

SOBRE A ESSÊNCIA DO SER HUMANO NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER

ON THE ESSENCE OF THE HUMAN BEING IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v11i2.36761>

Vicente Gomes*

Universidade Federal do Piauí

<http://lattes.cnpq.br/0239619083904817>

<https://orcid.org/0000-0003-0297-9630>

icv@uol.com.br

* Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Especialista em Filosofia Contemporânea, convênio Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trabalha nas áreas acadêmicas de Ética, Filosofia da Ciência, Metodologia da Ciência, Teoria do Conhecimento, Filosofia Social, Metodologia Filosófica, Sociologia da Ciência.

Vicente Gomes

Resumo

A trajetória intelectual do filósofo Martin Heidegger é marcada pela devoção ao pensamento da questão do sentido do ser. A natureza exata do problema permanece polêmica. O próprio Heidegger interveio nas discussões de dois modos. Refutando redução da interpretação do seu propósito ao significado que fundamentou a doutrina existencialista. E rejeitando entendimento segundo o qual ele teria desistido do seu problema em *Tempo e Ser*, escrito 35 anos depois de anunciado em *Ser e Tempo*. Neste artigo, após contextualização da sua obra, abordamos as principais formulações de Heidegger sobre a questão do sentido do ser: as relações do ser com o tempo, com a linguagem e com o homem. Enfatizamos, enfm, o que entendemos constituir seu objetivo central: interpretar a essência do ser humano no ser destinado à compreensão do sentido do ser em geral. Para Heidegger, anteriormente a qualquer forma de manifestação de racionalidade lógica, o homem se define como locus de irrupção do sentido do ser.

Palavras-chave: Ser. Tempo. Linguagem. Ser humano. Essência.

Abstract

The intellectual trajectory of the philosopher Martin Heidegger is marked by devotion to the thought of the question of the meaning of being. The exact nature of the problem remains controversial. Heidegger himself intervened in the discussions in two ways. Refuting the reduction of the interpretation of his purpose to the meaning that founded the existentialist doctrine. And rejecting the understanding according to which he would have given up on his problem in *Time and Being*, written 35 years after it was announced in *Being and Time*. In this article, after contextualizing his work, we address Heidegger's main formulations on the question of the meaning of being: the relations of the being with time, with language and with man. Finally, we emphasize what we understand to constitute his central objective: to interpret the essence of the human being as destined to the understanding of the meaning of being in general. For Heidegger, prior to any form of manifestation of logical rationality, man is defined as the locus of irruption of the meaning of being.

Keywords: Being. Time. Language. Human being. Essence.

O existencialismo como horizonte

A história do pensamento filosófico tem no existencialismo uma doutrina de vasta influência. Com grande repercussão nos anos 40 e 50, do século XX, mesmo no princípio do atual século exerce fascínio sobre pensadores, intelectuais, artistas, estudantes etc. Na galeria de seus representantes estão pensadores, cristãos e ateus, como Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Jaspers, Marcel, Camus, Sartre, Ponty, e muitos outros.

O existencialismo, contudo, também é marcado por fato recorrente nas correntes de pensamento: não é um movimento coeso, no sentido de haver total ou mesmo parcial acordo sobre o significado de suas formulações e dos seus conceitos principais.

O que haverá de comum entre a doutrina de Sartre, que concebe as relações pessoais conflitivas como expressão da visão segundo a qual *o inferno são os outros*, e o personalismo de Jaspers, Marcel e Mounier, que concebe o processo de afirmação do indivíduo como pessoa indissociável de uma relação amorosa com o outro? O que há de comum entre o ser como possibilidade de Heidegger e a distinção sartreana entre “ser-em-si”, como opacidade que causa náusea, e o “ser-para-si”, a consciência?

Que característica é intrínseca ao existencialismo que permite incluir em seu bojo esses representantes diversos? O *irracionalismo*, na forma da crítica à racionalização logicista? A prioridade da existência face à essência? A crença na liberdade como o cimento com o qual o homem se constrói em sua existência?

Grosso modo, o existencialismo representa essencialmente uma reação ao idealismo e ao intelectualismo predominantes nos séculos XVIII e XIX. Idealismo e intelectualismo que, como regra, subsumem o indivíduo no emaranhado dos sistemas lógico-rationais. Ao reagir às doutrinas essencialistas, apologéticas de uma verdade objetiva e universal, o existencialismo exalta a subjetividade, a consciência e a liberdade do

ponto de vista do indivíduo concreto. É emblemática e lapidar a formulação sartreana segundo a qual a “existência precede a essência”. Parece-nos inequívoco ser o conceito de *existência* que está no centro das atenções de todos esses pensadores.

Caso verossímil a hipótese, impõe-se nova indagação: o conceito de existência é entendido univocamente, senão por todos, sequer pela maioria dos existencialistas? A resposta não pode ser afirmativa, pois existência se aplica a realidades distintas, de acordo com as diversas doutrinas. A retomada do tema, portanto, é uma demanda sempre atual para a reflexão filosófica. Nossa abordagem restringir-se-á a sucinta explicitação do conceito de *existência* de acordo com a filosofia de Martin Heidegger (1889-1976).

O pensador controverso

Sobre Martin Heidegger pode-se asseverar sem receio: é o pensador mais polêmico e mais instigante do século XX. Polêmico por suscitar opiniões radicalmente opostas sobre sua contribuição ao conhecimento filosófico: há os que o vêem um dos maiores pensadores do ocidente, e, por outro, os que o vêem fútil, obscuro ou companhia *pouco recomendável*.

Polêmico, também, por se pretender o grande crítico, o destruidor da metafísica ocidental tradicional – por considerar essa ontologia responsável por constituir o modo inautêntico de viver do homem contemporâneo – e, ao mesmo tempo, ter sua produção intelectual vinculadas a um dos mais crueis dos regimes políticos já experimentados, o nacional-socialismo.

Em função dessas e outras características de sua obra, a natureza da relação do pensamento de Heidegger com o de seus antecessores e sucessores constitui um capítulo especial na abordagem dos intérpretes da

filosofia heideggeriana. Alguns acentuam um processo de continuidade, outros advogam a ruptura.

Segundo George Steiner a ontologia fundamental de Heidegger “não é um bloco errático num contexto que em tudo o mais lhe é estranho. Pelo contrário, em muitos e decisivos pontos, é parte de um movimento mais amplo e plenamente reconhecível de percepção e sensibilidade” (Steiner, 1982, p. 123). Steiner vincula o pensamento heideggeriano ao de outros pensadores, às vezes, vistos por muitos como contrários. A vinculação da leitura heideggeriana do homem às de Santo Agostinho, de Lutero, de Pascal e de Kierkegaard chegam ao ponto de Steiner apontar *Ser e Tempo* como uma reprise de, *Ou, ou* e de *Temor e Tremor*, de Kierkegaard.

Steiner avança sua tese de continuidade ao afirmar que a crítica heideggeriana ao teor dos valores da existência individual na sociedade materialista e massificante se apoia, ao mesmo tempo, no conceito de *anomia* de Émile Durkheim e na crítica marxiana de *O Capital*. Obviamente, Steiner não deixaria de capitalizar a favor de sua concepção a enfática afinidade de Heidegger com a filosofia nietzschiana.

