

v. 33, n. 71, mai. – ago. 2026

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

71





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 33, n. 71, mai. - ago. 2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

Vice-coordenadora do PPGFil

Samir Bezerra Gorsky

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Alfonso Correa Motta (Universidad Nacional de Colombia)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

José Nicolao Julião (UFRRJ)

Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparic (UNICAMP)

Corpo de Pareceristas

Adilson Feiler
Bruno Lemos Hinrichsen
Deborah Moreira Guimarães
Fernando Gilabert
Gilvanio Moreira
José Ordoñez García
Luiz Fernando Fontes-Teixeira
Susiane Kreibich

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Daniel de Lima Porfírio
Hugo Emanuel da C. Ferreira

Créditos Imagem da capa:

Oscar Federico Bauchwitz

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 33, n. 71, 2026, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2025.
Periodicidade: Quadrimestral – Maio/Agosto
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)

**Dossiê Comemorativo dos 50 anos da Morte
de Martin Heidegger**

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Princípios

Revista de Filosofia

v. 33, n. 71, mai. – ago. 2026

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 12 [A vertigem da totalidade: a filosofia da de-cisão no Heidegger tardio](#)
Nathalia Claro Moreira
- 53 [A singularização do existente humano na analítica existencial](#)
Susiane Kreibich
- 83 [Ciência e visão-de-mundo em Martin Heidegger](#)
Rodrigo Benevides Barbosa Gomeso
- 120 [Introducción a una propuesta populista democrática desde la filosofía de Martin Heidegger](#)
Fernando Gilabert
- 139 [Seis sentidos de técnica na investigação heideggeriana](#)
Anderson Plebani
- 181 [Do descerramento em Ser e tempo de Heidegger: ser-no-mundo entre a afinação e a compreensão](#)
Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
- 203 [O nó\(s\) da cotidianidade – um contraponto entre Martin Heidegger e Henri Lefebvre](#)
Hermes da Fonseca
- 249 [Perder-se na escuridão](#)
Luiz Fernando Fontes-Teixeira

265

[Sobre a noção de insistência e o sentido existencial
da possibilidade do pensar não técnico](#)

Gilvanio Moreira

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A vertigem da totalidade: a filosofia da decisão no Heidegger tardio

The vertigo of totality: the philosophy of decision (*ent-scheidung*) in Heidegger late thought

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID40325

Nathalia Claro Moreira

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

nath.arierom@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa a filosofia tardia de Martin Heidegger a partir do conceito de de-cisão (*Ent-scheidung*), núcleo conceitual de sua topologia do ser (*Topologie des Seyns*). Defende-se que a decisão não designa uma escolha subjetiva, mas uma ruptura com a metafísica da subjetividade e com a racionalidade técnico-calculadora que caracteriza a modernidade. Por meio de uma abordagem hermenêutica, examinam-se os conceitos de acontecimento-apropriador (*Ereignis*), técnica (*Gestell*), povo (*Volk*), lugar (*Ort*) e pátria (*Heimat*), demonstrando como a topologia do ser permite compreender a colonialidade como uma configuração onto-historial da metafísica ocidental. Conclui-se que a filosofia da de-cisão oferece um horizonte conceitual fecundo para o diálogo com o pensamento decolonial, ao reconhecer a pluralidade dos modos históricos de manifestação do ser e das diferentes formas de habitar o mundo.

Palavras-chave: Heidegger. Pensamento Onto-Historial. Topologia do Ser. Decisão. Colonialidade.

Abstract: This article examines Martin Heidegger's later philosophy through the concept of decision (*Ent-scheidung*), understood as the conceptual core of his topology of Being (*Topologie des Seyns*). It argues that *Ent-scheidung* does not designate a subjective choice but an ontological rupture with the metaphysics of subjectivity and the technological-calculative rationality that characterizes modernity. Adopting a hermeneutic approach, the article analyzes the concepts of *Ereignis* (event of appropriation), *Gestell* (enframing), *Volk* (people), *Ort* (place), and *Heimat* (homeland), demonstrating how the topology of Being makes it possible to understand coloniality as an onto-historical configuration of Western metaphysics. The article concludes that the philosophy of *Ent-scheidung* provides a fruitful conceptual framework for dialogue with decolonial thought by recognizing the plurality of historical ways in which Being is disclosed and the diverse modes of dwelling in the world.

Keywords: Heidegger. Onto-Historical Thought. Topology of Being. Decision. Coloniality.

Introdução

No final da década de 1920, o pensamento de Heidegger passou por uma inflexão denominada como virada (*Kehre*), na qual a analítica existencial do *Dasein*, antes centrada na estrutura ontológica da existência humana como ser-em-o-mundo (*In-der-welt-Sein*), cedeu lugar a uma meditação mais originária sobre o ser enquanto tal (*Sein selbst*). Essa virada não representou uma ruptura com a ontologia fundamental tratada em sua obra magna *Ser e Tempo* (GA 2, 1977/2012), mas uma torção interna no percurso do pensamento de Heidegger, que deslocou o foco da questão do ser em termos existenciais para uma abordagem histórico-topológica.

Nesse novo horizonte, emergiu o conceito de Acontecimento-apropriador (*Ereignis*), que designou o modo

como o ser se desvela e se retira no curso da história, instaurando diferentes épocas de sua manifestação. Com isso, o ser deixou de ser concebido em função das crises existenciais do *Dasein*, passando a ser compreendido como aquilo que se mostra e se oculta na tessitura da linguagem, do tempo e do espaço histórico. A virada marcou, assim, a transição da ontologia fundamental para a história do ser (*Seinsgeschichte*), em que o pensar assumiu um caráter preparatório para um outro começo do pensamento.

Neste artigo, propomos demonstrar que a filosofia histórico-topológica de Martin Heidegger, elaborada em sua fase tardia é, em seu núcleo, uma filosofia da de-cisão (*Entscheidung*). Longe de se tratar de uma simples escolha voluntarista, a decisão configura-se como uma cisão com os pressupostos da metafísica ocidental, operada por um pensamento rememorativo que não se limita à análise do passado, mas que assume a historicidade como um campo de possibilidades: um sítio ontológico em que o ser se desdobra e se orienta para o porvir. Pensar essa filosofia da decisão exige, como sugeriu Heidegger (GA 65, 2003/2015) em *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento apropriador)*, uma tomada de consciência que transcende a medianidade do cotidiano. O pensamento da decisão demanda, portanto, um confronto com a totalidade do horizonte de sentido e com os fundamentos que sustentam a metafísica ocidental, fundamentos que se estendem da linguagem cotidiana até as formas cristalizadas do saber e do poder.

A partir dessa compreensão, sustentamos a hipótese de que a filosofia da decisão oferece recursos conceituais para confrontarmos ontologicamente uma das formas mais insidiosas de esquecimento do ser que é a colonialidade. A diferença colonial, nesse contexto, é encarada como um *topos* hermenêutico, ou seja, um ponto a partir do qual se interpreta o sentido do ser hoje. Concordamos, assim, como Frederick

Pieper (2023), para quem uma posição anti-colonial ou descolonial demanda uma abordagem de contornos ontológicos, pois ela “[...] se articula com determinada compreensão de ser. E captar os contornos ontológicos é parte fundamental para uma crítica que chegue à raiz desses fenômenos, ou seja, que os apreenda em sua radicalidade (Pieper, 2023, p. 03).

Em outras palavras, a colonialidade pressupõe uma determinada compreensão do ser, de modo que descrevê-la em sua radicalidade exige explicitar os pressupostos onto-historiais que tornaram possível sua configuração na modernidade ocidental. É nesse horizonte que a filosofia da *Ent-scheidung* revela sua fecundidade, ao reconduzir o pensamento à história do ser (*Seinsgeschichte*) e deslocar a problemática da colonialidade, e, por conseguinte, do racismo, das desigualdades étnicas, de gênero e de outras formas de dominação, do plano predominantemente ôntico das relações políticas, econômicas e sociais para o plano ontológico da história do ser, sem, contudo, negar suas manifestações concretas. Desse modo, tais fenômenos deixam de ser compreendidos apenas como efeitos de estruturas históricas específicas e passam a ser interpretados como expressões de uma determinada configuração onto-historial. A de-cisão instaura, assim, um confronto (*Auseinandersetzung*) com a metafísica da subjetividade e com a racionalidade técnico-calculadora própria da modernidade, possibilitando-nos a superação (*Verwindung*) das aporias da tradição metafísica.

A colonialidade europeia, enquanto desdobramento histórico da metafísica ocidental, consolidou-se como um regime de historicidade que naturalizou a ideia de fundamento e das hierarquias epistêmicas herdadas do cartesianismo. Não apenas instituiu uma estrutura de dominação, mas também silenciou modos de ser e de pensar que escapavam ao paradigma europeu. Superá-la implica

muito mais do que denunciar suas formas de opressão: exigem-nos desarticular a configuração onto-histórica que sustenta sua legitimidade, abrindo-nos à emergência de outras possibilidades históricas de existência provenientes das margens. Como escreveu o próprio Heidegger: “A historicidade aqui concebida como uma verdade, um encobrimento clareador do ser enquanto tal. O pensar inicial enquanto pensar histórico, isto é, enquanto um pensar que, na disposição que se conjuga, funda concomitantemente história” (GA 65, 2003/2015, §25, p. 64).

Ao propormos a *Ent-scheidung* como um horizonte de confrontação da colonialidade, avançamos para além daquilo que o próprio Heidegger explicitamente desenvolveu, uma vez que o filósofo jamais tratou desse fenômeno em seus escritos. Com isso, deparamo-nos também com uma objeção incontornável: a controversa vinculação de seu pensamento ao regime nazista. Sua filiação ao Partido Nacional-Socialista, em 1933, bem como sua atuação como reitor da Universidade de Freiburg, deram origem a interpretações que associam o conceito de “de-cisão” a uma suposta legitimação filosófica do nazifascismo. Filósofos como Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Georg Lukács e Karl Löwith identificaram, por diferentes perspectivas, afinidades entre a história do ser heideggeriano e as ideologias totalitárias que marcaram as décadas de 1930 e 1940 (Lyra, 2003; Rouanet, 2015). Karl Löwith (2008), por exemplo, interpretou a história do ser como uma recusa da verificabilidade crítica que dissolve a objetividade do mundo em uma “fantasia ontológica”. Hannah Arendt, embora reconhecesse a profundidade filosófica de Heidegger, criticou sua postura meditativa diante da crise da modernidade por considerá-la insuficiente para responder às exigências da ação política (Safranski, 2005).

Essas críticas convergem em uma acusação central: a de que a filosofia tardia de Heidegger não apenas negligenciou a dimensão prática do pensamento, mas também se recolheu em um horizonte germanocêntrico e autoritário. Com a publicação dos *Cadernos Negros* (GA 94-96), Heidegger passou a ser interpretado por alguns comentadores não apenas como um filósofo politicamente vinculado ao nazismo, mas como alguém cuja própria ontologia incorporaria elementos compatíveis com uma lógica do extermínio (Rouanet, 2015).

Apesar dessas objeções, sustentamos que a *Entscheidung*, articulada à crítica da técnica e da metafísica, distancia-se de qualquer projeto metapolítico ao reconduzir o pensamento à topologia do ser. Nessa perspectiva, a história do ser não se reduz a um único horizonte histórico de manifestação, mas compreende uma multiplicidade de envios (*Geschicke*) por meio dos quais o ser se desvela em diferentes épocas e lugares. Desse modo, nenhuma configuração histórica poderia reivindicar para si a exclusividade da verdade do ser; longe de reiterar qualquer forma de autoritarismo, esse pensamento, do contrário, dirige sua crítica precisamente à maquinação (*Machenschaft*), a configuração mais recente da história da metafísica, marcada pela primazia da subjetividade, pela objetificação da natureza e pela fixação dos sentidos em categorias universais. São esses elementos que, a nosso ver, constituem o horizonte metafísico no qual também se inscrevem a colonialidade europeia e experiências políticas como o próprio nazismo. É, justamente nessa filosofia da história do ser, centrada no acontecimento e não na subjetividade humana, que reside a força crítica e propositiva da filosofia da de-cisão: não como legitimação de uma ordem histórica, mas como abertura para um outro início (*der andere Anfang*), capaz de confrontar os pressupostos metafísicos do hipersubjetivismo moderno.

1. O Acontecimento-apropriador da técnica moderna: Niilismo e Maquinação

No decurso do século XIX, intensificou-se a crise do que foi denominado como subjetividade moderna (Feijóo, 2011). Essa crise abalou a confiança na autonomia do sujeito e em sua pretensa capacidade de constituir, por si mesmo, o fundamento do conhecimento e da realidade, evidenciando que toda subjetividade se encontra desde sempre inscrita em um horizonte histórico, normativo e espacial que antecede sua própria constituição. Lembremos que, com René Descartes, o *cogito* foi elevado à condição de princípio do conhecimento, instituindo o “eu” como centro da inteligibilidade do mundo; tal deslocamento privilegiou a consciência como fundamento da verdade e relegou a segundo plano a historicidade, a relacionalidade e a abertura originária em que toda compreensão do ser (*Seinsverständnis*) já se encontra situada. Mais do que um episódio da história da filosofia, a metafísica da subjetividade consolidou-se como um horizonte de sentido do pensamento ocidental que ao converter o sujeito em fundamento da verdade, tornou o mundo um domínio de objetos disponíveis ao conhecimento, ao cálculo e à dominação técnica, obscurecendo o caráter histórico, relacional e originariamente compartilhado da existência (Vattimo, 1996).

A partir do século XIX, todavia, começaram a emergir os primeiros sinais de esgotamento desse paradigma metafísico; tal crise foi registrada de maneira sintomática nas manifestações artísticas e literárias, como na literatura russa, e encontrou na filosofia alemã um solo fértil de contestação (Vattimo, 1986; 1996). Com base no pensamento de Heidegger, o filósofo italiano Gianni Vattimo (1996) identificou o niilismo como o princípio articulador dessa transformação epocal. Em *O Fim da Modernidade*, Vattimo caracterizou o niilismo como um fenômeno *geschichtlich*,

termo que amalgama os conceitos heideggerianos de *Geschichte* (história) e *Geschick* (destino), aludindo a um processo ontológico de desvelamento do esvaziamento constitutivo da consciência moderna. Tal processo implicaria, como ele afirmou, “[...] o desmascaramento da superficialidade da consciência na contemporaneidade” (Vattimo, 1996, p. 3).

Importa destacar, contudo, que o niilismo contemporâneo não se limita à experiência da perda de sentido. Trata-se, antes, de um acontecimento ontológico que evidencia a inconsistência estrutural das categorias outrora tomadas como universais e permanentes, tais como o bem, a verdade, Deus e o próprio sujeito, revelando a incapacidade da metafísica moderna de acolher a historicidade, a contingência e o caráter finito da existência (Pecoraro, 2011). Assim compreendido, o niilismo não anuncia simplesmente o desaparecimento do sentido, mas o colapso de sua pretensão metafísica de universalidade e permanência, abrindo espaço para outra compreensão do ser, na qual a verdade se deixa pensar a partir da historicidade, da contingência e da pluralidade dos modos de desvelamento.

Destarte, se a modernidade foi definida pela centralidade do sujeito como fundamento do conhecimento e da objetividade científica, garantindo à razão a capacidade de ordenar o real e estabelecer um horizonte estável para a verdade, seu suposto fim no século XX revelou-se no colapso das estruturas metafísicas e na dissolução dos grandes sistemas totalizantes, abrindo caminho para a desestabilização conceitual associada à chamada “pós-modernidade”.¹ Nesse cenário, duas vozes poderosas da

¹ Para Vattimo (1996), situar a filosofia na transição entre o fim da modernidade e a constituição da pós-modernidade corresponde ao reconhecimento de que a principal característica dos pensamentos

filosofia alemã – Nietzsche e Heidegger – desempenharam um papel central ao revelar as fissuras nos fundamentos metafísicos do Ocidente. Suas filosofias não apenas denunciaram a dissolução da verdade como instância absoluta, mas também desestabilizaram a própria noção de “sujeito”, que deixou de ocupar uma posição central na estrutura do pensamento filosófico, abrindo novas possibilidades de interpretação e questionamento.

Apesar de Vattimo (1996) considerar que, para compreendermos tal crise, devemos conectar a problemática do eterno retorno de Nietzsche à superação da metafísica de Heidegger, nosso intuito aqui é focarmos estritamente na filosofia tardia de Heidegger, concordando com este último que, embora Nietzsche tenha buscado superar o niilismo por meio da Vontade de Poder, ele ainda permaneceu preso à lógica da metafísica tradicional. Ao ver de Heidegger, Nietzsche inverteu a estrutura metafísica sem realmente abandoná-la ao afirmar que “o mundo [...] é Vontade de Poder e nada mais”² (Nietzsche, 1992, §36, p.42-43). Ao interpretá-lo como o “um filósofo da metafísica”, Heidegger compreendeu que a abordagem nietzschiana seria uma radicalização da lógica da subjetividade, onde o mundo se tornou um conjunto de valores subordinados à potência organizacional da própria Vontade de Poder. Nesse sentido, Nietzsche não teria escapado do horizonte metafísico, mas sua filosofia seria o ápice dessa metafísica, cuja ênfase no ente resultou na desumanização do homem, uma racionalidade

formulados entre os séculos XIX e XX é, precisamente, “[...] a negação de estruturas estáveis de ser, a que o pensamento deveria recorrer para ‘fundar-se’ em certezas não precárias” (Vattimo, 1996, p. 07).

² No parágrafo §36 de Além do Bem e do Mal, escreve Nietzsche: “O Mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “Vontade de Poder” e nada mais” (Nietzsche, 1992, §36, p.42-43).

extrema que, ao ver de Heidegger (GA 65, 2003/2015), liberou a “brutalidade do animal tecnificado”.

O que seria necessário, portanto, para que houvesse a respectiva superação da metafísica? Seria possível colocar a totalidade em vertigem? Uma das respostas que Heidegger encontrou foi no deslocamento do *sujeito-objeto* para o *povo-acontecimento* a partir da radicalização do primado da historicidade. Ao longo de sua filosofia tardia, em obras como *Contribuições a Filosofia: Do Acontecimento Apropriador* e em ensaios como *A Questão da Técnica* e *A Coisa*, Heidegger compreendeu que um dos sintomas do niilismo é a perda do enraizamento (*Bodenständigkeit*), processo impulsionado pela globalização e pela dominação técnica que mitiga a conexão entre os povos e seus lugares históricos, transformando o espaço-tempo em métricas meramente físicas, destituindo as ontologias de suas historicidades. Paralelamente, a homogeneização cultural, ao ver de Heidegger, destruiu a multiplicidade de horizontes ontológicos no gigantesco “cálculo planejador” característico de nossa época: “No gigantesco se mostra a grandeza do “*subjectum*” certo de si mesmo, que constrói tudo com vistas ao representar e ao produzir” (Heidegger, GA 65, 2015, p. 425).

Cumprido destacar que na segunda fase de seu pensamento, Heidegger deslocou seu foco do *Dasein* para uma análise mais abrangente das estruturas coletivas e ontológicas que sustentam a existência no contexto do Acontecimento-Apropriador (*Ereignis*). A ênfase deixou de recair sobre o *Dasein* como via de acesso privilegiada à ontologia, recaindo sobre o ser ele mesmo, acessível agora a partir de sua fenomenalidade histórica, como acontecimento-apropriador do desocultamento (*Unverborgenheit*), espaço epocal em que a totalidade dos entes pode emergir. Assim, Heidegger buscou compreender a crise epocal da modernidade, caracterizada pela predominância da visão instrumental da maquinação

(*Machenschaft*), um processo que reduz a Terra, o próprio homem e, mais recentemente, até mesmo a lua e os planetas a meros depósitos de recursos (*Bestand*). Essa configuração não se limita a uma criação humana, mas se apresenta como uma manifestação de um envio histórico do ser (*Geschick*), o que requisita dos filósofos uma reação de perspectiva histórico-topológica.

Diferente da τέχνη grega, que mantinha uma relação originária com a φύσις e com a verdade enquanto ἀλήθεια, a maquinação reduz o ente a um mero recurso a ser explorado, sem qualquer questionamento acerca de sua verdade mais originário, a maquinação reduz o ente a um mero recurso a ser explorado sem questionamento sobre sua verdade mais profunda. Heidegger associou a maquinação à presentidade constante (*Vorhandenheit*), ou seja, a uma forma de ser na qual os entes são percebidos apenas como estando à disposição, desprovidos de mistério ou profundidade, um modo de experiência esvaziado e superficial, onde tudo se torna imediato e consumível, sem vínculo com uma história ou tradição mais profunda.

Na década de 1950, ao refletir sobre o conceito de “coisa” (*das Ding*), Heidegger (GA 7, 2002) apontou que a atual constelação entre o homem e o ser, manifesta-se na forma da maquinação, entendida não apenas como uma criação humana, mas como algo que revela, em sua essência, a forma como o ser nos direciona e nos convoca. A exigência que recai sobre o humano e sobre todos os entes, incluindo a natureza e a história, é a de planejar e calcular. Em nossos aspectos mais profundos, somos desafiados a aplicar esses princípios em todas as esferas da existência, de modo que o ente, enquanto tal, se apresenta a nós sob a ótica de sua calculabilidade. Assim, o ser se vê interpelado a permitir que o ente se manifeste como algo passível de cálculo, enquanto, simultaneamente, o homem é desafiado a tratar o ente como

um objeto de seu planejamento e cálculo. Esse complexo de desafios, que coloca o homem e o ser em uma relação mútua de interpelação, é denominado por Heidegger como armação (*Ge-Stell*).

A armação (*Gestell*), como Heidegger demonstra em *A questão da técnica* (GA 7), não pode ser compreendida no interior do pensamento representacional (*vorstellendes Denken*), que concebe o ser dos entes como mera presença disponível. Enquanto essência da técnica moderna, o *Gestell* designa um modo histórico de desencobrimento (*Entbergen*) no qual os entes comparecem primordialmente como fundo de reserva (*Bestand*), submetidos ao cálculo, à disponibilidade e ao controle. Todavia, o *Gestell* não constitui o último horizonte do pensamento. Ao contrário, ele representa uma configuração histórica do envio do ser (*Geschick des Seins*), no interior da qual permanece velada a possibilidade de uma relação mais originária entre o homem e o ser. Essa possibilidade é pensada por Heidegger, sobretudo nas *Contribuições* (GA 65), por meio do conceito de *Ereignis*, a apropriação recíproca entre homem e ser, pela qual ambos passam a pertencer um ao outro (*Zusammengehören*). Nessa perspectiva, o esquecimento do ser relaciona-se antes ao movimento de retraimento ou desapropriação (*Enteignis*) que acompanha a história da metafísica, ao passo que o *Ereignis* assinala precisamente a possibilidade de sua rememoração (*Gedächtnis*).

Nesse contexto, a técnica estabeleceu um regime de inquestionabilidade absoluta (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §58). Assim, a modernidade se define não mais por um horizonte transcendente ou essencial que orienta a ação humana, mas pela primazia de critérios técnicos e funcionais, que impõem uma hierarquização artificial dos entes - a medianidade como princípio organizador. Trata-se, portanto, de uma configuração histórica destituída de enraizamento

ontológico, na qual a técnica se tornou a instância hegemônica e a história se reduz a um processo instrumental subordinado ao avanço do controle e da produtividade.

Esse processo pode ser compreendido como parte constitutiva de um acontecimento-apropriador que se enreda historicamente ao horizonte da *mathesis universalis*, um ideal de totalização formal do saber que se constitui como figura emblemática da metafísica ocidental em sua fase técnica. A noção de uma matemática universal, cuja origem remonta às investigações platônicas e aristotélicas acerca da aritmética, da geometria e da lógica, não implicava, no entanto, para os antigos, a redução do real à formalização quantitativa. Como observou Carlos Eduardo Vargas (2019), mesmo onde se esboçava um ideal de inteligibilidade racional do mundo, o estatuto intermediário da matemática no processo do conhecimento impedia sua absolutização: tratava-se de um saber mediano, apto a intermediar o acesso ao inteligível, mas incapaz de fundamentar a totalidade da realidade. Ou, como afirma Vargas (2019, p. 130): “A ideia de uma ‘matemática universal’ existia desde a Antiguidade. [Porém], no contexto da antiguidade filosófica, o ideal de uma ‘matemática universal’ não pretendia reduzir toda forma possível de filosofia à matemática.”

O deslocamento decisivo operou-se, em verdade, apenas na Modernidade, quando a tradição metafísica, ao exacerbar o primado da objetividade formal, radicalizou a equivalência entre ser e o cálculo. Em *A Crise das Ciências Europeias*, Husserl (Hua VI, 1976) identificou esse ponto de inflexão na figura de Galileu Galilei, cuja genialidade consistiu em matematizar a natureza ao idealizar os corpos sensíveis e submeter a φύσις às exigências da razão geométrica. Ao desqualificar os dados da experiência sensível em favor de uma estrutura formal idealizada, Galileu instituiu uma nova ontologia do real, subordinando a empiria à rede de relações

lógico-matemáticas. Com ele, inaugurou-se não apenas a física moderna, mas um paradigma epistemológico que, ao tornar o mundo mensurável, consagrou a era da disponibilidade total do ente.

É nesse solo que Descartes retomou e sistematizou o projeto da *mathesis universalis*, conferindo-lhe um escopo universalista. Em *Regras para direção do Espírito*, afirmou que a matemática universal contém os princípios formais comuns a todas as ciências, razão pela qual pode servir como fundamento último da verdade objetiva (Descartes, 2021, p. 41). Trata-se da formalização radical da razão, cujo objetivo é eliminar a ambiguidade, a diferença e a opacidade próprias do aparecer originário. A *mathesis* impõe, assim, a reconfiguração do pensamento em termos de clareza, evidência e certeza, instaurando uma ontologia implícita que iguala o ser à representação calculável.

Diante da consumação dessa metafísica da técnica, Heidegger, em *Contribuições à Filosofia* (GA 65, 2003/2015), propôs uma inflexão ontológica que visava reconduzir o pensamento ao ritmo originário do ser. No parágrafo §58 da obra, ele identificou três traços fundamentais do abandono do ser: o cálculo, a rapidez e a massificação. O cálculo, segundo o filósofo, converte o ente em mero objeto de manipulação e previsibilidade, apagando sua diferença ontológica e dissolvendo-o em funcionalidade técnica. A rapidez, por sua vez, impede o demoramento essencial, suprimindo o silêncio necessário à escuta meditativa do ser. A massificação, última configuração da subjetividade niveladora, anula toda possibilidade de singularidade, reduzindo o pensamento ao consenso inautêntico da opinião pública e ao automatismo dos dispositivos tecnológicos. Esses traços delineiam o que Heidegger chama de “maquinação” (*Machenschaft*): o regime histórico no qual o ser é subjugado à disponibilidade e à

reprodutibilidade técnica, eclipsando o espaço mesmo do desvelamento (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §50).

Contra essa lógica do nivelamento ontológico, Heidegger propôs uma filosofia histórico-topológica como gesto inaugural de resistência. Pensar topologicamente não é descrever o espaço, mas instaurar o lugar como abertura originária do ser, o “*Da*” do *Dasein*, entendido não como simples localização, mas como campo tensional de vizinhança entre o humano e o ser. O espaço deixa de ser um receptáculo geométrico e torna-se um acontecimento poético, um “entre” onde o ser se diz e se retém. O pensamento topológico exige-nos, portanto, a suspensão das determinações da representação técnica em favor de um habitar ontológico, em que o pensar se reconcilia com a terra, com a ancestralidade, com o tempo próprio do mundo e com o silêncio do inapreensível.

Nesse gesto, Heidegger deslocou o eixo do pensar da dominação técnica para a escuta poética; da urgência da eficácia e da disponibilidade a lentidão própria do pensamento meditativo; da equivalência totalizante à singularidade do lugar (*Ort*). A de-cisão (*Ent-scheidung*), nesse contexto, não designa um ato da vontade subjetiva, mas uma cisão ontológica que interrompe a lógica da disponibilidade (*Bestellbarkeit*) e reabre o espaço da ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*), de modo que a verdade não é mais compreendida como *adaequatio intellectus et rei*, mas como acontecimento do próprio ser. Trata-se de instaurar, portanto, no interior do niilismo consumado, uma outra configuração da essência humana, como aquele que se mantém na abertura (*Lichtung*) e responde ao apelo (*Zuspruch*) do ser. Essa abertura não requer a substituição de uma técnica por outra, mas uma transformação do próprio pensar, pela qual o homem é novamente reconduzido à familiaridade essencial do *Ereignis*.

É nesse horizonte que Heidegger voltou-se para o povo (*Volk*); “povo” trata-se de um conceito que transcende a categoria étnica ou nacionalista no sentido convencional; designa a comunidade histórica que, enraizada em um solo e em uma linguagem originária, está mais apta a acolher o ser e sustentar o pensar meditativo. O povo representa, para Heidegger, o lugar onde o ser pode ainda ecoar, um reservatório de sentido não inteiramente capturado pela racionalidade técnica. Trata-se de uma tentativa de reinscrever o humano em sua pertença histórica, abrindo a possibilidade de uma escuta coletiva do ser que resista ao apagamento promovido pela modernidade técnica. O povo, assim compreendido, torna-se o horizonte pré-político e pré-subjetivo no qual a topologia do ser pode se realizar como destino compartilhado.

2. A decisão como decisão de um povo

Na década de 1930, o projeto existencial-ontológico do *Dasein*, outrora centrado na singularidade do “em cada caso meu” (*Jeweiligkeit*), passou a ser reinterpretado à luz de um pertencimento histórico-comunitário mais abrangente, vinculado ao conceito de “povo” (*Volk*). Conforme observou Michael Inwood (2002), esse deslocamento da analítica existencial do *Dasein* para uma compreensão mais estrutural e coletiva das configurações histórico-espaciais dos povos revela-nos um crescente interesse de Heidegger pelas condições topológicas da existência enquanto tal. Nas preleções do verão de 1934, sob influência das leituras críticas de Hegel e Platão, Heidegger elaborou a passagem do “em cada caso, sempre meu” (*Je-meinigkeit*) para o “em cada caso, sempre nosso” (*Je-unsrigkeit*), reformulando o “si-mesmo” como um modo de ser enraizado no solo partilhado de um destino comum.

Desde *Ser e Tempo*, Heidegger (GA 2, 2012) argumentou que a existência é sempre já lançada em um mundo pré-constituído por significações históricas, linguísticas e culturais, o que implica uma constituição do Dasein como ser-em-comum (*Mitsein*) e, ao mesmo tempo, como ser-com-um-povo. O conceito de destino (*Geschick*), que aparece em *Ser e Tempo*, antecipa a compreensão de que o desvelamento do ser ocorre sempre em uma temporalidade compartilhada, e não no suposto isolamento do sujeito moderno. Contudo, tal dinâmica era, nessa fase, atravessada pela ambiguidade da autenticidade (*Eigentlichkeit*): o Dasein podia apropriar-se de seu destino histórico de forma resoluta, assumindo a responsabilidade ontológica por sua comunidade por intermédio da tonalidade afetiva da angústia, ou podia cair na inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), dissolvendo-se no anonimato nivelador do *a gente* (*das Man*) e, assim, esquivando-se da resolução (*Entschlossenheit*). Nessa formulação, entretanto, a abertura do ser ainda permanecia pensada a partir do Dasein, o que mantinha a analítica existencial como acesso privilegiado à verdade do ser e deixava subsistir, segundo o próprio Heidegger, um vínculo residual com a linguagem da metafísica da subjetividade.

Assim, se, em *Ser e Tempo*, o conceito de povo (*Volk*) permaneceu ainda sem tematização filosófica apropriada, com a virada onto-historial da década de 1930 ele adquiriu centralidade no interior do pensamento heideggeriano. Conforme observa Safranski (2005), a partir de 1931, sob o impacto das reflexões de Helmuth Plessner acerca do *Volkstum*, Heidegger passou a compreender o povo não como uma entidade biológica, étnica ou meramente política, mas como uma configuração histórica de abertura (*Erschlossenheit*) na qual um mundo (*Welt*) pode originariamente instaurar-se. O povo deixa, assim, de designar uma coletividade empírica para tornar-se o lugar histórico (*geschichtliche Stätte*) em que

o ser pode destinar-se (*Geschick*) e encontrar uma correspondência histórica. Nessa perspectiva, sua concepção distancia-se das interpretações sociológicas que reduzem o povo a um objeto de investigação empírica, reconduzindo-o ao seu estatuto originário enquanto horizonte de manifestação da verdade do ser.

Ao voltar-se para o conceito de *Volk*, Heidegger pensou a possibilidade de uma pertença (*Zugehörigkeit*) originária entre o homem, a linguagem (*Sprache*), a terra (*Boden*) e a história (*Geschichte*). O povo, enquanto comunidade historicamente enraizada, constitui o espaço no qual uma tradição linguística conserva a possibilidade de acolher o envio do ser (*Geschick des Seins*) e responder ao seu apelo. É nesse sentido que o *Volk* pode resistir ao nivelamento promovido pela técnica moderna, pela calculabilidade universal e pela homogeneização característica da maquinação. Novamente reiterando, a questão do povo não remete a um programa político-partidário de Heidegger, mas à busca de um lugar (*Ort*) em que a verdade do ser enquanto ἀλήθεια possa novamente acontecer, preservando a singularidade histórica de cada abertura de mundo

Concordamos com Mateja Kurir (2023), para quem o conceito de *Volk* emerge da tensão constitutiva entre a tradição e a transformação, entre a preservação de uma herança histórica e a necessidade de respondermos às exigências impostas pelas crises epocais. Nessa perspectiva, a reflexão heideggeriana acerca do *Dasein* histórico de um povo conduz a uma questão mais originária: de que modo uma comunidade histórica pode permanecer fiel ao seu próprio envio (*Geschick*) sem sucumbir à homogeneização promovida pela técnica moderna? O problema não consiste simplesmente na preservação de fronteiras étnicas ou culturais, mas na possibilidade de resguardarmos uma abertura singular ao ser diante da crescente universalização dos modos técnicos de

habitar o mundo. Nesse sentido, a tensão entre uma identidade histórica e a globalização permanece como um dos problemas filosóficos centrais da contemporaneidade, na medida em que recoloca a questão acerca das condições pelas quais um povo pode conservar sua historicidade sem renunciar ao diálogo com outras formas históricas de existência (Kurir, 2023).

Em sentido semelhante, James Phillips (2006) sustentou que, ao tematizar o conceito de *Volk*, Heidegger deslocou a questão da alteridade para além de uma simples diferença entre sujeitos ou culturas. A alteridade passou a designar o confronto originário entre diferentes modos históricos de abertura do ser, isto é, entre mundos (*Welten*) constituídos a partir de trajetórias históricas, linguagens e formas de habitar singulares. Sob essa perspectiva, o encontro com o outro não visa à assimilação nem à uniformização das diferenças, mas ao reconhecimento da singularidade irredutível de cada povo enquanto portador de uma abertura histórica própria. A alteridade deixa, assim, de ser compreendida como mera diversidade empírica para tornar-se expressão da pluralidade dos modos pelos quais o ser se destina historicamente. Em nossa interpretação, o pensamento onto-histórial de Heidegger não propõe a dissolução das diferenças em uma identidade universal, mas a preservação da multiplicidade dos lugares históricos (*Orte*) nos quais o ser pode desvelar-se, reconhecendo em cada povo uma possibilidade singular de habitar a verdade do ser.

A globalização, nesse horizonte interpretativo, é compreendida como um processo que ameaça a historicidade dos povos ao favorecer a homogeneização das culturas e o apagamento das diferenças topológicas que singularizam cada abertura histórica do ser. Nos escritos tardios, Heidegger interpretou esse fenômeno como um progressivo esvaziamento, no qual a supressão das distâncias dissolve não

apenas as particularidades culturais, mas também as condições de emergência de diferentes mundos históricos. À luz dessa crítica, é possível aproximarmos tal diagnóstico do conceito de des-afastamento (*Ent-fernung*), desenvolvido em *Ser e Tempo*. Embora, nessa obra, o termo designe a estrutura existencial pela qual o *Dasein* aproxima aquilo que lhe é significativo, ele já indica que a espacialidade humana não se reduz à extensão física (*Ausdehnung*), mas constitui um modo originário de habitar e de relacionar-se com o mundo. Como afirmou Heidegger (GA 2, 2012, §23, p. 307), “[...] se a espacialidade de algum modo lhe convém, essa possibilidade só se efetivará sobre o fundamento desse ser-em, cuja espacialidade mostra, porém, os caracteres do des-afastamento (*Ent-fernung*) e do direcionamento (*Ausrichtung*)”.

Nessa perspectiva, a eliminação técnica das distâncias, característica da modernidade, não representa simplesmente uma transformação geográfica, mas uma reconfiguração do modo como os povos habitam historicamente seus lugares, favorecendo a uniformização dos horizontes de sentido. Afinal, a proximidade (*Nähe*) é o que possibilita a um povo constituir-se enquanto povo, não como mera agregação de indivíduos, mas como comunidade historicamente enraizada que habita um mesmo mundo, compartilhando uma linguagem, um solo e um destino. Em contrapartida, a globalização denota um processo que desfigura o sentido originário do des-afastamento: sob a promessa de uma proximidade universal e instantânea, ela dissolve as condições históricas de pertencimento, favorecendo uma uniformização que dificulta a emergência de modos singulares de habitar o ser.

Em *Contribuições à Filosofia* (GA 65), Heidegger radicalizou esse diagnóstico ao compreender a expansão planetária da técnica como um movimento que compromete a pertença originária (*Zugehörigkeit*) dos povos aos seus lugares

históricos (*Orte*), obscurecendo a possibilidade de outras formas de habitar o ser. A recuperação da morada (*Heimat*) do Dasein decorreria da preservação (*Bewahrung*) da abertura histórica na qual um povo poderia apropriar-se de seu próprio destino (*Geschick*). Trata-se de resguardar as possibilidades históricas de poder-ser (*Seinkönnen*) que constituem o modo singular de habitar o mundo e de responder ao apelo do ser.

3. O desterro e a não-familiaridade de um povo no acontecimento da maquinação

No projeto onto-histórico de Heidegger, a pertença (*Zugehörigkeit*) ao ser e o seu apelo (*Zuspruch des Seins*) assumem sempre uma dimensão compartilhada. O ser não interpela um indivíduo isolado, mas convoca uma comunidade histórica (*Volk*) a corresponder ao seu envio (*Geschick*). Embora Heidegger frequentemente tenha pensado essa questão a partir do destino do povo alemão, a estrutura filosófica de sua reflexão ultrapassa, ao nosso ver, qualquer particularismo nacional, permitindo compreender o povo como o lugar histórico no qual uma abertura singular do ser pode acontecer. Como afirma Heidegger nas *Contribuições à Filosofia*, “[...] a renovação historiológica da “cultura” é “conclamada” para essa transfiguração e seu enraizamento no “povo” é empreendido, assim como a comunicação para todos é aspirada” (GA 65, §275, p. 480).

Essa formulação conduz inevitavelmente à pergunta: o que constitui a essência (*Wesen*) de um povo? Heidegger jamais ofereceu em seus escritos uma definição conceitual acabada, justamente porque o povo não é um objeto entre outros, mas um acontecimento histórico de pertencimento. Em consonância com seu pensamento, pode-se afirmar que um povo se constitui enquanto compartilha uma mesma abertura de mundo, uma mesma linguagem e um mesmo

modo de habitar historicamente um lugar. O pertencimento não decorre de características biológicas ou étnicas, mas da possibilidade de experimentar um mundo como familiar (*heimisch*), i. e. como espaço originário de acolhimento e significação. Nesse sentido, a perda de um povo não reside apenas na ocupação de seu território ou na destruição de suas instituições, mas na ruptura das condições históricas que tornam possível essa experiência de pertencimento.

A história do Brasil oferece-nos um exemplo paradigmático desse processo; afinal, a colonização instituiu-se a partir do desterro de inúmeros povos indígenas e africanos, privados de seus territórios, de suas línguas e de seus horizontes históricos de sentido. Deslocados de seus mundos originários, esses povos foram violentamente inseridos em uma nova configuração histórica, produzindo um encontro de mundos cujo caráter traumático ultrapassa a dimensão política e social para atingir a própria experiência do habitar. Nesse contexto, a noção heideggeriana de não-familiaridade (*Unheimlichkeit*) adquire especial relevância.

Em *Ser e Tempo*, entretanto, a *Unheimlichkeit* possuía um sentido diverso daquele que assumirá nas reflexões aqui propostas, designando a estrutura existencial pela qual a angústia (*Angst*) retirava o Dasein da familiaridade cotidiana proporcionada pelo impessoal (*das Man*). O estar-em-casa (*Zuhause sein*) caracterizava o modo cotidiano em que o Dasein encontrava abrigo na publicidade do mundo comum (*Öffentlichkeit*), permanecendo absorvido nas interpretações vigentes. A angústia, segundo a formulação de S&T, rompia essa segurança, revelando que, em seu fundamento, o Dasein é originariamente não-familiar (*unheimlich*). A passagem do estar-em-casa para o não-estar-em-casa não representava, portanto, uma perda accidental, mas a manifestação da verdade existencial segundo a qual o homem jamais

encontraria um fundamento definitivo para sua existência (Heidegger, GA 02, §40).

Após a publicação de *Ser e Tempo*, porém, o conceito de não-familiaridade deixou de ser tratado de forma marginal. Em *Introdução à Metafísica* (1935), Heidegger (GA, 40, 1983/1999), reiterou a concepção de *Ser e Tempo*, associando a experiência da não-familiaridade ao deslocamento do ser-humano de seu lar (*Heim*) para o não-lar (*Unheimlich*). Esse estado de desconforto, incerteza e estranhamento, segundo Heidegger, era fundamental para o pensamento filosófico, pois implicava uma ruptura com a familiaridade cotidiana e uma abertura ao desconhecido. Para o filósofo, os gregos compreendiam o mundo a partir de um processo de desestabilização, onde era necessário se arrancar de um ambiente seguro e confrontar o desconhecido. Esse movimento de afastamento da segurança cotidiana caracterizava a não-familiaridade como uma condição existencial que forçava o ser humano a se distanciar do habitual e a enfrentar o enigma do ser. Paradoxalmente, seria nesse estado de não-estar-em-casa que o ser se revelaria de maneira ontológica, exigindo-lhe uma reflexão filosófica que transcendia a familiaridade imediata, permitindo-lhe uma compreensão mais profunda da existência (Heidegger, GA, 40, 1983/1999, p. 174).

Ao longo de *Introdução a Metafísica*, Heidegger recorreu a Sófocles, mais precisamente à primeira canção coral da tragédia *Antígona*, a qual inicia com os seguintes versos “πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”, os quais foram traduzidos por Emanuel Carneiro Leão (1999, p. 170) como: “Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem”. A partir disso, Heidegger (GA 40, 1999) argumentou que o humano é o único capaz de trazer o *das Unheimliche* para o mundo e habitá-lo em sua própria existência. No poema, o termo grego δεινόν, que pode

ser entendido como “temível, poderoso e extraordinário”, é traduzido por Heidegger como a “não-familiaridade”³, era crucial na relação entre o homem e o ser, pois seria na ruptura com o familiar que o humano encontraria sua essência mais profunda (Heidegger, GA 40, 1983/1999). O humano, definido por Heidegger como “o mais estranho”, não se limitava a proteger e cultivar o que é conhecido; ele era compelido pelo próprio ser a romper com a segurança do familiar e a lançar-se em direção ao inaudito. Esse movimento de rasgo revelava, segundo o filósofo, um vigor criativo que não busca conforto, mas sim a abertura e a manifestação do ser, algo que, segundo ele, se expressava no coro de *Antígona*, bem como na antiguidade grega em modo geral.

Posteriormente, Heidegger retomou a noção de não-familiaridade (*Unheimlichkeit*) em sua interpretação do hino *O Ister*, de Hölderlin (1942), mas agora sob uma inflexão diferente: no horizonte da história do ser, a não-familiaridade já não constitui apenas a condição existencial para o desvelamento do ser, como em *Ser e Tempo*, mas passa a indicar um destino histórico que exige a recuperação da pátria (*Heimat*). *Heimat* designa o âmbito originário em que o homem é reconduzido à sua própria questionabilidade e à sua pertença histórica, restaurando a contenda originária entre Terra (*Erde*) e Mundo (*Welt*), obscurecida pelo predomínio da maquinação e da técnica moderna.

Nesse horizonte, Jeff Malpas (2009) sustentou que Heidegger inaugurou uma compreensão ontológica do lugar (*Ort*), radicalmente distinta das abordagens naturalistas e biológicas desenvolvidas por autores como Jakob von Uexküll e Carl Gustav Clauss. Segundo Malpas (2009), essa concepção torna-se particularmente explícita nas preleções sobre

³ Emanuel Carneiro Leão traduz por “estranho”, mas optamos por “não-familiaridade”.

Parmênides, nas quais o lugar é o que reúne os elementos pertencentes a uma mesma região de sentido, constituindo uma estrutura relacional e originária da existência. *Ort* deixa, destarte, de ser uma localização espacial para tornar-se a topologia do desvelamento, o âmbito em que mundo, linguagem e habitação se co-pertencem. Essa compreensão adquire ainda maior densidade na leitura heideggeriana de Hölderlin, da qual emerge a figura do *daimonios topos*, o “lugar inquietante”, entendido como o âmbito da abertura trágica em que o ser se manifesta na tensão incessante entre velamento (*Verborgenheit*) e desvelamento (*Unverborgenheit*). Longe de constituir um simples cenário natural ou biológico, o lugar torna-se o espaço originário em que se articulam a presença, a alteridade e a historicidade de um povo.

À luz dessas considerações, Heidegger passou a compreender, em sua obra tardia, o retorno ao familiar como a possibilidade de reinscrever o homem na proveniência originária de sua existência, proveniência esta que apenas a *poiésis*, em seu sentido mais originário, é capaz de desvelar. A obra de arte, seja um poema de Hölderlin, uma tela de Van Gogh, as danças rituais (*jeroky*) dos Guarani-Mbayá, os grafismos cosmológicos dos Kadiwéu, os mantos Tupinambá hoje repatriados aos museus brasileiros, as esculturas de madeira do povo Karajá ou as cerâmicas figurativas do povo Marajoara, dentre outros, instaura um acontecimento de verdade (*Ereignis der Wahrheit*), abrindo um espaço-tempo em que o ser se manifesta e o mundo se constitui como morada do habitar humano. Por meio dessa abertura, a arte torna-se guardiã (*Wahrung*) de um horizonte de pertencimento (*Zugehörigkeit*), no qual uma comunidade histórica pode reapropriar-se de sua memória, de sua linguagem e de sua terra (*Boden*), preservando a singularidade de sua abertura ao ser frente ao nivelamento

promovido pela metafísica ocidental, pela técnica planetária e pelas múltiplas formas de colonialidade.

Conforme elucida Pedro Franceschini (2012), a arte, para Heidegger, detém o poder de reconduzir o homem à Terra, não como substrato físico, mas como dimensão originária de desvelamento, onde a morada do ser se revela como tarefa. Este espaço, que é ao mesmo tempo abertura e errância, só se configura autenticamente quando o homem nele se desloca em consonância com a verdade do seu próprio devir. Não se trata de um local objetivado, mas de um *topos* onde o habitar se realiza como perseverança no existir, como acolhimento da alteridade que funda a própria identidade.

Nesse sentido, Heidegger (GA 65, 2003/2015) compreende o futuro (*Zukunft*) como a dimensão em que vigora silenciosamente o ainda não pensado (*das Ungedachte*), o que permanece reservado (*Vorbehaltene*) na história do ser e que torna possível o advento do absolutamente outro (*das ganz Andere*). Assim, a de-cisão torna-se o gesto inaugural que prepara o advento do absolutamente outro, abrindo o horizonte para a emergência ou para o eclipse histórico de um povo. É na de-cisão que se dá o confronto radical com a totalidade do ente, rompendo os cercos da ontologia tradicional e instaurando a possibilidade de outros modos de ser, de outras habitações, de outras ontologias.

Ou seja, embora Heidegger pense sempre a partir de sua própria proveniência histórica, i. e. a tradição alemã, isso não significa que a possibilidade de um outro início permaneça circunscrita ao destino do povo alemão. Afinal, pertence à estrutura do Dasein ser sempre lançado em um mundo histórico que o antecede, de modo que toda abertura ao ser se dá a partir de uma tradição, de uma linguagem e de uma comunidade previamente constituídas. Nesse sentido, concordamos com Nicolai Knudsen (2017, p. 317, tradução

nossa), para quem o conceito de povo “[...] é uma questão ontológica e, portanto, não algo a ser acrescentado a um indivíduo preconcebido. Somos lançados em um mundo histórico-cultural e, por isso, pertencemos sempre a determinadas comunidades”.

Embora, no início da década de 1930, Heidegger tenha associado a questão do povo a expectativas políticas que acompanharam sua breve adesão ao nacional-socialismo, sua reflexão posterior deslocou progressivamente esse problema para o horizonte da história do ser. Conforme observou Knudsen (2017), sobretudo a partir da década de 1940, a luta (*Kampf*) deixou de designar um conflito entre povos ou nações para tornar-se o confronto originário do pensamento com o destino do ser. Em consequência, a identidade histórica de um povo já não poderia ser definida por critérios biológicos, étnicos ou políticos, mas pela maneira singular como uma comunidade histórica corresponde ao envio do ser (*Geschick des Seins*) no interior de uma determinada constelação epocal.

É nesse contexto que o *topos* adquire sua significação propriamente ontológica. O lugar (*Ort*) constitui a clareira (*Lichtung*) na qual o ser se desvela e onde um mundo histórico pode emergir como horizonte compartilhado de significação. Mais do que um espaço (*Raum*) físico, trata-se do âmbito originário em que uma comunidade histórica assume a responsabilidade por seu próprio habitar, respondendo ao apelo do ser e configurando um mundo como morada (*Wohnung*). O *topos* designa, assim, o solo ontológico no qual um povo se enraíza, preservando (*Bewahrung*) sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) e suas possibilidades de poder-ser (*Seinkönnen*).

Essa pertença manifesta-se exemplarmente na noção de habitação (*Wohnen*), desenvolvida por Heidegger em seus ensaios da década de 1950. Habitar significa corresponder ao

modo como o ser concede um lugar ao homem. Nessa perspectiva, o retorno à pátria (*Heimat*) designa o retorno ao espaço originário de sentido em que o homem reencontra sua própria questionabilidade. Como observa Jeff Malpas (2009, p. 196), “[...] é essa volta à questionabilidade que igualmente está em pauta na volta ao lugar, e é o que distingue a “geografia” de Heidegger de um subjetivismo determinista e de um biologicismo [...]”.

4. A decisão fundamental: a recusa afirmativa para a verdade mais originária

A fim de recuperar a correspondência do povo com o ser, Heidegger buscou preparar o terreno para a “decisão fundamental”, uma decisão que, no entanto, não deve ser entendida como um ato de escolha humana. Essa decisão é um movimento essencial de renúncia (*Verzicht*), que implica uma postura ativa e combativa diante da questão do ser. Tal renúncia é uma recusa afirmativa (*Verweigerung*), um gesto que abre espaço para a manifestação da verdade de maneira mais originária, o que demanda a superação da verdade como mera correção e sua recondução a um nível mais fundamental, tornando-se o aceno da “[...] insurreição da recusa”. Trata-se, portanto, de um momento de eminente crise, em que a verdade pode recuperar seu estatuto essencial, em oposição à sua captura pela técnica e pelo pensamento calculador.

Ao ver de Heidegger, a filosofia da de-cisão corresponde ao ato de questionar radicalmente o ser, abrindo um espaço de indigência (*Not*) no qual um mundo pode ser instaurado e a Terra (*Erde*) resguardada em sua verdade originária: “[...] para a renovação do mundo a partir da salvação da terra, quem poderia decidir e saber sobre isso? E, assim, restam com certeza aqueles que se consomem em tal história e em sua fundação, sempre cindidos uns dos outros, o ápice das

montanhas mais isoladas” (Heidegger, GA 65, 2015, p. 398). É precisamente por isso que essa tarefa não pode ser desempenhada pelas ciências particulares, pois enquanto estas se ocupam dos entes já dados em seus respectivos domínios, sejam eles naturais, sociais ou históricos, a filosofia interroga a abertura originária que possibilita a manifestação de todo ente. Em outras palavras, as ciências ônticas pressupõem uma determinada compreensão do ser, ao passo que a filosofia pergunta pelas condições históricas que tornam essa compreensão possível. Nesse sentido, a relação entre decisão, recusa e fundação da verdade caracteriza a filosofia como a instância responsável por preparar o outro começo (*der andere Anfang*), no qual a verdade deixa de ser compreendida como adequação proposicional e o fundamento já não é concebido como um princípio metafísico absoluto.

Já em 1929, no ensaio *Sobre a essência do Fundamento*, a crítica heideggeriana à metafísica se articulou diretamente com o problema do *principium rationis*, que estabelece que “[...] todo ente tem um fundamento” (Heidegger, GA 9, 1976/2008, p. 138-139). Heidegger (GA 9, 1976/2008) percebeu que essa formulação, presente na tradição filosófica de Aristóteles à Leibniz, tomou como autoevidente a relação entre os entes e suas razões explicativas, sem questionar a própria estrutura dessa relação; de modo que, ao operar dentro desse esquema, a metafísica reduziu o ser ao ente e esqueceu a questão fundamental do ser em si.⁴ Em vez de

⁴ Heidegger utiliza Leibniz para discutir a questão do fundamento (*Grund*) a partir do *principium rationis*—o princípio da razão suficiente. Esse princípio, formulado por Leibniz, estabelece que “nada é sem razão” (*nihil est sine ratione*), ou seja, tudo o que existe tem uma justificativa ou um motivo. No entanto, Heidegger não se contenta com essa formulação clássica e a submete a uma análise mais profunda, interrogando a própria noção de fundamento e questionando o que significa “ter uma razão”. “O “supremo” princípio da razão apela, ainda de uma outra maneira, para o uso da essência não esclarecida do fundamento; pois o caráter proposicional

buscar razões e fundamentos últimos, seja o ἀρχή dos gregos, a causa prima da metafísica medieval, o *subjectum* ou *ego cogito* da modernidade, o *Geist* hegeliano, a *Wille zur Macht* nietzschiana ou a subjetividade técnica consumada no *Gestell*, Heidegger reconduziu o pensamento à abertura originária em que o próprio ser se desvela historicamente, anterior a toda pretensão de fundamentação definitiva.

Ao rejeitar a noção de fundamento, Heidegger buscou uma torção que remete à historicidade/ancestralidade do ser. Como ele escreveu no ensaio *Introdução ao O que é Metafísica?*: “Assim, em meio ao desenvolvimento da questão acerca da verdade do ser, quando se falar de uma superação da metafísica, isto significará: pensar no próprio ser de maneira rememorante. Com tal pensamento rememorante, ultrapassa-se o pensamento atual” (Heidegger, GA 9, 1976/2008, p. 381). Esse movimento de “[...] pensar o ser de maneira rememorante” visou resgatar a “contenda entre terra e mundo”, expressão usada pelo filósofo a partir da década de 1940 para elucidar a tensão criadora que mantém os povos em um estado contínuo de questionamento sobre sua origem e seu destino.

Com isso posto, ao deslocar os conceitos de verdade e fundamento para o horizonte de um pensamento rememorante (*Andenken*), a de-cisão revela-se como o movimento originário pelo qual o pensamento se desvincula do esquecimento do ser e se abre à possibilidade de um outro início. Nessa perspectiva, ela constitui, ao ver deste estudo, uma categoria decisiva para pensarmos criticamente os alicerces da colonialidade. A interpelação ontológica da

específico desta proposição como proposição (princípio) “fundamental” (da razão), a principalidade deste principium grande (Leibniz) só se pode delimitar, contudo, originariamente, tomando como referência a essência do fundamento” Cf. Heidegger, GA 9, 2008, p. 139.

colonialidade deixa, assim, de ser um problema meramente externo à filosofia, tornando-se uma exigência interna ao próprio pensamento da história do ser.

Nessa chave hermenêutica, a crítica à colonialidade se configura como uma denúncia extrínseca à ontologia, mas como um aprofundamento de suas próprias exigências, de uma necessidade de reconhecermos que a diferença colonial consiste em um lugar histórico singular a partir do qual o ser é experienciado, interpretado e habitado. Se, como insiste Heidegger, todo pensamento permanece inevitavelmente enraizado em uma proveniência histórica, então ignorar a colonialidade significa deixar impensado uma das determinações mais decisivas da história da modernidade e, conseqüentemente, um dos modos pelos quais a técnica planetária configurou o mundo contemporâneo.

Embora a noção de de-cisão no pensamento tardio de Heidegger tenha sido frequentemente interpretada como uma renúncia à práxis transformadora, seja na crítica de Adorno, que a compreende como um retraimento quietista, seja nas leituras de Lukács e Habermas, que a associam a uma forma de conservadorismo ontológico, este estudo sustenta que ela pode, e deve, ser compreendida de outro modo: a de-cisão opera como uma ruptura com os pressupostos metafísicos da modernidade, abrindo a possibilidade de questionarmos os fundamentos onto-historiais que sustentam a colonialidade e de pensar outras formas de habitar o mundo.

Na serenidade (*Gelassenheit*) que caracteriza o pensar pós-metafísico em Heidegger, o que emerge não é uma negação da ação, mas a preparação de um outro modo de escuta e de acolhimento do ser, um modo que se distingue tanto da factualidade inautêntica do cotidiano quanto da rigidez calculadora do pensamento técnico. Nesse horizonte, ganha centralidade o conceito de discussão (*Erörterung*) como

abertura ao não-pensado, ao inapreensível que ainda não se deixou dizer, mas que insiste como reserva ontológica do porvir.

Através dessa prática de escuta ontológica, aquilo que foi pensado é deslocado, reinscrito em uma história reconfigurada, de tal modo que se integra ao desdobramento do acontecimento da verdade. Tal deslocamento implica uma exigência: a necessidade de recuperar as palavras fundadoras do dizer, aquelas que, ao se deixarem habitar poeticamente, iluminam a exigência de novas formas de pensamento, capazes de desarticular as camadas mais enraizadas das ontoteologias coloniais. É neste ponto que a crítica heideggeriana se alia à urgência de desconstruirmos os dispositivos que dão sustentação aos múltiplos fenômenos de ocultamento e violência ontológica, como os epistemicídios, os espiritocídios e outros modos de silenciamento estruturado que compõem o horizonte opaco da modernidade-colonialidade.⁵

⁵ Os termos “epistemicídios” e “espiritocídios” emergem de contextos distintos, mas ambos apontam para formas específicas de violência cultural e cognitiva. O termo “epistemicídios” foi cunhado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e refere-se à destruição ou marginalização sistemática de sistemas de conhecimento não ocidentais pela modernidade eurocêntrica. Na obra *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ele definiu o conceito da seguinte forma: “*El epistemicidio es el proceso político-cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocidio ha estado con frecuencia asociado al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para 'justificar' el genocidio del que fueron víctimas los indígenas*” (Santos, 1998, p. 208). Portanto, trata-se da imposição de uma hierarquia de saberes, na qual os conhecimentos indígenas, africanos e outras formas locais de sabedoria são deslegitimados ou eliminados. Este conceito faz parte de uma crítica mais ampla de Boaventura ao colonialismo epistêmico e à hegemonia da ciência moderna. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *La Globalización*

Foi nesse sentido que Firat M. Hacıahmetoğlu (2016) compreendeu Heidegger como um “pensador descolonial”. Hacıahmetoğlu (2016) identificou em seu estudo três aspectos que justificariam a caracterização de Heidegger como um pensador descolonial: primeiramente, a desconstrução da concepção homogênea e exclusivamente europeia da história do ser, uma vez que Heidegger passou a reconhecer a existência de múltiplas moradas do ser, recusando uma narrativa linear e universalizante; em segundo lugar, a reafirmação da necessidade de que cada povo retorne às suas próprias origens, não como um essencialismo fixo, mas como condição de possibilidade para uma liberdade-de-ser que não esteja subordinada a matrizes exógenas; por fim, o desenvolvimento da noção de “outro começo do pensamento”, que implica um rompimento com a historiografia progressista da metafísica ocidental, privilegiando um pensamento não teleológico, que se dá na tensão entre o que se manifesta e o que permanece oculto.

Nessa perspectiva, a leitura de Hacıahmetoğlu sugere que a decolonização, em Heidegger, não consiste na rejeição

del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá, Colombia: ILSA; Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 208 [rodapé]. Já “*espiritocídios*” é um termo introduzido pela filósofa francesa Sylvie Taussig (2022, p. 145), como ela escreveu: “*Les décoloniaux parlent d'épistémicide et de spiritualicide*”; assim, o conceito diz respeito à destruição da espiritualidade e das práticas espirituais de povos colonizados, frequentemente como parte de projetos de dominação cultural e religiosa. Taussig (2022) utiliza o conceito para evidenciar como a colonização não se limitou à exploração econômica, mas também visou apagar formas de transcendência, crenças e conexões espirituais que sustentavam as comunidades dominadas. Ambos os conceitos apontam para as dimensões menos visíveis, mas profundamente destrutivas, do colonialismo, ressaltando a importância de recuperar e valorizar conhecimentos e espiritualidades. Cf. TAUSSIG, Sylvie. La pensée décoloniale: Derrière la politique, la gnose heideggerienne. *Revue européenne des sciences sociales*, v. 60, n. 1, p. 141-170, 2022.

da tradição filosófica ocidental, mas em uma virada topológica pela qual o pensamento abandona toda pretensão de universalidade abstrata e se reconduz à singularidade dos lugares em que o ser historicamente se destina. O ser, enquanto acontecimento, não pode ser capturado nem monopolizado por qualquer tradição epistemológica. Ao pensar a história do ser como uma pluralidade de envios históricos, Heidegger enfraqueceu a ideia de uma narrativa única da racionalidade ocidental e abriu espaço para que diferentes mundos históricos possam ser compreendidos como modos legítimos de desvelamento do ser. Nessa medida, sua filosofia oferece-nos condições para um diálogo intercultural que não se estrutura pela assimilação ou pela hierarquização, mas pela co-pertença de diferentes tradições ao acontecimento da verdade.

