diferença ontológica, ou seja, a diferença de ser entre ser e ente. Trata-se de uma diferença irreducível, mas que traz consigo também uma referência necessária. Como vem à tona este que é o fenômeno por excelência, ou seja, o fenômeno da diferença referente entre ser e ente, ou, em outros termos, entre realidade e real? Como este fenômeno se dá e se instala em referência à existência humana? Vejamos:

*Em nossas peripécias de ser, não ser e vir a ser, encontramos sempre e nos deparamos a cada passo com uma diferença inesgotável mas referente entre real, realização e realidade. Nesta diferença referente a realidade é sempre sub-reptícia. Pois a realidade nunca se dá direta e imediatamente. A realidade só se dá mas se dá sempre obliquamente. Pois instala-se em todo real, como sua realização na medida em que se retrai, enquanto se retira, como realidade. No real de Pedro ou de Maria, a realidade humana, por ex., embora se realize, nunca se esgota mas tem de subtrair-se, como realidade, para poder proporcionar tanto a possibilidade, como a realização do humano em Pedro, em Maria, em todos os homens e mulheres, sejam reais ou possíveis. A fortaleza e a essência de uma*

## A existência no pensamento de Heidegger

*época se definem pela integração nas obras de ser dos humanos do equilíbrio e da tensão desta diferença irreduzível mas referente entre realidade, realização e real ou na terminologia de Aristóteles entre εἶναι, οὐσία e ὄν, ou na nomenclatura medieval entre esse, essentia e ens ou em termos heideggeriano entre das Sein, die Seiendheit e das Seiende (LEÃO, 2010,: 164).*

Antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo* (1927), no semestre estivo de 1926, numa preleção dedicada a “Os conceitos fundamentais da filosofia antiga” Heidegger apresenta a filosofia como “ciência crítica” diferenciando-a das demais ciências enquanto ciências positivas. As ciências positivas são ciências do que está já posto. “Tudo aquilo que as ciências descobrem é o ente. As ciências positivas são ciências do ente” (HEIDEGGER, 2000: 74). Há que se conceder que também a filosofia não invente o seu tema e que também para ela o seu tema já está dado. Entretanto, isto que está dado à filosofia como seu tema não é ente, mas ser. A filosofia é crítica porque é capaz de um “krineín”, ou seja, é capaz de separar, de reconhecer a cisão ou diferenciação entre ente e ser. Ente é tudo aquilo que é. O ente é. Isto significa: o ente tem ser. Quando dizemos “ente” e entendemos que ente é tudo aquilo que é, conseguimos um apoio na nossa experiência comum, natural. Quando, porém, dizemos “ser” não conseguimos representar nada. Mas assim deve ser: pois ser não é ente, não é nada que está diante de nós, nada que possa ser representado ou objetivado, de modo que somos forçados a dizer que ser não é, ou então, que ser é nada. Assim, embora ser seja o que está dado a priori, anterior a todo “sendo” (ente), parece ser o que é

menos positivo de tudo quanto há, em virtude de sua subtração, ou, como dizia a citação acima, em virtude de sua doação sub-reptícia, oblíqua. E, no entanto, como indica a descoberta fenomenológica da intuição categorial, a que Heidegger chega numa leitura fenomenológica de Aristóteles e numa leitura ontológica de Husserl, ser é o fenômeno originário, cuja datidade é irreduzível a qualquer datidade ôntica. O ser em sua datidade já é sempre compreendido em toda a nossa experiência do ente. De fato, o ser é co-compreendido em toda a compreensão do ente. Neste sentido, ser é o que é o mais positivo de tudo quanto há. Só que, em virtude de seu dar-se originário ser oblíquo, quer dizer, em virtude de ser se dar à medida que se retrai, este fenômeno originário permanece para o homem como o esquecido, o encoberto (*verborgen*), o precluso, o inacessível. O encobrimento (*Verborgenheit*) é primordial à verdade do ser, à sua revelação. A revelação não anula o encobrimento, antes, pelo contrário, ela deixa e faz ver o encobrimento: a subtração do ser na própria doação e posição do ente. O ser como tal nunca aparece como um ente já dado no círculo de nossa experiência. Ele está sempre fora deste círculo, mesmo porque é em virtude do ser mesmo que o homem traz sempre com o seu ser algo assim como um círculo de desencobrimento (*Unverborgenheit*). Somente dentro deste círculo é que os entes podem se manifestar como os entes que eles são, e, isto, cada vez em seus próprios modos de ser. O estar fora, porém, do ser, em relação ao círculo de manifestatividade do ente, isto é, de seu poder ser aberto e manifesto (*Offenbarkeit*), caracteriza sua transcendência. O ser fica de fora (*liegthinaus*) do círculo de abertura e desencobrimento, do âmbito de manifestação do ente. Sua doação mostra,