A ideia de continuidade é estendida por Steiner ao futuro, à influência exercida por Heidegger sobre pensadores posteriores. Steiner afirma existir um vínculo que vai dos neomarxistas Marcuse, Lukacs, Ernest Bloch, à Escola de Frankfurt, passa por psicanalistas como M. Boss, L. Binwanger ou Lacan, e desagua no existencialismo do pós-guerra. De acordo com seus termos,

Os escritos filosóficos de Sartre são, em essência, comentários sobre *Sein und Zeit*. Todo o repertório de “engajamento”, “compromisso”, “liberdade do ser”, “autenticidade”, “inalienabilidade da morte pessoal”, em Sartre, Camus e inúmeros epígonos é heideggeriano nas raízes e nas ramificações (Steiner, 1982, p. 126).

Obviamente, se a influência de Heidegger sobre o existencialismo não constitui alvo de grandes controvérsias, o mesmo não se pode sustentar, sem controvérsias acirradas, sobre a menção aos marxistas. Não

obstante, Steiner radicaliza sua tese de continuidade para o futuro, ao afirmar que:

Em um impressionante ensaio de 1959, C. F. von Weizsäcker chegou mesmo ao ponto de afirmar que os ensinamentos de Heidegger sobre uma “ciência da aceitação”, que a crítica de Heidegger ao ideal cartesiano de apropriação abstrativa têm uma conexão válida com os aspectos mais recentes e “subjetivos” da física das partículas. Também o físico deve aprender a “ouvir” e aceitar sua curadoria do ser (Steiner, 1982, p. 127).

Em contrapartida, o *background* doutrinário da história da filosofia registra interpretações da obra do autor de *Que é Metafísica* (1943) opostas à anterior. Segundo Ernildo Stein, o trabalho heideggeriano se constitui na grande *revolução paradigmática* do século XX. Stein é um dos principais estudiosos de Heidegger no Brasil. Traduziu para o português várias das suas obras, assim como escreveu vários trabalhos sobre o filósofo alemão.

Destaca Stein que a ontologia fundamental heideggeriana seria não apenas uma apresentação de novos conteúdos, método e modelo teórico na filosofia, mas o próprio renascimento da filosofia ocidental, na medida em que contém em seu bojo a intenção de erradicar da filosofia a tradição judaico-cristã. Como o próprio Heidegger afirma, na Introdução da *Interpretação Fenomenológica de Aristóteles* (1921/22): “a filosofia deve ser a-teística de princípio, em sua questionabilidade radical, que somente se apoia em si mesma” (*apud* Stein, 2014, p. 10).

Para Stein, a ontologia tradicional, ontologia da coisa ou do *ente puramente subsistente*, intensivamente analisada por Heidegger no início do século XX, é criticada e sua destruição é visada pela ontologia fundamental, a ontologia do ser (Stein, 2014, p. 12).

A pretensão metodológica de validade transcendental buscada por Heidegger surge no contexto do neokantismo mas, afirma Stein, “pensamentos centrais de *Ser e Tempo* se dirigem, já no começo da obra, como crítica e, sobretudo, como interpretação crítica, contra o esquematismo

transcendental da *Crítica da Razão Pura*” (Stein, 2014, p. 12). O propósito passa a ser, então, redefinir e delimitar as pretensões do conhecimento filosófico suprimindo a questão da fundamentação última como a sua tarefa primordial.

A diferença essencial pode ser identificada no fato de que as doutrinas filosóficas precedentes fazem uma *reificação* da subjetividade, por intermédio da valorização da consciência, da representação, da teorização, da relação sujeito-objeto, e esquecem o lugar dos próprios objetos da analítica existencial, como o homem, o mundo, a temporalidade. Em contrapartida, destaca Stein, “a questão existencial é introduzida [...] contra toda a tradição antropológica da época” (Stein, 2014, p. 12).

A despeito da disputa sobre a interpretação do seu trabalho o próprio Heidegger aponta direção para compreendermos o propósito de sua obra. Ao associar a filosofia à sistematização que colocou a questão da existência de um modo analítico-racional, responsável pelo estado alienado do moderno homem tecnológico e escravizado ao consumo de massa, ele propõe a busca de uma experiência radical do *existir em sua plenitude*, que só pode ser conquistada através do *pensar*.

Ao caracterizar e criticar a decomposição da filosofia, Heidegger afasta-se do seu modelo de pensamento e passa a autoproclamar-se, não um *filósofo*, profissional que faz do pensar uma técnica de enquadramento lógico da realidade, e sim um *pensador*, que tenta penetrar ou indicar os caminhos para se chegar a essa *plenitude da existência*.

A questão heideggeriana

No final do século XIX e começo do XX descobertas revolucionárias em vários campos científicos, notadamente das ciências natural e for-

mal, fomentaram a crítica da ciência tradicional e produziram inovações no conhecimento de uma maneira geral¹.

Em filosofia, as inovações causaram mudança expressiva: a originalidade de uma doutrina passa a ser buscada mais na formulação das questões do que nas soluções propostas. Quando transformações do tipo ocorrem gerando uma crise nas doutrinas existentes, é necessário novo esforço de pensamento que promova um questionamento dos conceitos inerentes à reflexão anterior e elabore nova proposta que será, doravante, sustentada sempre sob forma hipotética.

O projeto heideggeriano é exemplo desse esforço, visa compreender o contexto contemporâneo. De maneira direta pode-se subscrever a afirmação de Steiner segundo a qual *ser e ente* “são o pivô, o âmago da ‘escuridão iluminada’ para a qual todos os caminhos conduzem, seja qual for o ponto de partida na vasta circunferência da obra de Heidegger” (Steiner, 1982, p. 29).

O texto *Meu Caminho para a Fenomenologia* revela-se valioso para compreender como a questão passou a ocupar o horizonte das preocupações heideggerianas. Nesse trabalho Heidegger confessa que a dissertação de Franz Brentano *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio que ele dispunha para refletir sobre filosofia. Da leitura desse trabalho, Heidegger extraiu, segundo ele próprio de forma ainda indeterminada, a questão: “se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o significado fundamental? Que quer dizer ser?” (Heidegger, 1973a, p. 495).

Heidegger vai procurar nas *Investigações Lógicas*, de Edmundo Husserl, auxílio para responder tais questões. Ao analisar a *Sexta Investigação*,

¹ Exemplos de inovações desse período: na física, avanços que confluem na proposição das teorias da relatividade e da mecânica quântica; na matemática, abalos nos seus fundamentos, criação de novos campos, como geometrias não-euclidianas, teoria dos conjuntos etc.; avanços na química e na biologia; surgimento da psicologia experimental, da linguística, da sociologia etc. Essas inovações são comumente denominadas 2ª Revolução Científica, porque implicaram na formulação de uma nova concepção do método científico.

Heidegger identificou uma direção para equacionar o problema. O *pensador* constatou afinidade entre a tese do automostrar-se dos fenômenos à consciência, arguida pela fenomenologia, e o conceito de *alethéia*, pensado, no entender de Heidegger, pelos gregos antigos, como “desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se” (Heidegger, 1973a, p. 498).