Não obstante, uma análise mais circumspecta exige-nos cautela diante da interpretação proposta por Hacıahmetoğlu. Se, por um lado, é plausível sustentar que o pensamento heideggeriano contém elementos que dialogam com preocupações características do horizonte descolonial, como a destruição da tradição metafísica, a reabilitação da historicidade e o questionamento da verdade como representação, parece metodologicamente impreciso qualificá-lo, em sentido estrito, como um “pensador descolonial”. Tal categoria emerge apenas no final do século XX, vinculada a um conjunto específico de pressupostos históricos, epistemológicos e políticos que não encontram correspondência direta na obra de Heidegger. A dificuldade não reside apenas na ausência de uma crítica sistemática ao colonialismo enquanto dispositivo de dominação política, epistêmica e econômica, mas também na ambivalência de sua reflexão sobre o povo (*Volk*), a terra (*Erde*) e a pátria (*Heimat*), cuja aproximação, em determinados momentos de sua trajetória intelectual, com discursos de autoctonia e

pertencimento nacional permanece objeto de intenso debate interpretativo.

Nessa perspectiva, talvez seja mais adequado afirmarmos que a filosofia da de-cisão (*Ent-scheidung*) conduz o pensamento à “vertigem da totalidade” precisamente porque exige uma ruptura com o horizonte metafísico que determina previamente o modo como o ser é compreendido. A colonialidade pode, então, ser pensada não apenas como objeto de uma crítica histórica ou política, mas como uma configuração onto-historial pertencente ao destino da metafísica ocidental, cuja inteligibilidade requer um pensamento capaz de ultrapassar a lógica da representação (*Vorstellung*) e da subjetividade. A de-cisão inaugura a transformação do próprio pensar, reconduzindo-o à historicidade originária da linguagem, da cultura, dos afetos e do lugar, dimensões que, na obra tardia de Heidegger, passam a constituir o âmbito em que o *Dasein* habita e corresponde ao acontecimento apropriador (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §251).

Desse modo, a filosofia da de-cisão, ao articular o ser à topologia da história, abre igualmente a possibilidade de interrogarmos os pressupostos onto-historiais que tornaram possíveis tanto a emergência do nacional-socialismo na Alemanha quanto a consolidação das formas contemporâneas de universalismo inscritas no projeto moderno-colonial. Não se trata, evidentemente, de estabelecer uma equivalência entre esses fenômenos históricos, mas de reconhecermos que eles permanecem vinculados a uma mesma configuração metafísica da subjetividade, da representação e da disponibilidade técnica do ente. Concordamos, nesse sentido, com Alexandre Franco de Sá (2011, p. 213), para quem a de-cisão remete à “[...] inauguração de um campo de possibilidades através de uma cisão primordial, cisão essa que, escapando a qualquer dimensão de escolha subjectiva, se

encontraria aquém daquilo que poderia ser humanamente decidido”.

Essa perspectiva afasta qualquer interpretação que reduzisse a noção de decisão ao âmbito restrito da práxis política ou da intervenção instrumental, colocando em evidência, ao contrário, seu caráter eminentemente preparatório, uma disposição ontológica do pensamento que se inscreve na esteira da crise epocal que atravessa o Ocidente. Nesse horizonte, o estado de ânimo que acompanha tal crise é o da Retenção (*Verhaltenheit*): uma disposição afetiva de suspensão, um estar-em-reserva que prepara o pensamento para ouvir aquilo que, ao longo da história da metafísica, foi silenciado ou encoberto pela imposição de um único regime de presença. Trata-se de uma *hexis* anímica que suspende o ímpeto de dominar, compreender ou manipular, a fim de possibilitar o advento de uma relação mais originária com o ser. Nesse sentido, Heidegger não convoca a um retorno nostálgico às origens, tampouco a uma reificação etnológica dos passados culturais, mas propõe um movimento de reconexão com o que foi retido, ocultado ou deixado de escutar, um retorno que é, antes de tudo, a escuta do inaudito.

Considerações Finais

Heidegger elaborou, na inflexão de seu pensamento, uma filosofia ancorada na *Ent-scheidung*, compreendida como um acontecimento onto-historial que prepara o pensamento para outro início. A de-cisão desloca o eixo da reflexão para a história do ser, inserindo o homem em um pertencimento histórico no qual cada povo é convocado a corresponder ao envio que lhe é próprio. Em *Contribuições à Filosofia* (GA 65), o futuro adquiriu o sentido de advento do impensado, enquanto a de-cisão configura a disposição fundamental para

acolhermos essa abertura e assumirmos a responsabilidade por suas possibilidades históricas.

A investigação desenvolvida ao longo deste estudo procurou mostrar que essa filosofia oferece um horizonte fecundo para a compreensão da colonialidade. Situada no interior da história da metafísica, a colonialidade participa da constituição histórica da subjetividade, da representação e da disponibilidade técnica do ente. Sua interpretação, portanto, alcança um plano mais originário quando inserida na história do ser, permitindo que as dimensões política, epistemológica e cultural sejam analisadas partir da abertura ontológica que as torna historicamente possíveis.

Mais do que uma simples crítica à normatividade ou à racionalidade técnico-instrumental, Heidegger propôs um gesto inaugural: o desvelamento originário do ser, que visa instaurar um pensamento não-subjetivo, capaz de romper com a hegemonia do representacionalismo moderno e de reconfigurar o horizonte do pensável. Tal gesto, entretanto, não se apresenta sob a forma de uma promessa redentora nem de uma superação definitiva da metafísica, mas como uma confrontação constante, uma exigência que se impõe sempre de novo como tarefa do pensamento, condição necessária para que possamos, inclusive, enfrentar estruturas persistentes como as da colonialidade. É nesse sentido, em que o pensamento prepara silenciosamente outro início, e que vozes como as de Nietzsche e Heidegger encontram ressonância em pensadores como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Nêgo Bispo, dentre outros, testemunhando que nenhum mundo histórico detém o monopólio da verdade do ser. O porvir (*Zukunft*) permanece, assim, como a dimensão em que o impensado (*das Ungedachte*) continua a interpelar cada época, convocando-a a corresponder, de maneira sempre singular, ao acontecimento apropriador.

Referências

DESCARTES, René. Regras para a direção do espírito. **Revista de Estudos Universitários** - REU, Sorocaba, SP, v. 3, n. 3, 2021.

FELJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 16, n. 3, p. 409-417, jul./set. 2011.

FRANCESCHINI, Pedro Augusto da Costa. Heidegger e Hölderlin: Pensamento, errância e o habitar poético. **Rapsódia**, v. 6, p. 21-33, 2012.

HAÇIAHMETOĞLU, Firat M. **Germany and Decolonisation: Heidegger as an Indigenous and a Decolonial Thinker**. 2016. Thesis (Research Master of Philosophy) — Institute of Philosophy, Leuven, Belgium, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. GA 65. Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003/Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage Nach der technik. In: HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. GA 7. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** (Summer semester 1935). GA 40. ed. Petra Jaeger, 1983/ Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA 4). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymne "Der Ister"** (Summer semester 1942). GA 53. Edited Walter Biemel,

1993/ Translated by William Mc Neil and Julia Devis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** (GA 2). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977/ Tradução revisada de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Unicamp, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Von wesen des grundes. In: Heidegger, Martin. **Wegmarken** (GA 9). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976/ Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Zur Erörterung der Gelassenheit. In: _____. **Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 13. Ed. Hermann Heidegger, 1983.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Zahar, 2002.

KNUDSEN, N. K. Depopulation: On the logic of Heidegger's Volk. **Research in Phenomenology**, v. 47, n. 3, p. 329.

KURIR, M. The Paradox of Home. **AM Journal**, n. 30, p. 207-218, 2023.

LÖWITH, Karl & ROVAN, Joseph. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. Traduit par Joseph Roan. **Les Temps Modernes** 2008, v. 4, n° 650, p. 10-25.

LYRA, E. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. **Natureza Humana**. v. 5. n. 1, p. 95-127, 2003.

LYRA, Edgar. Sobre a recepção dos Cadernos Negros de Heidegger. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 24, n. 36, p. 53-74, mar. 2015.

MALPAS, Jeff. Geografia, Biologia e Política: Heidegger sobre lugar e mundo. *Natureza Humana*, v. 11, n. 1, p. 171-200, jan.-jun. 2009.

MALPAS, Jeff. **Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being**. Cambridge: MIT Press, 2017.

MALPAS, Jeff. **Topologia do Ser: Heidegger, verdade, linguagem e lugar**. Tradução de Gustavo Silveira Ribeiro. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

PHILLIPS, James. *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PIEPER, Frederick. O fim da metafísica e a diferença colonial. **Reflexão**, v. 48, 2023.

ROSSANO, Pecoraro. Niilismo, política, história. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 1, Nº 1, 2010.

ROUANET, Barbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. Reflexões sobre os Cadernos negros de Heidegger. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. especial Sociedade e Estado 30 anos – 1986-2016, p. 955-975, 2016.

SÁ, Alexandre Franco de. Decisão e acção na filosofia de Martin Heidegger. **Revista Filosófica de Coimbra** 20 (40):209-323, 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger. **Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Geração, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESSES, Maria Paula (orgs.), 2009. **Epistemologias do sul**. Coimbra, 2009.

TAUSSIG, Sylvie. La pensée décoloniale : Derrière la politique, la gnose heideggerienne. **Revue européenne des sciences sociales**, [S.l.], v. 60, n. 1, p. 141-170, 2022.

TERTULIAN, Nicolas. A ontologia em Heidegger e em LA Origem da...ács: Fenomenologia e dialética. In: REI, Marcus Del (org.). **György LA Origem da...ács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p. 45-58.

VARGAS, C. E. de C. A concepção husserliana de Mathesis Universalis a partir da noção de Mannigfaltigkeitslehre. **Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 119–139, 2019.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger. **Differentia: Review of Italian Thought**. Vol. 1, Article 5, 1986.

(Submissão: 27/05/25. Aceite: 03/08/26)

A singularização do existente humano na analítica existencial

The Singularization of the Human Existence in Existential Analysis



10.21680/1983-2109.2026v34n70ID41937

Susiane Kreibich

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

susikreibich@gmail.com

Resumo: O artigo investiga a singularização do existente humano na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Defende-se que a singularização existencial ocorre com a resolução precursora da morte, um acontecimento na existência humana estruturado duplamente através de morte e de resolução. É com a resolução precursora da morte que emerge a existência própria e originariamente singularizada. Na primeira parte do artigo, trata-se do primeiro momento estrutural da singularização existencial, investigando a angústia, sintonia afetiva na qual o existente experiencia o colapso significativo, e o fenômeno existencial da morte, uma possibilidade na qual há o colapso integral de projetos existenciais. Na segunda parte, trata-se do segundo momento estrutural, investigando a resolução, na qual há revinculação significativa a mundo e às possibilidades existenciais, mas com projeção própria. Também, caracteriza-se a sintonia afetiva da resolução precursora como disposição e prontidão para a angústia.

Palavras-chave: Singularidade; Existência; Angústia; Morte; Resolução.

Abstract: The article investigates the singularization of the human existent in the existential analysis of *Being and Time*. It is argued that

existential singularization occurs with the precursor resolution of death, an event in human existence doubly structured through death and resolution. It is with the precursor resolution of death that one's own and originally singularized existence emerges. In the first part of the article, it is dealt with the first structural moment of existential singularization, investigating anxiety, affective attunement in which the existent experiences significant collapse, and the existential phenomenon of death, a possibility in which there is the complete collapse of existential projects. In the second part, it is dealt with the second structural moment, investigating the resolution, in which there is a significant reconnection to the world and to existential possibilities, but with its own projection. Also, the affective attunement of the precursor resolution is characterized as disposition and readiness for anxiety.

Keywords: Singularity; Existence; Anxiety; Death; Resoluteness.

1. Introdução

Um problema filosófico clássico que permanece na história do pensamento ocidental refere-se à questão da singularidade. Em geral, busca-se compreender como o ente se constitui em sua realidade individual, tendo a sua singularidade determinada e preservada – problema relativo ao estatuto ontológico do ser singular. Com esta questão em nosso horizonte de investigação, neste artigo¹, trataremos da singularização (*Vereinzelung*) do existente humano na analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927 [GA2])².

¹ Este artigo foi elaborado a partir do resultado de nossa pesquisa doutoral desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), concluída em 2025. A pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES Brasil) – Código de Financiamento 001. Cf. Kreibich, Susiane. *Singularização existencial em Ser e Tempo: um estudo comparativo com a teoria scotista da individuação*. 2025. 102f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria. 2025.

² Utilizamos a tradução da língua alemã feita por Fausto Castilho. Entretanto, também consultamos as traduções de Márcia Sá Cavalcante

É amplamente conhecido que em sua *magnum opus* ST, Heidegger retoma a questão do ser³, com vistas a explicitar o sentido de ser⁴. A investigação parte da análise do ente que sempre compreende ser – o ente humano (*Dasein*)⁵, resultando na analítica existencial. A analítica consiste em investigar as condições formais que estruturam a abertura de ser para a compreensão de ser em geral, e assim, analisa as estruturas ontológico-existenciais básicas que constituem a abertura intencional e que condicionam a experiência significativa. Priorizando tais estruturas, a analítica não

(português), de Jorge Eduardo Rivera (espanhol) e de Edward Robinson e John Macquarrie (inglês) para a escolha da melhor interpretação e tradução do termo original, adequando quando necessário.

³ Uma importante distinção apresentada em ST é entre ser e ente – *tese da diferença ontológica*. Ente é o conceito aplicado a tudo o que há: “Ente é tudo aquilo de que discorrermos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos.” (ST, p. 45; SZ, 7). Por sua vez, ser é o conceito aplicado àquilo que determina o ente como ente e àquilo em termos do qual o ente é compreendido como ente: “Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido [compreendido] cada vez.” (ST, p. 43; SZ, 6).

⁴ Sentido de ser pode ser entendido como aquilo que possibilita a compreensão de ser dos entes. A tese de Heidegger é que o sentido de ser é o tempo; não o tempo linear, mas o tempo específico do existir humano, o que é expresso pelo conceito de temporalidade. Heidegger examinou três sentidos de ser em ST, cuja compreensão torna possível que algo se apresente como algo determinado nos diferentes comportamentos humanos: subsistência (*Vorhandenheit*), disponibilidade (*Zuhandenheit*) e existência (*Existenz*).

⁵ *Dasein* é um termo técnico, composto pelo locativo *da* – aí e pelo verbo *sein* – ser; geralmente traduzido por ser-aí, se refere ao ser humano e à sua abertura intencional. *Dasein* não descreve a essência do ser humano, mas as suas estruturas formais; portanto, não responde ao *que é* o ser humano, mas *como* se relaciona com certos fenômenos fundamentais que o constituem como tal (Lythgoe, 2016, p. 73).

consiste em apresentar uma ontologia completa da existência humana; portanto, não há uma teoria da singularidade amplamente formulada. Apesar disso, a analítica existencial fornece alguns elementos conceituais que nos permitem conjecturar como se daria a singularização do existente humano.

Assumimos como hipótese interpretativa que a singularização existencial ocorre com a resolução precursora da morte. A resolução precursora é um acontecimento na existência humana estruturado duplamente com morte e resolução. A morte existencial configura o primeiro momento estrutural: há desvinculação significativa de possibilidades existenciais. A resolução configura o segundo momento: há revinculação própria às possibilidades. Defendemos que com a resolução precursora da morte emerge a existência própria e ocorre a singularização existencial. Portanto, consideramos que a existência própria e a singularidade existencial são intrinsecamente vinculadas, uma vez que a singularização é promovida com a projeção própria em possibilidades existenciais. Existir propriamente é existir originariamente singularizado, como buscaremos mostrar. Iniciaremos com o primeiro momento estrutural.

2. Primeiro momento estrutural

Na analítica existencial, o existente humano experiencia um colapso completo da estrutura de significado em que vive quando sintonizado afetivamente na angústia. Na experiência extrema de total não-significatividade, o existente humano não pode mais avançar efetivamente em possibilidades existenciais, pois o mundo cotidiano e os projetos aos quais se vinculava perdem importância. Contudo, o colapso significativo da sintonia afetiva da angústia possui um caráter

revelador, trazendo à luz aspectos ontológicos da existência humana.

A sintonia afetiva (*Stimmung*)⁶ da angústia (*Angst*)⁷ se estrutura como suspensão e revelação, possuindo dimensões de retirada e de abertura: a vida cotidiana se retira para o segundo plano, tornando-se menos saliente (Withy, 2015, p. 52); e nessa retirada, há revelação de algo sobre o mundo como tal, sobre a vida humana ou sobre *self* (Withy, 2015, p. 52). Suspensão e revelação não são dimensões genuinamente

⁶ Em ST, o existencial encontrar-se (*Befindlichkeit*) permite ao existente humano ser afetado por aquilo que lhe chega ou lhe importa. Encontrar-se tem a ver com receptividade, passividade, dependência, situação, determinação e passado; assim como, com os afetos: sentimentos, emoções e humores (Withy, 2024, p. 3). Encontrar-se explica como o existente humano pode ser afetado por coisas que são significativas em um contexto das atividades que assume, de maneira que o que afeta ou move é o que lhe importa (Withy, 2024, p. 23). No âmbito ôntico, o existencial encontrar-se se manifesta como sintonia afetiva (*Stimmung*). As sintonias afetivas são maneiras pelas quais as coisas aparecem como aquilo que são e como importantes de alguma maneira particular (Withy, 2015, p. 52).

⁷ Na tradição filosófica ocidental, é Sören Kierkegaard quem introduz o conceito de angústia, distinguindo-o de conceitos semelhantes, como o medo (temor), o qual se refere a algo determinado. O medo possui como objeto intencional algum ente no mundo: atemorizamo-nos por algo, tememos algo. Por sua vez, a angústia é desprovida de objeto intencional; ou melhor, a angústia é uma experiência afetiva cujo objeto intencional é “nada”, possibilitando ao ente humano uma experiência afetiva que revela algo sobre o seu ser. Para Kierkegaard, a angústia se manifesta diante da “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (Kierkegaard, 2013, p. 45). É uma qualificação do espírito que se relaciona consigo mesmo como angústia. O objeto da angústia é “nada”, pois a angústia é um mostrar-se da liberdade para si mesma na possibilidade. É a vertigem da liberdade que olha para sua própria possibilidade. A angústia se manifesta diante da possibilidade da liberdade, diante da possibilidade de ser-capaz-de que manifesta uma outra possibilidade como consequência (Kierkegaard, 2013, p. 47-48). A angústia revela a liberdade de escolha que é constitutiva do ente humano, mas também o sobrecarrega.

distintas, mas são duas maneiras de descrever aquilo que ocorre na sintonia afetiva. Uma vez que *self* e mundo não se opõem, mas são duas maneiras de descrever o existente humano como ser-no-mundo, a sintonia afetiva da angústia possui uma estrutura de quatro dimensões: suspensão de mundo, revelação de mundo, suspensão de *self* e revelação de *self*⁸.

2.1 Angústia: suspensão e revelação

A *angústia suspende mundo*. Na analítica existencial, mundo (*Welt*) é a rede pública de relacionamentos significativos em termos de quais entidades são inteligíveis como as entidades que são (Withy, 2015, p. 55). Por exemplo, uma caneta tinteiro é uma caneta tinteiro devido ao seu lugar em um contexto com outras entidades, tais como a tinta e o papel. A rede de todas as relações é denominada de totalidade dos envoltórios (*Bewandtnisganzheit*) (Withy, 2015, p. 55). A relação do existente humano com mundo se dá em termos de seu relacionamento e envolvimento com o mundo em um nível primordial, diretamente e pré-teoricamente; com isso, não em termos de representação consciente de mundo ou no modelo sujeito-objeto (Elpidorou; Freeman, 2015, p. 662). O mundo é suspenso na angústia: “a totalidade dos envoltórios [*Bewandtnisganzheit*] do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade” (ST, p. 521; SZ 186). [Tradução modificada].

⁸ Seguimos Withy, 2015, p. 48-69, mantendo o seu uso do termo “*self*”, sem traduzi-lo para o português. Contudo, entendemos que “*self*” se refere ao termo alemão “*Selbst*” de ST, o qual pode ser traduzido como si-mesmo.

Na angústia, o mundo adquire o caráter de não-significatividade (*Unbedeutsamkeit*). Significado (*Bedeutsamkeit*) diz respeito à referência da totalidade dos envolvimento às práticas e preocupações humanas (Withy, 2015, p. 56). Voltemos ao exemplo da caneta tinteiro. A caneta tinteiro não configura apenas junto à tinta e ao papel sobre a mesa, mas também se refere à prática e ao objetivo humanos, como a prática da escrita e o objetivo de sistematizações de uma pesquisa doutoral, por exemplo. Esta referência é significativa. Significado é a ordenação das coisas para os objetivos humanos ou para o quê (Withy, 2015, p. 63). Quando o mundo tem o caráter de não-significatividade, ocorre um desligamento de práticas e de objetivos. Com a perda de significado, a totalidade dos envolvimento se afunda por inteiro; isto é, a totalidade de envolvimento se afasta, ou melhor, entra em colapso.

A perda de significado pode ser entendida não como uma perda da totalidade dos envolvimento que está à parte de práticas e objetivos humanos, de maneira que se sabe o que as coisas são, porém não se vê como se conectam à vida cotidiana (Withy, 2015, p. 56); mas como uma perda de significado em que as coisas deixam de importar, e assim, se perde o investimento em mundo (Withy, 2015, p. 56). Na não-significatividade, a conexão entre a totalidade dos envolvimento e o significado se desvanece. O significado do mundo não falta, mas se retira. Com a angústia, não são as relações que situam as coisas umas em relações às outras, as quais estruturam e articulam o mundo que se suspendem; mas se suspende o investimento nas práticas humanas, tornando impossível o envolvimento nelas e, assim, na vida cotidiana (Withy, 2015, p. 57-58).

A angústia revela mundo. A não-significatividade não quer dizer ausência de mundo, mas que os entes que compõem mundo são tão desimportantes que, sobre o

fundamento dessa não-significatividade, ainda se impõe o mundo em sua mundidade (*Weltlichkeit*) (ST, p. 523; SZ 187). Quando há o afastamento do significado da totalidade dos envolvimento e se perde o investimento nas coisas, há algo que se revela. Essa revelação não é do que está perdido, mas daquilo que permanece: o mundo em sua mundidade (Withy, 2015, p. 61). O que se ilumina no colapso significativo é a totalidade dos envolvimento e o contexto de significação do qual o existente humano se afastou; isto é, o mundo se revela em sua mundidade como um contexto significativo no qual o existente habita e em termos dos quais as coisas lhe são úteis, familiares e significativas (Withy, 2015, p. 61). A mundidade do mundo pode ser entendida como o princípio ou a estrutura que coordena como a totalidade dos envolvimento se articula, como o contexto de significação se articula e como ambos se articulam uns com os outros (Withy, 2015, p. 61).

Em outras palavras, na sintonia afetiva da angústia, conjuntamente com a suspensão de mundo (fenômeno ôntico), há a revelação da mundidade do mundo (estrutura ontológico-existencial). O mundo em sua mundidade se revela como um conjunto de ordens, de referências, de “por causa de...” etc; isto é, o mundo se revela com a sua estrutura ontológica à mostra, com aquilo que é preciso para ser mundo (Withy, 2015, p. 61). Na angústia, a revelação é global, pois não é revelado apenas um ente específico ou um contexto particular de um equipamento, mas o mundo aparece como um todo unificado. É revelada a própria contextualidade que torna possível os contextos de equipamentos (Withy, 2015, p. 62). Como dissemos, a revelação da sintonia afetiva da angústia é uma revelação ontológico-existencial: “o angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo” (ST, p. 525; SZ 187).

A angústia suspende self. A suspensão de *self* é o correlato da suspensão de mundo; ambos se referindo ao mesmo

fenômeno, mas remetendo a dimensões distintas dele (Withy, 2015, p. 64). Quando o mundo é suspenso, isto é, quando a totalidade dos envolvimento se afasta do contexto de significado, também se afastam do existente humano, de alguma forma e em algum sentido, os seus objetivos e os seus compromissos, e assim, a vida cotidiana (Withy, 2015, p. 64). Isto quer dizer que, além da totalidade dos envolvimento que se afastam e das entidades que o deixam indiferente, a sua vida cotidiana colapsa e lhe deixa indiferente (Withy, 2015, p. 64). Poderíamos entender que o próprio contexto de significado perderia o controle sobre o existente humano, e junto dele, se perdem os seus objetivos e os seus compromissos; também, a sua autocompreensão ordinária (Withy, 2015, p. 64). “A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de no decair, compreender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado” (ST, p. 525; SZ 188).

A *angústia revela self*. Novamente, a revelação da angústia é uma revelação ontológico-existencial. Tal como se dá com a revelação da estrutura de mundo, conjuntamente com a suspensão de *self*, ocorre a revelação de *self*. Na sintonia afetiva da angústia, a totalidade dos envolvimento tendo se tornado não-significativa ou colapsado do contexto de significado contribui para a suspensão de *self*, pois se suspende o envolvimento com entidades e, com isso, também com os projetos e preocupações mundanos. Com a suspensão global da vida cotidiana, há um confronto com as possibilidades como um todo; não com as possibilidades particulares que um determinado existente humano possui, mas com a possibilidade em si mesma (Withy, 2015, p. 66). A revelação que ocorre é ontológico-existencial: ser existente é ser uma entidade que é/tem possibilidade. “A angústia abre, portanto, o *Dasein* como ser possível (*Möglichsein*)” (ST, p. 525; SZ 188).

Possibilidade ⁹ é um termo equívoco na analítica existencial, usado como possibilidades (*Möglichkeiten*), poder-ser (*Seinkönnen*) e possibilitar (*Ermöglichen*) ¹⁰. As possibilidades (*Möglichkeiten*) devem ser entendidas como características de habilidade; isto é, se referem às capacidades, às habilidades e às disposições em que o existente humano se lança projetivamente em termos de melhor ou de pior (Reis, 2014, p. 84-85). As possibilidades são, também, os papéis, as identidades e os compromissos que moldam e circunscrevem as maneiras comportamentais (Thomson, 2013, p. 269). O existente humano é determinado ¹¹ por possibilidades dinâmicas em que se projeta, por habilidades estruturadas em uma ordem de importância (Reis, 2023, p. 24). A projeção em possibilidades existenciais abre contextos intencionais e ocorre a singularização (Reis, 2023, p. 24).

Outro sentido de possibilidade remete à noção de poder-ser (*Seinkönnen*). Esta noção é introduzida a partir da consideração de que o existente humano possui uma relação compreensiva com o próprio ser. Poder-ser se refere a um modo de ser¹², se refere à condição formal e *sine qua non* da

⁹ A possibilidade existencial se diferencia das noções de possibilidades lógica e categorial: a possibilidade lógica se refere àquilo que é pensável sem contradição (Reis, 2014, p. 27); a possibilidade categorial é uma categoria modal da subsistência, e se relaciona às noções de necessidade e de efetividade (Reis, 2014, p. 37).

¹⁰ Para análise em detalhe destas noções de possibilidade, sugerimos Reis, 2014.

¹¹ Em ST, o ser do existente humano se distingue radicalmente do ser dos demais entes, pois não é essencialmente determinado, algo pronto ou dado de antemão, mas é algo proposto, algo a ser realizado. Com isso, o existente precisa encontrar determinação existencial enquanto existe, por meio de projeção em possibilidades existenciais, constituindo-se a si mesmo.

¹² O existente humano possui modos de ser: modo próprio ou autêntico (*Eigentlichkeit*) e modo impróprio ou inautêntico (*Uneigentlichkeit*). Estas modalidades se referem às maneiras que o existente humano se projeta em

determinação da existência que se dá por maneiras e modos. O poder-ser concerne à capacidade de alcançar a singularização, isto é, designa a capacidade de encontrar uma determinação em possibilidades existenciais e uma singularização própria, tornando-se existencialmente determinado (Reis, 2014, p. 88-90).

Voltando à sintonia afetiva da angústia. A angústia revela o que é ser um *self* e que o existente humano é esse *self* (Withy, 2015, p. 66). Na vida cotidiana, disperso em meio aos entes, o existente tende a se compreender implicitamente tal qual outras entidades, como os animais, os utensílios ou os objetos naturais (Withy, 2015, p. 67). A dispersão existencial é característica da ocupação mundana na qual o existente humano está absorvido cotidianamente. Com a diversidade de ocupações, o existente passa sem cessar de uma coisa para outra, e nesta existência pública, se define somente pelo que faz (Rodríguez, 2015a, p. 142). O ocupar-se, absorvendo-se no mundo que caracteriza a cotidianidade, promove uma compreensão de si mesmo a partir dos entes intramundanos, objetos de imediata ocupação (Rodríguez, 2015a, p. 143). Esta é a compreensão imediata que o existente humano tem de seu próprio ser. A angústia interrompe a dispersão existencial, revelando o tipo de entidade que o existente é. Ao compreender o tipo de entidade que é, o existente humano se compreende como ontologicamente distinto de outras

possibilidades existenciais para constituir-se e encontrar determinação existencial. Propriedade e impropriedade são modalidades de ser que estão ligadas à compreensão que o existente tem de si mesmo (Rossi, 2016, p. 115); portanto, são maneiras do existente se relacionar consigo mesmo e se comportar em relação ao próprio ser. No modo de ser impróprio, o existente pode perder-se ou apenas alcançar a si mesmo aparentemente; no modo de ser próprio, pode escolher-se e pode alcançar a si mesmo (ST, 141; SZ 43). Há ainda um terceiro modo: indiferente (*Indifferenz*). O modo indiferente de projeção é pouco tratado em ST. Este modo de ser pode ser interpretado como uma modalidade neutra.

entidades, pois é um ente que entende e dá sentido ao mundo, uma vez que tem um mundo ou é ser-no-mundo (Withy, 2015, p. 67).

Ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) significa estar inserido em uma complexa rede de relações, estar familiarizado e estar aberto ao mundo de uma maneira que seja importante ao existente humano (Elpidorou; Freeman, 2015, p. 662). Todos os modos de experiência e de atividades humanas são maneiras específicas determinadas de ser-no-mundo (Blattner, 2006, p. 43). Ser ontologicamente estruturado como ser-no-mundo implica que o existente humano está relacionado intrinsecamente com o seu mundo; por isso, não deve ser concebido como sujeito desvinculado de mundo ou como possuidor de uma consciência intencional¹³ que se volta ao mundo.

Ser-no-mundo expressa, também, a familiaridade que o existente tem em seu mundo. Isto quer dizer que o existente humano está fundamentalmente familiarizado com o mundo, o residindo ou o habitando, e não simplesmente ocupando um lugar no mundo. Essa maneira de estar no mundo não possui um sentido físico, tal qual uma coisa pode estar em outra coisa; não é estar localizado em um sistema de objetos, embora o existente também se encontre localizado em algum lugar (Blattner, 2006, p. 42). Explicamos com um exemplo. Em um processo de escrita há uma configuração de mundo: uma biblioteca, uma mesa, um computador, livros de referências

¹³ Na fenomenologia clássica, a consciência é caracterizada pela intencionalidade. A consciência é intencional porque se direciona a objetos e eventos que a transcendem e lhe são distintos. É na consciência que se forma o âmbito no qual o mundo aparece, pois experiência intencional e objeto intencional são essencialmente relacionados. Consciência e mundo são distintos, mas interdependentes e inseparáveis: mundo é essencialmente externo à consciência e essencialmente relativo à consciência. (Zahavi, 2019, p. 16-17, p. 23-28).

bibliográficas, cadernos de fichamentos, anotações, caneta tinteiro etc. Em especial, há o existente humano que está nesse processo. Embora se encontre incluído dentro de uma biblioteca, mais importante é que nesse processo ele está experienciando a escrita como sua, como importante para ele. Com isso, o existente experiencia tal configuração de mundo como sua; assim, essa configuração lhe é completamente familiar.

Na sintonia afetiva da angústia há um colapso da estrutura significativa, de maneira que as coisas em geral perdem a importância. Com a total não-significatividade, há desvinculação de práticas e de envoltórios mundanos, pois o existente humano não investe mais naquilo que antes lhe era importante. Assim, lhe é impossível avançar efetivamente em possibilidades existenciais e em seus projetos mundanos. Essa experiência de colapso significativo está relacionada a uma possibilidade extrema: morte. A morte existencial caracteriza, juntamente com a resolução, um acontecimento na existência humana a partir do qual emerge a existência própria¹⁴ e originariamente singularizada. Para compreendermos a singularização existencial, precisaremos compreender o fenômeno existencial da morte.

2.2 Morte existencial

Na analítica existencial, o conceito de morte¹⁵ possui um sentido peculiar e muito distinto da concepção de morte

¹⁴ A existência própria se refere ao modo de ser próprio ou autêntico (*Eigentlichkeit*).

¹⁵ O conceito de morte desempenha um papel fundamental em ST, pois no projeto ontológico abrangente proposto na obra, a experiência do fenômeno de morte existencial revela “futuridade”, o primeiro horizonte que encontramos de temporalidade originária, a estrutura fundamental de

comumente entendida como o fim biológico de tudo o que vive. Heidegger faz distinção entre perecer (*Verenden*), deixar de viver (*Ableben*) e morrer (*Sterben*) (ST, p. 681; SZ 247). Perecer é denominado como o fim das funções orgânicas que mantém um organismo vivo. Deixar de viver é a experiência de colapso do mundo inteligível que parece acompanhar o cessar das funções biológicas, o perecimento; isto é, quando os sistemas que mantinham a vida perecem, se não for um evento muito repentino e se estiver acordado, o existente humano experimenta um colapso terminal de seu mundo inteligível (Thomson, 2013, p. 264). Este é um fenômeno intermediário. Por sua vez, morrer designa o modo de ser em que o existente humano está em direção à sua morte (*Tode*) (Thomson, 2013, p. 264). Com isso, o termo “morte” é reservado ao fenômeno de morte existencial, o qual ocorre independentemente de perecimento e de deixar de viver. A morte existencial é um evento extremo que pode ser experienciado pelo existente humano no curso de sua existência.

2.2.1 Possibilidade de impossibilidade

Segundo Heidegger, i) a morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é (ST, p. 677; SZ 245), e ii) a morte é a possibilidade da impossibilidade da existência (ST, p. 691; SZ 250). A morte compreendida como um modo de ser expressa uma maneira de ser fundamental da existência, a qual está encoberta na experiência mundana cotidiana (Thomson, 2013, p. 267). O primeiro ponto sugere que a morte é uma experiência de colapso do mundo que qualquer existente humano pode experimentar assim que tiver um

inteligibilidade que torna possível a compreensão de ser. (Thomson, 2013, p. 261).

mundo inteligível para entrar em colapso; isto é, assim que o existente incorporou uma posição existencial sobre si mesmo, lhe é possível experienciar o seu mundo colapsar (Thomson, 2013, p. 267). O segundo ponto demanda mais atenção.

Para compreendermos a morte como a possibilidade da impossibilidade de existência, tenhamos presente os sentidos de possibilidade que apresentamos anteriormente: possibilidades existenciais como as capacidades, as habilidades, as disposições, os papéis, as identidades ou os compromissos em que o existente humano se projeta; e a própria capacidade de projeção constitutiva do existente, ser-possível. Em outras palavras, há distinção entre os projetos de vida em que o existente humano se lança projetivamente e a sua própria capacidade projetiva nesses projetos de vida (Thomson, 2013, p. 270).

Qualquer projeto de vida pode colapsar. O colapso de um projeto não quer dizer que há perda instantânea de habilidades, de capacidades e de inclinações que tal projeto organizava anteriormente, uma vez que o existente humano tende a continuar se projetando em um projeto ausente, pelo tempo que levar lamentando tal colapso ou o substituindo, redirecionando ou abandonando aquilo que o projeto organizou (Thomson, 2013, p. 269). Quando há o colapso de um projeto, há uma tendência de continuar se avançando distraidamente mesmo que o projeto que organizou anteriormente tal projeção não esteja mais lá para se avançar (Thomson, 2013, p. 269). Esclarecemos com um exemplo. Suponhamos que algum existente humano tenha como projeto de vida ser professor do ensino superior, compreendendo-se a si mesmo a partir desta possibilidade existencial, e ocorre o colapso desse projeto, por algum motivo. Neste exemplo, mesmo com o colapso do projeto ser professor do ensino superior, o existente poderia avançar naquilo que se relaciona à docência superior; por exemplo, acordando no

horário de costume para as aulas que não mais ocorrerão ou mantendo a quantidade de leitura semanal e a produção de artigos científicos, ainda que a docência superior não seja mais um projeto existencial.

Entretanto, há um evento na existência humana em que não apenas um projeto específico colapsa, mas há um colapso integral de todos os projetos existenciais. Este evento extremo se caracteriza como a possibilidade de impossibilidade da existência, denominada como morte existencial. A experiência dramática de colapso integral de todos os projetos existenciais ocorre quando o existente humano confronta a angústia (Thomson, 2013, p. 270). Como mostramos, quando na angústia, há colapso significativo, de maneira que as coisas perdem a importância dada a não-significatividade de mundo, não havendo mais investimento, mas desvinculação significativa de práticas humanas e de envolvimento. Nesta experiência extrema, há o colapso integral de todos os projetos existenciais, e com isso, não há como o existente humano avançar efetivamente em possibilidades existenciais e, conseqüentemente, não há como constituir a si mesmo. Angústia é a sintonia afetiva relacionada à morte existencial, o evento extremo que ocorre no curso da existência humana: “Nela [angústia] o *Dasein* se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema [morte]” (ST, p. 729; SZ 266).

Contudo, no evento extremo de colapso integral de todos os projetos, mesmo não havendo temporariamente projetos existenciais para se projetar, a capacidade de projeção constitutiva do existente humano permanece. Isto quer dizer que mesmo quando é incapaz de avançar efetivamente em possibilidades existenciais, se vinculando significativamente ao mundo e se compreendendo a partir de possibilidades às quais se vincula e de seus projetos de vida, o

existente humano continua sendo capacidade de projeção. Lembremos que a angústia é a sintonia afetiva reveladora desta característica ontológica básica, pois “abre o *Dasein* como ser-possível” (ST, p. 525; SZ 188).

Em outras palavras, na morte existencial há desvinculação integral de todas as possibilidades existenciais, havendo perda de sustentação por vínculo à significatividade. Nesta condição de não-significatividade total, permanece ainda um projetar-se sem vinculação, uma vez que as possibilidades deixam de ser vinculantes, mas o existente humano e o mundo não são extintos, havendo ainda poder-ser (Reis, 2023, p. 26). Isto é, a morte existencial configura o colapso de todos os projetos em possibilidades existenciais, havendo a instalação da integral não-significatividade, e assim, o existente humano é incapaz de vincular-se (Reis, 2023, p. 38). Contudo, a morte não aniquila a sua condição ontológica de ser poder-ser; embora mero poder-ser, sem vínculo de sustentação a projeto em possibilidades (Reis, 2023, p. 38).

Experienciar-se como puramente poder-ser configura uma dinâmica de adiantar-se à morte ou de antecipação precursora da morte (*Vorlaufen*). Nesta experiência extrema, o existente humano se compreende como pura projeção ou como projeção existencial primordial, uma projeção mais básica e independente de qualquer projeto que dá conteúdo e significado à sua vida (Thomson, 2013, p. 269). O adiantar-se à morte ou a antecipação da morte se caracteriza como a instauração da possibilidade de impossibilidade.

Destarte, o segundo ponto, a morte é a possibilidade de impossibilidade da existência, se refere a uma possibilidade extrema na qual o existente humano se desvincula significativamente das possibilidades existenciais e é incapaz de avançar efetivamente nelas e em seus projetos mundanos, constituindo-se a si mesmo e alcançando determinação

existencial. Heidegger explica: “a morte como possibilidade nada oferece ao *Dasein* para ‘realizar efetivamente’ e nada que ele possa ser ele mesmo como efetivamente real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir” (ST, p. 721; SZ 262).

Por isto, a morte existencial pode ser interpretada como uma situação limite de ser-possível; isto é, configura uma situação limite da capacidade de ser do existente humano, uma vez que na morte existencial a sua capacidade de ser não pode ser efetivamente exercida, e assim, lhe é revelado os limites da existência (Blattner, 2006, p. 149); limite não apenas como impossibilidade, mas como possibilidade extrema. A morte existencial se caracteriza como fim no sentido de uma situação-limite na qual a finitude do ser como capacidade de ser é exposta (Blattner, 2006, p. 149).

2.2.2 Possibilidade singularizadora

Em sua análise, Heidegger apresenta algumas características ontológicas da morte existencial: mais-própria (*eingensten*), não-relacional (*unbezüglichchen*), insuperável (*unüberholbaren*), certa (*gewissen*) e indefinida (*unbestimmten*) (ST, p. 723; SZ 263). Nos voltaremos às características ontológicas i) mais-própria e ii) não-relacional¹⁶, uma vez que nos parecem aquelas diretamente relacionadas ao nosso problema de investigação.

A morte é a possibilidade mais-própria. Esta primeira característica ontológica se refere ao próprio ser de o existente humano estar em questão na experiência de morte existencial. Quando os projetos mundanos do existente se rompem na

¹⁶ Para o exame de todas as características ontológicas, assim como o caráter ôntico de cada uma delas, sugerimos Thomson, 2013.

morte existencial, lhe é possível experienciar-se como um ser cujo mundo se torna significativo ao se projetar em projetos (Thomson, 2013, p. 277). A morte revela essa capacidade de projeção como o aspecto mais básico do “eu”; e assim, o existente reconhece que a projeção em si permanece mesmo com o colapso de todo e qualquer projeto particular (Thomson, 2013, p. 277). A projeção pura, capacidade projetiva implícita em todas as projeções comuns em projetos mundanos, sobrevive à perda de qualquer projeto mundano e ao colapso integral de todos eles. Por isto, a morte é a mais própria capacidade de ser do existente humano (Thomson, 2013, p. 272).

A morte é a possibilidade não-relacional. A característica de não-relacionalidade da morte existencial explicita que nessa possibilidade, o existente humano se vê como tendo que se projetar em projetos e tendo que escolher a si mesmo, experienciando o fato de que ninguém poderá fazer isso por ele (Thomson, 2013, p. 277); o que implica que nenhum existente humano pode morrer por outro existente humano. Nesta experiência de colapso (e revinculação) o existente é singularizado. Nas palavras de Heidegger:

A morte não “pertence” só indiferentemente ao *Dasein* próprio, mas ela o interpela como singular. A irrelacionalidade da morte, entendida no adiantar-se, singulariza (*vereinzelt*) o *Dasein* em si mesmo. Essa singularização (*Vereinzelung*) é um modo de o “aí” se abrir para a existência. (ST, p. 723; SZ 263). [Tradução modificada].

A morte é uma possibilidade singularizadora. É na morte que se alcança o poder ser íntegro do existente humano (Rossi, 2016, p. 116), o poder ser propriamente singularizado. Na morte, o existente se encontra radicalmente sozinho consigo mesmo, apesar de não isolado, pois está temporariamente desvinculado significativamente de mundo em termos dos quais se compreende geralmente. Quando se experiencia como incapaz de se projetar nos projetos

mundanos em termos dos quais se compreende geralmente, e assim, está desvinculado significativamente de todos os seus projetos e de suas possibilidades existenciais, o existente humano pode apreender a si mesmo como uma projeção existencial primordial (Thomson, 2013, p. 266). Nesta experiência extrema, o existente humano também se torna certo de seu poder-ser. Segundo Heidegger:

Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser; a esse entendimento-de-si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia. O ser para a morte é essencialmente angústia. (ST, p. 729-731; SZ 266).

A angústia é a sintonia afetiva que rompe com a dispersão existencial cotidiana, revelando ao existente humano a sua própria estrutura ontológico-existencial. A angústia acaba por singularizar, abrindo caminho para a análise do próprio ser. Assim, a angústia abre o existente humano como *solus ipse*, leva ao seu mundo como mundo, ante a si mesmo como ser-no-mundo (Lythgoe, 2014, p. 764). Heidegger explica:

A angústia singulariza (*vereinzelt*) o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como ser-possível, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como singularizado na singularização (*vereinzelt in der Vereinzelung*). (ST, p. 525; SZ 188). [Tradução modificada].

Um pouco adiante:

A angústia singulariza (*vereinzelt*) e abre, assim o *Dasein* como “*solus ipse*”. Mas esse “solipsismo” existencial não só não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein* a um sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo. (ST, p. 527; SZ 188). [Tradução modificada].

Em outras palavras, com a suspensão ôntica que ocorre na sintonia afetiva da angústia, concomitantemente com a revelação ontológico-existencial das estruturas de mundo e de *self*, ainda que permaneça como pura possibilidade, isto é, como ser-possível, o existente humano não está absolutamente isolado de seu mundo. Ser existente é sempre ser ser-no-mundo.

Voltando à morte existencial. A morte possibilita uma mudança modal na existência humana, configurando como estruturante da existência própria e originariamente singularizada. Para o existir próprio e originariamente singularizado se requer a resolução precursora da morte.

3. Segundo momento estrutural

Com a resolução precursora da morte (*vorlaufende Entschlossenheit*) emerge o existir próprio e acontece a singularização existencial. Existir propriamente é existir originariamente singularizado (Käufel, 2012, p. 464). A existência própria e a singularidade existencial são intrinsecamente vinculadas, pois a singularização é promovida com a projeção própria em possibilidades existenciais. A mudança modal para a propriedade ocorre com a resolução precursora da morte. A resolução precursora possui dois momentos estruturais: adiantar-se (morte) e resolução¹⁷.

¹⁷ Thomson considera que há paralelos entre os pensamentos de Heidegger e de Kierkegaard sobre a morte, e a fenomenologia da morte existencial de ST procura secularizar a ideia cristã mística de que para que alguém nasça verdadeiramente na vida do espírito, deve primeiro morrer para o mundo material, e assim possa renascer para o mundo de forma que unifique os aspectos espirituais e materiais do eu. (Thomson, 2013, p. 267-268).

O primeiro momento estrutural é a morte existencial. Como mostramos, a morte é a instauração da possibilidade de impossibilidade, um evento extremo no qual o existente humano se experiencia como puramente ser-possível. Neste primeiro momento, o existente se reconhece explicitamente como projeção em projetos, como um ente que fundamentalmente precisa se posicionar sobre o próprio ser e é dado por essa posição sobre o seu ser (Thomson, 2013, p. 271-272). Adiantar-se à morte não apenas desvincula significativamente o existente de suas possibilidades existenciais e de seus projetos mundanos, mas também lhe dá a possibilidade de existir propriamente (Thomson, 2013, p. 272). A passagem pela morte é denominada de resolução, e configura o segundo momento estrutural da propriedade (Thomson, 2013, p. 272). Resoluto, o existente humano assume a morte: “Se o ser-resoluto, adiantando-se, inclui a possibilidade da morte em seu poder-ser, a existência própria do *Dasein* já não pode ser superada por nada mais” (ST, p. 839; SZ 307).

3.1 Resolução

A resolução (*Entschlossenheit*) é um fenômeno complexo que pode ser entendido como a realização de uma reconexão significativa ao mundo dos projetos perdidos na morte, uma recuperação possibilitada pelo encontro consigo mesmo na morte existencial. Com o encontro consigo, se torna possível ao existente humano recuperar a si mesmo e se reconectar ao mundo (Thomson, 2013, p. 272), mas com a possibilidade de morte assumida em seu poder-ser.

A resolução é o segundo momento estrutural da existência própria e originariamente singularizada. Existir propriamente requer suportar as próprias características existenciais básicas, requer que o existente humano seja capaz

de sustentar o tipo de entidade que é, sem fuga e sem dispersão existencial; isto é, assumindo o poder-ser, a nulidade¹⁸ e a finitude constitutivos de seu ser. A propriedade torna as características existenciais básicas acessíveis: o “eu” não pode ser separado do mundo no qual o existente humano se envolve, e a estrutura significativa deste mundo depende de sua capacidade de assumir compromissos e sustentá-los diante de seu possível colapso (Käufer, 2021, p. 73).

A resolução é uma reconexão significativa a mundo, reconhecendo que o poder-ser, como puramente projeção, é mais poderoso do que a morte, sobrevivendo ao colapso total de projetos; com isso, o existente humano se torna capaz de escolher o escolher, de fazer uma reconexão significativa com o mundo e com os seus projetos existenciais (Thomson, 2013, p. 273). Existindo propriamente e singularizado, o existente humano escolhe livremente (Käufer, 2012, p. 465). Contudo, é uma liberdade restrita, pois há um contexto situacional que circunscreve as possibilidades existenciais. Embora o contexto situacional ofereça as possibilidades nas quais o existente humano se projetará livremente, também as delimita. O contexto situacional define as circunstâncias individuais de cada existente; isto é, a situação fática, o horizonte de possibilidades específicas e atualizadas no qual cada existente humano se encontra jogado.

¹⁸ Nulidade (*Nichtigkeit*) significa um “não” que constitui o ser do existente humano (ST, p. 781; SZ 285), uma vez que o seu ser é essencialmente nulo (*nichtig*). Não possuir uma essência determinada, sendo essencialmente nulo, implica em não haver um fundamento como base: ser existente humano é ser a base nula de uma nulidade (ST, p. 781; SZ 285). Portanto, o existente precisa fundamentar a si mesmo. Para ser o fundamento de si mesmo, é preciso que o existente humano assuma a sua própria condição existencial, exerça o poder-ser em que o seu ser consiste, adote a livre possibilidade de se apropriar dele, de assumi-lo (Rodríguez, 2015b, p. 324). O assumir que se apropria do próprio ser é a resolução precursora.

A resolução precursora é um acontecimento na existência qualificado como um retorno à própria situação fática. Este retorno se dá concomitantemente com a partida de sua situação fática, a desvinculação de possibilidades existenciais, a qual ocorreu no adiantar-se precursor da morte (Reis, 2023, p. 26). Como mostramos, o adiantar-se à morte é a instauração da possibilidade da impossibilidade, é a experiência de desvinculação significativa de possibilidades existenciais e de projetos mundanos. Por sua vez, a resolução é a escolha que se vincula propriamente às possibilidades existenciais, é a revinculação às possibilidades antigas ou vinculação às novas possibilidades. Há, portanto, revinculação do existente humano à significatividade de mundo e aos seus projetos mundanos, mas projetando-se propriamente.

Na medida que acontece um retorno à situação fática a partir da possibilidade da impossibilidade, a vinculação às possibilidades é feita com a finitude compreendida¹⁹, sem afastar a finitude de toda possibilidade existencial. A finitude compreendida promove um duplo movimento: i) afasta o existente humano das possibilidades de escapar da sua responsabilidade intencional (consigo, com outros e com entes intramundanos), e ii) leva o existente para o seu destino²⁰, o qual abrange o poder limitado de projetar-se em possibilidades a partir da finitude assumida, mas também a entrega à situação fática (Reis, 2023, p. 27-28). Na situação

¹⁹ Reis sugere que pode haver maior ou menor grau de ambiguidade nesta compreensão. A ambiguidade se refere ao entendimento genuíno da finitude das possibilidades existenciais: com menor ambiguidade na compreensão da morte, menor é a equivocidade e contingência no encontro que escolhe uma possibilidade. Para esta análise em detalhe, sugerimos Reis, 2023, p. 28-69.

²⁰ Sobre existir na forma do destino, sugerimos Reis, 2023, p. 23-127.

fática se abre o horizonte a partir do qual é encontrada e escolhida a identidade própria (Reis, 2023, p. 71).

Em suma, a mudança para a propriedade se dá com resolução precursora da morte, a qual se estrutura duplamente como um movimento no qual o mundo perdido no adiantar-se à morte é recuperado em resolução. Este movimento configura um afastamento involuntário do mundo e um retorno voluntário para mundo; assim, um retorno no qual o domínio do mundo sobre o existente é rompido para que ele possa, ganhar ou recuperar o controle sobre o mundo (Thomson, 2013, p. 274). Destarte, neste retorno voluntário para o mundo emerge a existência própria e originariamente singularizada.

3.2 Pronto para a angústia

Como mostramos, a imersão na angústia caracteriza a interrupção da dispersão existencial cotidiana e permite que o existente humano acesse as suas características ontológico-existenciais básicas. É a sintonia afetiva da morte existencial. Entretanto, uma prontidão para a angústia caracteriza a resolução que antecipou a morte existencial: “O *Dasein* é propriamente si mesmo na singularização [*Vereinzelung*] originária do ser-resoluto calado e pronto para a angústia” (ST, p. 879; SZ 323). [Tradução modificada].

Resoluto, o existente humano se encontra disposto e pronto para a angústia (*angstzumutend, angstbereit*) (Reis, 2023, p. 70). A sintonia afetiva da resolução precursora é a de uma prontidão para a ascensão da angústia, e não propriamente a imersão na angústia (Reis, 2023, p. 70). É uma prontidão para não impedir a elevação da angústia. Ao contrário de recusa ou de resistência, se caracteriza mais como um acolhimento da angústia. A disposição para a angústia não

se caracteriza como um estado de tristeza; antes, se caracteriza como uma proximidade à alegria. Alegria por uma renovada vinculação às possibilidades existenciais e por encontrar uma singularização própria (Reis, 2023, p. 70). Nas palavras de Heidegger:

O precursor ser-resoluto não provém de uma pretensão “idealista” de sobrevoar a existência e suas possibilidades, mas brota do sóbrio entendimento das fundamentais possibilidades factuais do *Dasein*. Com a serena angústia que conduz ante o poder-ser singularizado [*vereinzelte*], vai concomitantemente a imperturbável alegria em face dessa possibilidade. (ST, p. 845-847; SZ 310). [Tradução modificada].

O existir resolutivo corresponde com uma atmosfera de fidelidade (*Treue*) e de respeito (*Ehrfurcht*). Atmosfera de fidelidade a si mesmo, como autor da própria identidade. Também é uma atmosfera de respeito às possibilidades existenciais que podem ser retomadas. Essas possibilidades são herdadas de outros existentes humanos: os antepassados. Assim, a singularização própria está em ligação com aqueles que vieram antes, pois caracteriza uma projeção em possibilidades herdadas (Reis, 2023, p. 71). Isso evidencia que a singularização existencial não isola o existente humano de outros, mas lhe possibilita ser com outros na forma de solicitude. O respeito se dá diante das existências de outros, os quais legaram uma herança de possibilidades existenciais; à esta ligação corresponde um sentimento de pertinência (Reis, 2023, p. 71).

4. Considerações finais

Neste artigo, apresentamos uma leitura interpretativa de como ocorre a singularização do existente humano na analítica existencial de ST. Defendemos que o estabelecimento da singularização existencial ocorre com a resolução precursora da morte, um acontecimento na

existência humana estruturado duplamente com morte e resolução. Com a morte existencial, há desvinculação significativa de possibilidades existenciais, e com resolução, há revinculação própria às possibilidades. Consideramos que é com a resolução precursora da morte que emerge a existência própria e originariamente singularizada.

Na primeira parte do artigo, mostramos que a angústia é a sintonia afetiva na qual o existente humano experiencia o colapso da estrutura significativa em que vive, de maneira que o mundo cotidiano e os projetos existenciais aos quais se vinculava perdem a importância. Explicitamos que a sintonia afetiva da angústia se estrutura como suspensão e revelação, possuindo quatro dimensões: 1) suspensão de mundo (fenômeno ôntico), e 2) revelação da mundidade do mundo (estrutura ontológico-existencial); 3) suspensão de *self* – compreensão de si mesmo a partir do mundo e do público ser-do-interpretado (autocompreensão ordinária), e 4) revelação de *self* – ser existente é ser uma entidade que é/tem possibilidade (autocompreensão própria – ser-possível). Rompendo com a dispersão existencial, a angústia é a sintonia afetiva reveladora de ser-possível, e está relacionada a uma possibilidade extrema, a morte existencial.

No tratamento da concepção heideggeriana sobre o fenômeno existencial da morte, evento extremo que ocorre independentemente de perecimento e de deixar de viver, mostramos que esse fenômeno se caracteriza como a possibilidade de impossibilidade. Isto quer dizer que na morte há um colapso integral de todos os projetos existenciais, não havendo como o existente avançar efetivamente em possibilidades, constituindo-se a si mesmo e alcançando determinação existencial. Ainda que o existente humano se desvincule significativamente de possibilidades existenciais e de seus projetos de vida, a sua capacidade projetiva permanece; isto é, na morte permanece o poder-ser que lhe é

ontologicamente constitutivo, ou melhor, o existente permanece puramente ser-possível. Mostramos que a morte existencial é uma possibilidade singularizadora e possibilita uma mudança modal na existência humana, pois estrutura o existir próprio e originariamente singularizado. Este emerge com a resolução precursora da morte.

Na segunda parte do artigo, ao tratarmos da resolução precursora, explicitamos a resolução como o segundo momento estrutural da singularização existencial e da mudança para a propriedade. Mostramos que na resolução, o existente humano assume a morte em seu poder-ser, revinculando-se significativamente a mundo e às possibilidades existenciais, mas projetando-se propriamente. A propriedade requer que o existente suporte as suas características ontológicas básicas, assumindo o poder-ser, a nulidade e a finitude, sem dispersão existencial. Finalizamos, mostrando que, resoluto, o existente humano existe propriamente e originariamente singularizado, encontrando-se disposto e pronto para a angústia – sintonia afetiva da resolução precursora.

Referências

- BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time: a Reader's Guide*. New York, Continuum International Publishing Group, 2006.
- ELPIDOROU, A.; FREEMAN, L. Affectivity in Heidegger. *Moods and Emotions in Being and Time*. Philosophy Compass, v. 10, n. 10, p. 661–671, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. [trad. Macquarrie, John; Robinson, Edward]. Oxford: Blackwell Publishers, 1962.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. [trad. Jorge Eduardo Rivera]. Santiago: Trotta, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. [trad. Fausto Castilho]. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. [trad. Márcia Sá Cavalcante]. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KÄUFER, S. Heidegger on Existentiality, Constancy, and the Self. *Inquiry*, v. 55, n. 5, p. 454-472, 2012.

KÄUFER, S. Authenticity, In WRATHALL, M. A. (ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. 1. ed. Cambridge University Press, 2021.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. – Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

Kreibich, S. *Singularização existencial em Ser e Tempo: um estudo comparativo com a teoria scotista da individuação*. 2025. 102f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria. 2025.

LYTHGOE, E. Disposición afectiva y temporalidad en Martin Heidegger entre 1927 y 1930. *Revista de Filosofía Aurora*, v. 26, n. 39, p. 759-755, 2014.

LYTHGOE, E. La analítica existencial. In Lythgoe; Rossi. *Ser Y Tiempo, singularización y comunidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.

REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

REIS, R. R. *Necessidade existencial: estudos sobre a modalidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

RODRÍGUEZ, R. El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno. (§ 25-27) In Ramón Rodríguez (org). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), p. 119-144, 2015a.

RODRÍGUEZ, R. El poder ser entero del Dasein y la temporalidade como sentido ontológico del cuidado (§ 61-66) In Ramón Rodríguez (org). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), p. 303-337, 2015b.

ROSSI, L. El problema de la comunidad en Ser y Tiempo. In Lythgoe; Rossi. *Ser Y Tiempo, singularización y comunidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.

THOMSON, I. Death and demise in Being and Time. In Wrathall, M. *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 260-290, 2013.

WITHY, K. *Heidegger on being uncanny*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2015.

WITHY, K. *Heidegger on Being Affected*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

ZAHAVI, D. *Phenomenology: the basics*. New York: Routledge, 2019.

(Submissão: 29/10/25. Aceite: 27/04/26)

Ciência e visão-de-mundo em Martin Heidegger

Science and worldview in Heidegger

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID41968

Rodrigo Benevides Barbosa Gomeso

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

rodrigo.barbosa@ueap.edu.br

Resumo: Em uma preleção de 1928/1929 proferida na Universidade de Freiburg e intitulada *Introdução à Filosofia*, Martin Heidegger buscou definir a filosofia a partir de sua relação com a ciência e com o conceito de visão-de-mundo. A questão acerca da ciência serve como ponto de partida para o alemão aprofundar a investigação da noção de *Aletheia*—previamente empreendida em *Ser e Tempo* (1927)—e chegar à diferenciação dos graus de verdade atrelados à filosofia e à prática propriamente científica. A noção de visão-de-mundo, por sua vez, auxilia na definição de filosofia no que diz respeito sobre o papel do pensamento filosófico na constituição do quadro valorativo que informa a gama de comportamentos possíveis do *Dasein*. Com isso, o artigo pretende examinar o percurso argumentativo proposto por Heidegger a fim de demonstrar como os tópicos presentes em *Ser e Tempo* servem ao propósito de, nesta preleção de Freiburg, definir o que é filosofia.

Palavras-chave: Heidegger. Filosofia. Ciência. Visão-de-mundo. Fenomenologia.

Abstract: In a series of lectures delivered during the 1928/1929 season in the University of Freiburg, Martin Heidegger pursued the definition of philosophy from its relation with science and the concept of Worldview. The question concerning science serves as a starting point for the German philosopher to deepen the investigation of the notion of

Aletheia—something previously done in *Being and Time* (1927)—and to reach the differentiation between degrees of truth related to philosophy and the proper scientific practice. The notion of Worldview, in turn, helps in defining philosophy in terms of the role of philosophical thinking regarding the establishment of a framework of values that informs the range of behavioral possibilities of *Dasein*. With that, the paper exams Heidegger’s argument in order to demonstrate how the topics present in *Being and Time* serve in these lectures for the purpose of clarifying what philosophy is.