num aceno, um transcendere, com um “ultrapassar” (*übersteigen*). Assim, a verdade do ser, o jogo de sua doação sub-reptícia, vige como uma verdade transcendental (HEIDEGGER, 2000: 75-79). O “transcendental” aqui, porém, não há de ser compreendido em sentido kantiano, como condição de possibilidade da experiência, de objetos e de seu conhecimento; nem há de ser entendido a partir de uma transcendência “metafísica”, tal como esta é comumente entendida, a saber, como uma transcendência ôntica (indicadora do ente suprassensível que transcende o ente sensível). Aqui não se trata de transcendência ôntica, metafísica, a transcendência de um ente, mas da transcendência ontológica: a transcendenciado ser em referência ao ente e à sua manifestatividade.

Junto com a transcendência, a universalidade é uma determinação do ser. Em que sentido é o ser universal? Todo ente é: todo ente enquanto ente tem ser. Diferentes modos de ser são diferentes modos de ser. Entretanto, pode-se compreender esta universalidade ontológico-transcendental em termos de uma generalidade ôntico-categorial? Em *Ser e Tempo*, no § 1, a transcendência do ser é indicada em conexão com uma doutrina tradicional da filosofia a respeito da universalidade do ser. Entretanto, o texto adverte: “A ‘universalidade’ do ‘ser’, porém, não é a do gênero. ‘Ser’ não delimita a região suprema do ente, pois esse se articula conceitualmente segundo gênero e espécie: [...]. A ‘universalidade’ do ser ‘transcende’ toda universalidade genérica. Segundo a terminologia da ontologia medieval, ‘ser’ é um ‘transcendens’” (HEIDEGGER, 1988a: 28). Portanto, assim como a transcendência do ser não é ôntica, mas ontológica, do mesmo modo a universalidade do ser não é categorial, mas “transcategorial”, ou seja, transcendental-ontológica.

No § 2, em que o texto de *Ser e Tempo* trata da estrutura formal da questão do ser, o ser aparece como o questionado da questão (*das Gefragte*), enquanto que o ente que nós somos e que interroga pelo sentido do ser é apenas o interrogado (*das Befragte*): “O questionado da questão do ser a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 1988a: 32). Quando o texto diz que ser é o que determina o ente enquanto ente, estabelece-se uma referência necessária entre ente e ser. O ser é o sentido e o fundamento do ente. Antes de todo e qualquer conhecimento e determinação do ente enquanto isto ou aquilo, passível de discussão, já deve estar atuante uma compreensão do ente enquanto ente, isto é, do ser no ente e do ente. Entretanto, quando diz que ser não é em si um outro ente, estabelece-se uma diferença irreduzível entre ente e ser.

No § 7, por sua vez, *Ser e Tempo* trata do método fenomenológico. Formalmente falando fenomenologia é deixar e fazer ver o fenômeno. Mas a palavra “fenômeno” tem vários sentidos. Na fenomenologia, a palavra fenômeno não é entendida no sentido vulgar, ou seja, como o ente que se torna acessível na intuição empírica. Antes, a palavra fenômeno é entendida em sentido formal mais abrangente, como o mostrar-se em si mesmo a partir de si mesmo. Este conceito formal não decide se o que se mostra é o ente ou o ser. Em terceiro lugar, vem o conceito fenomenológico de fenômeno, que é um conceito desformalizado e, ao mesmo tempo, distinto do conceito vulgar. Heidegger pergunta pelo que corresponde a este conceito e, ao mesmo tempo, indica:

## A existência no pensamento de Heidegger

*O que será que se deve chamar de fenômeno num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma demonstração explícita? Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado (verborgen) frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido (Sinn) e fundamento (Grund)(HEIDEGGER, 1988a: 66).*

Nessa passagem, o que se mostra diretamente e frequentemente é o ente. O interesse fenomenológico (filosófico), porém, se dirige ao que constitui o sentido e o fundamento do mostrar-se do ente, do seu caráter fenomenal-ôntico. Isso quer dizer: em sentido fenomenológico-ontológico, fenômeno é o que se dá como sentido e fundamento do ente, isto é, o ser. Entretanto, frente ao ente e à sua manifestatividade (abertura, descobrimento), o ser é justamente aquilo que não se mostra, o que permanece velado, encoberto (*verborgen*). Fenômeno, em sentido fenomenológico-ontológico é, justamente o ser, ou melhor, seu dar-se como sentido e fundamento do ente e seu velamento e encobrimento (*Verborgenheit*). Portanto, o sentido fenomenológico-ontológico de fenômeno (ser e seu encobrimento) transcende o sentido fenomenal-ôntico (o ente) e a fortiori o sentido vulgar de fenômeno (o empírico) e estabelece mesmo uma inflexão no sentido formal de fenômeno: o que se mostra a si mesmo a partir de si mesmo.