É preciso insistir na importância da percepção dessa afinidade para compreender o pensamento do filósofo alemão. Como enfatiza o próprio Heidegger:

Quanto mais decisivamente esta convicção (da ligação entre os dois conceitos) se definia, tanto mais insistente tornava-se a questão: de onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa mesma”? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação? (Heidegger, 1973a, p. 498).

Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano (Heidegger, 1973a, p. 498).

Essa ligação entre fenomenologia e o pensamento grego revela, não só a importância da primeira, mas, sobretudo, a do segundo. A contribuição da fenomenologia para o acesso à questão do *ser* se deve à natureza dessa doutrina filosófica, ou, na avaliação do próprio Heidegger, à possibilidade de o pensamento corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Por seu turno, notadamente as concepções de *pensar* e de *ser* dos gregos o impressionam tanto a ponto de ele fazer da necessidade de voltar às origens do pensamento uma característica distintiva de sua obra.

Ao ser os gregos denominavam *ousia*, ou *parousia*. *Ousia* significa “algo que se nos apresenta. Consiste em si mesmo e assim se manifesta e de-

clara. É. Para os gregos, ‘ser’ significa basicamente esse estado de apresentação e presença” (Steiner, 1982, p. 45). Já o *pensar* seria, para os pré-socráticos, *não* uma *tékhne*, processo de reflexão a serviço do fazer e do operar, mas uma experiência radical do existir. Heidegger formula uma ligação indissolúvel entre os dois conceitos:

Pensar é o pensar do “Ser” [...] O pensar é do “Ser” na medida em que o pensar apropriado e manifestado pelo “Ser” pertence ao “Ser”. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do “Ser” na medida em que o pensar, pertencendo ao “Ser”, escuta o “Ser”. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial. O pensar é – isto quer dizer: o ser encarregou-se, dócil ao destino e por ele dispensado da essência do pensar (Heidegger, 1973c, p. 348).

Entretanto, se foram os gregos, mais a fenomenologia, que deram a direção para doutrina heideggeriana, foram, igualmente, os gregos que forneceram ao filósofo alemão o fundamento para a aguda crítica que ele desenvolveu, simultaneamente, à forma tradicional de colocação da questão do ser. Segundo Heidegger, se é verdade, de acordo com objeções, que a questão do ser também se constituiu no impulso inicial das inquirições de Platão e Aristóteles, logo em seguida ela desaparece como questão temática de uma real investigação. Como grafado, em *Ser e Tempo*:

O que ambos (Platão e Aristóteles) conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até à *Lógica*, de Hegel. E o que outrora, em um supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, há muito, trivializado (Heidegger, 1988, p. 27).

Essa crítica será radicalizada na *Carta Sobre o Humanismo* (1947) e na *Introdução à Metafísica* (1949), onde Heidegger credita o predomínio da interpretação técnica do pensar, que abandona o ser como objeto, aos dois filósofos. A *Lógica*, de Hegel, seria a responsável por sancionar tal

interpretação, mas, de fato, ela teria começado com a Sofística e com Platão (Heidegger, 1973c, p. 348).

Quanto a Aristóteles, Heidegger entende que, embora o estagirita tenha compreendido o conceito de ser como o *mais universal*, o faz sob a ótica da concepção ontológica platônica segundo a qual na apreensão do *ente* já haveria uma compreensão do *ser*; este seria evidente naquele. Em consequência, teria se formado, a partir dessa visão, o dogma de que seria supérflua a questão do ser. O ser seria o conceito mais universal e, ao mesmo tempo, mais vazio, e, por isso mesmo, indefinível.

Para o filósofo alemão, quando se diz que ser é o conceito mais universal tal não pode significar que o mesmo não necessite de discussão ulterior. O fato de não se poder definir o ser não implica a dispensa da questão do seu sentido, ao contrário, justamente a exige. Ora, se tal conceito é obscuro e indefinível, e se pressupomos e vivemos uma constante compreensão do ser (em todo conhecimento ou comportamento fazemos uso dele), isso “demonstra a necessidade, de princípio, de se repetir a questão sobre o sentido do ser” (Heidegger, 1988, p. 30).

Em outra frente, argumento também dotado de grande importância para a *questão heideggeriana* está vinculado às inovações científicas mencionadas no início deste tópico. A força do argumento consiste em ressaltar a anterioridade da questão sobre o *sentido do ser* em relação à questão sobre fundamentos ontológicos dos objetos das ciências regionais. Logo na Introdução de *Ser e Tempo* Heidegger trata do primado ontológico da questão do sentido do ser. Lá ele destaca a tendência contemporânea das ciências postularem a formulação de novos fundamentos para suas investigações.

A produção dos novos fundamentos torna-se exigência prévia e visa a interpretação do *ente* de cada ciência naquilo que constitui seu *ser*. Tal questionamento ontológico seria mais originário do que as pesquisas *ônticas* que constituem os objetos dessas ciências. Contudo, tais fundamentos ontológicos dos objetos das ciências regionais pressupõem, ainda, um fundamento mais original. Tais fundamentos ontológicos serão ingênuos e opacos caso “as suas investigações sobre o ser dos entes

deixarem sem discussão o sentido do ser em geral” (Heidegger, 1988, p. 37).

Elaborar uma genealogia ontológica dos diversos modos de ser dos objetos das ciências regionais pressupõe uma compreensão do que se entende por ser. Nos termos do *pensador* alemão:

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do “Ser” nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (Heidegger, 1988, p. 37).

Determinantes fundamentais do Ser

Rigorosamente, Heidegger não instaura uma nova questão, mas é radicalmente original na formulação da que fundamenta sua doutrina filosófica. Podemos dizer que ele retoma a tradição metafísica e faz uma revisão dessa tradição para apresentar sua *hermenêutica da facticidade*. Sua revisão e proposição compõe-se de: a) uma analítica do *fio condutor* da questão do ser – a problemática da temporalidade; b) uma analítica do que determina, essencialmente, o *modo de ser* do homem – a possibilidade da linguagem; e c) uma analítica daquilo pelo qual se *deve orientar* qualquer ontologia – o ser do homem, Ser-aí (*Dasein*), ou *pré-sença*. Na estrutura constituída por esses três pilares radica o esforço de Heidegger em justificar a necessidade de se voltar a refletir sobre o sentido do ser.

Oportuno ressaltar dificuldades relatadas quanto à linguagem usada para expressar o sentido do ser. Segundo Olinto Pegoraro, com doutorado sobre *Imaginação e Tempo em Heidegger*, este filósofo nunca teria

equacionado satisfatoriamente a questão. George Steiner corrobora o entendimento anterior ao afirmar que “mesmo um leitor tão escrupulosamente compreensivo de Heidegger como Winfried Franzen conclui que ‘qualquer determinação clara do que Heidegger realmente quer significar com *Sein* é, até agora, virtualmente impossível” (Steiner, 1982, p. 129).