Keywords: Heidegger. Philosophy. Science. Worldview. Phenomenology.

Introdução

N a apresentação de *Introdução à Filosofia* (2009) de Martin Heidegger, o tradutor Marco Antônio Casanova é unívoco ao afirmar que “as preleções da década de 1920 possuem todas um papel central na compreensão do projeto filosófico de Heidegger. *Introdução à Filosofia*, porém, não é apenas uma entre outras preleções.” (Casanova *apud* Heidegger, 2009, p. XXI). De fato, *Introdução à Filosofia* é, entre as demais preleções, uma das que mais se aproximam do nível de “riqueza temática” (Casanova *apud* Heidegger, 2009, p. XXI) presente em *Ser e Tempo* (2012), pois, ao buscar a definição adequada de filosofia, Heidegger inicia um percurso que o leva da compreensão do que é ciência a um detalhado exame da noção de verdade enquanto categoria existencial do *Dasein*, terminando com uma discussão sobre a relação entre filosofia e o conceito de visão-de-mundo (*Weltanschauung*). Em outras palavras, o alemão faz da pergunta pela essência da filosofia uma investigação sobre o ser-aí pautada na compreensão das noções de *Aletheia* e *Weltanschauung*.

Como veremos adiante, Heidegger adota o seguinte percurso em sua preleção: para entender o que é filosofia é

preciso entender o que é ciência; para definir a ciência, por sua vez, é necessário compreender a noção de verdade, ou melhor, de *Aletheia*, de ‘desvelamento’; finalmente, entender o ser-aí como “ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 169) nos encaminha à indagação de qual visão-de-mundo melhor possibilita a efetivação da postura filosófica.

A indagação sobre o que é filosofia interessa a Heidegger, pois, devidamente compreendida, ela significa, em última instância, uma investigação sobre o *Dasein*, já que “O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar” (Heidegger, 2009, p. 4), ou seja, filosofia é uma possibilidade existencial do ser-aí. Em uma definição preliminar, Heidegger afirma que “filosofia não é nenhuma ‘disciplina’ [...] Filosofia é filosofar e nada além disso” (Heidegger, 2009, p. 11). Não se deve responder o que é filosofia, então, equiparando-a à ciência e buscando uma delimitação de seu campo investigativo. Filosofia significa, antes de qualquer coisa, uma tonalidade afetiva do ser-aí que abre um leque comportamental próprio: “Filosofia não designa o que deve ser aí tratado e reconhecido, mas o modo, o tipo fundamental do comportamento. Daí dizemos: filosofia é filosofar” (Heidegger, 2009, p. 27). Não obstante, a dúvida norteadora de Heidegger persiste e nos leva à presente investigação: “será que ela [filosofia] é *tanto* ciência *quanto* visão de mundo ou será ainda que ela não é *nem* ciência *nem* visão de mundo?” (Heidegger, 2009, p. 10, grifo do autor). Dito isso, o artigo se divide em dois momentos: primeiramente, trataremos da noção de ciência a fim de esclarecer a peculiaridade da filosofia. Desse modo, a primeira seção demonstra a busca de Heidegger em delinear um “conceito existencial de ciência” (Heidegger, 2009, p. 168) que o impele à uma digressão acerca do caráter da *verdade*; em segundo lugar, após uma crítica aos limites da noção de *Weltanschauung* pensada por Wilhelm Dilthey, Heidegger retoma seu sentido kantiano original e, a partir da

demonstração da relação intrínseca entre filosofia e visão de mundo, elucida, enfim, o que caracteriza propriamente a filosofia.

Filosofia e Ciência

Seria a filosofia “uma disciplina entre outras ou será que ela se distingue pelo fato de ser a ciência universal? Ou será, ainda, que ela não é de maneira alguma apenas a ciência que colige todas as demais, mas aquela que até mesmo as fundamenta, a ciência fundamental?” (Heidegger, 2009, p. pp. 15-16). Como dito acima, Heidegger busca uma concepção existencial de ciência por entender que a prática científica está diretamente ligada às possibilidades existenciais do ser-aí, ou seja, fazer ciência é uma disposição existencial do *Dasein* e não algo extrínseco que poderia não ter surgido ou que seja inacessível a determinados povos. Dito isso, primeiramente tratemos de dar um passo para trás e vejamos o tipo de definição usual da ciência que Heidegger encontra em seu tempo e que, como se vê, ainda hoje encontra larga utilização: nessa primeira sondagem, Heidegger nos lembra a possibilidade de definir a ciência como “conexão de proposições verdadeiras [...] Essa é a definição da ciência, tal como ela é hoje usual na doutrina da ciência e na teoria do conhecimento” (Heidegger, 2009, p. 50). De modo complementar e que possui ainda mais reverberação hoje, o alemão aponta que podemos afirmar que “ciência é conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido” (Heidegger, 2009, p. 18). A princípio, Heidegger não é contrário a tais definições. Elas de fato tocam em aspectos factuais acerca da ciência, porém, o pupilo de Edmund Husserl está interessado em oferecer uma noção mais originária e existencial de ciência.

De modo sucinto, Heidegger assevera que “a ciência é uma possibilidade essencial da existência do homem” (Heidegger, 2009, p. 43). A questão, então, se torna a seguinte: como tal possibilidade se fundamenta? Se a ciência é uma ‘possibilidade essencial’, qual o fundamento de tal possibilidade? Heidegger segue um tipo de conclusão já bem estabelecida na academia ocidental ao defender que a ciência é fruto da filosofia. Desse modo, já podemos elucidar um importante ponto da investigação heideggeriana e tema do presente artigo: filosofia e ciência são atividades distintas; além disso, a segunda é produto da primeira. Como afirma o filósofo da Floresta Negra, “precisamos dizer de antemão: não, a filosofia não é nenhuma ciência” (Heidegger, 2009, p. 16). Não obstante, ainda é preciso esclarecer a proximidade e a diferença entre filosofia e ciência. Heidegger nos lembra, pois, que “Na Antiguidade, a filosofia não recai no gênero das ciências. Ao contrário, são as ciências que se mostram aí como ‘filosofias’ de um tipo determinado.” (Heidegger, 2009, p. 20). Devemos acrescentar: não apenas na antiguidade, mas até à idade moderna podemos ver exemplos de trabalhos científicos compreendidos como ‘filosofias’ de tipos específicos. Fiquemos apenas com dois exemplos: em 1687, Isaac Newton apresenta um novo paradigma na física em um livro intitulado *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ou seja, o próprio Newton entendia sua atividade como uma filosofia específica, a saber, a ‘filosofia natural’; mais tarde, em 1809, Jean-Baptiste de Lamarck publica sua explicação do evolucionismo na obra *Philosophie Zoologique*, também demonstrando uma perspectiva que pensava a biologia como um determinado tipo de filosofia, no caso uma ‘filosofia zoológica’. Para além da física e da biologia, Heidegger também aponta que “A matemática e a medicina, que já gozavam na Antiguidade de um elevado florescimento e de uma elevada autonomia, foram consequentemente denominadas ‘filosofias’” (Heidegger, 2009, p. 20). Portanto,

a inclinação do pensamento ocidental por boa parte da história foi a de tomar a filosofia como a origem das ciências ou como postura fundamental pela qual se faz ciência. Assim, as atividades investigativas particulares eram entendidas como aplicação específicas da atitude filosófica. Entretanto, Heidegger diz, essa tendência se modificou com o advento da filosofia moderna e passamos a pensar não as ciências como filosofias mas a filosofia como um tipo de ciência: “Na filosofia moderna, por conseguinte, encontra-se a tendência de determinar a filosofia como ciência. Na filosofia antiga, ao contrário, vemos a tendência de determinar as ciências como filosofias” (Heidegger, 2009, p. 22). A modernidade filosófica, argumenta Heidegger, peca ao tentar legitimar a filosofia caracterizando-a como ‘científica’, pois, de acordo com o filósofo alemão, o adjetivo ‘científico’ atrelado ao substantivo ‘filosofia’ é nada mais que um pleonasmo: “filosofia científica é um não-conceito, algo como a ideia de um ‘círculo redondo” (Heidegger, 2009, p. 234). Heidegger alude aqui ao “fato histórico de que pensadores como Kant e Hegel se empenharam em elevar a filosofia à categoria de ciência” (Heidegger, 2009, p. 18). Além de Kant e Hegel, Heidegger também desconfia da empreitada de Husserl em busca de uma filosofia como ‘ciência rigorosa’, assim descrita em seu artigo seminal de 1910. René Descartes, porém, é quem Heidegger aponta como ponto de origem de tal tendência: “é uma característica da filosofia moderna desde Descartes que ela, em investidas sempre novas, tente se elevar à categoria de uma ciência, aliás, da ciência absoluta” (Heidegger, 2009, p. 16). Como então resolver esta caracterização errônea da filosofia?

Para chegarmos à concepção existencial de ciência, Heidegger novamente nos lembra da redundância quanto ao desejo de se descrever a filosofia como científica ou elevá-la à categoria de ciência: “filosofia científica é um contra-senso tão grande quanto a de um círculo arredondado. [...] a filosofia é

mais científica do que toda ciência possível, e, com efeito, pelo fato de ela de algum modo possibilitar pela primeira vez algo assim como a ciência” (Heidegger, 2009, p. 237). Para Heidegger, tentar acoplar o caráter de cientificidade à filosofia é um erro que “surge de uma falta de clareza fundamental quanto à essência da ciência e, com maior razão, quanto à essência da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 235). Justamente por ser o fundamento da prática científica que a filosofia não pode se confundir com ela, porém, paradoxalmente, a filosofia para Heidegger deve, assim, ser definida como algo *ainda mais científico* que a ciência. Em poucas palavras, “a filosofia é mais científica do que uma ciência jamais pode ser” (Heidegger, 2009, p. 235). Desse modo, a conclusão inicial sobre o que é filosofia a partir de sua contraposição à ciência nos coloca a seguinte formulação:

A filosofia não é nenhuma ciência—e isso não por carência, mas por um excesso [...] ela nunca é pura e simplesmente uma ciência. Ao mesmo tempo, porém, se lhe atribui algo que ela já possui em um sentido originário: ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge. Enunciar que o círculo é arredondado é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. [...] Dizer da filosofia que ela é ciência é ao mesmo tempo supérfluo e inadequado. [...] Filosofia é em verdade *origem* da ciência. Exatamente por isso, contudo, ela *não* é ciência—não sendo também ciência originária. (Heidegger, 2009, pp. 19-20).

Com isso esclarecido, podemos agora seguir a argumentação heideggeriana ao nos debruçarmos sobre a questão da verdade. Como Heidegger aponta durante sua preleção em Freiburg, a questão sobre a *Aletheia* é intrínseca ao debate sobre o que é ciência: “a partir do problema da essência da ciência veio à tona a pergunta acerca da essência da verdade” (Heidegger, 2009, p. 112), ou seja, se a ciência, além de possibilidade existencial originária do *Dasein*, também pode ser definida como um conjunto de proposições

verdadeiras descobertas metodicamente e apresentadas de forma sistemática prezando a exatidão, a reprodutibilidade e a universalidade, então, claramente, a definição de ciência envolve necessariamente a noção de verdade.

A definição heideggeriana de verdade é um árduo percurso que não visamos esgotar no presente artigo. Vale ressaltar que a preleção aqui examinada, *Introdução à Filosofia*, tem como assunto dominante de suas páginas precisamente o debate sobre *Aletheia*, tão caro a Heidegger. Desse modo, vejamos, em linhas gerais, a problemática trabalhada pelo autor de *Ser e Tempo*. Primeiramente, tratemos de entender em qual sentido de ‘verdade’ Heidegger opera seu raciocínio:

Em primeiro lugar, a verdade pode significar: a verdade sobre algo, isto é, uma verdade, o verdadeiro sobre esse algo. Em segundo lugar, a verdade também pode significar: tudo o que há no verdadeiro, a totalidade do verdadeiro. Toma-se a palavra nessa significação quando se diz: Deus é a fonte de toda verdade. Em terceiro lugar, a verdade significa a essência do verdadeiro como verdadeiro. Usamos a palavra nesse terceiro sentido ao dizermos que, segundo sua essência, o ser-aí é na verdade.” (Heidegger, 2009, p. 162, grifo do autor).

O que significa afirmar que o *Dasein* ‘é na verdade’, ou melhor, o que leva Heidegger a descrever o ser-aí como “ser-na-verdade”? (Heidegger, 2009, p. 169). Lembremos que Heidegger está buscando uma concepção existencial de ciência e que, por sua vez, a definição de ciência nos obriga a pensar a definição de verdade. Com isso, a verdade igualmente precisa ser entendida existencialmente. Em outras palavras, “Se não existe nenhum ser-aí, também não há nenhuma verdade e, por conseguinte, também a não-verdade” (Heidegger, 2009, p. 164). A ‘essência do verdadeiro como verdadeiro’, portanto, exige um ponto de vista, uma intencionalidade. Porém, intencionalidade na tradição fenomenológica não é o equivalente à consciência. Como

lembra Heidegger, “A intencionalidade não conquista sua eficácia verdadeira e central, enquanto ela continua sendo ‘consciência’” (Heidegger, 2009, p. 148), ou seja, há um âmbito intencional do ser-aí que precede a apreensão consciente do ôntico. Tal apreensão consciente, diz Heidegger, opera no âmbito da chamada *verdade proposicional*, daí a afirmação de que “a proposição não é o lugar originário da verdade, mas a verdade pertence essencialmente ao ser-aí [...] A verdade ontológica é mais originária do que a verdade ôntica; a verdade ontológica é possibilitadora da verdade ôntica” (Heidegger, 2009, p. 219). É precisamente na esfera da ‘verdade ontológica’, isto é, no *Lebenswelt*, como diria Husserl, que precisamos buscar a noção de verdade que interessa a Heidegger. Assim, novamente nos deparamos com o objetivo subjacente da preleção de Heidegger: entender o que é filosofia nos leva à busca da compreensão da ciência que, então, nos leva ao questionamento sobre a verdade que, por fim, significa, afinal, uma análise das disposições existenciais (*Existenzialien*) do *Dasein* que operam no mundo-da-vida anterior às formulações proposicionais de verdade. Por isso, vale acrescentar, que Heidegger prefere a noção de *Dasein* às noções de intencionalidade ou de sujeito, pois, as últimas parecem sempre indicar algum grau de consciência proposicional. Em toda análise heideggeriana, portanto, é mister lembrar que “o termo ‘ser-aí’ não é equivalente ao termo ‘sujeito’” (Heidegger, 2009, p. 140).

A resposta à pergunta sobre o que constituiria a essência da verdade depende de o quão amplamente conseguimos esclarecer o próprio ser-aí, ou seja, nós mesmos em nossa existência, e isso de maneira tão originária que, a partir da essência de nossa própria existência, vejamos em que medida lhe pertence essencialmente algo como a verdade (Heidegger, 2009, p. 75).

Em outras palavras, “a concepção tradicional de verdade estabelece a sua sede na proposição” (Heidegger, 2009, p. 71),

porém, “a verdade se funda em algo mais originário que não possui o caráter de enunciado” (Heidegger, 2009, p. 71). Por ‘concepção tradicional’ Heidegger quer dizer a “definição escolástica de verdade: *Adaequatio intellectus ad rem*” (Heidegger, 2009, p. 47), isto é, verdade como adequação do intelecto à coisa. Heidegger não descarta tal definição de verdade. A lógica proposicional e a experimentação científica estão baseadas na busca desse ajuste ou acoplamento entre enunciado e objeto ou ente: “o conceito tradicional de verdade não toca a essência originária da verdade” (Heidegger, 2009, p. 52). No entanto, como dito, Heidegger quer atingir o conceito de verdade no nível ontológico e isso significa focar na condição de possibilidade de surgimento da própria noção de verdade e isso implica essa dependência da verdade para com o ser-aí, isto é, o ser-aí é a fonte da possibilidade de experienciar algo como verdadeiro ou não-verdadeiro. Heidegger utiliza o exemplo de um giz para indicar que podemos fazer declarações proposicionais acerca de tal objeto. Podemos nos perguntar qual a circunferência do giz, quem o fabricou etc. Todas essas indagações envolvem a ideia de verdade e são estabelecidas de maneira proposicional, porém, não é disso que se trata para Heidegger.

O enunciado [verdade proposicional] não é absolutamente o modo de acesso a esse giz. Somente porque antes do enunciado já estamos *junto ao giz* e não o alcançamos primeiramente por meio do enunciado como tal, somente por isso o enunciado, enquanto enunciado predicativo, pode se adequar à quiddidade e ao modo de ser daquilo sobre o que esse enunciado deve versar (Heidegger, 2009, p. 69, grifo nosso).

Estar ‘junto ao giz’, estar ‘junto a...’ (*sen bei*) significa a apreensão não-consciente e não-proposicional do ôntico pela intencionalidade ou, em terminologia heideggeriana, pelo ser-aí. Daí o sentido da afirmação de Heidegger na qual a verdade é “um modo de ser essencial do ser-aí” (Heidegger, 2009, p.

115), pois, invariavelmente, o *Dasein* está ‘junto a...’, isto é, está num contexto perceptual totalizante no qual os entes continuamente se *desvelam*. Por isso a preocupação constante de Heidegger em deixar claro que “o ser-aí não é, de maneira alguma, algo que se manteria inicial e ocasionalmente em uma esfera chamada interna” (Heidegger, 2009, p. 135). O conceito de intencionalidade, segundo Heidegger, por vezes pode prejudicar esse entendimento de que, sempre, deve-se admitir que “Ser-aí significa ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 325). Ser-no-mundo, portanto, explicita o fato de que “Ser-aí significa, antes de tudo, ser junto a... [...] Ele nunca está fechado em si [...] o ser-aí já é anteriormente e essencialmente aberto” (Heidegger, 2009, p. 142). Essa abertura constante permite a Heidegger descrever o *Dasein* não em termos de ‘estados mentais’ ou ‘estados intencionais’, mas pela noção de *Befindlichkeit* (‘tonalidade afetiva’). Essa constituição existencial do *Dasein* é de suma importância em *Ser e Tempo* e aponta para o fato do ente que nós somos estar sempre afinado ao ôntico apreendido em sua totalidade, isto é, o fato do ser-aí sempre existir em certa disposição que diz respeito à ‘atmosfera’ do contexto de possibilidade comportamental que ora se apresenta. Em outras palavras, Heidegger quer frisar a impossibilidade de uma divisão rígida entre mundo interior ou mental e contexto ou estímulos exteriores. Tudo se passa de um modo tão intrincado que, segundo o alemão, não faz sentido buscar um ponto de divisão, daí a preferência pelo termo *in-der-Welt-sein* (se-no-mundo). Em suma, “O ser-aí nunca é de um modo tal que, em certa medida, viva no interior de uma cápsula” (Heidegger, 2009, p. 128), ele é sempre ser-no-mundo; e precisamente por sempre existir *no* mundo é que “O ser-no-mundo é sempre ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 367), já que se trata aqui de verdade no sentido de apreensão originária do ente que fundamenta a possibilidade ulterior de formulação de enunciados proposicionais. Desse modo, Heidegger aponta para a “determinação essencial da

verdade em geral: para o fato de que seu lugar não é a proposição, mas o ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 114) em seus contextos existenciais, isto é, ‘no mundo’. A fenomenologia, portanto, deve ultrapassar as formulações husserlianas.

[...] o caminho husserliano é impraticável. Em primeiro lugar, porque Husserl ainda permanece exilado em uma esfera egológica, pensada de maneira idealista e obscura; e, em segundo lugar, porque ele está orientado para a apreensão pura das coisas e dos dados, e não para as relações existenciais concretas. (Heidegger, 2009, p. 150).

Se devemos admitir a “verdade como algo pertencente ao ser do próprio ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 114), então, a mera existência comportamental do ser-aí é um desvelamento contínuo do ente, ou seja, “Todo comportamento do ser-aí—assim já o sabemos—é, como tal, um ser-na-verdade” (Heidegger, 2009, p. 191). Ao defender que todo e qualquer comportamento do ser-aí—justamente por ser um ser-no-mundo—implica em uma existência *na* verdade, Heidegger quer dizer que a verdade enquanto tal precede a prática científica (que também envolve, como se sabe, a busca pela verdade), ou seja, a verdade originária proveniente da configuração existencial do *Dasein* é o que permite a irrupção da ciência: “O ente já precisa estar manifesto antes do deixar-ser especificamente científico” (Heidegger, 2009, p. 193). Desse modo, diz o filósofo, “a possibilidade interna da ciência [...] está fundada na essência da verdade como um componente essencial da constituição ontológica do ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 168). A ciência, portanto, é um desdobramento da verdade apreendida de modo não-proposicional; ela é uma continuação do desvelamento do desse ser-na-verdade que nós somos: “Verdade significa desvelamento do ser-aí e a ciência é um tipo de verdade. Portanto, a ciência é um tipo de desvelamento do ser-aí, ou seja, um modo da existência humana” (Heidegger, 2009, p.

168). A ciência não é algo contingente ou exclusivo de determinada cultura ou raça, ela é característica existencial de todo e qualquer *Dasein*; ela é um tipo ou modo de verdade trazido à tona pelo modo específico de existência que nos constitui.

Ciência é um tipo de verdade. [...] então a ciência é, em sentido originário, algo que necessariamente pertence à existência do ser-aí. Isso quer dizer: a ciência não está ligada ao ser-aí humano apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo ser-aí humano. Ao contrário, como um tipo de verdade, ela [ciência] é uma determinação essencial do ser-aí; não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade (Heidegger, 2009, p. 167).

A verdade compreendida como enunciado proposicional e a ciência como o conjunto de tais enunciados não apreende a verdade originária que interessa a Heidegger. A verdade proposicional ligada à lógica e à ciência empírica (de modo legítimo, deve-se lembrar) se desprende da realidade como totalidade e a descreve a partir de campos perceptuais delimitados: “a ciência é conhecimento do ente e não do ser; e, em segundo lugar, ela é sempre necessariamente conhecimento do ente no sentido de uma área demarcada e não do ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 239). Logo, uma “Uma ciência universal é um não-conceito” (Heidegger, 2009, p. 240), já que ciência, por definição, exige delimitação. A verdade originária, no entanto, provém da relação do *Dasein* com os entes em um contexto de totalidade conjuntural que não cabe no sentido proposicional de verdade, mas apenas em seu sentido que Heidegger vincula ao termo *Aletheia*.

Assim falamos de uma manifestação do ente em seus contextos. Portanto, o nosso ser junto a... é em primeira linha um ser junto a uma multiplicidade de entes perpassada e dominada por uma determinada totalidade conjuntural. Nesse nosso ser junto à multiplicidade de coisas, o ente é manifesto no todo e, em verdade, de um golpe só. [...] A manifestação do ente é um desvelamento.

Desvelamento realmente é expresso em grego por meio da palavra *Aletheia*, que costumamos traduzir, embora não dizendo efetivamente nada com essa tradução, por 'verdade'. Verdadeiro, isto é, desvelado, é o próprio ente (Heidegger, 2009, p. 81).

Heidegger lamenta que “os gregos não conseguiram—apesar das grandes intelecções de Platão e Aristóteles—clarificar a essência da verdade de uma maneira ampla o suficiente” (Heidegger, 2009, p. 165). Para o alemão, a falta de um exame mais detalhado do que implica *Aletheia* ajudaria “a determinar a partir dela [*Aletheia*] o conceito de homem e o conceito de essência humana de modo adequado.” (Heidegger, 2009, p. 165). O primeiro ponto a fim de esclarecer, então, a essência humana, isto é, os elementos estruturais existenciais do ser-no-mundo, é entender que a verdade enquanto desvelamento do ôntico ocorre, como diz Heidegger, sempre ‘de um golpe só’, já que “o ente sempre se encontra no interior de um contexto” (Heidegger, 2009, p. 88). Além disso, é mister notar que “Na essência de um ser-aí, reside o ser-com” (Heidegger, 2009, p. 146), ou seja, segundo Heidegger, o *Mitsein* (ser-com) é um elemento estruturante do ser-aí. À essa altura da preleção, portanto, Heidegger conclui: “Tornamos visível o ser-um-com-o-outro como estrutura essencial do ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 147).

Se o ser-aí é, necessariamente, ser-no-mundo, significando, assim, que nossa existência é também um ser-na-verdade, chegamos agora à conclusão de que todo ser-aí também possui como elemento existencial o ser junto ao outro, a existência compartilhada ou, em outras palavras, o ser-com. Com isso estabelecido, devemos aprimorar a elaboração da noção de verdade e admitir que “também concluimos que o modo como a verdade (desvelamento do ente por si subsistente) pertence ao ser-aí é *necessariamente* um *compartilhamento* da verdade” (Heidegger, 2009, p. 133, grifo nosso). Ao entender o *Dasein* como um ser necessariamente

‘lançado’ (*Geworfenheit*), isto é, condicionado pelos elementos fáticos que constituem sua abertura semântica e cultural ao ente como totalidade, Heidegger destaca o fato de que todo ser-aí possui como algo próprio de sua constituição o elemento do Outro em seu ser.

[...] o desvelamento do ente por si subsistente (o ter-sido descoberto) sempre é compartilhado por um ser-aí com outros seres-aí, quer um outro ser-aí esteja faticamente presente ou não, quer o outro ser-aí se aproprie expressamente da verdade ou não. O desvelamento do ente por si subsistente é essencialmente algo compartilhado, ele nunca pertence a um ser-aí singular como indivíduo. De maneira peculiar, o desvelamento encontra-se à disposição de qualquer um (Heidegger, 2009, p. 141).

Estabelecida a relação entre verdade, ciência e ser-aí, voltemos agora ao tema norteador da presente seção: o que é ciência e por que ela, concomitantemente, provém e se diferencia da filosofia? Com o devido entendimento acerca da diferença entre verdade proposicional e verdade como desvelamento poderemos, enfim, “sob a luz da essência da verdade [*Aletheia*], responder à pergunta pela essência da ciência” (Heidegger, 2009, p. 85).

O que importa agora é elaborar o conceito existencial de ciência a fim de, por meio da elaboração desse conceito, encontrar no interior da própria ciência um limite que permita ver concretamente que, para que a ciência seja justamente aquilo que, segundo sua essência, ela pode ser, já é e ainda será, ela precisa ser algo diverso e mais originário. E esse algo diverso se revela como filosofia. Portanto [...] no seio da e por meio da interpretação essencial da ciência, nos deparamos com a filosofia. (Heidegger, 2009, p. 168).

Para clarificar a ciência, Heidegger distingue entre dois modos de ser do *Dasein*: o ser-aí científico e o ser-aí pré-científico. Primeiramente, o autor afirma que “o ser-aí pré-científico repousa amplamente sobre equívocos ingênuos,

superstição, arbitrariedade e inadvertência. Somente a ciência traz consigo a autêntica verdade sobre o ente.” (Heidegger, 2009, p. 176). A fim de ilustrar isso, Heidegger nos lembra da evolução da compreensão do “modo como é descoberto o Sol” (Heidegger, 2009, p. 176). Diversas organizações humanas mais distantes de nós, como se sabe, interpretaram o sol como uma espécie de Deus ou até mesmo um Deus supremo. O início de uma visão de um ser-aí científico, por outro lado, enxergou (e na Grécia antiga temos como exemplo Anaxágoras) o sol como uma grande rocha ou um grande disco de fogo no céu. Na sequência, temos a explicação do sol como uma estrela que gira em torno de nós e, finalmente, o sol como a estrela que nosso planeta gira em torno. Heidegger aceita esse percurso, porém, também chama atenção para o fato de que a passagem do mito ao logos (a clássica explicação mais disseminada sobre a origem da filosofia) não é tão brusca quanto se parece à primeira vista. O filósofo alemão defende que “também há no mito uma verdade própria” (Heidegger, 2009, p. 177) que não pode ser descartada. Dito isso, resta a dúvida: “a partir de que grau se inicia a verdade científica, e onde cessa a verdade pré-científica?” (Heidegger, 2009, p. 177).

De antemão deve ficar claro que Heidegger nunca deixa de asseverar que “a ciência permanece inimiga de toda mística” (Heidegger, 2009, p. 190), isto é, o ser-aí científico é, em essência, afastamento do pensamento mitológico. O ser-aí científico representa o surgimento da conceptualização do ente como uma totalidade natural, isto é, como *physis*. No ser-aí científico a “determinação do ente como natureza precede toda observação concreta” (Heidegger, 2009, p. 202). O ser-científico, portanto, opera uma “nova determinação do ente como natureza” (Heidegger, 2009, p. 198). Essa nova compreensão do ôntico é melhor ilustrada pelo desenvolvimento ocorrido com Galileu.

[na postura do ser-aí científico] as próprias coisas já manifestas são determinadas de uma maneira nova [...] não é um outro ente que é anexado e descoberto, mas o ser do ente já manifesto que é visto, tomado e determinado de antemão de maneira diversa; e, com efeito, de um modo tal que essa determinação do ser antecede a experiência do ente. Podemos ilustrar esse estado de coisas com um exemplo bastante instrutivo, a saber, apontando para o surgimento da física matemática na modernidade, tal como ela é fundamentada por Galileu (Heidegger, 2009, p. 199).

Segundo Heidegger, a física antiga e medieval observava fatos e, mesmo de modo incipiente, já desenvolvia certos experimentos. Desse modo, não é nem o caráter indutivo nem o experimentalismo que definem a física moderna. Na verdade, diz Heidegger, “a diferença parece consistir no fato de a física atual ser matemática” (Heidegger, 2009, p. 200). Com o uso da matemática, portanto, uma nova postura é estabelecida perante à *physis*.

Matemática é um caminho e um meio de tomar a natureza assim estabelecida, de expressar o ser da natureza. Essa é estabelecida como determinada e determinável por meio de quantidades. *Quantum — extensio*, espaço, tempo, movimento, força. [...] A intelecção epocal de Galileu foi reconhecer que, caso eu queira, por meio do experimento, interrogar a natureza quanto ao que ela é e como ela é, já preciso ter antes de tudo um conceito do que compreendo por ‘natureza’: que uma delimitação do que é compreendido por natureza precisa anteceder toda investigação dos fatos, todo experimento. (Heidegger, 2009, p. 200).

Dito de outro modo, “O essencial do experimento não é a observação, mas a interpretação daquilo que foi observado” (Heidegger, 2009, p. 202) e tal interpretação da física moderna se diferencia pela sua interpretação estar pautada no uso da matemática como linguagem tradutora da *physis*. *Mutatis mutandis*, o surgimento histórico original do ser-aí científico representou precisamente a introdução de

uma interpretação não-mística ou naturalista do ente como totalidade. Contudo, Heidegger não faz uma oposição binário empobrecida de um ser-aí científico esclarecido e um ser-aí pré-científico completamente ignorante. Como dito acima, Heidegger compreende a gradação entre explicação mitológica e racionalização lógica dos fenômenos, porém, também deve ser dito que “a ciência como tal não traz necessariamente consigo uma elevação do ser-aí humano” (Heidegger, 2009, p. 172), ou melhor, “O ser-aí científico não é necessariamente culto.” (Heidegger, 2009, p. 171). Nesse ponto, Heidegger claramente segue a crítica que podemos encontrar em Edmund Husserl acerca do empobrecimento do *Lebenswelt* de uma era marcada por um positivismo raso. Assim, o ser-aí científico não significa, obrigatoriamente, progresso formativo, tampouco significa um ser-aí devidamente esclarecido quanto aos meandros das descobertas científicas e tecnológicas.

[...] o ser-aí científico é um ser-aí determinado pela ciência, o que não significa que ele próprio, como indivíduo, conheça a ciência como tal ou mesmo que ele a coloque expressamente em funcionamento. Nosso atual ser-aí europeu é um ser-aí científico, na medida em que o desvelamento do ente é concomitantemente determinado e marcado pelos conhecimentos científicos. Nesse sentido, mesmo o ser-aí de um homem atual sem formação científica é um ser-aí científico. O chamado radioamador trabalha, por exemplo, com determinados aparelhos em vista de determinadas metas, sem que tenha qualquer ideia do que está propriamente acontecendo aí. [...] Mesmo a compreensão atual da crença cristã é perpassada por uma teologia influenciada pelas ciências. [...] Apesar da ciência, ou quiçá justamente com o seu auxílio, tem-se expandido entre nós uma barbárie anônima que talvez só seja pressentida por poucos, pois a maioria se sente bem nessa barbárie. Não é preciso desejar a volta das diligências para poder ver o que uma técnica, impossível sem a ciência, é capaz de produzir hoje para o

embrutecimento interior e para a degradação do gosto (Heidegger, 2009, pp. 170-171).

A partir de tal crítica à ciência, podemos elucidar ainda mais sua diferença quanto à filosofia ao notarmos a diferença entre as metas de cada. Heidegger argumenta que a ciência deve ser entendida em termos de execução utilitária ou rendimento prático; a filosofia, por sua vez, compreendida como postura proveniente da Grécia clássica (visão heideggeriana que aqui concordamos plenamente) tem como meta a *formação* integral do ser-aí ou, simplesmente, *paideia*: “A ciência sempre tem por meta ‘desempenho’, enquanto a filosofia sempre tem por meta a ‘formação’ no sentido fundamental da *paideia* platônica” (Heidegger, 2009, p. 240). Desse modo, Heidegger indica que, por conta da diferenciação das metas, a prática de cada uma se diferencia igualmente naquele que as realizam, ou seja, o fazer científico é reprodutível por outro *Dasein* qualquer, enquanto o fazer filosófico original possui algo de idiossincrático que conecta cada ideia filosófica particular com o filósofo que a elaborou. Além disso, a mera posição de professor expositor de ideias filosóficas em uma dada instituição educacional não implica que se trata aí de filósofo. Como defende Heidegger,

O trabalho científico de alguém sempre pode ser fundamentalmente defendido por um outro; as descobertas científicas de alguém também poderiam ter sido feitas por um outro. Isso nunca se dá dessa forma na filosofia [...] Desse modo, mesmo a relação do aluno com o pesquisador científico é essencialmente diversa da relação dos que co-filosofam com o filósofo, querer transpor aquela relação para o interior desta implica desconhecer completamente a essência do filosofar. [...] a posição tanto social quanto profissional dos professores de filosofia ainda não é suficiente para assegurar que aquele que fala sobre filosofia seja de fato um filósofo (Heidegger, 2009, p. 241).

Assim, para encerrarmos a presente seção, vejamos, enfim, o principal ponto que separa ciência de filosofia. Vejamos logo a definição de Heidegger sobre o escopo próprio à atividade filosófica: “Filosofar significa buscar conceber o ser como tal e fundamentar de maneira principal a ontologia como problema” (Heidegger, 2009, p. 232). Em poucas palavras, filosofia é ontologia. De modo ainda mais categórico, poucas páginas à frente Heidegger assevera: “a pergunta acerca do conceito de ser é a pergunta central da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 239). Ao contrário da ciência, a filosofia “Não está direcionada para o ente, mas para o ser [...] ela está direcionada para o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 234). Se a ciência é pautada na delimitação de algum campo ôntico, significa que a filosofia lida com o ser e, devidamente compreendida, devemos, de acordo com Heidegger, adotar a “caracterização do filosofar como um perguntar sobre o conceito do ser” (Heidegger, 2009, p. 232).

Heidegger define o *Dasein* como o ente capaz de transcender o ente imediato e captar a totalidade do que se apresenta e, com isso, especular sobre o que é ser em seu sentido mais abrangente. Segundo o filósofo, “A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente [...] denominamos a ultrapassagem como *transcendência*” (Heidegger, 2009, p. 221). Tal ultrapassagem, vale frisar, não é algo contingente ou exclusivo de determinada cultura (apesar de ter surgido propriamente pela primeira vez na Grécia), trata-se de uma possibilidade existencial própria ao *Dasein*: “o próprio ser-aí em sua essência—enquanto transcendente—traz em si a pergunta possível pelo ser e pelo sentido do ser” (Heidegger, 2009, p. 230). Se a ciência trata do ente e a filosofia lida com o sentido do ser por conta de sua possibilidade de transcendência, o que de fato caracteriza tal atividade de transcendência e, mais importante, o que a *fundamenta*?

Como examiná-la? Ora, Heidegger responde e nos remete ao âmago de seu *magnum opus*:

Transcendência é a essência fundamental do próprio ser-aí, do ente que nós mesmos somos. [...] a constituição ontológica do ser-aí, bem como, ao mesmo tempo, o fundamento da possibilidade interna da transcendência, *é a temporalidade*. [...] A pergunta fundamental da filosofia é a pergunta sobre *ser e tempo* (Heidegger, 2009, p. 233, grifo nosso).

Lembremos como se deu o desvio de nosso percurso: a “pergunta pela essência da ciência reconduziu-nos à pergunta pela essência da verdade” (Heidegger, 2009, p. 104). Ao estabelecer a diferença da verdade proposicional e verdade como *Aletheia*, foi possível atingir uma definição de filosofia. Desse modo, estabelecida a diferença entre ciência e filosofia, vejamos de modo ainda mais aprofundado o caráter da última, isto é, tratemos a seguir de “compreender expressamente o conceito pleno da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 242) com o auxílio da contraposição entre filosofia e o conceito de *Weltanschauung*.

Filosofia e Visão-de-Mundo

O termo *Weltanschauung* surge no mundo germânico no século XVII. “Ela [*Weltanschauung*] não possui nenhuma correspondência em outras línguas e em tempos anteriores” (Heidegger, 2009, p. 246). Sua primeira aparição, como se sabe, ocorre na obra de Immanuel Kant, como Heidegger corrobora.

Até onde podemos ver, a expressão emerge pela primeira vez na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant e, em verdade, como intuição e contemplação do mundo dado sensorialmente, do *mundus sensibilis*, ou seja, como a apreensão pura e simples da natureza no sentido mais amplo possível. É com essa significação que Goethe e

Alexander von Humboldt utilizam a palavra (Heidegger, 2009, p. 246).

Logo esse sentido perde a força em 1799 com a publicação da obra *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de Friedrich Schelling e um novo aspecto semântico é apresentado pelo colega de quarto de Hegel ao defender que *Weltanschauung* é uma espécie de ‘produção inconsciente’ da razão. Com Schelling, a visão-de-mundo “se mostra como uma ação da inteligência, ainda que da inteligência inconsciente” (Heidegger, 2009, p. 247). Dito isso, antes de pensar a *Weltanschauung* em relação à filosofia, como podemos relacioná-la à ciência?

Heidegger nos orienta ao indagar: “ciência é um tipo de conhecimento—mas e a visão de mundo?” (Heidegger, 2009, p. 249). Antes de responder se uma *Weltanschauung* constitui um tipo de apreensão da verdade como é o caso da ciência, Heidegger estabelece a prioridade temporal da visão de mundo: “visão de mundo é algo essencialmente mais originário do que a ciência.” (Heidegger, 2009, p. 406). Lembremos que Heidegger também defende que a verdade como *Aletheia* é algo mais originário que a verdade proposicional presente na lógica e na ciência. Desse modo, assim como o ser-no-mundo é, necessariamente, um ser-na-verdade, chega-se à conclusão de que “Estritamente falando, não podemos dizer: o ser-aí tem uma visão de mundo. Ao contrário, é preciso dizer: ele é visão de mundo, e, com efeito, necessariamente” (Heidegger, 2009, p. 369). O primeiro ponto a ser estabelecido, portanto, é que visão de mundo não é algo construído posteriormente ou algo que possa ser separada da vivência normal do ser-aí; na verdade, ser-no-mundo é, obrigatoriamente, existir a partir de uma visão de mundo; ela, de certo modo, determina a orientação existencial do ser-aí. Quanto isso, Heidegger diz que “Como ‘visão’, ela [*Weltanschauung*] é um comportamento—ou melhor—uma

atitude do ser-aí e, com efeito, uma atitude que dá suporte e determina fundamentalmente o ser-aí” (Heidegger, 2009, p. 251). Chegamos, pois, a um ponto crucial na argumentação heideggeriana: a *Weltanschauung* é de tal modo originária e essencial ao *Dasein* que é possível taxar que sua influência nos determina de modo essencial. Dessa forma, como vemos, há uma relação de dependência da ciência para com a filosofia (a filosofia, como explicado acima, pode ser entendida como ‘mais científica’ que a ciência por ser aquilo que possibilita o ser-aí científico), entretanto, não se percebe o mesmo no par filosofia e visão de mundo: “a ciência deve à filosofia a sua possibilidade interna. A filosofia acha-se à base de toda ciência, mas ela não se reduz à ciência. A relação entre visão de mundo e filosofia não é assim” (Heidegger, 2009, p. 245). Ao contrário da ciência que se configura como evento posterior na história de desenvolvimento do *Dasein*, a “Visão de mundo é um ingrediente necessário do ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 344).

Vejam os abaixo a definição mais completa de *Weltanschauung* apresentada por Heidegger em sua preleção. Deve-se levar em conta que a visão de mundo “é um fenômeno muito mais amplo, multifacetado, universal, mas também mais difuso em seus limites do que a ciência” (Heidegger, 2009, p. 246),

[...] Visão de mundo não é nenhuma mera contemplação das coisas, tampouco uma soma do saber sobre elas; visão de mundo é sempre tomada de posição e, com efeito, uma tomada de posição tal que realizamos por convicção própria, seja ela uma convicção própria e expressamente formada, seja ela uma convicção que nós pura e simplesmente compartilhamos com outros ou reproduzimos de outros, uma convicção que acabamos assumindo. Mais ainda: essa convicção não é algo que ‘temos’ pura e simplesmente, algo de que ocasionalmente fazemos uso, que trazemos conosco assim como uma intelecção alcançada, ou ainda como uma proposição comprovada.

Ao contrário, *ela é a força fundamental que movimenta nosso agir e todo o nosso ser-aí*, mesmo então e justamente então quanto não a invocamos expressamente e não tomamos uma decisão recorrendo expressamente e de modo consciente a ela. ‘Visão’ tem antes aqui o significado de ‘opinião’, como quando dizemos: ‘sou dessa ou daquela opinião’; sendo que aqui recorremos a *algo de que estamos convencidos, mas que, contudo, não podemos demonstrar e impor aos outros em uma argumentação teórica*, uma forma de ver que não remete a coisas individuais quaisquer, mas ao todo do ente. Isso é expresso no termo ‘mundo’. (Heidegger, 2009, pp. 249-250, grifo nosso).

Com tal descrição em mente, fica claro que, com visão de mundo, “não temos em mente uma contemplação pré-científica ou uma contemplação científica” (Heidegger, 2009, p. 249). Não se trata de defini-la em tais termos. Visão de mundo é uma espécie filtro perceptivo que orienta nossa ação no mundo e ela pode ou não estar balizada por conhecimentos científicos ou não. De todo modo, toda visão de mundo, como o próprio termo ‘mundo’ indica, diz respeito à uma visão totalizante que, mesmo incluindo teses ou achados científicos, não é passível—como Heidegger descreve acima—de uma demonstração teórica cabal que a justifique ou convença outros a adotá-la: “Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 256). Visão de mundo é a maneira pela qual o *Dasein* se relaciona com a totalidade. Em suma, “‘mundo’ significa o ente na totalidade [...] [mundo é] o modo decisivo, de acordo com o qual o ser-aí humano se coloca e se mantém na relação com o ente.” (Heidegger, 2009, p. 261). Entre as diversas significações de *Welt*, Heidegger assume para seus propósitos a de Kant, mas não sem antes criticar o limite das investigações de Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers e Max Scheler.

Na preleção de Freiburg, Heidegger admite que esforços rumo a um aprimoramento da noção *Weltanschauung* “foram empreendidos nos últimos tempos sobretudo por Dilthey e, em seguida, por Jaspers e Scheler” (Heidegger, 2009, p. 252). O erro fundamental de Dilthey, diz Heidegger, é pensar a visão de mundo como uma instância psicológica, fundamentalmente interior, o que se distancia da tentativa de Heidegger em dissipar a rígida distinção entre âmbito mental interno e estímulo exterior; ao contrário, Heidegger busca descrever o existir do ente que nós somos como ajustes comportamentais em um conjunto contextual percebido pela perspectiva de uma *transcendência* que consegue apreender o ôntico enquanto um todo, enquanto totalidade; isto posto, esta transcendência que caracteriza o *Dasein* é refletida por meio da *Stimmung*, ou seja, “O indicador desse caráter fundamental da transcendência é aquilo que conhecemos como tonalidade afetiva” (Heidegger, 2009, p. 351).

Como veremos mais à frente, Heidegger apresenta dois tipos fundamentais de *Weltanschauung*. Antes, porém, deixemos Heidegger descrever a classificação proposta por Dilthey.

Dilthey denomina *visões de mundo* essa interpretação da realidade efetiva a partir da vida interior. [...] Dilthey distingue três formas fundamentais de visão de mundo: a religiosa, a artística e a filosófica. A última é chamada por ele visão de mundo metafísica. Ele distingue três tipos de visão de mundo filosófica: em primeiro lugar, o materialismo e o positivismo fundado no conhecimento da natureza; em segundo lugar, o idealismo objetivo; e, em terceiro lugar, o idealismo da liberdade (Heidegger, 2009, p. 253).

Jaspers é elogiado por Heidegger por apresentar uma variedade ainda mais ampla que Dilthey de opções de visão de mundo; Scheler, por sua vez, também é objeto de apreciação por conta do elemento sociológico introduzido em sua análise. No entanto, segundo Heidegger, ambos estão

orientados pela elaboração geral defendida por Dilthey. Com isso, “fixaremos como fio condutor a caracterização de Dilthey” (Heidegger, 2009, p. 254)

Para Dilthey, visão de mundo é aquilo que permite a elaboração do que ele chama de ‘ideal de vida’; uma representação proveniente da relação entre o que o hermeneuta classifica como ‘experiência vital’ e ‘imagem de mundo’. Em linhas gerais, como exposto acima, a crítica de Heidegger aponta para a má compreensão do ser-aí e a não-admissão da possibilidade de tonalidades afetivas que rompem com a descrição demasiadamente psicológica do que seria uma *Weltanschauung*. Além disso, Heidegger acrescenta que, no fundo, os três autores são insuficientes por não entenderem o sentido original kantiano de ‘mundo’: “a falta de clareza em relação à essência da visão de mundo em Dilthey, Jaspers e Scheler tem seu fundamento na indeterminação do conceito de mundo” (Heidegger, 2009, p. 255).

O que é o ‘mundo’ da ‘visão de mundo’? Primeiro, notemos que “o ser-aí não se comporta apenas ocasionalmente, apenas uma vez por outra em relação ao mundo, mas a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal” (Heidegger, 2009, p. 256). Do mesmo modo que a verdade como *Aletheia* pertence à essência do *Dasein*, fazendo de todo ser-aí um ser-na-verdade, também todo ser-aí só opera imerso em um mundo, fazendo de todo ser-aí um ser-no-mundo: “[...] no fundo, ‘ser-aí’ não significa outra coisa senão ‘ser-no-mundo’; essa estrutura precisa ser atribuída ao ser-aí como constituição fundamental” (Heidegger, 2009, p. 256). Com isso em mente, mais importante por ora em nossa discussão é a exposição que Heidegger oferece do conceito kantiano de ‘mundo’ e como ele pode ser interpretado de modo existencial.

Evidentemente, não cabe aqui detalharmos o sistema do idealismo transcendental elaborado na *Crítica da Razão Pura*.

De qualquer forma, é importante lembrar que Kant o divide em *estética transcendental* (sensibilidade) e *lógica transcendental* (entendimento). Na *estética*, Kant descreve as *intuições* puras (tempo e espaço) e na *lógica*, o filósofo de Königsberg apresenta as categorias/conceitos *a priori* do entendimento (quantidade, substância, negação etc.). No âmbito da *lógica transcendental*, Kant também trata, como se sabe, da *analítica* e da *dialética transcendental* que, entre outras coisas, o leva à discussão do conceito de ‘*ideia*’, compreendidas como representações que ultrapassam a experiência empírica e nos levam às noções de Deus, Alma e Mundo. Como diz Heidegger,

O conceito de mundo não figura entre as representações, intuições e conceitos que pertencem a essa possibilidade da experiência. ‘Mundo’ não é nem intuição pura, nem conceito puro, tampouco categoria [...] Ele [conceito de mundo] se mostra, inversamente, como uma representação necessária de um tipo próprio, uma ideia (Heidegger, 2009, p. 297).

De modo mais sucinto, Heidegger responde o que exatamente Kant compreende por *ideia*: “A ideia representa um todo, a totalidade de um todo que como tal nunca pode ser empiricamente mensurado e conquistado” (Heidegger, 2009, p. 298). Toda visão de ‘mundo’, portanto, é uma ideia kantiana que ultrapassa o *ôntico* e, não obstante, condiciona nossa relação com o *ôntico*. Ora, se “Ser-no-mundo é a estrutura da transcendência, da ultrapassagem” (Heidegger, 2009, p. 256), o mundo é justamente uma das instâncias de transcendência do *ser-aí* na qual uma ‘ideia’ se forma e, por sua vez, nos informa: “Mundo é a ideia da totalidade do ente [...] Como ideia, ele ultrapassa os fenômenos e está, ainda assim, ligado justamente a eles” (Heidegger, 2009, pp. 307-308). A ideia de mundo, portanto, não provém inteiramente *do mundo*: “dentre os objetos as ideias não possuem nenhum que lhe seja congruente; não há nenhum objeto para elas”

(Heidegger, 2009, p. 306). Além disso, “as ideias nunca estão imediatamente ligadas à intuição, mas sempre ao entendimento” (Heidegger, 2009, p. 299), ou seja, não há exatamente um ‘fenômeno’ dado ou um objeto específico correspondente à ideia de mundo; trata-se de uma ideia que guarda alguma relação com o ôntico, porém, em última instância, o ultrapassa e, assim, não se reduz aos entes e sim à noção de um todo congruente de tais entes que, a rigor, não possui um completo lastro empírico. Além de ‘mundo’, ‘alma’ e ‘Deus’, um outro exemplo lembrado por Heidegger de ideia que pode auxiliar nossa explicação é a noção de ‘humanidade’, também apresentada por Kant na *Crítica*. A ideia de ‘humanidade’ possui relação com a totalidade dos seres humanos, no entanto, não há de fato uma ‘humanidade’ *per se* que teria um objeto empírico correspondente a uma representação ou intuição.

Heidegger, no entanto, quer incorporar a noção kantiana de ‘mundo’ ao caráter existencial de sua própria análise, isto é, sua intenção última é a de oferecer uma “significação existencial do conceito de mundo” (Heidegger, 2009, p. 316). Para tanto, Heidegger recorre ao cristianismo primitivo. Porém, antes de tratarmos disso, Heidegger deixa claro que “Essa significação existenciária do conceito de mundo também irrompe em Kant [...] Kant denomina assim *conhecimento do mundo* diretamente *antropologia* e, com efeito, *antropologia pragmática*” (Heidegger, 2009, p. 317). Dessa maneira, Heidegger quer frisar no conceito de ‘mundo’ o aspecto do mundo propriamente humano ou cultural. Para além do ente como totalidade da natureza de ordem material (ou, simplesmente, cosmos), Heidegger visa o âmbito existencial: “Essa significação existenciária da palavra ‘mundo’ é o que temos em vista em *nossa expressão* ‘visão de mundo’, ainda que também se insira aí simultaneamente a significação cosmológica” (Heidegger, 2009, p. 321, grifo nosso).

Como dito, para compreender o conceito de mundo, Heidegger se volta ao cristianismo primitivo e diz que a análise dos seguidores de Jesus das primeiras décadas após a sua morte são importantes porque “com a nova compreensão ôntica de existência que irrompeu no cristianismo [...] o conceito de mundo em geral se tornou mais forte e mais claro” (Heidegger, 2009, p. 258). Basta, segundo o filósofo, conferir a Epístola aos Coríntios e a primeira Epístola aos Gálatas para entender que nesses textos a noção de κόσμος “não quer dizer primariamente o estado do elemento cósmico, mas o estado e a situação do homem, o modo de sua posição em relação ao cosmos, sua avaliação dos bens [...] uma *postura* fundamental do homem em relação a todo ente e, com isso, em relação também a si mesmo” (Heidegger, 2009, pp. 258-259). O tom de tais cartas de Paulo de Tarso definem perfeitamente o que Heidegger tem em mente ao falarmos de *Weltanschauung*. Após Paulo, esse sentido foi incorporado à filosofia cristã.

Essa cunhagem significativa do termo κόσμος emergente no Novo Testamento se mostra então de maneira inconfundível, por exemplo, em Santo Agostinho e em São Tomás de Aquino. Em Agostinho, *mundus* significa por um lado o todo do que foi criado, portanto o mesmo que *ens creatum*; com a mesma frequência, porém, o termo *mundus* aponta para *mundi habitatores*, e, com efeito, no sentido existenciário (Heidegger, 2009, p. 259).

Vale ressaltar que, além das epístolas citadas, “Santo Agostinho deve ter cunhado esse conceito de mundo, que co-determinou a história espiritual do Ocidente, tanto a partir de Paulo quanto a partir do Evangelho de João” (Heidegger, 2009, p. 260). Ademais, Heidegger também indica que, como em Kant já se percebe o teor existencial na ideia de mundo, é legítimo pensá-lo como um continuador, dada as devidas proporções, do sentido de ‘mundo’ presente na literatura cristã, ou seja, o filósofo se preocupa em mostrar “como o conceito de mundo em Kant vem à tona de uma maneira notável, e

como Agostinho foi um expoente existencial para ele, com certeza sem a determinação especificamente cristã do homem” (Heidegger, 2009, p. 264). Ao combinar a ressignificação cristã de κόσμος a partir do Novo Testamento e a elaboração do ‘mundo’ como ideia kantiana, Heidegger, enfim, estabelece sua noção de visão de mundo em contraposição ao pensamento de Dilthey que circulava em seu tempo: mundo é, em suma, uma ideia que abarca a totalidade cósmica e, mais importante, condiciona a relação do *Dasein* com os demais homens e informa sua posição perante ao ‘grande esquema das coisas’.

[...] desde o Novo Testamento até Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e outros, foi se configurando uma segunda significação de *mundus*, uma significação segundo a qual mundo quer dizer: os homens e, com efeito, uma posição peculiar em relação a mundo [...] Aqui temos a significação existencial do conceito de mundo. Mundo significa agora: os homens entre si em sua relação recíproca (Heidegger, 2009, p. 316).

Com tal definição de mundo, fica fácil compreender o quão categórico Heidegger é ao afirmar que “a ligação com o mundo é um traço essencial do ser-aí mesmo e, por que não dizer, é a *sua constituição essencial marcante*. Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 324, grifo nosso). Nos resta, então, examinar os tipos de visão de mundo apresentados por Heidegger.

Para Heidegger, há “duas possibilidades fundamentais de visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 382), a saber, a mítica e a filosófico-científica. O alemão as denomina, respectivamente, de visão de mundo como *abrigo* e visão de mundo como *postura*. A visão de mundo como *abrigo* se pauta no mito: “Nessa forma fundamental do ser-no-mundo e em sua visão de mundo precisamos ver o solo de enraizamento no qual acontece a origem dos mitos das religiões fáticas” (Heidegger, 2009, p. 387). Em outras palavras, deve-se

admitir que “O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo” (Heidegger, 2009, p. 384). Já que não há filosofia, não há ciência no ser-aí mítico. Recordemos que Heidegger não introduz uma ruptura radical entre mito e filosofia, não obstante, a ciência propriamente dita só é realizável em uma *Weltanschauung*, em uma visão de mundo de ordem filosófico-científica: “O ser-aí mítico não tem nenhuma ciência. Não porque o homem fosse, nesse caso, muito estúpido para tanto, mas porque o modo do ser-no-mundo que a ciência implica não é absolutamente possível no interior do ser-aí mítico” (Heidegger, 2009, p. 387).

A visão de mundo como *abrigo*, isto é, a *Weltanschauung* do ser-aí imerso na mitologia pauta sua existência, como dito, no mito. Mais especificamente, isso significa estabelecer uma ideia de mundo que possui como fundamento o ritual e as cerimônias de culto: “O manter-se no ser-no-mundo como um tal *abrigo* atualiza, por conseguinte, toda uma esfera de atividades que se acham submetidas a regras totalmente determinadas no rito e no culto” (Heidegger, 2009, p. 385). Por sua vez, a visão de mundo filosófico-científica, isto é, a *Weltanschauung* enquanto *postura* instaura “a constituição do ente como um conjunto de leis” (Heidegger, 2009, p. 395) e, com isso, o *Dasein* transforma “a própria posição fundamental em relação ao ente” (Heidegger, 2009, p. 396). Que transformação da própria posição é essa exatamente? A visão de mundo como *postura* significa ‘confronto’ e estabelecimento de uma perspectiva de distanciamento do ente como totalidade. Por outro lado, na visão de mundo como *abrigo*, o ser-aí ainda se vê, digamos, como mais um ente como outro.

Na concessão de *abrigo* [o] ser-aí é de certa forma *admitido no todo do ente*, mas não obstante não se perde nele, sendo, ao contrário, conduzido por ele. Em contrapartida, na visão de mundo como

postura, o peso do ser-aí reside no comportamento como comportar-se e agir por si mesmo (Heidegger, 2009, pp. 393-394, grifo nosso).

Temos, portanto, as “duas formas fundamentais da visão de mundo: concessão de abrigo e postura” (Heidegger, 2009, p. 403); na primeira, o ser-aí não abstrai ou formaliza o ente, enquanto na segundo “O ente mostra-se sob uma outra luz; isso significa o seguinte: o ser do ente é agora determinado de uma outra maneira; ele não é mais terra de cultivo, alicerce ou pilar, mas uma coisa ‘simplesmente’ material.” (Heidegger, 2009, p. 197). O que caracteriza a visão de mundo enquanto *postura*, portanto, é a “*confrontação questionadora* com o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 413, grifo nosso), algo que Heidegger exemplifica ao lembrar da introdução do debate pré-socrático e sua noção de *arché*. Só aí podemos, com os gregos, falar de filosofia: “com a visão de mundo como postura acontece necessariamente uma confrontação com o ente na totalidade, acontece o filosofar” (Heidegger, 2009, p. 415). Desse modo, “filosofar é visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 417) e, assim, chegamos agora à uma definição mais completa de filosofia. Na seção anterior, vale lembrar, chegamos aos seguintes termos: ciência é delimitação do ôntico e a sistematização de verdades proposicionais; a filosofia, por sua vez, é o fundamento da ciência e, mais precisamente, ontologia. Agora, podemos concluir o seguinte: *filosofia é ontologia possibilitada pela visão de mundo como postura*.

Se a visão de mundo como postura possibilita a filosofia e a filosofia é o que fundamenta a ciência, logo, “a ciência também só é possível em razão de uma determinada visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 245), isto é, a visão de mundo filosófica. Deve-se indicar aqui que Heidegger não opera uma ruptura radical entre mito e filosofia. Sem dúvida há aí uma distinção e uma impossibilidade de formação do ser-aí científico em uma visão de mundo como abrigo, porém,

Heidegger admite que na pergunta presente em diversos mitos pelas origens do ‘mundo já ocorre aí o primeiro passo rumo à postura filosófico-científica, ou seja, deve-se admitir uma “origem da filosofia a partir do mito” (Heidegger, 2009, p. 410). Mais detalhadamente, Heidegger diz:

Na pergunta pelo começo originário do acontecimento do ente *já se abandonou a pura mitologia*, na medida em que uma pergunta confrontadora tornou-se vital. A mitologia ainda está presente, uma vez que a via de realização desse questionamento é delineada pelo ser-aí mítico. A resposta é dada em alguma teogonia ou cosmogonia. [Entretanto] Em um tal comportamento confrontador com o ente, este se manifesta de uma maneira nova (Heidegger, 2009, p. 411).

Tal comportamento confrontador, pois, abre a possibilidade do surgimento da visão de mundo filosófica. Em suma, a questão da ‘origem’ no *mytho* pavimenta o caminho para respostas de cunho naturalista que encontra nos milésios os primeiros representantes da passagem propriamente efetuada do ser-aí mítico para o ser-aí filosófico, ou seja, “a filosofia permanece retrospectivamente ligada ao mito” (Heidegger, 2009, p. 427), contudo, é preciso deixar claro que, apesar de Heidegger apontar a existência da conexão e continuidade entre filosofia e mito, o alemão reforça, na verdade, o caráter de distanciamento, daí a afirmação de que “a filosofia como postura fundamental é necessariamente um *escândalo* para toda visão de mundo como concessão de abrigo” (Heidegger, 2009, p. 427), isto é, a visão de mundo filosófica, segundo Heidegger, é e sempre será uma negação da visão de mundo mitológica. Com isso, não se pode afirmar que exista filosofia em qualquer lugar ou em qualquer cultura, nem mesmo que qualquer pessoa esteja em condições de filosofar, pois “aquele que filosofa *precisa* deslocar-se expressamente para o modo de existência determinado pela *postura*” (Heidegger, 2009, p. 428, grifo nosso). O ser-aí mítico, portanto, não faz ciência por ainda não ter filosofia e é esse o

erro de autores tanto da época, como Ernst Cassirer, quanto de hoje que defendem que existia filosofia em povos não-gregos, o que é um claro equívoco sobre o que é filosofia segundo Heidegger.

