



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA FERREIRA

HEIDEGGER E A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO

FORTALEZA

2018

GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA FERREIRA

HEIDEGGER E A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Almeida

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F441h Ferreira, Gustavo Augusto.
Heidegger e a Dissolução do Sujeito / Gustavo Augusto Ferreira. – 2018.
140 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Custódio Luiz Silva de Almeida.

1. Metafísica. 2. História da Filosofia. 3. Ética. 4. Política. I. Título.

CDD 100

GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA FERREIRA

HEIDEGGER E A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 25/06/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Manoel Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Viviane Magalhães Pereira
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

AGRADECIMENTOS

À Banca Examinadora, composta pelos seguintes honoráveis membros: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida (Orientador), da Universidade Federal do Ceará (UFC), Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, da Universidade Federal do Ceará (UFC), Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior, da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Profa. Dra. Viviane Magalhães Pereira, da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

“O fundamento do nosso regresso reside nas
nossas próprias necessidades vitais, por mais
variadas que elas sejam através da História.”

Werner Jaeger

RESUMO

O presente trabalho apresenta a crítica de Martin Heidegger à metafísica da subjetividade. Por metafísica da subjetividade, Heidegger compreende um momento fundamental da história do pensamento ocidental, sendo este último designado pelo autor como história do esquecimento do ser. Como história do esquecimento do ser, se constitui o Ocidente, e a partir do final daquele período que conhecemos como Idade Média, se origina a problemática do sujeito e, com esta, se estabelece a metafísica da subjetividade, a qual vige, na perspectiva heideggeriana, até às filosofias do século XX. A crítica a este período de relevo se configura, em Heidegger, como dissolução do sujeito. A crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade é a realização da apresentação do processo de dissolução do sujeito moderno. Apresentando as condições de insustentabilidade da metafísica da subjetividade, o sujeito é imediatamente diluído, abrindo-se assim o espaço fundamental para a superação da noção que fundamentara o pensamento ocidental, o esquecimento do ser, fator determinante da tradição que agora se defronta com a necessidade de sua superação, via dissolução do sujeito.

Palavras-chave: Heidegger. Metafísica da subjetividade. Crítica. Dissolução do sujeito. Superação.

ABSTRACT

This paper presents Martin Heidegger's critique of the metaphysics of subjectivity. By metaphysics of subjectivity, Heidegger understands a fundamental moment in the history of Western thought, the latter being designated by the author as a history of the forgetfulness of being. As a history of forgetfulness of being, the West is constituted, and from the end of that period which we know as the Middle Ages, the problematic of the subject originates and, with this, the metaphysics of subjectivity is established, which vige, in the heideggerian perspective , to the philosophies of the twentieth century. The criticism of this period of relief is shaped by Heidegger as the dissolution of the subject. The heideggerian critique of the metaphysics of subjectivity is the realization of the presentation of the process of dissolution of the modern subject. Diluting the subject, its conditions of support are immediately eliminated, thus opening up the fundamental space for overcoming the notion that had guided Western thought, the forgetting of being, a determining factor of the tradition that now faces the need for its overcoming, via dissolution of the subject.

Keywords: Heidegger. Metaphysics of subjectivity. Critical. Dissolution of the subject. Overcoming.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	CAPÍTULO I: A GÊNESE HISTÓRICA DO SUJEITO SEGUNDO HEIDEGGER.....	15
2.1	Sobre a relação com os medievais.....	17
2.2	Da evidência da relação/influência com os medievais e a consequente constituição do sujeito em Heidegger.....	27
3	CAPÍTULO II: DASEIN, METAFÍSICA E FINITUDE.....	35
3.1	O equívoco da leitura de uma antropologia filosófica central e a possibilidade da leitura de uma antropologia metafísica.....	37
3.2	Preâmbulo ao estatuto teórico do Dasein.....	52
3.3	A Finitude Fundamental.....	69
4	CAPÍTULO III: A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À NOÇÃO DE SUJEITO MODERNO: O CONSTRUTO DO PROCESSO DE DISSOLUÇÃO.....	84
4.1	Filosofia como metafísica: um prelúdio à crítica da metafísica da subjetividade.....	84
4.2	O lugar e surgimento do sujeito na história do pensamento filosófico ocidental: a análise crítica de Heidegger.....	96
4.3	Husserl e a metafísica da subjetividade: uma crítica heideggeriana.....	111
4.3.1	<i>Husserl: fenomenologia e crítica do conhecimento.....</i>	<i>115</i>
4.4	Desconstrução do auge da metafísica da subjetividade: rumo à dissolução.....	122
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
	REFERÊNCIAS.....	134

1. INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do pensamento de Martin Heidegger se deu na amplitude de complexos momentos. Desde os escritos de juventude, como bem narra a biografia filosófica escrita por R. Safransky¹, com seus estudos teológico-filosóficos medievais e suas inéditas interpretações de Aristóteles e o contato com E. Husserl, passando pela ontologia fenomenológica e analítica do *Dasein* construídas em *Ser e tempo* e, posteriormente, a descrição da famosa *viragem* (*Kehre*) heideggeriana, o pensamento de Heidegger sempre fora perpassado por uma noção comum em todo seu itinerário: a problemática do esquecimento do ser. Em 1946, em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger reafirma que, mesmo após *Ser e tempo*, o seu principal objetivo filosófico ainda é a questão do ser. Haveria assim, até *Ser e tempo*, um trato fenomenológico para com o ser e, a partir da década de 1930, se redefiniria, por assim dizer, a questão relativa às condições de possibilidade de tais e tais problemas relativos à questão do ser, onde a analítica do *Dasein* teria se mostrado incapaz de pensar o seu próprio pressuposto: o ser. Richardson, em *Heidegger, through phenomenology to thought*, analisa profundamente essa possibilidade de “dois” Heidegger’s, um anterior a 1930, outro posterior, e logo conclui ser uma divisão inócua, constatando que a questão de Heidegger, como o próprio afirmara, mesmo após 1930, ainda fora a mesma.² A conferência *Sobre a essência da verdade*, parecendo ser uma das dobradiças principais de tal *viragem* do pensamento de Heidegger, esta tendo sido proferida, inicialmente, justamente em 1930, e ministrada mais de uma vez entre 1930-32, reeditada em 1943 e modificada variadas vezes até 1960, tal conferência aborda questões já suscitadas em *Ser e tempo*, todavia, contendo temáticas que serão mui caras ao seu autor posteriormente à *Ser e tempo*, tais como “velamento do ser”, os conceitos de “errância”, “perspectiva” e “essência”.

Para além da discussão, questão ou análise da viragem, algo é certo, a saber, o que permanece, o que, talvez na forma de intuição primeira heideggeriana, está presente em todo o pensamento do autor: a questão relativa ao esquecimento do ser. Se, por um lado, independentemente da significação da viragem, o próprio Heidegger e variados

¹ Cf.: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000.

² Cf.: RICHARDSON, W. *Heidegger, through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.p. 245.

comentadores³ admitem que a questão do ser continua como central no interior do pensamento do filósofo, por outro, esta questão somente constitui problema e crítica à tradição metafísica devido ao fato de Heidegger defender que o que se dera em relação ao ser fora o seu esquecimento.

A questão do esquecimento do ser rege todo o pensamento heideggeriano, rega suas problematizações e alimenta suas análises. O esquecimento do ser, marco da fundação do pensamento ocidental e, conseqüentemente, da filosofia ocidental, pode ser lido, também, como história da metafísica ou do pensamento metafísico, já que para Heidegger a metafísica, a *ciência primeira* de Aristóteles, se constituiu, desde o início, com Platão, na fundação e bases do Ocidente, como atribuição de privilégio a um ente específico em detrimento do ser. A metafísica, ciência primeira, que pergunta pelo ente enquanto ente, portanto, pergunta conseqüentemente sobre o ente em seu ser, continuou como aquilo que Aristóteles chamara, não obstante “ciência primeira”, como “ciência procurada”, pois não se desenvolveu uma ciência do ser, uma real “ontologia”, o que suscitará a necessidade do que Heidegger chama em *Ser e tempo* de uma “ontologia fundamental”. A filosofia ocidental, de Platão aos nossos dias, na perspectiva heideggeriana, ao pensar fazer metafísica, privilegiou o ente em detrimento do ser, pôs, sempre, um ente, privilegiando-o, acreditando estar promovendo ontologia, ciência do ser. Em Platão, herdeiro dos filósofos da *physis*, com a *Ideia*, e logo Aristóteles, com a *energeia*, em seguida, com os medievais, *Deus*, onde se configuraram os seguintes: *actualitas*, *substans*, *subiectum*, encerrando o primeiro “ciclo” do esquecimento do ser, o processo que Heidegger denominara com a expressão *onto-teo-logia*.

No âmbito do desenvolvimento de tal *processo*, não obstante, surge o segundo momento do mesmo, do desenvolvimento do pensamento ocidental como esquecimento do ser. Este segundo momento, fator de abordagem central ao longo da obra heideggeriana, Heidegger denominou como “metafísica da subjetividade”. Trata-se do momento em que, após a primazia de Deus como ente privilegiado, no auge do período que comumente é designado como medieval, a partir dos problemas e questões que emergiram na escolástica tardia, surge a teoria do sujeito, com Descartes e o que se desenrolará com tal teoria a partir da perigosa noção de sujeito até o século XX.

³ Para além das obras supracitadas, de Richardson e Safransky, autores como M. Casanova (*compreender Heidegger*), O. Pöggeler (*Being as appropriation*), E. Stein (*Sobre a verdade*) e outros discutem a questão da *Kehre*, da *viragem* no pensamento de Heidegger.

O que Heidegger designara como metafísica da subjetividade é um longo e considerável período na história do pensamento ocidental – nunca esquecendo do pressuposto de esta se realizar ou desenvolver na forma de esquecimento do ser. Este longo período, que no âmbito do pensamento heideggeriano tem sua “gênese” na escolástica tardia e vai até os confins do século de Heidegger, a saber, o século XX, ocupa certa centralidade no pensamento do autor – em especial devido a metafísica da subjetividade ser, para Heidegger, o auge do esquecimento do ser – a problemática relativa ao sujeito, a metafísica da subjetividade.

Sendo a história do pensamento ocidental regida pelo esquecimento do ser, e Heidegger percebendo isso, a crítica de tal esquecimento não somente não tardará a aparecer de maneira voraz – como ocorrerá nos escritos heideggeriano a partir de 1922 (em especial com *Ontologia – hermenêutica da facticidade*) – como também, conseqüentemente, eclodirão propostas críticas. E a principal de tais propostas surge como uma necessidade. Em escritos anteriores a *Ser e tempo* Heidegger já tinha apontado para algumas das conseqüências da existência de tal problemática fundamental inerente ao pensamento ocidental. No entanto, é somente em *Ser e tempo*, §6, que Heidegger falará da necessidade de *destruição* da tradição de pensamento que legou e tem legado tal problema, que tem mantido o motor do processo. O projeto de tal *destruição*, apesar de surgir em *Ser e tempo*, somente se constituirá, na forma de *desmonte e desconstrução* da tradição metafísica, após *Ser e tempo*.

Todavia, ainda na década 1930, onde Heidegger desenvolverá textos de relevo, tais como *Kant e o problema da metafísica*, *O que é metafísica?* e a primeira parte de *Nietzsche*, ai dizer, Heidegger introduzirá agora, abandonando a noção de *destruição*, o conceito de *superação*. A necessidade da superação da metafísica, ou, da tradição metafísica, no interior do pensamento heideggeriano, se constituirá apresentando-se, diversas vezes, como análise crítica da metafísica da subjetividade, por este ser, por assim dizer, a continuação ou segundo momento do processo de desenvolvimento do pensamento ocidental como esquecimento do ser. E o estatuto de tal crítica, o qual, ao nosso ver, se constitui, se não como estrutura, mas no mínimo como coluna do que Heidegger chamara superação, é a dissolução do sujeito. O presente escrito visa apresentar a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade e, acima de tudo, como esta se constitui, em seu estatuto, como *dissolução*. Heidegger, através de sua crítica da metafísica da subjetividade, *dissolve* o sujeito, auge do esquecimento do ser inerente à modernidade.

A importância, do ponto de vista dos estudos heideggerianos, de se discutir e se compreender a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade, tal como a exposição de sua concepção da noção de sujeito, se auto-justifica no fato de haver artigos e trechos de autores renomados sobre o assunto, mas, também, mais ainda, pelo fato de Heidegger, no interm da sua obra, desde os escritos de juventude até os de maturidade, fazer questão de, vez por outra, e às vezes de maneira direta e específica, centralizar e expor a sua concepção crítica desse gigantesco período chamado modernidade, o qual, na perspectiva heideggeriana, tem como primazia a noção de sujeito, no seio da metafísica da subjetividade.

Tal crítica à concepção de metafísica da subjetividade e a concepção de sujeito inerentes à modernidade, expomos aqui com o rigor mínimo necessário. Todavia, para além da exposição de tal crítica e concepção, expomos aqui, fundamentalmente, a caracterização da crítica heideggeriana. Não somente o que Heidegger apresenta, mas, isto sim e principalmente, a caracterização do que Heidegger apresenta.

A presente tese, dividida em três capítulos, tem como objetivo central demonstrar que a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade é a apresentação da dissolução do sujeito. Heidegger não destrói ou simplesmente desmonta e desconstrói o sujeito moderno inerente à metafísica da subjetividade. Heidegger apresenta os pressupostos da insustentabilidade de tal sujeito, sendo assim impossível a manutenção do mesmo.

No Capítulo I, apresentaremos a gênese do sujeito na concepção heideggeriana. Quer dizer, no intuito de esclarecer e facilitar a compreensão da crítica, na forma de preparação, apresentaremos como, segundo Heidegger, surge o sujeito, sua gênese. *A gênese histórica do sujeito segundo Heidegger* constitui uma importância não somente histórica, do ponto de vista da vida do autor, sua relação e contato com o que tornará possível o surgimento do que constituirá a sua concepção de sujeito e, posteriormente e conseqüentemente, metafísica da subjetividade, como também apresenta um punhado significativo do entendimento heideggeriano acerca da importância e significado dos filósofos medievais. O sujeito, Heidegger concorda, surge, de fato, com Descartes, todavia, se forma no pensamento escolástico tardio. Há em Descartes, mesmo que na forma de aparente novidade, uma continuação. Se é no pensamento cartesiano que se o sujeito eclode, é no medieval que ele se gesta.

No Capítulo II, no intento de afastar mal-entendidos e pressupostos equívocos frente à concepção heideggeriana de sujeito e a construção e concepção heideggeriana do

Dasein, apresentamos a considerável diferenciação entre “Dasein” e “sujeito”, mostrando ser impossível se estabelecer qualquer relação de substituição ou de continuação de um pelo outro e, por fim, demonstramos que o estatuto teórico do Dasein é a finitude fundamental, ao contrário do sujeito moderno, que tem no âmago da concepção de seu ser, na perspectiva heideggeriana, a negação de uma certa finitude, a afirmação de si como lugar de verdade. A compreensão de *Dasein, Metafísica e Finitude*, é crucial para o entendimento do lugar do Dasein no pensamento heideggeriano, tal como a significação de *Ser e tempo* e a importância da noção de finitude no interior da obra heideggeriana. Há, como demonstraremos, um conjunto de escritos de interpretes de Heidegger que, ingenuamente, horas designam Dasein como substituto do sujeito, horas como centralidade de ser e tempo e, conseqüentemente, horas designam *Ser e tempo* como um tratado de antropologia filosófica – isto quando não acontecem todas essas designações equívocas ao mesmo tempo. Apresentaremos o estatuto de Dasein e de *Ser e tempo*, apontando os problemas de tais equívocos e dissertaremos sobre o estatuto do Dasein para, por fim, apresentarmos seguramente a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade.

Tendo esclarecido nosso objeto e afastando-o de tais possíveis equívocos, apresentaremos no Capítulo III a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade, para, assim, ao final de tal capítulo, demonstrarmos como tal crítica se constitui como *dissolução* do sujeito. A caracterização da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade como dissolução do sujeito, objeto de demonstração da presente tese, será o momento de apresentação não somente da crítica, mas também de suas conseqüências e momentos de irrompimento teórico. *A crítica heideggeriana à noção de sujeito moderno: o construto do processo de dissolução*, apresentará a leitura heideggeriana da tradição de pensamento ocidental filosófico como um todo, de maneira sintética, e como esta se configura como, através da designação de *metafísica*, como esquecimento do ser. E, inevitavelmente, virá a calhar à apresentação da formação do sujeito e sua constituição e significação, enquanto marco e lugar de relevo na história do pensamento ocidental. Tendo descrito tal marco, apresentaremos o que acabamos de citar acima como marco teórico, a saber, através da crítica da tradição metafísica, conseqüentemente, a crítica de Heidegger a Husserl, um pensamento notável e mestre do jovem Heidegger, mas que Heidegger considerava ser não somente um momento de continuação da metafísica da subjetividade como, também, talvez o seu auge. Feito este excursão crítico ficará claro o que temos designado aqui como crítica, dissolução e superação. Se a superação é a meta, a crítica é necessária e a dissolução é o seu estatuto. A

crítica da metafísica da subjetividade em Heidegger é a promoção da dissolução do sujeito, onde Heidegger apresenta os pressupostos e apontamentos de sua insustentabilidade, caracterizando, assim, a superação da tradição metafísica neste momento precípua da mesma, chamado de metafísica da subjetividade.

2 CAPÍTULO I: A GÊNESE HISTÓRICA DO SUJEITO SEGUNDO HEIDEGGER

Visando encaminhar a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, rumo ao norte da presente tese, a saber, a dissolução do sujeito em Heidegger, apresentaremos agora, a origem da concepção ou, se preferir, relação de Heidegger com a ideia que o mesmo fazia da noção de *sujeito*. Far-se-á necessário, para defender que em Heidegger há uma dissolução do sujeito, apresentar a crítica do mesmo à metafísica da subjetividade, o que apresentaremos com maior rigor no capítulo terceiro. Desse modo, o capítulo segundo esclarecerá como, de um lado, está o Dasein, em seu lugar de finitude fundamental e como modo de ser do homem e, do outro lado, está o sujeito da metafísica da subjetividade, lugar de verdade e auge do esquecimento do ser por parte da tradição metafísica ocidental, atestando que não é necessário a utilização da figura do Dasein heideggeriano para a promoção da crítica da metafísica da subjetividade, tal como esta será apresentada, em sua gênese, aqui, e de maneira mais aprofundada no capítulo terceiro. Se pretendemos, mais a frente, apresentar a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade e sua complementação e esclarecimentos em relação ao Dasein e seu distanciamento do sujeito, cabe agora, no capítulo primeiro, no intento de apresentar não somente o lado da crítica heideggeriana em sua origem e concepção - um lado “menos crítico”, ou, ainda, “pré-crítico” – expor também e principalmente sobre a concepção de Heidegger acerca do lugar do sujeito, quer dizer, o lugar histórico do sujeito enquanto este já sendo a demarcação de um certo lugar de continuação do esquecimento do ser.