A explicação para essa dificuldade estaria no fato de que a linguagem humana não pode, por uma limitação intrínseca ou pelo condicionamento da *Lógica*, que a reduziu a um modelo de raciocínio unidimensional (o racional-analítico), dar uma resposta, ao mesmo tempo, inteligível e adequada à natureza da questão do ser. O trabalho de Heidegger consiste em esforço para pensar o sentido do ser contornando as limitações da linguagem^{II}. Indicamos algumas das formulações que o filósofo alemão elaborou com o intuito de *desocultar* o sentido do ser.

O Ser e o Tempo

A tradição ontológica, contra a qual a ontologia fundamental heideggeriana se insurge, seria a história de uma análise lógica, objetivante e conceptualizante do ser. A análise sobre o ser teria sido efetivada como um *ver*, um *observar*, como algo *que se apresenta ao olho*. Na verdade, como algo *não-pensado*, dirá Heidegger. Em contrapartida, o ser da ontologia fundamental não é pensado como substância, nem como força oculta, nem como universal, ou como resultado de uma definição puramente conceitual.

Além disso, a investigação da questão do ser teria focado a dimensão existencial *restrita aos entes*, o ser teria sido concebido *somente* numa

II Uma forma peculiar de uso da linguagem por Heidegger pode ser notada no seu estilo de grafia das palavras: a condensação dos termos, a sua bifurcação (a hifenação proposital é significativa) ou, ainda, voltando à etimologia das mesmas.

situação concreta de inter-relacionamento, numa rede de relações dos entes. Para Heidegger, o ser distingue-se do ente: o ente pertence à dimensão ôntica, o ser à dimensão ontológica. Existe, entretanto, uma unidade entre ente e Ser. Não existe ente sem ser, pois o ser é a *e-idade* (*eidos* = essência) do ente. Por seu turno, também não existe ser sem ente, pois qualquer formulação nessa acepção seria vazia, seria pura forma.

Contudo, segundo o método de investigação da ontologia fundamental, pensar o ser exige que se *suspenda* a inquirição do ser como fundamento do ente. O ser não é algo deduzível de entes particulares. E isso porque o que é próprio do ser, a dimensão a que pertence originariamente e onde está contido nada tem de ôntico (esfera das coisas). A análise da ontologia tradicional, que o coloca nesta esfera (ôntica), é exatamente a causa do *esquecimento* da importância da questão do sentido do ser.

“Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental-europeu até hoje, o mesmo que pre-sentar” (Heidegger, 1973d, p. 455; p. 458). Ser significa *vir-à-presença* enquanto deixar-se *conduzir-à-presença*, ou seja, é desvelamento, ato de *conduzir-se-ao-aberto*. O ser se manifesta como *physis* (vigor do que irrompe no mundo saindo da terra), como *logos* (no sentido de abertura e recolhimento do ser), como *Dasein* (*Ser-aí*, o homem, que coloca a questão do sentido do ser), ou como qualquer coisa. Para Heidegger esse caráter do ser recebeu sua legitimação dos gregos antigos, mas podemos perceber o “pre-sentar em cada simples reflexão suficientemente livre de preconceitos”^{III}.

A compreensão do ato de *conduzir-se-ao-aberto* do ser é inseparável de uma estrutura da temporalidade. Esse é pré-requisito incontornável do método de investigação da ontologia fundamental. Como assevera o filósofo, em *Ser e Tempo*:

Deve-se mostrar, com base no questionamento explícito da questão sobre o sentido do “Ser”, que e como a

III O “ser” heideggeriano é, nos ensina a Professora Leda Miranda Huhne, “pura possibilidade, não é nada determinado, é um ‘quase nada’. Fundamentalmente, é aparição, mostraçõ de sentido e assim se apresenta de modos diversos” (Huhne, 1988, p. 103).

problemática central de toda ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo, desde que se explique e se compreenda devidamente como isso acontece (Heidegger, 1988, p. 46).

Esse requisito colide com a tese da metafísica tradicional. Esta, ao investigar o ser tem buscado este como aquilo que é *constante*, uma presença eterna, o que permanece eterno no fluxo do tempo e da mudança, ou seja, para essa metafísica o ser é *intemporal*.

Heidegger pensa um e outro em unidade inseparável. Interrogar sobre o ser é o mesmo que interrogar sobre o tempo e vice-versa. Eles se determinam mutuamente. Heidegger não concebe o tempo como algo exterior ao nosso ser, algo como um fluxo independente e abstrato. Nós não vivemos *no tempo*, mas *vivemos tempo*. Da mesma forma, ser não é coisa, nada de temporal, mas é determinado como pré-sença através do tempo. O tempo constantemente passa, mas permanece como tempo, é continuamente, não desaparece, *pre-senta-se*. Isto quer dizer que o tempo é determinado pelo ser. Não é coisa, nada de entitativo.

Na *Introdução à Metafísica* (1949), acrescentada ao texto *Que é metafísica?* (1929), Heidegger esclarece, de forma enfática:

Em *Ser e Tempo* “ser” não é outra coisa que “tempo”, na medida em que “tempo” é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento (*Wesende*) do ser e assim o próprio ser. Desta maneira, o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. E desta maneira ainda o tempo remete ao desvelamento, quer dizer, à verdade do ser (Heidegger, 1973b, p. 258).

Em *Tempo e Ser* (1962), Heidegger apresenta sua concepção do tempo nas suas dimensões ou *êxtases*. O presente, onde o *ser-pre-sente* mostra-se como permanência, como *estar junto de*; o passado, onde o *não-mais-presente* está presente pela ausência (“o passado não cessa de Ser”); e o futuro, a autoprojeção do *Dasein*, o *vir-a-nós* como desdobramento de possibilidades.

Essas dimensões ou êxtases têm a função de desvelar o ser como *ser-presente* (presente) e *vir-à-presença* (passado e futuro) e entre elas existem circularidades gerativas e reinterpretativas que formam uma unidade da temporalidade. O passado é alterado, torna-se significativo pelo que ocorre no presente e ocorrerá no futuro; o presente recebe seu significado do futuro; o futuro é a imagem do presente. Nessa *unidade unificante* se constitui o horizonte do tempo onde se dá a elucidação ou o aparecimento do sentido do ente e do ser como existentes^{IV}.

O uso anterior das formulações de *Tempo e Ser* na caracterização da estrutura fundamental da temporalidade, exigida pela questão do sentido do ser como pré-requisito da filosofia heideggeriana, constitui um capítulo peculiar do processo de interpretação das ideias de Heidegger.

Indiscutivelmente, a questão central dessa peculiaridade interpretativa reside na questão da congruência de propósitos das duas obras. A despeito de *Tempo e Ser* haver suscitado controvérsia sobre continuidade com o pensamento exposto em *Ser e Tempo*, por ser publicado 35 anos depois, entre outras razões, é possível identificar objetivamente subsídios nos quais o próprio Heidegger nega haver mudança do ponto de vista das duas obras.