Tornar manifesto o ente ou a coisa mesma é um caráter do conhecimento científico. [...] Se anteriormente dissemos que o conhecimento científico é um conhecimento positivo em virtude da verdade, do ser-na-verdade, agora fica claro: o ser-na-verdade pertence ao ser-no-mundo e, com isso, é a cada vez necessariamente determinado pela visão de mundo, isto é, com efeito, *pela postura; a ciência, portanto, só é possível na postura. O ser-aí mítico não possui e não conhece nada parecido com a ciência*, não porque os homens imersos nesse ser-aí sejam muito acanhados para tanto ou mesmo muito estúpidos, mas porque a ciência em geral não tem essencialmente nenhum sentido no interior desse ser-aí. Por isso, *um dos maiores equívocos metodológicos* que permeiam a interpretação do ser-aí mítico feita até aqui—conforme a escola francesa de sociólogos e etnólogos—é o fato de *ver e interpretar o pensamento mítico como forma prévia do moderno pensamento científico europeu e também da ciência natural* para, a partir desse fio condutor, proceder-se a uma interpretação. Mas mesmo Cassirer não foi capaz de se assenhorar desse erro de princípio e superá-lo (Heidegger, 2009, pp. 396-397).

A filosofia, pois, pressupõe a “visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 394). Para que isso fique claro, vejamos a indagação que Heidegger coloca no início de sua preleção: “A filosofia repousa sobre uma visão de mundo ou essa conexão entre filosofia e visão de mundo não é absolutamente decisiva?” (Heidegger, 2009, p. 9), ou seja, é possível a filosofia sem visão de mundo? É possível, ainda, que a filosofia possa surgir a partir de visões de mundo distintas? A primeira pergunta já respondemos e aqui reiteramos: não é possível filosofia sem visão de mundo pois não há ser-no-mundo sem visão de mundo, isto é, “ao ser-no-mundo

pertence uma visão de mundo” (Heidegger, 2009, p. 379). Quanto à segunda questão, por sua vez, Heidegger é categórico: filosofia pressupõe visão de mundo e apenas um tipo de visão de mundo possibilita o surgimento da filosofia, a saber, aquilo que Heidegger denomina de visão de mundo como *postura*: “Filosofia já é, desde o seu fundamento, visão de mundo e, com efeito, *necessariamente no modo da postura*” (Heidegger, 2009, p. 406).

Em conclusão, perguntemos novamente: o que é filosofia? Heidegger indica o conteúdo e a forma da filosofia: “encontramos o ‘conteúdo’ da filosofia, o problema do ser, e então a forma, a visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 418), ou seja, filosofia é ontologia (conteúdo) efetivada a partir de um ser-aí pautado em uma visão de mundo que confronta o ente enquanto totalidade (forma). A filosofia é um modo de ser do *Dasein* possibilitado pela visão de mundo como *postura*; uma visão de mundo que surge em plena forma primeiramente na Grécia com os pré-socráticos. A própria empreitada da ontologia—entendida por Heidegger como o “destino da filosofia ocidental” (Heidegger, 2009, p. 416)—só pode ocorrer devido ao irrompimento dessa *postura* proveniente dos gregos (porém, acessível a todo e qualquer *Dasein*); a ontologia “só é possível com base na visão de mundo como *postura*; pois somente um ser-no-mundo que se determina fundamentalmente como *confrontação com o ente* na totalidade pode e precisa colocar a pergunta pelo ser” (Heidegger, 2009, p. 424, grifo nosso). Finalmente, e de modo preciso, Heidegger define, enfim, o que é filosofia a partir de seu escopo: “o problema do ser, o problema do mundo [como ‘ideia’ kantiana] e o problema da verdade, constitui o todo da filosofia” (Heidegger, 2009, p. 429).

Conclusão

Para Martin Heidegger, “Filosofar é visão de mundo como postura [...] O filosofar não é uma visão de mundo como postura entre outras, mas é a postura fundamental pura e simplesmente” (Heidegger, 2009, p. 425). Filosofia não é ciência e filosofia não é ferramenta para construção de visão de mundo. Em primeiro lugar, a filosofia pressupõe uma visão de mundo que confronta o ente enquanto totalidade: “o filosofar só é possível na visão de mundo como postura” (Heidegger, 2009, p. 42). Em segundo lugar, a filosofia funciona como fonte originária para as ciências: “A ciência só é possível como filosofia” (Heidegger, 2009, p. 429), diz Heidegger ao sintetizar a compreensão de que a atividade científica propriamente dita só se efetiva posteriormente ao estabelecimento de uma visão de mundo não-mítica, especificamente aquela desenvolvida pelos pré-socráticos.

A passagem do ser-aí mítico para uma visão de mundo como *postura*, isto é, uma visão de mundo propriamente filosófica, significa a instauração de uma “confrontação com o ente na totalidade” (Heidegger, 2009, p. 413). Em outras palavras, “a filosofia funda-se em uma tal visão de mundo [...] Com a visão de mundo como postura acontece o filosofar” (Heidegger, 2009, pp. 413-414). A própria ciência só encontra possibilidade de efetivação com a visão de mundo como postura, isto é, “elas [ciências] são uma *consequência* dessa postura como confrontação [do ente como totalidade]” (Heidegger, 2009, p. 415, grifo nosso). Em suma, “Na sequência da filosofia formam-se as ciências e a lógica” (Heidegger, 2009, p. 415), daí a razão de Heidegger enxergar Aristóteles como “a forma do filosofar antigo em seu ápice” (Heidegger, 2009, p. 416).

Finalmente, retomemos uma última vez a pergunta que guiou a preleção de Heidegger e o presente artigo: o que é, afinal, filosofia? Heidegger indaga: “se a filosofia não é nem

ciência, nem formação de uma visão de mundo, nem proclamação de uma ética, o que ela é capaz de empreender então, o que faz ela afinal? *A filosofia filosofa.*” (Heidegger, 2009, p. 407, grifo nosso). Mas, enfim, sobre o que a filosofia filosofa? Resposta: “a questão do ser, o problema do ser, a elaboração das possibilidades do ser e da constituição do ser dos diversos âmbitos do ente. Essa já é uma tarefa grande o suficiente” (Heidegger, 2009, p. 407).

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp/Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Marco Antônio Casanova Zilles. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2012.

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.

RICŒUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

(Submissão: 31/10/25. Aceite: 03/02/26)

Introducción a una propuesta populista democrática desde la filosofía de Martin Heidegger

Introduction to a democratic populist proposal from the philosophy of Martin Heidegger

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID41970

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla (US)

fernando.gilabert.bello@gmail.com

Resumen: Cualquier teorización sobre Heidegger y la política lleva a pensar la adscripción de éste al nacionalsocialismo, como uno de los episodios más oscuros de la historia de la filosofía. Las evidencias de su adscripción al NSDAP están ahí. Pero no está tan claro si realmente hay una adscripción al ideario nacionalsocialista. Los presupuestos de este trabajo más bien indican que Heidegger se dejó arrastrar por el espíritu revolucionario de los movimientos *volkisch* de los años treinta del siglo pasado, y que realmente dejó inconclusa unos planteamientos políticos de corte eminentemente práctico al desencantarse de la política llevada a cabo por el nacionalsocialismo. Se está lejos de saber cuál era realmente la materialización política que albergaba la filosofía de Heidegger. Sin embargo, si es posible extraer una serie de ideas que lo equiparan a una suerte de populismo conservador, del mismo modo que ocurre en los planteamientos *volkisch*. Desde esa perspectiva, la propuesta que este estudio se marca como objetivo es la de establecer desde Heidegger una suerte de populismo democrático, dándole la vuelta, como hiciera Marx con Hegel, a fin de unificarlo con un auténtico populismo, que, en palabras de Laclau, otro autor de referencia para este trabajo, sólo puede ser de izquierdas.

Palabras clave: Heidegger; Política; Populismo; *Mit-sein*; Democracia.

Abstract: Any theorisation of Heidegger and politics leads one to think of the latter's ascription to National Socialism as one of the darkest episodes in the history of philosophy. The evidence of his ascription to the NSDAP is there. But it is not so clear whether there really is an ascription to the National Socialist ideology. Rather, the assumptions of this work indicate that Heidegger was swept up in the revolutionary spirit of the *Volkisch* movements of the 1930s, and that he really left unfinished political approaches of an eminently practical nature when he became disenchanted with the policies pursued by the National Socialists. We are far from knowing what the political materialisation of Heidegger's philosophy really was. However, it is possible to extract a series of ideas that equate it with a kind of conservative populism, in the same way as occurs in the *Volkisch* approaches. From this perspective, the aim of this study is to establish a kind of democratic populism from Heidegger, turning it around, as Marx did with Hegel, in order to unify it with an authentic populism, which, in the words of Laclau, another author of reference for this work, can only be left-wing.

Keywords: Heidegger; Politics; Populism; *Mit-sein*; Democrac.

*A Pepe,
no podía ser de otra manera*

1. Introducción: En torno a la renovación del poder popular¹

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación *Habitar la tierra en un mundo tecnificado*, dentro del II Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Humanidades financiado por la Fundación Ramón Areces (CI Humanidades. 2025/28). Ref. CIHP25A8040.

El presente estudio nace con la pretensión de llevar a cabo una reforma democrática de la política al encontrarse la sociedad hoy inmersa en una crisis del modelo democrático, impuesta por un elemento externo a ese mismo sistema: la economía capitalista, bajo la faz del paradigma neoliberal. Se da la paradoja de que esa economía del capital es la que implanta ese modelo de democracia pero también la que lo lleva a la crisis. Esta situación de crisis afecta a todas las capas de la sociedad y no sólo a la política, provocando una situación de alarma social que necesita de una nueva serie de estrategias con las que atenuar los resultados de las imposiciones económicas en política, y ya no sólo que actúen como paliativo, sino también como garantes que eviten que estas situaciones de crisis se repitan cada cierto tiempo. Esas estrategias deben suponer una alternativa a ese sistema impuesto por la economía, por lo que es necesario que aflore un poder popular, que sirva de réplica al poder de los mercados. En el fondo, de lo que se trata es de construir pueblo, frente a la élite oligárquica que impone un modelo democrático que toma cualquier cosa en consideración menos un empoderamiento popular, menos una democracia propia dicha. De ahí que un modelo alternativo clave sea el populismo.

Este estudio pretende aportar a todo el entramado de las teorías populistas la peculiar visión de la filosofía de Martin Heidegger. Es cierto que su participación en política la hace de la mano del nazismo, al ser elegido como Rector de la Universidad de Friburgo cuando Hitler llega al poder y adherirse al NSDAP, si bien hay matices que lo distancian (y bastante) de los preceptos nacionalsocialistas. También es cierto que el filósofo alemán no es precisamente un teórico político, al emplazar sus planteamientos como un camino del pensar orientado por la pregunta por el sentido del ser en general. Sin embargo, es posible encontrar ciertos rasgos de

su pensamiento que muestran su preocupación por la vida en convivencia. Sea como fuere, lo que aquí se pretende es, desde una óptica heideggeriana, establecer unos planteamientos políticos que tomen la forma de un populismo democrático. A todas luces puede resultar chocante, pero, sin embargo, está el convencimiento de que merece la pena asumir el riesgo.

Hay que destacar que la investigación aquí llevada a cabo aspira a un desarrollo ulterior de lo que puede denominarse una democracia ontológica, en la que se pudieran aprovechar la presunta conexión de Heidegger con el populismo democrático, por lo que todo este trabajo no pasa de ser una mera propedéutica introductoria a la cuestión.

2. En torno a Heidegger y el nazismo

Uno de los episodios más oscuros de la filosofía es la adhesión a Heidegger al nazismo. Es ridículo negar esa afiliación al NSDAP, ya que se conserva incluso su número de inscripción, el 3.125.894 (Xolocotzi, 2013, p. 111). La posibilidad de que exista una conexión entre una ideología de carácter fascista y totalitarista y una filosofía que condiciona todo el pensamiento del siglo XX es cuanto menos inquietante. Pero a pesar de estar afiliado al partido nazi, no está del todo claro si realmente hay en la filosofía de Heidegger unas directrices políticas que la encaminan al nazismo o si, como tantos alemanes, se deja arrastrar por el espíritu revolucionario de los años treinta en Alemania y del que el nacionalsocialismo se apodera.

A pesar de toda la bibliografía que surge en los últimos años sobre el tema, más centrada en los hechos biográficos que en el pensamiento filosófico de Heidegger², y la aparición

² Desde la aparición en 1987 del trabajo de Farías, *Heidegger et le nazisme* (1987), está la polémica entre heideggerianos y antiheideggerianos sobre la

de los *Cuadernos negros* (Heidegger, 2014-a, 2014-b, 2014-c), la verdad acerca de este asunto parece bastante lejana: Heidegger mismo nunca es claro a ese respecto ni en sus palabras (Heidegger, 1988), ni en sus notas, ni tampoco teoriza abiertamente sobre unos planteamientos políticos que partan de su propio pensamiento. Es complicado entonces hacer una crónica de toda esa multitud de textos con relación a Heidegger y el nazismo y este estudio no pretende desarrollar todos los aspectos de su participación en ese periodo histórico y en esos planteamientos ideológicos. Más bien pretende elucidar una praxis política desde los planteamientos heideggerianos, obviando las ideas políticas que como individuo particular pudiera tener el propio Heidegger.

Con todo, sale al paso la cuestión de qué es lo que lleva a Heidegger a adherirse al nazismo, si es que acaso ve en este movimiento algo que refleja su concepción de la política, o si la ideología del nazismo tiene realmente algo que ver con su filosofía. Este estudio afirma que en la obra de Heidegger se da una filosofía de corte eminentemente práctico y político, pero no es explícita. La oscuridad de su propuesta política se debe tal vez a un posterior desarrollo incompleto de lo que plantea en *Ser y Tiempo*, obra de la que sólo se publica la primera mitad (Heidegger, 2006). Dicha primera mitad expone las estructuras fundamentales del *Dasein* (sujeto existente) y la filosofía política de Heidegger parte de la segunda de esas estructuras: el *Mit-sein* (ser-con), que remite a la convivencia con los otros (convivencia política) en tanto

cuestión de si Heidegger es realmente o no nazi, dejando de lado, por supuesto, la verdadera cuestión de sus planteamientos filosóficos. A este respecto pueden verse numerosas obras de exculpación como las de Conche (2004), Xolocotzi (2013) o Lacoue-Labarthe (1988), y otras tantas que condenan la adhesión al nazismo de Heidegger, como las de Faye (2007), Trawny (2015) o González Varela (2017), además de la citada de Farías.

que es un ser-con-los-demás. Esa convivencia dada en la vida fáctica es la que abre la puerta al desarrollo de una política de corte populista.

3. En torno al populismo

Hay que diseccionar brevemente el populismo para saber si lo que plantea el presente estudio respecto de Heidegger es viable con una política de corte populista. El populismo como corriente política implica atraerse a las clases populares frente a un elitismo dominante. Desde esta óptica es posible definir dos tipos de política enfrentados.

De un lado, una política elitista donde una minoría rige la multitud y en la que la integración en la misma, esto es, ser uno de los actores activos del escenario político, implica trepar y saber desenvolverse en el sistema piramidal establecido en los partidos políticos, los cuales se presentan como opciones de voto para los ciudadanos. Este tipo de política es claramente vertical y recuerda concepciones políticas estamentales como las del Antiguo Régimen, a pesar de su predominio en las sociedades modernas: desde las democracias liberales de Estados Unidos y el parlamentarismo inglés a las Repúblicas mal llamadas populares de la antigua Unión Soviética y China. La verticalidad se encuentra precisamente en que el ciudadano interesado en la política, para poder hacer algo en la misma, se ve impelido a "ir subiendo escalones" dentro del partido para así materializar sus demandas, las cuales en ese subir van tornándose más acordes a las élites del partido, porque sólo pasa al siguiente piso si es afín a lo que en ese piso se va a encontrar.

De otro lado tenemos la política populista. Frente a la verticalidad, la política populista reclama la horizontalidad. La base de la política para las corrientes populistas son las demandas del pueblo. A partir de esas demandas, el proyecto

político del populismo se erige como defensor de los intereses de las generalidades de la población. Las demandas políticas son las que configuran la identidad de un determinado pueblo (Laclau, 2005, p. 9). A diferencia de los partidos políticos o los sistemas elitistas, detrás del pueblo no hay expresión de una ideología para el populismo (Laclau, 2005, p. 97), sino que la política populista se articula mediante demandas. Pero estas demandas son múltiples y variadas. Sin embargo, existe una demanda ulterior que engloba a las múltiples demandas: la demanda democrática (Laclau, 2005, p. 100). Esta demanda democrática no es ideología como tal, pero si constituye a ésta de un modo diferente a la ideología establecida y hegemónica en la política vertical.

Esto es, puede decirse que la diferencia entre ambas concepciones de la política, siguiendo un lenguaje populista al modo laclausiano, estriba en que la política vertical configura sus demandas y/o acciones a partir de una ideología determinada, y que, al contrario, la política horizontal, el populismo, configura su ideología a partir de las demandas y/o acciones que lleve a cabo el pueblo. Pero precisamente actuar de una manera u otra en política tiene un sentido ideológico, lo cual implica que hay una ideología que respalda tal actuar.

Del populismo se dicen muchas cosas, por lo general con un marcado sesgo infundado en los medios de comunicación, precisamente a fin de que un pueblo no articule ni organice sus propias demandas. Ello crea una suerte de batiburrillo ideológico que hace difícil de definir el populismo en unas breves líneas, puesto que implica una depuración que a veces es bastante larga por ser a veces redundante y estar repleta de leves matices diferenciadores. Lo que sí es posible es tratar de fijar una serie de mecanismos de acción del populismo como, por ejemplo, el predominio del planteamiento emocional

sobre el racional, una adhesión incondicional al líder o una fuerte movilización social entre otros factores.

Pero el tomar como guía una serie de estrategias políticas que pueden parecer estar bajo el sesgo del populismo, más que por las tesis laclausianas de lo que realmente es el populismo ³, implica considerar movimientos políticos populistas de izquierda y derecha: del "milagro de Aznar" a los cocaleros de Evo; de Kichi González a Donald Trump. Que en los populismos de derecha hay una clara predisposición a reforzar a las élites más que al pueblo, es cierto, pero son populistas en tanto que se adhieren a los principios neoliberales de la curva de Laffer, según la cual la exoneración de impuestos fiscales a las élites repercute por goteo a unas mejoras de las que se benefician las clases populares (Revelli, 2014, pp. 34-35).

4. En torno a los *Volkisch*

Los populismos de derecha vuelven a poner el foco en la cuestión de Heidegger y su adscripción al nacionalsocialismo. Los totalitarismos del siglo XX, como el nazismo, el fascismo, o incluso el racial nacionalcatolicismo, son movimientos de corte populista, son populismos de derecha. La pregunta es qué ve Heidegger en el movimiento nazi para adscribirse a él, si acaso se deja arrastrar por el populismo. Los estudios

³ Las tesis de Ernesto Laclau sobre el populismo indican que éste sólo puede ser un populismo de izquierda, puesto que es un movimiento social que se articula bajo una demanda reconocida como democrática a fin de derrocar la hegemonía de las élites. Es cierto que hay movimientos de derechas que se consideran populistas, pero bajo la designación laclausiana estos no son populistas en cuanto tales, sino que usurpan la denominación. *Vid.* (Laclau, 2005).

biográficos y acerca de esta cuestión⁴ inciden en la influencia que en Heidegger ejercen los integrantes de los movimientos *volksisch* (populistas), que promueven una suerte de revolución conservadora alemana en tiempos de la República de Weimar, con teóricos tales como Ernst Jünger o Carl Schmitt, con los que el propio Heidegger tuvo acuerdos y desacuerdos⁵.

El porqué de la influencia se debe a que Heidegger, a pesar de la consideración de muchos de ser un teórico sumamente abstracto, lo cierto es que está ligado totalmente a lo fáctico. Esa facticidad implica fundamentarse en los hechos temporales y contingentes, asumiendo de lleno su *Zeitgeist*, el espíritu de su época (Xolocotzi, 2004). Heidegger es un pensador de su tiempo y su época, la Alemania de entreguerras. Ésta está marcada por la demanda de la reflexión acerca de la situación de crisis posterior a la derrota en la I Guerra Mundial. El trauma de la guerra marca a toda una generación de intelectuales alemanes, la generación de Heidegger, reflejándose en los discursos sobre la era de masas y la técnica, la fascinación por la guerra y la muerte, y la rebelión contra el poder y la burguesía (Bourdieu, 1988, p. 19).

⁴ Sobre el tema hay mucho escrito. Siempre es bueno para la cuestión de qué influye a Heidegger para tomar partido por el nacionalsocialismo la citada crónica de Xolocotzi sobre los años del Rectorado (2013) o la magnífica biografía que realizó Safranski (1994)

⁵ Tanto Jünger como Schmitt son teóricos conservadores y figuras de la intelectualidad alemana del periodo de entreguerras. El primero, héroe de la I Guerra Mundial y escritor, mantiene Heidegger una amistad que dura hasta el final, participando ambos en reconocimientos mutuos. Con el segundo mantiene disputas y no sólo filosóficas, sobre todo porque Schmitt actúa más como jurista nazi que como pensador filosófico. *Vid.* (Safranski, 1994).

La generación de Heidegger se desarrolla en un proletariado universitario pero al margen de la Universidad, tomando en algunos casos posiciones conservadoras, nacionalistas y xenóforas. En otros casos deriva, por el contrario, en una izquierda radical, si bien el movimiento conservador, los *volkisch*, se establecen en la historia como caldo de cultivo del nazismo. Ambos bandos presentan la crisis como símbolo de la decadencia de la civilización occidental (Spengler, 1993). Frente a esa decadencia, el modelo es el emboscado de Jünger, quien busca en el bosque una concepción auténticamente alemana de la libertad más allá de la Ilustración burguesa (Jünger, 1980). El *Zeitgeist* de estos teóricos es una matriz ideológica común que engendra una estructura de pensamiento y organiza una visión del mundo basada en oposiciones (Bourdieu, 1988, p. 32).

Que la obra principal de Heidegger, *Sein und Zeit*, pertenece a esta cosmovisión es algo innegable, aunque siempre se considere como un texto ahistórico (Steiner, 1989), lo cual, a su vez, le dota de cierto carácter apolítico. Es posible vislumbrar esto en el análisis que hace en dicha obra del *das Man* (Heidegger, 2006, pp. 126-130), la masa impropia de un mundo dominado por la técnica impuesta por la burguesía. Respecto de esas influencias *volkisch* en Heidegger, Bourdieu afirma que todo pensador tiene cierto compromiso político, y aunque su campo de trabajo puede que no tenga nada ver con el pensamiento político, de alguna manera se ve reflejado en sus textos (Bourdieu, 1988, p. 14).

5. En torno al *das Man*

Ahora bien, si lo que se pretende es elucidar la posibilidad de un populismo desde los planteamientos heideggerianos, el comienzo ha de ser precisamente esa masa impropia recogida bajo el concepto de *das Man*. Este concepto

tan inquietante hace referencia a los otros en el modo en que nos lo encontramos en la vida cotidiana (Heidegger, 2006, p. 126). Sin embargo, hay que establecer claramente que la masa, el *das Man*, no está dentro de una órbita populista, al menos de un populismo de izquierda, el que articula una demanda democrática, aunque en muchos casos se identifique el populismo con la masa. En Heidegger, o desde Heidegger, hay una diferencia clave que permite esclarecer la frontera entre un populismo encaminado a su empoderamiento y una masa que sencillamente se deja arrastrar. Esa diferencia se establece mediante dos conceptos opuestos. De un lado, el *das Man*, que es la masa impropia, y de otro, el *Volk*, el pueblo.

Para explicar la diferencia entre ambos conceptos, hay que remitirse a *Sein und Zeit*, donde la segunda de las estructuras fundamentales de la existencia allí descrita es el *Mit-sein*, el ser-con, que siempre es con-otros, con los demás. El mero hecho de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)⁶ implica un estar-con-los-demás, compartir mundo con aquellos que son semejantes. El *Dasein* (sujeto existente) se determina como un co-existir con esos otros con los que se comparte el mismo mundo circundante, esto es, el mundo se desarrolla como un espacio común para todos, por lo que ser-en-el-mundo es un ser-con-otros, hasta el punto de que Heidegger advierte que el *Dasein* nunca es sí mismo, sino que son los otros (Heidegger, 2004, p. 113).

Son los demás los que configuran lo que cada uno es de forma individual, porque son un reflejo de las vivencias

⁶ Este *In-der-Welt-sein*, ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo (en alemán, al igual que en inglés o francés, se emplea el mismo verbo para ser y estar), es la primera de las estructuras fundamentales de la existencia. Con dicho término se recalca la co-pertenencia entre existencia y mundanidad. Para éste y otros términos empleado por Heidegger es recomendable acudir a diccionarios específicos acerca del autor. En castellano tenemos el magnífico trabajo realizado por Jesús Adrián Escudero (2009).

individuales. De ahí que nadie sea él mismo en la vida cotidiana (Heidegger, 2004, p. 113). Para que el *Dasein* pueda definirse a sí mismo tiene que objetualizarse, pero esa objetualización no puede realizarse de forma individual, sino que sólo es posible la autodefinición estando inmerso en la colectividad. Pero al tomar la forma de la pluralidad toma la forma de la impersonalidad implícita en el *das Man*.

El *das Man* determina a cada individuo por sus acciones. Lo que uno es, es aquello que hace. El otro determina al *Dasein* con sus acciones, con sus "haceres". El convivir se determina en estos "haceres". Pero estos "haceres", en lo cotidiano, se ven desde la distancia, desde la lejanía y por eso es complicado hallarles una determinación específica. La cotidianidad sumerge la existencia en el *Mit-sein* indicando el dominio que los otros tienen sobre el *Dasein* en su cotidianidad. El problema fundamental estriba en que la impropiedad que impera en la vida cotidiana mediante el trato con los otros pasa inadvertida (Heidegger, 2006, p. 127).

6. En torno a los modos de ser

En *Sein und Zeit* hay un juego de modos de ser de la existencia opuestos: el modo de ser propio y el modo de ser impropio. Estos dos modos, lejos de ser considerados como una moral desarrollada por Heidegger, aluden a cómo se está en el mundo. La tensión existente entre ambos determina las estructuras ontológicas de la existencia, que siempre está en una de estas modalidades o en la indiferencia entre ambas (Adrián Escudero, 2009, p. 173). Estos dos modos de ser implican una elección, una decisión activa por el modo propio o un dejarse arrastrar por el modo impropio, o al menos así lo deja entrever Heidegger mismo. Toda la fenomenología existencial que Heidegger desarrolla en *Sein und Zeit* se vertebra conforme a este juego de modos opuestos. El propio

tratado, la mitad publicada, se divide en dos partes, una primera sección que remite a un análisis fundamental del *Dasein* tal y como se halla en la cotidianidad, es decir, de modo impersonal, y una segunda sección cuyo eje primordial es la temporeidad, que es lo que dota al *Dasein* de la posibilidad de tomar las riendas de su ser más propio. De este modo, la primera sección expondría el modo de ser impropio y la segunda el modo de ser propio, pero algo sucede para que la segunda sección no sea el reverso de la primera.

El modo de ser propio refleja un tipo de existencia que parece reseñar una esfera privada e interior que no se ve afectada por los acontecimientos y dictámenes de la vida cotidiana (Adrián Escudero, 2009, p. 71), y que ponen al *Dasein* en la situación de tener que asumir por sí mismo aquello que le pertenece en propiedad, contrarrestando la caída en el *das Man* impropio e impersonal. El *Dasein*, inmerso en la tensión entre ambos modos de ser, es instado a romper con ese modo de ser propio, por lo que todo el cometido de Heidegger en la segunda sección, con la vista puesta en la temporalidad, es el desarrollo de una hermenéutica de la responsabilidad que permita al *Dasein* tomar conciencia de su dispersión en la vida cotidiana y poder asumir su propia existencia (Adrián Escudero, 2016, p. 160).

El modo de ser propio parece permitir al *Dasein* una singularización que le salva de la caída en la impropiedad. De algún modo, puede pretenderse que, a partir de la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit*, la forma caída de la comunidad, expresada mediante el *das Man*, de lugar a una comunidad en sentido propio, a un modo de ser propio de la comunidad. Este estudio baraja esta hipótesis empleando al *Volk*, como una entidad colectiva con carácter propio, como contrarresto a la masa impropia que representa el *das Man*.

7. En torno al Volk

El contrarresto a la masa impropia es el *Volk* (pueblo). Del mismo modo que hay un llamado en *Sein und Zeit* para asumir lo que cada uno es de forma individual más allá de la impropiedad en la que cae, una masa social inmersa en la impropiedad puede asumir su destino y tornarse un colectivo propio. Pero existe una trampa: que el hecho de no tener que preguntarse por la cotidianidad media, dada en el *das Man*, alivia al *Dasein* al no tener que preguntarse de continuo por todo y estar poniendo interrogantes a cada hecho mundano (Heidegger, 2006, p. 128). Gracias a ello, el *Dasein* puede tomarse todo a la ligera y realizar sus acciones, sus "haceres", más fácilmente. Pero en ese alivio cotidiano el *das Man* puede seguir ejerciendo su dominio. Sin embargo, la pregunta por el *Volk* da un lugar en la historia al modo de ser propio de la colectividad. Las bases de este *Volk* como reverso de la propiedad en el *Mit-sein* son la tradición, el espíritu y el lenguaje⁷.

Pero las ideas de Heidegger acerca del *Volk* son ambiguas y pueden dar lugar a interpretaciones que acerquen las pretensiones de este estudio a populismos de derecha, muy en la línea de esos teóricos *volkisch* de la revolución conservadora alemana que tanta influencia tienen en los

⁷ Con posterioridad a *Sein und Zeit*, la preocupación de Heidegger vira del existente individual al existente colectivo, de ahí que se entusiasme con el nacionalismo. Pero al producirse el cortocircuito entre la revolución pretendida por Heidegger y el modo de actuar del nacionalsocialismo, el filósofo renuncia al rectorado y al desarrollo de una filosofía cuyo núcleo sea el colectivo (Rodríguez, 2009). Estudios de ese presunto desarrollo heideggeriano de una filosofía política en torno a la noción de *Volk* pueden verse en (Gilabert, 206; 2017).

planteamientos políticos heideggerianos. Pero nada más lejos de las intenciones de este trabajo, ya que la propuesta precisamente es a la contra: acercar a Heidegger a movimientos populistas de izquierda similares a los que se alzaron en la década pasada, como el 15-M en el Estado español, la movilización estudiantil de Chile o el Occupy Wall Street del Otoño estadounidense. La similitud entre las propuestas de estos movimientos y las bases sobre las que se asienta este trabajo parte de que lo primero que se pone en cuestión es qué se entiende por democracia.

Se sabe de sobra que Heidegger no es muy amigo de la democracia. En las pocas alusiones que hace a ella no la considera como un medio fiable para alcanzar una relación satisfactoria con la técnica planetaria (Heidegger, 1988). Pero, y puede que sea sólo una opinión, la democracia a la que alude Heidegger es el sistema de organización gubernamental predominante en Occidente, que más que democracia debe de ser denominado parlamentarismo (o tardo-parlamentarismo), cuyos presupuestos están más en la línea de una política elitista o vertical, como la aludida aquí con anterioridad. Estos presupuestos no dan lugar a una democratización real, esto es, a que la titularidad del poder recaiga en manos de la ciudadanía y el gobierno se legitime mediante una elección acorde a lo establecido contractualmente, sino que, más bien, fomentan la irrupción de la masa impropia, del *das Man*, tendente a dejarse arrastrar por los caudillos u oligarcas de turno, de modo que la democracia fracasa precisamente por no ser la ciudadanía "propia" quien vota, sino un ente disperso en la impropiedad: se vota, la gente a elegido a tal o cual candidato.

Las críticas a la democracia por parte de Heidegger vienen dadas por este factor de impropiedad que inunda las vidas cotidianas de los ciudadanos. En el sistema tardo-parlamentario que rige la mayor parte de Occidente, la masa

que encarna al *das Man* sólo lleva a una caída en el nihilismo en tanto que el ciudadano (y por ende sus demandas políticas) cae en el anonimato. Un sistema vertical no contempla en ningún momento esas demandas porque el ciudadano, como el *das Man* no es nadie. Esta democracia del *das Man* se convierte en la consumación del nihilismo político en tanto que no representa a nadie.

8. Conclusiones: En torno a una democracia populista

Una democracia que quiera denominarse como propia, esto es, que toma las riendas de lo que es en sí mismo un determinado colectivo, un pueblo, ha de pasar por el filtro de una ciudadanía "propia". El populismo de izquierda debe ser una superación del nihilismo mediante la posibilidad de una democracia ontológica (Ordóñez-García, 2015). Dicha concepción de la democracia parte de lo dicho por Heidegger, en base a la recuperación como eje central de la convivencia de la estructura existencial del *Mit-sein*, en tanto que este se configura como *Volk* en su modo de ser propio.

La tarea pendiente de desarrollar es entonces es la de construir pueblo para así poder re-apropiarlo. Sólo mediante la re-apropiación del *Volk* puede llegar a establecerse una democracia real en base a una no preeminencia de unos sobre otros, una horizontalidad propiamente democrática, del mismo modo que en los planteamientos ontológicos de la filosofía de Martin Heidegger no hay una preeminencia de un ente sobre otro ente (Greisch, 2010). Esto es, consiste en el traslado del concepto de diferencia ontológica de Heidegger a un plano político. Si ser y ente no son lo mismo, del mismo modo, la democracia no puede ser lo mismo que unos intereses ideológicos y partidistas (y verticales), sino que se ha de fundar en las demandas de la comunidad. Una

democracia real consistiría en que las demandas políticas, entendidas éstas al estilo del populismo presentado en este estudio, no tendrían preeminencia unas sobre otras, sino que sólo la demanda democrática, que no es una demanda propiamente ciudadana, sino la demanda populista que las engloba, posee un carácter extraordinario, lo que nivelaría a todas las demás demandas, dando lugar a una suerte de horizontalidad política, como la que reclama el populismo de izquierda.

La propedéutica entonces realizada en este trabajo es que la propuesta para un populismo de izquierda desde Heidegger ha de tener entonces dos núcleos claros que debieran desarrollarse de modo parejo. De un lado la noción de *Volk*, desde el que establecer políticamente al *Mit-sein* desde su modo de ser propio, con lo que la labor es la citada construcción de pueblo. De otro lado una concepción de la democracia como aquel lugar político donde caben todas las demandas, del mismo modo que todo ente es. Pero ello son desarrollos ulteriores más complejos a los que este texto sirve de introducción.

Referências

Adrián Escudero, J. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009

Adrián Escudero, J. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Herder, 2016

Bourdieu, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París: Minuit, 1988

Conche, M. *Heidegger par Gros temps*. París: Cahiers de l'Egare, 2004

Farías, V. *Heidegger et le nazisme*. París: Verdier, 1987

Faye, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. París: Livre de poche, 1987

Gilabert, F. "The concept of Volk in Heidegger as an exponent of fundamental ontological structure of *Mit-Sein*". *Diacrítica*, 30.2, pp. 73-85 (2016)

Gilabert, F. "*Deutschland über alles*. El vínculo entre la germanidad de Heidegger y la noción de Volk en *Ser y Tiempo*". En Sánchez Espillaque, J. y Rodríguez-García, M. *Pensamiento en curso*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017.

González Varela, N. *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt: Montesinos, 2017.

Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2010.

Heidegger, M. *Antwork. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Neske, 1988.

Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

Heidegger, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014(A).

Heidegger, M. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014(B).

Heidegger, M. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014(C).

Jünger, E. "Der Waldgang". *Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

Lacoue-Labarthe, P. *La fiction du politique*. París: Bourgois, 1988.

- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Ordóñez-García, J. (2015). "Seamos realistas, ¿hasta dónde estamos dispuestos por lo imposible?". En Gadea, W. F. y Ordóñez-García, J. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)*. Sevilla: Fénix
- Revelli, M. (2015). *La lucha de clases existe... ¡Y la han ganado los ricos!*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, R. (2009). "Heidegger y el nacionalsocialismo. ¿Un viaje a Siracusa?". En Heidegger, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- Spengler, O. (1993). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: DTV.
- Steiner, G. (1989). *Heidegger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Trawny, P. (2015). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F.: Plaza y Valdés.

(Submissão: 01/11/25. Aceite: 03/02/26)

Seis sentidos de técnica na investigação heideggeriana

Six Aspects of Method in Heideggerian Research



10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42055

Anderson Plebani

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

akplebani@hotmail.com

Resumo: O presente artigo busca articular seis sentidos fundamentais para a noção de técnica na investigação heideggeriana, propiciando uma visão panorâmica. São estes: instrumental-antropológico (a técnica ou tecnologia entendida como instrumento ou aparato, como meio para um fim); ôntico (a técnica entendida como o trazer-adiante um ente); topológico (a condição de relacionalidade e dependência do trazer-adiante moderno); ontológico (o ser do ente próprio ao trazer-adiante moderno como disponibilidade); histórico-ontológico (a destinação histórica do ser do ente); e composicional (a época da composição como a concentração dos sentidos prévios). Além de oferecer esses conceitos como modos de acesso aos diferentes sentidos do tema filosófico da técnica ou tecnologia moderna, o artigo também defende a relevância de uma abordagem positiva em relação a sentidos que, em geral, são deixados de lado pela literatura especializada. O trabalho se concentra nas duas principais fontes do *corpus* heideggeriano sobre o tema: os *Seminários de Bremen*, um conjunto de quatro seminários ministrados no ano de 1949; e a célebre conferência de 1953, *A Pergunta pela Técnica*. Como conclusão, tenta-se mostrar que esses seis sentidos estão articulados entre si compondo a estrutura fundamental da investigação heideggeriana da técnica.

Palavras-chave: pro-dução [*Herstellen*]; requisição [*Bestellen*]; circuito de requisição [*Kette des Bestellens*]; disponibilidade [*Bestand*]; desvelamento [*Unverborgenheit*]; com-posição [*Ge-Stell*].

Abstract: This article aims to identify six fundamental meanings for the notion of technology in Heidegger's philosophical investigation. These meanings are as follows: instrumental-anthropological (technology understood as an instrument, a dispositive, a mean for a human end); ontic (technology understood as the bringing-forth of a being); topological (the condition of relationality and dependence of modern bringing-forth); ontological (the Being of beings of modern bringing-forth as standing reserve); historical-ontological (the historical destiny of the Being of beings); and compositional (the epoch of composition as the concentration of previous meanings). In addition to offering these concepts as modes for accessing the different meanings technology as a philosophical theme, this article also argues for the relevance of a positive approach to some meanings that are generally ignored by specialized literature. This text focuses on the two main sources of Heidegger's approach to technology: the *Bremen Seminars*, a set of four seminars held in 1949; and the famous 1953 lecture, *The Question Concerning Technology*. As a conclusion, an attempt is made to show that these six meanings are articulated with each other and compose a fundamental structure of Heidegger's inquiry into technology.

Keywords: bringing-forth [*herstellen*]; ordering [*Bestellen*]; circuit of requisitioning [*Kette des Bestellens*]; standing reserve [*Bestand*]; unconcealment [*Unverborgenheit*]; positionality [*Ge-Stell*].

Introdução

Desde a primeira metade do século XX, Heidegger se esforça para recolocar a pergunta pelo sentido do ser. Na década de 1950, a questão permanece orientando o pensamento do filósofo, mas é confrontada então com o contexto da crescente tecnicização global. Um dos principais resultados do expediente filosófico de Heidegger é lançar luz ao fato de que a técnica moderna favorece uma obstrução à

própria colocação da pergunta pelo sentido de ser. Mas o caminho investigativo que conduz a esse resultado (e a muitos outros) é complexo. Em geral, os comentários a esse tema destacam o deslocamento que Heidegger faz da tecnologia para a essência da técnica e se concentram no conceito de com-posição [*Ge-Stell*]. De fato, este conceito ocupa o ponto alto da reflexão. O presente artigo, contudo, toma um caminho diferente. Nosso trabalho toma por objetivo oferecer recursos interpretativos para um acompanhamento do *trajeto* que se desdobra no pensar a essência da técnica. Afinal, trata-se de erguer uma pergunta (*a pergunta pela técnica*) e demorar-se em suas paragens. Para isso, mobilizam-se conceitos para identificar os principais sentidos evocados na investigação heideggeriana em torno da essência da técnica moderna. Cada tópico deste artigo se ocupa com um destes seis sentidos:

- instrumental-antropológico (técnica ou tecnologia entendida como meio para um fim);
- ôntico (técnica entendida como o trazer-adiante um ente);
- topológico (condição de relacionalidade e dependência do trazer-adiante moderno);
- ontológico (ser do ente próprio ao trazer-adiante moderno);
- histórico-ontológico (destinação histórica do ser do ente);
- e composicional (época da composição como concentração dos sentidos prévios).

Além de oferecer esses conceitos como modos de acesso aos diferentes sentidos do tema filosófico da técnica ou tecnologia moderna, este artigo também defende a relevância

de uma abordagem positiva em relação a sentidos que em geral são ignorados ou desprezados pela literatura especializada.

Em nosso percurso, tomaremos duas principais fontes do *corpus* heideggeriano: os *Seminários de Bremen* [*Bremen Seminar*], um conjunto de quatro seminários ministrados no ano de 1949; e a célebre conferência de 1953, *A pergunta pela técnica* [*Die Frage nach der Technik*]. Ambos são os textos mais maduros e focados de Heidegger sobre a técnica.

1. O sentido instrumental-antropológico

A resposta para a questão titular da conferência *A pergunta pela técnica* é apresentada já nos parágrafos iniciais. Pelo menos porquanto a questão for “o que é técnica?”. Nesse caso, a resposta é dupla: técnica é meio para um fim (ou seja, um instrumento); e técnica é um feito humano (a técnica é do domínio do *anthrôpos*, é antropológica). Essas respostas convergem na noção instrumental-antropológica de técnica: “estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano” (Heidegger, 2000, p. 7; trad. p. 376)¹. Assim, a pergunta “o que é técnica?” encontra na noção instrumental a resposta correta. O correto, destaca Heidegger, é aquilo que “se adapta ao que se tem diante dos olhos” (Heidegger, 2000, p. 8; trad. p. 376). Ao falarmos de técnica, portanto, temos diante de nós um instrumento feito pelo humano e que serve para fins humanos. Com efeito, quando temos diante de nós uma tal coisa, chamamos isto de “técnica”,

¹ Enquanto a primeira paginação refere o texto original, aquela que aparece após a expressão “trad.” refere a versão traduzida, também incluída na Bibliografia. Doravante, usaremos essa organização para referir os textos de Heidegger.

“tecnologia”, “dispositivo”, “aparelho”, “artefato” ou tantos outros sinônimos para um mesmo fenômeno.

Heidegger identifica três problemas na noção correta de técnica: primeiro, que compreender a técnica como meio para fins implica tomá-la como neutra, entendendo que a solução para os problemas causados pela técnica moderna seria apenas uma questão ética, acerca do *como* usar a técnica; segundo, que a noção instrumental-antropológica de técnica é tão “sinistramente correta” que ela vale tanto para a técnica moderna quanto para a técnica antiga; e, por fim, que apesar de ser correta, a noção instrumental-antropológica não responde à pergunta pela essência da técnica.

Por conta desse último problema, nota-se nos comentários e interpretações uma tendência em tomar essa primeira mirada da investigação heideggeriana como um “estágio preliminar”, como a parte “negativa”, o estrato que Heidegger apenas recusa no caminho em direção a uma relação livre com a técnica (Borgman, 2005, p. 420). Dessa forma, a aparição preliminar de uma “resposta correta” pode ser considerada apenas como um momento retórico, o qual é imediatamente suplantado pela afirmação de que “o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro” (Heidegger, 2000, p. 9; trad. p. 377). Essa abordagem gera dois equívocos: obstrui uma interpretação positiva do pensamento de Heidegger com a tecnologia; e, dada essa obstrução, enseja a taxação de a filosofia heideggeriana promover uma demonização da tecnologia. O interesse do filósofo é dirigir o pensamento para a essência da técnica, de fato. Movido por tal interesse, a noção correta de técnica (a noção instrumental-antropológica) pode ser entendida como não oferecendo mais do que um ponto de partida para a reflexão sobre a técnica. Mas esse ponto de partida não é contingente. Enquanto ponto de partida para uma reflexão fenomenológica, vale pontuar que a acepção correta nunca é abandonada. A

partir de um dado fenomênico simples como a presença de algo enquanto um instrumento tecnológico, a reflexão que Heidegger põe em curso opera uma redução fenomenológica. Nesse sentido, a noção corrente é responsável por acionar e manter vigente todo o percurso da investigação. E mais: é responsável por delimitar toda a investigação heideggeriana sobre a técnica no interior da história do Ocidente, precisamente porque é esse fenômeno historicamente condicionado que desencadeia a investigação. Ao deslocar a investigação da noção correta para a “essência da técnica”, podemos notar a presença do advérbio temporal “ainda” [*noch*] como mediador dessa troca: “(...) o que é meramente correto *ainda* não é o verdadeiro”; “(...) a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra *ainda* sua essência”. A presença do advérbio sugere, por um lado, que a noção correta efetivamente identifica o fenômeno da técnica, o circunscreve, mas, por outro lado, tal fenômeno “ainda” precisa receber outra mirada, para então ser tomado em sua essência:

Havíamos dito, contudo, que a determinação instrumental da técnica estava correta. Com certeza. A certeza afirma sempre alguma coisa que é adequada ao que está à frente. Mas para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente. Somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro. Por isso, o que é meramente correto *ainda* [*noch*] não é o verdadeiro. Somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência. De acordo com isso, a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra *ainda* [*noch*] sua essência. Para que possamos chegar a ela, ou pelo menos à sua proximidade, devemos procurar, *passando pelo que é correto* [*durch das Richtige hindurch*], aquilo que é verdadeiro. (Heidegger, 2000, p. 9; trad. p. 377, grifo meu)

Por isso, defendo que a mirada fenomenológica está condicionada a passar pela noção correta, não só no sentido

de um ultrapassamento que abdica, mas no sentido de compor o caminho que leva para onde se pretende ir².

Há outro detalhe que se deixa passar quando essa acepção é rapidamente interpretada como provisória e negativa. Já mencionamos que Heidegger pontua como limitação dessa noção a impossibilidade de operar com ela uma distinção entre técnica antiga e técnica moderna. Esse fato em isolado, a saber, de o próprio autor identificar um problema em uma determinação essencialista da técnica, deveria pôr em suspeita as críticas que são endereçadas ao pensamento heideggeriano sob este mesmo mote. Oras, é também porque a noção instrumental-antropológica não permite reconhecer a transformação histórica (a ruptura com um modelo essencialista atemporal) da técnica que Heidegger pretende aprofundá-la.

Na contramão dos comentários e das interpretações acerca do pensamento heideggeriano sobre a técnica, conseguir apropriar-se antecipada e positivamente da noção correta e corrente de técnica ainda nos oferece um recurso para confrontar a recorrente taxação do pensamento heideggeriano como promovendo uma demonia da técnica. Nas ocasiões que Heidegger tenta impedir esse tipo de taxação, o filósofo se aproveita precisamente do sentido instrumental-antropológico. Evidência disso é que nunca é o artefato técnico *per se* que é vinculado por Heidegger à sua noção de “perigo da técnica”. Pelo contrário, na medida em que passa a tratar da noção de perigo [*Gefahr*], o filósofo ocasionalmente

² Dahlstrom também reconhece essa pertinência fenomenológica da noção correta de técnica: “Determinar o que a tecnologia é, *i.e.*, como ela é ordinariamente compreendida, é apenas o primeiro passo em determinar sua essência. Mas enquanto primeiro passo não há determinações sequentes da essência da tecnologia sem ela” (Dahlstrom, 2019, p. 46, tradução minha).

retoma a noção instrumental para afirmar precisamente que o perigo *não está no artefato técnico*, que o problema nunca é da tecnologia por si mesma. Na conferência de 1953, Heidegger afirma: “A *técnica não é o que há de perigoso. Não existe uma técnica demoníaca*, pelo contrário, existe o mistério da sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo” (Heidegger, 2000, p. 29; trad. p. 390, grifo meu). De forma semelhante, o autor já havia afirmado nos *Seminários* de 1949: “A essência da com-posição [*Ge-Stell*] é, contudo, o perigo. Mas consideremos com clareza: a com-posição não é o perigo por ela ser a essência da técnica e por ameaçar e trazer efeitos perigosos da tecnologia. O perigo é a com-posição, não como técnica, mas sim como o *seer*” (Heidegger, 1994a, p. 62, tradução minha). Compondo então parte do posicionamento positivo de Heidegger, a rejeição ao sentido instrumental-antropológico de técnica na literatura especialista constitui uma grave falta.

Uma apropriação positiva desse sentido de técnica pode oferecer algumas considerações interessantes. Tomemos aqui a crítica de Heidegger ao equívoco de se compreender o instrumento como algo neutro³. Na análise existencial elaborada ainda na época de *Ser e Tempo*, Heidegger reconhece que as relações estabelecidas com as coisas intramundanas implicam um modo específico de abertura ao mundo (de aparição da totalidade das relações). Logo, quando mediada por instrumentos, a relação implica um modo específico de abrir e habitar o mundo. Nesse sentido, o humano não é um mero sujeito S que está em relação com

³ A rigor, a crítica é corretamente atribuída ao sentido instrumental-antropológico, mas sua justificação só ocorre no tratamento do sentido histórico-ontológico: para Heidegger, é fundamentalmente a *essência* da técnica que não é neutra, uma vez que a destinação histórica da essencialização da técnica modifica o humano. Mas isso veremos em pormenores adiante neste artigo.

objetos X, Y e Z e que, apoderando-se de um instrumento, continua sendo o mesmo sujeito em relação aos mesmos objetos, apenas acrescido de um instrumento. O que ocorre é que, em se apropriando de instrumentos, transforma-se também a totalidade das relações do humano com o mundo, o mundo se abre de modo distinto: as coisas ganham possibilidades distintas (e perdem outras), assim como o humano ganha possibilidades de ser diversas (e perde outras). Tomemos um exemplo dramático: primeiro imaginemos uma situação, uma fila de supermercado, na qual alguém se posta de mãos vazias; depois, imaginemos a mesma situação, mas agora aquele alguém está portando uma arma de fogo. A relação que este mesmo humano terá com aquilo que o circunda é clara e absolutamente distinta em cada caso. O mundo se abre de modo distinto para este humano, suas possibilidades de ser se modificam drasticamente. O exemplo é dramático, mas ele evidencia que a técnica em sentido instrumental-antropológico não é neutra, sua não-neutralidade incide precisamente sobre a abertura da rede de significações que constitui o mundo circundante daquele que se apropria de instrumentos⁴.

2. O sentido ôntico da técnica (o pro-duzir [Herstellen] da requisição [Bestellen])

Fazer ou produzir uma escadaria implica, de modo geral, tomar os materiais necessários e trabalhar com eles ao ponto de arranjá-los em conformidade à forma do produto almejado. Podemos tomar o produzir sob várias perspectivas. Uma perspectiva econômica poderia, por exemplo, considerar para

⁴ Uma investigação fenomenológica sobre o tema da tecnologia no sentido tratado neste tópico pode ser encontrada nos trabalhos de Don Ihde (cf. 1990).

uma determinada convenção valorativa (moeda) o valor da pedra, das ferramentas, do trabalho envolvido na produção e, por fim, da escada como produto. Uma perspectiva sociológica poderia tomar a função que a pedra ocupa em um determinado contexto social e avaliar a função que a escadaria terá nesse mesmo contexto. Podemos ainda tomar a produção sob uma perspectiva ôntica.

A expressão “ôntico” deriva do termo “ente” [*ens*, ὄντως], sendo este o particípio do verbo ser. “Ente” exprime, portanto, que algo é. Nos trabalhos de Heidegger, o ente é sempre apresentado em sua estrutura fenomenológica mais simples como “aquilo-que-está-adiante”. É apenas a partir de uma postura preliminar em relação ao ente, por si mesma não tematizada, que “aquilo-que-está-adiante” pode ser entendido e vinculado a diferentes paradigmas, como o da materialidade (o ente material), da divindade (o ente divino), da abstração (o ente abstrato) *etc.* Em todo caso, o estar-adiante antecede qualquer determinação ontológica que possa derivar dali. Heidegger sempre dialoga com esse sentido fundamental de entidade, furtando-se a qualquer determinação que possa sobrecarregar de partida o mero “estar-adiante”. Nota-se, contudo, que já nessa determinação “genérica” está embutido também um teor fenomenológico: o ente não é apenas um algo que é ou que está, mas sempre um estar-*a-diante*. Esse “adiante” indica não o lugar concreto no qual algo está posto, mas sim o estar *diante de* algo, *de frente* a alguém. O importante, portanto, é que algo comparece diante de nós e que o estar-adiante enquanto tal (o próprio fato de haver entes, o ser-um-ente por si mesmo) nos provoque a pensar. O pensamento que se desdobra a partir dessa mirada consiste em um pensamento inicialmente orientado pelo sentido ôntico. Diversas direções podem ser tomadas a partir dessa mirada. Dentre elas, pensar o sentido ôntico do produzir, como visamos fazer neste tópico.

Sob a visada ôntica, o que então significaria “produzir”? O ente diante de nós pode ter adquirido tal “estar-aí” de duas formas: o vir-adiante natural (por si mesmo) ou o vir-adiante produzido (através de algo outro que si mesmo). No caso do “vir-adiante” natural, pensa-se nos processos naturais que não só transformam o que já é, mas que também trazem-adiante algo de novo. Um ente também pode ter vindo-adiante a partir do esforço humano, como um feito. Em Heidegger, quando apresentado em termos ônticos, o produzir [*Herstellen* ou *Hervobringen*] aparece precisamente como um “pôr-adiante” [*her-stellen*], de modo que esse “pôr” [*stellen*] designa as várias modalidades do fazer humano responsáveis pelo que está adiante no modo como está adiante. Em diferença ao vir-adiante da natureza, portanto, a produção humana implica um “trazer-à-frente” [*her-vor-bringen*]. O humano tem parte no vir-adiante de algo, e, inversamente, aquilo que vem-adiante não dispensa a participação humana. Na medida em que o humano mobiliza uma determinada coisa já disponível para ele (como uma pedra), para ao fim da mobilização apresentar outra (como uma escadaria), ele está onticamente “pro-pondo” um ente. É essa “pro-posição” (pôr adiante) ôntica que entendemos como uma “pro-dução”. Uma “pro-dução” no sentido de quem faz algo e diz sobre o feito: “antes não havia, agora há”. Este é o sentido ôntico da produção técnica:

É apenas quando a φύσις [*phúsis*] vige que a θέσις [*thésis*] se torna possível e necessária. Pois apenas quando há algo presente que foi trazido por uma pro-dução [*Hervobringen*] pode o pôr [*Stellen*] do humano, θέσις, arranjar na presença (i.e., a pedra) e a partir dessa presença (pedra) uma outra presença (uma escadaria de pedra e seus degraus), aqui entre o que já está presente (as pedras e o solo naturais). O que aqui se apresenta (a escadaria de pedra) está presente ao modo de algo que, a partir do pôr do humano [θέσις], i.e., produção [*Herstellen*], torna-se duradouro (Heidegger, 1994b, p. 64, tradução minha).

Há no sentido ôntico a pretensão de ser ele “mais fundamental” do que qualquer outra mirada possível. Isso porque a produção ou a mera existência de algo sempre pressupõe o seu sentido ôntico. Uma escadaria pode ser produzida sem que se atribua a ela qualquer valor econômico. Ela também pode ou não ter uma função social (uma escadaria em ruínas ainda é uma escadaria, mesmo que não funcione para ninguém). Mas uma escadaria produzida, porquanto existir, nunca deixará de ter seu sentido ôntico. Esse sentido pode não ser apreciado pelo pensamento, mas reserva a possibilidade de ser por ele evocado a qualquer momento.

Mas, para além de entendê-lo como fundamental, qual é o ganho em explorar esse sentido? Não parece que, uma vez constatado, o sentido ôntico de algo se reduz a sua mera constatação? Mobilizar essa mirada vem com a pretensão de focar em aspectos não manifestos de outro modo. A mirada ôntica desvia o pensamento sobre a técnica da direção de uma reflexão sobre as “técnicas” empregadas no produzir, assim como desvia da direção do “produto” enquanto tal. Em suma, ela não está interessada com a técnica ou a tecnologia em si mesma, mas se ocupa com o mencionado “trazer-adiante”. “O decisivo na *téchnē*, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar meios, mas no mencionado desabrigar; enquanto tal, mas não enquanto aprontar, a *téchnē* é um levar à frente” (Heidegger, 2000, p. 14; trad. p. 380-381).

Empregamos acima a expressão hifenizada “pro-duzir” por duas razões.

Primeiro, por uma questão etimológica. O verbo latino “*producere*” é composto pelas seguintes expressões: o radical “*ducere*”, que significa “levar a”, “conduzir”, “liderar”; e o prefixo “*pro*”, que significa “à frente de”, “diante”. Assim,

temos o sentido de “trazer adiante”, “pôr adiante”, em conformidade ao entendimento heideggeriano sobre ente como “aquilo-que-está adiante”, o pro-duzir significa precisamente o pôr adiante aquilo que antes não se encontrava adiante, aquilo que antes não era ente. Isso remonta à consagrada definição de Platão sobre o poetar: trazer do não ser ao ser. Afirmo o ateniense: “(...) tu sabes que ‘poesia’ é um termo de uso amplo. Sabes, além do mais, que, quando algo – seja o que for – passa do não ser ao a ser, a causa plena disso é ‘poesia’, de forma que as criações de todas as técnicas são poesia e os produtores dessas coisas são todos poetas” (Platão, 2017, 205b – 205c).

A segunda razão para o emprego da expressão “pro-duzir” é de economia terminológica. O trabalho de Heidegger é envolto em uma série de termos que circundam o sentido ôntico do pro-duzir e nem sempre a exposição desse sentido ocorre de maneira transparente no texto heideggeriano. Concentrá-lo em uma única expressão pode facilitar nosso trabalho interpretativo e propositivo. No caso da conferência *A pergunta pela técnica*, “stellen” (pôr, colocar), “her-vor-bringen” (trazer-à-frente, pro-duzir) e “entbergen” (descobrir, trazer-do-oculto-para-o-desoculto), são todas expressões mobilizadas para o momento da investigação no qual Heidegger está trabalhando o sentido ôntico da produção e simultaneamente diferenciando, neste âmbito, a produção da técnica antiga da produção da técnica moderna⁵. É um

⁵ É importante destacar, contudo, que em muitas ocasiões o verbo “pôr” [stellen] não refere diretamente o estar-adiante enquanto um *colocado-adiante* ou *trazido-adiante*, isto é, o “pôr” ao modo humano. Nesses outros casos, o verbo “pôr” refere algo mais genérico, refere o fato de que há coisas adiante, já postas de algum modo ou de outro. Genérico, portanto, no sentido de não qualificar se esse “pôr” é ao modo natural (posto por si mesmo) ou técnico (posto por algo outro), apenas constatar que há algo

momento relativamente turbulento do texto porque: por um lado, é a “passagem” do discurso corrente acerca da natureza da técnica (da noção instrumental-antropológica de técnica) para o discurso ôntico (da técnica como trazer-à-frente); por outro lado, porque neste contexto, notamos que Heidegger está lutando para não recorrer a uma linguagem metafísica (ou seja, está buscando condições para uma “relação livre com a técnica”). Já nos *Seminários de Bremen*, Heidegger emprega quase que exclusivamente a expressão “pôr” [*stellen*] para designar a produção técnica. Contudo, o sentido ôntico permanece implícito ao longo das conferências. Ao final da terceira conferência [*Die Gefahr*] a expressão é explicitada em seu sentido ôntico, servindo retroativamente para qualificar o sentido do “pôr”. No interior dessa variação terminológica, decidimos então pelo “pro-duzir”⁶.

A pro-dução moderna não se desdobra como um puro trazer-adiante (que Heidegger imagina ocorrer na técnica antiga), mas há uma especificidade quando o pro-duzir moderno conduz algo do não ser ao ser. O filósofo descreve vários modos de produção típicos da modernidade. Começa pela extração. Algo é trazido-adiante através do explorar a

posto e, por consequência, há algum modo de “pôr” – ainda não explicitado – através do qual esse algo se encontra adiante.

⁶ A famosa expressão heideggeriana “*unverborgen*” (desvelar) não refere o sentido ôntico da produção, mas refere aquilo que adiante neste artigo trataremos como o sentido histórico-ontológico da técnica. Um detalhe importante nessa distinção é salientar que, quando Heidegger está trabalhando o sentido ôntico da pro-dução, ela é circunscrita ao fazer humano. No curso de sua investigação acerca da “essência da técnica moderna”, contudo, Heidegger irá elaborar um caráter não-humano do vir-adiante referente à técnica moderna, trata-se não da produção do ente, mas da *doação do ser do ente*. A esse sentido notamos que o filósofo reserva o termo “*Unverborgenheit*”, desvelamento. Introduzimos essa advertência agora apenas para garantir que o “pro-duzir” [*herstellen, hervorbringen, entbergen*] não seja equalizado ao “desvelar” [*unverborgen*].

natureza, removendo inicialmente o recurso dela. O ente que não estava adiante é trazido adiante em tal extração. Outro modo do pro-duzir moderno é o da transformação. O extraído da natureza é transformado e reconfigurado. Outro modo do pro-duzir da técnica moderna é o armazenar. O extraído e transformado é pro-duzido de tal forma a poder se comportar no interior de uma estrutura de armazenamento ao lado de tantos outros itens já extraídos e transformados. A própria extração e transformação são antecipadamente regidas pelo armazenar enquanto outro modo do colocar-adiante. Outro modo de pro-dução da técnica moderna que segue esse encadeamento é o da distribuição. O ente extraído, transformado, armazenado agora é encaminhado para uma rede de distribuição e porventura encontra aplicação. Extração, transformação, armazenamento, distribuição, aplicação. A pluralidade dos modos de pro-dução modernos é reduzida por Heidegger em uma única noção: “*Bestellen*”.