O entendimento do que nosso filósofo designa como o surgimento da metafísica da subjetividade e a ideia de sujeito poderão ser bem melhor compreendidos no interim de sua crítica e da conclusão do processo da mesma como dissolução do sujeito se partirmos, neste momento, não de Descartes - apesar de Heidegger o fazer constantemente -, mas da escolástica tardia,⁴ do relato da origem de sua relação e concepção de *metafísica da subjetividade*.

⁴ Heidegger, em alguns de seus escritos, aparenta conhecer muito bem a Escolástica Tardia, onde é possível associar indiretamente a ideia suareziana de sistema (*Disputationes Metaphysicae*) e a ideia scotista (a partir de Ockham em *Lectura sententiarum: Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum, Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum*) de sub-iectum e representação a partir da leitura crítica de Ockham sobre a noção tomista de “substans”, o deslocamento da noção de ser (*esse*) que tem seu lugar trazido para o indivíduo a partir das filosofias do final do século XIII e início XIV, que logo se tornará o sujeito cognoscente, para o primado da filosofia cartesiana, a metafísica da subjetividade.

Heidegger fora, talvez, o maior crítico da metafísica da subjetividade e das teorias do sujeito na história do pensamento ocidental, pelo menos até a primeira metade do século XX. S. Zizek, por exemplo, o admite: “O principal proponente da crítica da subjetividade é Heidegger (...).”⁵ As colocações de Heidegger acerca da metafísica da subjetividade tem uma significação tão grande que desencadeara uma onda de colocações e recolocações acerca do sujeito, em especial na segunda metade do século XX, digo, após as principais declinações críticas de Heidegger acerca da metafísica da subjetividade, e isto com mais vigor e fundamentalmente na França. A. Badiou, por exemplo, anos depois de ter escrito seu notável livro intitulado *A teoria do Sujeito* – onde declina, inclusive, interessantes falas acerca de Heidegger –, escreve, também, *A aventura da filosofia francesa no século XX*, conjunto de textos dedicados a narrar criticamente sua visão acerca dos principais teóricos franceses da segunda metade do século XX e, não obstante, o mesmo coloca a questão do sujeito como central a tais teóricos e a ele próprio:

Muito rapidamente, dou algumas indicações: o sujeito como consciência intencional é uma noção crucial para Sartre e para Meleau-Ponty. Althusser, ao contrário, define a história como um processo sem sujeito e define o sujeito como uma categoria ideológica. Derrida, na descendência de Heidegger, considera o sujeito como uma categoria metafísica; Lacan cria um novo conceito de sujeito, cuja constituição é a divisão original, a clivagem; para Lyotard, o sujeito é o sujeito da enunciação, de tal modo que em última instância ele deve responder por ela diante da Lei; para Lardreau, o sujeito é isso acerca de que, ou de quem, pode ocorrer o afeto da piedade; para mim, não há sujeito senão de um processo de verdade, etc.⁶

Corroborando a ideia de que a questão do sujeito retorna com fôlego ao centro da filosofia, em especial na segunda metade do século XX, após a aparição dos principais escritos que resguardavam a crítica e concepção heideggeriana da metafísica da subjetividade, Badiou, não propositalmente, parece alocar Heidegger, em relação à questão do sujeito, no centro da cena, já que, não coincidentemente, a postura de tais filósofos citados por ele e também ele próprio se constitui concretamente na segunda metade do século XX e Heidegger realiza ou recoloca o sujeito em *cheque* nos seus escritos da primeira metade do século XX – não esquecendo que alguns dos autores citados por Badiou acima, inclusive ele próprio, começam a esboçar o construto de suas filosofias ainda na primeira metade do século XX e que Heidegger continua a declinação de suas considerações acerca do sujeito, sua crítica e lugar, mesmo após o fim da primeira metade do século XX. Desta sorte, a importância cabal e aparentemente inegável da concepção de Heidegger acerca do sujeito, em seu mérito, faz jus à

⁵ ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada – Hegel à sombra do materialismo dialético*. Editora Boi e Tempo. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo. 2013. P. 493.

⁶ BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Editora Autêntica. Trad. de Antônio Teixeira e Gilson Lannini. Minas Gerais – BH. 2015. P. 10.

necessidade, aqui, de sua exposição, mesmo que breve, já que apresentaremos a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade posteriormente.

Cabe agora apresentar a concepção de sujeito de Heidegger, como este vê, inicialmente, este lugar de esquecimento do ser ao longo da história da metafísica, para melhor compreendermos a perspectiva fundamentalmente crítica que será apresentada no capítulo terceiro. Não a reapresentação da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade como crítica da história da filosofia como metafísica e esta como esquecimento do ser. Esta será vista de maneira mais profunda em breve. Mas sim o surgimento da concepção de sujeito em Heidegger, de modo específico, o lugar histórico do sujeito, de onde ele surge enquanto resguardando, na ampla e complexa história do esquecimento do ser, o auge da metafísica enquanto esquecimento do ser, como surge historicamente, por assim dizer, na perspectiva de Heidegger, a metafísica

da subjetividade.

2.1 Sobre a relação com os medievais

A relação com o pensamento medieval fora fundamental para a construção do escopo do pensamento heideggeriano. Não somente em relação ao pensamento medieval como momento de relevo para com o esquecimento do ser e das considerações tecidas por Heidegger em *A constituição onto-teo-lógica da filosofia* e o curso *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, mas também pelo fado de Heidegger colocar Descartes, aquele que segundo a leitura da tradição⁷, na esteira de Hegel, revolucionou o pensamento filosófico ocidental, tornando possível o método científico e “fundando” a metafísica da subjetividade, mas, com Heidegger, como estávamos a dizer, Descartes tem um lugar de brilho um pouco mais retrocedido, alocado na metafísica onto-teo-lógica do pensamento medieval, com

⁷ A noção de *tradição* é tão cara quanto complexa, no que é relativo à aparição da mesma no pensamento heideggeriano. Falaremos um pouco mais acerca disso no momento, por assim dizer, mais “crítico” de nosso escrito, a saber, no capítulo terceiro. Todavia, peço que o leitor não perca de vista a riqueza conceitual deste termo tão caro a Heidegger, o qual deverá aparecer em diversos momentos tanto na obra heideggeriana, quanto aqui. De antemão, basta apenas observarmos que a tradição significa aquilo que resguarda o cerne da filosofia como história do esquecimento do ser, a tradição é, para Heidegger, a condutora onto-teo-lógica fundamental, aquela que transformou a história do pensamento ocidental, ou, até mesmo, da filosofia, em história do ente, ou do ente em detrimento do ser, ou ainda e principalmente, em história da filosofia como metafísica, história do pensamento ocidental como esquecimento do ser.

especial peso na escolástica tardia, sendo este não necessariamente o grande inovador, mas um continuador a partir de certas inovações, de um novo modo de experienciar o ente.

Segundo Heidegger, na modernidade:

A presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação através de um *sujeito*. A presença é compreendida como *representação*. A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como é objetado para dentro de mim. Esta forma de experiência do ente só existe a partir de Descartes.⁸

Portanto, para Heidegger, o trato dado por Descartes à noção de sujeito parte da ideia medieval de sub-iectum, e foi o fator fundante da metafísica da subjetividade, o qual reelaborou a noção de sujeito, um ente detentor da consciência, portador da representação, o local de verdade da modernidade:

O nome subiectividade deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Além disso, o título contém ao mesmo tempo uma referência ao hypokeímenon e, com isso, ao começo da metafísica, mas também um aceno prévio para o prosseguimento da metafísica moderna, que de fato requisita a “egocidade” e, antes de tudo, a mesmidade do espírito como traço essencial da verdadeira realidade efetiva.⁹

Assim, ao que parece, as bases a serem minadas ou compreendidas para o aprofundamento da crítica da metafísica da subjetividade rumo à dissolução do sujeito em Heidegger, não devem ser somente o apontamento preciso à fragilidade do edifício cartesiano e o seu conceito de subjetividade, que, ao que parece, se arraiga de maneira notável no debate vigente na escolástica tardia e tem, até mesmo no auge de sua crítica ou conquista do ceticismo do início da modernidade, uma postura completamente compatível com a de muitos filósofos escolásticos e herdeiros da escolástica (quer dizer, a prova da existência de Deus pela razão. Lembremos aquilo que Heidegger alude logo no início de sua preleção intitulada *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*: “Descartes junto aos jesuítas, ali se dá sua formação filosófica”¹⁰).

Esta alusão que Heidegger faz à formação de Descartes junto aos jesuítas, incitando a compreensão do leitor/ouvinte de que Descartes fora diretamente formado por pensadores medievais ou de postura cristã medieval, ou herdeira do medievo, serve, também,

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* - volume II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2007. P. 348.

⁹ Ibidem. Idem. P. 348.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 11.

indiretamente, para o próprio Heidegger. Os anos de Juventude de Heidegger foram marcados pelo estudo aprofundado da Teologia, o mesmo tendo recebido, até mesmo, uma bolsa de estudos de um Instituto Tomista,¹¹ e, inclusive, tendo vindo de família cristã católica e tendo, até mesmo – apesar da acusação de ateísmo feita por Sartre em *O existencialismo é um humanismo* – um enterro e funeral católicos logo após o seu falecimento, a seu pedido.¹²

É interessante notar que, após terminar os estudos no Ginásio de Constança e Friburgo, Heidegger, em 1909, iniciou a carreira eclesiástica, na Faculdade de Teologia de Friburgo. Foi onde, nos primeiros anos de estudo, conheceu a transfiguração promovida pela escolástica por sobre o aristotelismo – e vale lembrar que os primeiros anos de carreira filosófica de Heidegger foram marcados exatamente por suas leituras ricas e inéditas de Aristóteles. Macdowell afirma que Heidegger, em juventude, ainda permanecendo fiel aos princípios da Filosofia aristotélico-escolástica, como se pode ver em suas notas autobiográficas, direciona

(...) uma palavra especial de gratidão para com o seu professor de Teologia Sistemática, Carl Braig. Herdeiro das tradições da escola de Tübingen e um dos teólogos católicos mais eminentes na Alemanha de então, Braig é autor de um curso filosófico que pode ter servido de base aos estudos de Heidegger. A doutrina aí exposta não difere essencialmente da dos outros textos escolásticos da época. O movimento de renovação da Escolástica medieval, encetado nos meios católicos no último quarto do século XIX, produzira já investigações de valor no campo histórico; ainda não conseguira, porém, imprimir novo vigor à especulação filosófica. Como a maioria dos escolásticos contemporâneos, Braig lê S. Tomás de Aquino à luz da *Metafísica essencialista* de Suárez, sem perceber, além do mais, a alteração de sentido que sofrem os termos tradicionais na sua própria interpretação, condicionada pelo racionalismo moderno.¹³

A influência do pensamento cristão católico e escolástico é notável na formação de Heidegger, o que evidencia, num primeiro momento, que a observação crítica da escolástica serve de trampolim para, de nossa parte, a compreensão heideggeriana do lugar do sujeito e/ou o surgimento de tal concepção em Heidegger e, da parte de Heidegger, desvela-se o construto da sua concepção e desenvolvimento de crítica filosófica à tradição metafísica. Heidegger, ao que parece, não tomara conhecimento da obra de E. Gilson e nem as tentativas

¹¹ Qualquer biografia de Heidegger atestará a sua relação com a teologia cristã católica nos anos de juventude e, não obstante, algumas atestarão o recebimento de tal financiamento, de tal bolsa do Instituto de Ordem Tomista. Remeto o leitor, especificamente, aos três primeiros capítulos da Biografia de Safranski: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad, de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000., e aos dois primeiros capítulos da tese doutoral de J. A. Macdowell: MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970.

¹² C.f.: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad, de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. Pp. 493-499.

¹³ MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970. Pp. 7-8.

de ampliação do tomismo com a problemática transcendental inerente à modernidade, ligada principalmente a J. Maréchal, já que Heidegger nem os cita em momento algum e nem mesmo nenhum de seus biógrafos atribui a estes qualquer influência sobre Heidegger, isto fora o fato de não se poder identificar traços do pensamento destes no pensamento de Heidegger, de nossa parte. Todavia, Heidegger com certeza tivera acesso a M. Blondel, medievalista que influenciara fortemente Maréchal,¹⁴ e isto embora dois nomes de relevo do tomismo transcendental tenham sido seus alunos em Freiburg e frequentado seus seminários: J. B. Lotz e K. Rahner.

Após alguns poucos anos, ingressando, finalmente, na filosofia propriamente, Heidegger irá escrever a sua primeira obra de relevo, o seu texto de habilitação sobre Duns Escoto, *O problema das categorias em Duns Escoto*, onde, no prefácio, dedicará o trabalho e a sua visão sobre a lógica inerente à modernidade a seu amigo e professor, o filósofo neo-kantiano H. Rickert. O fato de o primeiro trabalho realmente importante de Heidegger ser sobre um filósofo medieval já é bastante significativo, e lá, não obstante, Heidegger afirmará que “A filosofia não pode carecer por longo tempo de sua ótica autêntica, a Metafísica.”¹⁵ Este trabalho, representando quase um momento de transição do ponto de vista das influências, num primeiro momento a lógica aristotélica-medieval sobressaindo-se, num segundo momento a notável curvatura promovida no interior do trabalho sob a perspectiva da influência da visão de Husserl, Rickert e Emil Lask¹⁶, preparou Heidegger para abandonar o domínio das categorias indicativas e adentrar no primado do desenvolvimento posterior de sua filosofia, digo, na fenomenologia da vida fática.¹⁷ Tal aproximação, em tal obra, conjugando os medievais com o problema moderno, faz Heidegger afirmar que: “Nenhum problema tem

¹⁴ Heidegger o admite, em carta a H. Duméry, na Páscoa de 1950, referida por este *Études Blondeliennes*, fasc. II, Paris, 1952, p. 92, que lera *L'Action*, de 1893, de Blondel. Os autores que Heidegger, assumidamente utiliza, no que tange suas leituras de comentários medievais, para além de Blondel, o qual só admite em carta, mas, em relação a esses outros ele cita em conferências e cursos, são M. Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*) M. Baumgartner (*Grundriss der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*), Endres (*Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*) e C. Bäumker (*Die europäische Philosophie des Mittelalters*); Cf.: HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 50.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. In: Kant-Studien XXI, 1917. Pp. 235.

¹⁶ Cf.: RESENDE JÚNIOR, J. *Em busca de uma teoria do sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC, 2013, p. 207-211, 217-220.

¹⁷ Cf.: KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1995, primeira parte; DEWALQUE, A. *Objectualité et domaine de validité. Sur la première partie de l'Habilitationsschrift*, in ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), *Le jeune Heidegger. 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011, p. 51- 74.

consistência separada, ele interfere sem cessar com outros, se fortalece com eles e faz mesmo surgir novos problemas”.¹⁸

No início da década de vinte, as lições friburguenses de Heidegger sobre *A fenomenologia da vida religiosa* atestarão tal *translatio* presente no pensamento do autor. Contudo, tal como considera Dieter Thomä, essa *translatio* ocorrerá sem abrir mão da influência da fé católica e da teologia cristã sob o signo da influência cristã medieval de sua formação.¹⁹ O texto sobre Duns Escoto é um marco inerente a tal concepção, tanto no sentido de, do ponto de vista de quem já teve acesso aos escritos anteriores poder se notar ali facilmente uma espécie de *translatio studiorum* heideggeriana, como também no sentido da manutenção da veia teológica e da influência, horas na forma lógica, horas na forma fundamentalmente teológica, do pensamento medieval.

McDowell afirma que:

Seria ingênuo desconhecer o desafio que a problemática transcendental lança à Escolástica. Aceitar o diálogo com o pensamento moderno equivale a *procurar os fundamentos e a razão da metafísica a partir da própria lógica transcendental*. Trata-se, em outras palavras, de ultrapassar as estreitezas do ponto de vista moderno, restabelecendo a Filosofia nas dimensões trans-lógicas, que de direito lhe competem. É a afirmação central do programa que Heidegger traçará no epílogo de sua obra sobre Duns Escoto: “Não é possível encarar a Lógica e os seus problemas sob uma luz verdadeira, a não ser que eles sejam interpretados a partir de um contexto translógico (...).” O plano, ainda impreciso nos seus contornos, de *elaborar uma síntese entre os pontos de vista aristotélico-escolástico e moderno na Filosofia*, manifesta-se claramente pela primeira vez na recensão, publicada em 1914, da tradução alemã da obra de *Kant et Aristote*, de Ch. Sentroul, da escola neo-escolástica de Lovaina.²⁰

A tese de habilitação de Heidegger se baseava, principalmente, em especial na segunda parte²¹, num texto atribuído a Duns Escoto, intitulado *De modis significandi*, conhecido também como *Grammatica speculativa*. Mas tal texto, posteriormente, foi atribuído de maneira mais assertiva ao franciscano Tomás de Erfurt, filósofo da Escola de Duns Escoto.²² Mas isso não é algo significativo, pois, claramente, Heidegger, mesmo

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. In: Kant-Studien XXI, 1917. P. 197

¹⁹ C.f.: D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*. 1910-1976. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1990. p. 35.

²⁰ MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970. P. 25.

²¹ Na primeira parte do trabalho, sem se aprofundar na obra propriamente, Heidegger tenta identificar ou construir um ponto de partida minimamente aceitável para a doutrina das categorias escotista, através da classificação das regiões objetivas, à base de citações diretas de Escoto e de outros medievais e comentadores de relevo da época.