Um aspecto preliminar a considerar é o da relação mesma do texto previsto em *Ser e Tempo* (1ª parte, seção 3) com o texto da conferência de 1962. No meio do interregno temporal da publicação das duas obras, na *Carta Sobre o Humanismo*, Heidegger esclarece, ao comentar sobre a não completude da obra *Ser e Tempo*:

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser*. Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retirada porque o di-

IV “É pelo processo da temporalização que o ‘ser’ vem-à-presença, torna-se ser-presente ao Ser-aí enquanto abertura” (Pegoraro, 2006, p. 52).

zer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica (Heidegger, 1973c, p. 354).

A tese da congruência de propósitos das obras *Ser e Tempo* e *Tempo e Ser* é significativamente enfatizada por Heidegger em outro trecho da mesma *Carta Sobre o Humanismo*, onde o filósofo alemão se manifesta sobre o “projeto” concebido para *Tempo e Ser*:

A conferência *Sobre a Essência da Verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser (Heidegger, 1973c, p. 354).

E, então, chegamos à própria conferência *Tempo e Ser*, na qual o pensador Heidegger se propõe responder sobre “como, porém, nos poríamos a trabalhar de maneira conveniente no exame do estado de coisas nomeado pelo título ‘*Ser e Tempo*’, ‘*Tempo e Ser*?’” (Heidegger, 1973d, p. 456). Inúmeras são as passagens que podem responder à questão. Transcrevemos uma que nos parece bastante apropriada:

Ser e tempo, *tempo e ser* nomeiam a relação de ambas as questões (a questão do Ser e a questão Tempo), o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação. Meditar sobre este estado de coisas é tarefa do pensamento; isto na hipótese de que este permaneça disposto a perseverar na meditação de sua questão (Heidegger, 1973d, p. 457).

Em reforço à tese da congruência de propósitos das duas obras destacamos que no *Protocolo do Seminário sobre a Conferência “Tempo e Ser”*, publicado, sob exame do próprio Heidegger, “para clarificar o que merece ser questionado no texto da conferência”, consta que “tampouco

pode-se dizer que o título *Tempo e Ser* contradiz ou se opõe ao desaparecimento do ser. Esse título quer ser um sinal de progresso do pensamento de *Ser e Tempo*” (Heidegger, 1973e, p. 484).

O Ser e a Linguagem

Martin Heidegger, talvez mais do que qualquer outro filósofo, analisou criteriosamente a condição lingüística do pensamento e da existência humanos. A preocupação de Heidegger com a linguagem não é, entretanto, a mesma de um lingüista ou de um logicista. A linguagem não é entendida pelo filósofo alemão no sentido comum, como unidade de fonema, melodia, ritmo e significado. Apesar de não ser como puro conceito que se dá a apreensão do ser heideggeriano, é, entretanto, na linguagem que se dá a *verdade do ser* para a ontologia fundamental.

Heidegger inicia a Carta à Jean Beaufret abordando a essência do pensar e do seu desvirtuamento pela cultura ocidental. Para ele, a Metafísica incorporou, muito cedo, a interpretação da linguagem como preconizadas na forma da *Lógica* e da *Gramática*, gerando o seu esvaziamento e certa *decomposição* do seu potencial para pensar o ser. Isso significa que a *Metafísica* fez o pensar sair do seu elemento originário, transformando-o, a partir daí em um pensar técnico.

Ao alienar-se do seu elemento originário, o pensar passou a ser valorizado como instrumento de formação, como atividade acadêmica, como atividade cultural, enfim, como *filosofia*, tipo de inquirição no qual, para o pensador alemão, “não mais se pensa”. Transformada em atividade técnica a filosofia foi obrigada, então, a justificar-se perante as outras ciências, porque não ser ciência passou a ser considerado deficiência. Também a *Lógica*, a *Ética* etc., aparecem com o mesmo advento do pensar técnico, quando o pensar originário chega ao fim.

O que vem a ser o elemento do pensar originário? Heidegger aponta característica presente no pensamento dos gregos antigos. Entende o pensador alemão que o pensar dos gregos antigos prescindia de tais títulos (“filosofia”, “lógica”, “ética” etc.). Eles pensavam o pensar em seu elemento originário, seja, aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar, algo que assume e conduz o pensar: o *ser*.

Para o filósofo alemão a alienação do seu elemento originário, que engendrou o esvaziamento e decomposição da linguagem representam uma ameaça à compreensão da essência do homem. A linguagem foi esvaziada pela cultura ocidental no momento em que passou a definir o homem à luz de uma essência específica: a de *animal racional*. Heidegger estabelece, assim, uma ligação entre o esquecimento da questão do sentido do ser e a vacuidade, a exaustão que a linguagem apresenta desde esse momento. Como ele, categoricamente, assevera: “a linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do “Ser” (Heidegger, 1973c, p. 350).

Por conseguinte, caso o homem queira voltar a experimentar a essência do pensar faz-se necessário libertar-se da interpretação técnica que dele se apropriou. É necessário fazer uma reflexão sobre a essência da linguagem que alcance outro nível que o da filosofia da linguagem. “A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar” (Heidegger, 1973c, p. 347).

Felizmente, essa não parece ser uma tarefa impossível. Heidegger tem a convicção de que o seu próprio dizer, o dizer de um *pensador*, já consiste numa linguagem do ser. Ele acredita que, em sua obra, “o Ser já se destinou ao pensamento [...]. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem, no dizer dos pensadores” (Heidegger, 1973c, p. 372). Como pensa o pensador a linguagem do ser? A linguagem é a estrutura originária onde pensar e dizer o ser se dão.

Em sua essência ela não é nem exteriorização de um organismo nem expressão de um ser vivo. O homem tem linguagem por estar próximo do ser: linguagem é o advento iluminador-velador do próprio ser. A

origem do dizer radica no próprio ser, não na língua. A linguagem é a casa do ser. Significa dizer que ela é manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta. O pensador não é o criador de casa do ser, mas o seu *trabalhador*. O próprio ser é quem dispõe a essência do homem para morar na verdade do ser.

Heidegger admite haver algo estranho no pensamento do ser. Mas, paradoxalmente, o estranho no pensamento do ser é a sua simplicidade, justamente ela nos mantém afastados. Por esse modo simples de ser esse pensar do ser se faz para nós irreconhecível. Porém, essa simplicidade do pensar do ser não o torna arbitrário, ele não é uma aventura enquanto procurar e perguntar pelo desconhecido. Ainda na *Carta Sobre o Humanismo*, o pensador alemão aponta inúmeras pistas para melhor caracterização da linguagem do ser.

Para pensar a verdade do ser é preciso uma linguagem que pense *contra* o negativismo da *Lógica*, que vê em tudo que lhe foge à previsibilidade, o negativo. Esse contra do pensar da verdade do ser “não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o *lógos*” (Heidegger, 1973c, p. 365). Para pensar a verdade do ser, aponta outra pista, é preciso uma linguagem que pense *contra* a objetivação do ente pela *valoração*, pois “pela caracterização de algo como ‘valor’ rouba-se a dignidade daquilo que é valorado” (Heidegger, 1973c, p. 365).

Ademais, o pensar que pensa a verdade do ser não pode ser teísta nem ateísta, não por uma indiferença, mas pelos limites postos ao pensar. Numa caracterização da linguagem do ser que melhor expressa a ruptura da ontologia fundamental com a metafísica tradicional, afirma o pensador alemão:

Somente a partir da verdade do Ser deixa-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E, finalmente, somente na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra Deus (Heidegger, 1973c, p. 366).