O termo alemão é polissêmico, podendo ser traduzido para o português de diversas maneiras. Heidegger aproveita essa polissemia e conforma a contextos distintos, para referir tanto à pro-dução antiga quanto à pro-dução moderna. “O campo que o camponês antigamente preparava [*bestellte*]” se mostrava para ele, i.e., vinha-à-presença, de tal forma que o “preparar/cultivar” [*bestellen*] significava “semear a semente” de maneira a “entregar a semente às forças do crescimento e proteger seu desenvolvimento” (Heidegger, 2000, p. 16; trad. p. 381, leves alterações para paráfrase). Após essa exposição, Heidegger contrapõe: “Entretanto, também a preparação do campo [*Feldbestellung*] entrou na esteira de um tipo de preparação [*Bestellens*] diferente, (...) o campo é agora uma indústria de alimentação motorizada” (Heidegger, 2000, p. 16; trad. p. 381-382). A partir daqui o termo “*bestellen*” será utilizado no texto heideggeriano apenas para referir o pro-duzir moderno, e significará “ordenar”, “demandar”,

“solicitar”, “encaminhar”, “requisitar”. Todas essas alternativas referem um sentido pontual de *requerer*: o exigir de algo que esse algo tome providência em relação à exigência, que se comporte da maneira solicitada, que entre no enquadramento [*Gestellung*] da requisição [*Bestellen*]: “O solo da terra é invocado em tal pôr [*Stellen*] e é atacado [*befallen*] por ele. É requisitado [*bestellt*], forçado ao enquadramento [*gestellung*]”. E a referência termina com o arremate: “é assim que compreendemos a palavra ‘requisitar’ [*bestellen*] aqui e no que segue” (Heidegger, 1994a, p. 27). Ou seja, de uma produção antiga ou manual, passa-se a falar então de uma produção impessoal, alienada ou até mesmo violenta, na qual o pro-duzir está sempre submetido a uma rede de requisições. “*Herausfordern*” é outra expressão que Heidegger emprega, tanto nos seminários de 1949 quanto na conferência de 1953, para elaborar o modo “dominante” [*durchherrscht*] ou “imperante” [*waltende*] do pro-duzir da técnica moderna. A produção técnica moderna tem, portanto, esse caráter geral de “pro-vocar” ou “desafiar” [*herausfordern*] aquilo que está implicado no pro-duzir. A requisição ocorre simultaneamente como uma “provocação”. “Para a técnica, a realidade do mundo é uma provocação” (Stein, 2002, p. 161).

Não precisamos ficar restritos a esses exemplos mais óbvios da produção moderna enquanto pensamos a produção a partir do requisitar. Também a ciência contemporânea e seus vários modos de produção: pesquisar, experimentar, projetar, financiar etc.⁷. Pois também o filosofar contemporâneo está sujeito a essa requisição enquanto é ele um modo de produção. O pro-duzir da própria arte, pelo qual Heidegger reservava tanto zelo, pode ser entendida contemporaneamente como estando subministrada por uma

⁷ Heidegger se ocupa desses modos do pro-duzir no seu ensaio *O tempo de imagem no mundo* (cf. Heidegger, 2003a).

tal requisição⁸. E, finalmente, os modos do pro-duzir presentes na educação.

3. O sentido topológico da técnica moderna (o circuito de requisições [*Kette des Bestellens*])

Em nossas principais fontes, notamos a mobilização do termo alemão “*Stand*” em duas circunstâncias de indagações análogas. Na conferência de 1953, Heidegger trabalha a expressão no contexto da indagação pelo traço do vir-adiante próprio à pro-dução técnica moderna. Infere-se que o ente assim pro-duzido deve ter um “estado”, “posição” ou “postura” [*stand*]. A pergunta então é: que postura é essa? Acompanharemos no próximo tópico a resposta de Heidegger articulada com o termo “*Be-Stand*”. Para agora importa destacar que a expressão “*stand*” dialogando ali com o verbo “pôr” [*stellen*] e, tão logo, com o sentido ôntico do pro-duzir, mirando o pro-duzido em sua “com-postura” [*Be-Stand*] – o ser-do-ente. Mas há outro sentido articulado sobre o mesmo termo. No seminário *Das Ge-Stell* (1949), a expressão “*stand*” também é trabalhada em contexto analítico semelhante. A dúvida, contudo, é sobre o “estado” [*Stand*] de não-proximidade em relação à “coisidade da coisa”. Neste caso, a expressão também poderia ser lida como “posição” ou “postura”, dirigindo a interpretação para o mesmo fenômeno que será elaborado em *A pergunta pela técnica*. Contudo, pretendo mostrar que na primeira ocasião (seminário de 1949) a expressão “*Stand*” pode ser lida e traduzida como “situação”, “circunstância”, “estância”, dialogando com o sentido de uma topologia ao invés de uma compostura – de uma

⁸ A maneira como, ainda na década de 1930, Heidegger aborda o tema da arte e o articula ao predomínio da metafísica estética pode ser entendido como o modo de pro-dução artística regida pela técnica moderna (cf. Heidegger, 2010).

relacionalidade dos entes ao invés de uma figura fundamental dos entes. A “*stand*” derivaria assim não dos sentidos contidos no verbo “pôr”, mas dos sentidos contidos no verbo “estar”. Indicaria então não a “compostura” do ente pro-duzido ao modo da técnica moderna, mas a “circun-stância” na qual o ente é colocado, ou seja, o lugar no qual o humano e sua produção se situam.

Essas duas possibilidades interpretativas (que diferenciarei com as expressões de sentido ontológico e de sentido topológico da pro-dução técnica moderna) não anulam uma a outra, mas mostram que há dois sentidos para aquilo que porventura Heidegger elabora com uma mesma expressão [*Be-Stand*]. Ambos são igualmente válidos e importantes na reflexão heideggeriana sobre a técnica moderna. Em geral, nota-se entre os comentadores um favorecimento da “*Be-Stand*” enquanto resposta para a pergunta relativa à compostura do ente. De fato, o caminho da busca heideggeriana parece conduzir para este sentido como mais próximo da almejada essência da técnica moderna. Contudo, a reflexão sobre a “*Be-Stand*” como *circunstância* ou *situação* na qual o humano e suas pro-duções se encontram é tão importante quanto. No presente tópico nos ocuparemos de demonstrar isso.

No interior da reflexão sobre o pro-duzir da técnica moderna, Heidegger eventualmente reconhece que um traço distintivo da pro-dução moderna em relação à pro-dução antiga é que na modernidade não apenas se pro-duz o ente, mas ele é sempre pro-duzido em conformidade a uma “cadeia de solicitações” [*Kette des Bestellens*]. Em *A pergunta pela técnica*, esse fenômeno aparece fortuitamente. Já nos *Seminários de Bremen* o tópico é mais cuidadosamente elaborado. Na conferência *Das Ge-Stell* nota-se que a tematização da especificidade da pro-dução moderna é o encadeamento [*Verkettung*], sendo feita então uma redução

fenomenológica desse fenômeno para dar continuidade à pergunta pela essência da técnica moderna.

Uma série de exemplos são mobilizados por Heidegger para trabalhar o modo dominante da produção da técnica moderna. Além da requisição ou provocação, esses exemplos manifestam também um encadeamento de requisições [*Verkettung des Bestellens*]. Quando Heidegger fala da produção técnica moderna que acomete o Reno, por exemplo, elabora a ideia de que através do requisitar, o rio tem sua energia transferida para uma série de outros lugares no interior de uma gigantesca rede de distribuição: “A represa, as turbinas, os geradores, os quadros de distribuição, a rede de distribuição elétrica” (Heidegger, 1994a, p. 28, tradução minha). Também quando fala dos “homens e mulheres”, os quais ordenam um do outro que assumam uma posição em relação a alguma tarefa no local de trabalho: “Um solicita informação do outro, demanda dele um retorno” (Heidegger, 1994a, p. 27, tradução minha). Ocorre que nesses exemplos está implicada, como condicionante ôntico do requisitar, uma cadeia de requisições. O que isso significa?

Pensem a diferença entre o produzir manual e o produzir a partir de um maquinário. A máquina, pelo menos em seu formato moderno, é radicalmente distinta da ferramenta manual. A distinção que se busca evidenciar aqui não está no fato de a máquina permitir, na maioria dos casos, uma produtividade extravagantemente maior em relação ao labor manual. A distinção radical se manifesta quando nos perguntamos pelas condições necessárias para uma máquina moderna existir (seu poder vir-adiante). A máquina só existe no interior de um circuito [*Kreisgang*] que sustente sua existência. O que seria um computador se não houvesse a tomada para ligá-lo? Um mero trampolho. De que valeria uma tomada se não houvesse os cabos de distribuição de energia? De que valeriam estes se não houvesse a rede elétrica urbana?

De que valeria essa se não houvesse o gerador na usina hidrelétrica? E, finalmente, de que valeria essa se não houvesse o rio para alimentar todo esse circuito? Podemos concluir que o ente natural, o rio, agora está implicado na produção técnica não mais como mero rio, mas como recurso energético. Mas podemos concluir também algo sobre o circuito aí manifesto. Fica evidenciado que o modo de produção da técnica moderna está condicionado à existência da referida cadeia de requisição. O ente só é produzido ao modo da requisição porque ele pode se acomodar no interior de um circuito. Fora de tal circuito não há produção ao modo da requisição.

Assim apresentado, esse encadeamento de requisições poderia ser tomado como a estrutura concreta dos complexos industriais tecnológicos. Mas apesar de ser mobilizado diversas vezes junto a exemplos da produção industrial e mecanizada, parece-nos que Heidegger tenta evidenciar o caráter ôntico dessa estrutura, e não concreto. Podemos entender o trabalho do filósofo como o esforço de nos fazer ver uma espécie de condicionamento topológico da técnica moderna. Entendendo por topologia não o registro da espacialidade tal qual a física a concebe, mas como a rede de relações que cada ente deve assumir durante sua vigência como ente (cf. Saramago, 2008). Trata-se do fato de que cada ente está condicionado a uma situação, e o ente produzido ao modo da técnica moderna tem uma situação ou topologia que lhe é própria. Ao tomarmos a técnica moderna sob a mirada ôntica, tornou-se possível elaborar os modos de produção da técnica moderna fora daqueles exemplos vinculados apenas ao contexto concreto da industrialização mecanizada (explorar, transformar, armazenar, distribuir, aplicar). Relacionamos o requisitar a produções científicas, intelectuais, artísticas. Obviamente, tais produções não ocorrem no interior de uma linha de produção industrial.

Ainda assim, colocados em paralelo a essa estrutura de condicionamento topológico da pro-dução e do pro-duzido, podemos tomar tais exemplos como passíveis de serem entendidos no interior de uma mesma situação geral na qual a pro-dução ocorre.

O circuito de requisição tem importância no interior da reflexão heideggeriana sobre a técnica. Quando Heidegger, logo no início da conferência *Das Ge-Stell*, faz a pergunta pela situação [*Stand*] de nossa não-proximidade em relação à coisa, o filósofo imediatamente, e sem nenhum esclarecimento terminológico, responde: “*das Bestand*”. Como já aludimos, há dois caminhos interpretativos tanto para a maneira como a pergunta será entendida quanto para a resposta que será dada. Adotamos uma das traduções correntes para o termo “*Bestand*”, a saber, “estoque”, e acreditamos poder preservar assim ambos os caminhos. No caso do sentido topológico, a expressão “estoque” refere precisamente o “lugar” no qual se estoca coisas. Um “inventário”, um “armazém”, um “depósito”. O requisitar como modo de pro-dução da técnica moderna depende de um tal “lugar”, de um tal condicionante topológico que sirva como uma “armação” [*Gestellung*]⁹. Embora tenhamos localizado esse condicionante-ontológico a partir de exemplos que Heidegger utiliza, isso não quer dizer que esse fenômeno geral do “encadeamento de requisição” seja secundário. O filósofo o vincula ao tópico que, ainda veremos, identifica a essência da técnica moderna [*Ge-Stell*]. “O circuito de requisição ocorre na com-posição [*Ge-Stell*] e

⁹ O termo “armação” já se consolidou como uma das alternativas para traduzir “*Ge-Stell*” (que abaixo identificaremos com o sentido composicional). Contudo, como temos visto, “armação” é um termo mais pertinente ao sentido topológico da técnica. Adiante, ao tratarmos da tradução de “*Ge-Stell*”, retomaremos o assunto.

como com-posição” (Heidegger, 1994a, p. 32, tradução minha).

Agora já estamos em posse de dois elementos importantes na investigação heideggeriana da técnica moderna: já temos manifesto o sentido ôntico do pro-duzir da técnica moderna – assim como seus vários modos de produção e seu modo de pro-dução dominante, a requisição [*Bestellen*]; e também acabamos de manifestar a condição topológica do encadeamento de requisições, o estoque [*Bestand*]. Tendo em vista estes dois fenômenos, poderíamos nos perguntar: quem é responsável por quem? Qual deles é a causa do outro? Há momentos de seu trabalho nos quais Heidegger está interessado em explorar essa indagação. O filósofo se ocupa de perguntar pela proveniência da requisição [*Bestellen*] e do estoque [*Bestand*]. Vemos Heidegger recusar que a origem da requisição seja explicada em termos econômicos (como guiada por lucro), em termos antropológicos (como coisa humana), e é notório o trecho em que o filósofo recusa também que essa proveniência seja o próprio estoque. Não se trata nem de um de seus itens nem da totalidade dos itens. Não sendo isso, a pergunta permanece: qual é a origem da pro-dução e situação da técnica moderna?

4. O sentido ontológico da pro-dução moderna (a disponibilidade [*Bestand*])

Quando Heidegger ergue a pergunta pela “situação” da técnica moderna, o termo “*Stand*”, responsável por indicar o que está sendo interrogado, pode ser traduzido também por “posição”. Isto consequentemente muda o que procuramos como resposta. Agora a busca não é pela rede de relações na qual adentra o ente pro-duzido (topologia), mas pela própria “compostura” do ente ali posto, o traço fundamental do ente assim pro-duzido (ontologia). Reorientando a pergunta para

a “compostura” [*Stand*], trabalhamos o outro sentido da palavra “*Bestand*”. Curiosamente, poderíamos continuar traduzindo o termo para “estoque”. Pois a palavra tem também no português essa versatilidade. Ela pode indicar o estoque enquanto o lugar no qual se armazena coisas e pode indicar o estoque enquanto a coisa armazenada, o item estocado.

No seminário *Das Ge-Stell*, Heidegger eventualmente utiliza a expressão “*Bestand-Stück*” para referir aquilo que é pro-duto da técnica moderna. O termo composto pode ser traduzido como as “peças do estoque” ou, mais literalmente, as “*peças-estoque*”. A expressão aponta para o caráter do ente pro-duzido enquanto simultaneamente um estoque (um armazenado) e uma peça (algo isolado). Isto é, o ente pro-duzido, o que é trazido-adiante, em seu caráter de trazido-adiante pela pro-dução técnica moderna, é elaborado em termos de “*peça-estoque*”. Alguns detalhes são acrescentados pelo filósofo. Primeiro, que uma peça não é o mesmo que uma parte. A parte integra o todo; sem a parte o todo perde algo. Uma peça de um estoque não é imprescindível para o todo. Segundo, que a peça tem dificuldade de estabelecer uma relação íntegra não apenas com o todo, mas também com qualquer coisa. Mesmo quando colocada uma peça lado a lado com outra peça, semelhante sua, apesar das suas semelhanças de forma, elas não compõem nada a mais do que um amontoado. As peças dependem do circuito de requisição no qual são pro-duzidas. Para exemplificar esse caráter dependente, autocontido e não-relacional da peça, Heidegger ilustra com uma situação hipotética: caso pegássemos uma frota de automóveis e removêssemos de cada carro peça por peça e colocássemos essas peças em algum lugar, então veríamos que o resultado seria a imagem de uma espécie de “cemitério de automóveis”, um ferro-velho (Heidegger, 1994a, p. 36).

Portanto, agora a palavra “estoque” significa não só aquilo que repousa estante no estoque, isso é, o ente enquanto item do repositório, mas principalmente o aspecto do ente ali disponível enquanto um estocável. Para Heidegger, esse não é um simples aspecto que ora pode ser manifestado ora não, ele é o aspecto fundamental do ente no interior da produção técnica moderna. Estamos falando agora do ser-do-ente [*Sein des Seienden*] enquanto estoque [*Bestand*]. Na conferência *A pergunta pela técnica*, Heidegger é claro: o termo “*Bestand*” é inequivocamente empregado para nomear o modo fundamental do estar-adiante no qual o ente a partir da produção técnica moderna aparece (Heidegger, 2000, p. 17).

A expressão “*Bestand*” pode ser traduzida para uma variedade de termos em português. Há o já ventilado “estoque”, “acervo” e “inventário”, mas para evitar confusões, reservemos estes para o sentido topológico. “*Bestand*” também possui o significado de “existência” ou “subsistência”, mas a tradução direta para essas opções seria pouco esclarecedora e, no fim, nada intuitiva. Há ainda o significado de “*Bestand*” como “constante”, “duradouro”, “estável”, “persistente”, “seguro”. Contudo, uma nota de rodapé incluída por Heidegger no texto da conferência *Das Ge-Stell* nos adverte a não tomar a expressão neste sentido. Enquanto no corpo do texto Heidegger afirma: “Apenas o que assim requisitado a permanecer em prontidão como disponibilidade [*Bestand*] e no sentido de disponibilidade, é permanente”; no rodapé, o autor inclui o seguinte adendo: “a palavra [*Bestand*] é empregada no sentido de um disponível à requisição, i.e., não de algo constante. A constância consiste em uma requisição no interior daquela circunscrição” (Heidegger, 1994a, p. 28). De fato, a advertência é compreensível na medida em que entendemos que um contexto no qual as coisas estão em constante transformação, em fluidez e mutabilidade, pode

ainda assim se apresentar como um contexto no qual as coisas se encontram em constante prontidão para a requisição. Assim, o caráter estático não é o que melhor qualifica o ser-do-ente da pro-dução técnica moderna. Embora variem as opções de tradução, o sentido geral dessas variações é limitado. No contorno destas possibilidades podemos visualizar o que Heidegger está tentando apontar com o uso da palavra “*Bestand*”. Há uma espécie de condensação de três sentidos gerais: estoque, existência e constância. Essa condensação reflete o existente em sua estabilidade no interior de um estoque, no qual se encontra pronto para a aplicação. Dizemos que um tal ente está disponível [*Bestand*]. E este é o termo que julgamos mais adequado para a tradução da expressão heideggeriana “*Bestand*” no contexto em que ela visa o aspecto fundamental do ente, o ser-do-ente da pro-dução técnica moderna¹⁰.

Ora, deve haver algo que recuse vir-adiante como um disponível. Heidegger sugere o ente natural como elegível a tal recusa. Essa sugestão é colocada à prova pelo filósofo. Mas após breve consideração acerca da disciplina responsável por pensar os fenômenos da natureza, *i.e.*, a física, Heidegger conclui que todo e qualquer fenômeno natural é também compreendido como estoque de energia e matéria. Aliás, no interior das ciências da física, o ente natural precisa ser compreendido dessa maneira. A biologia contemporânea também reduz o fenômeno da vida em geral como um caso de transferência de energia. O vir-adiante da natureza, mesmo lá onde ela não passa por uma linha de produção em sentido restrito, *i.e.*, nas reservas ecológicas, nos parques florestais etc. Mesmo aí a natureza já se transformou em ponto turístico e

¹⁰ Na tradução que Emmanuel Carneiro Leão faz da conferência de 1953, “*Bestand*” é traduzida por “disponibilidade”. Cf. *A questão da técnica* (Heidegger, 2012).

está disponível para adentrar nos roteiros de entretenimentos (que por si mesmo são peças do circuito de aplicabilidade). Mesmo o espaço fora da Terra é hoje observado sob a promessa de prover um ambiente habitável e recursos energéticos e materiais. A conclusão é de que o ser-do-ente como disponibilidade enquadra qualquer ente com o qual se relaciona o humano mobilizado pela técnica moderna. Não apenas o ente pro-duzido, o pro-duto final, mas também os entes mobilizados nesse circuito de pro-dução, os recursos iniciais e mediadores (instrumentos) da pro-dução. “Como se pode ver, a essência da técnica não são as máquinas, os instrumentos, os aparelhos. Tudo isso não passa de figurantes. A essência mesma é a funcionalidade de tudo e de todos (...)” (Carneiro Leão, 2004, p. 76).

Também o humano, para Heidegger, pode ser constatado como tendo se tornado um ente cujo estar-adiante é ao modo da peça-estoque: no interior da pro-dução técnica moderna, cada humano é equivalente um ao outro no sentido de ser imediatamente substituível; cada humano se encontra em prontidão para a referida pro-dução.

Com o nome ‘peça’ [*Stück*] usualmente colocamos para nós algo de inerte, embora se fale também em uma peça de gado [*Stück Vieh*]. As peças-de-estoque [*Bestand-Stücke*] ainda assim são a cada vez trazidas para um requisitar [*bestellen*], no qual são posicionadas [*gestellt*]. Evidentemente, o humano também pertence àquilo que é assim posicionado, ainda que ao seu próprio modo, seja enquanto serve à máquina, seja enquanto constrói e opera a máquina do interior de um requisitar da maquinação. Na época do domínio tecnológico, em sua essência o humano é posicionado na essência da tecnologia, na com-posição [*Ge-Stell*]. A sua própria maneira, o humano é uma peça-de-estoque [*Bestand-Stück*] no sentido estrito das palavras ‘peça’ e ‘estoque’. O humano é substituível no interior da requisição do estoque. Que ele seja uma peça-de-estoque permanece como pressuposto ao fato de que ele pode se tornar o funcionário de uma requisição” (Heidegger, 1994a, p. 37, tradução minha).

5. O sentido histórico-ontológico da pro-dução moderna (a destinação histórica [*Geschichte*])

O tópico que pretendemos explorar agora, o sentido histórico-ontológico, aparece no contexto da pergunta pela origem da técnica moderna. A essa altura, já se considera que perguntar pela origem da técnica moderna implica concebê-la em pelo menos três dos sentidos já ventilados: em seu sentido ôntico, que revela o modo dominante da pro-dução moderna (a requisição [*Bestellen*]); em seu sentido topológico, que conduz à situação da pro-dução moderna (o estoque [*Bestand*] ou circuito de requisição [*Kette des Bestellens*]); e em seu sentido ontológico, que põe em manifesto o ser do ente da pro-dução moderna (a disponibilidade [*Bestand*]). Heidegger rejeita que a pergunta pela origem articulada desses fenômenos seja orientada para o maquinário industrial moderno ou para a ciência moderna. Para o filósofo, nenhum deles serve como resposta¹¹. Uma consideração sobre o

¹¹ Ao rejeitar o maquinário industrial como resposta, em geral, o argumento do filósofo é que a máquina necessita antecipadamente de um regime que possibilite pro-duzir o próprio maquinário. Assim como a rotação não é algo que deriva da roda, mas é a roda que se aproveita da rotação, também a máquina não pode ser entendida como a origem da técnica moderna. Heidegger ainda reconhece que a ciência moderna é a primeira expressão da pro-dução técnica moderna. Ainda que o maquinário industrial tenha surgido apenas na segunda metade do século XVIII, “a postura requerente do humano mostra-se, em primeiro lugar, no surgimento da moderna e exata ciência da natureza” (Heidegger, 2000, p. 22 / trad., p. 386). Mais adiante, “o recolher que desafia no desabrigar requerente [*das herausfordernde Versammeln in das bestellende Entbergen*] já impera na física, embora propriamente ainda não se manifeste nela” (Heidegger, 2000, p. 23 / trad., p. 386). É porque Heidegger trata a técnica moderna no sentido ôntico da requisição que o filósofo pode observar a presença da técnica moderna nas ciências modernas da natureza, antes mesmo de tais ciências se tornarem “ciências aplicadas” ou “ciências experimentais”, cuja aplicação e experimentos viriam a ser amparados pelos instrumentos técnicos

próprio sentido ontológico pode nos aproximar da resposta que Heidegger dá a essa indagação.

Já vimos que podemos interpretar a pergunta pela “*stand*” e a resposta “*Bestand*” de duas maneiras: como estoque [*Bestand*] enquanto o armazém (no sentido topológico); como estoque [*Bestand*] enquanto o armazenado em seu aspecto fundamental de ser um disponível [*Bestand*] (no sentido ontológico). Essa segunda direção interpretativa, mais recorrente nos comentários e, de fato, mais trabalhada por Heidegger, pode por seu turno ser tomada também ela em duas direções. Há como que uma dupla “cidadania” do ser-do-ente na reflexão heideggeriana em direção à essência da técnica moderna. Por um lado, o ser-do-ente é um achado no percurso da investigação. Encontrado por uma reflexão conduzida no sentido ôntico do pro-duzir. A partir de uma circunspecção no modo de ser daquilo que é pro-duzido e aquilo que é mobilizado na pro-dução ao modo da técnica moderna, Heidegger nos aponta para esse achado, a disponibilidade [*Bestand*]. Assim como os apontamentos de Heidegger a respeito da ciência moderna, também aqui nos parece que a proveniência da técnica moderna residiria na condição ontológica desse pro-duzir (o ente precisa antecipadamente estar aberto ao modo da disponibilidade). A disponibilidade poderia ser entendida como um efeito da técnica moderna, como o efeito da produção humana ao modo da requisição: a disponibilidade é precisamente o aspecto fundamental do ente pro-duzido pelo humano. Por outro lado, parece que o inverso também poderia ser o caso: é o estar-adiante ao modo fundamental da disponibilidade que instiga o humano à pro-dução técnica da requisição e da pro-vocação no interior da situação técnica do estoque. Tomado dessa

modernos e, portanto, dariam vazão a sua expressão mais emblemática com a industrialização e maquinários.

forma, a disponibilidade consistiria na própria condição ou causa ontológica da técnica moderna.

Essa precedência do estar-adiante ao modo da disponibilidade parece estar indicada por Heidegger quando lemos nos textos a expressão “desvelamento” [*Unverborgenheit*] no contexto de elaboração do sentido ôntico da pro-dução. Com alguma atenção, podemos notar que a expressão não significa o mesmo que “pro-duzir”. Ou seja, apesar de ser mobilizada como um modo de pôr e por vezes aparecer em paralelo aos modos do pro-duzir, a expressão “desvelamento” [*Unverborgenheit*] não diz respeito ao sentido ôntico, pelo menos não na medida em que o compreendemos no interior do fazer humano (precisamente como o trazer-adiante no qual o humano tem parte). Nos contextos em que Heidegger fala da “pro-dução”, o humano é endereçado em seu caráter ativo. O humano pro-duz. Mas nos contextos em que Heidegger fala do desvelamento, o humano aparece passivamente, sendo antes o desvelamento que toma o humano e libera para ele o seu espaço de ação. Ambas as expressões, por vezes, têm como objeto direto a disponibilidade (o humano pro-duz um ente disponível; o desvelamento desvela o ente como disponível), mas o sentido do “pôr” em cada caso é distinto. Por isso falamos em “dupla cidadania” da disponibilidade enquanto o estar-adiante fundamental na técnica moderna. No primeiro caso, a cidadania da disponibilidade pertence ao escopo da atividade humano enquanto resultado de sua pro-dução. No segundo caso, a disponibilidade tem sua cidadania em outro domínio, que é precisamente o domínio da sua proveniência. A expressão “desvelamento” indica a doação originária do ser-do-ente. Iremos tratar este como o sentido histórico-ontológico. É a presença do termo “histórico” que muda tudo aqui.

No interior dos *Seminários de Bremen*, Heidegger ensaia a noção de história a partir de uma aproximação entre os termos alemães “*Geschichte*” e “*Geschik*”. A história deixa de ser pensada como sucessão de fatos, e também não é pensada como o resultado cumulativo dos vários feitos humanos. O filósofo se faz valer da expressão “*Historie*” para aludir ao sentido corriqueiro de história, e reserva a expressão “*Geschichte*” para aludir ao sentido que visa trabalhar. Se por um lado, a “*Historie*” é entendida como o resultado dos feitos humanos, a “*Geschichte*” é pensada como o que libera o humano a realizar seus feitos. No alemão, a palavra “*Geschik*” significa “destino”. A expressão vem do verbo “*schicken*”, que diz “enviar”, “pôr a caminho”. Ao explorar esta proximidade terminológica entre “*Geschichte*” e “*Geschik*”, Heidegger pretende ressaltar na história o seu caráter de destinação. Para nós de língua portuguesa, o termo “destino” provém do latim e é composto pelo prefixo “*de-*” e pelo verbo “*stare*” como radical. Enquanto o verbo significa “estar de pé”, “ficar firme”, “persistir”, o prefixo exprime a ideia de um movimento que vem de cima para baixo, como manifesto nos termos “decair” ou “decrecer”. Como verbo composto, “*destinare*” diz “colocar em posição erguida”, “fazer algo ficar firme”, “afirmar” e “estabelecer”. Com este sentido de “determinar”, como quem erige uma casa e a determina como lugar da morada, o verbo “*destinare*” passou a assumir o sentido de “sorte” ou “fortuna”, em suma, “aquilo que para nós foi afirmado e ao qual desde sempre estamos determinados”. Na proximidade entre destino e história, entende-se que a história “ergue” o humano, o ajusta em determinada direção e o envia, como quem imperativamente diz “vai por aqui”. A história como destino, portanto, é a força que circunscreve os caminhos nos quais o humano poderá trilhar o curso de sua vida.

Não se pretende dizer com isto que a história determina que uma pessoa nascida, por exemplo, no século tal tenha sua

vida configurada pelas condições socioeconômicas daquela época. Quando fala em destinação, quando fala em “pôr a caminho”, o filósofo está se referindo à destinação originária, *i.e.*, ao franqueamento hermenêutico-ontológico. “Pôr a caminho [*Auf einen Weg bringen*] significa: destinar [*schicken*]”. E para esclarecer a noção de destino, Heidegger acrescenta que “denominamos de destino [*Geschick*] a força de reunião encaminhadora [*versammeldne Schicken*], que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história [*Geschichte*]” (Heidegger, 2000, p. 25; trad. p. 27; grifo no original). A própria experiência cotidiana de compreensão do ente, isto é, daquilo com o que nos relacionamos a todo momento, é o que compõe o objeto da destinação:

Qualquer coisa que o humano faça ou experimente, ele sempre encontra a si já entre coisas (inclusive os outros) que não estão escondidos dele e que, assim, em algum sentido já ‘falam com’ ele, desde um chamado [*Anspruch*] para o que eles são. De partida, seres humanos são invariavelmente reunidos, não apenas para a relação com coisa, mas para um modo de ser particular a eles. Que essas coisas não estejam escondidas deles é algo que já tomou lugar sempre que o des-velamento chama a eles (assim é sua essência) para descobrir coisas de um modo determinado. No caso da tecnologia moderna, seres humanos colaboram no desafiar a natureza, mas apenas em virtude de serem eles mesmos desafiados a fazê-lo desse modo. Eles são reunidos no processo de desafiar a natureza (...). Em outras palavras, é apenas enquanto os seres humanos são eles próprios desafiados a pro-duzir as energias da natureza à força que o modo de pro-dução da tecnologia moderna pode acontecer. Esse desafiar faz história antes mesmo de ser parte de um registro histórico, um legado de um modo de pensar e agir que tem sido transmitido para a humanidade moderna, definindo a tecnologia moderna (Dahlstrom, 2019, p. 48-49).

Ao tensionar esta aproximação entre destino e a dádiva ontológica, Heidegger cunha a expressão “história-do-ser” [*Seinsgeschichte*]. O humano está submetido à história-do-ser a cada vez que se encontra com qualquer ente diante de si.

“Estar submetido” significa aqui ser apropriado pela própria história-do-ser. Neste apropriar [*ereignen*], por um lado, o humano é passivamente apropriado: é submetido a uma destinação; por outro lado, este acontecimento apropriativo [*Ereignis*] faz com que o humano então se ocupe ativamente da parcela de ser que lhe é destinada: leva à efetivação a possibilidade de estar em contato com as coisas. Há nesse acontecimento uma partilha do ser, a estadia da sua vigência¹².

Heidegger descreve várias épocas na história-do-ser. Cada época sustenta o ser-do-ente a um modo específico. A antiguidade grega, de acordo com Heidegger, destinou o humano na revelação do ente ao modo da presença. O medievo destina o humano na revelação do ente ao modo da criação divina. A modernidade destina o humano na revelação do ente ao modo da representação e da objetividade. Finalmente, na época da técnica moderna, o ente sequer ocorre ao modo do objeto, pois o ser do ente é fundamentalmente destinado como disponibilidade.

O que se presentifica pode anunciar a si mesmo como algo produzido por um produtor, este mesmo constante e onipresente. O que se presentifica pode oferecer a si mesmo como o que é pro-duzido pela representação humana, para ela e a partir dela. O que se presentifica é assim um objeto oposto à representação; representação, como *percipere*, é o *cogitare* do *ego cogito*, da *conscientia*, da autoconsciência do sujeito. O que perdura em oposição [*der Gegenstand*] é o objeto [*das Objekt*] do sujeito. O que se presentifica,

¹² A estadia da vigência do ser compreende o sentido mais próprio da palavra grega “*epokhē*” [ἐποχή]: espera, paragem. É neste contexto reflexivo que Heidegger introduzirá uma nova notação para pensar o ser: utilizará a grafia alemã arcaica que escrevia “*Seyn*”, que pode ser emulada no português com o termo “seer” (a proposta de tradução, que recobra a antiga grafia portuguesa do termo “ser”, é de Marco Antônio Casanova). Enquanto “ser” dizia respeito à pré-compreensão mobilizada a todo momento em que compreendemos algo, a palavra “seer” integrará o elemento histórico desta compreensão, que destina o humano e o coloca numa paragem compreensiva, numa determinada época do ser.

contudo, pode também ser algo constante no sentido das peças do estoque, que, enquanto permanentemente requisitáveis, são colocadas naquele posicionar onde vige a com-posição” (Heidegger, 1994a, p. 38, tradução e grifo meus).

Começamos este tópico nos perguntando pela proveniência da pro-dução moderna. Agora estamos em condição de responder. Para Heidegger, a proveniência da pro-dução ou técnica moderna consiste no seu sentido histórico-ontológico, *i.e.*, na destinação que apropria o humano em um desvelamento do ser-do-ente ao modo da disponibilidade.

6. O sentido composicional da pro-dução moderna (a com-posição [Ge-Stell])

O acompanhamento da pergunta pela essência da técnica permitiu expor até aqui sentidos e fenômenos suficientes para, finalmente, identificar a almejada “essência da técnica moderna”. Para isso, é necessária uma palavra que concentre e reúna tudo o que vimos até aqui. A palavra que Heidegger escolhe é “Ge-Stell”. Nos dicionários, o termo é traduzido por “caveleiro”, “esteio”, “suporte”, “armação”, “quadro”, “estrutura”, “esqueleto”, “estante”, “chassis”. Será que alguma dessas palavras indica a essência da técnica moderna? Por que Heidegger usa tal expressão para nomear tão complexo fenômeno? Há pelo menos três sentidos gerais que podemos constatar nos usos da expressão “Ge-Stell” por Heidegger: como nome; como conjunto; e como época da história-do-ser. Esses três sentidos, é claro, podem ser articulados entre si. “Ge-Stell” é o nome do conjunto de fenômenos que, cada um ao seu modo, constitui a época da técnica moderna. Consideremos os três modos de Heidegger empregar a expressão para esclarecer o assunto.

Nas primeiras aparições, a palavra “*Ge-Stell*” é proposta como nome. A sentença na qual Heidegger apresenta a expressão começa com “nós agora nomeamos (...)”, é intercalada por uma breve exposição daquilo que está sendo nomeado; e finaliza com o nome “*Ge-Stell*” (Heidegger, 1994a, p. 32; Heidegger, 2000, p. 20). Adiante, o filósofo reconhece que na filosofia, a depender do que se nomeia, nenhuma palavra é suficientemente clara. Heidegger relembra o autor da doutrina das ideias, que tomou préstimo da corriqueira palavra grega “*eîdos*” [εἶδος] empregando-a em um sentido absolutamente novo, para pôr adiante (pro-duzir) algo não visto até então. Heidegger reconhece que há, portanto, uma certa extravagância no exercício filosófico quando precisa tomar palavras da língua ordinária para nomear o extraordinário (Heidegger, 2000, pp. 20-21). O filósofo sugere ser também este o caso para aquilo que o nome “*Ge-Stell*” visa nomear. Naturalmente, qualquer opção de tradução enfrentará a mesma dificuldade que o próprio Heidegger enfrenta ao propor o termo alemão “*Ge-Stell*”. Por ora, aderimos à expressão “com-posição”, colocada por Marcia Sá Cavalcante Schuback, uma vez que mantém vigente a componente “*stellen*” desde nossa preferência em traduzi-la com o verbo “pôr” e ainda traz o prefixo “com”, que sugere precisamente aquilo que pretendemos enfatizar aqui: a conjunção dos condicionantes ôntico, ontológico e histórico da técnica moderna¹³.

¹³ Outra tradução usual para “*Ge-Stell*” é “*armação*”. Acerca dessa opção (que tem o termo “*enframing*” como seu paralelo anglófono), reproduzo o comentário crítico de Andrew J. Mitchell: “Heidegger traz o termo ‘*Ge-Stell*’ com a intenção explícita de que tal nome expresse algum tipo de conjunção [*gathering*]. A conjunção de todo *Stellen*, de todo posicionar, alocar, pôr, como esse movimento básico tem se mostrado a si mesmo no atual mundo de dominação tecnológica, assim como no decorrer da história da filosofia Ocidental desde seu início com os gregos. Heidegger distingue, explicita e custosamente, o que ele entende por posicionamento [*positionality*] de

O nome “com-posição”, tanto nos *Seminários* quanto na conferência de 1953, é apresentado em uma sequência de parágrafos que primeiro fala das palavras “*Gebirge*” e “*Gemüt*”. Ambas as expressões nomeiam coletivos de coisas. “*Gebirge*” diz cordilheira, o coletivo de montanhas. “*Gemüt*” se traduz por “ânimo”, mas no alemão carrega o sentido coletivo dos vários sentimentos que compõem um determinado estado de ânimo. Logo após mencionar a cordilheira e o ânimo, Heidegger escreve: “Nós agora nomeamos a autoconjunção reunidora [*gesammelte Versammlung*] do posicionar [*des Stellens*], no qual todo requisitável [*Bestellbare*] se presentifica no interior do estoque [*Bestand*], a com-posição [*das Ge-Stell*]” (Heidegger, 1994a, p. 32, tradução minha, grifo no original). O nome, desse modo, nomeia a conjunção das pro-duções, da situação e do ser-do-ente na época da técnica moderna. “Com-posição” nomeia o conjunto no qual estão incluídos os vários modos de pro-dução que já vinham sendo refletidos por Heidegger como manifestados em um modo dominante de pro-dução, o *requisitar* ou o *desafiar*. “Com-posição” também nomeia, no interior desse conjunto, a situação do *estoque* na qual tudo o que é requisitado se acomoda e recebe, inversamente, uma provocação para ser pro-duzido ao modo da requisição. Finalmente, “com-posição” nomeia esse mesmo

qualquer ‘enquadramento’ como o termo tem sido traduzido. Posicionamento, Heidegger nos diz, não é uma estrutura como uma estante que armazena seus conteúdos, nem é como uma fonte d’água que circunscreveria seu conteúdo. Também não é como um esqueleto (tal qual a nota de um manuscrito nos adverte), que daria consistência à carne desde dentro. Esse sentido grosseiro de estrutura e enquadramento não deve ser ouvido no termo ‘posicionamento’. Heidegger marca ele mesmo essa diferença quando explicitamente distingue entre posicionamento [*positionality*], *das Ge-Stell*, e estrutura, *die Gestelle*. A propagação do posicionamento não é, portanto, a de uma estrutura que cerca de fora, mas, em parte, um processo de recrutamento [*Gestellung*] que compele e obriga tudo o que encontra para o circuito de aplicabilidade” (Mitchell, 2012, p. xi, tradução minha).

conjunto no qual ainda está incluso o aspecto do ente como *disponível*, o ente enquanto pro-duzido ao modo da *requisição* no interior do *estoque*.

Porque nomeia um conjunto, por vezes o termo “com-posição” ocorre para referir alguma qualidade particular dos elementos do conjunto. Mas não podemos deixar escapar o fato de que um conjunto por si mesmo tem sua determinação. Um coletivo enquanto tal não é apenas o agregado de coisas idênticas. Uma matilha enquanto um coletivo de lobos apresenta para uma presa desafios distintos daqueles apresentados por cada lobo sozinho. Nesse caso, a soma de $1+1$ não resulta em 2. A matemática não concebe esse resultado porque a soma matemática rejeita a atualidade daquilo que se ajunta. Para a matemática, $1+1$ é, se muito, duas entidades idênticas lado a lado, uma relação de equivalência. O nome “com-posição”, enquanto nomeia um conjunto, é mais do que o rótulo que envelopa a série dos fenômenos elaborados até aqui. Pensando assim, então a com-posição ainda deve indicar algo por si mesmo.

Nos *Seminários de Bremen*, Heidegger se estende no tratamento da com-posição. Alguns verbos são associados ao fenômeno, sugerindo de fato que o conjunto enquanto tal tem um impacto próprio. Aparecem, por exemplo, verbos associados ao acontecer da com-posição: arrastar [*ziehen*]; rasgar, romper, torcer, arranca [*reißen*]; encurtar, franzir, ceifar [*raffen*].

“A com-posição arrasta [*zieht*] o requisitável [*Bestellbare*] para o interior do circuito de requisições [*Kreisgang des Bestellens*], acostumando-o ali, e assim vinculando-o a algo constante [*Beständige*] no estoque [*Bestand*]. Ela [a com-posição] corrompe [*reißt*] tudo juntamente em requisitabilidade [*Bestellbarkeit*]. De tudo o que se apresenta ela [a com-posição] se apodera [*rafft*] enquanto requisição e

é assim o ajuntamento desse apoderamento [*Raffens*]. (Heidegger, 1994a, p. 32, trad. minha).

A com-posição como pro-dução requisitante, rede de requisições e disponibilidade arrasta, corrompe, ceifa. Verbos claramente associados a um acontecimento violento. Além dos verbos, a com-posição também é associada a certos substantivos particulares no texto de Heidegger. Aparecem, por exemplo: franzido, curto, ceifado, apoderado [*Raffens*]; pilhagem [*Geraff*]; impulso [*Treibens*]. Entre esses verbos e substantivações, fica sugerido que a com-posição enquanto tal, enquanto a reunião daqueles sentidos da técnica moderna nos tópicos anteriores, é um acontecimento de violência. Uma violência em relação ao humano, ao ente e ao próprio ser¹⁴. Na conferência de 1953, o nome “com-posição” aparece sem se falar de “conjunção” [*Versammlung*]. A frase de apresentação do nome é formulada de maneira semelhante àquela do seminário de 1949. Contudo, a expressão ali é “invocação provocativa” [*Anspruch herausfordernden*]. Nesse caso, já estamos imediatamente colocados na posição de interpretar a com-posição como algum tipo de impulso ou invocação. Além dos já mencionados verbos conjugados a partir do nome “com-posição”, também ainda as expressões “pôr” ou “posicionar” [*stellen*] são vastamente empregadas. Já vimos antes que o “pôr” é tratado por Heidegger no sentido

¹⁴ O tema do perigo da técnica moderna não será abordado neste artigo. Sucintamente, podemos afirmar que o perigo [*Gefahr*] é apresentado primeiro como algo próprio à dinâmica do desvelamento histórico-ontológico (toda destinação que doa ser também falsifica a si mesmo no interior dessa destinação, não aparecendo como enquanto tal) e depois como o mais elevado perigo [*die äußerste Gefahr*] ou o mais perigoso do perigo [*das Gefährlichste der Gefahr*] (o falsificar da técnica moderna é peculiar, pois obstrui fatalmente a possibilidade de o humano ter uma relação genuína com a destinação, perpetuando assim o destino técnico). Portanto, a com-posição é violenta em sentido histórico-ontológico, embora os sinais da violação ocorram nos outros sentidos também.

ôntico do pro-duzir, mas também é por vezes colocado de maneira genérica, servindo tanto para o pôr da natureza quanto da técnica. Em tais casos, pode nomear ainda aquele “pôr” a partir do qual ocorre a doação do ser-do-ente. Ou seja, o “pôr” como o desvelamento no sentido histórico-ontológico. O impulso ou a invocação pertinente à com-posição enquanto tal é, precisamente, a doação do ser-do-ente. Aquela série de fenômenos descobertos ao longo da análise heideggeriana acerca da “essência da técnica” são conjuntamente nomeados com-posição não porque esses fenômenos podem ou não ser concentrados em uma única noção, mas porque eles têm como proveniência um modo de desvelamento e destinação histórico-ontológica que, essa sim, precisa ser nomeada. Quando esses fenômenos componentes da técnica moderna são nomeados em seu conjunto pela palavra “com-posição”, o termo exprime precisamente a destinação epocal do ser-do-ente ao modo da disponibilidade, que condiciona o humano à pro-dução ao modo do requisitar, e que está de partida condicionado ao circuito de requisições¹⁵. Pois esse é o fenômeno que concentra a pluralidade de fenômenos da técnica moderna. Entendida em seu caráter histórico-ontológico, a com-posição é o fenômeno que concentra a *essência* da técnica moderna.

¹⁵ Tal condicionamento do homem à produção não o atinge apenas na forma de um trabalho braçal, industrial, tecnológico ou científico, mas também onde ele julga ser “reflexivo”, “crítico” e “pensante”. A pro-vocação é, de saída, uma modificação e delimitação do que é pensável — incluso sua própria condição de pro-vocado. “O vigor do desvigoramento do pensar e do dizer que o mundo da técnica planetária supõe já é ele mesmo a exposição vigorosa de que ser é ele mesmo” (Schuback, 2022, p. 80).

Conclusão

Os tópicos acima elucidaram os seis sentidos contidos no trabalho heideggeriano sobre a técnica moderna. Durante o desenvolvimento, já ficou sugerida a articulação que esses sentidos possuem entre si. Podemos explicitá-la da seguinte forma. O sentido instrumental da técnica manifesta o caráter corriqueiro da compreensão de técnica e, dessa forma, dá-se como gatilho e abertura para uma investigação fenomenológica da técnica moderna. Ainda que no decurso desse exame o sentido de técnica seja alterado, ele também é porventura retomado para que a busca confirme ou reforce seus achados. O segundo sentido da técnica é o ôntico, que abarca a noção fundamental de pro-dução, de trazer o ente à presença. Também o instrumento é uma pro-dução, mas não só ele. Todo trazer-adiante é entendido aqui como uma pro-dução ôntica. Esse sentido permite que o trabalho encontre e exponha os vários modos de pro-dução predominantes na época da técnica moderna, e que são concentrados em um modo geral: o requisitar ou provocar. A pro-dução moderna tem também uma topologia que lhe ampara, uma rede de relações na qual o ente pro-duzido se acomoda: o estoque. Esse é o sentido topológico de todo o pro-duzir: trazer-adiante é também acomodar o ente em uma relacionalidade com outros entes, em uma situação. A pro-dução e a situação da técnica moderna favorecem um modo específico do estar-adiante: a disponibilidade. A disponibilidade é, assim, o sentido ontológico da técnica porquanto mostra o ser do ente, o sentido básico e fundamental de ser ente na época da técnica moderna. A articulação dos três últimos sentidos da técnica moderna (ôntico como requisitar; topológico como estoque; e ontológico como disponibilidade) deflagra que um não é causa do outro como precedência temporal, mas todos eles se sustentam mutuamente. A indagação pela proveniência de tal encadeamento ontológico leva à consideração sobre o sentido

histórico-ontológico da técnica, que consiste em uma destinação, um impulso originário que abre e desvela o ente ao modo da disponibilidade. Ao fim, a destinação da técnica moderna é nomeada “com-posição” [*Ge-Stell*]. A com-posição é o conjunto dos sentidos elaborados ao longo da pesquisa de Heidegger e acontece como impulso que desvela o ser-do-ente ao modo da disponibilidade, na rede de requisições, permitindo a produção da requisição, e que assim destina o humano o e mantém vinculado à época da técnica moderna.

Ao se concentrar no contexto reflexivo maduro de Heidegger sobre a técnica, o artigo ofereceu uma exposição exaustiva dos sentidos de técnica ali contidos. “Fundamental” refere aqui o fato de que qualquer tratamento da questão da técnica no pensamento heideggeriano precisa evocar, explícita ou implicitamente, pelo menos um desses seis sentidos – e, para poder tratar da essência da técnica, precisa necessariamente falar do sentido composicional, que como se tentou mostrar, articula-se com pelo menos outros quatro sentidos (ôntico, ontológico, topológico e histórico-ontológico). Há outros temas importantes na reflexão de Heidegger sobre a técnica, mas que não compõem necessariamente um entendimento ou sentido de técnica propriamente, isso porque são temas articuláveis a algum dos sentidos aqui expostos (como por exemplo, os temas do perigo [*Gefahr*] e da salvação [*Rettende*], da virada [*Kehre*], da coisa [*Dinge*]). Com essa conclusão em mente, é possível abrir caminhos investigativos, tanto em termos exegéticos (no qual se buscaria por abandonos, desenvolvimentos, articulações ou novidades no interior do *corpus* heideggeriano), quanto em termos reflexivos sobre a contemporaneidade desses sentidos (no qual se perguntaria: algum desses sentidos ainda serve para pensar o nosso contexto?).

Referências

BORGMANN, Albert. Technology. In: Hubert L. Dreyfus e Mark A. Wrathall (org.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 420-432.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Heidegger e a ética. In: *Revista Tempo Brasileiro - Caminhos da ética*, n. 157. Rio de Janeiro, abr.-jun., 2004.

DAHLSTROM, Daniel O. Im-position: Heidegger's analysis of the essence of modern technology. In: WENDLAND, Aaron James; MERWIN, Christopher; HADJIOANNOU, Christos (org.). *Heidegger on technology*. New York: Taylor & Francis, 2019. p. 39-56.

HEIDEGGER, Martin. O tempo de imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 95-138.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage nach der Technik [1953]. In: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe Band 7) (p. 5-36) (Tradução português brasileiro: A Questão da Técnica (tradução de Marco Aurélio Werle). *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3. 2007. p. 375-398.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Das Ge-Stell [1949]. In: *Bremen und Freiburg Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. (Gesamtausgabe Band 79) (p. 24-45) (Tradução inglesa: Positionality. In: *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Tradução de Andrew J. Mitchell. Indiana University Press, 2012. p. 23-43.

HEIDEGGER, Martin. Die Gefahr [1949]. In: *Bremen und Freiburg Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,

1994b. (Gesamtausgabe Band 79) (p. 46-68) (Tradução inglês: The Danger. In: *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Tradução de Andrew J. Mitchell. Indiana University Press, 2012. p. 44-63.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 11-38.

IHDE, Don. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Indiana: Indiana University Press, 1990.

MITCHELL, Andrew J. Translator's Foreword. In: HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Indiana: Indiana University Press, 2012. p. vii-xvi.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Anderson de Paula Borges. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

SARAMAGO, Lgia. *A Topologia do Ser*. São Paulo: Editora Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. A Poética da Linguagem: notas de leitura e tradução de A Caminho da Linguagem de Martin Heidegger. In: *Revista Enunciação*, v. 7, n. 1, 2022. p. 76-101.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

(Submissão: 11/11/25. Aceite: 03/08/26)

Do descerramento em *Ser e tempo* de Heidegger: ser-no-mundo entre a afinação e a compreensão

From the disclosedness in Heidegger's *Being and Time*: Being-in-the-world between attunement and understanding

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42073

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

kahlmeyermertens@gmail.com

Resumo: O artigo questiona: como fenômeno do “descerramento” (*Erschlossenheit*)¹ do ser-aí a seu mundo está implicado ao poder-ser

¹ Por mais que usual esta expressão para traduzir essa palavra alemã, há quem ainda prefira traduzi-la por “abertura”. Justificamo-nos quanto à opção pela primeira, por ela melhor registrar a ideia desse ser-aberto em seu movimento de “des-fechamento”, possuindo em seu radical o verbo alemão *schließen* (fechar) e guardando parentesco etimológico com o substantivo *Schlüssel* (chave). Registre-se, portanto, que *Erschlossenheit* é o termo que Heidegger reserva tanto para referir-se ao descerramento promovido pelas tonalidades afetivas quanto pela compreensão. No mais, quem desejar se dar a pena de fazer uma leitura de mapeamento da obra *Ser e tempo*, logo notará que o termo “abertura” (*Öffnung*) não é utilizado por Heidegger nesse período (até há incidências de correlatos a esse, como é o caso de *Eröffnung*, mas ele só aparece em contexto extra filosófico no posfácio assinado por Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, organizador do volume (GA2) no âmbito das *Obras reunidas* de Heidegger). Cognatos a *Offen* (aberto), como *Öffnen* (abrir), *Offenbach* (abertamente), *offenbaren* (revelar), *Offensichtlich* (evidentemente), *offenkundig* (óbvio), *Offenbarkeit* (franqueado) etc., embora identificados no texto de Heidegger, são quase

deste ente na obra *Ser e tempo*? Inicia contextualizando a noção de ser-em e indicando que Heidegger necessita elucidar o *em* do ser-no-mundo para chegar a alcançar o fundamento fenomenológico que lhe permitiria compreender tal ente. Após, apresenta como o conceito fenomenológico de “descerramento” é tratado. O trabalho, assim, busca indicar como tal abertura se dá desde as “tonalidades afetivas” (*Stimmungen*) e implicada a um conceito contíguo a estas, a “afinação” (*Befindlichkeit*). O descerramento também será tratado com vistas à compreensão (*Verstehen*); nesse momento, desejamos evidenciar como este existencial descerra o ser-aí ao horizonte significativo que seu mundo constitui, além de indicar o quanto essa abertura compreensiva aos contextos mundanos abre o ser-aí a sua situação de ente de projeto existencial e de possibilidades. Para chegar a realizar essas reconstruções conceituais, o artigo deverá ocupar-se, em diferentes momentos, dos contextos compreendidos nos §§. 28-32 da obra *Ser e tempo*. O artigo depreende que entre compreensão e afinação o ser-aí é este que é livre para poder-ser possibilidades no descerramento a seu mundo.

Palavras-chave: Ser-em; Descerramento; Tonalidades afetivas; Afinação; Compreensão; Heidegger.

Abstract: The article questions: how is the phenomenon of the “disclosedness” (*Erschlossenheit*) of Being-there to its world implicated in the could-be of being of this entity in the work *Being and Time*? It begins by contextualizing the notion of Being-in and indicating that Heidegger needs to elucidate the “in” of Being-in-the-world in order to reach the phenomenological foundation that would allow him to understand such an entity. Next, it presents how the phenomenological concept of *disclosedness* is treated. The work, therefore, seeks to indicate how such openness arises from “affective

que na totalidade das vezes usados de maneira lata, sem que se revistam de tecnicidade filosófica e, quando isto ocorre, a exemplo de *öffentlichen* (público), *Öffentlichkeit* (caráter-de-público), *veröffentlicht* (posto-a-público), seu contexto filosófico não é o referente à maneira com a qual se vê aberto ao horizonte de seu mundo, mas o daquela “publicidade” que, ao lado da cotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) e do afastamento (*Abständigkeit*), responde pelo modo com o qual o ser-no-mundo já se vê decaído num modo derivado de existência.

tonalities” (*Stimmungen*) and is implicated in a concept contiguous to these, “attunement” (*Befindlichkeit*). The disclosedness will also be addressed with a view to understanding (*Verstehen*); at this point, we wish to highlight how this existential disclosedness Being-there to the meaningful horizon that its world constitutes, in addition to indicating how much this comprehensive openness to worldly contexts opens Being-there to its situation as an entity of existential project and possibilities. To achieve these conceptual reconstructions, the article will, at different points, address the contexts outlined in paragraphs 28-32 of *Being and Time*. The article suggests that between understanding and attunement, Being-there is that which is free to be possibilities in the disclosedness of its world.

Keywords: Being-in; Disclosedness; Affective tonalities; Attunement; Understand; Heidegger.

Introdução

Análise do ente a ser primeiro interrogado quando em pauta a recolocação da questão do ser desde seu horizonte de sentido, a *analítica fundamental da existência* assoma em *Ser e tempo* e, em verdade, constitui mais propriamente o corpo do que dessa obra é conhecido (já que do seu projeto, como se sabe, apenas veio a lume sua primeira seção). O esforço identificado nos oitenta e três parágrafos (§.) que integram *Ser e tempo* é o de obter uma visualização prévia do conjunto de estruturas existenciais do ente que nós próprios somos (= ser-aí, *Dasein*) e é por isso que a “[...] *ontologia fundamental*, da qual todas as outras podem surgir, deve ser buscada na *analítica existencial do ser-aí* (Heidegger, 1977, p.18).² Recorrendo ao método e à atitude

² No presente artigo deliberamos por usar traduções próprias dos extratos textuais de Heidegger a partir de suas *Gesamtausgabe* (GA, *Obras Completas*). Tal opção se justifica não apenas pelo rigor de utilizar as fontes primárias dos escritos do filósofo em seu idioma original, quanto por nos servirmos de

fenomenológica, Heidegger operará a descrição da situação ôntico-ontológica desse ente, o que forneceria acesso imediato à dimensão de ser que interessa a toda ontologia. Não obstante, nosso filósofo está ciente de que: “A analítica existencial [...] é, em última análise, *existenciária*, i. é, *onticamente* enraizada” (Heidegger, 1977, p.18). Aqui se expressa tanto o primado ôntico quanto o ontológico desse ente a ser primeiramente interrogado quando se trata da questão do ser, pois contando que o ser-aí “[...] na própria base de sua determinação existencial, em si mesmo é “ontológico” (Heidegger, 1977, p.18), têm-se também que tal ente tem seu ser determinado na existência, o que é indicativo de onde uma tal investigação deve partir.

Se, em *Ser e tempo*, essa diretiva se apresenta face a uma requisição ontológico-fundamental, é preciso dizer que as coordenadas para um tal procedimento já constam em obras precedentes, tidas mesmo como esboços a essa de 1927.³ Esses trabalhos ensinam que uma apropriação fenomenológico-compreensiva do ser-aí (outrora tratada com terminologia e conceptualidade prototípicas, ainda referentes à *vida fática* e *facticidade*) não se processaria por uma abordagem teórica (quer dizer, com um trato teórico e, por isso mesmo, negligente ao fenômeno do ser-aí em seu

escolhas de traduções que atendem mais pontualmente ao escopo específico deste trabalho.

³ Temos aqui em vista, pontualmente, o *Relatório Natorp* (1922) e *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923). Estas obras, tal como interpretamos, são, respectivamente: a que oferece o programa do que se desenvolveria em *Ser e tempo* e a que traz os primeiros desenvolvimentos do que na obra de 1927 identificaremos como os projetos de uma hermenêutica da facticidade e da analítica existencial (já trazendo conceitos que depois comparecerão também nessa obra posterior, entre eles: “ser-em”, “ser-no-mundo”, “mundo”, “cotidianidade”, “queda” (ainda tratada como “ruína”) e “encontrar-se-em”. Cf. Bibliografia, Heidegger (1992 e 1988).

horizonte existencial) (Heidegger, 1992, p. 75), mas por uma que tomasse este fenômeno imediatamente no campo de sentido que lhe é próprio. Desse modo, “[...] a investigação filosófica não se impõe desde fora [...], mas deve ser compreendida como apreensão explícita na atividade fundamental da vida fática [existência]” (Heidegger, 1992, p. 32); ao não ser uma compreensão extrínseca, ela já arrola uma posição prévia da qual a interrogação ao ser-aí “[...] se deixa tomar na indicação formal: *ser-aí (vida fática) é ser em um mundo*” (Heidegger, 1988, p. 80). Ser *em* um mundo é o ponto do qual nasce a visão do ser-aí ocasional em sua cotidianidade mediana desde a qual se poderá mostrar o modo de ser do ser-aí. Assim, temos nesse “em” o indício de como a *existencialidade* (*Existenzialität*) do ser-no-mundo já conta com a *facticidade* (*Faktizität*) de um mundo específico.

Do *aí* já sempre *em*...

Em *Ser e tempo*, a descrição e a análise do “ser-em enquanto tal” (*In-sein als solches*) são precedidas por um conjunto de elaborações. Heidegger inicia justificando a relevância da recolocação da questão do ser em época avessa à investigação ontológica; apresenta ainda o modo com o qual a recolocação dessa questão deve acautelar-se para não incorrer nas ingenuidades das ontologias tradicionais (que tomavam equivocadamente o ser segundo a medida do ente) (§1-4). Após, apresenta os projetos subsidiários à ontologia fundamental, a saber: a *analítica existencial*, a *destruição da história da ontologia* (§ 5-6) e a *hermenêutica da facticidade* que, adjacente às anteriores, ora transparece no gesto compreensivo do ser-aí frente a seu próprio ser (e ao sentido dos entes em geral), ora na compreensão de nossa situação hermenêutica atual, como releitura do historicamente

consolidado, conduta da qual depende o programa desconstrucionista de Heidegger.