Fenomenologia se identifica, em *Ser e Tempo*, com ontologia. A fenomenologia é o método, a via de acesso, ao tema da ontologia, ao ser. Diz Heidegger: “O que, num sentido extraordinário, se mantém

velado (*verborgen*) ou volta novamente a encobrir-se (*in die Verdeckung zurückfällt*) ou ainda só se mostra “desfigurado” (*verstellt*) não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes” (HEIDEGGER, 1988a: 66). A não verdade do ser, portanto, pode se dar como encobrimento por ignorância ou desconhecimento, como encobrimento recorrente do que já tinha se desencoberto, e como desfiguração, que é o encobrimento mais frequente e perigoso, que é quando o fenômeno, em razão do encadeamento num “sistema” é tomado como algo que é claro, que dispensa ulterior questionamento. A fenomenologia, portanto, é o empenho da ontologia, não enquanto construção sistemática, mas como questionamento do sentido do ser, isto é, como método de acesso ao ser e empenho de desencobrimento da verdade do ser. Entretanto, o que diz, aqui, “sentido do ser”, “verdade do ser”?

“Sentido do ser” quer dizer, de início, como o ser se dá só e no compreender, com outras palavras, como o ser se dá na compreensão do ser (*Seinsverständnis*). Este é o sentido, provisório, fenomenológico-hermenêutico e fundamental-ontológico da expressão “sentido do ser”. Entretanto, na perspectiva do pensar histórico-ontológico, aberta, dentre outros escritos, nos “*Beiträge zur Philosophie*” (*Contributos à Filosofia*), cujas anotações remontam a 1936, “sentido do ser” nomeia aquilo em que a meditação, isto é, o pensamento do sentido (*Besinnung*), se detém, o que ele, enquanto questão, abre (*eröffnet*): a abertura (*Offenheit*) para o encobrir-se (*Sichverbergen*) do ser, para a sua verdade. Questionar o sentido do ser é, neste sentido, fundar (*gründen*) o âmbito do projeto originário em que esta abertura para o encobrimento do ser, isto é, para a sua verdade, acontece. (HEIDEGGER, 1994: 10-11). Isto significa arriscar o salto (*Sprung*), em que esta fundação (*Gründung*)



se torna possível. Mas, a necessidade deste salto e daquela fundação, segundo Heidegger, só pode ser haurida a partir da mais profunda história do homem, à medida que o homem é experimentado, ou melhor, que a sua essência é constituída como a daquele ente que está exposto ao ente ou, antes de tudo, à verdade do ser; exposição (*Ausgesetztheit*) que constitui o fundamento de sua essência e que o constitui como o cuidador (*Wahrer*), a sentinela (*Wächter*) e o buscador (*Sucher*) do ser (HEIDEGGER, 1994: 305).

Fenomenológico é, em Heidegger, o pensamento que questiona e que medita o sentido do ser. “Sentido”, aqui, não significa “meta”. Não quer dizer nem mesmo “significação” de um conceito. Diz outra coisa. Para entendermos o que Heidegger tem em mente, quando usa a expressão “sentido” na locução “sentido do ser”, vamos remontar ao antigo alto alemão, pontualmente, à palavra *Sîn* (donde vem *Sinn*, que, no alemão moderno, é “sentido”) e ao verbo *sinen* (sic), cuja significação é: buscar uma trilha, encontrar um caminho, tomar uma direção, trilhar um caminho, viajar (ROMBACH, 1998: 36). Assim, Heidegger, no texto de 1953 intitulado *Wissenschaft und Besinnung* (*Ciência e pensamento do sentido*), diz: “O alemão *sinnan*, *sinnen* (sic), pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma” (*Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat*) (HEIDEGGER, 2001: 58; 1997: p. 64). Sentido é, pois, a direção, o rumo de um caminho, que uma coisa toma por si. Sentido não tem, aqui, o significado de meta, mas sim o de caminho, ou melhor, de direção ou rumo de um encaminhamento, ou, para usar uma palavra latina, *ductus* (condução). Podemos dizer, então, que ser é a auto-condução da gênese do ente:

*O ser entendido como verbo, dinamicamente, sugere de imediato e originariamente vigor, viver, animar-se, perfazer-se, surgir-crescer-consumar-se, liberar-se, desprender-se, soltar-se nasciva, espontânea e livremente no que é o seu próprio [...] A dinâmica da espontaneidade, da liberdade do próprio de si mesmo, portanto, o ser é expressa também por a presença, o vir à fala, o vir à luz, o manifestar-se. Trata-se, pois, de um movimento, no qual há e do qual vem uma condução, um ductus, um fio condutor, qual subtil tração do sabor e gosto, da graça e beleza, portanto do fascínio da coisa ela mesma, ou melhor, da causa, da propriedade de ser. Esse ductus que nos toca, vindo da e nos induzindo para a dinâmica do ser, se chama sentido do ser (HARADA, 2009: 84).*

O que *Ser e Tempo* chama de “sentido do ser” é chamado, no pensamento histórico-ontológico de Heidegger, de “verdade do ser”. “Verdade” tem, aqui, um caráter pré-discursivo ou pré-predicativo. Já no § 7b de *Ser e Tempo*, que trata do *lógos* da fenomenologia, é indicado que o *lógos*, o discurso, não é, como se diz, o “lugar” primário da verdade, já que ele pode ser desencobridor (*alethés*), mas também pode ser encobridor (*psendos*). Heidegger recorda que, já para os gregos, a *aísthesis*, a percepção sensorial, e o *noeîn*, a percepção do ser e das determinações do ser, são mais originariamente verdadeiros do que o *lógos*, o discurso, a proposição, a predicação, o juízo. Assim, a “verdade do juízo” é um fenômeno de verdade derivado, sendo que o fenômeno de verdade em sentido originário é o da verdade manifestativa. Assim, o “sentido do ser” é a verdade manifestativa do ser, dando-se e subtraindo-se no aparecer do ente. Deste modo, podemos reconsiderar também o sentido da palavra “fenomenologia”. Fenomenologia

A existência no pensamento de Heidegger

deixa de ser primariamente um discurso apofântico sobre o fenômeno do ser – isso ela continua sendo, mas apenas de modo secundário e derivado – e passa a ser primordialmente o vir à fala do *lógos* imanente do fenômeno do ser, isto é, de seu sentido. Com outras palavras, o *lógos* do fenômeno, a fenomenologia, aqui, coincide com o modo como o fenômeno do ser ele mesmo se diz, como ele vem à fala, como ele articula o seu sentido, como ele se recolhe e se deixa colher. É o sentido da seguinte anedota: “De certa feita, chegou a Friburgo na Alemanha, um japonês da Escola de Kioto com uma pergunta e a fez a Heidegger: que é isso, fenomenologia? A resposta foi: é coisa bem simples; o fenômeno tal como ele mesmo é, tal como se dá e acontece em si mesmo, é nisso que está toda a fenomenologia” (LEÃO, 2013: 34).

No § 7c, por sua vez, *Ser e Tempo* chama esta verdade do ser de “verdade fenomenológica” e de “*veritas transcendentalis*”, verdade transcendental. Transcendental é a verdade do ser não porque ela é o produto do julgar, mas porque ela é condição de possibilidade de todo julgar. Esta verdade fenomenológica ou transcendental, por sua vez, é ali identificada como “abertura do ser” (*Erschlossenheit von Sein*). Na *Introdução à Metafísica*, de 1935, Heidegger esclarecerá o sentido do adjetivo “transcendental” em *Ser e Tempo*. Ele diz: “o transcendental, aí entendido, não é o da consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstático-existencial da existência humana” (HEIDEGGER, 1987: 48). Nesta acepção, existir é o modo de ser e de viver do homem. Existir significa, aqui, estar-fora-de-si, ultrapassar-se a si mesmo e ao mundo, na direção do ente enquanto ente, ou seja, do ser e da sua verdade manifestativa. Existir é, aqui,

compreender o ser, isto é, pôr-se de pé, fincar pé na abertura do ser.

### **Ontologia fundamental como sondagem do fundamento-abismo da existência. Existência como insistência extática na verdade do ser. O homem como ‘pastor do ser’**

Entre ser e ente, entretanto, não se dá somente uma diferença, mas também uma referência. O homem se insere neste jogo de diferença e referência entre ser e ente, ou, em outros termos, entre realidade, realização e real. Sua existência se articula neste cruzamento que une e separa, diferencia e referencia ser e ente, realidade, realização e real:

*A existência é a viagem que o homem faz entre real, realização e realidade. Para realizar-se e ao realizar-se, o homem irrompe na totalidade do real, emerge no universo das realizações, por força [...] da subtração da realidade e, nesta irrupção, instala estâncias e cria distâncias de relacionamento com tudo o que é e não é. Neste sentido de mera profundidade insondável, o homem se torna, ao mesmo tempo, o “lugar do nada” e o “pastor do ser”, na famosa formulação lapidar de Heidegger (LEÃO, 2010:164).*