A linguagem que pensa a verdade do ser não seria, ainda, algo puramente teórico nem conteria regras práticas para a vida, pois é *antes* dessa distinção que ela acontece e se realiza. O agir do pensar é o próprio pensar enquanto pensar da verdade do ser e mais importante que o homem encontrar regras práticas de agir é encontrar o caminho para morar na verdade do ser.

Porém, nem tudo é luz, ainda, na caracterização da linguagem como pensar da verdade do ser. Tal linguagem é, igualmente, algo meio impensado, que só consegue, na indigência de seu primeiro esforço dizer pouca coisa da sua dimensão diferente. Por isso, na possibilidade de voltarmos à proximidade do ser, devemos aprender a existir no inefável, devemos antes escutar o apelo do ser, sob o risco de nos restar pouco a dizer. “Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para residir na verdade do Ser” (Heidegger, 1973c, p. 350).

O Ser e o Ser-aí

Ao responder, na *Carta Sobre o Humanismo* a um questionamento sobre como voltar a dar sentido à palavra humanismo, o pensador Heidegger, apesar de criticar as bases que as sustentaram historicamente os vários humanismos, termina por erigir os fundamentos de um novo conceito de *humanidade*, ou melhor, do que caracteriza a essência do ser humano.

No texto ele demonstra que a compreensão da essência do homem como animal racional, presente nos tipos de humanismo, como o romano, o renascentista, o cristão, o marxista, ou o sartreano, é fundamentada em um pressuposto metafísico equivocado. Todas essas doutrinas determinaram a essência do homem como animal racional a partir de uma interpretação do ente, não do ser. Melhor dizendo, o problema da Metafísica tradicional seria o de interpretar a essência do homem a

partir *somente* do próprio homem, portanto, do ente, e não da ligação deste com o ser.

Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do Ser com o ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo essa questão, pelo fato de, por causa da sua origem metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la (Heidegger, 1973c, p. 351).

Não obstante, a investigação heideggeriana também parte do homem. Na doutrina heideggeriana o homem é analisado como *Ser-aí (Dasein)*, onde “aí” é o mundo. Porque é inegável que o ser humano está imerso na cotidianidade do mundo, que ele é um ente-no-mundo. O homem é um *ente-no-mundo* porque seu ser foi *lançado* no mundo: não sabemos de onde viemos nem para onde vamos; somos entregues ao “aí” do mundo. O *estar lançado no mundo* constitui a estrutura essencial do homem^V.

Todavia, ao lado da facticidade, da condição de estar jogado no mundo, independente de sua vontade, Heidegger vê o homem como um ser dotado também de existencialidade ou transcendência. O homem é um ser que se projeta para fora de si mesmo, um ser desvelante, seu modo de existir é o de um *ser-aberto-ao-mundo*, sem que, entretanto, possa sair das fronteiras do mundo a que está lançado.

A natureza desvelante de ser revela dois fenômenos importantes. De todos os entes do mundo o homem é privilegiado, pois é o único que experimenta como *problemática* a própria existência. Mas, o privilégio da transcendência, a vivência da existência como *problemática* acarreta consequência: a transcendência joga sobre o ser humano o *ônus da responsabilidade* para com o mundo.

V “Sua [do homem] estrutura fundamental é bi-polar, constituída por pólos que se implicam mutuamente; um não existe sem o outro. Não há distanciamento entre o eu e o mundo, não há sujeito destacado de um objeto, mas íntima ligação [...] Ele não está no mundo, ele é aderente ao mundo” (Huhne, 1988, p. 99).

Para superar o problema da metafísica tradicional, caracterizar a essência do homem em bases ontológicas originais, estabelecendo, assim, a sua ligação com o ser, bem como a natureza da sua responsabilidade, Heidegger analisa o *Ser-aí* na sua condição de *ente-lançado-no-mundo*. Na realização desse propósito, a analítica da facticidade de Heidegger contém uma caracterização dos modos de existência do ser humano: a inautêntica e a autêntica.

Existência e Ec-sistência

No Quinto Capítulo da Primeira Seção de *Ser e Tempo*, Heidegger analisa os modos de ser do *Ser-aí* (*Dasein*). O pensador alemão inicia a exposição defendendo a necessidade de se explicitar a estrutura cotidiana do *Ser-aí*, para que se possa demonstrar em sua concreção existencial o fenômeno de estar lançado que lhe é inerente. Na realização dessa tarefa ele analisa três fenômenos comportamentais cotidianos do *Ser-aí*.

O primeiro é o *falatório*, que não deve ser entendido em sentido pejorativo, porque constitui um modo de ser do *Ser-aí*, embora seja um modo de ser desenraizado. E por que desenraizado? Porque no falatório não existem remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas. Nesse modo de ser a fala é comum, nele o *Ser-aí* se ocupa apenas com o falado e contenta-se em repetir e passar adiante a fala.

O segundo fenômeno analisado é a *curiosidade*. Nesta o desenraizamento do *Ser-aí* consiste na sua *impermanência* do que está próximo, fugindo da permanência contemplativa; na *dispersão* causada pela busca incessante de novas possibilidades; e no *desamparo*, provocado pela sensação de estar em toda parte e em nenhuma. A curiosidade só se ocupa com o ver, em detrimento do apreender, do ser e do estar na verdade, condição a ser conquistada através do saber.

Finalmente, o terceiro modo de existência cotidiano: a *ambiguidade*. O que é característico deste modo de ser é que tudo parece ser compreendido, captado e discutido autenticamente pelo Ser-aí, mas não o é. Na ambiguidade o que parece uma boa pista é um desvio traiçoeiro, e, assim, o Ser-aí não vê a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas.

Esses três modos de existência caracterizam o modo como o *Dasein* se comporta cotidianamente. Em conexão eles constituem o modo fundamental de ser da cotidianidade: a *de-cadência*. Contudo, decadência não exprime uma avaliação negativa, não significa que o Ser-aí perdeu seu modo de ser, ou que *caiu* de um *estado original* mais puro e superior. Esse fenômeno indica que o Ser-aí está no mundo das ocupações, que esse é o seu modo mais próximo de ser em que, na maioria das vezes, ele se mantém.

Na *Carta Sobre o Humanismo* Heidegger elucidada, precisamente, o sentido da decadência. Escreve o filósofo da ontologia fundamental:

O esquecimento da verdade do ser [...] é o sentido da “decaída” nomeada em *Ser e Tempo*. A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida sob o ponto de vista da “filosofia moral” e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o Ser no seio da referência do Ser à *essência* do homem (Heidegger, 1973c, p. 357).

À decadência Heidegger contrapõe o modo autêntico de existência do Ser-aí, assim concebido por revelar o homem em seu modo existencial de ser como uma *abertura* de irrupção do sentido do ser. Tornar o modo autêntico de existência do Ser-aí efetividade existencial não é, nem uma questão moral, como destacado acima, nem uma questão de necessidade lógica, como prova a luta de décadas de Heidegger para colocar a questão em pauta.