Há ainda os tópicos, por assim dizer, metodológicos (§.7-8), dentre os quais um é onde Heidegger apresenta a fenomenologia enquanto o *como* da investigação a ser empreendida, passo no qual patenteia seu papel crucial de “[...] modo de acesso e definidor disso que deve se tornar tema da ontologia. [De sorte que] *Ontologia só é possível como fenomenologia*” (Heidegger, 1977, p. 48).⁴ O que se segue daí são os quatro capítulos da primeira seção, nos quais inicialmente a analítica existencial se apresenta em seu momento de elaboração (§. 9-11); o ser-no-mundo é dito como constituição fundamental do ser-aí (e o existencial ser-em, por uma visão prévia, é concretamente mostrado no modo com o qual o mundo é conhecido) (§.12-13); a tematização da mundanidade do mundo em geral, com uma caracterização do modo com o qual o ser-no-mundo se vê junto aos entes intramundanos (*innerweltlich Seiendes*) que lhe vêm ao encontro em uma totalidade conforme e da possibilidade de conhecimento deste mundo (§.14-24); uma análise concreta do “quem” deste ser-aí, indicando o modo com que este coexiste cotidianamente com os demais seres-no-mundo e como o ser-no-mundo apreende, de maneira imediata, sua constituição própria de fenômeno a partir do seu registro de *se* (*Das Man*) (§.25-27).

A tematização do existencial ser-em (*In-sein*) a partir do §.28 retoma a descrição fenomenológica do ponto em que estacara, no entanto, como se vê, não é mais uma tematização acerca da familiaridade e autoevidência do mundo, tampouco da compreensibilidade de si mesmo, trata-se agora dos modos com que originariamente o “aí” (*Da*) do ser-aí (*Dasein*) se

⁴ Indicação que, no presente contexto, vale também para a análise ontológica do ser-aí.

constitui; essa nova etapa, todavia, se serve de tudo quanto angariou das análises precedentes (§.14-27). Encaminhando-se para um ver evidenciador do conjunto existencial do ser-aí, o filósofo mantém-se atido a seu propósito, que *é o de uma ontologia fundamental*. Por isso, indagar: “Em que direção se deve olhar para ver a característica fenomenal do ser-em como tal?” (Heidegger, 1977, p.175) A resposta a esta nos confronta à evidência de que:

[...] ser-em é diferente da interioridade de algo do simplesmente dado ‘em’ um outro; o ser-em não é como uma qualidade de um simplesmente dado, resultante ou mesmo deliberado através do ser dado (*Vorhandensein*) do ‘mundo’; o ser-em, em vez disso, é como o modo essencial de ser desse ente mesmo (Heidegger, 1977, p. 175).

A advertência de Heidegger quanto ao ser-em não significar um estar-contido espacial⁵ é aqui repetição prudente, afinal nosso filósofo já o dissera ao caracterizar o ser-no-mundo. A preocupação, tanto lá como cá, é mais a de indicar que o “em”, ao ser-*em*-o-mundo, não é propriedade de um ente substancial, dado-de-antemão e que, em vez disso, aponta à constituição ontológico-existencial desse ente. É isso que, na citação imediata, se refere ao “essencial”, já que esta essência, em tal contexto, deve ser tomada literalmente; assim, diz-se “essente” do *que está sendo* (ou, mais explicitamente, *é o que é na medida em que está sendo*). Mas, assim, qual seria o “estar-sendo” do ser-no-mundo? De que modo o ser-em aponta a nossa situação? Um assomo de resposta provém de outro trecho logo adiante: “O que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o ‘aí’ de seu ser-aí.

⁵ Espaço aqui é o empiricamente constituído, como entendido como na ciência física; o que não quer dizer que não se possa pensar, com vistas à fenomenologia de Heidegger, a espacialidade como um existencial do ser-aí. Entretanto, mesmo neste caso, a experiência fenomenológico-existencial do espaço se afigura copertinente a um ser-em. As tematizações de Malpas (2008, 2012) nesse sentido são elucidativas e, por isso mesmo, dignas de consulta.

[...] Esse ente traz em seu próprio ser o caráter de desfechamento⁶ (*Unverschlossenheit*). A expressão ‘aí’ significa esse descerramento essencial. Por meio dela, esse ente (o ser-aí) está, para si mesmo, ‘aí’ em mundo (Heidegger, 1977, p. 174). O trecho nos confronta com um ser-em-mundo já sempre sendo diante de seu aí, quer dizer que onde quer que haja o ser-em(-mundo), este não é sem o aí de seu ser-aí, de sorte que, o “aí” do ser-aí dá-se sempre “em”...

Atento ao modo de “em aberto” do ser-aí, Heidegger identifica o vínculo entre ser-em e o “aí”, ressaltando o quanto este perfila a facticidade do *que se mostra no descerrado* do ser-aí a seu mundo, no seu “descerramento”. Face a isso, enuncia Heidegger (1977): “O ser-aí traz consigo de casa o seu ‘aí’, sem este, ele não só não é fático, quanto nem mesmo é o ente dessa essência” (p.177). Por outro lado, o aí indica igualmente a abertura, enquanto âmbito de descerramento de fenômenos, campo de jogo (*Spielraum*) no qual o ser-aí tem seu ser conjugado em existência, daí dizer: “O ser-aí é [...] o seu descerramento” (Heidegger, 1977, p.177).

Mais do que indicação categórica, o apontado acima prescreve os dois próximos momentos de desenvolvimento desse artigo. A partir daqui, cabe analisar os caracteres ontológicos do ser-aí com vista ao descerramento em seu “aí”; assim a análise do ser-em focalizará dois modos constitutivos, e igualmente originários, do ser do ser-aí: *afinação* e *compreensão*.⁷ Heidegger obtém, pela análise desses

⁶ Intuição que os tradutores das duas edições de *Ser e tempo* ao inglês e alguns dos intérpretes mais destacados nessa língua acolheram ao utilizar “Disclosure” e “Disclosedness” para se referirem ao descerramento, cf. Heidegger (1962), Heidegger (1996) e Richardson (1974).

⁷ Geralmente acompanhados da “fala” (*Rede*), em *Ser e tempo*, *compreensão-afinação-fala* são tratadas como uma tríade existencial, por constituírem modos cooriginários constitutivos do se do aí. No presente trabalho, por sua

existenciais, a configuração fenomenal necessária para a compreensão de um modo concreto do ser-em, é o que teremos no tópico seguinte.

Tonalidades afetivas como descerradoras e afinadoras

A caracterização da constituição do “aí” parte da tematização do ser-no-mundo em seu modo de “afinação”; esta indica “[...] ‘como alguém está e se torna’. Neste ‘como alguém está’ o ser-afinado (*Gestimmtsein*) traz o ser a seu ‘aí’” (Heidegger, 1977, p.179). Quer dizer que, afinado de certo modo, o ser-aí dá indício de como já *se encontra em* (*sich befinden in*). Mas o que faz com que o ser-no-mundo se ache dessa ou daquela maneira? Como o ser-aí se vê propriamente afinado? Enfim: o que afina esse ente de ser-em? Heidegger denomina “tonalidades afetivas” o que o *afeta*, o *afina*, o *sintoniza*; este fenômeno indica a modalidade desde a qual o ser-no-mundo que somos se concretiza ôntico-existencialmente no mundo. Tais tonalidades são descerradoras do mundo enquanto horizonte de realização; mais do que isso, tal como compreendidas por Heidegger, é no descerrar desde essas que tal horizonte mundano se mostra mais propriamente como espaço de manifestação dos entes enquanto tais, de sorte que o que quer que nesse se manifeste já se dá a um ser-no-mundo situado (*bestimmt*) pelo tom ou voz (*Stimme*) da tonalidade afetiva (*Stimmung*). Significa que tonalidades afetivas são modos através dos quais o ser-aí, desde seu descerramento, situa-se no mundo dando vistas de suas possibilidades bem como compreensões e desdobramentos delas.

delimitação temática específica, a fala (= discurso) acabou não sendo enfocada.

A tonalidade afetiva já descerrou o ser-no-mundo como um todo e torna possível um primeiro direcionamento para... O ser-afinado não se refere, de início, ao psíquico (Seelischen), não sendo qualquer estado interno que se dissemine misteriosamente colorindo (abfärbt) coisas e pessoas (Heidegger, 1977, p. 182).

A passagem também enfatiza que tonalidades afetivas não são emoções adventícias que, de fora, nos tomariam; não são sentimentos, ocupando posição subalterna quando contrapostas ao pensar e ao querer numa ordem subjetiva⁸; tampouco estados-de-ânimo, apenas “emprestando cor” às percepções e representações. Todas essas interpretações ainda incorrem em um pressuposto subjetivo, que, em vez de tomar o ser-no-mundo como o fenômeno que é em um mundo já modulado por tonalidades afetivas, interpreta mesmo a esses como tendo sede em uma subjetividade (Coriando, 2002; Fink-Eitel, 1992; Withy, 2024), alinhando-se rapidamente à filosofia do sujeito e à *psicologia dos humores*, a qual Heidegger reputa: “[...] ainda completamente omissa no trato deste fenômeno como existencial fundamental” (Heidegger, 1977, p. 178). Se nos orientarmos estritamente pelos modos de proceder da fenomenologia, logo se identifica o quanto isso é empírico, é ôntico. Cabe então a pergunta: não sendo esses afetos anímicos ou psicológicos, que cariz eles teriam para Heidegger? Para o filósofo, “[...] tonalidades afetivas pertencem ao ser do homem [...]” (Heidegger, 1983, p.96);

⁸ O livro editado por Inga Römer (2014), apesar de estar mais interessado em explorar a importância da afetividade para a ética, promovendo um diálogo entre a tradição kantiana e a fenomenologia, é bom lugar para dividir o quanto para aquele autor moderno a afetividade ainda aparece subordinada ao entendimento e à vontade. Nesse mesmo volume, a leitura do capítulo de Manfred Baum (2014), dedicado a pensar a receptividade do ânimo aos conceitos de dever, nos evoca o fato intrigante de a filosofia de Kant, em tendo chegado a cunhar um conceito de ânimo (*Gemüt*), restringiu-se a fazer desse ainda uma sede de estrutura subjetiva (a serviço de uma teoria de faculdades) em lugar de realizar uma filosofia disposicional ou, por outras palavras, uma filosofia dos afetos.

assim, em vez de reter o traço psicologista de uma filosofia dos afetos, Heidegger ontologiza essas afecções, o que nos leva a dizer que, se essas tonalidades afetivas (*Stimmungen*) são mesmo tons ou vozes (*Stimmen*), o que se entoa ou “fala” por meio destas é o próprio ser. Dizer assim – longe de desejar oferecer mais pretextos para os que detratam Heidegger como um “messiânico” – significa dizer que a existência do ser-aí tem nessa sintonia ao *fato de o próprio ser-aí ser ontologicamente*. Esse fato de ser, contudo, não significa um *factum* positivo expresso de um ponto de vista ontológico-categorial como é atributo dos entes dados-de-antemão (*Vorhandenheit*) mas à situação fática com a qual este ente já se vê em mundo (= facticidade).

Embora Heidegger, em *Ser e tempo* (nos §30 e 40, respectivamente), concentre suas análises apenas em duas tonalidades afetivas, o temor (*Furcht*) e a angústia (*Angst*), em obras posteriores ele alude outras dessas, a exemplo do tédio, da alegria, do estado de graça, da tristeza, da melancolia e do ódio (Heidegger, 1983, p. 96). O empenho de Heidegger em tematizar essas tonalidades é todo o de indicar que, na maioria das vezes, elas se dão ao ser-no-mundo corriqueiramente em sua existência cotidiana, e há dezenas de modos de estas nos sintonizarem discretamente, são, por exemplo: a *indiferença* quanto ao que ocorre no entorno, o *interesse* na tarefa da vez, a *indisposição* de levantar da poltrona justo agora que me vejo tão confortavelmente *acomodado*, a *descontração* durante uma conversa casual, o *contentamento* de estar na companhia de quem se gosta ou qualquer outra que adentre o horizonte do ser-no-mundo. Todas estas dão indício de que este está sempre afinado por tais tonalidades (Heidegger, 1977) ou, por assim dizer, o ser-no-mundo já sempre se acha de certo modo no mundo que é o seu. Indicando assim, o filósofo nos licita compreender tais afetos como um modo de estar-aí, modo no qual o ser-aí vê-se

integrado, sintônico, afinado ao que se manifesta no “aí” da existência. Uma vez aberto e modulado por tonalidades afetivas, “[...] é precisamente na cotidianidade mais indiferente e inofensiva [que] o ser do ser-aí pode irromper ‘como o que é e tem de ser’” (Heidegger, 1993, p.179). Assim, é por meio dessas, que vemos mais claramente como é estruturado o campo fenomenal total da existência do ser-aí e, coincidindo este campo com o horizonte do mundo, a existência do ser-no-mundo se faz correspondente ao que se definiu nessa estruturação. Entretanto, para Heidegger (1977):

A afinação é [apenas] *uma* das estruturas existenciais em que o ser do “aí” se mantém. Este ser é constituído com igual originariedade pela *compreensão*. A afinação tem cada vez o seu entendimento ainda quando o reprime. A compreensão é sempre um compreender em uma tonalidade afetiva (p. 142).

Próximo tema na pauta de Heidegger, também a compreensão, é um existencial e, portanto, constitutiva do ser-no-mundo. Enquanto tal, e de maneira análoga à afinação, também essa responde por um descerramento do ser-aí ao seu mundo, campo fenomenal no qual o ente que somos faz a experiência de seu próprio poder-ser (Heidegger, 1977). É disso que se ocupa o próximo tópico.

Compreensão como descerramento ao possível

A compreensão é indicada como o existencial do ser-no-mundo mais visivelmente implicado ao poder-ser deste ente, para o filósofo: “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí mesmo, de modo que, esse ser descerra e mostra o que se dá com ele mesmo” (Heidegger, 1977, p. 192). É verdade, todavia, que, ao falar de compreensão-de-si (*Selbstverständnis*), o autor já anteviu outras duas formas desse mesmo compreender, intrinsecamente ligadas a essa,

são elas: a *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*) e a *compreensão de mundo* (*Weltverständnis*). Entre estas duas, a primeira é compreensão primária, trata-se daquela que, no §.4 de *Ser e tempo*, diz respeito mais propriamente à distinção ontológica (*ontologische Auszeichnung*) desse ente frente aos demais, é o poder-compreender o sentido do ser dos entes, compreensão originária que explica o fato de o ser-aí ser o ponto do qual Heidegger parte com sua ontologia fundamental; em segundo lugar, há a compreensão do próprio ente no campo fenomenal de sua aparição, a compreensão não apenas dos entes que se apresentam ao ser-no-mundo, quanto do próprio âmbito significativo desde o qual o mundo se descerra enquanto tal (Heidegger, 1977).

Evidenciando o caráter de descerramento ao ser-no-mundo,⁹ Heidegger indica também o quanto este existencial nos coloca mais propriamente diante do poder-ser deste ente; daí enunciar que: “A compreensão, enquanto descerramento (*Erschließen*), sempre abrange toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é a cada vez um poder-ser-no-mundo” (Heidegger, 1977, p. 192). Depreende-se daqui que, para nosso filósofo, a compreensão é modo de

⁹ Apesar de nossa exposição não tomar essa vereda, não deixa de ser significativo, para a caracterização do fenômeno do descerramento, justamente nesse momento que trata da compreensão, a consideração de Günter Figal sobre este. Considerando pobre apenas a equiparação de *ser-aí* e *descerramento*, o autor indica que parece natural aos versados em fenomenologia que o descerramento seja pensado como um correspondente heideggeriano da consciência segundo Husserl (essa pareceria ser a opinião de Tugendhat). Figal rejeita essa interpretação indicando que algo como um descerramento parece mais bem corresponder a experiência aristotélica do “*noûs*” ou a do “*lumen naturale*” em certa tradição latina. A razão da negativa se deve ao intérprete não identificar na abertura ao mundo uma estrutura vetorial com é o caso da intencionalidade, presente na consciência. Por isso, a esse respeito, arrematar: “Descerramento é muito mais a pura possibilidade” (Figal, 2005, p. 143).

ser do poder-ser existencial do ser-no-mundo, não assumida essencialmente como simplesmente dada, mas como um modo de ser da existência. Portanto: “Na compreensão jaz existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser. O ser-aí não é um ente dado-de-antemão que possui adicionalmente o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O ser-aí é, a cada vez, o que pode-ser e como ele é sua possibilidade” (Heidegger, 1977, p. 191). Justamente por isso, Heidegger prescrever que devamos: “[...] apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial” (Heidegger, 1977, p. 200).

Ora, dizer, como acima, que a compreensão é modo de ser da existência que permite uma compreensão de si-próprio assinala que esta libera o ser-aí aos contextos significativos de seu mundo (= significância) e às suas possibilidades nessa totalidade significativa. Isso porque, para Heidegger (1977), é a compreensão existencial que projeta o ser-aí para sua realização; sendo assim, é enquanto descerramento compreensivo que o ser-no-mundo se vê liberado para ter seu ser projetado a uma constituição de fato, no aí de um mundo específico em sua significância. É com vistas a isso que Heidegger aponta a compreensão como o tal modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser. Ressalte-se, contudo, que falar de possibilidade essencial do ser-aí de modo algum significa um acenar com um poder-ser tudo quanto se poderia imaginar e querer em uma pretensa arbitrariedade (*libertas indifferentiæ*). Em vez disso, refere-se apenas às possibilidades que se franqueiam ao ser-no-mundo nos limites factuais do seu mundo e, portanto, dadas em compasso ao projeto ekstático da compreensão no horizonte mundano.

O caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo quanto ao descerramento do seu aí como o aí de um poder-ser. O projeto é a constituição existencial de ser no âmbito do poder-ser fático. E como lançado, o ser-aí o é no modo de ser do projeto. [...] O caráter de projeto da compreensão significa, além disso, que as

possibilidades, aquilo em relação a que se projeta, não é ele mesmo tematicamente apreendido. Tal apreensão retira do projetado precisamente o seu caráter de possibilidade, reduzindo-o a um dado como conteúdo pensado, ao passo que o projeto, considerado no projetar ele mesmo, lança diante de si a possibilidade como e fazendo-a *ser* como tal. O compreender, como projetar, é o modo de ser do ser-aí em que este é suas possibilidades como possibilidades (Heidegger, 1977, p.194).

Destarte, o poder-ser possibilidades do ser-no-mundo é condicionado pelos projetos de sentido que se descerram em um mundo fático e em vista de seus comportamentos existenciais, não indicando, por assim dizer, um conjunto de possibilidades contingentes; dessa forma, o ser-no-mundo só *pode o que pode na existência* em conformidade com as possibilidades compreensivamente descerradas na situação de seu mundo.

A possibilidade do compreender na chave do “como algo”

O movimento de exposição anterior subministra que, quando Heidegger trata da compreensão do que aparece em seu descerramento, no horizonte significativo de mundo, há uma forma com a qual qualquer ente compreendido se mostra, desse modo o que quer que se dê à compreensão já acontece em conformidade com a estrutura do “algo como algo” (*Struktur des Etwas als Etwas*). Significa que, uma vez descerrado pela compreensão, qualquer ente aparece *como* algo, por exemplo, *algo como* a mão para o uso, *algo como* um ente subsistente, *algo como* um vivente, *algo como* um outro ser-no-mundo... O que isso significa se beneficia muito da seguinte ilustração do texto de Heidegger:

O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si-mesmo “como algo”. O “como” constitui a estrutura da explicitação do compreendido; [...] O modo de lidar da [...] com o manual intramundano, o que vê *como*

mesa, porta, carro, ponte, não precisa ser necessariamente dito em um enunciado determinador. Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si uma compreensão [...]. O ver dessa visão já é sempre compreensão [...]. A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de “algo como algo”, antecede toda e qualquer posição temática a seu respeito (Heidegger, 1977, p. 211).

O que se deseja enfatizar é que a estruturação hermenêutica do “como algo” é imediata, não nos confrontando a enunciados, significações ou qualquer conceito aurido de generalizações (se a estes interpretarmos como determinação material que apoiaria uma lida predicativa ou, mesmo, teórica). Do modo de visar de Heidegger, na compreensão nada é predicado ou teorizado, antes o compreender é tomada significativa do próprio ente em contextos de mundo, no projeto da compreensão se descerra o ente tal como compreendido no mundo. Por outras palavras:

Estritamente falando, o que se compreende não é o sentido (*Sinn*), mas o ente ou o ser (*Sein*). Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de algo. O que na compreensão se descerra e é articulado, nomeamos sentido. O conceito de sentido abrange a estrutura formal daquilo que necessariamente pertence ao que a compreensão interpretativa articula. [...] Na medida em que a compreensão forma a constituição do ser do ser-aí, o sentido deve ser compreendido como [...] um existencial do ser-aí e não uma propriedade aderida sobre o ente, ficando por “trás” ou pairando em outro como um “reino intermediário” (Heidegger, 1977, p. 201).

Face a todo o dito, o “como” da compreensão não é algo que ocorra mediante enunciação, nesta ele apenas é dito, e apenas possível de ser expresso discursivamente pelo fato de ter previamente se manifestado em descerramento. Porém, como se pode entrever, o fato de a estrutura compreensiva do “como” não ser pronunciada de maneira ôntico-categorial, não quer dizer que ela seja menos digna de ser considerada como constitutiva da compreensão do ser-aí. Muito ao

contrário, justamente por ser desde o projeto existencial é que esta se mostra como pertencente a tal constituição.

Sendo assim, é em vista da compreensão que o movimento ekstático do projeto se insinua como constituinte ontológico-existencial do ser-no-mundo, patenteando que sua ex-sistência não é um mero haver (*existentia*), mas dinâmica livre de poder-ser possibilidades. Assim, o compreender, enquanto um projetar, é um modo de ser do ser-aí no qual ele é *como* possível frente às possibilidades de seu mundo. Em suma, o projeto diz respeito a toda abertura do ser-no-mundo, como poder-ser; esse, enquanto um existencial do ser-aí, admite ser pensado não só como o lançar-se às realizações no universo fático da mundanidade, na qual se engendra toda referencialidade e significância de maneira conforme. O projeto é, pois, um esboço de totalidade conjuntural no qual se enforma (*sich auszubilden*) o que é possível ao ser-aí.¹⁰ Destarte, no que concerne a esta articulação entre *compreensão* e *projeto* (que ocupou a pauta neste parágrafo de nosso artigo), o intento era o de apontar que a compreensão do ser-aí é sempre compreensão do seu mundo fático, dada a partir do descerramento aos seus modos de ser, e desde o projeto de suas possibilidades. Heidegger endossa esta interpretação afirmando que: “No projetar à possibilidade se antecipou na [abertura do ‘aí’ do ser-aí] uma compreensão de ser” (Heidegger, 1977, p. 203). Uma tal afirmação ratifica o quanto a compreensão – ao lado da afinação – é existencial que aponta o descerramento originário às possibilidades do ser-no-mundo.¹¹

¹⁰ Na oração, pretendemos explorar o parentesco etimológico e a proximidade semântica das expressões projeto e esboço, ambas possíveis de serem ditas, no presente contexto, pela palavra alemã *Entwurf*.

¹¹ Nossa delimitação temática nos impede de tratar dos contextos referidos à interpretação, como uma “[...] elaboração das possibilidades projetadas

Considerações finais

Em nossa reconstrução conceitual dos contextos de *Ser e tempo*, indicamos o “ser-em” evidenciando que, na existencialidade do ser-no-mundo, o “em” é modo correspondente ao “aí” que é mundo. Isso nos levou a depreender que ser-aí é estar sempre desde a experiência do em, de sorte que o ser-aí é sempre em-mundo, *existe sempre como ser-no-mundo*. O “aí” deste estar-aí indicia sempre o modo com o qual um tal ente já se vê fundamentalmente descerrado ao horizonte mundano, portanto constituído num espaço de existência. Esta evidência nos colocou em ponto favorável a uma análise concentrada em dois existenciais do ser-aí responsáveis pelo modo com o qual o descerramento se conforma, os existenciais: a *afinação* (e suas correspondentes imediatas, as tonalidades afetivas) e a *compreensão*.

Tal como vimos, a “afinação” é modo existencial fundamental do ser-aí e indicativa de seu encontrar-se-em mundo. Nesse modo de ser e estar, tonalidades afetivas descerram o mundo como um espaço de realização, modalizando o ser-no-mundo quanto a seus comportamentos nesse horizonte mundano. Significa afirmar que, na afinação, o ser-no-mundo vê-se aberto e sempre sintonizado por essas tonalidades, de sorte que elas, de algum modo, já condicionam sua situação. As tonalidades afetivas, entretanto, não são as únicas a responder pelo descerramento do ser-aí ao mundo, também a compreensão, é abertura existencial ao “aí”.

Ao abordar a “compreensão” como um existencial fundamental do ser-aí, tal como pensado por Heidegger, vimos que esta descerra o ser-aí a seu mundo como um campo

na compreensão” (Heidegger, 1977, p. 197). Sem embargo, apesar de não ser recente, ainda é proveitoso conferir a respeito o livro de Gethmann (1974).

de possibilidades. Reside nisso o modo existencial de ser do ser-aí como poder-ser. A compreensão é assim tomada não como ato cognitivo ou como uma faculdade transcendental a exemplo do *entendimento*; tal como visto, é ela que franqueia o espaço para o qual a existência do ser-aí se projeta a suas possibilidades. Significa dizer, que o descerramento da compreensão descortina o horizonte do mundo liberando o ser-aí não apenas para compreensão dos entes intramundanos (dispostos em suas malhas de significação), quanto para si mesmo, já que o descerramento expõe toda a constituição fundamental do ser-no-mundo, na medida em que, com atenção aos referidos contextos mundanos, libera o ser-no-mundo a seu poder-ser, bem como condiciona suas possibilidades no mundo. Disso resulta que a compreensão é o existencial do ser-no-mundo mais visivelmente implicado ao seu poder-ser.

Depreendemos que o projeto diz respeito a todo o descerramento do ser-no-mundo. Elucidamos, no entanto, que o viabilizado pelo projeto existencial ao poder-ser não aponta para uma indistinção de possibilidades. Assim, contradizendo uma tendência de nossa época atual, que faz fé na equação *querer é poder*, faz-se valer, com Heidegger, a evidência de que o ser-no-mundo, enquanto ente de poder-ser, não é este sujeito a uma indiferença de desideratos e realizações imediatas destes, por outras palavras, não é que o ser-aí possa tudo quanto almeje, mas suas possibilidades são sempre condicionadas pelos limites fatuais descerrados em seu mundo. Implica dizer que o projeto existencial, enquanto esboço de totalidade conjuntural no qual se enforma o que é possível faticamente ao ser-aí, realiza apenas o que pode ante as possibilidades de seu mundo específico.

O trabalho apresentou ainda que tudo aquilo que se descerra o horizonte de mundo e é dado ao compreender mostra-se sempre segundo aquilo que Heidegger chama de

estrutura do “algo como algo”. Esse registro compreensivo é, por assim dizer, antepredicativo e mesmo pré-teórico, pois independe que precisemos nos voltar reflexivamente sobre o compreender para que uma tomada compreensiva aconteça. No âmbito da compreensão, os entes são tomados *como* algo no projeto significativo aos contextos do mundo. Não é preciso demorar muito aqui para deixar patente que o compreender está intrinsecamente ligado ao projeto, movimento ekstático do ser-aí que se lança em direção às suas possibilidades no mundo, definindo a existência como ser-possível.

Conclui-se, num último acréscimo, que *entre compreendido e afinado, o ser-aí é este que é livre para poder-ser possibilidades no descerramento a seu mundo.*

Referências

BAUM, Manfred. Kant über die Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt. In: *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. RÖMER, Inga. (Hrsg.) Berlin. De Gruyter, 2014, p. 101-116.

CORIANO, Paola-Ludovika. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FINK-EITEL, Hinrich. Die Philosophie der Stimmungen in ‘Sein und Zeit’. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. (1992), 17/3, 27-44.

GETHMANN, Carl F. *Verstehen und Auslegung*. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Transl. Joan Stambaugh. New York: State University of New York, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Transl. John MacQuarrie; Edward Robinson. San Francisco: Harper & Row, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote*. [Édition bilingue français-allemand] Trad. J.-F. Courtine. Paris : Trans-Europ-Repress, 1992.

HEIDEGGER, Martin. Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. In: *Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe* – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. *Gesamtausgabe* – II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 29-30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

MALPAS, Jeff. *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*. Cambridge: MIT Press, 2012.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology*. Being, Place, World. London: A Bradford Book, 2008.

MULLHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge, 2007.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Hijhoff, 1974.

RÖMER, Inga. (Hrsg.) *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin. De Gruyter, 2014.

WITHY, Katherine. *Heidegger on Being Affected*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

(Submissão: 13/11/25. Aceite: 16/04/26)

O nó(s) da cotidianidade – um contraponto entre Martin Heidegger e Henri Lefebvre

The Knot of ‘Us’ of Everydayness – a counterpoint between Martin Heidegger and Henri Lefebvre

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42562

Hermes da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

metafilosofia@gmail.com

Resumo: Apresenta-se, a seguir, exame dos fundamentos sob os quais Martin Heidegger definiu a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) em *Ser e tempo* (1927) – especialmente no capítulo 4º da 1ª seção e também no capítulo 4º da 2ª seção –, o(s) sentido(s) nela descoberto(s), e o modo como o conceito foi apropriado/reconstruído pelo filósofo francês Henri Lefebvre em sua crítica a Heidegger – sob os lineamentos metodológicos desenvolvidos por Karl Marx – exposta na obra *Metafilosofia* (1965).

Palavras-chave: cotidianidade; Heidegger; *não-estar-em-casa*; Lefebvre; luta de classes

Abstract: The following is an examination of the foundations on which Martin Heidegger defined everydayness (*Alltäglichkeit*) in *Being and Time* (1927) – especially in chapter 4 of the first section and also in chapter 4 of the second section – the meaning(s) discovered therein, and the way in which the concept was

appropriated/reconstructed by the French philosopher Henri Lefebvre in his critique of Heidegger – under the methodological guidelines developed by Karl Marx – set out in the work *Metaphilosophy* (1965).

Keywords: everydayness; Heidegger; *not-at-home*; Lefebvre; class struggle

Ninguém é herói para seu criado-de-quarto; não porque o herói não seja um herói, mas porque o criado-de-quarto é criado-de-quarto, com que o herói nada tem a ver enquanto herói, mas [só] enquanto homem que come, bebe e se veste; quer dizer, como homem privado, na singularidade da necessidade e da representação.

(Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*).

1. Introdução

No decorrer das primeiras semanas de outubro de 1927, Martin Heidegger esteve hospedado, em Friburgo, na casa de Edmund Husserl – seu mentor e então amigo¹ – para auxiliá-lo na tradução e organização textual do

¹ Edmund Husserl (1859-1938) era, no contexto daqueles anos, um dos pensadores mais reconhecidos da filosofia alemã. Em 1916, logo depois de Heidegger ter se doutorado, Husserl o indica para um seminário de inverno e, em seguida, em 1919, para professor assistente em Marburgo. O contato entre os dois professores se mantém, inclusive com submissão dos manuscritos das obras que produziam – assim, Husserl submete suas *Investigações lógicas*, em 1923, à apreciação de Heidegger, e este, por sua vez, em abril de 1926, presenteou o amigo, por ocasião de seus 60 anos, com os manuscritos de *Ser e tempo*. Cinco meses depois, Husserl iria a Todtnauberg, onde Heidegger morava, para discutir com ele os manuscritos do seu livro. E foi no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, fundado por Husserl em 1912, que *Ser e tempo* seria publicado, em abril de 1927. A relação entre os dois pensadores terminou com a eleição de Heidegger a reitor e sua seguinte filiação ao Partido Nazista, em 1933. Husserl, que era de ascendência judaica, foi desligado da universidade por

verbetes *Phenomenology* para a Enciclopédia Britânica. Apesar da alegria de ser o primeiro trabalho que “autenticamente” faziam juntos – nos termos de Heidegger –, a tarefa exigia-lhe “grande esforço”, principalmente pelas resistências do anfitrião a respeito do plano e da forma do trabalho.² Entretanto, foram das ruas de Friburgo que, naqueles dias, emergiram duas janelas em Heidegger, uma para o “sublime” e outra para o tático. Dias depois, quando já tinha deixado a cidade, escreveria duas cartas, uma para a esposa Elfrid Heidegger e outra à então jovem estudante de filosofia, Hannah Arendt, com quem mantinha um relacionamento amoroso há dois anos. A carta à esposa, escrita de sua cidade natal, Messkirch, comemorava a nomeação para cadeira de filosofia da Universidade de Marburgo, assegurava que a construção da casa da família se tornaria realidade, e contava de um pedido de entrevista com o encarregado do ajustamento do salário do novo professor, ocasião para a qual precisaria de um sobretudo. Contava à esposa ter visto um, em Friburgo, “exibido na loja Müller, na esquina das ruas Bertold e Kaiser. Custa 85 marcos e não me atrevo a comprá-lo, sozinho.”³ Na carta enviada a Hannah, escrita de Marburgo, deixava o cruzamento das ruas Bertold e Kaiser, atravessava o rio Dreisam, e algumas poucas quadras depois, encontrava o que ele definiu como “o sublime” daquelas semanas na cidade, “passar, cada dia, pela [rua] Schwimmbadstrasse, onde também passaste e, como agora sei, viveste tão livre e

um decreto do Ministro da Cultura, no mesmo abril em que Heidegger assumia a reitoria.

² Carta a Elfride, de 18 de outubro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, pp. 159-160).

³ Carta a Elfride, de 21 de outubro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, pp. 161-162).

relaxada.”⁴ Nas duas cartas, contava ter ido de Friburgo à pequenina Messkirch para visitar o túmulo da mãe, que, como escreveu a Hannah, “me foi arrancada em maio”. A Elfrid confienciava entristecer-se com o fato de a mãe não poder compartilhar a alegria da nomeação para o cargo. Naquele mesmo 1927, aos 38 anos, tivera a alegria da publicação de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*)⁵, em abril, e o padecimento da mãe, de fevereiro até a morte, no início de maio. Ao ser avisado do câncer terminal da mãe, Heidegger escrevera à esposa dizendo ter de “lidar com isso [a iminência da morte da mãe], a menos que minha filosofia exista somente nos papéis.”⁶ E ao amigo Karl Jaspers, escreveu que a última hora passada ao lado da mãe convalescente foi “um fragmento de ‘filosofia prática’ que levarei sempre comigo”; afirmava também acreditar que, “para os maiores ‘filósofos’, a questão teologia

⁴ Carta a Hannah Arendt, de 07 e dezembro de 1927 (Arendt; Heidegger, 2000, p. 56).

⁵ Advertimos, de antemão, que a tradução de *Ser e tempo* adotada neste texto é a de Fausto Castilho, publicada em edição bilíngue pela Editora da Unicamp em 2012. Alguns aspectos dessa tradução (de que se ocupou o tradutor durante mais de quatro décadas), porém, merecem advertência por discreparem de alguns padrões ajustados entre os estudiosos do pensamento heideggeriano no Brasil. Destacamos dois pontos principais: a) a tradução de Fausto Castilho optou por não traduzir o substantivo neutro alemão *Dasein*, frequentemente vertido como “ser-aí”, por entender que essa locução não contempla sua abrangência; e b) a tradução dada por Castilho ao par *existenziell* (existencial) e *existenzial* (existenciário) inverteu os sentidos habitualmente usados anteriormente – essa inversão, segundo o tradutor, se funda no fato de *existenziell* ser termo de uso comum na língua alemã, designando “existencial”; já *existenzial* é um neologismo de Heidegger, optando-se por conferir-lhe igual status em língua portuguesa, traduzindo-o como “existenciário”.

⁶ Carta a Elfride, de 05 de fevereiro de 1927 (Cf. Heidegger, 2008, p. 159).

e filosofia, ou melhor, fé e razão, é uma questão que se propõe na mesa de trabalho.”⁷

Esse homem das ruas que, em outubro de 1927, perambula à cata de um sobretudo ou de indícios da amante, que visita o túmulo da mãe, sem poder com ela dividir a alegria da nomeação para um cargo, que escreve cartas assumindo seu temor diante da iminência da morte, desafia e é desafiado pelo homem cultor de um saber que “só diz respeito a um número restrito de homens” (Heidegger, 1969, p. 1). Na abertura de um curso sobre Aristóteles, proferido em Marburgo no semestre de verão de 1924, Heidegger argumentou que da personalidade do filósofo apenas interessa saber que nasceu, trabalhou e morreu (Heidegger, 2002, p. 5). E, fazendo eco a essa idéia, numa entrevista concedida à revista francesa *L'Express* por ocasião dos seus 80 anos de idade, ao responder a uma questão sobre se os mal-entendidos quanto à sua pessoa o afligiam, o autor de *Ser e tempo* disse: “Tenho a impressão de que é Heidegger quem me perturba” (Heidegger, 1969, p. 1). O que importa, diria na oportunidade, é a obra e suas possibilidades futuras, não o homem

⁷ Carta a Karl Jaspers, de 1º de março de 1927 (Cf. Heidegger; Jaspers, 2003, pp. 59-60). Slavoj Žižek, aliás, se refere à ironia da questão religiosa em Heidegger, referindo-se ao seu aparente retorno ao catolicismo na velhice, inclusive com apontamentos escritos para que seu funeral se desse segundo a tradição católica. A ironia, comenta Žižek, é que enquanto, na filosofia Heidegger teorizava a imediaticidade da vida pré-metafísica, na vida cotidiana ele continuou fiel à cristandade, concepção que ele descartara teoricamente por deturpar o sentido grego da abertura do ser, “como o principal passo para o esquecimento onto-teológico do Ser e como uma tela ontológico-metafísica toldando a imediaticidade da vida.” Entretanto, argumenta o filósofo esloveno, “é como se os termos tivessem trocado de lugar: a vida imediata de Heidegger [p. ex., essa passagem de 1927, que expôs em carta a Jaspers] era metafisicamente estruturada, enquanto sua teoria revelava a estrutura da imediaticidade da vida cotidiana.” (Žižek, 2013, cap. 7).

singularmente considerado; se a obra tiver importância futura, ressaltou, “não se saberá mais nem meu nome”.⁸ Ainda que trazer à tona esse Martin Heidegger das últimas semanas de 1927 possa parecer inoportuno, principalmente por não ser este texto dedicado à biografia do filósofo alemão nem a uma operação de confrontação vida-obra, esses momentos em que o vivido surge como um fragmento de “filosofia prática” e leva o autor a questionar o valor do seu pensamento, quando o *homem cotidiano* (não-filosófico) interpela/assombra o *homem filosófico*, propiciam um mote para se explorar um dos conceitos fundamentais de *Ser e Tempo*, o de cotidianidade (*Alltäglichkeit*).

Se o cotidiano caracterizado por Heidegger em *Ser e tempo* é, como destaca Željko Loparić (2004, pp. 50-51), o do uso dos objetos, do trabalho manual, sem referência ao trabalho industrial, seu conceito de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) estaria cativo de um pretensão agrarismo, obsoleto em nossa época de intensa urbanização (inclusive do campo), ou, ao contrário, seria, como questiona o filósofo croata-brasileiro, indicativo de sua extrema atualidade, não como defesa de agrarismo, mas como preocupação com a terra como morada do homem? É justamente essa configuração, em sua persistente atualidade, que torna profícuo um contraste entre Heidegger e um dos filósofos por ele influenciados⁹,

⁸ Mesmo assim se expressando ao *L'Express*, também a obra termina sendo questionada por Heidegger. Alexandre Ferreira se refere a uma anotação feita por Heidegger, dias antes de morrer, numa página destinada à primeira das suas obras completas: “Wege – nicht Werke”. (caminhos, não obra).” (Cf. Ferreira, 2001, p. 9).

⁹ O alcance dessa influência deve, porém, ser ponderado. Desde o primeiro até o terceiro volume da *Crítica da vida cotidiana* (volume publicados em 1947, 1961 e 1981), Lefebvre indica a obra de Heidegger (tanto antes quanto posteriormente à viragem [*Die Kehre*], da destruição da ontologia para o pensamento do sentido) como uma referência importante para pensar vários temas, como a cotidianidade, o espaço, a técnica, a

Henri Lefebvre, cuja apreciação não só se esforça criticamente quanto à noção heideggeriana de cotidianidade, mas busca desdobrar o conceito consoante a hipótese de uma urbanização planetária, de uma tendência ou virtualidade de uma *sociedade urbana*.¹⁰ Ao vislumbrar a definição heideggeriana de cotidianidade como uma espécie de alienação (*Entfremdung*) irreversível, sob a qual *Dasein* se despoja do seu ser ao dissolver-se no inautêntico, Lefebvre (1981, p. 25) a contrasta à dialética de Marx (o primeiro grande teorizador do cotidiano, na sua aferição) que, por via diversa, propiciaria uma abertura, ao considerar que “o outro é, ao mesmo tempo, alienação e desalienação (sua possibilidade), a alienação nas relações de classe, a desalienação nas virtualidades revolucionárias.” Essa apreciação da definição heideggeriana da cotidianidade,

apropriação, as representações, a metafilosofia etc. Mas, afirmar que as posições da *Crítica da vida cotidiana* procedam de Lukács (que introduziu o tema da “*Alltäglichkeit*” em *A alma e as formas*, de 1911) ou de Heidegger seria, conforme avalia Lefebvre (1981, pp. 23-24), injusto e de má-fé; para esses dois filósofos, “tomado especulativamente, o cotidiano se reduziria a um caos, à desordem das sensações e das emoções, anterior às formas que lhe conferem a estética ou a ética ou a lógica, ou seja, a filosofia.” A cotidianidade seria, desse modo, uma espécie de primitividade.

¹⁰ A “sociedade urbana” ou “o urbano” são termos empregados por Lefebvre para indicar a cidade como valor de uso. A “sociedade urbana” (ou “o urbano”) ainda não existe e, no entanto, existe virtualmente; é a sociedade que nasce da industrialização e a sucede, designando, como conceito, mais que um fato consumado, uma tendência, uma orientação, uma virtualidade (Lefebvre, 2004, p. 14). Baseada no uso, segue uma lógica diferente daquela da mercadoria. Ainda que se trate de “um outro mundo”, a sociedade urbana já está inscrita nas contradições sociais atuais como virtualidade. Ao distinguir-se da cidade (realidade presente, imediata, dado prático-sensível), a sociedade urbana comporta os riscos de incursão por uma metafísica que pode delinear-se sem solo e sem morfologia material, inscrita numa espécie de transcendência imaginária ou, de outra parte, traçar uma cidade sem relações sociais, sem morfologia social, destituída de virtualidade (Lefebvre, 2011, pp. 86-87).

porém, faz com que Lefebvre incorra numa generalização (tendente à leitura que identifica no filósofo da Floresta Negra uma simples desvalorização da vida cotidiana) da qual padeceria sua própria formulação. A cotidianidade não é, em Heidegger, equivalente à inautenticidade, como ressalva Isabelle Thomas-Fogiel (2017, p. 210) – é “apenas uma das suas figuras, aliás inevitável”. Autenticidade e inautenticidade, observa a filósofa canadense, “são duas possibilidades do mesmo plano, o do ‘mundo cotidiano’”; caso contrário, apesar do rechaço do autor a uma leitura moralizante, a inautenticidade seria uma simples consideração moral, um juízo de valor. Igualmente, identifica-se uma perversão da formulação lefebvrea, por exemplo, quando se pretende que o filósofo teria concebido o cotidiano como uma fonte unívoca de alienação (Carretero Pasín, 2002, p. 7). Isso não é apenas um contrassenso à disposição dialética de sua análise, mas, principalmente, um furta-se à elementar consideração de que a complexidade do cotidiano resulta, conforme Lefebvre (1981, p. 19), de profusas interferências, decorrendo, também, as alienações de múltiplas fontes, da divisão do trabalho, das classes sociais, das ideologias e “valores”, da opressão e da repressão.

Problematizar o cotidiano (e em decorrência a *cotidianidade*) como noção filosófica supõe pôr em crise a própria definição e as fronteiras da filosofia. Desde o debate que nos primórdios da história da filosofia envolveu as noções de *doxa* (opinião) e *aletheia* (verdade), as formas embrionárias da vida cotidiana constituíram uma demarcação para se distinguir o filosófico do não-filosófico. Ainda que Heidegger tenha produzido um dos tratamentos mais originais do tema da *cotidianidade* – desde o texto *Agustín y el neoplatonismo* (Heidegger, 1999, §§ 12 a 15), de 1921, até as páginas de *Ser e tempo* –, esse conceito não figura entre os mais vistosos de suas obras. No primeiro dos textos citados, a

cotidianidade é entendida como “dispersão” (*defluxio*) como modo dominante da vida fática, na interpretação de um dos capítulos do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho; no segundo texto, cotidianidade é um conceito pensado em relação à pergunta pelo ser, um *como* da existência, e é detidamente tratado no quarto capítulo da 1ª seção e no quarto capítulo da 2ª seção. Michael Inwood (2002, p. XXII) indica que cotidianidade (*Alltäglichkeit*) é um daqueles conceitos formulados por Heidegger e “esquecidos” em sua produção posterior a *Ser e tempo*. Entretanto, se observarmos bem, esse conceito continua ¹¹ compondo as estruturas profundas do seu argumento, como, por exemplo, ao tratar da inversão de sentido pela qual o construir surge como encobrimento do *habitar* (Heidegger, 1994, p. 129), ou ao se referir, na *Carta sobre o humanismo* (Heidegger, 2006, pp. 75-80)¹², às possibilidades de que o extraordinário se expresse no ordinário (ao comentar a historietta que Aristóteles narra sobre

¹¹ O tema de uma possível “viragem” (*Die Khere*) na obra de Heidegger é controverso. O próprio Heidegger, embora tenha sugerido essa inflexão na *Carta sobre o humanismo* (publicada em 1947), terminou negando-a na antes citada entrevista ao *L'Express* (1969), dizendo não ser possível distinguir duas fases em sua obra: “O Heidegger II só é possível pelo Heidegger I, e o Heidegger I implicava já o Heidegger II.” A diferença de estilo posterior a *Ser e tempo*, disse Heidegger, é apenas uma curva ou dobradiça do seu pensamento. É desse ponto de vista que, a respeito da possível *Khere*, parece mais sensata a ponderação de Otto Pöggeler (1993, pp. 192-222), reafirmada por Hans Georg Gadamer, sob cujo juízo o que muda na viragem é uma retomada do ponto de partida da questão do ser. Uma exposição didática e panorâmica do tema é oferecida pelo filósofo estadunidense Thomas Sheehan (2010, pp. 82-101), que sustenta ser a “viragem” o tópico central do pensamento heideggeriano.

¹² Essa relação entre ordinário e extraordinário já havia sido desenvolvida por Heidegger na aula sobre Parmênides, no semestre de verão de 1942-1943, quando do comentário ao fragmento 48 de Heráclito (Cf. Heidegger, 2008c, pp. 155-156).

Heráclito).¹³ Afinal, já estava expressamente reconhecido pelo próprio Heidegger – desde que se ocupara do conceito de

¹³ Pode causar espécie sugerir um liame entre as noções de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) e ordinário (*das Geheure*), ainda mais correlacionando termos de *Ser e tempo* (1927) e da *Carta sobre o humanismo* (1947), obras nas quais até mesmo a terminologia *Dasein* cedeu lugar ao homem (*Das Menschen*). O contraste entre o ordinário (*der Ausnahme/ das geheure*) e o extraordinário (*des Seltenen/ des Un-geheuren*) estabelecido por Heidegger com base em uma anedota sobre Heráclito, legada por Aristóteles, estimamos, possibilita uma articulação fecunda com o emprego de *das geheure/des Un-geheuren* feito no § 40 de *Ser e tempo*. No caso de Heráclito, estamos diante de um pensador raríssimo (que, com Anaximandro e Parmênides, comporia, segundo Heidegger (2008c, p. 14), a tríade dos “únicos pensadores originários [*alfängliche Denker*] do Ocidente”), apropriado por Heidegger para uma articulação entre *ēthos* (morada) e *alethéia* (desvelamento). O dito do pensador de Éfeso aos visitantes – “também aqui estão presentes os deuses” – evidencia que o extraordinário (destoante do excêntrico e colossal, demarcado como o que “brilha através do âmbito familiar dos entes com os quais temos a ver e que conhecemos, entes que chamamos de ordinários” [Heidegger, 2008c, p. 154]), como destaca Renato Kirschner (2018, p. 189), “não deve ser buscado fora do lugar em que Heráclito já se encontra e mora”; é ali, no ordinário, que “reside o vigor imperante e extraordinário do divino [...] o gratuito, abrupto e inopinado fato da existência.” Ou, no dito lapidar de Emmanuel Carneiro Leão (1997, p. 127), “o pensamento acolhe no e pelo ordinário o extraordinário, vê o invisível no visível, é a disputa recíproca do que se exclui com o que se inclui”. No caso de *Ser e tempo*, uma vez que *Dasein* não é a individualidade como uma nova figura da subjetividade, mas abertura (*Erschlossenheit*), a tal ponto que “*Dasein* é sua abertura” (Heidegger, 2014, p. 381), com superar a factual tendência-para-o-encobrimento do *Dasein* cotidiano? Como observa Françoise Dastur (2006, p. 66), *Dasein* não está aberto a si mesmo, aos outros e ao mundo senão em razão da constante ameaça da possibilidade de clausura de tudo o que é. É no fenômeno da consciência “moral” [*das Gewissen*] (concebida em sentido estritamente existenciário, destituída de conotação cultural ou teológica particular), indica a filósofa francesa (*idem*, p. 67), que Heidegger divisou para *Dasein* a possibilidade existencial de seu poder “autêntico”. Mostra-se fundamental a interpretação que *Dasein* (em sua estrangeiridade, como estar-no-mundo originariamente lançado como um estar fora de casa [*als Um-Zuhause*]) faz de si mesmo na cotidianidade, nível em que a experiência da angústia [*Angst*] propicia o chamado da voz da consciência [*Gewissen*], que se destaca do

histórico (cf. nota 16), na fenomenologia da religião – que a “filosofia não é senão uma luta contra o senso comum” (Heidegger, 2005b, p. 67).

Ainda que no tecido de *Ser e tempo* se observe um discurso referido a coisas cotidianas (como martelos, madeira, ferramentas etc.) e o empenho em manter fios com a linguagem cotidiana (Inwood, 2002, p. xvii), a cotidianidade tal qual tratada nessa obra não contempla, pelo próprio método empregado, “o homem de necessidade, de trabalho, de fruição” (Lefebvre, 1967, p. 170) nem a *separação*¹⁴,

falatório [*das Gerede*] por sempre se observar, como voz que não tem o *que dizer* (Araújo; Almeida, 2020, p. 256), em silêncio. É o modo insigne de abertura [*Erschlossenheit*] pelo qual *Dasein* compreende a si mesmo a partir de seu poder-ser mais próprio que constitui o que Heidegger denomina *resolução/estado de resolução* [*Entschlossenheit*] que marca, segundo Françoise Dastur (*idem*, p. 70), a transição do *estado* de abertura à *assunção de responsabilidade* [*la prise en charge*] por ele. No ordinário se descerra o extraordinário, no jogo entre *resolução* (*Entschlossenheit*) e *abertura* (*Erschlossenheit*) se manifesta, como destaca Mauricio González Roza (2005, p. 110) o restrito campo em que se abre a *liberdade* da existência. Vislumbra-se aí, consoante Marco Antonio Casanova (2010, p. 229), “um ponto de contato entre a filosofia tardia de Heidegger e sua concepção da cotidianidade do ser-aí que existe primariamente sob o domínio do impessoal [que] também é caracterizada pela funcionalidade efetiva.” A funcionalidade, porém, corresponde, na fase tardia, a um traço fundamental do projeto de mundo da época do niilismo, ao passo que, em *Ser e tempo*, designava o modo inicial pré-teórico do ser-aí como ser-no-mundo.

¹⁴ A noção de separação como núcleo da alienação foi desenvolvida por Lefebvre (1961, pp. 323-324) e Guy Debord (2003, pp. 143-144) em escritos de 1961, sintetizando os debates daquele ano entre o Grupo de pesquisa sobre a vida cotidiana (coordenado por Lefebvre no Centre d'études sociologiques do CNRS) e a Internacional Situacionista, da qual participava Debord. O capitalismo constitui o processo histórico de uma separação, fundada na propriedade privada, que, na base, separa o produtor (o trabalhador) dos meios de produção, o processo de produção (a divisão social do trabalho) do processo de circulação, a cidade do campo etc. Atinge-se, com isso, um dos sentidos mais amplos de alienação – aquele expresso pelo termo *Entfremdung* (tornar-se “estranho” para si mesmo) –,

característica da Modernidade, em domínios da vida social – trabalho, vida privada, lazeres. (Lefebvre, 1967, p. 203) E é mesmo interessante tentar compreender como autores que empregam (ou reivindicam empregar) propostas metodológicas diversas, como aquela desenvolvida por Karl Marx¹⁵, puderam se apropriar do conceito heideggeriano de cotidianidade e até reformulá-lo. Movendo-se nesta senda, a reflexão que ora se vai delineando pretende mostrar os fundamentos sob os quais Heidegger pensou a cotidianidade em *Ser e tempo* – especialmente no capítulo 4º da 1ª seção e também no capítulo 4º da 2ª seção –, o(s) sentido(s) descoberto(s) quanto a esta, e o modo como o conceito foi, sob os lineamentos metodológicos de Marx, criticamente apropriado/reconstruído pelo filósofo francês Henri Lefebvre em sua obra *Metafilosofia* (1965) e em partes de sua *Crítica da vida cotidiana*.

2. O mundo de Heidegger

A referência anterior ao cotidiano “homem das ruas” ou a esse “homem filosófico”, preso ao ciclo das datas e horários, dos cargos, das reuniões, das convenções sociais e todas as idiossincrasias que o compõem, não designa, de pronto, do ponto de vista de Heidegger a seguir exposto, conceitos *propriamente filosóficos* [das *eigentlich*

consistente em reduzir o trabalhador ao cidadão abstrato, ao indivíduo possuidor, buscando conformá-lo aos interesses privados individuais (cf. Lefebvre, 1961, pp. 215-216; Lefebvre, 1967, p. 58).

¹⁵ Ainda que, assim como Heidegger, Marx não aceite se valer de uma metodologia prefigurada e reconheça que o método se desenvolve com a própria pesquisa, alguns vestígios do seu caminhar filosófico podem ser vistos em alguns dos seus textos (cf. Marx, 2011, introdução; e Marx, 2005, pp. 145-156).

Philosophische]¹⁶. Ao menos desde o curso ministrado em Friburgo no semestre de inverno de 1920-1921, Heidegger fundamentava uma nova compreensão do filosofar – cuja inspiração mais imediata era Edmund Husserl – que, distanciando-se do modelo tradicional, assumia a tese de que a filosofia é, por princípio, distinta da ciência (Heidegger, 2005, p. 44). As ciências (tomadas como ciência em exercício, investigação efetiva, não em acepção lógico-formal) eram então, consoante Heidegger, tidas como subjacentes à filosofia, pressupondo-se a filosofia mesma como uma ciência. O estabelecimento de uma diferença de princípio entre filosofia e ciência constituía, assim, o sustentáculo para se entender de “um modo realmente filosófico a história da filosofia” (Heidegger, 2005, p. 44). Essa referência a um modo “realmente” filosófico deixava entrever que esse questionamento punha em questão não apenas o objeto e o método da filosofia, mas a sua própria definição e princípio básico. O conceito de *experiência fática da vida* constituiu, então, o ponto nodal de singularização da filosofia em relação

¹⁶ Ao abordar a relação entre filosofia e ciência nas lições que, como professor não efetivo, Heidegger ministrou no *Semestre de emergência por motivo de guerra (Kriegsnotsemester)*, no primeiro semestre de 1919, o então jovem filósofo buscou um “critério de autenticidade” que possibilitasse identificar o *propriamente* filosófico [*das eigentlich Philosophische*] (Heidegger, 2005, p. 41). Trata-se da busca de um procedimento metodológico que garanta um acesso seguro aos elementos essenciais da ideia de filosofia como ciência originária. A *experiência fática da vida (faktische Lebenserfahrung)* – ponto de partida e meta da filosofia – não parte do “objeto” (como as demais ciências), mas sim do “mundo” como ponto de partida originário. A experiência fática da vida compreende a posição ativa e passiva do homem quanto ao mundo – designando este não o conjunto das coisas em sua totalidade, mas a relação, a “significatividade” das coisas quanto ao homem. Identificada à filosofia, a fenomenologia é o esforço para se chegar a conceitos autenticamente filosóficos – “autenticidade” aí como apuro metodológico, e não como o modo-de-estar no mundo de *Ser e tempo* (cf. KISIEL, 1995, pp. 153-156).

à ciência¹⁷ – “a filosofia brota da *experiência fática da vida* para voltar novamente a ela.” (Heidegger, 2005, p. 43). Apropriando-se da noção medieval de “vida fática”, segundo a qual o pensamento pertence ao ser, Heidegger (2005, p. 44) concebeu o “experenciar” como confrontação do experienciado (entendendo que o conhecer não poderia se resumir ao *tomar nota!*, ao proceder em conformação com o experienciado, sob o qual se produzem as objetualidades da ciência e do cotidiano) e afastou o “fático” das noções de naturalidade, de causalidade e de efetividade, definindo-o como “histórico”, que em sentido *originário* designa a existência humana.¹⁸ Esse proceder da filosofia constitui aquilo que Heidegger designou como tarefa da *destruição* [*Destruktion*]¹⁹, isto é, “destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa que a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras

¹⁷ Em notável artigo sobre o tema, o filósofo estadunidense Joseph Rouse (2005, p. 181) sustenta que a reflexão sobre a ciência foi elemento central na “reorientação” do projeto filosófico heideggeriano, na década de 1930, o que seria atestado, por exemplo, por *A origem da obra de arte*.

¹⁸ Uma exposição detida dessas noções pode ser vista em Heidegger, 2005, §§ 3º, 4º e 11º. Em consonância com esse sentido, Heidegger afirmaria, anos depois: “A filosofia só é histórica enquanto se realiza, como toda obra do espírito, no curso do tempo. [...] História não significa para nós o passado; pois esse é justamente o que já não acontece. História também não é, e muito menos, o simples presente, que também nunca acontece, mas apenas ‘passa’, aparece e desaparece. História entendida como acontecer [*Geschehen*], é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente. O presente é precisamente o que, no acontecer, desaparece.” (Heidegger, 1987, pp. 69-70).

¹⁹ A noção de *Destruktion* foi, inicialmente, exposta (e exercitada) por Heidegger nos estudos sobre mística medieval (curso ministrado no semestre de verão de 1919-1920) (Cf. Heidegger, 1999).

determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então.”(Heidegger, 2014, p. 87)

As perambulações do Prof. Martin pelas ruas de Friburg, naquelas semanas de outubro de 1927, por exemplo, se analisadas ao modo do *tomar nota!*, segundo um olhar objetivante, nada teriam a elucidar – sob a perspectiva da *Destruktion* – a respeito de noções como “vida cotidiana” e “cotidianidade”. A *Destruktion*, porém, não se empenhava em “sepultar o passado no nada”; trata-se, ao contrário, de identificar na base da tradição filosófica ocidental uma “pergunta esquecida”, no dizer de Heidegger, e que, àquela época, já não causava perplexidade. Toda a tradição metafísica ocidental, em suas diversas variações, não se atentou ao problema evocado por Platão n’O *Sofista* (244a) – a ausência de uma de uma definição de *ente* [onta]²⁰–, e seus vários desdobramentos constituíram um encobrimento da questão e do modo de tratá-la, resultando numa compreensão equivocada da própria filosofia. A pergunta pelo sentido do ser, observou Heidegger (2014, p. 85) em *Ser e tempo*, “não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo o interesse pela ‘metafísica’, caiu no esquecimento.”

²⁰ Heidegger (2014, pp. 33-41) abre *Ser e tempo* reconhecendo que a significação do termo “ente”, bem como o sentido do ser (do ser do ente), não é uma aporia restrita aos primórdios da filosofia, mas um problema que incessantemente se apresenta até os nossos dias (cf. Casanova, 2010, p. 76). No ensaio “Sobre a essência da verdade” (escrito e reescrito entre 1930 e 1943, ano em que foi originalmente publicado), Heidegger (2008b, p. 196, grifo do autor) destaca que o desde há muito chamado ente, precocemente experimentado pelo pensamento ocidental como “aquilo que está presente”, é aquilo “que é manifesto *enquanto tal*” – podendo, consoante *Ser e tempo* (2014, p. 147), ora se apresentar como um quem (Existência) ora como um que (subsistência). Na totalidade, o ente, assim, revela-se como *physis* (φύσις), “natureza” (2008b, 201-202).

Partindo da contribuição dada por Edmund Husserl – principalmente de sua obra *Investigações lógicas* (1900-1901) em cujo seio “a fenomenologia surgiu” (Heidegger, 2014, p. 129)²¹ –, Heidegger (2014, p. 101) propôs que o modo de tratamento da questão fundamental da filosofia (sentido do ser) devia ser o *fenomenológico*. Sob o mote “voltar às coisas mesmas!” (“*Rückgang zu den Sachen selbst*”) a fenomenologia passou a designar “um *modo de investigar*, concretamente: falar de algo tal como este algo se mostra e só à medida que se mostra.” (Heidegger, 2000, p. 95). Com isso, ao centrar-se no *como* da investigação, em lugar do *que* da tradição filosófica, o filósofo de Todtnauberg explicitava que a questão fenomenológica do método somente pode ser entendida como própria do complexo metodológico se a tomarmos no sentido de um acesso aos problemas mesmos, considerando essa aproximação função primordial do filosofar (Heidegger, 2005, p. 65). Ao delinear a fenomenologia em torno do entendimento de que *fenômeno* é sempre e só o que expressa o ser, a tarefa de destruição (*Destruktion*) consistia, portanto, em “ultrapassar Aristóteles; não na direção que vai para a frente, no sentido de um progresso, mas para trás, na direção de um desvelamento mais originário daquilo que ele apreendeu.” (Heidegger, 2007, p. 90).