A irrupção do homem no todo do ente e na verdade do ser se dá por meio daquilo que em *Ser e Tempo* se chama compreensão do ser (*Seinsverständnis*). Ao apreendermos o ente como ente nós já sempre compreendemos, ainda que de modo implícito e tácito, o ser. Por sua vez, de início, para nós, o ser é sempre o ser do que está sendo, o ser do ente. É que o ser se nos dá numa datidade toda própria, ou



seja, de modo sub-reptício, oblíquo, dando-se à medida que se retrai e se subtrai, ou seja, como transcendência originária. E, não obstante, a questão que interroga pelo sentido do ser deve pôr-se em face do ente, a saber, como o interrogado (*das Befragte*). O decisivo é, pois, escolher bem o ente junto do qual melhor se pode colher o ser. Ora, o ente capaz de colher o ser em todo o seu relacionamento e comportamento, tanto com o ente que ele é quanto com o ente que ele não é não é outro do que o ente que nós mesmos somos, e que Ser e Tempo chama de “*Dasein*”. “*Dasein*” nomeia, assim, a referência de ser do ser do homem com o ser em sua transcendência diferencial e ao mesmo tempo referencial para com o ente. Esta indicação, porém, parte do homem. Também é possível que esta indicação seja dada partindo do ser. Neste sentido, “*Dasein*” nomeia a referência do ser em sua transcendência diferencial e referencial para com o ente com o ser do homem, para com o fundo da humanidade do homem. Esta referência de ser entre o ser como tal e o ser do homem é o fundo e o fundamento (*Grund*) de todo o relacionamento e de todo o comportamento humano, tanto do comportamento do homem com aquilo que ele é quanto com aquilo que ele não é. Isto quer dizer que na intencionalidade de todo o seu comportamento ou relacionamento, o ser do homem já sempre acontece como uma transcendência, ou seja, como uma ultrapassagem de si mesmo. A transcendência é o fundo que funda e rege toda a intencionalidade de todo o comportamento humano; é a partir da transcendência que o homem projeta o mundo, se instala no meio do ente e é por ele cativado, e compreende o sentido do ser.

A transcendência do *Dasein* aparece, em Heidegger, como fundamento da intencionalidade. Heidegger retoma a descoberta da

fenomenologia husserliana de que todo ato ou vivência da consciência é uma correspondência entre a forma da subjetividade e o conteúdo da objetividade, é uma estrutura unitária e total de nóesis e nóema. A intencionalidade é a estrutura noético-noemática que fundamenta, a cada vez, o espaço de abertura em que se dá o jogo da correlação ou correspondência entre sujeito e objeto, entre formas de subjetividade e formas de objetividade, espaços de jogo que se constituem como dimensões, horizontes, campos ou regiões ontológicas. No entanto, Heidegger não compreende o ato ou vivência a partir da funcionalidade ou correspondência entre a subjetividade da consciência e a objetividade do real, mas sim a partir do *Dasein*, ou seja, da referência de ser entre o ser do homem e o ser como tal (diferença ontológica). Desde o princípio o fio condutor do pensamento de Heidegger não é o fio condutor do pensamento moderno, de Descartes a Husserl e a Sartre, incluindo aí Kierkegaard, ou seja, a funcionalidade de sujeito e objeto, de subjetividade e objetividade, mas sim a questão do sentido do ser, questão que, segundo o §1 de *Ser e Tempo*, sustentara o fôlego de Platão e Aristóteles na sua “*gigantomakhiaperítesousias* (luta de gigantes em torno do ser do ente enquanto *ousia*, vigência, presença constante e perdurante, essência, substância) mas que, desde então, emudecera, como questão temática de uma efetiva investigação (HEIDEGGER, 1988a: 27).

Na reinterpretação fenomenológica da intencionalidade, que se dá não de modo transcendental idealista ao modo de Husserl, mas de modo existencial-ontológico, à luz da referência de ser entre o ser do homem e o ser como diferença ontológica, todo ato humano, dito de outro modo, toda vivência da vida ou todo comportamento do *Dasein* recolhe de