Na passagem de uma a outra forma de existência encontra-se o conceito de *angústia*. A angústia é o sentimento que acomete o homem em sua existência, que o faz perceber como insignificante tanto as coisas do

mundo quanto seu próprio eu. A angústia envolve o homem com um sentimento de estranheza radical; ele sente-se completamente perdido e desvalido. Na angustia o homem sente-se um *ser-para-a-morte*.

O sentimento de angústia posiciona o homem perante duas alternativas: a) fugir novamente para a banalidade cotidiana, esquecendo sua dimensão mais profunda; b) superar a própria angústia, fazendo prevalecer seu poder de *transcendência* sobre o mundo e sobre si mesmo. Segundo Heidegger, a constituição existencial do *Dasein* no modo autêntico de existência é revelada, também, por uma estrutura fundamental tríplice de fenômenos comportamentais cotidianos.

O primeiro deles é o modo de existência denominado *disposição* ou *sentimento de situação*. Para Heidegger, essa caracterização ontológica significa o estado de humor ou de *abertura* que o Ser-aí experimenta da sua *facticidade*, condição em que ele se depara com o seu ser enquanto “aí”. No estado de abertura o Ser-aí se experimenta como ser fático, provisório, temporal, sujeito à morte, abandonado, lançado num mundo por ele não escolhido. Além disso, o estado de humor revela *como alguém está*, mas, também, *o que se torna*. O estar-lançado propicia, igualmente, a experiência da facticidade de ser entregue à *responsabilidade* de assumir a própria existência.

Modo da existência autêntica do Ser-aí igualmente fundamental é o fenômeno da *compreensão*. Esse conceito significa para Heidegger não um ato de pensamento, um tipo de intuição, significado que o conceito assumiu na discussão epistemológica opondo compreensão e explicação. Pela compreensão, o Ser-aí é, primariamente, possibilidade de ser, antes de qualquer tarefa epistemológica do ente homem-sujeito. Possibilidade de ser se refere aos diversos modos de *ocupação* com o mundo, de *preocupação* com os outros e à *possibilidade* de ser si mesmo, em função de si mesmo. Ou seja, o Ser-aí é um *poder-ser*. A compreensão é o ser mesmo

do poder-ser do Ser-aí. Através desse modo de existência autêntica, o Ser-aí *sabe* a quantas anda seu próprio ser^{VI}.

O último fenômeno do modo autêntico de existência do Ser-aí é o *discurso*, o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Heidegger entende o discurso como a articulação significativa da compreensibilidade do Ser-aí. No discurso assim compreendido, não se trata de dar sentido à palavra, mas de apreender o sentido num sistema abrangente de reenvios. Trata-se de deixar o sentido do ser se revelar, numa articulação que não se caracteriza pelo *dizer* nem pelo *falar*. As características desse discurso são explicitadas pelo pensador alemão, assim:

A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nesses fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência (Heidegger, 1988, p. 220).

No fenômeno do discurso dizer e falar não são os mais importantes. Escuta e silêncio configuram, portanto, a posição de recolhimento do Ser-aí que Heidegger considera condição necessária ao desvelamento do sentido do ser.

Embora a *de-cadência*, como o modo mais próximo de ser, seja o modo que na maioria das vezes o Ser-aí se mantém, ele pode, a partir do sentimento de angústia, superar a cegueira da vida cotidiana, e penetrar nesse grau autêntico de existência, onde, através da unidade da sua estrutura fenomenal, o *estado permanente de vigilância*, ele revela a sua abertura ao sentido do ser, que se desvela.

Essa abertura à compreensão do sentido do ser é o fato fundamental da existência do Ser-aí, do homem, aquilo que dá ao seu ser seu significado e humanidade (ser-humano). A compreensão não é um atributo, mas

VI Graças à compreensão, o Ser-aí é permanentemente projeto [...]. Ele é um poder-ser no tempo, um ser que não se limita ao que foi, nem ao que é, mas um ser que se volta para ser mais, de acordo com suas possibilidades abertas ao mundo” (Huhne, 1988, p. 100).

o próprio *modo de existência* do homem, a compreensão é ela mesma o ser do homem. Nessa perspectiva, a compreensão deixa de ser coisa de “filósofo” para ser a condição de qualquer vida pessoal autêntica.

Ao fato de receber o apelo do ser, de estar colocado na *clareira do ser*, a essa condição Heidegger denomina a *ec-sistência*^{VII} do homem. “O homem é [...] o ente cujo ser como *ec-sistência* consiste no fato de morar na vizinhança do Ser” (Heidegger, 1973c, p. 362). Este é um modo de ser que só é próprio do homem, só este “*ec-siste*” no sentido de que só ele pode *pensar ser*. Por isso a *ec-sistência* não pode ser pensada como uma maneira de ser quando comparada a outras espécies de seres vivos. Só o homem está iniciado no destino da *ec-sistência*.

O ser se manifesta ao homem no projeto *ec-stático* do último. Todavia, isso não significa que nesse projeto o *Dasein* instaure o ser. Foi o próprio ser quem jogou a essência do homem no cuidado de si; por isso ele é um *ser-jogado* pelo próprio ser para que, *ec-sistindo*, guarde a verdade do ser.

Do exposto dois enfoques podem ser referidos ao tema existência em Heidegger: o primeiro, reporta à existência (*de-caída*) efetiva do homem no mundo, marcante na analítica existencial do Ser-aí, presente nas duas primeiras seções de *Ser e Tempo*. O segundo enfoque designa por existência (autêntica) a complexidade das relações recíprocas entre Ser-aí e ser, na acepção de que só o homem *ec-siste*, porque é o único ente que tem o privilégio de colocar a questão do sentido do ser. É a *ec-sistência* modo exclusivo e essencial de ser do homem.

VII Alguns comentadores utilizam a grafia “ex-istência” para expressar a “condição essencial” de moradia do homem na “vizinhança” ou “clareira do ser”. Optamos pela grafia “ec-sistência” usada por Ernildo Stein nas traduções das obras de Heidegger. Na Introdução de “Seis estudos sobre Ser e Tempo”, Stein se refere à tese da “temporalidade ecstática” de Heidegger como significando que o “tempo humano não é linear, objetivável” (2014, p. 16). Parece-nos que a forma singular dessa grafia se presta melhor ao propósito heideggeriano de caracterizar a atitude de abertura do homem ao sentido do ser como distinta daquela da existência cotidiana. “Ex-istência” pode, ainda, remeter à existência. Mas, o alvo de Heidegger é defender um fundamento para a essência do homem distinto da racionalidade logicista.

Nas discussões suscitadas por sua obra quanto ao significado da questão sobre o sentido do ser, Heidegger teve a oportunidade de explicitar e reafirmar o objeto de sua postulação. A *Carta Sobre o Humanismo* é eloquente e exemplar a esse propósito. Em uma das passagens mais objetivas sobre a especificidade da sua questão, Heidegger destaca que a *ec-sistência* não se relaciona nem com a *existência* nem com a *essência*, distinção da metafísica tradicional, porque é algo *pré-cursor*. Não estão em questão ainda essas duas determinações do ser, nem a sua relação. “A *ec-sistência* é, numa diferença fundamental com qualquer *existencia* e *existence*, o morar *ec-stático* na proximidade do Ser. Ela é a vigilância, isto é, o cuidado pelo saber” (Heidegger, 1973c, p. 362). Nessa concepção do homem como *clareira do ser* o que é essencial não é o homem, como ente, mas o ser.