²² C.f.: ERFURT, Tomás. *Mittelate Gaistes-leben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Band I, Münchenm 1926, pp. 120ss. Cf. a crítica de A. Libera, em: LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*.

influenciado pelo pensamento moderno de seus professores, demonstra ter, neste trabalho, a intenção especulativa de dialogar com os medievais, a escolástica e certa relação com os problemas modernos. Em relação a esta tese de habilitação, concordamos com Macdowell em que:

O seu método consiste em abordar os textos medievais a partir das interrogações modernas. Tal modo de proceder justifica-se, a seu ver, pelo fato de que os mesmos problemas centrais voltam de novo à tona no decurso da História da Filosofia, embora num contexto diverso e em níveis sempre mais profundos. Encarada sob este ponto de vista a Escolástica apresenta uma face remoçada e sobremaneira sugestiva.²³

A importância da escolástica no pensamento heideggeriano, em especial em seu trabalho de habilitação, recebe, como temos visto, inúmeras influências (formação católica, introdução na teologia antes de se adentrar na filosofia, professores teólogos-filósofos de relevo etc.), todavia, há questões mais palpáveis em jogo, as quais motivam a escolha de Heidegger pelo tema e autor. Pois Heidegger:

Originalmente queria prosseguir suas pesquisas em lógica e trabalhar com a *natureza do conceito de número*, mas como agora tem em vista uma cátedra católica também se volta para a escolástica. Além disso, a bolsa que pediu em 1913, e que lhe foi concedida, exige que trabalhe com esse tema. Trata-se de uma boa bolsa da Fundação em Honra de Santo Tomás de Aquino, constituída em 1901 pela família de industriais Schaätzler, de Augsburg. (...) Quando Heidegger pede a bolsa pela terceira vez, em dezembro de 1915, escreve: *O submisso abaixo assinado pensa poder agradecer sempre ao reverendíssimo cabido da Catedral pela sua valiosa confiança, pelo menos dedicando o trabalho científico de sua vida tornar fluido o pensamento depositado na escolástica pela batalha espiritual do futuro em torno do ideal de vida católico-cristão.* (...) As ambições de Heidegger ainda são singularmente modestas. No *Currículo*, de 1915, ele designa a interpretação dos pensadores medievais como o *futuro trabalho de sua vida*.²⁴

Sob a égide da influência do neokantismo de Lask e Rickert, somada à influência católico-teológica de sua formação mais a necessidade de suas condições materiais, que envolviam o concurso de cátedra e a bolsa da Fundação tomista, e, por fim, sob a marcante e nova influência de Husserl, que acabara de chegar a Frankfurt para assumir a Cátedra de Rickert, Heidegger elabora este marco em seu pensamento de juventude, que é o seu texto sobre Duns Escoto. É importante notar que tal texto resguardará relação, no que tange ao viés

Editora Loyola. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo. 1998. P. 385.

²³ MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970. P. 29.

²⁴ SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. Pp. 75-76. É interessante lembrar que: “Heidegger é recrutado a 1 de outubro de 1914, mas seu problema cardíaco faz com que apenas seja registrado como parcialmente capaz e dispensado. Ele volta à sua mesa de trabalho, onde se aprofunda nos sutis debates do nominalismo da Idade Média.” Ibidem. Idem. P. 85.

da visada sobre a modernidade, com o pensamento daquele que representará, anos mais tarde, para Heidegger, o auge da metafísica da subjetividade: Husserl.

Heidegger torna fluido esse filósofo medieval ao recrutá-lo para Husserl. Apresenta-nos um escolástico que, como Husserl, pesquisa o campo da consciência para depois tirar dali, como por mágica, o dispositivo do mundo todo. Pensar o pensar, esse pensar que se contempla enquanto trabalha, desenvolve um cosmos que não se pode remover do mundo constando que ele não é deste mundo. Basta que ele signifique algo. Heidegger: *Duns Scotus ensina a liberdade existencial do reino dos significados*.²⁵

A relação da escolástica com a modernidade, presente em tal texto, é tão notável que, após ter pedido para seu amigo Laslowsqui ler o texto, Heidegger recebe a seguinte recomendação (em carta): não exagere na modernização da escolástica.²⁶ A recomendação de Laslowski consistia muito mais em fazer com que Heidegger tomasse consciência das possíveis consequências daquela inédita (re)aproximação entre escolástica e modernidade, do que propriamente desincentivar o amigo na promoção de suas pesquisas.

Heidegger estava, naquele momento, próximo demais dos medievais, mas sem, por momento algum, se distanciar da modernidade. Em 1919, pouco tempo após a citada correspondência com Laslowski, Heidegger narra, também em carta, a seu amigo E. Krebs, como fora afetado pela intensidade de sua proximidade com a escolástica, da qual ainda não abandonara a influência, dizendo, entre outras coisas que: “Penso ter sentido intensamente demais os valores da Idade Média católica. Minhas investigações religioso-fenomenológicas, que se referem fortemente à Idade Média, deverão testemunhar (...)”²⁷ Aproximadamente um ano após tal correspondência, Heidegger começará, por iniciativa própria, sua interpretação filosófica da Mística do filósofo e teólogo medieval Mestre Eckhart, esta podendo ser vista como a elaboração do modelo da harmonia entre “(...) vivência espiritual e conceitualização escolástica, atribuída à mundivisão medieval.”²⁸ Este curso, professado no semestre invernal de 1919-20, sob o título de *Os fundamentos filosóficos da Mística medieval*, atesta a constante relação de Heidegger com a escolástica tardia e o pensamento medieval em sua relação com a modernidade, em especial em sua juventude, antes da constituição de *Ser e Tempo*. Relação de relevo para se poder adentrar na concepção de sujeito que visivelmente estava a se formar

²⁵ Ibidem. Idem. P. 91.

²⁶ C.f.: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 95.

²⁷ C.f.: Ibidem. Idem. P. 143.

²⁸ MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970. P. 138

no pensamento heideggeriano.²⁹ Concepção essa que espelhará ou, no mínimo, respingará em seu pensamento posterior.

Heidegger, todavia, atacará tanto a filosofia medieval como a filosofia cristã em geral, após a publicação de *Ser e tempo* e alguns outros escritos de relevo. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, por exemplo, Heidegger afirma que:

(...) o filosofar propriamente dito enquanto perguntar humano plenamente livre não é possível para a idade média, mas, ao contrário, são essenciais aí atitudes totalmente diversas; porque no fundo não há filosofia medieval, por isto a assunção da metafísica aristotélica (...) é de tal modo configurada, que não surge apenas uma dogmática da fé, mas também uma dogmática da própria filosofia primeira.³⁰

Outro exemplo notável é o que ele diz em *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*:

Tomado de forma estrita, do ponto de vista filosófico, sobre a eternidade de Deus, nada é possível determinar, porque Deus jamais é objeto da filosofia. (...) Quando compreendida retamente, filosofia é a-teia, isto é, não se arroga em descobrir a Deus a partir de si e muni-lo de provas como um encantador de bruxas. Se Deus é, a filosofia é a que menos pode descobri-lo. Para auscultar a revelação, a filosofia carece de todo e qualquer órgão. Filosofia é a-teia, isto é, ela não diz: não há Deus, porque tampouco pode dizer há um Deus. O que ela diz é: *non liquet*, retira as mãos.³¹

Esse e outros ataques, os quais não cabem aqui citar e nem mesmo investigar profundamente³², por não estarem ligados diretamente ao objeto do presente capítulo, em nada diminuem a relevância da influência por sobre a filosofia de Heidegger de um modo geral e nem mesmo, como falaremos no próximo ponto, em relação a sua concepção de sujeito. Ao contrário, tais ataques estão, às vezes, intimamente ligados a sua concepção crítica

²⁹ Esta relação é notada até mesmo entre aqueles que não estão inseridos no meio filosófico do século XX. Vale lembrar que Heidegger fora investigado pelo nazismo inclusive por sua relação com o catolicismo e a escolástica, onde, no relatório da secretária de Rosenberg, já no período de dominação nazista (1936), pode-se ler: “Sua (de Heidegger) filosofia tem fortes ligações escolásticas (...)” C.f.: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad, de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 379.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 60.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 88.

³² Safranky liga tais ataques e o afastamento de Heidegger da vida católica na década de vinte do século passado a uma forma de mágoa ou ressentimento, diretamente ligado ao fato de Heidegger ter se submetido em inúmeras cartas e solicitações às instituições católicas em busca de, ao menos, uma bolsa de custeio: “Cartas tão humilhantes deixam um espinho em que as escreveu ou teve de escrever. Dificilmente se perdoa aqueles a quem teve que se mendigar. Embora, ou exatamente porque os reverendos o auxiliaram, mais tarde ele não os apreciará.” SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad, de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 76.

de história da filosofia – basta lembrar que nem mesmo Platão foi isentado da crítica heideggeriana.

As considerações sobre Tomás de Aquino, digo, as análises críticas que Heidegger faz de Tomás de Aquino como auge da escolástica e desta como cristalização do modo de pensar medieval, salientam, acusativamente, a importância que se deve dar à compreensão do pensamento medieval para se chegar à compreensão do pensamento de Heidegger. Heidegger, citando o *Proemium* tomista ao *Aristoteles Commentarium*, diz:

Aqui encontramos do início ao fim um estado de coisas notável: o fato mesmo de *Tomás de Aquino* equiparar sem mais a *prima filosofia*, a *metaphysica* e a *teologia* ou *scientia divina*, como também, a denominar com frequência, o conhecimento divino. A *scientia divina* no sentido desta teologia ter de ser cindida da *scientia sacra*, daquele conhecimento que provém da revelação e está em conexão com a fé do homem em um sentido excelso. Até que ponto a equiparação entre *prima filosofia*, *metaphysica* e *teologia* é espantosa? Afirmar-se-á mesmo diretamente: esta é com certeza a opinião de Aristóteles; e, com isto, está comprovado que *Tomás de Aquino* foi o mais puro aristotélico que jamais existiu. Isto, contudo, se nos abstrairmos do fato de *Aristóteles* não ter conhecido o termo “metafísica”.³³

Tais considerações sobre Tomás de Aquino, lugar onde Heidegger continua a sua declinação, iniciada nos escritos de juventude, sobre a Idade Média, não tardará em apresentar seus frutos, os quais, diretamente, nos conduzirão à forma do sujeito no interior do pensamento heideggeriano. Esta peça chave de compreensão, a saber, a passagem a Descartes e a concepção de sujeito, do ponto de vista heideggeriano e em sua influência advinda do pensamento medieval, moldará o que Heidegger nos apresenta como o sujeito moderno, seu surgimento, lugar histórico. Heidegger, citando e interpretando o que ele crê ser o ponto nodal do pensamento de Tomás de Aquino, afirma que, em Tomás de Aquino: “*Ratio formalis mas adaequatio rei et intellectus, esse effectus veritatis visto a partir da cognitio*. Portanto, talvez conhecimento transcendentalmente assegurado, realidade “é e está” apenas no conhecimento real, *cognitio*.”³⁴

³³ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 261. Aqui, já adiantando um pouco, propositalmente, o que será objeto do próximo ponto do presente capítulo, é interessante observar a aproximação entre Tomás de Aquino e Descartes, feita por Heidegger, no decorrer de seu discurso sobre Tomás de Aquino no texto supracitado: “Para *Tomás de Aquino*, trata-se de fundamentar o porquê de uma e mesma ciência precisar ser denominada filosofia primeira, metafísica e teologia.

Ele parte do fato de o conhecimento mais elevado, que agora passaremos a denominar de maneira sucinta conhecimento metafísico – o conhecimento mais elevado no sentido do conhecimento natural que o homem deve por si mesmo alcançar -, ser a *scientia regulatrix*: a ciência que regula todos os outros conhecimentos. Foi por isso que *Descartes*, em meio à mesma postura, precisou retornar posteriormente a *scientia regulatrix*, à *philosophia prima* que a tudo regula: porque ele tem como ponto de partida a fundamentação do conjunto das ciências.” Ibidem. Idem. Pp. 61-62.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 67.

É bastante provável que o primeiro momento das revoluções do século XIV, que deram origem àquilo que costumamos chamar de modernidade, tenha sido de cunho intelectual relativo à teoria do conhecimento, quando o filósofo e teólogo Duns Scot, ao pretender explicar o ato intelectual, substituiu, pela teoria do *ser objetivo* (*esse objectivum*) ou, na perspectiva ockhamista, ser representado, a teoria aristotélica, recebida por Tomás de Aquino, que aplica à produção do conhecimento intelectual a doutrina das causas e a intercausalidade que entre elas se estabelece. Desta sorte, a *representação*, na leitura ockhamista de Scot, não é o que é imediatamente conhecido, mas é o meio no qual o ato do *sujeito* cognoscente se identifica intencionalmente com o ato do objeto, sendo o *objeto/coisa*, desse modo, conhecido pela sua forma real, por meio da representação, mas também, para além desta, a *causa final do conhecimento*.³⁵ Heidegger tem plena consciência desse processo. Mas a consciência de tal processo, para Heidegger, é o mote da eclosão do pensamento moderno. Nesta perspectiva, em seus questionamentos, o processo é fundamentalmente medieval.

O sujeito passa a cumprir assim a função do hypokeímenon, da substância primeira, como bem já salientara Heidegger³⁶ - e como demonstraremos de maneira mais específica no capítulo III do presente trabalho -, as questões modernas são fundamentalmente questões medievais em nova roupagem e configuração metodológica.

³⁵ Acerca disso, ver MOREAU, J.. *De La connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Ed. Beauchesne, 1976.

³⁶ Neste ponto, a tese de Heidegger é notável, pois, apesar das severas críticas de Lima Vaz a Heidegger (ver VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Editora Loyola, São Paulo – SP, 1997. Anexo I.), Vaz parece concordar com a leitura heideggeriana: Lima Vaz afirma que é dessa forma, quer dizer, através da teoria do *esse objectivum* ou da representação, que a subjetividade: “(...) viria a dominar e a impor-se na história da filosofia ocidental, alcançando uma brilhante posteridade que passa por Suárez e Descartes, chega a G. Frege e E. Husserl (...). O êxito espetacular dessa teoria já no século XIV assinala, de modo inequívoco, a direção do movimento de fundo da cultura ocidental apontando para um novo ciclo de civilização que iria denominar-se “civilização moderna” ou “modernidade”. (...) A teoria da *representação*, portanto, na acepção com que aqui a entendemos, é uma teoria do conhecimento que confere novo estatuto gnosiológico à *representação* do objeto ou ao seu ser intencional objetivo na imanência do sujeito cognoscente.” VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Editora Loyola, São Paulo – SP, 1997. P. 161-162. Esse processo é melhor narrado e especificado, a partir da perspectiva de Lima Vaz em VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. Editora Loyola, São Paulo – SP. 2002., onde Lima Vaz narra o processo histórico-filosófico da ascensão da modernidade a partir da escolástica tardia, parecendo, mais uma vez, concordar com a opinião heideggeriana acerca de tal processo, tal como temos tentado descrever, apesar de no escrito supracitado (VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. Editora Loyola, São Paulo – SP, 1997. Anexo I.) Vaz discordar diretamente e de maneira pouco generosa – pois o mesmo o faz em apenas duas (02) páginas – da leitura heideggeriana da história da filosofia como esquecimento do ser, em especial da tese relativa à ontoteologia direcionada a Tomás de Aquino.

2.2 Da evidência da relação/influência com os medievais e a consequente constituição do sujeito em Heidegger

Longe de desmerecer o primado da filosofia moderna como comumente se aceita, quer dizer, este alocado em Descartes, Heidegger não rejeita a ideia de que Descartes seja o pai ou o começo da filosofia moderna. Todavia, independentemente de onde começa a filosofia moderna e onde termina a filosofia medieval, discussão ampla e em que Heidegger não pretende se envolver,³⁷ é importante salientar que para Heidegger o que deve ser observado é a herança e o que de medieval há ainda ali, em Descartes e nas questões que se inauguram com a filosofia cartesiana, pois, na verdade, as questões, para Heidegger, apesar do novo trato, continuam as mesmas.

A preleção *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, proferida por Heidegger no semestre de inverno de 1926-1927, foi elaborada concomitantemente à construção e consequente publicação de *Ser e tempo*, cuja primeira parte fora publicada justamente em 1927. E nesta preleção, Heidegger afirma claramente ter: “(...) a convicção de que o problema fundamental do eu e a problemática da filosofia moderna só são compreensíveis em geral a partir da Idade Média e quiçá a partir de sua teoria geral do ser.”³⁸ Pois, para Heidegger, e esta é a sua intenção na ministração de tal preleção, “(...) o contexto dos fundamentos da filosofia moderna – e precisamente os tácitos – deve ser demonstrado com a Idade Média.”³⁹ Onde há o que Heidegger considerara o auge da ontoteologia, a saber, no pensamento medieval, em especial em Tomás de Aquino, há também e principalmente o germe da metafísica moderna, há o conceito mais significativo do pensamento tomista medieval e, não obstante e não coincidentemente, também o conceito mais central da metafísica moderna: Deus.

No começo da filosofia moderna, junto a seu fundador, *Descartes*, vemos algo maximamente relevante. Este diz expressamente em sua obra principal, *Meditationes de prima philosophia*, “Meditações sobre a filosofia autêntica”, que a filosofia primeira tem por objeto a prova da existência de Deus e da imortalidade da alma. No começo da filosofia moderna, a qual costumamos apresentar como uma ruptura com

³⁷ Basta lembrar algumas posturas, para se ter noção da amplitude de tal debate: segundo Ernst Cassirer (*Indivíduo e cosmo na filosofia do renascimento*), a filosofia moderna começa com Nicolau de Cusa; segundo Maurice de Gandillac (*Gênese da modernidade*), Nicolau de Cusa seria, na verdade, o último dos medievais, tudo que advirá depois dele será modernidade; segundo Schopenhauer (*Crítica da filosofia kantiana*), a modernidade se inicia propriamente com Kant; segundo Hegel, a filosofia moderna se inicia especificamente com Descartes; Christoph Keller, quem primeiro cunhou a expressão “idade média”, em 1685, acreditava ser, mesmo na filosofia, uma questão cronológica, onde a idade média se encerraria no ano 1453, tendo se iniciado em 324 (*Manuais de História*), etc.

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 8.