modo co-originário o ato em seu intencionar e aquilo que é intencionado por este ato. Não se trata, mais, da correspondência entre um modo de ser subjetivo e um dado objetivo, mas de uma co-pertença ontológica originária, anterior a toda funcionalidade da correlação representar-e-representado, sujeito-e-objeto, não somente anterior à estrutura psíquica real desta funcionalidade, mas também anterior à sua estrutura ideal-transcendental. Esta recíproca pertença ontológica de *intentio* e *intentum* é a priori, ou seja, anterior a toda experiência consciencial e à própria “consciência em geral”, vale dizer, anterior mesmo à egoidade transcendental, à ipseidade da subjetividade monádica e da subjetividade intermonádica. É que, para a compreensão ontológico-existencial do ser do homem, ser homem não é somente existir numa relação ôntico-transcendental para com as coisas, mas em todo o comportamento, reportar-se ao ser destas coisas, relacionamento que constitui uma estrutura chamada em *Ser e Tempo* de ser-junto (*sein-bei*) ao ente enquanto ente. Ora, este relacionamento ontológico originário transcende toda relação ôntica no sentido da funcionalidade constitutiva da correspondência entre subjetividade e objetividade (ESPOSITO, 1997: 116-122).

O fundamento existencial da intencionalidade em seu caráter de transcendência chama-se em *Ser e Tempo* “compreensão do ser” (*Seinsverständnis*). É a partir da compreensão do ser que o homem se relaciona com o ser de todo e qualquer ente. Investigar a compreensão do ser é tarefa da ontologia fundamental e universal. Há que se interrogar o sentido de ser desta mesma compreensão do ser que abre a manifestatividade de todo e qualquer ente. Esta abertura é o

fundamento do poder-ser-dado de todo o ente. Ela é uma prerrogativa do *Dasein*, ou melhor, o *Dasein* é ele mesmo esta abertura do ser que possibilita a datidade de todo o ente enquanto ente. É nesta abertura e como esta abertura da compreensão do ser que, inclusive, o homem está dado a si mesmo, que o homem se relaciona consigo mesmo. O seu ser lhe é dado, porém, não como a ocorrência simplesmente dada, mas sim como possibilidade, no sentido de um originário poder-ser. Ser no *Dasein*, ser *Dasein*, ser esta abertura da compreensão do ser, não é para o homem um fato que se dá a modo de uma efetividade coisal, mas é um fato cuja facticidade se põe muito mais como um que fazer, ou seja, como um poder-ser que é, ao mesmo tempo, um ter-que-ser, como uma possibilidade que é necessidade. Neste peculiar modo de ser do *Dasein* como o ente cuja realidade é fundamentalmente possibilidade que se põe como necessidade de ser reside o conceito fundamental ontológico da liberdade. A compreensão do ser é fundada na liberdade. Para o homem, nada é mais necessário do que a liberdade. O ser do *Dasein*, assim determinado como um ser que não é simplesmente, mas que, a cada vez, tem que ser, ou seja, tem que se constituir a partir da necessidade da liberdade, chama-se existência. O poder-ser, o ter que ser da liberdade, é que funda tanto a possibilidade de uma abertura de si-mesmo para si-mesmo quanto a possibilidade de um descobrimento do mundo (ROMBACH, 1988: 124-134).

A intencionalidade se funda, pois, na compreensão do ser, que, em última instância se funda na liberdade. Somos tentados a continuar perguntando adiante: e a liberdade, em que se funda e se fundamenta? A resposta é: em nada. A liberdade, que é fundamento da



intencionalidade, não tem fundo, é sem-fundo, é o abismo do nada. Em que consiste, porém, este caráter abissal da liberdade? Consiste na facticidade, ou seja, no fato de que a liberdade não está ela mesma em poder da liberdade. A raiz do poder-ser da liberdade, que funda a abertura da manifestatividade, ou seja, da verdade do ente enquanto ente, do ente no seu todo, é, por assim, a impotência da liberdade, o seu ser fundamento-nulo, o seu ser abissal. A liberdade só é liberdade enquanto um ter-que-ser-livre. Se, por um lado, é o projeto da liberdade que abre a manifestatividade do ente, instaurando a abertura de si-mesmo para si-mesmo e o descobrimento do mundo, por outro lado, este projeto, no entanto, já é sempre em sua facticidade um projeto lançado, que está entregue a si mesmo, entregue à responsabilidade de ser, ao ter-que-ser da liberdade. Nisso, reside a finitude constitutiva da existência, e os fenômenos existenciais da angústia, da culpa, do ser-para-a-morte apenas tornam visíveis esta finitude constitutiva da existência (ROMBACH, 1988: 135-138).

A analítica existencial de *Ser e Tempo* põe em relevo a finitude da existência. Os escritos subsequentes do final dos anos vinte radicalizam este relevamento. Assim, por exemplo, em 1927, em *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o problema da metafísica) a finitude é relevada como o fundamento que está à base das quatro perguntas que são movidas pelo interesse filosófico fundamental do homem por sua existência, a saber, o que eu posso saber? O que eu devo fazer? O que me é permitido esperar? A estas três perguntas fundamentais, porém, junta-se uma quarta, ainda mais fundamental: “O que é o homem?”. Entretanto, Heidegger não põe a pergunta pelo ser do homem e sua finitude a não ser como um momento da

elaboração da questão do sentido do ser como tal (HEIDEGGER, 1998a: 206-226).