Se tomarmos a pergunta de Platão sobre o que se pretendia significar com a palavra “ente” [*onta*] e procedermos por afastamento de qualquer ente particular (enquanto este ou aquele), buscando o ente em seu todo, sem nenhuma preferência específica, sugere Heidegger, veremos que *um* dentre os entes

sempre de nôvo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão. Não obstante, não está em questão nenhum ente

²¹ A exposição da fenomenologia pelo filósofo alemão pode ser conferida na seção 2ª das *Investigações lógicas* (Husserl, 2006).

particular. No sentido de seu raio ilimitado de ação todos os entes se equivalem. [...] devemos eliminar a preferência a qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem. [...] Dentro da totalidade do ente não há razão para privilegiar êste ente que chama homem e ao qual pertencemos por acaso. (Heidegger, 1987, p. 35).

Precipita-se, assim, o problema do antropomorfismo²² que caracteriza a reflexão metafísica, construída em torno da relação entre objeto e sujeito.

Esse problema foi enfrentado por Heidegger na sua *Introdução à metafísica* (curso do semestre de verão de 1935) com aquela que afirmou ser a primeira de todas as questões (“primeira” não cronologicamente, mas por ser a mais vasta, a mais profunda e a mais originária): “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (Heidegger, 1987, p. 33). Ainda esta pergunta aparentemente conduz ao mesmo beco onde se mira exclusivamente o ente e se esquia das etéreas questões sobre o ser. Mas, inquire Heidegger: “[...] o que investigamos propriamente? Por que há o ente, como tal! Investigamos pois o fundamento de o ente ser, de ser aquilo que é e não antes o Nada. No fundo investigamos o ser. Mas como? Investigando o ser do ente. Perguntando ao ente por seu ser.” (Heidegger, 1987, p. 60). A questão fundamental da filosofia pelo ser cobra que se esclareça o modo de ser desse ente que “estranhamente se insinua”, o homem, o perguntante. Esse ente, diz Heidegger, “que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade de

²² “[...] o antropomorfismo participa da orientação tipicamente metafísica pela questão sobre o ente enquanto ente, na medida em que concebe a relação do homem ao ser como referência do homem ao ente. A metafísica, ao buscar o ser como entidade, termina sempre por reduzi-lo ao ente [...]” (Santos, 2016, p. 184).

ser do perguntar, nós o aprendemos terminologicamente como *Dasein*.” (Heidegger, 2014, p. 47).²³

A palavra *Dasein* é admitida por Heidegger como uma justaposição “composta pelo verbo ‘ser’ (*sein*) e pelo advérbio ‘aí’ (*da*). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é o ente a cuja essência pertence o ser; que existe (*é*) enquanto *aí* – no aberto, abertura para o ser.” (Giacoa Junior., 2013, p. 63). Nesse contexto, Heidegger estabelece uma *diferença ontológica* pela qual o termo *ontológico* indica a pergunta pelo *ser enquanto ser*, e não os *entes* em geral (“ente significa tudo aquilo que de algum modo *é*: o homem, as coisas, os acontecimentos, até mesmo o Nada, enquanto *é* um Nada, i. e., enquanto tem um significado, seja positivo ou negativo para a existência. Incluindo seu modo de ser, tudo que *é*, é um ente, e tudo que implica ou se refere ao ente e seu modo de ser *é* *ôntico* [...]”) (Leão, 1987, pp. 11-12). E em correspondência a essa elaboração terminológica, dado que *Dasein* é um ente diferente dos demais, o que corresponde aos caracteres-de-ser do *Dasein* denomina-se *existenciários*, reservando a noção de *categorias* para indicar as determinações dos demais seres que não o *Dasein* (Heidegger, 2014, p. 61).²⁴ Como sintetizou Heidegger sobre a constituição desse ente:

²³ Conforme Inwood (2002, pp. 28-29), a palavra *Dasein* já era empregada pelos filósofos como alternativa a *Existenz* (existência de...) e os poetas a usavam no sentido de “vida”. O sentido de *Dasein* cunhado por Heidegger começou a ser desenvolvido nas preleções dadas por ele em 1923 (como *Dasein* do mundo) até atingir o sentido de *Ser e tempo*: 1] O ser dos humanos; 2] O ente ou pessoa que possui este ser.

²⁴ Cabe observar que a tradução da obra de Michael Inwood pode produzir confusão a esse respeito, visto que equivocadamente anota: “ST [*Ser e tempo*] está preocupado com o ONTOLÓGICO e o EXISTENCIAL, não com o ôntico e o existenciário.” (Inwood, 2002, p. 195, maiúsculas do autor).

O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse *ente* está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas é também inerente a essa constituição-de-ser do *Dasein* que, em seu ser, o *Dasein* tenha uma relação-de-ser com esse ser. E isto por sua vez significa: o *Dasein*, de algum modo e mais expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. *O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico. (Heidegger, 2014, p. 59)

Como estar-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), *Dasein* não se confunde, de nenhum modo, como o que modernamente designamos como *sujeito* (nem com seus sucedâneos, consciência, pessoa, vida, homem etc.), formulação antropológica que obstrui e desencaminha a pergunta fundamental pelo seu ser (Dastur, 2006, p. 103; Heidegger, 2014, p. 157). Enfatadamente, Heidegger adverte: “O ser do *Dasein* não deve ser deduzido de uma idéia de homem.” (Heidegger, 2014, p. 509). Assim, a especificidade do *Dasein* consiste em *ser*, cada vez, sua possibilidade, “em seu ser *pode* se escolher, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’.” (Heidegger, 2014, p. 141) E por ser essencialmente sua possibilidade e poder se escolher, *Dasein* pode existir tanto no modo da *propriedade* (existência própria) – “na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si” – quanto no da *impropriedade* (existência imprópria) – que não designa “algo como ser ‘menor’ ou um grau-de-ser ‘inferior’”. Ao contrário, pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização, em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar.” (Heidegger, 2014, pp. 141; 143). Mas, como adiante se exporá, a impropriedade indica um modo-de-estar que, aparentemente paradoxal, se mostra como não-ser-si-mesmo. Para que se experimente esses modos-de-estar, porém, o existenciário formal fundamental é o que Heidegger denomina *das ‘Sein bei’ der Welt* (“o ‘estar no

meio' do mundo"²⁵), com isso indicando que essa interação não pode ser pensada descoladamente como se estivessem dois entes – mundo e *Dasein* – um lado do outro. Sendo o *mundo* (*Welt*) um constitutivo necessário *a priori* do *Dasein* – não um situar-se no espaço universal, mas um ser espacial em sentido originário²⁶ –, todo o existir, como ele é, parte do modo de estar correspondente à cotidianidade e a ele retorna; esse modo de estar se caracteriza por uma *indiferença* (entre os modos da propriedade e da impropriedade) que, na terminologia heideggeriana, é designada como mediania ["termo médio da vida diária", *Durchschnittlichkeit*] (Heidegger, 2014, p. 143).

Na cotidianidade (*Alltäglichkeit*), o *Dasein* “não só está em geral em um mundo, mas se comporta em relação ao mundo segundo um modo-de-ser predominante. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo.” (Heidegger, 2014, p. 331). Como o mundo cotidiano do *Dasein* é mundo-com ou o mundo que ele compartilha com os *outros*, tem-se um mundo em comum (*Mitwelt*), cujo ser-em-si intramundano é a coexistência (*Mitdasein*) (Heidegger, 2014, p. 345). Esses outros não são os demais que não eu, mas

²⁵ Ainda que a expressão seja traduzida como “o ‘ser junto’ do mundo” nas duas traduções brasileiras, parece-nos mais consequente aquela produzida por Jorge Eduardo Rivera, em sua tradução da obra para o espanhol – “o ‘estar no meio’ do mundo”. Argumenta o tradutor que traduções da expressão “junto a” não é errônea, mas observa: “No estamos junto a los entes sino en medio de ellos y a veces muy distantes de ellos. La expresión ‘junto a’ (*cabe*), empleada en este contexto, se presta precisamente para una comprensión categorial y no existencial.” (Rivera Cruchaga, 1997, p. 465 [nota à p. 81]).

²⁶ Ao contrário do senso comum que pensa em ocupar um espaço, supondo que o espaço esteja no sujeito ou que o mundo esteja no espaço, Heidegger mostra que “o espaço é ‘no’ mundo [não lugar geofisicamente determinado], na medida em que o ser[estar]-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu o espaço.” (Heidegger, 2014, p. 327).

são aqueles de quem *Dasein* não distingue, com os quais compõe aquele que se pode designar como o “sujeito” da cotidianidade – a-gente (*das Man*). E essa imersão, por ser existenciária, atinge também o ser-sozinho do *Dasein*, que pode ser definido como um modo deficiente do ser-com e, observa o filósofo alemão, sua possibilidade é a prova deste (Heidegger, 2014, p. 349). O caráter de não-surpresa e de algo-que-se-entende-por-si-mesmo constituem os modos que caracterizam o cotidiano e mediano ser-um-com-o-outro e são próprios tanto do *Dasein*-com dos outros intramundano (*preocupação*) quanto da utilizabilidade do instrumento de ocupação diária (*ocupação*). Enquanto ser[estar]-no-mundo, *Dasein* assume variados modos-de-ser que constituem o ocupar-se (*das Besorgen* – referente às atividades do *Dasein* “no” mundo) – não como algo prático e econômico, mas porque o *Dasein* deve se tornar visível como preocupação (*Sorge* – o cuidado com o próprio *Dasein*) –, entre eles os modos deficientes do deixar de fazer, omitir, renunciar etc. Como um caráter do *Dasein* ele mesmo, o mundo é a possibilidade ôntica do conhecer, modo de ser do *Dasein* como ser[estar]-no-mundo, cujo mover-se se dá principalmente sob o modo da cotidianidade. O ocupar-se pressupõe um ente-que-vem-de-encontro, um subsistente, como instrumento (*Zeug*), “algo para...” (uma casa, por exemplo, indica o filósofo de Todtnauberg, pode ser um instrumento de morar). Sendo o instrumento em todo caso um utilizável, a ocupação cotidiana não se detém tanto nos instrumentos-para-obrar (as ferramentas), mas na obra; esta, ao ser produzida, não se resume a ser simples “algo para”, mas abarca remissões ao portador e ao usuário. A obra (*Werk*), produto de uma habilidade, não constitui apenas o utilizável (seja mundo privado, seja no mundo público), “mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo

tempo, o nosso.” (Heidegger, 2014, p. 217). A utilizabilidade, porém, somente se anuncia mediante a compreensão que o *Dasein* tem de si como ser[estar]-no-mundo – nomeada *significatividade* –, determinante da estrutura de sentido que o *Dasein* é a cada vez como tal. A ocupação constitui com o mundo ambiente (*Umwelt*) um mundo comum em cuja textura o *Dasein*-com se mostra sob o peculiar modo de ser do ser-um-com-o-outro; no mundo ambiente, os outros, no objeto de ocupação, vem-de-encontro com o que *são* e *são o que fazem*. Estabelece-se, porém, no ocupar-se do que foi empreendido para os outros, com os outros e contra os outros, uma necessidade de diferenciação – ou por que se trata de uma diferença entre eles ainda por igualar ou “porque o *Dasein* os sobrepua e assim os submete.” Inerente ao ser-com, o distanciamento se estabelece e “o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na *sujeição* aos outros (*in der Botmäßigkeit der Anderen*).²⁷

Ao nos referirmos à cotidianidade, nível sob o qual *Dasein* está na *sujeição* aos outros – ao qual o próprio *Dasein* pertence –, já não é si-mesmo (possibilidade positiva do ente, adverte Heidegger [2014, p. 493]), com o estabelecimento do distanciamento, percebemos que aquela potência *desafastante* já não se observa e, conseqüentemente, acentua-se

²⁷ Uma importante consideração a fazer está contida no sentido específico dessa “*sujeição*” (*Botmäßigkeit*). O termo *Botmäßigkeit* deriva de *Bote* (“mensageiro”) e expressa uma ideia de conotações algo jurídicas, uma vez que, no direito civil alemão, esse emissário (diferentemente do procurador ou representante) é destituído de vontade própria, encarregado de ser mero veículo de uma mensagem. Ao usar o termo, Heidegger pretende mostrar que não tem em conta as qualidades deste ou daquele “sujeito” singularizado (ideia já afastada pela noção de *Dasein*) nem se refere à “*sujeição*” de alguém (outros determinados) específico, por não ser o caso de escolha consciente, mas de uma condição ontológica, própria a esse nível, segundo a qual o “ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’ [...]” (cf. Heidegger, 2014, p. 365).

uma tendência essencial ao “nivelamento [*die Einebnung*] de todas as possibilidades-de-ser” (Heidegger, 2014, p. 365). Como na historieta de Aristóteles sobre Heráclito (Heidegger, 2006, pp. 76-78), em que os forasteiros que vão visitá-lo, mais interessados em encontrar uma manifestação do extraordinário, algo para além de a-gente, terminam surpreendendo o fisiólogo num momento da mais pedestre banalidade, aquecendo-se do frio ao lado do forno de padeiro (em completa descrença das remissões da obra, os pães que poderiam ter sido ou estar sendo assados). Ainda que não estivessem interessados, porém, Heráclito os convida a entrar, dizendo que “A casa (ordinária) é para o homem o espaço aberto para a aparição do deus (do extraordinário)”. Como pensar essa abertura ao se verificar que, consoante Heidegger (2014, p. 365), o ser-um-com-o-outro “dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’”?

3. A cotidianidade em *Ser e tempo*

O fato de ser absorvido no ser-um-com-o-outro, na medida em que envolve os três caracteres do *Dasein* – falatório, curiosidade e ambiguidade – constitui o que o filósofo alemão denominou *decair* (*Verfallen*). Assim como fizera ao longo da análise, Heidegger adverte que a noção não deve ser tomada negativamente (o que conjecturas objetivantes facilmente fariam), mas como condição mais elementar do *Dasein*, visto que ser-no-mundo²⁸ já é sempre *decair*, isto é, ser absorvido

²⁸ A locução heideggeriana *In-sein*, como antes destacado, pode tanto ser traduzida como “ser-em” (Fausto Castilho) quanto “estar-em” (Rivera Cruchaga), conforme varie a ênfase pretendida (aderimos a Rivera). Heidegger observa que tendemos a observar essa locução como “estar-dentro”. Rivera (Heidegger, 1997, p. p. 464) sintetiza o pensador suábio: “estar-no-mundo não significa estar colocado dentro do espaço universal, mas, pelo contrário, estar-sendo-no-mundo, isto é, habitar no mundo. E complementa Casanova (2010, pp. 130-131): “Ser um poder-ser, ser um

no ser-um-com-o-outro. O *Dasein* decai, observa o autor de *Ser e tempo*, porque o que está em jogo para ele é o seu *poder-ser*.²⁹ Como determinação existenciária do *Dasein* – visto que não se decai em um ente *sendo* –, não é admissível que se identifique o decair³⁰ à noção de *queda*, como se caísse de um estágio mais puro e superior, mas ao contrário, *Dasein* “decai no mundo que pertence ao ser” (Heidegger, 2014, p. 495). Se a cotidianidade é o modo de existir no qual *Dasein* se encontra de pronto e no mais das vezes, o decair – imanente ao ser[estar]-no-mundo e ao mundo da ocupação – constitui o modo fundamental da cotidianidade, que se desvenda na conexão entre caracteres constitutivos do *Dasein*: a) *falatório* (*Gerede*): modo-de-ser do compreender e do interpretar cotidianos; b) *curiosidade* (*Neugier*): regida pelo falatório e que compreende o *ver-ao-redor* ou *circunvisão* (*Umsicht*) e as possibilidades de des-afastamento; e c) *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*): como o ambíguo fiscalizar ao outro, uma

ser-no mundo [*In-der-Welt-Sein*] não significa outra coisa senão ser uma dinâmica existencial finita que encontra na finitude a sua determinação.”

²⁹ O conceito de poder-ser (*Seinkönnen*) refere-se ao projetar (*Entwerfen*) que é *Dasein* como “ser possível”. Ao verter *Seinkönnen* ao inglês como *ability-to-be* (habilidade-de-ser), o filósofo estadunidense Hubert Dreyfus (1991, p. 361, nota 58) define o poder-ser como uma habilidade que compreende, habilidade para a qual o próprio ser é uma questão. Observa o autor que Heidegger, frequentemente, dá a entender, ao opor o modo indiferenciado ao modo autêntico, que *Dasein* somente se apresentaria sob esses dois modos. Mas, destaca Dreyfus, o poder-ser como algo que é, em cada caso, meu, é livre tanto para a autenticidade quanto para a inautenticidade, ou para um modo em que nenhuma destas opções tenha sido diferenciada.

³⁰ A construção da palavra *Verfallen* já não se assimila à idéia de queda: do verbo *fall* (“queda”) dimana *fallen* (“cair, tombar”), ao qual Heidegger antepõe o prefixo *ver* (que sugere declínio e deterioração) (Cf. Inwood, 2002, p. 31).

recíproca escuta secreta que se estabelece no tenso estar-um-com-o-outro (Heidegger, 2014, p. 491).

No tudo comparar – ser-um-com-o-outro – desse modo-de-ser da impropriedade (completamente tomado pela mundo e pelos outros), perdido na *publicidade* do impessoal (a-gente), descreve Heidegger, *Dasein*, instado à análise de si mesmo, é arrastado para o *estranhamento* (*Entfremdung*)³¹, que lhe fecha sua propriedade e sua possibilidade (mesmo que de fracasso), o constrange, mesmo na impropriedade, a um possível modo-de-ser si mesmo. Ou seja, por estar em jogo seu poder-ser mais próprio, o estranhamento anuncia uma ameaça ao *estar-em-casa* (*Zuhause*) do *Dasein* perdido na publicidade de a-gente; essa resignação era, segundo Heidegger (2014, p. 529), fuga diante do *não-estar-em-casa* (*Un-Zuhause*), isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo.” O deslocamento do *estar-em* do *estar-em-casa* para o *não-estar-em-casa* constitutivo do estranhamento surge da disposição afetiva da angústia (*Angst*). Esta desfaz a familiaridade cotidiana e manifesta “o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do a-si-mesmo, se-escolher e se-possuir.” (Heidegger, 2014, pp. 525-526). Se a angústia é um mal indefinido (angustia-se diante do ser/estar-no-mundo como tal) que se precipita quando a tranquilidade cotidiana se estilhaça e tudo se torna estranho (*Umheimlich*), destituindo

³¹ Heidegger usa o termo tradicional da filosofia alemã – especialmente importante nas obras de Hegel e Marx – e, assim como ocorre com os textos marxianos, não há acordo sobre traduzir *Entfremdung* como “estranhamento” ou como “alienação”. A tradução de Fausto Castilho, por exemplo, versa como “estranhamento”, mas tanto a tradução chilena de Jorge Eduardo Rivera quanto a britânica de John Macquarrie e Edward Robinson, por exemplo, versam o termo como “alienação” (respectivamente, “alienación” e “alienation”).

o mundo de significatividade, é ela uma condição para a liberdade. “A angústia põe o *Dasein* diante de seu *ser livre para* (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é.” (Heidegger, 2014, p. 526). A angústia resgata [*holt*] o *Dasein* do seu decair e propicia a abertura pela qual projetam-se propriedade e impropriedade. Porquanto *Dasein* seja tempóreo não por ser histórico, mas só seja histórico por ser tempóreo no fundo do seu ser, a compreensão segundo a qual a angústia lhe abre a possibilidade do poder-ser mais próprio se articula à noção heideggeriana de história (*Geschicht*), para a qual o acontecer (*Geschehen*) presente (que desaparece em seu próprio realizar-se) é um assumir o pretérito vigente determinado pelo futuro. Ou na própria síntese do autor: “O *Dasein* ‘é’ seu passado no modo do seu ser, o qual, para dizer rudemente, ‘se gesta’ [*geschieht*] cada vez a partir do seu futuro.” (Heidegger, 2014, p. 81).

Na angústia, abertas as possibilidades de ser, *Dasein* se depara com o *nada* da possível impossibilidade de sua existência, a possibilidade extrema. “O ser para a morte é essencialmente angústia.” (Heidegger, 2014, p. 731). Na cotidianidade, afirma Heidegger, o “morrer” é nivelado e, embora afete o *Dasein* não é pertencente propriamente a ninguém, visto que o si-mesmo da cotidianidade é a-gente. Ao nivelamento promovido pelo falatório, observa-se a ambiguidade do discurso sobre a morte e a tentação de encobrir o ser para a morte mais-próprio, gerando uma tranqüilização sobre a morte – o que Heidegger (2014, p. 697;699) denomina “esquivança encobridora”. Essa esquiva decaída diante da morte constitui um ser-para-a-morte-impróprio, uma vez que, por nunca morrer, por desconhecer a finitude, a-gente adota “uma interpretação característica da fuga ante a morte”, limitando-se ao “tempo público que,

nivelado, pertence a qualquer um, isto é, a ninguém.” (Heidegger, 2014, p. 1147).

Quanto à cotidianidade, Heidegger concluía, em sua obra de 1927, “ainda estamos muito longe de um conceito ontológico desse fenômeno” (Heidegger, 2014, p. 1003); ainda mais se acentua esse parecer se considerarmos que, ao pôr as últimas frases no incompleto *Ser e tempo*, o filósofo afirma que “a *disputa* relativa à interpretação do ser não pode ser decidida *porque sequer foi iniciada*” e, segundo exposto, uma “adequada conceituação da cotidianidade” (Heidegger, 2014, p. 1179) somente seria possível dentro do âmbito da elucidação fundamental do sentido do ser em geral e de suas possíveis modificações.

4. Um modo-de-existir ou um nível? – a cotidianidade em Heidegger e Lefebvre

Entre 1947 e 1981, o filósofo francês Henri Lefebvre publicou três volumes da sua *Crítica da vida cotidiana*, além de ter, concomitantemente, publicado várias outras obras, ultrapassadas pela temática da vida cotidiana. A noção de cotidianidade (*Alltäglichkeit*) desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo* articulada à recriação feita por Marx do conceito hegeliano de alienação (*Entfremdung*) constituíram a base da crítica lefebvreana da vida cotidiana (cf. Elden, 2004, p. 9). Na obra *Metafilosofia*, publicada em 1965, Lefebvre se dedica a uma análise do pensamento de Heidegger, notadamente do tema da cotidianidade. Logo de início, talvez pensando nas apropriações de Marx e Heidegger realizadas por Herbert Marcuse, referiu-se a um “considerável perigo” de ecletismo, do qual servia de advertência o “ecletismo ‘freudo-marxista’”. O risco, porém, não devia impedir a interrogação à obra de Heidegger; entendendo que esse autor, em sua formulação da questão do ser, ao se dedicar a superar a tradição metafísica,

tendia para a superação da filosofia, propunha-se a definir em relação a ele convergências e divergências, situando-as num terreno não-filosófico (quiçá metafilosófico).

O estudo da vida cotidiana, segundo Lefebvre (1991, p. 30), oferece um ponto de encontro para as ciências parcelares. É na vida cotidiana que se situa o núcleo racional, o centro real da *práxis*³², cujo conceito funcionou como a lente pela qual “Marx aproximou do quotidiano a análise dialética” (Lefebvre, 1967, p. 172). Partindo da filosofia, fundamentalmente do conceito de *cotidianidade* (a referida junção entre Marx e Heidegger) (Elden, 2004, p. 113), associado ao de Modernidade, a crítica da vida cotidiana busca redefinir a tarefa filosófica, não mais atrelada à elaboração de sistemas, mas empenhada em superar a oposição entre conceito e existência, ponto que Alain Badiou (2015, p. 19) destacou como sendo um dos principais do “momento filosófico francês”, a produção filosófica gálica da segunda metade do séc. XX.

O cotidiano é, segundo Lefebvre, ambíguo (alienação e possibilidade criadora, produto e resíduo, representações e formas etc.) e caracterizado por dois tipos de repetição, a cíclica (dominante na natureza – vida e morte, dia e noite etc.) e a linear (dominante no conhecimento dito “racional” – trabalho e consumo); a monotonia se sobrepõe e dissimula as variações – o sempre igual, nada muda, e, não obstante, tudo muda. Mas, como adverte Lefebvre (1967, p. 171), cada vez mais prevalece a face repetitiva (a do tempo linear),

³² “A práxis (isto é, a atividade social considerada como um todo, a unidade da natureza e do ‘sujeito humano’ coletivo) funda o conhecimento. Esse conhecimento é, assim, uma totalidade. [...] A prática social considerada como um todo. A práxis, assim definida, envolve as relações sociais, materiais e ideológicas, a proclamação da consciência, a necessidade, o destino, a história etc.” (Lefebvre; Guterman, 1964, pp. 65 e 114, *passim*)

sistematização e controle. Valendo-se dos objetos, das atividades, das situações, a *cotidianidade* constitui, segundo o autor, o nível em que se estabelece uma disputa encarniçada entre a institucionalização (programação) da vida cotidiana e os *resíduos* (os irredutíveis) que, “como germens entre blocos de pedras” (Lefebvre, 1967, p. 377), resistem à colonização dos códigos e instituições da modernização.

Nível em que se mesclam as criações e a alienação, a *cotidianidade* suscita uma crítica da vida cotidiana e da própria filosofia, pondo em crise tanto a alienação cotidiana quanto a alienação filosófica. Segundo Lefebvre (1962, p. 68), na sociedade contemporânea estabelece-se [...] um deslocamento crescente entre o nível do cotidiano e os níveis mais elevados, por exemplo: o estatal e o político, a alta tecnicidade, a alta cultura”, ao passo que “o cotidiano [...] se nivela em todos os países, [...] se uniformiza, por dizer, se torna definitivo.”

Fundamental para essa crítica, a noção de *práxis* possibilita compreender que entre dois extremos – *práxis repetitiva* (sucessão dos mesmos atos e gestos, ciclicamente) e *práxis inventiva/criadora* (ação capaz de gerar descontinuidades e transformação social) – situa-se a *práxis mimética* (embora geralmente imite sem criar, pode ocorrer de inovar/criar, mas sem saber como e por quê) que, na *cotidianidade*, se torna imitação de modelos, estereótipos e imagens (Lefebvre, 1968, p. 37). Na *cotidianidade* dominada pela repetição linear, observa Lefebvre, a *mimesis* se reduz à mecânica imitação de “modelos” (Lefebvre, 1967, p. 309). Essa situação, entretanto, não constitui um “fim da história”, dado que o cotidiano em sua ambiguidade guarda, segundo Lefebvre, a potência dos *resíduos* (o *irredutível*, outrora identificado nos operários e camponeses, por exemplo, ou vislumbrável na atual designação de Jacques Rancière [1996, pp. 50-51] como a “parte dos sem-parte”, a “classe dos

incontados que só existe na própria declaração pela qual eles se contam como os que não são contados”), a indicar que, por mais naturalizada que seja, “[...] a quotidianidade é insuportável. É intolerável, inadmissível. Encobrem-na, desmentem-na, ignoram-na. Ninguém a aceita.” (Lefebvre, 1967, p. 372).

A recorrência à noção de *práxis* tem por consequência a *superação da filosofia* (não sua abolição nem sua reinvenção como sistema), mas na acepção de uma designada *metafilosofia* (Lefebvre, 1967, pp. 71-100), como um pensamento-ato, superação da pesquisa indefinida ou do dogmatismo, cuja principal diferença em relação à filosofia clássica consiste em aceitar “o mundo das representações” (Lefebvre, 1983, pp. 101-102) como fonte filosófica. As representações são fatos de discurso e de prática social (nem verdadeiros nem falsos por evidência, objeto de crítica, refutação e superação) que se definem sempre como uma mediação entre o *vivido* (definido por imagens e símbolos pelos quais “habitantes” e “usuários” representam o espaço, além do simbolismo complexo apresentado por escritores e artistas) e o *concebido* (definido por tecnocratas, planejadores etc. para compor o espaço dominante da sociedade, como veículo de conhecimento e ideologia [que podem se misturar], como busca de coesão), em interação constante. Daí porque a vida cotidiana possibilite questionar os limites e definição da filosofia.

Expostos esses aspectos, verifica-se que o ponto central da crítica de Lefebvre a Heidegger é que o filósofo alemão teria incorrido “no absoluto pessimismo sobre o social e a prática” (Lefebvre, 1981, p. 24). Tanto o pioneiro esboço de crítica da quotidianidade feito por Gyorg Lukács em *A alma e as formas*, de 1911 (que, segundo Lefebvre [1981, p. 23], talvez influenciara Heidegger), quanto a detida análise de *Ser e Tempo* teriam, sob o ponto de vista lefebvreano (1981, p. 24),

considerado o cotidiano especulativamente, como equivalente “ao caos, à desordem de sensações e emoções [...] como espontaneidade, fluxo, irrupção e, daí uma pré-lógica.” Sob ambas as perspectivas, a cotidianidade teria sido tomada como “uma espécie de primitivismo.” Ainda que Heidegger, sob o crivo de Lefebvre, tenha o mérito de descrever e perceber “o nôvo [sic] e o inquietante na práxis”, o principal comprometimento de sua leitura estaria em não ter considerado “como obra e projeto revolucionário a metamorfose do cotidiano” (Lefebvre, 1967, p. 197). Continua Lefebvre (1967, p. 202): “O *Dasein* heideggeriano, presença a si-mesmo, ao mundo, ao ‘outro’, (e do outro a si) é pôsto [sic] e suposto no fundamento da existência individual.” A “apreensão extática” de *Dasein*, sob esse ponto de vista não seria mais do que “uma consciência individual”, exposta ao chiste (que Lefebvre compartilha com Sartre) de que “esse *Dasein* nem sequer tem sexo” (sob as mesmas fontes, a teoria freudiana da libido seria “mais rica e mais próxima do concreto que a do *Dasein*”) (Lefebvre, 1967, p. 202).

A famosa crítica a Heidegger segundo a qual o filósofo teria se limitado a ontologizar a contingência histórica da sociedade do seu tempo, “uma particularização selada de universal” (Adorno, 2005, p. 405), parece incorrer – a despeito dos pontos plausíveis da crítica – no mesmo escamoteamento de base promovido por Lefebvre na crítica apresentada: atacar argumentos sem expor as divergências metodológicas e confrontá-las. Ainda que a noção de práxis tal qual desenvolvida por Marx possibilite compreender que a reflexão sobre o *mundo* (conceito, aliás, em relação ao qual, pela metodologia empregada, Heidegger produz definição distinta de Marx) não se separa da teia de relações sócio-históricas à qual o pensador se acha inserido, a desconsideração dos (intermináveis) pressupostos metodológicos dados a lume por Heidegger debilita a crítica.

Obviamente que as construções metodológicas não são possíveis e nem se dão à parte da teoria, mas, se quisermos levar adiante um procedimento de “destruição” tal qual Heidegger realizou em relação à tradição da metafísica ocidental, para evidenciar todo o encobrimento do sentido do ser, ou mesmo aquele realizado por Marx quanto à tradição idealista, para mostrar seu caráter ideológico de bloqueio à transformação social, a disputa será em vão se se limitar à contraposição ao conteúdo de teses, sem antes expor/arruinar suas bases metodológicas. Lefebvre (1967, p. 203), por exemplo, ao imputar a Heidegger (e àqueles que recorrem ao seu específico método fenomenológico) ignorar (e “desprezar deliberadamente”) as produções das ciências parcelares (às quais ele Lefebvre dedicou grande parte de sua obra) e não se dedicar, como Marx, a mostrar tanto os limites da ontologia quanto das ciências, acaba por fechar os olhos a toda a extensa artesanaria aracnológica da introdução e primeira seção de *Ser e tempo*, obra à qual se dedicava há muitos anos.³³ A crítica de Heidegger à ontologia tradicional, desenvolvida no § 10 (1º capítulo da 1ª seção de *Ser e tempo*), prenuncia sua apreciação de obras como a de Marx e Engels. Na entrevista a *L'Express*, já referida, por exemplo, Heidegger (1969, n. p.) disse: “A questão do Ser não é a questão de Marx. Isto não quer dizer que a obra de Marx seja menos importante que a de Hegel, ou estranha à metafísica. O Ser é pensado por Marx como Natureza que se trata de dominar, de domar. Marx continua o modo dos hegelianos”. Ainda que seja amplamente discutível filiar Marx à metafísica ou deixar de reconhecer a leitura lukacsiana que viu em Marx uma “ontologia do ser

³³ Em prefácio à edição britânica da *Crítica da vida cotidiana* (vol. 1), Miguel Trebitsch relata: “Lefebvre tomou contato com *Ser e tempo* via Jean Wahl, provavelmente antes de 1928, e via [Paul] Nizan, que em 1931 publicou um extrato de *Introdução à metafísica*, o primeiro texto de Heidegger traduzido para o francês, no [jornal] *Bifur*” (Trebitsch, 1991, p. xvii).

social”, é interessante observar que a crítica de Heidegger, ainda que formulada sob seus próprios pressupostos, atinge o método marxiano (lendo-o, de modo geral, como um continuador da metafísica, ainda que por uma “inversão”)³⁴ e não suas teses tomadas isoladamente. De outra parte, Lefebvre, ainda que não desenvolva o argumento atinge o núcleo para uma crítica marxista a Heidegger, qual seja o conceito de *práxis*, por ele lido com ímpar originalidade (e até em polêmica com o marxismo oficial de sua época) ao associá-lo à vida cotidiana. Desse ponto metodológico, a elaboração de Heidegger é mesmo suscetível de ser – à revelia de suas advertências – lida como subjetivismo, podendo endossar a crítica de Lukács (1966, p. 72), segundo quem “aparecem neste caso [confusão entre o fenômeno e essência da descrição heideggeriana da vida cotidiana] fenômenos da cotidianidade capitalista como se fossem determinações ontológicas essenciais do ente como tal”. Pode-se, inclusive, em sentido semelhante, entender como Theodor Adorno (1966, p. 72), que, ao associar Heidegger a um “jargão da autenticidade”, afirma que o filósofo da Floresta Negra “não previu que o [fenômeno] por ele chamado *autenticidade*, uma vez feito palavra, incrementa o mesmo anonimato da sociedade de troca contra o qual *Ser e tempo* se rebelava.”

Em desdobramento a essas considerações metodológicas, deve-se, portanto, ter em conta os distintos pressupostos de que partem Heidegger e Lefebvre – o primeiro, entendendo que “a experiência cotidiana no mundo-ambiente, dirigida ôntica e ontologicamente ao ente-do-interior-do-mundo [intramundano], não é capaz de pôr o *Dasein* ante a

³⁴ Não pode ser, porém, ignorada a possibilidade de “um diálogo produtivo com o marxismo”, reconhecida por Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, de 1947, a ser tecido a partir do reconhecimento do histórico no ser, tal qual apresentado no conceito de *Entfremdung* (estranhamento/alienação) desenvolvido por Marx (cf. Heidegger, 2006, p. 53).

análise ontológica de um modo onticamente originário [...] falta um fio-condutor ontologicamente suficiente” (Heidegger, 2014, p. 159); já o segundo, declarando objeto da filosofia a vida cotidiana, precisamente na medida em que é não-filosofia, aduzindo que o seu estudo “mostra o lugar dos conflitos entre o racional e o irracional na nossa época [...] a maneira como é produzida a existência social dos seres humanos. [...] A atitude que valoriza as opressões contém de fato uma ideologia disfarçada de racionalidade e de ciência. Estamos dispostos a refutar essa ideologia.” (Lefebvre, 1991, p. 30). Se, para Heidegger (2014, p. 1005), a vida cotidiana é “a vida de todos os dias”, para Lefebvre ela é o lugar da *separação* (no trabalho: hierarquia e passividade; na vida privada: condicionamento e consumismo; nos lazeres: imagens e espetáculo) em que dois caracteres unem os fragmentos – *passividade* e *não-participação*. Se a cotidianidade, para Heidegger (2014, p. 1005), é “o modo-de-existir em que *Dasein* se mantém todos os dias [...] o *como* conforme ao qual *Dasein* ‘vive no dia a dia’”, para Lefebvre (1991, p. 208)³⁵, a cotidianidade “resulta de uma estratégia global (econômica, política, cultural) de classe [...]”. Desse ponto de vista, ela se move de um *nível* da sociedade atual, caracterizado por: “1) O afastamento entre este nível e os níveis superiores (os do Estado, da tecnicidade, da alta cultura); 2) A intersecção entre o setor não dominado da realidade e o setor dominado; 3) A transformação dos objetos em bens de apropriação.” (Lefebvre, 1962, p. 67). Ou seja, a posição sobre a relevância ou não da

³⁵ Endossando o ponto de vista de Lefebvre, Slavoj Žižek afirma: “Heidegger ignora a condição propriamente ontológica da luta de classes como disputa ou antagonismo que não pode ser reduzido a um conflito ôntico, pois ela sobredetermina o horizonte da aparência de todos os entes sociais ônticos. O modo de Ser do povo é a luta de classes (antagonismo social), não o Estado – o Estado existe para ofuscar esse antagonismo.” (ŽIŽEK, 2013, cap. 7).

vida cotidiana como objeto de pesquisa, o conteúdo da vida cotidiana e o sentido atribuído à cotidianidade assumem distinções importantes em ambos os autores.

A vida cotidiana como esse “dia a dia” de Heidegger (2014, p. 1147) se limita a ser um “tempo *público* [a-gente determina a interpretação] que, nivelado, pertence a qualquer um, isto é, a ninguém”. Relevante, portanto, não é a vida cotidiana, mas sim a cotidianidade, o *como* da existência, o modo-de-ser em que *Dasein* vive o dia a dia no ser-um-com-o-outro. Anteriormente expusemos que, nesse modo-de-estar, *Dasein* se vê entre a “autossuficiência” sem-chão do falatório e a clareira da curiosidade, sob o fiscalizar e a “escuta secreta” da ambiguidade, dominado pela *publicidade* de a-gente, subjugado ao tudo comparar, que enseja a angústia e abertura para a possibilidade do poder-ser mais próprio, precipitando o *estranhamento*, o *não-estar-em-casa*. Ou seja, se a cotidianidade é o domínio de a-gente, da fuga decaída diante da morte, é, ao mesmo tempo, o *como estar* em que se abre a possibilidade do poder-ser mais próprio e, conseqüentemente, de liberdade.

O conceito de cotidianidade, para Lefebvre, é um *nível* entre o cotidiano (programado, colonizado, controlado, em que se perde a própria qualidade de humano) e as esferas colonizadoras (o Estado, a política, a alta tecnologia, a “alta cultura” etc.), um nível de confrontação em que se decide o cotidiano. Trata-se de um “terreno de combate” em que as instituições, o “mercado” e as instâncias ditas “superiores” sofrem a oposição dos irredutíveis, dos “resíduos”, dimensionando as (im)possibilidades de transformação social. A noção heideggeriana de *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*), situada pelo filósofo alemão na cotidianidade, comporta algumas características que serviram à apropriação de Lefebvre – em Heidegger, a ambiguidade surge do ser-um-com-o-outro, em Lefebvre ela surge do social; em Heidegger,

a ambiguidade é marcada pela “escuta secreta”, um estar-com-tenso, de recíproca fiscalização (e, na forma extrema, a forma insidiosa do estar-no-encalço-de), circuito somente rompido com a irrupção da angústia; em Lefebvre (1961, pp. 226-228), a ambiguidade (como o que não pode durar, em par dialético com a decisão) define uma situação social vivida em decorrência da contradição larvária, abafada, pela qual o cotidiano capitalista busca atenuar os conflitos (o que torna impossível fetichizar a ambiguidade e identificar o cotidiano com o ambíguo) a fim de que não se tornem revoltas abertas, ao passo que a decisão revolucionária busca tornar insuportáveis as ambiguidades e de metamorfosear o que se passa por imutável no homem. Ou seja, à parte as distintas metodologias empregadas, Lefebvre aproveitou os aspectos formais do conceito heideggeriano, inserindo-o no contexto de uma análise dialética materialista, em que o estudo não faria sentido se não tivesse em mira as possibilidades de transformação social.³⁶

5. Considerações finais

Numa passagem de *Ser e tempo* sobre a noção de obra, Heidegger afirma que, na produção em série de mercadorias, a remissão constitutiva (que constitui um destinatário, p. ex.) não está ausente, mas é indeterminada, aponta para qualquer um, para o mediano. Com a obra, diz o filósofo, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas o modo-de-ser do homem que empregará o utilizável, e juntamente vem-de-encontro “o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso.” (Heidegger, 2014, p. 217, grifos nossos). Essa passagem é instigante não apenas porque

³⁶ A propósito da apropriação lefebvrea da noção de ambiguidade, confira Hoa, 2014, p. 75.

abre possibilidade de, sob outro método (o de Marx, lido por Henri Lefebvre), compreender que a produção de mercadorias (ou obras) é também reprodução de relações sociais de produção; mas, é também fecunda por um detalhe aparentemente desinteressante e formal, o emprego do pronome oblíquo “nosso”. Em que poderia interessar esse pronome no contexto de uma obra volumosa como *Ser e tempo*? Raramente Heidegger usa o pronome na primeira pessoa do plural (na primeira, não usa) e, em regra, essa escala do “qualquer um”, do “indeterminado”, do que “é todos e ninguém”, é designada pelo impessoal a-gente. Se Heidegger afirma que a remissão é indeterminada, por que emprega “nosso” (*unsere*) para se incluir nesse “mundo” onde “vivem portadores e consumidores”? Esse contraste entre “a-gente” e “nós” sugere-nos o largo uso em nosso uso coloquial, no português brasileiro, da justaposição entre o impessoal e o pronome possessivo da primeira pessoa do plural – “a gente somos”, “a gente fomos” etc. – com a qual se exclui e se inclui ao mesmo tempo na ação narrada.

A ambiguidade desse “nó(s)”, presente no título deste texto, verifica-se tanto no pronome que nos permite questionar o “nós” que logo somos entre a obra de Heidegger e a cotidianidade (do[a] camareiro[a] do príncipe, referido[a] na epígrafe), quanto os “nós”, os vínculos (e até as amarras) que podem se estabelecer entre filosofia (Heidegger) e cotidianidade (do[a] camareiro[a] do príncipe). Também a epígrafe de Hegel suscita a questão do motivo pelo qual o herói nunca é herói para aquele que partilha de sua intimidade; não apenas sugere, sob a concepção de história de Heidegger, a situação em que *Dasein* autêntico *repete* (“ultrapassa”) uma possibilidade soterrada para encarar o futuro, ou, no caso, do *Dasein* inautêntico, em que se escolhe por herói a-gente; de outra parte, na cotidianidade tal compreendida por Lefebvre, como um *nível* entre a vida

cotidiana (onde estão os “*resíduos*” – o[a] camareiro[a] do príncipe) e as instituições que programam a cotidianidade (o príncipe, aquele que tem ao seu dispor o seu criado-de-quarto [*Kammerdiener*], que não é um[a] simples camareiro[a]), poderíamos ler a ambiguidade da luta de classes e da alienação. Talvez, neste último caso, o ato falho do “*nosso mundo*” para se referir ao âmbito das relações de troca (portadores e consumidores) terminasse por dar razão à crítica de Adorno de que o “jargão da autenticidade” era apenas a impessoalidade da sociedade mercantil ou mesmo à crítica de Lefebvre de que subjaz ao *Dasein* heideggeriano a consciência privada do indivíduo.

A cotidianidade é o nó entre o cotidiano e o Estado e as instituições. Ao mesmo tempo, o Estado surge como um nó entre a classe que dele se apropria e o “resíduo”, a parcela dos incontados. Como nó, a cotidianidade atrita o Estado contra o cotidiano, e vice-versa, mantendo-os jungidos com tamanha força que ambos se vão marcando e se desgastando, se esfarrapando. Não é raro, que a ideologia funcione como não-ideologia e que neste nó cego os resíduos terminem tendo a ilusão de serem contemplados pelo Estado. Quem cortará o nó? Virá Alexandre, com sua espada e, do alto do cavalo, o decepará? Evitemos as estórias principescas – Alexandre era, ele mesmo, um broto da corda estatal que compõe o nó. Não haverá nenhum *deus-ex-machina*, vindo de fora, que, entrando na atmosfera da história, cortará o nó. O corte somente pode vir de dentro e da parte mais desgastada da corda, dos incontados; sua parte estatal está confortável em sujigar os sem-parte. Somente a espontaneidade destes ora chamados *incontados*, sustentava Lefebvre, poderia romper com o “denso nó” que interliga a luta de classes, a saber, o Estado. A metáfora do[s] nó[s] e do desenlace, outrora evocada por Aristóteles (1994, p. 128), ilumina o impasse: “Em toda a tragédia há o nó e o desenlace. O nó é constituído por todos

os casos que estão fora da acção [sic] e muitas vezes por alguns que estão dentro da acção. O resto é o desenlace. Digo, pois, que o nó é toda a parte da tragédia desde o princípio até aquele lugar onde se dá o passo para a boa ou má fortuna; e o desenlace, a parte que vai do início da mudança até o fim.” Na ânsia desse passo que o nó daria lugar ao início do desenlace, a espontaneidade absoluta, segundo Lefebvre, parece ser tão irrisória quanto a política absoluta, bem como o são a espontaneidade inculta ou a espontaneidade incondicional. A aposta estaria, segundo o autor, nos movimentos (efêmeros ou duráveis) afetos à organização ou reorganização de um espaço; “selvagens”, tais movimentos surgem a propósito de um problema cotidiano concreto.

De qualquer modo, se *Dasein autêntico* e *homem total* caminham por caminhos distintos, ambos não podem fugir à cotidianidade, daí ser tão desafiadora essa noção.

Referências

ADORNO, Theodor W. La jerga de la autenticidad. in: _____. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. Alfredo B. Muñoz. Madri: Akal, 2005, pp. 395-499.

ARAÚJO, Fabíola M.; ALMEIDA, Rafael R. Sobre o conceito de consciencia em Heidegger, *philia*, vol. 2, n. 1, Porto Alegre-RS, UFRGS, jun. 2020, pp. 232-259. Disponível em <https://doi.org/10.22456/2596-0911.100228>. Consultado em 2 nov. 2025.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. [Ed. Ursula Ludz/ trad. Adan Kovacsics]. 2.ed. Barcelona: Editorial Herder, 2000.

ARISTÓTELES. Nó e desenlace. in: _____. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. 4.ed. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 128, 1455b.

BADIOU, A. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Trad. Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARRETERO PASÍN, Angel E. La quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Michel Maffesoli, deux lectures opposées, *Sociétés*, n. 78. Paris, Éditeur De Boeck Supérieur, 2002/4, pp. 5-16. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/soc.078.0005>. Consulté le 9 novembre 2025.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

DASTUR, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Traducción de Lisabeth V. R. Moreno. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2006.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge-MA: MIT Press, 1991.

ELDEN, Stuart. *Understanding Henri Lefebvre – theory and the possible*. Londres/ Nova York: Continuum, 2004.

FERREIRA, Alexandre de O. *Wegmarken: o acontecer historial em Heidegger*. Orientador: Fausto Castilho. 2001. 181 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP: IFCH/Unicamp, 2001. Disponível em <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1590749>. Acesso realizado em 22 nov. 2025.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. [1ª reimpr./ 1.ed, 2013]. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GONZÁLEZ ROZO, Mauricio. *Fuera de casa o de la existencia impropia: hacia otra lectura de ser y tiempo de Heidegger*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito* (parte II). [*Phänomenologie des Geistes*, 1807]. Trad. Paulo Menezes. 4.ed. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 1999, p. 138, § 665.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. 1.ed. [1ª reimpressão]. Campinas/SP | Petrópolis/RJ: Ed. Unicamp/ Ed. Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. “*¡Alma mía!*” – *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfrid [1915-1970]*. Sel. Gertrud Heidegger/ trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. [1967]. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. [1982]. Trad. Sérgio Mário Wrublewski; revisão de tradução de Renato Kirchner. Petrópolis-RJ | Bragança Paulista-SP: Vozes/ Ed. Universitária São Francisco, 2008c. [*Gesamtausgabe*, vol. 54].

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles: sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007 (Curso do semestre de verão de 1931).

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. 1.ed./4ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela, 2005b.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*. Ed. Walter Biemel y Hans Saner/ Trad. Juan J. G. Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (*Gesamtausgabe*, 18).

HEIDEGGER, Martin. *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Trad. Jaime Aspiunza. 1.ed./1ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Agustín y el neoplatonismo. in: _____. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. 2.ed./1ª reimp. México: FCE/ Ediciones Siruela, 1999, pp. 13-158.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo R. Cruchaga. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. [1954]. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. O mais importante é ainda pensar. (Entrevista de M. Heidegger ao *L'Express* por ocasião das comemorações dos seus 80 anos), *Jornal do Brasil*, Caderno B, Rio de Janeiro, 1º de nov. de 1969, p. 1.

HOA, Jen H. B. Totality and the Common: Henri Lefebvre and Maurice Blanchot on everyday life, *Cultural critique*, n. 88, University of Minesota Press, fall 2014, pp. 54-78. Available

at DOI: <https://doi.org/10.1353/cul.2014.a559313>. Accessed on February 14, 2026.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos. 1.ed./2ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

INWOOD, Michael J. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KIRCHNER, Renato. A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger, *Ideação* – revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, vol. 1, n. 38, Feira de Santana-BA, DCHF-UEFS, nov. 2018, pp. 187-199. Disponível em DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i38.4292>. Consultado em 29 nov. 2025.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Heráclito e a aprendizagem do pensamento, *Kléos* – revista de filosofia antiga, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, jul. 1997, pp. 113-142. Disponível em <https://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K1/v1scan.html>. Acesso realizado em 19 dez. 2025.

LEÃO, Emmanuel C. Apresentação. in: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, pp. 09-29.

LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life*: introduction [vol. I]. [1958]. [Transl. John Moore]. Londres/ Nova York: Verso, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. [1968]. Trad. Alcides João de Barros. São Paulo: Ed. Ática, 1991

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. Trad. espanhola de Óscar Barahona e Uxo Doyhamboure. México: FCE, 1983.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne. Vol. III: De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotien)*. Paris: L'Arche Editeur, 1981.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Trad. Carlos Roberto A. Dias. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1968.

LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia – prolegômenos*. Trad. e introd. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEFEBVRE, Henri; GUTERMAN, Norbert. *Que es la dialectica*. Trad. Rodrigo G. Treviño. Buenos Aires: Ed. Dedalo, 1964.

LEFEBVRE, Henri. Les mythes dans le vie quotitienne, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 33, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), juill.-déc. 1962, pp. 67-74. Disponible sur <http://www.jstor.org/stable/40689310>. Consulté le 9 novembre 2025.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne. Vol. II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche Editeur, 1961.

LOPARIC, Željko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

LUKÁCS, György. *Estética I (La peculiaridad de lo estético)*. Trad. castelhana de Manuel Sacristán. Barcelona| México: Ediciones Grijalbo, 1966.

MARX, Karl. *Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mário Duayer e Nélío Schneider. [1..ed./ 1ª reimpressão]. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. [1843]. Trad. Raul M. Castello. in: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderele e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, pp. 145-156.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. [1963]. Traducción y notas de Félix Duque. Segunda edición. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento – política e filosofia*. Trad. Ângela L. Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

ROUSE, Joseph. Heidegger's philosophy of science. in: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Eds.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, chap. 11, pp. 173-189.

SANTOS, Marcel A. da S. *Heidegger: história da metafísica e antropomorfismo*. Orientador: André M. Duarte. 2016. 203 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR: SCH/UFPR, 2016. Disponível em <https://hdl.handle.net/1884/46072>. Consultado em 5 nov. 2025.

SHEEHAN, Thomas. The turn. in: DAVIS, Bret W. [Ed.]. *Martin Heidegger: key concepts*. Durham: Acumen Publishing, 2010, pp. 82-101.

THOMAS-FOGIEL, Isabelle. Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original?, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 142, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2017/2, pp. 195-214. Disponible sur DOI [10.3917/rphi.172.0195](https://doi.org/10.3917/rphi.172.0195). Consulté le 9 novembre 2025.

TREBITSCH, M. Preface. in: LEFEBVRE, Henri. *Critique of everyday life: introduction [vol. I]*. [1958]. [Transl. John Moore]. Londres/ Nova York: Verso, 1991, p. xvii.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada – Hegel e a sombra do materialismo dialético*. [ebook]. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

(Submissão: 31/12/25. Aceite: 09/07/26)

Perder-se na escuridão

To get lost in the darkness

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID42640

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

fontes.teixeira@unifesp.br

Resumo: Neste artigo, abordo o sentido da escuridão a partir de uma reconstrução do problema da verdade no pensamento de Martin Heidegger. Analiso o desenvolvimento da concepção de verdade em conferências e cursos pronunciados entre 1921 e 1932, observando: (i) o problema da verdade; (ii) a verdade enquanto desvelamento; (iii) a essência da verdade e o abandono do desvelamento; e (iv) a escuridão como metáfora para a essência do desvelamento. Ao final do trabalho, demonstro a relação entre o mistério do velado como essência da verdade enquanto desvelamento e a tensão entre saber e não-saber sobre a vida e a morte.

Palavras-chave: Escuridão, Essência, Heidegger e Verdade.

Abstract: In this article, I address the meaning of darkness through a reconstruction of the problem of truth in Martin Heidegger's thought. I analyze the development of the concept of truth in lectures and courses delivered between 1922 and 1932, focusing on: (i) the problem of truth; (ii) truth as unconcealment; (iii) the essence of truth and the abandonment of the unconcealment; and (iv) darkness as a metaphor for the essence of unconcealment. In

the final part of the article, I demonstrate the relationship between the mystery of concealment as the essence of truth as unconcealment and the tension between knowing and not-knowing about life and death.

Keywords: Darkness, Essence, Heidegger, and Truth.

Considerações iniciais

Perder-se na escuridão é um passo incontornável para o pensamento filosófico. Tanto que, quando Platão (1988, p. 20) afirmou que a admiração é a verdadeira característica do filósofo, ele não parecia ter em mente uma estupefação com a aquisição de um saber qualquer. Antes, ele deixou entrever o espanto diante do desconhecido — um arrebatamento que causa vertigens (σκοτοδινιῶν); isto é, que faz a pessoa desorientar-se, ou rodopiar (δίνῃ) na escuridão (σκότος).

Não é nenhum absurdo sugerir, portanto, que Platão mostra-se, em última instância, mais interessado pelo que há de incógnito do que pelo conhecimento. Analogamente, revela-se, em outros momentos, mais cativado pelo mistério da morte do que pela facticidade da vida. Afinal, “(...) quando uma pessoa se dedica à Filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto.” (Platão, 1972, p. 52), dirá ele. Logo, pode-se inferir que, para Platão, preparar-se para a morte, ou engajar-se na filosofia, passa por uma relação de entusiasmo, não exatamente com as luzes da sabedoria, todavia com o inevitável encontro com a obscuridade de um não-saber.

Com isso em mente, talvez fiquem mais palatáveis as palavras de um ainda jovem Martin Heidegger, quando da morte de Max Scheler, em maio de 1928. Ao receber a notícia

do falecimento, momentos antes de iniciar uma conferência em Marburg, ele teria dito: “Mais uma vez o caminho da filosofia perde-se [na escuridão]” (Safranski, 2013, p. 500). Longe de expressar um pêsame simplório e esvaziado de reflexão, Heidegger evocou, em sua homenagem a um Scheler que tanto admirou quanto criticou, o aspecto mais essencial da filosofia, em plena harmonia com Platão, a saber: perder-se na escuridão.

Quase meio século mais tarde, em maio de 1976, esse mesmo desconhecido voltaria a assombrar a filosofia — desbussolando-a, desta vez, com a morte de Heidegger.

Um amigo próximo a Heidegger, Bernhard Welte, relatou que ele, já preparado para morrer, havia requisitado um enterro religioso. Por estranho que possa ter soado um pedido assim, vindo de alguém há muito tempo desligado da Igreja, seu argumento era de que “É preciso pensar historicamente. E onde tanto se rezou, o Divino está próximo de maneira muito especial.” (Idem, *ibidem*). Welte explicou ainda que, naquele momento, “(...) pairava também um pensamento eckhartiano de que Deus é igual a nada” (Id., *ibid.*). E assim, novamente, aurora e crepúsculo encontraram-se; e a escuridão que havia dado vida ao pensamento regressava, em seu derradeiro epílogo, à filosofia.

Hoje, em 2026, exatos 50 anos da morte do bruxo de Meßkirch, vale a pena perguntar, no final das contas, o que é isto — perder-se na escuridão?

O problema da verdade como ponto de partida

A escuridão não é propriamente um conceito, nem um tópico de investigação em Heidegger. Ainda assim, ela compõe o vocabulário fundamental por meio do qual ele se propôs a pensar, particularmente, o problema da verdade. Por

esse motivo, recuperar o itinerário de desenvolvimento dessa questão é um bom ponto de partida.

Aproximações mais engajadas de Heidegger com o problema da verdade aparecem já no início da década de 1920. Nesse período, Heidegger começava a esboçar o projeto de sua primeira publicação, ao mesmo tempo em que batalhava por uma vaga de professor na Universidade de Marburg — reação imediata à rejeição de sua candidatura em sua *alma mater*, a Universidade de Freiburg, em 1916.

Duas produções de Heidegger serviriam tanto de antecipação de seu futuro projeto, quanto de conteúdo para a apresentação de sua candidatura em Marburg: o curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles” (1921–1922) e a conferência “Ontologia. Hermenêutica da Facticidade” (1923). Em ambas, observa-se a forma pela qual Heidegger pensou a verdade — especificamente no contexto da fenomenologia hermenêutica que, nesse ínterim, tentava articular.

A primeira dessas produções, o curso “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles”, não possuía como objetivo geral discutir o problema da verdade. Porém, ali, já se percebe o direcionamento por meio do qual ele abordará a questão. Heidegger começa suas “Interpretações” argumentando que “A filosofia que se pratica hoje em dia move-se, em grande parte e de maneira imprópria, no terreno da conceitualidade grega (...) transmitida através de uma cadeia de interpretações heterogêneas.” (Heidegger, 2002, p. 50). Ao cunhar o termo “imprópria”, ele sugere que as expressões originárias da arquitetônica conceitual da filosofia grega clássica se perderam ao longo de sua história dos efeitos. E é em função disso que ele justificará sua tentativa de pensar a verdade e resgatar seu sentido originário.

Entretanto, para sustentar isso, Heidegger precisa “(...) conquistar, de entrada, o horizonte fenomênico no qual a investigação e o conhecimento teórico estão situados” (Idem, *ibid.*, p. 60). Tal horizonte, Heidegger o identifica em uma passagem da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, na qual investigação e conhecimento são postulados como “(...) disposições em virtude das quais a alma possui uma verdade (...)” (Aristóteles, 1972, pp. 342–343). Para Heidegger, isso significa que Aristóteles determinou o sentido da verdade como “(...) algo ‘que aflora no juízo’; dito com mais precisão, a ‘adequação’ entre o pensamento e o objeto.” (Heidegger, 2002, p. 62). Em outros termos: o pensamento estaria, em Aristóteles, delimitado no discurso (λόγος) enquanto juízo válido. Só que, como argumenta Heidegger, o ἀληθές, entendido como “(...) estar-aqui desvelado (...)” (Idem, *ibidem*, p. 63), não pode ser, de forma alguma, explicado desde um tipo de ajuizamento. Isso, porque não se trata de se apoderar da verdade como critério ou referência para julgar a validade de um dado discurso, mas, antes, de “(...) ter a custódia do ente (...) na qualidade de desvelado.” (Id., *ibid.*). Ademais, que o discurso revele algo da verdade, Heidegger não nega. Contudo, isso não implica — não pode implicar — que a verdade vige nessa adequação entre um objeto e o que dele se pode dizer.

Essa consideração — conquanto de caráter preparatório, essencial para seus passos seguintes — é retomada na conferência de 1923 sobre a “Ontologia”. Ali, Heidegger a associa a mesma premissa do curso de 1921–1922 com uma leitura do tratado *Da Interpretação* de Aristóteles. Ele afirma que, segundo o próprio Aristóteles, “A função da fala é tornar acessível algo enquanto estando aqui, presente, mostrando-se abertamente. Enquanto tal, o λόγος tem a possibilidade de indicar ἀληθεύειν (desocultar, pôr aqui à vista, à disposição do que antes estava oculto, encoberto)”. (Id., 2000, p. 29).

Porém, mais uma vez, ele adverte que isso não significa submissão da verdade ao discurso — quando muito, pressupõe que a verdade pode se mostrar em um produto derivado do discurso, qual seja: a síntese (σύνθεσις).

Heidegger ainda acrescenta que a introdução da síntese como derivação do discurso que fundamenta o enunciado da verdade é o que a vincula à noção de falso (ψεῦδος). Aliás, nisso consistirá, como ele demonstrará mais tarde, o grande desvio de interpretação do sentido originário da ἀλήθεια. Ou seja, resumidamente, o problema da verdade ingressa no pensamento de Heidegger a partir de uma tentativa de devolver o sentido originário de ἀλήθεια que, segundo ele, não coincide com o juízo verdadeiro.

Ambas as contribuições apresentadas por Heidegger ao longo desses três anos foram posteriormente preparadas na forma de manuscritos e submetidas ao corpo diretivo da Universidade de Marburg. O curso sobre Aristóteles casou especial impacto, sobretudo em um dos mais importantes professores de Marburg, Paul Natorp. Tão logo Natorp teve acesso ao texto e o divulgou entre seus colegas e alunos, escreveu a Edmund Husserl comentando que, por ali, “(...) se prestava especial atenção em Heidegger (...)” (Safranski, 2013, p. 163), perguntando, ademais, “(...) se ele [Heidegger] estava preparando alguma publicação que pudesse ser examinada.” (Idem, ibidem). A publicação viria cinco anos mais tarde — e Natorp nunca chegaria a lê-la — sob o título de *Ser e Tempo* (1927).