³⁹ *Ibidem*. *Idem*. P. 8

a filosofia de outrora, encontramos justamente acentuado e mantido o que perfazia o cerne da *preocupação da filosofia medieval*.⁴⁰

Tais considerações atestam a importância da Idade Média para com um período novo, mas não tão novo assim, o qual estava a se gerir nas estruturas medievais herdando, ainda, suas questões mais precípuas e preocupações mais vacilantes. O que a tradição medieval dos séculos XII, XIII, XIV e XV legara da antiguidade na forma de questões metafísicas, sobretudo os exaustivos comentários à *Metafísica* de Aristóteles, iniciados primeiro entre os árabes e se cristalizando com a filosofia de Tomás de Aquino, resguarda, na concepção de Heidegger, uma estrutura não autônoma da metafísica, a qual somente se dará com Suarez, o qual, em suas *Disputationes Metaphysicae*, influirá diretamente sobre a estrutura do pensamento cartesiano. Os problemas metafísicos que Heidegger atesta serem fundamentais tanto para a filosofia medieval quanto para a modernidade, se dão na forma das questões principais relativas ao esquecimento do ser. Mas a partir do pensamento suareziano, mesmo tais questões permanecendo ainda não resolvidas, e algumas até, por assim dizer, intocadas – como a do próprio esquecimento do ser –, o primado da modernidade começa a tomar fôlego, a partir do novo trato dado à metafísica, agora na forma de sistema, uma nova interpretação da metafísica de Aristóteles.

Um filósofo e teólogo exerceu uma influência imediata no desenvolvimento da metafísica moderna; um teólogo e filósofo que, em função de intuítos teológicos totalmente determinados, estabeleceu para si mesmo no século XVI a tarefa de interpretar novamente a metafísica aristotélica: o jesuíta espanhol *Franz Suarez*. A importância deste teólogo e filósofo ainda está longe de ser apreciada segundo a medida que cabe a este pensador; um pensador que em argúcia e autonomia de questionamento precisa ser colocado numa posição mais elevada do que a do próprio *Tomás de Aquino*. Sua importância para o desenvolvimento e a conformação da metafísica moderna não é apenas formal, no sentido de que a disciplina da metafísica se configurou de uma determinada forma sob esta influência; mas tão decisiva quanto este primeiro momento é sua cunhagem dos problemas de conteúdo tal como eles despertam uma vez mais na filosofia moderna.⁴¹

E continua, logo a frente, afirmando que:

Um desenvolvimento autônomo do problema metafísico só foi instaurado pela primeira vez por *Suarez*; um desenvolvimento que teve antes de tudo uma especial influência sobre o começo da filosofia moderna, sobre *Descartes*. *Descartes*, que estudou na escola Jesuítica de La Flèche e ouviu aí preleções metafísicas, lógicas e éticas, tomou conhecimento de *Suarez* em um sentido excepcional – em um sentido que sempre foi por ele evocado num tempo posterior.⁴²

E, num último raciocínio sobre isso:

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. Pp. 56-57.

⁴¹ Ibidem. Idem. P. 68.

⁴² Ibidem. Idem. P. 69.

Mas vale insistir no fato de a metafísica ter se formado como disciplina escolar essencialmente sob a influência de *Suarez*; e isto tanto no que concerne à sua colocação do problema quanto no que diz respeito ao seu caráter específico. (...) a filosofia medieval, intensificada pela importância de *Suarez*, conquistou uma influência determinante sobre o desenvolvimento da filosofia moderna; do que não se segue, porém, que a problemática da filosofia moderna seria completamente idêntica ao que era anteriormente tratado na metafísica. (...) a filosofia moderna está em uma ligação estreita com a escolástica e com as motivações de seus problemas.⁴³

A possibilidade da elaboração da metafísica da subjetividade a partir das colocações escolásticas de *Suarez* são, para Heidegger, de saltar aos olhos. Numa passagem que chama especialmente atenção a Heidegger, se vê Heidegger interpretar, em suas considerações, a efetuação da descrição do caminho do processo de transcendência tal como este será conhecido na modernidade após a oficialização da existência da metafísica da subjetividade.

Suarez diz em suas *Disputationes Metaphisicae* (XXXI, sect.IV, n. 6), cuja influência no começo da metafísica moderna vem se tornando cada vez mais clara, o seguinte sobre a *ex-sistentia*: “*non esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et imediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmundi est hoc esse quo formaliter et imediate constituitur res in actualitate essentiae: ego est verum esse existentiae.*” A existência aponta para aquele ser por meio do qual se apresenta a cada vez de modo próprio e imediato uma essencialidade fora das causas e, assim, portanto, por meio do qual o não ser cessa e algo respectivo começa a ser. De acordo com a distinção de suporte no ser, a *ex-sistentia* sempre se refere respectivamente a uma essencialidade. Aquilo, que um ente respectivamente é, é apresentado fora da produção de um efeito por uma causa. Isso significa: o o-que-é atravessa uma realização causadora, e, em verdade, de um tal modo que o que é aí efetuado é, então, dispensado e colocado sobre si mesmo como algo efetivamente real. O “extra” não se refere mais agora, (...) à apreensão humana, mas a uma causação em curso. *Ex-sistentia* é *actualitas* no sentido da *res extra causas et nihilum sistentia*, no sentido de um ser atuante, que transpõe algo para fora da produção de um efeito por uma causa e que transpõe a realização para o interior do ter atuado, superando, com isso, o nada (ou seja, a falta de algo realmente efetivo).⁴⁴

⁴³ *Ibidem*. Idem. P. 71.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária. 2ª Ed. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. 2014. P. 759. Ernildo Stein chama atenção à eminência do destaque suareziano e sua relação com a ontoteologia: “Para dizê-lo de modo singelo, podemos afirmar que *Suarez* tornara sem efeito a transformação que o pensamento medieval introduzira na metafísica de Aristóteles, quando nele se substituiu a teologia do motor imóvel pela teoria da causa eficiente da criação, por um Deus descrito como *ipsum esse*. O vínculo introduzido entre o Deus criador e a condição “criatural” do ser dos entes seria desfeito por meio da afirmação de que a distinção entre essência e existência é apenas uma distinção da razão. Com essa operação de desleitura de toda a tradição medieval fora, de um lado, eliminada a possibilidade de ligação entre Teologia e Filosofia ou entre ontologia e Teologia. Isso ocorreu, pois, por outro lado, introduzira-se a possibilidade de a Filosofia pensar que “há algo anterior a Deus mesmo por natureza; bastando que se realize alguma abstração do entendimento e, assim, surgem conceitos que, segundo a razão, são anteriores a Deus na universalidade de sua predicação” (*Suarez*).

Não se trata de uma espécie de prioridade de natureza ou de causalidade, nem de independência ou subsistência, continuaria *Suarez*. O que acontecera com a suspensão da distinção real entre essência e existência pôs em crise a ampla adoção que o pensamento medieval fizera de Aristóteles. É verdade que o que efetivamente acontecera fora uma mudança de uma recepção da *Metafísica* de Aristóteles por outra compreensão da mesma. Passara-se do primeiro caminho de Aristóteles, no qual o movimento dos entes depende de um motor imóvel chamado *théon* e que é o princípio final de toda realidade, para o segundo caminho do filósofo, que como Filosofia primeira trata do ente enquanto ente e estuda os múltiplos modos de predicação do ser. Esse segundo caminho é

O salto que se dá com Suarez estabelece, ou melhor, prepara a recepção ontoteológica de Descartes em relação à ontoteologia tomista. Quer dizer: “Com Suarez estabelece-se firmemente a divisão e desmembramento da metafísica, como foi caracterizada em relação a Tomás. Desvinculação da “linha de raciocínio” dos livros da metafísica; construção autônoma.”⁴⁵

Não devemos nos ater à análise que Heidegger faz de Suarez ou de qualquer outro filósofo especificamente. A questão aqui é lançar um olhar sobre o processo que torna possível aquilo que chamamos de filosofia moderna e, em especial, objeto do presente capítulo, da formação do sujeito segundo Heidegger. Não há uma sinonímia metafísica entre as questões medievais e as questões modernas, como Heidegger bem salientara acima afirmando não serem estas completamente idênticas àquelas. E foi, graças a isso, que o sujeito não fora, por assim dizer, tematizado entre os medievais. Todavia, todos os caracteres de sua eclosão já estavam ali delineados. McDowell afirma que:

É verdade que a atividade do sujeito e a sua função na constituição do objeto não passaram despercebidos aos escolásticos. Eles demonstraram mesmo, segundo Heidegger, (...) uma admirável aptidão para auscultar a vida imanente da subjetividade. Entretanto, não chegaram a tematizar a noção de sujeito, como o princípio que sustém e sintetiza a totalidade dos objetos da consciência. (...) O homem medieval, pensa Heidegger, não é presente a si mesmo no sentido moderno – ele se vê como abismado na corrente metafísica, a transcendência o desvia de uma atitude puramente humana em relação à totalidade do ente.⁴⁶

Voltando ao texto de Heidegger sobre Duns Escoto, podemos notar que, não somente em relação a Suarez, mas também a Duns Escoto, há ali uma gestação do que num momento posterior se chamará de sujeito ou subjetividade. É nítido, na segunda parte do texto heideggeriano, a tentativa de mostrar, em suas análises do *De modis significandi*, que apesar de não ter conseguido elaborar propriamente uma teoria do sujeito, a dimensão dos atos intencionais que constituirão, na explicação husserliana sobre Descartes, o sujeito, estavam, de certo modo, já ali presentes. Heidegger identifica no tratado *De modis*

aquele que Aristóteles abre como aquele conhecimento que seria produzir universalidade e necessidade, mas que nunca se completa e, por isso, é chamado de ciência procurada (*epistème zetouméne*).

Podemos imaginar como se deram os efeitos subterrâneos em direção ao pensamento moderno. De um lado, as peças da metafísica ontoteológica não engrenam mais como acontecia na ligação entre ontologia e teologia. A ontoteologia fora posta em dúvida e, de outro lado, sobrava um pensamento ontológico cujas peças deveriam ser engrenadas de maneira diferente que na ontoteologia, ou melhor, as peças nunca mais poderiam ser engrenadas numa síntese suprema, coroada por um princípio absoluto, mesmo na Filosofia primeira.” STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS. Pp. 56-57.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 11.

⁴⁶ MACDOWELL, J. A.. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Editora Herder. São Paulo – SP. 1970. P. 49.

significandi, a confirmação estrutural prévia sob o viés escolástico, o princípio de especificação das formas pelo material, formulado pelos neo-kantianos de sua época, em especial por Lask, e enquadrado por Husserl numa teoria geral da consciência, na forma de intencionalidade. Por isso Macdowell afirma que:

A importância da existência de um tratado *De modis significandi* na Escolástica medieval, segundo Heidegger, é antes demonstrar que ela não desconheceu a dimensão própria dos atos intencionais, embora sem chegar a uma noção elaborada de subjetividade.⁴⁷

Realocar a significação da modernidade em estruturas medievais, vale lembrar, não significa uma diminuição do mérito da filosofia moderna, “(...) a orientação predominante do pensamento medieval para a transcendência não implica nenhuma degradação da subjetividade.”⁴⁸

Não mais insistiremos em tocar na concepção heideggeriana acerca dos medievais, cremos que o que foi apresentado até aqui já atesta a influência e relação de Heidegger com os medievais e por sobre a concepção heideggeriana de sujeito – até mesmo para além da questão da crítica da metafísica da subjetividade⁴⁹ –, até porque, apesar de ser uma relação bastante interessante, tomaria muito do nosso tempo e nos desviaria do nosso real objeto (só o curso dado sobre Mestre Eckhart⁵⁰ e sobre a história da filosofia de Tomás de Aquino a Kant, caso fôssemos analisá-los aqui, pondo ênfase nos medievais, já daria um outro capítulo). Nesse sentido, não estabelecendo o olhar de Heidegger sobre nenhum pensador medieval específico, mas seu ponto de vista sobre a filosofia cartesiana e, nesta, a elaboração e eclosão do sujeito, vê-se Heidegger voltar os olhos para Descartes, mas sem tirar a atenção dos medievais, pois, na concepção heideggeriana, apesar do mérito cartesiano, qualquer

⁴⁷ Ibidem. Idem. P. 80. Macdowell nota que “Heidegger opõe duas mundivisões, a medieval e a moderna, fundadas numa diversa vivência das coisas. No homem moderno, que se espria indefinidamente pela superfície vária da realidade sensível, prevalece a dimensão horizontal do espírito. Esta atitude traz consigo o risco de insegurança e completa desorientação. A mundivisão medieval é norteada, ao invés, pela dimensão vertical do espírito, aberto para o seu princípio transcendente. Nela é mister buscar a inspiração para superar os impasses da Filosofia Moderna, proclama Heidegger.” Ibidem. Idem. P.87.

⁴⁸ Ibidem. Idem. P. 93.

⁴⁹ Sobre isto, basta observar uma interessante citação de Alain de Libera sobre Boécio: “Metafísico profundo, Boécio exprimiu as grandes linhas de uma distinção que carregou toda a tradição onto-teológica, a diferença entre ser e ente que, em *Sein und Zeit (O ser e o tempo)*, Martin Heidegger designou sob o título de “diferença ontológica”. É no *De hebdomadibus* que ele estende as bases daquilo que se tornará a ontologia: ele fixa a sua terminologia, o seu domínio, a sua estrutura. Em uma língua difícil que, de fato, exigirá séculos de comentários, ele expõe os fundamentos da diferença entre o ser e o ente, substância e acidente, ser por essência e ser por participação.” LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Editora Loyola. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo. 1998. Pp. 251-252.

⁵⁰ A mística de Eckhart e de seus discípulos é mui cara a Heidegger em determinados momentos, inclusive em questões de compreensão da Filosofia Moderna, por isso Macdowell afirma que Heidegger, “Convencido de que, na Idade Média, Filosofia e Mística vivem em perfeita harmonia, ele entrevê nos escritos dos místicos medievais um tesouro ainda inexplorado de descrições da vida do espírito. Tal deve ser – pensa Heidegger – a matéria prima para a elaboração da analítica da subjetividade.” Ibidem Idem. P. 105.

conhecedor de história da filosofia ou de filosofia medieval sabe que Descartes é herdeiro e, de certo modo, dependente e devedor da escolástica tardia inerente ao pensamento medieval.

Em *Ser e tempo* Heidegger diz que:

Nas *Meditationes*, Descartes desenvolve suas investigações fundamentais no sentido de aplicar a ontologia medieval ao ente que ele estabelece como o *fundamentum inconcussum*. A *res cogitans* é determinada, ontologicamente como *ens*, e o sentido do ser deste *ens* é estabelecido pela ontologia medieval na compreensão do *ens* como *ens creatum*. Como *ens infinitum*, Deus é o *ens increatum*. Ser criado, no sentido de ser produzido, constitui um momento essencial na estrutura do antigo conceito de ser. O que, portanto, aparece como um novo início da filosofia revela-se como o enraizamento de um preconceito fatal. Com base neste preconceito, a posteridade moderna omitiu uma análise ontológica explícita do “ânimo”, que deveria ser conduzida a discussão crítica da antiga ontologia legada pela tradição. Todo conhecedor da Idade Média percebe que Descartes “depende” da escolástica medieval.⁵¹

Estas palavras lembra a nós que o sujeito é sim próprio da modernidade, que a metafísica da subjetividade marca sim a filosofia moderna e tem seu ponto de eclosão na filosofia cartesiana, mas a sua estrutura advém da herança medieval, tal como as questões que a metafísica da subjetividade enfrenta são questões diretamente ligadas ao conhecimento e ao seu asseguramento da realidade em sua mundivisão, algo notável nos últimos séculos do pensamento medieval, de Tomás de Aquino, passando por Guilherme de Ockham, Duns Escoto e chegando até Suarez.

A teoria do conhecimento não era uma novidade para Descartes porque o mesmo já estava inserido numa tradição que está a debater a possibilidade do conhecimento através do retraimento do ser na concepção de *esse objectivum* cedendo lugar ao *esse subjectivum* de Suarez em suas *Disputationes metaphysicae*, que tenta encerrar a polêmica criada pelos nominalistas em suas críticas ao realismo, sob a égide da possibilidade de um discurso autêntico sobre a realidade efetiva.

A novidade do sujeito detém o seu lugar de verdade na herança dos problemas herdados por Descartes a partir do legado de Suarez, advindos da escolástica na forma de decorrência do esquecimento do ser e transformando-se na obliteração da possibilidade de elaboração de tal esquecimento ao se cristalizar, via tais preconceitos, na forma, agora moderna, de sujeito; o qual, gerido medievalmente, somente poderia anunciar-se modernamente. Pois: “A polissemia da essência da realidade efetiva no começo da metafísica moderna é um indício de uma autêntica transição. Em contrapartida, a suposta inequivocidade

⁵¹HEIDEGGER. M. *Ser e tempo*. 5ª ed. Editora Vozes, Petrópolis. Trad. de Marcia Schuback. P. 63.

do começo da filosofia moderna, que deveria se exprimir no “*cogito ergo sum*”, é sim uma aparência.”⁵²

Tal *cogito ergo sum*, que representa oficialmente o parto filosófico que lança a oficialização da noção de sujeito como, talvez, ponto de partida principal da modernidade e auge do esquecimento do ser, representará, entre outras coisas, a entrada da nova noção de liberdade, mudança fundamental do paradoxo ético – onde a liberdade, suplantando as questões do bem e da felicidade, será o novo paradoxo ético político do pensamento ocidental.