Num escrito de 1928, que fora publicado em 1929 numa coletânea de escritos em homenagem aos 70 anos de Husserl, intitulado “Vom Wesendes Grundes” (A essência do fundamento) (HEIDEGGER, 1990: 123-175; 1988b, *passim*), a transcendência fundante (em relação ao projeto do mundo, à irrupção no meio do ente e à compreensão do ser) aparece como liberdade. É a partir da liberdade que o homem institui mundo, toma chão no meio do ente e compreende ser como sentido e fundamento do ente, inclusive dele mesmo e do seu mundo. Transcendência é fundamento; fundamento é liberdade.

O fundamento, que promana ao transcender, remonta à própria liberdade e esta, como origem (*Ursprung*), torna-se ela própria “fundamento” (*Grund*).

*A liberdade é o fundamento do fundamento [...]. Mas, enquanto tal fundamento, a liberdade é o abismo [sem-fundamento] (Ab-grund) do estar-aí (des Daseins) (sic). Não como se o comportamento livre e individual fosse desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar-aí (sic), como poder-ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino (HEIDEGGER, 1988b: 105-107).*

Já num outro curso de 1928, intitulado “Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz”, anota-se que: “o ente que é ultrapassado na transcendência não é somente aquele que o *Dasein* mesmo não é, mas na transcendência o *Dasein* ultrapassa justamente a si mesmo enquanto ente – mais exatamente: esta ultrapassagem torna possível que o *Dasein* possa ser algo assim como um si-mesmo” (HEIDEGGER,

1978: 233-234). É ainda neste intuito que ele, em 1929, em *Que é Metafísica?*, “retoma a análise da angústia, como disposição de fundamentos, para mostrar a existência fundada em sua própria finitude, como projeto lançado pela transcendência do Nada” (LEÃO, 1977: 9). Este Nada não resulta da negação da totalidade do ente, pelo contrário, ele é a condição de possibilidade para que se dê o abrir-se da manifestatividade do ente enquanto ente, do ente na sua totalidade. “A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1999: 58). Também em 1929 a finitude é posta em relevo em “Da essência do fundamento”. Este escrito “encontra na liberdade, como processo de libertação, a estância em que se torna possível e se exerce o projeto fundamental da existência” (LEÃO, 1977: 9). O fundamento da existência, a liberdade, é sem fundamento: é abismo. A facticidade da existência é dada com a liberdade e como liberdade. Mas, neste sentido, de uma datidade originária, a liberdade não está em poder da liberdade.

Na constituição do “ex” da existência se dá o acontecimento da liberdade. Não se trata nem de uma liberdade somente negativa – independência, nem de uma liberdade somente positiva – autodeterminação, mas sim de uma liberdade criativa, originária e originadora da própria constituição da existência, a liberdade do ser. O projeto extático da existência é ele mesmo um projeto lançado. O homem já se encontra a si mesmo e ao seu mundo no *Dasein*, ou melhor, na essência do *Dasein*, que é a existência. *Ser e Tempo*, no § 9, diz: “a “essência” do *Dasein* jaz em sua existência” (HEIDEGGER, 1986: 42; cf. 1988a: 77). Em *Sobre o Humanismo*, Heidegger elucida o

sentido desta proposição, que fora lida equivocadamente como uma proposição de filosofia da existência ou existencialismo, ou seja, à luz da metafísica da subjetividade. Assim diz Heidegger:

*O que o homem é,— isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a “essência” do homem — repousa na ec-sistência. Mas a ec-sistência aqui pensada não se identifica com o conceito tradicional de existentia que, distinguindo-se de essentia, concebida como possibilidade, significa realidade. Em Ser e Tempo (p. 42) acha-se grifada a frase: “A essência do Dasein está na existência.” Pois não se trata de uma contraposição de existentia e essentia de vez que não estão em questão estas duas determinações metafísicas do Ser e muito menos, suas relações. Ainda menos contém a frase uma afirmação geral sobre o Dasein no sentido em que esse termo, cunhado no século XVIII para designar objeto (Gegenstand), pretendia exprimir o conceito metafísico da realidade do real. Ao invés, a frase quer dizer: o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o “lugar” (Da), e só ele, possui o caráter fundamental (Grundzug) de ec-sistência, isto é, da in-sistênciac-stática na Verdade do Ser. A essência ec-stática do homem repousa na ec-sistência, que é e permanece diferente da existentia pensada metafisicamente (HEIDEGGER, 1967: 42-43).*