A verdade enquanto desvelamento

Com a bênção de Natorp, Heidegger conquista a vaga na Universidade de Marburg e despende os anos seguintes atuando ativamente. Ele ministra um curso sobre os

“Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica” (1924), no qual, outra vez, ocupa-se do problema da verdade desde sua relação com a síntese discursiva. Ali, insiste no caráter derivativo, expondo seu vínculo com a ideia de raciocínio (διάνοια). “Esse διά opera e mantém-se (...)”, diz Heidegger (2009, p. 246), “(...) em um modo determinado, o qual, inicialmente no λόγος — externamente — mas já como ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν, manifesta a função fundamental”. Conclui afirmando: “Juízos verdadeiros e falsos — a partir daí, a discussão do conceito de verdade” (Idem, ibidem). A isso, anexa uma nota que diz: “Pelo contrário!” (Id., ibid.).

Logo em seguida, Heidegger traz nova contribuição, com um curso oferecido também na Universidade de Marburg, entre 1924 e 1925, sobre “Platão: o Sofista”. No entanto, naquele momento, a sombra da morte outra vez acossou o ânimo da comunidade acadêmica marburguense. Em agosto de 1924, pouco antes do início do semestre letivo, Natorp faleceu, aos 70 anos de idade. Heidegger certamente sentiu o peso dessa morte.

Depois de prestar as devidas homenagens a Natorp na abertura do curso, Heidegger apresenta considerações preparatórias para a correta leitura dos diálogos platônicos. Dentre elas, está a questão da verdade (ἀλήθεια) como modo de acesso ao conhecimento do ser do ente. Ao postular essa questão, sua intenção parece ser a de imediatamente desvincular qualquer oposição antinômica entre verdade (*veritas*) e falsidade (*falsitas*), derivada de uma compreensão judicativa que, segundo ele, não é pertinente ao ensinamento de Platão. Sua intenção é, antes, a de indicar como a verdade ocorre em uma abertura existencial vinculada ao modo de ser do *Dasein* — o que ficará mais claro no desenvolvimento de sua analítica existencial.

Para demonstrar isso, Heidegger retoma a tradução da palavra grega ἀλήθεια não por verdade, mas por desvelamento, explicando que “O α é um a-privativo. Eles [os gregos] possuem, portanto, uma expressão negativa para uma coisa que compreendemos positivamente.” (Heidegger, 2012, p. 15). Em outras palavras, Heidegger demonstra que o outro da verdade não é bem o falso (ψεῦδος), mas o velado (λήθος). Logo, a verdade enquanto desvelamento passa longe de ser uma afirmação (do juízo válido) e constitui-se, mais bem, como uma negação (do velado).

Assim como havia sustentado nos cursos anteriores, Heidegger assevera que o motivo pelo qual esse sentido se perdeu está no fato de que “Esse modo de ser [da ἀλήθεια] mostra-se inicialmente na fala, no conversar um com o outro, no λέγειν (no dizer).” (Idem, ibidem, p. 17). Diante da necessidade de vincular verdade e dizer, a tradição filosófica — e, mais especificamente, Aristóteles (2013, pp. 2–3), sobretudo em seu tratado Da Interpretação — teria transformado ἀλήθεια em concordância (ὁμοιώματα) entre as afecções na alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), o discurso (λόγος) e o objeto (πράγματα).

O curso seguinte é sobre “Lógica. A pergunta pela verdade” (1925–1926) — o primeiro no qual Heidegger decide se dedicar integralmente ao tema. É ali que o problema da verdade é apresentado de modo mais organizado. Heidegger formula a definição de verdade na tradição aristotélica enquanto “(...) o ser idêntico de ambos os membros da relação (...) a identidade designada.” (Id., 2004, p. 94), isto é, como proposição verdadeira, ou verdade do discurso no qual coincidem o dito e o objeto. Porém, adverte ele, “Compreendida corretamente e em sentido estrito, a expressão que os gregos empregavam para ‘ser verdade’ significa literalmente ἀληθεύειν, o mesmo que descobrir no sentido de desvelar, de retirar o ocultamento de algo.” (Id.,

ibid., p. 110). Mais tarde, em um curso sobre “Os conceitos fundamentais da filosofia antiga” (1926), Heidegger concebe o problema de maneira surpreendentemente objetiva. Para ele, as duas formas de se conceber a verdade na filosofia grega clássica são: a pré-aristotélica, enquanto “(...) ‘tirar do ocultamento’, ‘desocupar’, ‘descobrir’ o que está encoberto (...)” (Id., 2014, p. 41); e a de Aristóteles e da tradição que dele desdobrou-se, como um “(...) ‘descobrir’, conhecer, compreender: verdades saber como conhecimento apropriado: certeza.” (Id., *ibidem*). Ele atribuirá à primeira o sentido originário e, à segunda, a impropriedade que resultou das interpretações heterogêneas.

Esse argumento fica consideravelmente mais evidente em *Ser e Tempo*, quando Heidegger (2004, p. 282) aborda o conceito tradicional de verdade a partir de seus fundamentos ontológicos. Ele recupera a função central cumprida por Aristóteles de vincular verdade e discurso, acrescentando que, com isso, descortinou-se a noção de verdade que mais se cristalizou na história da filosofia, qual seja: a de adequação entre intelecto e coisa (*adaequatio intellectus et rei*) — consolidada, mais tarde, por Tomás de Aquino (2021, p. 363), desde suas leituras de Aristóteles, Avicena e Isaac Israeli.

Com isso, Heidegger começa a preparar uma nova pergunta: sobre a essência da verdade.

A essência da verdade e o abandono do desvelamento

A partir da década de 1930, advém uma nova perspectiva em relação ao problema da verdade. Em uma preleção originalmente pronunciada em 1930 e publicada pela primeira vez em 1943, sob o título “A essência da verdade”, Heidegger formula a questão de modo muito mais

refinado. “A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre o enunciado e a coisa.” (Heidegger, 2008, p. 194), dirá ele, advertindo, ademais, que “Enquanto essa ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação se desenvolve no vazio.” (Idem, *ibidem*). Ou seja, para Heidegger, não faz o menor sentido sustentar a verdade enquanto concordância se não se tem em mente o que essa concordância, enquanto fundamento de possibilidade, quer dizer.

A saída para esse impasse, Heidegger encontra-a introduzindo um novo conceito: a liberdade. Ele argumentará que é necessário ser-livre, liberar-se da medida vinculadora (entre verdade e discurso), acrescentando que “Um tal ser-livre aponta para a essência agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, como aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade.” (Idem, *ibidem*, p. 198), concluindo que “A essência da verdade é a liberdade.” (Id., *ibid.*) — onde essência quer dizer, justamente o fundamento de possibilidade.

Conquanto a formulação de Heidegger possa parecer um tanto arbitrária e desconexa, seu argumento consiste em demonstrar que a verdade do ente só se torna acessível por meio de um deixar-ser que o desvela. Sobre isso, ele diz: “Deixar-ser significa entregar-se ao ente (...) entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo.” (Id., *ibid.*, p. 200). O mais escandaloso dessa proposta está no fato de que, ao contrário da metodologia científica na qual se aborda o ente com o objetivo de fichá-lo, expô-lo e diagnosticá-lo, Heidegger sugere recuar diante dele para que ele se manifeste por si mesmo. Trata-se, portanto, de um tipo de ex-posição

(assumir uma posição de fora) ao ek-sistente (que se projeta para fora) e, no final das contas, de um abandono da tentativa de desvelar o ente — um abandono da verdade.

Com isso, Heidegger consegue retomar, de uma vez por todas, o sentido originário da ἀλήθεια de acordo com a função privativa do α. Não se trata de encontrar aquilo que se contrapõe ao falso (ψεῦδος), mas ao velado (λήθος). Nesse sentido, ele argumenta que “É pelo fato de a verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas se compertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira.” (Id., ibid., p. 203). Isso é o mesmo que dizer que, em primeiro lugar, não se trata de uma relação de oposição, mas de mútuo pertencimento e, em segundo, que a essência da verdade enquanto desvelamento é, ao fim e ao cabo, o próprio velamento. Logo, desvelar o ente em sua totalidade demanda a liberdade do deixar-ser do ente em seu velamento.

A escuridão como metáfora da essência do desvelamento

Entre 1931 e 1932, Heidegger prepara uma contribuição que será publicada somente em 1942 sob o título “A teoria platônica da verdade”. Esse é o momento no qual a escuridão ganha força — outra vez, não como conceito, nem como objeto de pesquisa, mas, antes, como vocabulário fundamental e, mais precisamente, como metáfora.

Antes, porém, vale a pena explicar melhor o sentido no qual emprega-se, aqui, o termo metáfora. Isso, porque o próprio Heidegger (1999, p. 77) situará a metáfora no campo da “(...)divisão do sensível e do não-sensível (...)” concluindo, com isso, que “O metafórico existe apenas no interior da

Metafísica”. Essa definição, todavia, vincula-se a uma compreensão particular da metáfora, diretamente à *Poética* de Aristóteles, conforme a qual tal divisão está implícita na ideia de que “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra (...)” (Aristóteles, 1994, p. 134). Esse transportar, ou transferir, demanda, imediatamente, uma relação de correspondência entre uma percepção imanente e uma ideia transcendente — enclausurando a linguagem nos limites da metafísica.

Entretanto, a metáfora também pode ser concebida enquanto um “(...) entender e experienciar um tipo de coisa em termos de outra.” (Lakoff; Johnson, 1981, p. 5). Nesse sentido, a metáfora assume uma função conceitual primária, responsável por exprimir a noção de aquisição de conhecimento (cf. Harrison, 2017, pp. 40–41). É possível observar como isso se constitui no próprio Platão quando, pouco antes de introduzir a alegoria da caverna, ele oferece uma metáfora que conecta o conhecimento à luz (cf. Platão, 2003, p. 559). A força dessa metáfora conceitual primária se confirma ainda no uso cotidiano da linguagem, na medida em que expressões como esclarecer, clarificar ou elucidar indicam, de pronto, algum tipo de aquisição de conhecimento.

É também nesse sentido que Burik interpreta a escuridão enquanto metáfora em Heidegger. Ele argumenta que “(...) é importante notar que o fundamento do velado é real e literalmente nada — e que esse nada é veiculado (em certo sentido) pela metáfora da escuridão e do velamento.” (Burik, 2019, p. 10). Seu argumento está em perfeita harmonia com o já mencionado mútuo pertencimento entre o velado e desvelado — e, diga-se de passagem, em sentido diametralmente oposto ao da divisão metafísica instaurada pela noção de metáfora na poética clássica.

Com isso em mente, vale retomar de que forma Heidegger aborda a escuridão enquanto metáfora da essência do desvelamento.

Heidegger inicia seu trabalho sobre “A teoria platônica da verdade” se alinhando com o princípio basilar da filosofia grega clássica: a distinção entre aparência e verdade. Porém, sua preocupação não está mais na definição de um ou de outro. Ao interpretar a chamada “alegoria da caverna” da República de Platão, Heidegger (2008, pp. 226–227) está mais interessado na “(...) insólita guinada do olhar (...)” que ocorre na transição “(...) da caverna para a luz do dia e daí de volta para a caverna (...)”. Isso quer dizer: o que mais intriga não é nem o velamento, nem o desvelamento, todavia a passagem de um ao outro — em coerência com a essência da verdade enquanto desvelamento no deixar-ser velado do ente.

Nesse texto, Heidegger se propõe a traduzir e analisar minuciosamente a passagem da alegoria da caverna, especialmente aquela na qual Platão indaga: “no caso de o forcarem a olhar para a luz, não sentiria dor nos olhos (...) e depois de estar no claro, não ficaria com a vista ofuscada, sem enxergar nada do que lhe fosse, então, indicado como verdadeiro?” (Platão, 2023, pp. 575). Essa é a questão que inquieta o espírito de Heidegger.

“Por meio de que tornam-se possíveis estes acontecimentos? De onde retiram sua necessidade? O que está em questão nessas transições?” (Heidegger, 2008, p. 227), perguntará Heidegger.

Sua resposta emerge prontamente: “Isso significa o seguinte: a partir de um não-saber quase não percebido, o homem pode chegar até lá onde o ente se lhe mostra de maneira mais essencial (...)” (Idem, ibidem, p. 228). Com isso, ele indica duas coisas: primeiro, que a maneira pela qual se passa da aparência à verdade não tem que ver exclusivamente

com um saber, mas com uma mudança de atitude na relação com o não-saber; segundo, essa mudança de atitude é constante e lenta e corresponde, em última instância, ao que Platão tinha em vista ao pensar o conceito de formação (παιδεία). Por esse motivo, Heidegger argumenta que, ao contrário do que ocorre a partir de Aristóteles, em Platão, pensa-se a “(...) essência da verdade no sentido da ἀλήθεια, o desvelamento ligado ao velado (disfarçado e encoberto), e apenas ele que possui uma relação essencial com a imagem da caverna colocada abaixo do dia.” (Id., *ibid.*, p. 236). Assim, ele sustenta que a essência do desvelamento é o velamento, bem como, inevitavelmente, a essência do saber é o não-saber e, em última instância, a essência da luz é a escuridão.

Considerações finais

Sendo tão direto quanto possível, perder-se na escuridão significa: insistir na essência da verdade. Esse insistir na essência da verdade é, no contexto do pensamento de Heidegger, lançar-se para dentro de uma atitude fundamental, na qual se permite que o ente se manifeste em sua totalidade, tanto como velado quanto em seu desvelar. Para Heidegger (e para Platão), isso não diz apenas do saber filosófico, mas do viver a vida. E, isso, na medida em que o saber filosófico é aquele que aceita e salvaguarda o mistério do não saber, no mesmo sentido que a vida aceita e salvaguarda o enigma da morte. A diferença fundamental entre essa atitude e aquela que Heidegger denuncia como imprópria está na maneira como se reage e se maneja tais ocultamentos.

Sobre isso, há uma passagem de um texto da filosofia chinesa clássica que esclarece um pouco melhor do que se trata. Um dos cânones do pensamento daoísta, o *Zhuāngzǐ*, conta a seguinte história:

Um dia, Zhuang Zhou sonhou que era uma borboleta voando por aí, feliz consigo e fazendo o que gostava. Ele não sabia que era Zhou. De repente acordou e lá estava um impressionado Zhou! Mas ele não sabia se tinha sonhado que era uma borboleta ou se era uma borboleta que tinha sonhado ser Zhou. A borboleta e Zhou eram, certamente, distintos. Isso é chamado de a transformação das coisas. (Zhuāngzǐ *apud* Souza, 2016, p. 90).

Essa passagem se tornou uma das mais mal interpretadas da história da recepção europeia da filosofia chinesa clássica. Muitos a interpretaram como um questionamento sobre a identidade do eu, ou na chave de uma dúvida radical cartesiana. Aqui, vale dizer o mesmo que Heidegger sobre a verdade enquanto juízo: “Pelo contrário!”.

Seguindo a interpretação de Guō Xiàng, a mais próxima do período no qual o Zhuāngzǐ teria sido composto, a passagem é, na verdade, uma alegoria sobre a vida e a morte. Ele comenta a passagem dizendo:

Esse ‘não saber sobre Zhou’ enquanto ‘[Zhuang Zhou] cai em um sonho — e então havia uma borboleta’ não é diferente do caso de se estar morto. Já que em seu lugar próprio tudo está completamente de acordo com suas intenções, o que está vivo pertence à vida assim como o que está morto pertence à morte. Disso, vemos o erro que é se preocupar com a morte estando vivo. (Guō Xiàng *apud* Moeller, p. 442).

Ainda mais radical, pode-se ler a interpretação dizendo: é um erro ficar triste diante da morte e feliz diante da vida. Esse erro consiste justamente na falta de assunção do não-saber. Nada parece mais apropriado para uma homenagem aos 50 anos da morte de Martin Heidegger: entre saber e não-saber, alegria ou tristeza, o mais interessante talvez seja, de fato, colocar o pensamento em marcha, isto é, perder-se na escuridão.

Referências

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. *Poética*. 4. ed. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

ARISTÓTELES. *Tópicos, Dos Argumentos Sofísticos, Metafísica (Livro I e Livro II), Ética a Nicômaco, Poética*. Trad. Leonel Vallandro, Gerd Bornheim, Vincenzo Cocco, Joaquim de Carvalho e Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BURIK, Steven. Darkness and light: Absence and presence in Heidegger, Derrida, and Daoism. *Dao*, v. 18, n. 3 (2019), pp. 347–370.

HARISSON, Victoria. Conceptual Metaphors and the Sense of Knowing: East and West. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 4, n. 2 (2017), pp. 37–52.

HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trad. Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Trad. Germán Jiménez. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*: Parte I. 13. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

MOELLER, Hans-Georg. Zhuangzi's "Dream of the Butterfly" — A Daoist Interpretation. *Philosophy East and West*, v. 49, n. 4 (out. 1999), pp. 439–450.

PLATÃO. *Diálogos II*: Fédon — Sofista — Político. 12. ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

PLATÃO. Πολιτεία = *A República*. 5. ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2023.

PLATÃO. *Teeteto — Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SOUZA, Julia Garcia Vilaça de Souza. Zhuangzi: uma tradução comentada do segundo capítulo. *Tese* (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*: teologia, Deus, trindade, volume 1: I parte: questões 1–43. 6. ed. Trad. São Paulo: Loyola, 2021.

(Submissão: 13/01/26. Aceite: 18/04/26)

Sobre a noção de insistência e o sentido existencial da possibilidade do pensar não técnico

On the notion of insistence and the existential meaning of the possibility of non-technical thinking

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID43655

Gilvanio Moreira

Universidade Federal do Cariri (UFCA)

gilvanio.moreira@ufca.edu.br

Resumo: Na introdução da conferência *O que quer dizer pensar?* (GA 07), Martin Heidegger (1889-1976) formula uma provocação que desafia a compreensão corrente do que significa pensar. Ele afirma: “o que mais cabe pensar cuidadosamente mostra-se no fato de ainda não pensarmos” (GA 07, p. 130). Além de colocar em xeque a compreensão vulgar sobre o que significa pensar e, por conseguinte, o que deve ser pensado, essa afirmação nos coloca perante um problema fundamental, cujos desdobramentos orientarão este trabalho de pesquisa: se ainda não pensamos, então não pensamos segundo qual possibilidade? A que forma de pensamento Heidegger se refere? Seguindo nessa direção, o objetivo do trabalho é apresentar a hipótese de que o assombro diante da afirmação de que *ainda não pensamos* se justifica porque, diferentemente do entendimento comum, aquilo que Heidegger denomina como o “sentido do pensar” está intimamente ligado a um modo de co-responder (*Entsprechen*), isto é, a um modo de “possibilidade”, entendido como um deixar-se permitir que algo, segundo o seu próprio modo de ser, venha ao nosso encontro em sua essência. Para subsidiar este trabalho, bem como seu percurso argumentativo (I). sobre a questão da “possibilidade” e o “ser na possibilidade” em

sentido próprio e (II). o lugar da *Grundstimmung* na preparação do pensar, serão utilizadas, essencialmente, as seguintes obras: GA 02 *Sein und Zeit*; GA 27 *Einleitung in Die Philosophie*; GA 08 *Was Heißt Denken* e GA 09 *Brief über den "Humanismus"*.

Palavras-chave: Insistência. Pensar. Possibilidade.

Abstract: In the introduction to the lecture What Does it Mean to Think? (GA 07), Martin Heidegger (1889-1976) poses a provocative question that challenges the current understanding of what it means to think. He states: "what most deserves careful thought is shown by the fact that we do not yet think" (GA 07, p. 130). Besides questioning the common understanding of what it means to think and, consequently, what should be thought about given the fact that we do not yet think, this statement presents us with a fundamental problem, the unfolding of which will guide this research: if we do not yet think, then according to what possibility do we not think? To what form of thought is Heidegger referring? Following this line of thought, the aim of this work is to present the provisional thesis that the astonishment at the assertion that we do not yet think is justified because, unlike common understanding, what Heidegger calls the "meaning of thinking" is intimately linked to a mode of corresponding (*Entsprechen*), that is, to a mode of "possibility," understood as allowing oneself to be permitted by something, according to its own mode of being, to come to meet us in its essence. To support this work, as well as its argumentative path, the following works will be used essentially: GA 02 *Sein und Zeit*; GA 27 *Einleitung in Die Philosophie*; GA 08 *Was Heißt Denken* e GA 09 *Brief über den "Humanismus"*.

Keywords: Insistence. Think. Possibility.

Considerações iniciais

No ano em que se comemoram os 50 anos da morte de Martin Heidegger (1889-1976), nada mais apropriado do que abordar as questões que orbitaram sua obra e mobilizaram a atenção do pensador. Entre tantas, como a "questão do ser", a "verdade" e a "linguagem", destacamos um tema que ficou em evidência nos escritos produzidos entre

o final da década de 1940 e o início dos anos de 1950. Nesse contexto, mais precisamente em 1952, em uma conferência transmitida pela *Rádio Baviera*, Heidegger (2012) formulou mais uma de suas afirmações provocativas, declarando, de modo categórico: “a ciência não pensa” (p. 115).

Tal colocação, um tanto polêmica, parece nos conduzir a pelo menos três pontos:

1) ao formular esse comentário, Heidegger explicita a tensão (presente em sua própria obra) entre o fazer científico, seus instrumentos, seus limites e uma determinada atitude, isto é, uma postura diante do “ser”, que o pensador denomina filosofar.

2) em seu modo de observar, sistematizar e operar, a ciência “jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (Ibidem, p. 115). Quer dizer, em seu modo de atuar, a ciência nem precisa, nem pode interrogar seus próprios fundamentos; ela opera a partir de interpretações legadas pela tradição metafísica.

3) com essa afirmação, Heidegger suscita a questão do que, fundamentalmente, significa a possibilidade do pensar; a distinção entre o que *pode* a ciência e o que *pode* um pensamento que se debruça sobre o ser. Quanto a essa última possibilidade, ele observa: “o que mais cabe pensar cuidadosamente mostra-se no fato de ainda não pensarmos. Insistentemente ainda não, apesar da situação mundial tornar-se cada vez algo a se pensar mais cuidadosamente” (Ibidem, p. 112).¹

Além de colocar em xeque a compreensão vulgar do que significa pensar e, por conseguinte, daquilo que deve ser pensado diante do fato de ainda não pensarmos, essa afirmação nos coloca diante do problema fundamental que

¹ Cf. GA 7, p. 130.

orienta este trabalho de pesquisa: se ainda não pensamos, então não pensamos segundo qual possibilidade? A que forma de pensamento Heidegger se refere? E por que devemos levar em consideração o fato de que *ainda não pensamos*?

Dito de modo corrente, o ato de pensar está comumente associado a uma capacidade cognitiva, isto é, uma atividade intelectual inerente aos seres humanos. Ninguém duvida de que os humanos “podem” pensar. No entanto, o que parece desafiar essa compreensão é a razão pela qual deveríamos nos empenhar em aprender a pensar. Afinal, se já pensamos, por que seria necessário aprender a pensar?

Ensaiai uma resposta a essa pergunta pode nos levar a crer que uma das razões para essa provocação reside no modo como fazemos uso do pensamento, tanto na lida técnico-instrumental junto às coisas e com os outros, quanto no modo de pensar próprio do cálculo.

Se tomarmos essa hipótese como válida, podemos afirmar que, ao contrário do modelo de pensamento técnico-racional (calculador), o tipo de pensar que devemos “aprender” tem como tarefa essencial formular a pergunta que ultrapassa a simples relação instrumental com os entes em geral.

Enquanto experiência essencial, esse outro modo de pensar traz características que o distanciam do modelo instrumental e técnico-científico por dois motivos.

Primeiro, embora alcance uma meditação sobre a essência da técnica e o fazer científico como tal, esse modo de pensar não se assemelha à abordagem objetiva, substancialista, materialista, fisicalista e positivista própria do pensamento lógico-racional científico.

Segundo, porque não tem por meta o ente de que se ocupa a ciência tradicional e os demais campos dela derivados; antes, assume para si uma tarefa que se revela como exercício de meditação própria de cada indivíduo. De acordo com

Heidegger (2015), essa “meditação – salto para o interior da verdade do ser – é necessariamente auto-meditação” (p. 58).

O que nos leva a uma primeira consideração a respeito desses dois modos de pensar, isto é, o meditativo e o instrumental/científico: enquanto persistir a opinião de que “o pensamento científico é o único e verdadeiro pensamento rigoroso, que só ele pode e deve ser a medida, mesmo para o pensamento filosófico”,² a meditação sobre o que cabe pensar mais cuidadosamente permanecerá de fora de alcance.³

Partindo desta breve introdução, podemos formular a seguinte hipótese provisória: o assombro diante da provocação de que *ainda não pensamos* se justifica porque, diferentemente do entendimento comum, aquilo que Heidegger denomina como sentido do pensar está intimamente ligado a um tipo de co-responder (*Entsprechen*), isto é, a um modo de possibilidade (*vermögen*) que, na conferência de 1952, ele descreveu como “permitir que algo, segundo seu próprio modo de ser, venha para junto de nós; resguardar insistentemente [*inständig*] tal permissão”

² Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa. Piaget, 1987, p. 34.

³ Também nesse sentido, de acordo com Mafalda Blanc, para Heidegger, “a racionalidade ocidental, filosófica ou metafísica, consigna tão só *uma* possibilidade historial, aliás *menor* e depauperada, entre outros possíveis modos do pensar corresponder à verdade do ser, a saber, aquela que prosperou no projeto técnico-científico de domínio do ente em totalidade (meio natural e social), em que hoje se cumpre a filosofia, exaurido que foi o *ciclo historial* da sua possibilidade interpretativa e pensante na era das ciências lógico-linguísticas, físico-matemáticas e bioquímicas, psicológicas e sociológicas. [...] Por isso, para o autor de “Ser e Tempo”, a actual época do niilismo acabado e do fim da filosofia não se afigura liminarmente negativa, porquanto pode disponibilizar o pensar para uma mais rica compreensão da verdade do ser, liberta da hegemonia do juízo e da tutela da lógica (Blanc, 2007, p. 164 – grifo da autora).

(Heidegger, 2000, p. 129).⁴ Aqui, “pensar ‘ser’ significa: co-responder ao apelo de seu vigor. O co-responder surge do apelo e a ele se entrega. Co-responder é retroceder [*zurücktreten*] para o apelo e assim aceder a sua linguagem. [...] O co-responder deve prestar atenção a tudo isso, ao mesmo tempo, mediante um longo recolhimento e um questionamento constante do que se escuta, a fim de se auscultar um apelo do ser” (Heidegger, 2012, p. 161-162).

I. Sobre a questão da “possibilidade” e o “ser na possibilidade” em sentido próprio

De fato, se tomada a partir de um contexto mais amplo, a tematização da noção de insistência (*Inständigkeit*) na obra tardia de Heidegger parece sinalizar para um projeto de realização de um outro início (*anderen Anfang*) da história do ser, que ganha corpo a partir de um tipo especial de pensar; um pensamento poético-meditativo.

Esse pensamento é poético não por se apoiar na “forma pela forma”, na rima ou na métrica, mas porque, antes de tudo, é uma expressão singular da descoberta-própria do ser-no-mundo. Tal modo outro de pensar, vinculado ao tema do *Ereignis*⁵ e, nos escritos tardios, à noção de serenidade

⁴ Cf. GA 07, p. 129.

⁵ Sobre esse termo essencial, em *Identidade e Diferença*, Heidegger nos diz que o *Ereignis* “é o âmbito dinâmico em que o homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006, p. 49-50. GA 11, p. 45). De acordo com Oswaldo Giacoia, “o acontecimento apropriador confere sentido a uma era do mundo (*Weltgeschick*) pensada como um destinamento, um desocultamento da essência dos entes em sua verdade. (GIACOIA, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo, Três Estrelas, 2013, p. 93). Também nesse contexto, Marcos A. Fernandes comenta que em sua forma originária o *Ereignis* “é o vigorar do instante

(*Gelassenheit*),⁶ tende a resistir (insistir) e manter uma afinidade salutar com a simplicidade que há nas coisas, com o que acolhe e se deixa acolher e libera a si mesmo e aos outros para serem o que são em sua possibilidade. Por isso, o que se busca de característico e singular nesse tipo de meditação não é nada de meramente operacional, esquemático ou

(*Augenblick*), ou seja, do ‘piscar de olhos’, em que a presença [*Dasein*] e o ser se encontram em seu copertencimento. O instante, em que a presença [*Dasein*] se abre, eclode, como a clareira do ser e, em sua liberdade e transparência, deixa ser o próprio ser, consuma sua relação de ser com o ser, relação em que ela, originariamente, existe. Esta relação, porém, acontece originariamente desde o ser mesmo, que busca o homem como presença [*Dasein*], como abertura. Trata-se da relação do ser para com o homem (FERNANDES, Marcos. Cuidado como Amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica* – XVII (2): 158-171, jul-dez, 2011, p. 169. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a07.pdf>). Irene Borges-Duarte acentua que “na verdade, o fracasso do projeto de *Ser e Tempo* levou Heidegger não só a procurar elaborar a abordagem do que chamou História do Ser, como *contraponto não antagônico* da Ontologia Fundamental, mas também, nesse contexto, a introduzir uma nova nomenclatura para os conceitos essenciais, compreendidos à nova luz. O fazer-se obra da verdade no mundo e existência humanos passa a ser entendido não tanto na perspectiva (humana, mesmo se não antropológica) do aparecer articulado do sentido, mas sobretudo na sua dimensão temporal de acontecimento inaugurador (*Ereignis*) de história no local instantâneo (*Augenblicksstätte*) de um encontro do ser com o seu aí e do aí (humano) com o Ser, no *kairós* do seu entregar-se um ao outro. Esse *acontecimento* é o da mútua e primordial apropriação pela qual o ser, à maneira humana, se institui em guardião e pastor do Ser, na sua nua e fugaz originalidade” (BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.21, n.1, pp. 34-53, janeiro-junho. 2019, p. 36. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>).

⁶ Vale ressaltar que, embora o recorte da pesquisa não tenha alcançado a discussão a respeito da noção de serenidade (*Gelassenheit*), esse termo chave do pensamento tardio de Heidegger também se insere aqui como um destes temas importantes. Para a questão da *Gelassenheit* em Heidegger vide: Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona. Ed. del Serbal, 2002. Ou, Heidegger, M. *Serenidade*. Trad. Maria Andrade e Olga Santos. Lisboa. Ed. Piaget, 1959.

procedimental, mas o que faz com que o pensamento possa liberar o ente em suas possibilidades mais autênticas.

Por tudo o que se disse até agora, parece-nos que o pensar insistentemente cuidadoso não se define pela capacidade técnica ou operacional na qual a razão pode atuar, mas no que é tomado pelo que se compreende, acolhe e permite que algo se aproxime e se revele em seu modo próprio de ser.

Partindo daqui, talvez já seja possível afirmar que, na análise de Heidegger, haja pelo menos dois modos distintos de pensar (o calculador e o poético), bem como ao menos duas interpretações da noção de possibilidade que se conectam a esses modos do agir: a *possibilidade* entendida, *grosso modo*, como um “poder” ou habilidade para fazer ou “manipular” algo técnico; e o *ser na possibilidade* como liberdade (*Sein-lassen*), isto é, como *poder-deixar-ser* em sentido próprio.⁷

Daí brota o problema: porque *é na possibilidade* (existencial), o ente humano *pode* empenhar-se em suas “práticas poiéticas” como criar, manusear para produzir, fabricar, cultivar, etc. Porém, justamente por isso, nessa relação de ser-junto-às-coisas e com-os-outros, tanto pode entregar-se ao ente, deixando-o ser o que é,⁸ como também

⁷ No tocante a essa questão, já em *Ser e Tempo* (GA 02), Heidegger demonstra que, do ponto de vista existencial, os modos de abertura da compreensão podem ocorrer tanto de forma imprópria quanto de forma própria; afinal, impropriedade e propriedade são possibilidades constitutivas do ser do *Dasein*. Entretanto, uma existência própria se encontra “aí” onde, “em seu *ser junto ao ‘mundo’* e em seu *ser-com os outros*, *está em jogo o seu poder-ser mais próprio*” (HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2009, p. 247 – grifo nosso).

⁸ Em seu artigo *Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger: o cultivo do inútil*, Oscar Bauchwitz observa com precisão esse modo de relação comprometida com o ente, que não se reduz a um simples deixar-

pode “deixar-se levar” a “manipulá-lo” como ele “não” é, trabalhando para transformá-lo, aperfeiçoá-lo ou destruí-lo.⁹

Isso não significa que haja aqui qualquer tipo de direcionamento ético de caráter prescritivo. Na verdade, o que está em questão é, antes, a constatação de que propriedade e impropriedade são modos constitutivos do ser do *Dasein*.¹⁰ No seu fazer científico, por exemplo, o cientista (para quem o

ser desvinculado de uma forma específica de cuidado. Ao contrário, se tomarmos como exemplo “um veleiro amarrado ao cais e consideramos a sua essência, reconhecemos que uma embarcação foi construída para navegar, seja para o transporte de carga ou de pessoas, para negócios ou lazer. [Ademais], seria uma tolice pensar que para deixar o barco ser o que é, bastaria com soltar as amarras e deixá-lo à deriva para que gozasse da liberdade do seu ser. O barco demanda um timoneiro comprometido com manejar de suas velas e estar atento ao rodar dos ventos para evitar os perigos de um naufrágio. Comprometer-se significa estar em uma relação de mútuo pertencimento, relação a partir da qual acontece de ser propriamente a navegação; o timoneiro cuida de que o barco seja sempre e a cada vez barco” (BAUCHWITZ, O. Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger: o cultivo do inútil. *Differenz*. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, [S. l.], n. 7, p. 11-24, 2021, p. 23. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/article/view/15552>).

⁹ Vale observar que, esse *deixar-ser o que é*, não significa o mesmo que dizer que o “ser” possua uma determinação como fundamento último a ser descoberto, mas, ao contrário, que cada situação dada, junto-às coisas e com-os-outros, demanda um modo próprio de atenção e de cuidado específicos. A propósito do tema da “preocupação antepositiva”, cujo desdobramento é analisado a partir das possibilidades impessoais e singulares frente a outrem, conferir: GA § 26.

¹⁰ Segundo Marco Casanova, os termos “propriedade” e “impropriedade” não representam qualquer significado valorativo, “nenhum critério moral de avaliação dos seres-aí em geral, mas descrevem muito mais caminhos existenciais possíveis de estabelecimento da dita relação compreensiva dos seres-aí com o seu ser e de aquiescimento à incontornabilidade de cada um como lugar de decisão desses caminhos” (CASANOVA. M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006, p. 18).

próprio ser se encontra em *jogo*),¹¹ tanto pode operar com a técnica de modo próprio quanto de modo impróprio. Contudo, enquanto ser-no-mundo para o qual o mundo já se encontra previamente desvelado e a partir do que retoma ao ente com o qual se ocupa e junto ao qual se mantém,¹² ele pode, antes de “conduzir” tal descoberta, descrever e analisar o fenômeno como ele se mostra em si mesmo, bem como sua viabilidade, seus limites e seus perigos.

Ao que parece, o ponto é que, por já se encontrar aberto numa disposição (*Stimmung*) e em um modo originário de compreender (*verstehen*), o ente humano é, inegavelmente, um ser de possibilidades. Na medida em que transcende, seu ser se constitui como poder-ser (*Seinkönnen*). Isso significa que o poder-ser, por meio do qual a existência se projeta e se realiza, é constituído por esses caracteres ontológicos cooriginários, que Heidegger denomina disposição, compreender e discurso (*Rede*).¹³

¹¹ Em dado momento de seu estudo acerca da gênese e possibilidade da técnica e o comportamento científico em geral, Róbson Reis ressalta que, antes de mais nada, “o comportamento científico é possibilitado pelo projeto de ser que acontece na compreensão de ser, e que discrimina os pressupostos ontológicos instituidores do domínio de objetos a ser investigado por uma ciência. Compreensão de ser, entretanto, é a característica estrutural do *Dasein*, que deste modo é ser-no-mundo e transcendência. Ou seja, é o *factum* de estar aberto em direção às três possibilidades ônticas fundamentais – relação com os entes subsistentes e disponíveis, relação com outros existentes humanos e relação consigo mesmo – que caracteriza sua transcendência” (REIS, Róbson. *A besta desamarrada. Natureza humana*. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 265-282, dez. 1999, p. 270. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-24301999000200003).

¹² Cf. GA 24, §15.

¹³ Cf. GA 02, §29ss.

O que está em jogo na indicação da noção de possibilidade (poder-ser), entretanto, não se confunde com o conceito de possibilidade formulado por teorias como a lógica modal.¹⁴ Antes, em um nível mais originário, trata-se de uma determinação existencial que diz respeito ao *poder-ser* próprio à um ente, cujo modo de ser é caracterizado como existência (*ek-sistência*).

Sobre isso, em *Ser e tempo*, Heidegger (2009, p. 203) nos esclarece que, originariamente, o *Dasein* “não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ele é possibilidade de ser. [...] A possibilidade essencial do [*Dasein*] diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em virtude de si mesmo. A possibilidade de ser, que o [*Dasein*] existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode ‘se passar’”.¹⁵

Em linhas gerais, isso significa que, enquanto determinação ontológica do ser do *Dasein*, a existencialidade do possível não se confunde com a categoria modal da

¹⁴ Para a teoria lógica das modalidades em Aristóteles, vide: ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Trad. José Verissimo Mata. São Paulo. Unesp, 2013.

¹⁵ Também nesse sentido, Robson Reis observa que “Heidegger refere-se à possibilidade em sentido lógico e à possibilidade como ‘categoria modal’ da subsistência (*Vorhandenheit*), diferenciando de ambas a possibilidade como existencial (REIS, Robson. Modalidades existenciais e negação”. In: *O que nos faz pensar*. nº30, dezembro de 2011, p. 275. disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/354>,). Para mais, vide também: REIS, Robson. *Aspectos da Modalidade - A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

Vorhandenheit. Em outras palavras, ela não designa uma propriedade subsistente; ao contrário, dinamiza-se *ek-sistencialmente* em uma projeção (*Entwurf*) temporal, isto é, como antecipação de si, constituída por um poder-ser.

Seguindo nessa direção, o “compreender é o *ser* desse poder-ser” (Heidegger, 2009, p. 204). Apenas o *Dasein* é poder-ser, isto é, abertura transcendente de possibilidade. A transcendência, por sua vez, pertence à própria compreensão de ser. É em vista disso que, ao empregar os termos “transcendência” e “transcendental”¹⁶ em sentido existencial,

¹⁶ No âmbito dessa discussão, com o propósito de esclarecer a noção de *aprioridade* no sentido do modo de ser do ser-no-mundo e, a partir daí, reconduzi-la ao seu lugar na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, em seu artigo *O outro começo: além do histórico, quem do transcendental*, Sandro Sena nos chama a atenção para o dado significativamente importante, demonstrado na seguinte passagem: “assim como transcendental, em sentido genuinamente fenomenológico-hermenêutico, é o próprio ser-aí, uma vez que este é transcendência, compreensão de ser, o ser-aí transcendente será, em seu *ser* temporal, um ente de ‘essência’ apriorística. Se ‘aprioridade’ (assim como ‘transcendentalidade’), possui um sentido existencial haurido da coisa ela mesma, concretamente motivado pela existência fática, então o fenômeno do cuidado, o *ser* do ser-aí e todos os caracteres existenciais, que encontram nesse fenômeno a sua mais íntima unidade, serão transcendentais e apriorísticos de uma maneira, que filosofia transcendental alguma, como forma sobre-elevada de metafísica, poderia conceber, e não poderia, antes de tudo, em virtude da falta de controle acerca dos próprios pressupostos conceitual-ontológicos e metodológicos sobre os quais se soergue e mantém: o esboço prévio da verdade do ser enquanto mera presentidade e um quase irresistível impulso filosófico-teorético para a construção de um sistema categorial perfeitamente adequado ao ser assim compreendido, tal como Kant e Husserl construíram, cada um ao seu modo, e, séculos antes dos modernos transcendentalistas, Aristóteles. Se, de fato, Heidegger articula uma abordagem pós-metafísica do *a priori*, – que, ademais, figuraria como sentido ontológico-temporal de toda espécie de determinação apriorística e aposteriorística de tipo metafísico – tarefa indicada na sentença, ‘aprioridade do ser-aí fundada na coisa mesma’ [GA 2, p. 229], então podemos quase nitidamente ouvir aqui [...]: *aprioridade enquanto modo de ser do próprio ser-no-mundo*; aprioridade essa, portanto, que não deve possuir o modo de ser da mera presentidade

Heidegger não se refere, em princípio, ao fundamento de teses de cunho teológico, tampouco às análises que dizem respeito às condições de possibilidade do conhecimento epistemológico¹⁷ ou às demais acepções filosóficas tradicionalmente atribuídas a esses conceitos. Antes, remete ao sentido originário da transcendência enquanto movimento próprio da compreensão de ser. Em vista disso, originariamente transcendente é aquele (*Dasein*) que realiza o ato prévio de ultrapassagem do ente, pois “somente com base em tal ultrapassagem, o ente se torna manifesto como ente. [O *Dasein*] como tal é transcendendo – transcendente. A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente” (Heidegger, 2009, p. 221). Portanto, entre a transcendência originária e a compreensão de ser há uma co-pertinência inalienável.

Nesse contexto:

Se a transcendência perfaz agora efetivamente a essência fundamental do ser-aí [*Dasein*] humano, então não acontece no interior do *transcender expresso* nada menos do que o fato de, ao deixar expressamente acontecer a transcendência, o ser-aí [*Dasein*]

precedente em sentido lógico, pois deverá se opor maximamente àquele *a priori* formal e abstrato que, na investigação teórica distanciada dos fenômenos, caracteriza externamente um setor como universal em uma complexa arquitetônica de conexões estruturais de fundamentação” (SENA, Sandro. O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental. Revista: *O que nos faz pensar?* RJ. V. 24. Nº 36, p. 228-264, Março, 2015, p. 27 – grifo do autor. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/447>>).

¹⁷ Conforme a preleção *Kant e o Problema da Metafísica* (2019, p. 33), o conhecimento transcendental “diz respeito à ultrapassagem (transcendência) da razão pura em direção ao ente, de modo que a experiência se possa agora adequar pela primeira vez, a esse ente como objeto possível”. Se assim é, ao que tudo indica, a possibilidade do conhecimento transcendental decorre da transcendência que caracteriza a própria compreensão de ser do *Dasein*.

essencialmente transcendente se tornar essencial. Esse tornar-se-essencial do ser-aí [*Dasein*] em meio ao transcender expresso, em meio ao questionar expresso do ser como tal, não é outra coisa senão o filosofar (Ibidem, p. 228-229 - grifo nosso).

De acordo com o excerto, no questionar expresso, que pergunta pela essência do ser, reside o filosofar como um modo especial de transcender, modo esse que em *Introdução à Filosofia* Heidegger nomeou de *postura expressa*. O “transcender expresso *qua* filosofar é o ato de o ser-aí [*Dasein*] se tornar essencial em sua existência” (Ibidem, p. 239).

Afinada a partir da disposição fundamental, essa atitude se desdobra como postura própria ao filosofar que entrega a cada *Dasein* “a possibilidade originária de questionar o próprio ser-no-mundo” (Ibidem, p. 429). Por isso, “filosofar como deixar acontecer a transcendência é a liberação do ser-aí [*Dasein*]. O que é liberado é a liberdade do ser-aí [*Dasein*] e a liberdade só é na liberação” (Ibidem, p. 429).

Em sua análise, Heidegger demonstra que o transcender expresso do filosofar como postura visa um modo diverso do pensar, que difere tanto da visão de mundo orientado pela ciência, quanto do pensar técnico-instrumental. A questão é que, descolado desses outros modos do pensar, esse modo do filosofar se mostra como “um questionar livre do ser-aí [*Dasein*] colocado puramente sobre si mesmo” (Heidegger, 2008, p. 76).

Retomando a questão inicial, ao que parece, o estranhamento quanto a afirmação de que, embora o ente humano possa pensar, ele ainda não o faz, pelo menos não cuidadosamente/insistentemente, se daria porque, em princípio, diferentemente do entendimento comum, a provocação de Heidegger sinaliza para um sentido de *ser na possibilidade* (*vermögen*) que só se completa se compreendido não como um mero “poder fazer”, mas enquanto um *poder-ser*

em sentido *próprio*; um poder liberar e deixar que o ente seja no seu modo mais próprio.

Em outras palavras, a descrição da noção de possibilidade do pensar nem se confunde, nem se reduz a uma capacidade qualquer; ela está vinculada a um tipo de “poder”, um modo especial de capacidade (*vermögen*). “Essa capacidade é o ‘possível’ em sentido próprio, aquilo cuja essência repousa no querer [*mögen*]. É a partir desse querer que o ser é capaz do pensar” (Heidegger, 2008, p. 329).

Conforme apontado:

o querer é decisão para si, mas para si como para o que o estabelecido no querer como querido quer. [Essa decisão é] aquilo por meio do que o querer pode se ligar ao que quer e ao que é querido, assim como essa ligação como decisividade fundada e permanente. [Por conseguinte,] aquele querer próprio que irrompe na decisão, aquele “sim” é o que promove o acometimento de toda a nossa essência, de todo o nosso ser em nós (Heidegger, 2010, p. 38, 39 e 44).

Ao que tudo indica, esse movimento propriamente especial da “decisão” se ampara no que Heidegger caracterizou em *Ser e Tempo*,¹⁸ e que retomou na *Carta sobre o Humanismo* (além de outros textos) através de um tipo fundamental de afinação ou vinculação erótica ao ser. Um Eros filosófico; uma erótica do saber do amor ao ser; um tipo de tonalidade (*Stimmung*) como um modo específico de “querer”¹⁹ que parece sinalizar para o elemento afetivo que

¹⁸ Em *Ser e Tempo*, Heidegger caracterizou o modo privilegiado de abertura da decisão como um momento singular do *Dasein*, constituído pela disposição fundamental da angústia. Para mais, conferir a segunda secção da primeira parte de *Ser e Tempo*.

¹⁹ Conforme a passagem: “pensado de modo originário, esse querer significa: presentear o ser. Esse querer é a verdadeira essência do ser capaz, o qual não só pode produzir isto ou aquilo, mas pode fazer com que alguma coisa

constitui o gostar do ser e, por isso, o tê-lo de pensar em sua abissalidade e essência.²⁰

Diante disto, talvez seja aceitável dizer que nasça daqui o motivo da menção à *possibilidade* do aprender a pensar como algo atrelado a um modo específico de *afinação*. Alusão essa feita na aula de abertura do curso ministrado por Heidegger nos anos de 1950 (GA 8), onde lê-se que “adentramos no que é pensar quando pensamos por nós mesmos. Para que este intento tenha êxito temos de estar

‘se essencie’ em sua pro-viência, isto é, possa deixar que algo seja. É em ‘virtude’ da capacidade do querer que alguma coisa pode propriamente ser. *Essa capacidade é o ‘possível’ em sentido próprio, aquilo cuja essência repousa no querer. É a partir desse querer que o ser é capaz do pensar*” (HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro. Vozes, 2008, p. 329 – grifo nosso). De acordo com Dax Moraes, neste contexto da *Carta Sobre o Humanismo*, essa noção de “poder (*Vermögen*) próprio ao querer, que é uma capacidade, não uma força dominadora, é aquilo em ‘virtude’ de quê ‘alguma coisa pode propriamente ser’, ‘é o ‘possível’ [*Mögliche*] em sentido próprio’. Em todo esse contexto, o poder não quer dizer um poder-fazer, mas um poder-ser, ou mesmo um *poder-deixar-ser*, assim como o querer não é um desejar para si, mas um liberar para o próprio (MORAES, D. A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 2, p. 137-156, Abr./Jun., 2018, p. 144 (Grifo do autor). Disponível em: <http://www.scielo.br/j/trans/a/LLjqcV3GLC6jpfFB7YP9zFs/?lang=pt>).

²⁰ Sobre a questão do Eros filosófico e sua relação com a noção de pensar do ser, vide excelente artigo intitulado, *A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger*, in: BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.21, n.1, pp. 34-53, janeiro-junho. 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>).

dispostos/preparados [*bereit*] a aprendizagem do pensar” (Heidegger, 2005, p. 15).²¹

II. O lugar da *Grundstimmung* na preparação do pensar

Como vimos até aqui, *poder* e *estar disposto* são duas características fundamentais para a preparação do pensar, mencionadas por Heidegger no curso da GA 08, na conferência presente na GA 07 e na *Carta sobre o Humanismo*.

De fato, se a nossa hipótese inicial estiver correta, esse encontro singular entre a disposição fundamental (*Grundstimmung*) e o poder-ser próprio (antecipação-de-si em sentido próprio), que confere uma memória demorada e concentrada²² à preparação do pensar, é irremediavelmente necessário.

Em outras palavras, o co-responder (*Entsprechen*), como modo *afinado* da possibilidade originária do pensar, que permite e resguarda que algo venha a ser, junto de nós, o que é em sua essência, está inegavelmente vinculado à disposição ou tonalidade afetiva fundamental. E isso porque “as tonalidades afetivas [*Stimmungen*] são a ‘pressuposição’ e o

²¹ Cf. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid. Ed. Trotta, 2005, p. 15 (Tradução nossa) (Grifo nosso). Ver também: HEIDEGGER, M. *Was Heißt Denken*. GA 08. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann. 2002. p. 5.

²² Aqui, “memória [*Gedächtnis*] de maneira alguma significa inicialmente a faculdade de recordar. A palavra denomina todo o humor, no sentido da constante concentração interior no que se atribui essencialmente a todo meditar. A memória significa originalmente o mesmo que devoção: o incessante permanecer concentrado em...” (HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid. Ed. Trotta, 2005, p. 130 – tradução nossa. GA 8, p. 143-144).

‘meio’ tanto do pensamento quanto da ação” (Heidegger, 2011, p. 89).²³

Longe de ser um sentimento ou uma mera condição psicológica, a disposição “não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. Ao contrário, este revelar é simultaneamente – longe de um simples episódio – o acontecimento fundamental de nosso ser-aí [*Dasein*]” (Heidegger, 2008, p. 120).²⁴

Isso significa que, para que tal acontecimento se efetive, é necessário que o ente esteja afinado (tomado) pelo gostar/querer (*mögen*) do pensar do ser; por um pensar que sopesa o ser como questão e urgência.

Por certo, o ente humano *pode* pensar. Contudo, essa possibilidade “por si só ainda não garante que estejamos *despertos* para fazê-lo. Pois, só podemos fazer o que gostamos, quando *somos tomados* pelo gostar [*mögen*]” (Heidegger, 2002, p. 5).²⁵

Assim, se lido a partir do sentido do curso *Introdução à Filosofia* (GA 27), podemos apresentar um novo dado: todo ente humano tem a possibilidade (capacidade) de pensar (filosofar), contudo, em se tratando da possibilidade de pensar o ser (liberdade) em sentido próprio, ele ainda não o faz expressamente, ou seja, insistentemente. Para que isto aconteça essencialmente é preciso que ele esteja afinado (tomado) pelo gostar/querer (*mögen*) do pensar do ser.

Se este for o caso, esse pensar *insistentemente* de que fala Heidegger (2010) não é outra coisa senão o ato de *ser tomado por* e “se deixar levar ‘afinadamente’ para a prontidão

²³ Cf. GA 29/30 p, 102.

²⁴ Cf. GA 09, p. 110.

²⁵ Cf. GA 08, p. 5.

à insistência [*Inständigkeit*] na verdade do seer, ou seja, para o *saber* do seer” (p. 277 – grifo do autor). Nesse tocante, “o saber, porém, é a insistência na questionabilidade do seer” (Heidegger, 2015, p. 166-167).

Esse modo de *ser tomado por* já havia sido mencionado por Heidegger na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesse contexto de discussão sobre a atitude de *apreensão* (*ergreifen*) originária do conceito, ou melhor, sobre a atitude de compreender o fenômeno e *ser tomado* pelo que ele compreende, o pensador nos diz que “este ‘ser tomado’, seu despertar e seu cultivo, vigoram como o esforço fundamental do filosofar. Todo e qualquer ‘ser tomado por’, entretanto, advém de uma e permanece em uma tonalidade afetiva [*Stimmung*]” (Heidegger, 2011, p. 9).²⁶

Ou seja, justamente porque na base da apreensão originária do conceito há uma disposição, aquele que compreende e, por sua vez, é tomado pelo sentido compreendido, *desperta* em si o *gosto* pela experiência da apreensão. Daí o porquê do despertar pelo aprendizado do pensar (filosofar), nunca ser nada proveniente de uma mera vontade ou de um querer vazio, mas sim de uma atitude afinada por uma disposição que, ao compreender o sentido originário do fenômeno, se vê *tomada* pelo que ele compreende. Ou seja, “nunca conceberemos estes conceitos e seu rigor conceitual se não formos primeiramente *tomados* pelo que eles compreendem” (Ibidem, p. 9 – grifo do autor).

À vista disso, “despertar é um fazer-com-que-acorde, um deixar o que dorme vir a despertar” (Ibidem, p. 79). Em outras palavras, isso quer dizer que apreender um conceito é, ao mesmo tempo, *ser tomado por* aquilo que ele compreende; é *despertar* a paixão (*páthos*) pela *atenção* ao que se dá a pensar a partir de uma *situação*. O que se revela quando o pensador

²⁶ Cf. GA 29/30, p. 9.

nos diz: “aprendemos a pensar na medida em que prestamos a *atenção* ao que se dá a pensar” (Heidegger, 2005, p. 16).²⁷

Aqui, alerta-nos Heidegger (2012, p. 113) que “o que mais cabe pensar mais cuidadosamente neste nosso tempo é que ainda não pensamos”. Mas o que ainda não pensamos? Ainda que de modo esquivo, o autor nos responde: o que ainda não pensamos é “o que dá a pensar” (Ibidem, p. 113). E o que nos dá a pensar? E ele nos diz: “o pensável” (Ibidem).

Em Heidegger, portanto, *o pensável*, isto é, aquilo que deve ser pensado, o digno de questão como mencionado na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*,²⁸ está ligado ao que ainda deve dar o que falar, quer dizer, o que, em dado momento, dará motivo e *gosto* para se pensar.

Ao que parece, o transcender expresso, através do qual o filosofar pergunta sobre o ser e sua relação com o ente, acontece por meio do par de existenciais (pensar e agir) que se fundam na liberdade de deixar-ser o ente em seu vigor (essência) e que se manifesta através do λόγος mostrador (ἀποφαίνεσθαι), isto é, por meio do *deixar e fazer ver* (descoberta)²⁹ da linguagem poética e filosófica que, na análise de Heidegger, acolhe o espantoso do mistério do mundo e libera a atitude de *de-morar* junto às coisas; que as acolhe de forma serena e que, assim acolhidas em sua *demora*

²⁷ Cf. GA 08, p. 6.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

²⁹ Ver passagem: “o ser-verdadeiro do λόγος enquanto ἀπόφανσις é ἀληθεύειν, no modo de ἀποφαίνεσθαι: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu descobrimento, retirando-o do encobrimento”. (Ser e Tempo, 2009, p. 290. GA 2, p. 219).

e *maturação*, deixa o ente habitar originariamente a simplicidade da quadratura (*Geviert*).³⁰

Ao contrário desse movimento meditativo de liberação, que considera o modo mesmo como as coisas se mostram, o pensamento do cálculo, próprio à técnica moderna, “obriga a terra a romper o círculo maduro de sua possibilidade para chegar ao que já não é nem possível e, portanto, nem mesmo impossível” (Heidegger, 2012, p. 85).

Considerações finais

³⁰ O termo quadratura (*Geviert*) foi utilizado pelo Heidegger tardio em alusão à unidade originária do jogo de *mundo* composta pelos quatro, terra e céu, mortais e divinos. Em seu livro *A via do pensamento de Martin Heidegger* Otto Pöggeler comenta que, “quando Heidegger pensa o mundo como quadratura, então ele medita sobre os mais antigos pensamentos. O homem, que na experiência mítica do mundo ainda era pátrio, experimenta o mundo como o casamento do céu e da terra e a si mesmo como o mortal que se encontrava sob a vontade de Deus. Platão ainda toca – ao seu modo – na ideia de que o mundo é da ordem como conjunto de céu e terra, deuses e homens (ver *Górgias*, 507-508), e facilmente se poderiam invocar outras provas, da literatura chinesa, por exemplo. O próprio Heidegger lança ponte do seu pensar o mundo para a experiência mítica do mundo de Hölderlin; que a poesia de Hölderlin foi para ele um estímulo decisivo para pensar o mundo como quadratura de divino e mortal, terra e céu, não pode haver qualquer dúvida (PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa. Piaget. 2001, p. 236). Por seu turno, Michel Haar observa que com o jogo de terra, céu, mortais e imortais, Heidegger evoca “um conjunto imemorial que não depende de nenhuma época precisa. Este imemorial pode ou deve inserir-se – isso parece bem difícil nos nossos dias! – num mundo historial, concebido como conjunto de opções claras de uma cultura particular, com a sua língua, as suas instituições, a sua técnica, as suas regras éticas, o seu sagrado e o seu profano, mas nunca se identificará ou coincidirá com alguma época, com alguma história. A partilha entre Terra e Céu, mortais e deuses, é anterior às oposições gregas iniciais, tais como ser e pensamento, ser e aparecer, anterior a qualquer definição de homem, anterior à aparição de tal ou tal deus (HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Piaget. 1997, p. 228-229).

Como vimos, o tema preparação do pensar, que envolve o sentido do termo *mögen*, um “querer” pensar, não está reduzido a uma mera “inclinação” para com uma busca “aplicada” sobre determinado tema ou conhecimentos filosóficos. Citando o próprio Heidegger, “mesmo que durante anos e anos nos ocupemos aplicadamente com os volumes e os escritos dos grandes filósofos, isso ainda não nos garante que realmente pensamos ou mesmo que estejamos dispostos a aprender a pensar” (Heidegger, 2012, p. 113).

Isso se justifica porque o *gosto* pelo pensar não se dá pela mera aquisição de informações ou o conjunto de conceitos oriundos dos estudos de toda a história da filosofia, mas através de algo que nos toma, nos toca profundamente e assim nos desperta para um tipo específico de *inter-esse*. Para Heidegger esse *inter-esse* tem a ver com “ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir” (Ibidem, p. 113).

Do mesmo modo, constatamos que, se tomado a partir de um contexto das obras tardias de Heidegger, o tema da insistência (*Inständigkeit*), agora compreendido no sentido de um *ser na possibilidade* de um pensar devotado que toma o ente e o atém junto à reivindicação (*Anspruch*) e correspondência (*Entsprechen*) de um apelo (*Zuspruch*), o qual, por gostar do ser, presenteia-o com a lembrança,³¹ deve indicar aquilo que busca o projeto de realização do outro começo da

³¹ Conforme passagens: “Nós lhe presentamos o pensamento que recorda porque dele gostamos como sendo [o apelo: *Zuspruch*] de “nosso modo próprio de ser” (HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 112). “Saímos ao seu encontro [do que nos atém] trazendo-lhe a rememoração [*conmemoración*], porque, como apelo [*exhortación*] de nossa essência, gostamos” (HEIDEGGER, M. La pregunta por la técnica. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ed. del Serbal, 1994, p. 114). “Wir bringen ihm das An-denken entgegen, weil wir es als den *Zuspruch unseres Wesens mögen*” (GA 7, p. 129).

história do seer, que ganha corpo a partir de um tipo especial de pensar. Esse pensar é aquele que medita sobre o seer, sua verdade. É nesse sentido que, enquanto âmbito da questão da verdade, o termo insistência quer dizer não apenas o espaço de realização do projeto da existência (ek-sistência), mas, acentuadamente, diz respeito à conservação duradoura (retenção) da indagação acerca da verdade do ser.

Referências

HEIDEGGER, M. [GA 02] *Sein und Zeit*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M. [GA 6.1] *Nietzsche*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, M. [GA 08] *Was Heißt Denken?* Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. [GA 07] *Vorträge und aufsätze*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. [GA 11] *Identität und differenz*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M. [GA 24] *Die grundprobleme der phänomenologie*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, M. [GA 29/30] *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. [GA 65] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt; Série. Ed. Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Ed. Trotta, 2005.

HEIDEGGER, M. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. RJ: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Lisboa; Piaget, 1987.

HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Trad. Alexandre Sá e Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HEIDEGGER, M. O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. RJ. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis: RJ. Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Barcelona: Ed. del Serbal, 2002.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Maria Andrade e Olga Santos. Lisboa: Ed. Piaget, 1959.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BAUCHWITZ, O. Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger: o cultivo do inútil. *Differenz*. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, [S. l.], n. 7, p. 11-24, 2021. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/article/view/15552>

BLANC, Mafalda. Reflexividade e Tautologia do Ser: Considerações sobre a Natureza da Ontologia. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº31, 2007, pp.143-166., p. 164. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/indice31>

BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.21, n.1, pp. 34-53, janeiro-junho. 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>

CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2006.

FERNANDES, Marcos. Cuidado como Amor em Heidegger. *Revista da Abordagem Gestáltica* – XVII (2): 158-171, jul-dez, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a07.pdf>.

GIACIOIA, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Piaget. 1997.

MORAES, D. A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 2, p. 137-156, Abr./Jun., 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/LLjcqV3GLC6jpfFB7YP9zFs/?lang=pt>

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget. 2001.

REIS, Róbson. *Aspectos da Modalidade - A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

REIS, Róbson. Modalidades existenciais e negação. In: *O que nos faz pensar*. nº30, dezembro de 2011. disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/354>,

REIS, Róbson. A besta desamarrada. *Natureza humana*. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 265-282, dez. 1999, p. 270. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-24301999000200003

SENA, Sandro. O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental. Revista: *O que nos faz pensar?* RJ. V. 24. Nº 36, p. 228-264, Março, 2015, p. 27 – grifo do autor. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/447> >

(Submissão: 16/04/26. Aceite: 04/08/26)