Essa liberdade, intimamente relacionada a uma noção de dominação, onde, o sujeito é *mêtre et possesseur de la natur*, faz o homem ir longe em sua nova concepção de dominação, através da crença de uma realidade produzida intencionalmente, pelo sujeito, este, a partir de tal concepção, representando agora o lugar de verdade, através de sua *representação/representatio*. Basta lembrar o que era inédito do ponto de vista científico no medievo: a luneta, a bússola, as grandes navegações, “descoberta” das Américas e subjugo dos povos ameríndios pelo homem europeu-sujeito, etc. Esta tal liberdade que o homem toma a partir da subjetividade custará caro para ele próprio, pois esta eguidade que no âmbito prático se converte em egoísmo e pedantismo moral, enquanto liberdade de dominação através da representação, esta significando o retraimento do ser para o seu alocamento no indivíduo que logo se tornará sujeito, seguindo o rumo da tentativa de dominação completa – que politicamente consistirá nas bases do totalitarismo -, enquanto metafísica da subjetividade, logo se converterá, no século XX, em técnica, ou era da técnica. Por isso Heidegger, com tom de lamento e assombro, afirma que a moderna liberdade da subjetividade, a qual supostamente quebrara as cadeias medievais, em sua autodestrutividade de pretensões de infinitude, se autodissolverá:

As Meditationes de prima philosophia oferecem o esboço para uma ontologia do *subjectum* do ponto de vista da subjetividade determinada enquanto consciência. O homem se tornou *subjecum*. Por isso, ele pode determinar e preencher a essência da subjetividade, de acordo com o modo como se compreende e quer. O homem enquanto criatura racional da época do Esclarecimento não é menos sujeito que o homem que se compreende como nação, que se quer como povo, que se cultiva enquanto raça e que, finalmente, proclama-se senhor de todo o planeta. Em todas estas posições fundamentais da subjetividade também são possíveis várias espécies de eguidade e egoísmo, pois o homem se determina constantemente enquanto eu e tu, enquanto nós e eles. O egoísmo subjetivo, para o qual o eu já é de antemão determinado como sujeito, mesmo que não o saiba, não poderá ser vencido através de uma incorporação dos vários eus dentro de nós. A subjetividade só se torna mais poderosa. No imperialismo planetário da humanidade tecnicamente organizada, o subjetivismo do homem atinge seu ápice, do alto do qual ele se precipitará sobre a planície da uniformidade organizada, para nela se instalar. Esta uniformidade se torna o instrumento mais seguro da dominação completa, porque técnica, da Terra.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária. 2ª Ed. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. 2014. P. 766.

A moderna liberdade da subjetividade se **dissolve** (grifo nosso) completamente na objetividade que lhe corresponde.⁵³

Essa liberdade que se nos dissolve é consequência do mesmo processo que dissolve o seu objeto de relação e condição de possibilidade, a saber, o sujeito. A dissolução do sujeito, não a sua destruição ou desmonte, mas a apresentação crítica do mesmo e seu lugar de insustentabilidade e as consequências de tal insustentabilidade, são a posição heideggeriana acerca da metafísica da subjetividade, em suma, o que vemos em Heidegger em relação ao sujeito, é a apresentação de sua **dissolução**. Heidegger nos apresenta o processo: lugar de eclocção histórica (capítulo I), esclarecimentos e diferenciação (capítulo II) e crítica e processo de dissolução (capítulo III), o que, em sua junção, a saber, a presente tese, evidencia uma espécie de história do sujeito no interior da história da filosofia ocidental enquanto esquecimento do ser e, conseqüentemente, deságua na forte evidência da dissolução do sujeito: exposição da concepção heideggeriana da metafísica da subjetividade.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *A época das imagens de mundo*. Trad. de Cláudia Ducker. P. 16.

3. CAPÍTULO II: DASEIN, METAFÍSICA E FINITUDE

Inevitavelmente, o leitor já inserido nas discussões e voltas acerca da questão do sujeito quando esta envolve Heidegger, deve já ter presenciado o aparecimento do Dasein heideggeriano quando esta discussão está em curso ou a questão do sujeito em Heidegger está em exposição. Todavia, nos recusamos, tanto no capítulo anterior, como também o faremos no próximo capítulo, a tocar no Dasein quando estamos a falar ou apresentar diretamente a crítica de Heidegger ao sujeito/metafísica da subjetividade. Não abordamos até agora e nem abordaremos no próximo capítulo o Dasein heideggeriano. Mas não fora por negligência, falta de atenção, despropósito etc.

A leitura comum do Dasein em relação à crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade, ao que parece, vê o Dasein como o que vem para *substituir* o sujeito, tomar o seu lugar⁵⁴. Ora, sujeito, segundo Heidegger, se pretende como lugar de verdade, já Dasein lida com a temporalidade da verdade, a imprecisão histórica da mesma, sujeito representa uma certa totalidade, uma certa pretensão de absoluto, enquanto Dasein se constitui fundamentalmente a partir de uma finitude fundamental, sujeito é constituinte de mundo enquanto totalidade de objetos interpretáveis e fatos possíveis, enquanto Dasein é ser-no-mundo, o lugar onde se revela o ser, enquanto único ente que possui mundo, e que se constitui como ser-no-mundo. Considerar Dasein como aquele que se autoimpõe à substituição do sujeito, é cair no mesmo erro crítico que Husserl e outros filósofos de renome, ainda em 1928, caíram ao ler ou considerar *Ser e tempo* como uma antropologia filosófica. Ora, esta visão põe a centralidade do Dasein como o cerne de *Ser e tempo*, algo que Heidegger faz questão de contrariar, a centralidade ali não é uma nova forma de sujeito chamada de Dasein, mas a questão do esquecimento e análise do ser e sua problemática.

⁵⁴ Basta lermos textos interessantíssimos sobre a questão – como *Método e subjetividade: a crítica de Heidegger e a possível solução de Winnicott* (de Eder Soares Santos), *Notas sobre a interpretação heideggeriana da subjetividade e do cogito cartesiano* (de Edgard Víncius Cacho Zanette), *Subjetividade Transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger* (de Jesús Vasquez Torres), *Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger* (de Marcos Aurélio Fernandes), *Heidegger, Hegel e a questão do sujeito* (de Paulo Cesar Duque Estrada) e tantos outros. Manfredo de Oliveira, de maneira mais exata em: *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Edições Loyola. São Paulo – SP. 2002. P. 44, faz uma leitura interessante do problema da situação de Dasein e sujeito em Heidegger, o qual remeto o leitor nesse momento. Os autores acima citados, salvo Manfredo de Oliveira, em sua quase totalidade, parecem sugerir, insinuar e, às vezes, até mesmo afirmar que a diferença fundamental entre Heidegger e a tradição da metafísica da subjetividade, é o Dasein, como se esse viesse para *substituir* a concepção de sujeito.

Não falamos de Dasein, nem de maneira mais concreta e profunda até agora e nem falaremos da crítica direta à metafísica da subjetividade ou momentos da análise heideggeriana sobre a mesma (capítulo precedente), justamente na intensão de mostrar isso, a saber: que a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade não necessita de uma substituição do sujeito pelo Dasein, sendo o Dasein, isto sim, uma continuação da superação, ou da amostra da necessidade de uma superação da metafísica da subjetividade. Deste modo, o presente capítulo surge no intento da realização de uma *limpeza*, de afastamento de possíveis equívocos, para que possamos, no próximo, apresentar mais amplamente a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade. Por isso não falamos de Dasein anteriormente e não falaremos posteriormente: o momento de falar é agora, onde não trataremos diretamente da crítica da metafísica da subjetividade em Heidegger, mas tentaremos nos livrar de possíveis e históricos equívocos em relação à compreensão da mesma.

Se o que está em jogo na leitura da história da filosofia em Heidegger é a questão do esquecimento do ser, a caracterização fundamental da constituição do erro e desenvolvimento da tradição, então, a simples mostra de tal problemática e como esta se constitui, como fizemos brevemente no capítulo precedente e faremos de maneira mais aprofundada no capítulo posterior, já serve para o construto do edifício crítico heideggeriano à metafísica da subjetividade, exonerando a necessidade da colocação do Dasein para a realização da crítica da metafísica da subjetividade.

Ora, para tanto, temos que admitir que o fator constituinte fundamental do Dasein, que é necessariamente o que o distingue do sujeito e o que torna impossível a pressuposição deste como o substituto daquele, é justamente a sua finitude fundamental, o que iremos apresentar mais a frente: Dasein e finitude,⁵⁵ logo após o estabelecimento do discernimento da caracterização de *Ser e tempo* como completamente impossível de ser lida como uma obra de antropologia filosófica e a análise do Dasein como sendo, também esta, distante de qualquer antropologia filosófica.

Se o que Heidegger pretende é superar a tradição metafísica do esquecimento do ser, e o último sustentáculo desta é o sujeito, o que Heidegger faz com o sujeito não é

⁵⁵ Apesar de ser importante a apresentação de tal diferenciação e concepção relativas ao Dasein como fundamentalmente finito, fazendo frente ao sujeito, que é constituído de maneira oposta, na tradição da metafísica da subjetividade, é de imediata importância lembrar: o dasein não vem à tona na filosofia heideggeriana no intento de superar o sujeito, somente sendo possível, em Heidegger, tal superação, levando a sério a concentração no Ser, e não na metafísica da subjetividade, seja ela entendida como fundamento último da constituição de objetos ou como centralidade fundamental – como fora o caso dos que pareceram confundir Dasein com uma nova e mais sofisticada forma de sujeito ou de substituto do sujeito.

substituí-lo por *Dasein*, mas superá-lo, como necessidade de superação da tradição metafísica, já que o mesmo é o último sustentáculo de tal tradição. Em contrapartida, *Dasein* não é o sustentáculo da filosofia heideggeriana, mas um momento fundamental do desenvolvimento de seu pensamento e de seu modo e estrutura do questionamento do ser.

O *Dasein* como fundamentalmente finito: o que constitui o *Dasein* é sua finitude fundamental. Se *Ser e tempo* pudesse ser lido a partir da analítica do *Dasein* – o que de modo algum é o caso –, esta obra não seria, como sugerira Husserl e outros, uma antropologia filosófica, mas, isto sim, um tratado de finitude fundamental. Esclareçamos: *Ser e tempo* não é um tratado de antropologia filosófica e, conseqüentemente, *Dasein* não é substituto do sujeito. Analisemos estas duas afirmações agora, como momento preparatório e prolegômenos à crítica da metafísica da subjetividade em Heidegger, já tendo sido apresentada a gênese da concepção heideggeriana de sujeito.

3.1 O equívoco da leitura de uma antropologia filosófica central e a possibilidade da leitura de uma antropologia metafísica

Dissemos, logo acima, que de modo algum *Dasein* pode ser visto como o substituto de *sujeito*. Todavia, o perigo de tal visão equivocada acerca de *Dasein*, não reside somente numa má compreensão do *Dasein*. Ultrapassando a dimensão de um pequeno equívoco ou mera má interpretação ou torção inadequada do pensamento heideggeriano, ver *Dasein* como substituto de sujeito implicaria a caracterização de *Ser e tempo* como uma obra de antropologia filosófica – declinaremos as razões disso logo a frente. E, não obstante, a caracterização de *Ser e tempo* como uma obra de antropologia filosófica, significa comprometer inegavelmente todo o projeto heideggeriano em relação à sua crítica da metafísica da subjetividade no interior da sua crítica à tradição a partir da pergunta pelo sentido de ser, colocada a partir da noção ou demonstração do esquecimento do ser, por parte da tradição, e as conseqüências graves que advém disso, desde o seu início, com Platão, até o seu auge, com Husserl. O projeto heideggeriano, como Heidegger esboça logo nos primeiros parágrafos de *Ser e tempo*, pressupõe a analítica do *Dasein*, mas por razões muito específicas, as quais o mesmo faz questão de esclarecer detalhadamente, na *Introdução* de *Ser e tempo*. Fizemos questão de afirmar, logo acima, que a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade não pressupõe o *Dasein*, pois, onde nos escritos heideggerianos entra em cena o

Dasein, se retira qualquer discussão acerca da noção de sujeito, onde os holofotes apontam para o sujeito, silencia-se acerca do Dasein – a não ser quando Heidegger quer demover do engano os seus ouvintes, leitores e interlocutores em relação a tal proximidade inexistente, entre sujeito e Dasein ou Dasein como substituto do sujeito.

Mas isto, tal equívoco acerca do estatuto teórico do Dasein em relação ao sujeito, de fato aconteceu e ainda acontece: autores renomados e de filosofias notáveis, tais como Husserl, Edith Stein, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius e outros, viram em *Ser e tempo* uma antropologia filosófica⁵⁶, e, não podemos ignorar isto, até porque, quando afirmamos que “aconteceu e acontece”, referimo-nos ao que chamamos atenção acima, quer dizer, muitos dos escritos acerca de Heidegger e a metafísica da subjetividade produzidos nos últimos vinte anos, mesmo demonstrando ter ciência do equívoco dos ilustres nomes agora citados, cometem exatamente o mesmo *erro*, ao serem ou apresentarem a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade tendo como centralidade o Dasein⁵⁷. Em *Ser e tempo* há sim uma crítica forte, porém breve, à tradição – crítica essa que Heidegger declinará bem melhor nos escritos posteriores a *Ser e tempo* – mas não há ali uma crítica direta à metafísica da subjetividade (há, no máximo, uma pontuação), e sim o apontamento de um problema fundamental que é desenvolvido a partir de uma análise do Dasein. Se, por um lado, *Ser e tempo* trata da mesma questão tanto de alguns escritos anteriores como posteriores ao mesmo, mas Heidegger não aborda profundamente ou com ênfase o Dasein em tais escritos, preferindo declinar a sua crítica à tradição e, não obstante, se em *Ser e tempo* o procedimento é o inverso, ou seja, ele declina mui rapidamente a sua crítica à tradição e logo inicia a análise do Dasein de maneira longa e detalhada, isto deve significar algo para nós, metodologicamente. E aqui é onde reside a raiz de tal equívoco acerca da relação (ou, se preferir, ausência de relação, no sentido de que Heidegger não pretendeu relacionar Dasein a sujeito ou à metafísica da subjetividade, por assim dizer) entre Dasein e sujeito, ou Dasein como substituto do sujeito: a saber, a não compreensão do estatuto teórico do Dasein, ou melhor, a não compreensão do seu lugar em *Ser e tempo* ou do lugar/significação de *Ser e tempo* no interior da obra heideggeriana.

⁵⁶ Acerca disso, ver, por exemplo, o texto de apresentação a uma das edições brasileiras de *Ser e tempo*, de Márcia de Sá Schuback, intitulado *A perplexidade da presença*, presente em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006., em especial nas Pp. 26, 27 e 28. E também, na íntegra, a obra *Fenomenologia e Subjetividade - A retomada e a crítica de Husserl a Heidegger*, de José Reinaldo Martins Filho, recentemente publicada pela Editora Prismas.

⁵⁷ Ver o que dissemos na nota de rodapé 51.

Não se trata de fazer uma análise genealógica ou crítica metodológica de *Ser e tempo*. Nem mesmo se trata de se realizar a crítica da analítica do Dasein, até porque isso já há muito fora feito por intelectuais de notável envergadura⁵⁸. Trata-se, isto sim, de apontar o equívoco, quer dizer, acusar a sua existência e de compreender a sua razão de ser e fundamento, já que tal equívoco foi e ainda é cometido por tantos olhares filosóficos sagazes.

Mas, enfim, a partir disso, retrçando o curso, cabe responder às seguintes questões: por que não se pode classificar *Ser e tempo* como antropologia filosófica, pelo menos categoricamente ou no âmbito do apontamento de seu estatuto teórico básico, via Dasein? E, não sendo possível alocar o Dasein no lugar do sujeito e, portanto, não sendo possível caracterizar *Ser e tempo* como uma obra de antropologia filosófica, por que tal equívoco foi e é possível? A primeira questão tem maior peso e surge de imediato no interior do nosso discurso. Mas primeiro responderemos a segunda, pois somente assim a primeira poderá ser esclarecida e as duas reconduzidas a uma única questão – que é relativa ao estatuto teórico do Dasein. Acerca do equívoco (segunda questão), cremos que dois fatores fundamentais o tornaram possível: 1 – a sugestividade do contexto; 2 – o modo como Heidegger trabalhara.

Ora, é de saltar aos olhos o fenômeno do advento da antropologia filosófica no contexto de produção e publicação de *Ser e tempo*. Basta observar o que Safransky diz, em seu rico livro sobre Heidegger, onde, um ano antes da publicação integral de *Ser e tempo*,

(...) tinham aparecido duas obras importantes para a antropologia filosófica: *A posição do ser humano no cosmos*, de Max Scheler, e *Os degraus do orgânico e o ser humano*, de Helmuth Plessner. Scheler e Plessner tentavam de maneiras diferentes ligar resultados de pesquisa biológica e interpretação filosófica, revelando a relação e ruptura entre homem e o restante da natureza.⁵⁹

Se, por um lado, a metafísica da subjetividade iniciara, no âmbito da modernidade, uma era antropológica, colocando o homem como centro, através do humanismo inerente ao *Renascimento* e através da filosofia cartesiana, induzindo os seus sequazes a lograr o homem agora como sujeito e tomando, a partir disso, as suas filosofias a partir da centralidade do humano na qualidade de *eu*, por outro lado, os teóricos do século XX, submergidos no debate científico filosófico fundamental, voltavam, horas com o viés da metafísica da subjetividade, horas pautados nos discursos das ciências positivas vigentes, ao

⁵⁸ Como J. A. Macdowell em sua tese doutoral, intitulada *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, ou o belíssimo texto de Theresa Calvet de Magalhães, intitulado *Fenomenologia e Hermenêutica – leitura e explicação da Introdução de Sein und Zeit*, e outros.

⁵⁹ SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 243.

questionamento antigo, medieval, moderno e, agora contemporâneo: ‘o que é o homem?’. Perguntar o que é o homem, pelo menos de um modo geral, não significa coloca-lo no centro da cena histórica ou no centro do panorama filosófico da época, mas a ênfase dada ou recolocada nesta pergunta indica, mesmo que sintomaticamente, a eclosão ou emergência da importância da antropologia(s) filosófica(s) no contexto em que a pergunta é novamente *re-feita* e em sua tentativa de ser (co)respondida.

Safransky afirma que “Lia-se *Ser e tempo* como colaboração com a antropologia filosófica (...).”⁶⁰ A tendência da continuação de uma metafísica da subjetividade na forma de uma antropologia filosófica não inibira, por outro lado, uma metafísica da subjetividade como crítica do conhecimento (Husserl). Tais tendências filosóficas, inegavelmente, afetaram Heidegger, mas não ao ponto de o mesmo se adentrar ou aderir a uma delas. Por outro lado, o afetaram, isto sim, no sentido de compreender o que de fato constitui o equívoco ou o erro de dar primazia a estas questões como sendo tão especiais e essenciais.⁶¹ Citemos a fala de Heidegger acerca do homem como possuidor e mestre da natureza, expressão cartesiana que fortemente se destaca no *Discurso do método*:

(...) pela subjetividade do “eu penso”, no sentido da certeza. Dito ainda de outra forma, a ciência assim colocada, isto é, esse método é o ataque mais monstruoso do homem à natureza, conduzido pela pretensão de ser “*maître et possesseur de la nature*”. Na pretensão da ciência moderna, colocada dessa maneira, fala uma ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e só deixa valer o seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos e modelos de representações – não só deixa valer, mas ousa apresentar a consciência reinante nesta ciência até mesmo como consciência crítica numa cegueira monstruosa.⁶²

Aqui, num só nó, Heidegger consegue amarrar a relação crítica das ciências à tendência da construção de uma antropologia filosófica: a metafísica da subjetividade habita na base de ambas as tendências: o homem como mestre da natureza (ciência), o homem como coisa pensante (antropologia), o homem como o ser que garante a fundamentação absoluta do conhecimento (crítica/teoria do conhecimento). Para Heidegger, aquilo que hoje comumente chamamos de contemporaneidade, a saber, das duas últimas décadas do século XIX até os dias atuais, para ele, na época, constituía, ainda, a modernidade, a tradição e seu equívoco, agora travestida de metafísica da subjetividade e iniciando o seu adentrar na era da técnica, a forma mais monstruosa do homem como mestre e possuidor da natureza.