Ainda em “O retorno ao fundamento da metafísica”, de 1949, Heidegger adverte que a palavra “existência” em *Ser e Tempo* “evoca um modo de ser, a saber, o ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se mantém à medida em que se lhe expõe” (HEIDEGGER, 1990: 374). Existir significa, então, insistir na verdade do ser, ou seja, na abertura do



ser, que não é ela mesma aberta pelo homem, ou seja, que não é criada pelo projeto mesmo da existência. E porque a abertura do ser se dá como um acontecer da liberdade criativa, originária, existir significa ser, sempre de novo, surpreendido pelo inesperado, pela inesgotabilidade da liberdade fontal do ser. E isso pertence à finitude da sua transcendência.

Existir é insistir na verdade do ser, ou seja, na abertura instaurada pela diferença irreduzível e referência necessária entre ente e ser. Esta insistência traz consigo uma dupla indigência: em primeiro lugar, a indigência de sempre já ter se esquecido desta abertura mesma e se entregue ao ente que nesta abertura está manifesto, como se o ente fosse tudo e o ser fosse nada. É o encobrimento do desencobrimento do ser; em segundo lugar, a indigência nunca poder possuir ou dominar as vicissitudes do acontecer da abertura do ser. O acontecer do ser e suas vicissitudes, embora estejam confiados ao cuidado do homem, enquanto “pastor do ser”, nunca deixa de ser um mistério para o homem e de fazer da existência mesma um mistério. Aqui, porém, mistério não significa um problema enigmático do conhecimento. Significa, antes, a inesgotabilidade daquilo que só se dá obliquamente, que só se envia e se doa em se retraindo e se subtraindo. A indigência do homem se faz tanto mais carente quanto mais o homem a ignora e quanto mais ele ignora a inesgotável superfluência do mistério do ser, que, se por um lado sempre de novo se retrai em sua inacessibilidade aos cálculos humanos e em sua irreduzibilidade ao ente, por outro lado, se destina e se entrega ao cuidado do homem. É, pois, a partir da indigência que o homem tem a incumbência de ser o “pastor do ser”, como diz a carta *Sobre o Humanismo*.

*O homem foi ‘lançado’ pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim de que, ec-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser; a fim de que, na luz do Ser, o ente apareça como o ente que é. Se e como o ente aparece, se e como Deus e os deuses, a História e a natureza ingressam, se apresentam e se ausentam da clareira do Ser, isso não é o homem quem decide. O advento do ente repousa no destino do Ser. Para o homem, a questão é, se ele encontra o que é ‘destinado’ à sua Essência, correspondente ao destino do Ser. Pois é de acordo com esse destino, que, como ec-sistente, ele tem de guardar a Verdade do Ser. O homem é o pastor do Ser. É somente nessa direção que pensa Ser e Tempo, ao fazer, ‘na Cura’, a experiência da existência ec-stática (HEIDEGGER, 1967: 50-51).*

#### Referências bibliográficas

- ESPOSITO, Constantino. «Il periodo di Marburgo (1923-1928) ed "Essere e tempo": dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale.» In *Heidegger: ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, di Franco VOLPI, 107-157. Roma / Bari: Laterza, 1997.
- FERNANDES, Marcos A. *À Clareira do Ser. Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2011.
- HARADA, Frei Hermógenes. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988b.

A existência no pensamento de Heidegger

- . *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- . *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- . *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus - Gesamtausgabe* Band 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- . *Ensaio e conferências*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.
- . *I concetti fondamentali della filosofia antica*. Milano: Adelphi, 2000.
- . *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998a.
- . *Metaphysische Anfangsgründe der logik im Ausgang von Leibniz - Gesamtausgabe* Band 26. . Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- . *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998b.
- . *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927/1986.
- . *Ser e Tempo - Parte I*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1988a.
- . *Ser e Tempo - Parte II*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- . *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997.
- . *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- . *Filosofia grega - uma introdução*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2010.
- LEÃO, Emmanuel. «O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje.» *Revista Vozes*, ano 71, n. 04, 1977: 5-18.
- REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*. Curitiba: Edições JR, 1972.
- ROMBACH, Heinrich. *Die Gegenwart der Philosophie: die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtigen Stand des philosophischen Fragens*. Freiburg / München: Karl Alber, 1988.
- ROMBACH, Heinrich. «Die philosophische Grundfrage nach dem Sinn.» In *Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit: Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wjss.*, di Herbert CSEF, 35-49. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.