Essa reafirmação tem outro destaque na crítica que Heidegger fez ao existencialismo de Jean-Paul Sartre. Para Heidegger, Sartre, ao definir o princípio da sua doutrina: a “*existência* precede a *essência*”, toma os dois conceitos no sentido da Metafísica secular, já que ele permanece no esquecimento da verdade do Ser. Sartre teria apenas invertido a frase da Metafísica tradicional, que diz: “a *essência* precede a *existência*” (Platão e epígonos). Para o filósofo alemão a frase do pensador francês justifica o seu “*existencialismo*”, mas essa doutrina e a frase nada tem em comum com a sua assertiva de *Ser e Tempo*.

O humanismo de Sartre continuaria metafísico no sentido tradicional, exatamente porque permanece na dimensão do ente. Como o próprio Sartre escreve em *O Existencialismo é um Humanismo*: “estamos num plano onde há apenas homens”. O que significa dizer, o ser, aí nesse existencialismo não encontra lugar, apenas o Ser-aí. Heidegger reconstrói essa frase e diz: “Nós estamos num plano onde há principalmente o Ser”.

A crítica heideggeriana à Metafísica tradicional se faz cristalina. A relação do ser humano com o exterior, com o ser, para Heidegger, não é do tipo cartesiana, egocêntrica, onde o primeiro (o homem) visa o segundo (o mundo) pelo uso pragmático, exploratório, através da contemplação objetiva da análise lógica e da classificação científica. O homem não é,

para o pensador alemão, o “sujeito” do mundo, que se refere e se opõe a um “objeto”. Na clareira do ser, a verdade do mundo não é percebida, é experimentada como parte e parcela da facticidade e da historicidade da existência do homem.

A humanidade do homem passa a ser definida, não em função da racionalidade, mas da *ec-sistência*, ou seja, da abertura ou vizinhança do homem ao sentido do ser. Na interpretação da humanidade do homem como racionalidade, a *ec-sistência*, a relação da verdade do Ser com o homem, permanece oculta. Esse é um pensamento profunda e radicalmente original sobre a essência do ser humano.

Considerações finais

A filosofia heideggeriana é “metafísica” no sentido mais preciso, mais objetivo, mais específico que esse conceito possa assumir no âmbito do conhecimento filosófico. Heidegger não pensa as “condições materiais” de existência do homem concreto, mas a condição que significa existência (autêntica) para o ser humano. Apesar da crítica à tradição, a ontologia fundamental é uma das doutrinas metafísicas que elabora a *concepção idealista de mundo* em uma de suas formas mais radicais.

A radicalidade está na tese heideggeriana segundo a qual morar na vizinhança do ser não significa que o homem instaure (conceba) o ser. Ao contrário, o ser é que jogou a essência do homem no “cuidado” de si, para que ele guarde a verdade do ser. A dimensão a que pertence originariamente e onde está contido nada tem de ôntico. Logo, o ser é anterior, é o fundamento metafísico originário. Como a questão do ser é, também, a-teística por princípio, a anterioridade do ser posiciona a ontologia fundamental em solidão absoluta também no cenário da *concepção idealista de mundo*.

Para doutrinas materialistas a filosofia idealista falha por manter-se num domínio puramente abstrato em que as questões por ela postu-

ladas quase nunca têm a ver com a realidade efetiva. Nós mostramos como o próprio Heidegger considera certos fenômenos da cotidianidade “de-caída” (falatório, curiosidade, ambiguidade) modos inautênticos de existência do “Ser-aí”.

De fato, de que vale dedicar uma vida a especular sobre o sentido do “ser em geral” enquanto fome, ignorância, moléstias e sujeição às intempéries da natureza grassam nos segmentos mais amplos da população mundial. No contexto social efetivo, o uso da “técnica” se faz imprescindível e preferível: importa aos tecnólogos serem competentes na programação e execução de suas tarefas e para o “em si” dos seus atos a questão do “sentido do ser” parece totalmente inócua, pura abstração diletante, fantasiosa.

Seria, realmente, assim? A questão parece ser bem mais complexa. Penso que Heidegger não caracterizaria, rigorosamente, como “atos de existência inautêntica” os que visassem solucionar os problemas materiais do homem. É fato que o pensador alemão desferiu agudas críticas à posição tecnológica atual, mas o fez por suas características opressivas da natureza e do homem, não à sua essência. Por outro lado, enalteceu o movimento verificado no seio das ciências no sentido da constituição de novos e sólidos fundamentos aos seus saberes.

Caberia, então, interrogar se tais práticas concretas socialmente necessárias podem ser justificadas sem um sentido “mais geral” que lhes dê fundamento. Pode-ser-ia até objetar que a maioria dessas práticas desconhecem qualquer fundamento para seu fazer, o que é verdade, mas isso só seria prova de inautenticidade. Que sentido teria uma Ética, um Humanismo, uma Práxis Revolucionária etc., sem algum fundamento que justifique suas postulações.

Parece existir uma circularidade envolvendo as duas questões. Se estamos de fato “jogados” a um “aí” e temos que assumir a responsabilidade pelo que fizermos, seria estultice pensar em permanecer atrelado e inertes ao domínio do “aí”. Lançar mão da dimensão “transcendente” (no sentido “a-teístico”) e pensar um *modus vivendi* (outro modo de experi-

ência existencial) calcado em uma fundamentação do sentido do existir parece ser atitude necessária.

A obra de Heidegger significa a confirmação de que existem infinitas possibilidades para o pensamento humano. Nessa perspectiva, “viver pensando o sentido do ser” não seria menos gratificante, menos proveitoso, ou menos racional, como se poderia objetar, mas seria o exercício de uma das muitas possibilidades do pensamento. Possibilidades que, se as experimentássemos, talvez pudéssemos chegar mais próximo de uma sociedade na qual a existência efetiva do homem fosse menos decadente e mais emancipada.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. Meu Caminho para a Fenomenologia. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, pp. 493-500. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, pp. 223-261. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia de S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEIDEGGER, M. Sobre o Humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, pp. 345-373. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. Tempo e ser. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973d, pp. 453-469. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. Protocolo do Seminário sobre a Conferência “Tempo e Ser”. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973e, pp. 471-491. (Os Pensadores).
- HUHNE, L. O Ser e a Poesia segundo Heidegger. *Revista Filosófica Brasileira*, n. 01, 1988, p. 99-103.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação*. Seleção e tradução: Zeljko Loparic e Andrea Maria A. de Campos. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Tradução: Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, s/d.
- PEGORARO, O. *Imaginação e Tempo em Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 2006.
- SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

STEINER, G. *As idéias de Heidegger*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

Recebido em 04 de março de 2021
Aprovado em 22 de maio de 2023
Publicado em 30 de agosto de 2024

Vicente Gomes