⁶⁰ Ibidem. Idem. P. 233.

⁶¹ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 91.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 144.

Heidegger enxergou o erro, mas nunca se isentou do contexto. A expressividade com que o mesmo se refere ao Dasein, a profundidade da sua analítica e, fundamentalmente, a incompletude de *Ser e tempo*, foram fatores que, para além da sugestividade do contexto, tornaram possível sim que *Ser e tempo* fosse vista como um tratado de antropologia filosófica e, junte-se a isto o fato de Heidegger não se referir a um sujeito, mas a um Dasein, num contexto que mesmo nas filosofias que produziam antropologia filosófica, referia-se ao homem comumente como sujeito (sujeito do conhecimento, sujeito histórico, sujeito da revolução, sujeito transcendental, sujeito absoluto etc.). Essa referência ao Dasein num contexto de produção de antropologias filosóficas referidas ao sujeito, torna possível que se interprete o Dasein como substituto do sujeito – isto, evidentemente, do ponto de vista da leitura da obra heideggeriana através do contexto em sua sugestividade, mas também para além dele, pois Heidegger tornara isso possível. Assim, entramos na segunda resposta a primeira pergunta que fizemos logo acima: o modo como Heidegger trabalhara.

Se o problema fundamental em Heidegger é o sentido de ser e o apontamento do esquecimento do mesmo, este problema, mui facilmente, pode se confundir com a noção de Dasein. E isto por uma razão muito simples: estes estão um para o outro (ser e Dasein), existem mutuamente. E isto para além de *Ser e tempo*, mas também em *Ser e tempo*. Heidegger, numa preleção apresentada e publicada mais de trinta anos depois de *Ser e tempo*, afirma que:

(...) os conceitos tradicionais de homem e ser formam os pontos de apoio para a integração de ambos. (...) O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência (...). **Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem mutuamente um ao outro.** (grifo nosso)⁶³

Ora, tais afirmações tornam possível interpretar o homem como “o ser” ou como “detentor do ser” se conduzidas um centímetro para além do seu complexo contexto – portanto, sujeito –, ou, pior ainda, tornam possível que o problema do ser se confunda ou até mesmo se iguale ou se funda ao problema *o que é o homem?* Essa citação que acabamos de expor, como dissemos, é uma obra de maturidade, Heidegger já havia há muito justificado porque Dasein não é sujeito, mas mesmo assim, tal como outros textos, dá abertura a má interpretação do caráter fundamental do homem enquanto Dasein e sua lida na forma de

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *O princípio da Identidade*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 177.

compreensão e disposição para com o ser. Imaginemos então, as aberturas que, a partir do contexto e da própria escrita de *Ser e tempo*, obra, por assim dizer, de juventude (ou do final do período de juventude, ou, até mesmo, do início do período de maturidade) do pensamento do autor, dariam margem para a confusão teórica e conclusões equivocadas do ponto de vista de uma antropologia filosófica em Heidegger, principalmente a partir da confusão entre Dasein e sujeito.

Romano Guardini, primeiro filósofo (e teólogo) a elaborar uma antropologia filosófica a partir da concepção de Dasein heideggeriana, em sua obra *O mundo e a pessoa*, sugerira que o mundo – na época entendido, para além de Heidegger, como a totalidade das coisas que existe – passa a ser a totalidade do Dasein. Ludwig Binswagner, ao fundar a Daseinsanalyse, interpretara, não obstante, *Ser e tempo*, a partir unicamente da profunda análise feita por Heidegger do Dasein. Interpretações como estas, ou, que a partir destas constituem a tentativa ou elucidação da antropologia filosófica através da concepção heideggeriana, não serão pouco frequentes, os equívocos advindos, talvez, da dificuldade de compreensão do pensamento heideggeriano, continuam esquecendo daquele esquecimento do ser e, mais uma vez, na expressão da acusação do esquecimento do ser em favor do ente, se enxerga somente tal ente: o homem. Mas agora em sua abertura para o ser: o Dasein. Mas não o ser.

Heidegger afirma que “A analítica do Dasein é, enquanto existencial, formalmente falando, uma espécie de ontologia.”⁶⁴ Se há aqui uma ontologia, não enquanto pergunta pelo sentido de ser, mas como pergunta pelo ente que pergunta pelo sentido de ser, então a ontologia se basearia em tal ente? A abertura para a confusão de um ente privilegiado em detrimento do ser continua:

O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”. Ela não é uma disciplina da filosofia “acadêmica”, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo.⁶⁵

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009.P. 161

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP.P. 63. Cf.: OLIVEIRA, M. A. de. *Heidegger e o fim da filosofia*. In: *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo – SP. Edições Loyola, 3ª ed. 2001, p. 122., sobre o esclarecimento acerca de que toda “(...) interpretação antropológica de Heidegger é falsa (...)” já em sua raiz.

Acontece na essência do ser-aí? Aqui metafísica e ser-aí se identificam no sentido desta depender daquele? A metafísica enquanto pergunta pelo ser é o próprio ser-aí, já que é este que pergunta? Se assim o for toda ontologia é antropologia. E, indubitavelmente, não é este o caso. Mas tudo isto, toda esta gama de leituras aparentemente equivocadas ou de possibilidades flácidas de interpretação do Dasein, circunda o pensamento heideggeriano até mesmo na maturidade do autor, desde *Ser e tempo* até seus últimos anos de vida. Em Carta a seu amigo, o psiquiatra Madard Boss, no final de 1950, Heidegger diz que “Desde o aparecimento de *Ser e tempo*, em 1927, tenho tido de suportar tanta tolice e superficialidade que já estou acostumado.”⁶⁶ Mas Heidegger tem “culpa no cartório”, as citações logo acima referidas, e tantas outras que não apresentaremos para não nos delongarmos neste ponto mais que o necessário, mostram a margem da possibilidade de uma interpretação equívoca e inversão do sentido do pensamento heideggeriano, por parte de leitores pouco atentos ou até mesmo de leituras de má fé. Soma-se a isso o fato da incompletude fundamental⁶⁷ de *Ser e tempo*: obra projetada para quatro seções, que somente saem duas, mas que anuncia que tratará do problema do ser, o qual, ao que parece, somente seria tratado em seu sentido nas duas partes que nunca saíram e, nas partes que saíram se faz, anunciando o problema do ser e nunca adentrando em seu sentido, a análise profunda, minuciosa e detalhada do Dasein, em duas seções. Em duas seções, as duas únicas que saíram: o problema do sentido de ser e a pressuposição de sua análise somente aparecem, de fato, e ainda junto do Dasein, na *Introdução* da obra. No mais, naquilo que o público de fato teve acesso, viu-se não a análise do problema do ser, mas a analítica rigorosa de um ente, numa obra que se propunha a investigar o problema e sentido do ser. Ora, isso, fora o fato de Heidegger nunca ter se pronunciado publicamente sobre o porquê⁶⁸ de não ter publicado as outras duas seções prometidas de *Ser e tempo*, dão a impressão que o sentido de *Ser e tempo* seria não o ser no horizonte do tempo, mas o ente que questiona o ser, sendo, este ente, fundamentalmente no

⁶⁶ Carta de 15 de dezembro de 1950, Friburgo. Presente em: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. Pp.281-282.

⁶⁷ Referimo-nos aqui à incompletude de *Ser e tempo* como sendo uma incompletude fundamental propositalmente. Acreditamos que sua incompletude e ordem marca o caráter tanto da hermenêutica como da finitude. Dissertaremos mais sobre isso no último ponto do presente capítulo.

⁶⁸ O “porquê”, efetivamente, ao que parece, Heidegger nunca falara sobre, nem mesmo em *Meu Caminho para a fenomenologia*, onde Heidegger explica como chegara a publicar *Ser e tempo* e o porquê. No máximo, em prefácios a edições posteriores de *Ser e tempo*, ele faz breves comentários e alusões sobre a obra e sua escrita; somente chega, aparentemente, bem perto de dizer o “porquê” no prefácio à oitava edição (alemã), afirmando que se tivesse que escrever as outras duas seções de *Ser e tempo*, provavelmente teria que modificar as duas primeiras seções por completo. Algo que não nos responde de fato, mas que nos conduz a repensar certos pontos de relevo inerentes ao pensamento heideggeriano.

tempo, portanto, uma obra relativa ao Dasein, logo, um tratado considerável de antropologia filosófica.

A possibilidade de se extrair de *Ser e tempo* uma antropologia filosófica ou, se se quiser, de ler *Ser e tempo* como antropologia filosófica, é real, todavia, estes são usos possíveis de tal obra, não o marco de seu estatuto teórico, intenção ou objeto, qualificar *Ser e tempo* como antropologia filosófica ao invés de simplesmente aplicar tal visão possível ou extrair dali um primado antropológico, é uma leitura, do ponto de vista do que Heidegger construiu e do projeto anunciado, ia dizer, uma leitura ou classificação equivocada da obra.

As margens para má interpretação se espalham por toda a obra heideggeriana, desde *Ser e tempo* até seus escritos de maturidade, como apresentamos brevemente logo acima. Mas como Heidegger se pronuncia em relação a isso, a este equívoco para com *Ser e tempo* e Dasein em relação à antropologia filosófica? Respondamos agora a primeira pergunta que fizemos no início.

De antemão, é interessante deixar claro que, em nossa interpretação – o que, neste ponto, ou seja, no atual momento de nosso escrito, não declinaremos a mesma acerca deste assunto por completo, por questões metodológicas que ficarão claras no ponto III -, a continuação de *Ser e Tempo*⁶⁹, a qual cremos que trataria, tal como projetado, após a profunda analítica do Dasein, do problema do ser propriamente dito, fora escrita e publicada, mas na forma de outras obras. O projeto lançado em *Ser e Tempo* não é para uma obra, mas para uma vida. A questão que Heidegger levanta na *Introdução* de *Ser e tempo* é encarada por ele ainda em 1922, nos seus escritos sobre *Ontologia: hermenêutica da facticidade* e no semestre de verão de 1925, intitulado *História do conceito de tempo* (mas somente publicado em 1979) e, muito para além de *Ser e tempo*, em pelo menos noventa por cento dos cem volumes que compõem a sua vasta obra. Mas a amplitude da questão, da intuição fundamental que norteara

⁶⁹ Na *Introdução* de *Ser e tempo*, logo no § 8, vemos Heidegger falar acerca do seu projeto para àquela obra, ou seja, constatamos imediatamente que a obra está incompleta, inacabada, pois vemos Heidegger afirmar que o projeto seria para, em duas primeiras seções abordar 1 – *A análise fundamental preparatória do Dasein* e 2 – *Dasein e temporalidade* como sendo a primeira parte da obra, intitulada *A interpretação do Dasein referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser*, para, numa segunda parte, publicar *Traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática do ser-temporal*, a qual resguardaria uma terceira seção, intitulada *Tempo e ser*, e uma possível e provável quarta seção, a qual Heidegger não nomeia explicitamente. Todavia, esta segunda parte contendo a terceira seção e uma possível quarta, nunca foram escritas, ou, se escritas, nunca vieram a público.

o pensamento de Heidegger, aparentemente, por toda a sua vida filosófica, talvez só tenha ficado clara para ele após concluir a segunda seção de *Ser e tempo*⁷⁰.

Mas, voltemos às palavras do próprio Heidegger. Dizíamos, anteriormente, que Dasein não é sujeito e nem substituto do mesmo; em seguida, logo acima, apresentamos o que cremos serem as razões de haver tal equívoco. A aproximação entre Dasein e sujeito tem como núcleo duro de sua impossibilidade, tanto o sentido – pois com o Dasein temos uma analítica, enquanto com o sujeito temos uma fundamentação de base – quanto a significação – pois a analítica do Dasein é o prelúdio a uma questão que o ultrapassa, a saber, o sentido de ser. Heidegger, em *Ser e tempo*, afirmara que:

Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja posto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois, somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*.

Sem dúvida, para o propósito da analítica, essa exemplificação histórica é também desviante. Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da presença. Toda ideia de “sujeito” – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, do ponto de vista ontológico, o ponto de partida do *subjectum* (upochefmenon), por mais que, do ponto de vista óptico, se possa vivamente polemizar contra a substância da alma ou a coisificação da consciência.⁷¹

Ora, a diferenciação fundamental que está em cheque para Heidegger, não é de cunho meramente especulativo, mas tanto de conteúdo quanto de método, a analítica do Dasein se dá na forma de momento e não de centro. O sentido de ser não pergunta pelo Dasein, mas o interpela enquanto ente privilegiado, o ser de Dasein deve ser esclarecido

⁷⁰ No *Prefácio* a oitava edição (alemã) de *Ser e tempo*, como citamos há pouco, também em nota de rodapé, Heidegger afirma que *Ser e tempo* continuará sendo, por assim dizer, um torso, reduzindo-se à primeira parte, e sugere que, àquela altura, a segunda parte, prevista desde o início, já não poderá ser elaborada sem que se refizesse a primeira parte inteira. Todavia, Heidegger nunca refutou sua própria obra, nunca desconsiderou ou desmentiu *Ser e tempo* no sentido de afirmar que estava errado em sua intuição fundamental ou no sentido de colocar outra questão se não a problemática do ser, que guiara seus escritos de juventude em sua quase totalidade, passando por *Ser e tempo* até a suas obras de maturidade. Recolocar a questão, tal como Heidegger passa a fazer a partir da década de trinta, não significaria de modo algum recriar ou destruir a antiga pondo em seu lugar uma nova; a questão do ser sempre fora o fator norteador do pensamento heideggeriano, e isso, para nós, somente confirma nossa suspeita acerca do por que da incompletude de *Ser e tempo*. Há também, uma segunda razão, fora essa que acabamos de sugerir logo acima, e esta tem a ver com o Dasein, em nossa concepção; mas somente abordaremos esta, por uma questão meramente contextual, no último momento do presente capítulo, onde falaremos sobre a finitude.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 90.

devido este perguntar pelo ser. Mas a questão não é daseinsanalítica nem ôntica, mas ontológica no sentido, ao ver heideggeriano, mas originário do termo.

Ao questionar sobre o sentido de ser, a investigação não medita nem rumina sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá dentro da compreensibilidade da presença.⁷²

Todavia, uma analítica tão profunda pode mui facilmente ludibriar admiradores de uma certa antropologia filosófica ou meros herdeiros desavisados da metafísica da subjetividade (e não ignoremos que uma coisa pode facilmente levar a outra), pois, como nota Safransky,

Heidegger mete as mãos no Dasein como numa colônia de algas. Não importa onde as pegamos, sempre as teremos de retirar como um todo. Esse esforço de pegar algo individual e sempre retirar junto o todo a ele ligado leva por vezes a uma involuntária autoparódia. Assim por exemplo a *preocupação* (*Sorge*) é determinada como *já-estar-antecipado-a-si-mesmo (um mundo) como ser-com (ente que encontra dentro do mundo)*.⁷³

Para confirmar a fala de Safransky, basta observar o remoer aparentemente denso de Heidegger entre os três últimos parágrafos da primeira seção de *Ser e tempo* e os três primeiros parágrafos da segunda seção, acerca do *ser todo* do Dasein. Todavia, em vários momentos Heidegger deixa claro o seu objeto, mesmo tendo em conta que o seu feito frente à analítica do Dasein já por si seria a demarcação de uma grande filosofia. Digo, logo após uma declinação surpreendente sobre esse modo de ser do homem o qual ele batizara de Dasein, Heidegger diz que: “O que se explicitou até aqui ainda carece de complementos no tocante a uma elaboração completa do *a priori* existencial de uma antropologia filosófica. Mas esse não é o propósito da presente investigação. *O seu escopo é uma ontologia fundamental.*”⁷⁴, pois, “a analítica da presença, porém, não visa uma fundamentação ontológica da antropologia. Ela tem por fim uma ontologia fundamental.”⁷⁵ Assim, a ontologia fundamental antecederia piamente qualquer possibilidade da construção de uma antropologia filosófica. Nem mesmo uma antropologia tematicamente existencial seria possível⁷⁶, ali, em *Ser e tempo*, pois os

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. 51. Na edição de *Ser e tempo* que nos utilizamos, a tradutora traduziu *Dasein* por *presença*.

⁷³ SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 195.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 190.

⁷⁵ Ibidem. Idem. P. 268.

⁷⁶ Heidegger diz que “Expor os traços fundamentais e as correlações das possibilidades faticamente existenciárias bem como interpretá-las em sua estrutura existencial pertence ao âmbito das tarefas da antropologia tematicamente existencial.” Ibidem. Idem. P. 383. Na mesma página, como se fizesse apontamentos à proposta de realização de uma antropologia tematicamente existencial, Heidegger cita seu amigo e colega, K.

fundamentos do Dasein ainda não tinham sido elaborados em sua completude e, de modo mais concreto, nem poderiam ser, pois a consistência do Dasein como ser-no-mundo e ser-lançado reside em seu caráter de sendo, e não de simplesmente ser, no sentido de ter uma natureza dada, como um animal, árvore ou pedra. O que se dá e é possível, é a compreensão dos existenciais. Pois, “do ponto de vista ontológico, a presença é, em princípio, diversa de todo ser simplesmente dado e de todo real (...) não é nem substância nem sujeito.”⁷⁷

Já na *Introdução* de *Ser e tempo* toda essa impossibilidade de uma antropologia frente a ainda não realizada analítica do Dasein fica clara, e, no segundo capítulo, fica claro que a ontologia fundamental fracassaria de imediato e assumiria o caráter ôntico, caso se propusesse a realizar uma antropologia ou psicologia, previamente a uma analítica do Dasein, onde tal ontologia assumiria como primazia de sua abordagem um ente, e não o ser, como norte. Pois o Dasein é sendo, é ser-não-acabado, abarrotado de *pendência*. Se lhe tirarmos esta certa incompletude, destruímos o seu *poder-ser*, o âmbito fundamental da possibilidade inerente a todo ser possivelmente filosofante, a todo Dasein, a todo ser que questiona o ser, pois, para Heidegger, para além da realidade está a possibilidade: “Na essência da constituição fundamental da presença reside, portanto, uma *insistente inconclusão*. (...) Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser.”⁷⁸ Neste sentido, se a analítica do Dasein heideggeriana estiver certa, uma certa antropologia filosófica seria não somente improvável como também, provavelmente, impossível, - pelo menos no interior de *Ser e tempo* e no que tange à analítica do Dasein - pois dizer de maneira definitiva e categórica o ser do homem, classificar objetivamente o seu ser ou o que “de fato” o homem é, significaria imputar-lhe a *possibilidade* em favor da afirmação da existência de uma suposta *natureza*.

A expressão “natureza humana”, o que pretende afirmar, assim, a “natureza do homem”, é própria da antropologia filosófica e das filosofias até o século XIX, apesar de ser retomada com força, como apresentamos logo acima, no início do século XX com fortes tendências científico-epistemológicas. Heidegger, aqui, faz questão de pôr entre parênteses a expressão (natureza), logo após se referir ao homem como *ser-aí*. Pois a caracterização da noção heideggeriana de *Dasein*, pressupõe, exatamente, a ausência de uma “natureza humana” propriamente dita, como no sentido da tradição, como no sentido de essência. Por exemplo: em Marx, a essência do homem é o trabalho, em Platão, a *Psiché*, em Kant, a

Jaspers, em nota de rodapé, como se o mesmo tivesse feito a tentativa (talvez não proposital) de realização de tal antropologia e, não obstante, nota-se a diferença gritante entre as teses de Jaspers e as de Heidegger.

⁷⁷ Ibidem. Idem. P. 386.

⁷⁸ Ibidem. Idem. P. 310.

liberdade, em Descartes, a razão, *ratio*, pensamento, *cogito* etc. Natureza humana, se esta fosse possível ou provável em Heidegger, teria a ver com um modo de ser, de se relacionar e perguntar pelo ser, e não com uma essência no sentido de uma característica unívoca, própria e pré-determinada do homem em diferenciação dos demais entes, o que caracterizaria a filosofia heideggeriana, se enquadrando nas críticas dirigidas a *Ser e tempo* por Husserl, Edith Stein e M. Scheler como uma obra de antropologia filosófica. No entanto, segundo Heidegger, em obras como *Carta sobre o humanismo* e *Seminários de Zollikon* e outras que citamos acima, como o próprio autor já afirma na obra criticada, a saber, *Ser e tempo*, a realização de uma antropologia filosófica – tal como sua possibilidade - nunca foi o caso. O que chamamos ou entendemos como essência, aqui, em relação à tradição, em Heidegger, constituiria parte do modo de ser do homem, e não a totalidade ou o fator possibilitador do modo de ser do homem. Heidegger disserta de maneira frenética sobre o *ser-todo* do Dasein em *Ser e tempo*, mas sempre chegando a noções de incompletude, que não dariam conta do apontamento do todo de um certo ser, no caso, do Dasein.

A analítica do *Dasein* e seu modo de ser, sempre voltou-se para a pergunta pelo ser, como central e fundamental até mesmo para se discursar sobre o próprio Dasein, e não o contrário. O que pressupõe o estatuto de uma natureza, no sentido supracitado, de uma certa antropologia filosófica, pelo menos aparentemente no sentido em que se interpretou *Ser e tempo* como antropologia filosófica, é, em completa oposição ao Dasein, o sujeito.

Que não se trata de uma antropologia filosófica, isso é, ao que parece, algo certo. Todavia, não se deve concluir, a partir disso, que Heidegger não tem qualquer concepção de humano. É justamente, entre outras coisas, por Heidegger ter uma concepção profunda e nova de humano, no caso, como Dasein, que se gerou e geriu o equívoco da interpretação de uma antropologia filosófica em Heidegger a partir de *Ser e tempo*. Afinal, a escolha do Dasein como ente privilegiado para a análise e elucidação da questão do ser já pressupõe, imediatamente, uma concepção de humano, uma interpretação do Dasein, tal como é apresentada na análise do mesmo em *Ser e tempo*.

E Heidegger exorta-nos mui claramente ao afirmar que “Dasein não é “sujeito”. Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência⁷⁹ não é a “estrutura da subjetividade”, mas a sua eliminação.”⁸⁰ O “trans” em Heidegger, resguarda uma sinonímia fundamental com o “metá” grego. A transcendência do Dasein o caracteriza como o ser

⁷⁹ Falaremos sobre transcendência em Heidegger, de maneira mais detalhada, no próximo capítulo.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 230.

metafísico que o mesmo é, o que pergunta pelo ser, o que já está em relação com o ser através da compreensão e disposição, existenciais que fundam o Dasein e são a sua propriedade para com o ser - e a partir destes, outros. A metafísica é “(...) um acontecimento fundamental do ser-aí humano. (...) A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão.”⁸¹

Se, de algum modo, podemos encontrar um discurso que se assemelhe a uma antropologia filosófica em Heidegger, este residiria, pois, em seu discurso acerca da metafísica, do homem como animal metafísico, ou essencialmente, na obra que detém a citação acima exposta, a saber, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, onde o problema metafísico da noção de *mundo* é aprofundado, a partir da perspectiva, já mui rapidamente exposta nas entrelinhas de *Ser e tempo* de que: a pedra não tem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo. Heidegger, noutro texto afirma que: “O conceito de mundo, tal como desenvolvido em *Ser e tempo*, só pode ser compreendido a partir do horizonte da pergunta pelo estar-aí (Da-sein), a qual se insere, por sua vez, na pergunta fundamental pelo sentido do ser (não do ente).”⁸² E isto é, na perspectiva heideggeriana, metafísica. Pois, para o autor:

O essencial de uma posição metafísica fundamental abarca: 1 – a forma e maneira como o homem é homem, isto é, como ele mesmo é; a forma essencial deste ser si mesmo, que de forma alguma coincide com a egocidade, mas se determina a partir da relação com o ser enquanto tal; 2 – a interpretação essencial do ser do ente; 3 – o projeto essencial da verdade; 4 – o sentido com o qual o homem, cá e lá, é a medida.
83

Mas, na obra anteriormente citada acerca da metafísica (*Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*), pode-se, provavelmente, encontrar um certo caráter de antropologia filosófica, mas repito: a partir da metafísica e tão somente no âmbito desta. Stein afirma que, “Depois de *Ser e tempo*, sobretudo no livro *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger retoma o conceito de mundo. Esse livro trata de uma espécie de antropologia, em especial na segunda parte.”⁸⁴ É notável, nesta obra,

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. Pp. 12-13.

⁸² HEIDEGGER, Martin. *A época das imagens de mundo*. Trad. Cláudia Drucker. P. 12.

⁸³ Ibidem. Idem. P. 13.

⁸⁴ STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Ijuí - Rio Grande do Sul – RS. P. 182.

quando Heidegger afirma: “Nossa pergunta “o que é metafísica?” transformou-se na pergunta “o que é o homem?”.”⁸⁵

Assim, o embate que narramos no início do presente capítulo se configuraria de dois modos opostos, mas não autoexcludentes, apesar do primeiro estar equivocadamente na perspectiva do próprio Heidegger. A) de um lado, a interpretação aparentemente equívoca de uma antropologia filosófica em Heidegger a partir, principalmente, da confusão entre Dasein como ente privilegiado e Dasein como substituto do sujeito, apontando para uma antropologia filosófica infundada em Heidegger. B) do outro lado, caso se pressuponha alguma dimensão antropológica inerente ao pensamento de Heidegger, esta seria, isto sim, uma antropologia metafísica, uma vez que a metafísica, para Heidegger, não é uma escolha cultural ou intelectual do homem, mas o seu modo próprio de ser, enquanto está, em compreendendo, se relacionando com o ser e sendo interpelado pelo mesmo.⁸⁶

A analítica do Dasein, através da análise heideggeriana da metafísica, caso estejamos certos, sugere-nos sim, caso queiramos insistir ou compreender Heidegger por via de uma dimensão antropológica, hipoteticamente, uma antropologia metafísica, uma antropologia em que o autor compreende o ser-aí homem em suas considerações, declinações e comportamento metafísico.

O que queremos dizer com a possibilidade de uma “antropologia metafísica” em Heidegger, no lugar da equívoca leitura de uma “antropologia filosófica”, caso se queira insistir num viés de leitura antropológica da filosofia heideggeriana, é: a metafísica, enquanto cortejo histórico do esquecimento do ser, pressupõe, no âmbito desse esquecimento, entre outras coisas, a antropologia filosófica (como uma forma de *metafísica especial*). Por isso não se pode ler Heidegger a partir de um dos principais pontos inerentes àquilo que constitui a sua crítica: o problema do esquecimento do ser, ou a constituição da tradição, essa enquanto metafísica, como esquecimento do ser. No entanto, a metafísica lida com o ente, esquecendo-se do ser, pois o ser, em relação ao homem, está sempre *à espreita*. Interpretamos o ente como ser, esquecendo-nos do ser, mas sempre *à luz do ser*. Esta relação complexa com o ser, para o homem, o ente privilegiado, não é opcional. A metafísica, enquanto esquecimento do ser do ponto de vista da tradição é, do ponto de vista do homem inerente a essa tradição, algo

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 10. E, também, quando logo no início do primeiro capítulo da Primeira Parte, em contraposição à concepção antropológica de homem inerente ao racionalismo, ele afirma que: “Esta concepção do homem que enquanto ser vivo possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. O despertar da tonalidade afetiva e a tentativa de conquistar, através de um empenho fundamental (...) coincidem, por fim, com a exigência de uma completa reestruturação de nossa concepção de homem.” Ibidem. Idem. P. 81.

⁸⁶ Dissertaremos sobre a metafísica para Heidegger de maneira mais apropriada no início do próximo capítulo.

obrigatório, completamente não-opcional. O esquecimento do ser somente foi e é possível pela interpretação do ente à luz do ser, onto-teo-logicamente. E o ente privilegiado que interpretou entes em detrimento do ser, mas à luz do ser, em seu modo de ser próprio, um modo de ser privilegiado, é o homem. Uma antropologia metafísica não significa uma antropologia filosófica, pois aqui se difere a antropologia filosófica da antropologia metafísica no seguinte sentido: antropologia filosófica: disciplina da tradição metafísica, essa última enquanto esquecimento do ser e caracterização unívoca do homem; antropologia metafísica: interpretação do homem como animal metafísico, ente privilegiado que interpreta o ente à luz do ser e faz a pergunta pelo sentido de ser. A antropologia filosófica está inserida na tradição, a antropologia metafísica representaria a leitura heideggeriana do homem a partir do erro fundamental e constituinte da tradição, a saber, o esquecimento do ser. A antropologia filosófica prima o homem no interior da metafísica (como *esquecimento* do ser), a antropologia metafísica enxerga a metafísica como primazia humana (enquanto *lida* com o ser).

Ademais, uma *antropologia*, no sentido de estudo do homem do ponto de vista do rigor ou caráter científico, quer dizer, antropologia como ciência, por assim dizer, enquanto atitude teórica (contemplativa) relativa a um certo olhar “desvendador” e desvelador que tem ou detém o seu ‘objeto’ de análise, pressuporia, na assertiva heideggeriana, para a sua colocação correta, de antemão, uma compreensão daquele que faz ciência, já que a ciência é um dos modos de ser do homem, e não o contrário. O que, para além da ciência positiva, pressuporia um conceito existencial de ciência, o que logo, a partir de uma analítica existencial nos reconduziria à pergunta heideggeriana *par excellence*, acerca do *sentido de ser*. Em breves palavras, acerca disso, cito Heidegger, onde, discutindo exatamente isso, especificamente a gênese ontológica da atitude teórica enquanto basilar à ciência, Heidegger questiona:

Quais as condições de possibilidade, inerentes à constituição ontológica da presença e existencialmente necessárias, para que a presença possa existir no modo da pesquisa científica? Esse questionamento visa a um *conceito existencial de ciência*. (...) O conceito existencial compreende a ciência como modo da existência e, portanto, como modo do ser-no-mundo, que descobre e abre o ente e o seu ser. Só se pode, no entanto, desenvolver de forma plena e suficiente a interpretação existencial da ciência, caso se esclareça, a partir da temporalidade da existência, o *sentido de ser* (...).⁸⁷

Agora passemos, tendo em conta o esclarecimento da questão, tal como acabamos de promover, para o Dasein. Tracemos um preâmbulo ao seu estatuto teórico para, por fim,

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 445.

podermos dizer o que, em sua constituição, para além da pergunta pelo sentido de ser – mas sem desconsiderar esta, o separa quilometricamente da noção de sujeito e demite, até mesmo, de qualquer possibilidade de confusão ou engano em relação ao mesmo, esclarecendo o que falamos até agora acerca do Dasein, no que tange nossa compreensão sobre o mesmo e fincando a estaca no coração do equívoco que aproxima, ironicamente, o Dasein heideggeriano daquilo que é objeto de crítica do mesmo no cerne da metafísica da subjetividade.

3.2 Preâmbulo ao estatuto teórico do Dasein

A questão da existência em Heidegger, na obra *Ser e tempo*, assim como inúmeras outras temáticas aludidas pelo autor, passam, necessariamente, pela questão relativa ao sentido de ser. Fator norteador do pensamento heideggeriano, a questão do ser, em especial em *Ser e tempo*, coloca toda uma gama de questões filosóficas a partir da analítica do Dasein tendo como fio condutor a pergunta pelo sentido de ser. Assim, malgrado a fenomenologia e o conceito de tempo, que são colocados de maneira completamente nova ali, *Ser e tempo* serve-nos como material para uma análise minuciosa da questão da existência⁸⁸. É com base na análise da existência, do Dasein, que Heidegger adentra o ponto mais profundo, o ponto culminante da questão do ser em *Ser e tempo*.

Segundo Heidegger, em sua leitura aristotélica, por assim dizer, o conceito de “ser” é *per si* o conceito mais complexo, “(...) mais vazio e simples que se possa encontrar.”⁸⁹ Em sua significação, desde a conceituação mais primitiva da palavra até a designação contemporânea, “ser” tem resistido a toda tentativa de definição. Por ser um conceito universal necessariamente furta-se a uma definição. Tal questão, segundo Heidegger,

⁸⁸ Existência: em *Ser e Tempo*, “Existenz”. Na acepção heideggeriana, somente o homem existe, existência é uma caracterização atribuída somente ao Dasein, como Heidegger trata em *Ser e tempo* e esclarece na sua *Carta sobre o humanismo*. Acerca disso, remeto o leitor às interessantes *Notas Explicativas* de Márcia de Sá Schuback, no final de sua tradução de *Ser e tempo* para o português, em especial a nota (N2) *EXISTÊNCIA = EXISTENZ*, presente em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 562., e, também, o verbete *Existência*, presente em INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 58., e, para um a narrativa de Heidegger acerca de uma certa confusão crítica acerca da noção de *existência* em *Ser e tempo*: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 159.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 57.

inquieta os filósofos da antiguidade, e levou muitos a cometerem uma série de erros metodológicos em suas análises prévias do ser. O conceito de ser está em nosso cotidiano, mesmo que de uma forma banalizada. Denominamos o que as coisas são, denominamos o que cada ente é, mas, temos dificuldade em denominar o conceito denominador, o determinante. Para Heidegger a questão sobre o sentido de ser traz consigo uma considerável bagagem de preconceitos⁹⁰, que nos acompanham desde a antiguidade. Aristóteles, por exemplo, revisou a questão que havia sido observada, primeiramente, por Parmênides e Platão.⁹¹

Podemos observar os pontos principais dos preconceitos quando se constata que o ser não delimita a região suprema do ente, como o viu Heidegger. Isso acontece porque o “ente” comparado ou visto frente ao que se denomina por ser, apresenta-se como conceito genérico. A universalidade do ser transcende toda a universalidade genérica, segundo Heidegger. Num primeiro momento, o conceito de ser permanece indefinível e aparentemente não mostra margem alguma para definição. Pois ser não é ente. Observando sua máxima universalidade vemos que se o determinarmos, ele se faria ente, ou iríamos atribuir-lhe um ente.

Heidegger alega que “ser” é um conceito que pressupõe de nós uma evidência de si mesmo: no relacionamento com todos os demais entes que nos cercam, e até mesmo com nós mesmos, pois em todo momento fazemos uso de “ser”. Todos compreendem, pelo menos de forma especulativa, frases como: “A grama é verde”, “A garota é bonita”, “Eu sou alegre”. Segundo Heidegger, essa tal compreensibilidade comum demonstra a incompreensão. Ou seja, as frases mostram-nos que há um ocultamento de ser na medida em que o referencial explicitado é o ente. Heidegger diz:

⁹⁰ Heidegger, logo no primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, denuncia as três principais formas de preconceito: 1. O primeiro é o da “universalidade” de “ser”: O “ser” é o conceito “mais universal” [Aristóteles]; “um entendimento do ser já está sempre incluído em tudo o que se apreende no ente” [Tomás de Aquino]. Mas, quando se diz que “ser” é o conceito mais universal, isso não quer dizer que esse conceito seja o mais claro: “Ao contrário, o conceito do “ser” é o mais obscuro”.

2. O segundo é o da impossibilidade de definir o conceito “ser”, impossibilidade deduzida de sua suprema universalidade; a indefinibilidade do ser não dispensa, insiste Heidegger, a pergunta pelo seu sentido, “mas precisamente por isso a exige”. 3. O terceiro (preconceito) é o da sua evidência: todos nós entendemos expressões como “o céu é azul” ou “eu sou alegre”; mas essa inteligibilidade mediana ou comum demonstra apenas para Heidegger falta de entendimento: “Ela deixa manifesto que em cada comportamento e em cada ser em relação ao ente como ente reside a priori um enigma.” (SZ, §1, p. 4). Tais preconceitos expressam o primado do embaraço frente ao qual nos deparamos quando tentamos apreender o que a palavra “ser” diz ou significa.

⁹¹ Heidegger diz que: “O começo de todo o meu pensamento origina-se numa frase de Aristóteles que diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras. Na verdade, esta frase foi a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade destes significados múltiplos de ser; na verdade, o que significa ser?” HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 158.

Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’.⁹²

Assim, se faz claro que não se pode tentar definir ser sem cair no absurdo de exprimi-lo e subentendê-lo pela via da entidade. Para defini-lo precisaríamos sempre dizer “é”, e assim empregá-lo já definindo ou rumo à sua própria definição. Logo, faz-se necessário a reformulação da questão, pois os preconceitos não só não conseguiram decifrar a questão como também estagnaram suas análises em pequenos equívocos e obliteraram a questão sendo complacentes com o seu esquecimento e até mesmo promovendo tal esquecimento. O que Heidegger se propõe a fazer, num primeiro momento, ou seja, no direcionamento vigente na *Introdução de Ser e tempo*, é a recolocação da questão acerca do ser.

Questionar, para Heidegger, é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. Questionar direciona-se para além do ente, direciona-se para o ser, já que se trata do que o ente “é” no que ele “é”. Logo, nos achamos diante da prévia necessidade de discutir a questão do ser no tocante aos seus momentos estruturais. Por isso Heidegger faz inúmeras observações prévias relativas às estruturas do questionamento e da questão. O questionar de tal questão necessita de uma orientação prévia do que se busca, do que se visa atingir no questionamento. De antemão, na forma de atitude precavida, só podemos admitir que não sabemos o que quer dizer ser, mas que temos uma compreensão prévia do “é”, uma compreensão vaga, e “Essa compreensão vaga e mediata é um fato.”⁹³ Quer dizer, esforçamo-nos para aprimorar a ideia, para adentrarmos o horizonte da questão com base no que nos dá uma pequena margem de compreensão para a observação mais profunda do questionado, mas estamos sempre atendo-nos à mera propedêutica à introdução da questão. O que se busca no questionar (sobre o ser) é algo que não é totalmente desconhecido, contudo, numa primeira aproximação é algo totalmente inapreensível.

O argumento de Heidegger nos explica que, primeiramente, para evitarmos maiores equívocos e evitarmos, também, nos auto-direcionar para o mesmo equívoco da tradição, a qual promoveu o esquecimento do ser, devemos observar a questão do ser como questão acerca do ser, e não do ente:

O questionado da questão a ser elaborado é o ser. O que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está cem por cento compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não é em si mesmo um outro ente. O primeiro passo

⁹² Ibidem. Idem. P. 39.

⁹³ Ibidem. Idem. P. 39.

filosófico na compreensão do problema do ser consiste em “*mithón tina diegueísthai*”.⁹⁴

“*Mithón tina diegueísthai*”, expressão que Heidegger retira do *Sofista* de Platão, significa: “não contar estórias”, não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse um caráter de um ente possível. Logo, compreendemos que o questionar sobre o ser é necessariamente distinto de qualquer questionamento sobre o ente. O ser exige-nos um modo próprio de demonstração. Exige o que Heidegger denominara *diferença ontológica*, a diferenciação de ser e ente para a possibilidade do adentramento no questionamento acerca do ser.

Todavia, inevitavelmente, ser remete a ser de um ente, ser em nosso modo de tratar, sempre é ser de um ente, nos referimos ao ente em seu ser ou ao ser do ente, quer dizer, apesar de o ser não ser ente, nos referimos ao mesmo por via dos entes. O resultado disso é que na questão do ser interroga-se o próprio ente, intencionando o ser. Quer dizer: interroga-se o ente em seu ser. Logo, para se apreender o ser do ente ou, em primeira instância, apreender o próprio ente, em seu ser, é necessária uma porta de entrada ao ente, uma porta de entrada que remeta ao ser. Observa-se assim que o ente é em si mesmo mais acessível e que pode nos conduzir ao ser, mas, mesmo assim, para Heidegger, deve-se examinar qual a maneira mais adequada de acessá-lo, para não darmos primazia ao ente em detrimento do ser.

Heidegger mostra-nos que primeiramente devemos diferenciar conceitualmente ser de ente. Ente em seu sentido mais restrito são todas as coisas das quais tratamos, inclusive nós mesmos, ou seja, pode-se dizer que cachorro é um ente, toalha é um ente, homem é um ente, etc. Já sobre o ser cito o próprio Heidegger: “Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado, no teor de recurso, no valor e validade, no existir, no dar-se”.⁹⁵ Mas, se somente interrogamos o ser pela via do ente, a partir de que ente deve-se analisar, observar, *ler* o sentido de ser? Aliás, existe um tal ente que deva ser o escolhido? E se existe tal ente, o que o diferencia dos outros para a sua colocação na centralidade da escolha? A resposta está implícita no questionar. Escolher tal ente, questionado e avaliado já é em si a atitude tomada por um ente privilegiado. Por um ente que questiona o ente enquanto ente para a apreensão do ser. Este questionar faz parte do modo de ser de um determinado ente.

⁹⁴ Ibidem. Idem. P. 39.

⁹⁵ Ibidem. Idem. P. 42.

A elaboração minuciosa da questão do ser de um determinado ente para a apreensão do “ser” só pode ter como ponto de partida o ente privilegiado que questiona o seu ser, quer dizer: nós mesmos. Heidegger denomina como *Dasein* este ente que possui a capacidade de tornar explícita a questão sobre o sentido de ser, e, por isso, merece uma atenção prévia e adequada no tocante a seu ser e para a análise do sentido de ser em geral. Como Theresa Calvet bem observa:

O uso que Heidegger faz do termo *Dasein* é extremamente original. Ele deu a essa palavra, que não foi criada ou inventada por ele, uma significação *inteiramente nova*: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades de ser, a de questionar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (SZ, §2, p. 7).⁹⁶

Dasein é um conceito denso, profundo e ao mesmo tempo cotidiano. Com ele, erradica-se qualquer possibilidade de denominar uma natureza humana em sentido unívoco, um dado meramente empírico do homem, uma avaliação que tenha como base a avaliação fixa e determinada do ente privilegiado, do *Dasein*. A expressão *Dasein*, a qual parece ser própria do século XVIII, aparece como tradução da palavra latina *praesentia*. No entanto, através de um processo cuja análise filológica não nos é aqui interessante⁹⁷, *Dasein* logo adquire a conotação de *existentia*, significando assim, no alemão moderno, *existência*, tal como a encontramos, por exemplo, no interior da filosofia de autores como Schelling e Hegel. Márcia de Sá Schuback, no seu texto de prefácio a *Ser e tempo*, a saber, *A complexidade da presença*, diz que: “(...) a dificuldade não está em traduzir a palavra *Dasein*, e sim em traduzir a estranheza de seu sentido verbal”.⁹⁸

Ora, compartilhamos de tal pensamento, todavia, nem mesmo ousamos aqui traduzir, no sentido da prática de doação de sentido através de uma palavra de uma determinada língua para a conceituação de outra palavra pertencente à outra língua. Se nos propuséssemos a isto, não seria “traduzir”, e sim “tra-duzir”, no sentido de “trazer/carregar para cá” um sentido, de explicitar uma noção, ou seja, uma prática que resguardaria um sentido fundamentalmente hermenêutico, na esteira de uma pretensa compreensão, o mero

⁹⁶ MAGALHÃES, Theresa. *Fenomenologia e hermenêutica: leitura e explicitação da Introdução a Sein und Zeit*. Presente em *Direito, Filosofia, Ética e Linguagem*. Estudos em Homenagem à Professora, Escritora e Filósofa Theresa Calvet de Magalhães. Cleysonde Moraes Mello e Nuno M. M; S. Coelho (coord. geral). Juiz de Fora (MG): Editar Editora, 2013, pp. 57-78., p. 4., e, também, Cf.: o verbete *Dasein*, presente em: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 29.

⁹⁷ Cf.: Le système sublogique des préposition em latir. Recherche Structurales, Publié à l’occasion de M. Louis Hemslev, Copenhague: Cercle linguistique de Copenhague, vol. 5, 1949.

⁹⁸ SCHUBACK. M. de Sá. *A perplexidade da presença*. Prefácio à quinta edição de *Ser e tempo*. Presente em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. p. 23.

tradere latino. Todavia, até mesmo isso cremos ser desnecessário; utilizar a expressão Dasein, tentando explicitar o que compreendemos em relação ao sentido da mesma no interior do pensamento heideggeriano é suficiente para a explicitação de sua significação no interim de nossa concepção, inerente ao que nos propusemos. Desse modo, ao invés de nos esforçarmos para a realização de uma análise filológica ou “tradução apropriada”, continuaremos a nos utilizar da expressão do autor – Dasein –, ao invés de tentar encontrar uma expressão em língua portuguesa para nos referirmos ao Dasein heideggeriano, tal como já tanto se fez em várias traduções de *Ser e tempo* e discursos relativos a tal obra (eis-aí-ser, ser-aí, presença etc.). O próprio Heidegger afirma – em *Carta sobre o humanismo*⁹⁹ – que o termo Dasein é a tradução alemã apropriada para a palavra *existentia* (no sentido da afirmativa heideggeriana que só o homem existe, as demais coisas, simplesmente são) e que o uso que ele próprio faz desse termo não deve ser confundido com “estar-aí” ou com o “présence”, da língua francesa.¹⁰⁰

Uma das problemáticas fundamentais de *Ser e tempo* que o uso terminológico Dasein parece buscar solucionar é a diferenciação da vida fática do homem de um sentido de ser como ser simplesmente dado (ou como um ente não privilegiado). Essa é uma questão muito importante a ser observada, pois o problema decisivo aqui não é compreender ser como ser simplesmente dado, como substância etc. (*Vorhandenheit*). Dasein deve ser entendido e compreendido sempre como oposição a *Vorhandenheit*, ser simplesmente dado. Para Heidegger, este ser simplesmente dado é um presente sem presença alguma. Ele é apenas atual e atualizado, no sentido de extrair e abstrair o real de sua concreção enquanto tal, Dasein não pode ser “ser simplesmente dado”. Pois ser simplesmente dado são as coisas que estão no mundo e, vindo a nós, em nossa abertura fundamental (o *Da* de Dasein), assumem a forma do “estar à mão” (*Gegenstand*), num dos mais intrínsecos modos de ser do homem enquanto ser que *existe*, a saber, a “manualidade”. Mas Dasein não está no mundo, tal como o ser simplesmente dado. Dasein é, acima de qualquer coisa, ser-no-mundo.

Ser-no-mundo é o sentido concreto do que Heidegger chama de temporalidade por oposição ao conceito vulgar de tempo, herdado pela tradição e combatido por Heidegger nos últimos parágrafos da primeira seção de *Ser e tempo* e na segunda seção quase inteira. Assim, ressalta Heidegger:

⁹⁹ Acerca disso, ver, fora a própria *Carta sobre o humanismo*, HEIDEGGER, M. Holerlins Hymne “Der Ister”, GA 53. Frankfurt AM Main: Votorio Klostermann, 1984, p. 76.

¹⁰⁰ Heidegger usa, também, antes de *Ser e tempo*, outra expressão para dizer o que em *Ser e tempo* ele chamará de Dasein: a expressão *Faktisches Leben* (vida fática).

(...) a questão que surge necessariamente de quem ou o que e como é o homem, é tratada em *Ser e tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido de ser. Com isso já está decidido que a questão do homem em *Ser e tempo* não é colocada como uma antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e tempo* leva à analítica do Dasein.¹⁰¹

O Dasein não pressupõe um conceito de homem. Aliás, ele não pressupõe nem mesmo uma espacialidade específica ou aleatória no qual se encontra o homem. O *Da* de Dasein, em *Ser e tempo*, é tematizado com um sentido temporal, que define a transcendência da existência, a conjugação de si mesmo como ser-no-mundo, enquanto abertura fundamental. Ele é o ser homem sendo em seu modo de ser, e não uma definição unívoca de homem. Dasein é intensamente conjugado por Heidegger (principalmente na segunda seção de *Ser e tempo*), não com o sentido de uma única palavra ou um único termo técnico, mas a complexa conjugação da presença humana em seus vários níveis de realização finita.¹⁰²

Márcia de Sá Cavalcante diz sobre Dasein:

Até mesmo na palavra mostra-se o que para Heidegger é tão decisivo, a saber, que metafísica não é escolha intelectual ou cultural que poderia ser superada ou assumida por decreto. Metafísica é o modo mesmo de ser do Dasein, de presença enquanto ser para além de si mesmo numa antecipação, transcendência, tradução, em suma, o que não possui a si mesmo perdendo a si mesmo. O modo de ser de Dasein é o modo de ser de um paradoxo radical, ser em si mesmo um outro, ser em si mesmo não é ser um si mesmo. Essa inscrição metafísica mostra não apenas que toda forma de apreender Dasein em sua radical verbalidade só é possível mediante uma insistente dessubstantivação e que, portanto, substantivar Dasein é uma necessidade inevitável, mas igualmente que toda tentativa de agarrar o sentido da existência num sentido substancial não é capaz de desvencilhar-se da verbalidade temporalizante da vida da *ek-sistenc*ia.

Heidegger não escolhe o tempo Dasein para indicar formalmente o não ser simplesmente dado da vida fática do homem por ser um termo que tenha superado a metafísica, e sim por ser o termo que se mantém na tensão metafísica de só ser si mesmo perdendo-se de toda a ideia de um em si.¹⁰³

Márcia de Sá Schuback deixa claro que para Heidegger a metafísica é parte integrante do homem, como aludimos anteriormente no decorrer do presente trabalho, e que Dasein, como já foi discutido, torna-se intraduzível no sentido corrente de “tradução” justamente por não existir tradução perfeita, acabada, para um ente inacabado, que é sendo, que existe, que não é de modo algum simplesmente dado. Até porque nem mesmo o termo original é perfeito, ou seja, pronto e acabado. Nesta perspectiva, traduzir não é

¹⁰¹ Entrevista de Heidegger concedida ao *Der Spiegel*.

¹⁰² Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 189.

¹⁰³ SCHUBACK, M. de Sá. *A perplexidade da presença*. Prefácio à quinta edição de *Ser e tempo*. Presente em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. p. 30.

necessariamente preciso: preciso é refletir sobre a sua significação inerente à *Ser e tempo*. O homem só existe fazendo-se (sendo, existindo). Com o mistério do Dasein surge o campo do vazio, esse em que o mundo pode fazer-se mundo enquanto Dasein faz-se como existente.

A análise do Dasein remete a um retroceder, a um reconduzir, um articular a unidade de uma estrutura, sem contar que os elementos que a compõem não são princípios ou forças, mas modos de ser do Dasein. E por modos de ser do homem, em sua totalidade, temos o Dasein, ele é exatamente isso: o modo de ser do homem enquanto ser-no-mundo. O que não quer dizer ‘a natureza humana’, mas, enquanto analítica, o processo de descrição do modo de ser finito do homem em suas múltiplas possibilidades enquanto *sendo*.

O conceito de *mundo* é de fundamental importância, na perspectiva heideggeriana, para se compreender a metafísica e o ente metafísico por excelência, o homem; em especial, na qualidade de Dasein. Sem o conceito de mundo fica completamente impossível qualquer abordagem acerca do Dasein, já que para Heidegger, enquanto ser-no-mundo, mundo é característica fundante do modo de ser do homem, pois, como já aludido, a pedra não tem mundo, o animal é pobre de mundo, já o homem é criador de mundo. É criando mundo que se é ser-no-mundo e não simplesmente se está em um mundo, apesar de sermos sempre, de algum modo, também lançados no mundo. É por isso que Safransky dá tanta atenção ao conceito de mundo em sua biografia filosófica sobre Heidegger¹⁰⁴, e o próprio Heidegger, para além de *Ser e tempo* e da analítica do Dasein, sempre preservava essa expressão em seu vocábulo filosófico¹⁰⁵.

Inwood afirma que:

Dasein, um ser humano que se realiza propriamente, é, argumenta *Ser e tempo*, essencialmente no mundo e, inversamente, um mundo – em contraste com uma coleção de entes – tem essencialmente em si Dasein. “Ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) é quase equivalente a “Dasein”. Somente Dasein é no mundo, e o adjetivo “mundano” (*weltlich*), como o substantivo abstrato mundanidade (*Weltlichkeit*), pode ser aplicado unicamente a Dasein e aos aspectos de Dasein, tais como o próprio mundo. Entidades não-humanas estão “dentro do mundo”, são “intramundanas” (*innerweltlich*), ou “pertencentes a um mundo” (*weltzugerörig*), mas nunca “mundanas” ou “no mundo”.¹⁰⁶

Desse modo, categorialmente, *mundo* para o *ser-no-mundo* não chega a ser opcional, ser-no-mundo é o que somos enquanto Dasein, enquanto entes metafísicos, não é necessário nem mesmo provar a existência do mundo enquanto re-alidade, mundo exterior,

¹⁰⁴ Cf.: SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad, de Lya Luft. São Paulo – SP. P. 2000.

¹⁰⁵ Como, por exemplo, em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* e, bem posteriormente, em *Vom Wesen des Grudes*, onde Heidegger realiza uma espécie de história filosófica da noção de mundo, abordando tanto o conceito de *cosmos* quanto o de *mundus* e o de *Welt*.

¹⁰⁶ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 120.

etc., nos asseguramos de que somos ser-no-mundo tanto antes quanto durante queremos ou tentamos nos certificar filosoficamente dele, pois:

Fé na realidade do mundo exterior, legítima ou ilegítima, *provar* essa realidade, seja de modo suficiente ou insuficiente, *pressupor* essa realidade, implícita ou explicitamente, todas estas tentativas, não possuindo transparência em seu solo, pressupõe, de início, um sujeito *desmundanizado* ou inseguro acerca de seu mundo que, antes de tudo precisa assegurar-se de um mundo. Nesses casos, o ser-no-mundo é, desde o início, colocado diante de um apreender, de um presumir, de um assegurar-se e crer, de uma atitude que, em si mesma, já é um modo derivado de ser-no-mundo.¹⁰⁷

Ora, desta sorte, enquanto ser-no-mundo, Dasein não pode ser entendido como simplesmente mais um ente. A caracterização de Dasein como ser-no-mundo libera as inúmeras outras designações fundamentais do Dasein que o diferenciarão dos demais entes, o que Heidegger chamará de *existenciais*, ou seja, as estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus diversos desdobramentos enquanto Dasein, ou melhor, advindos do Dasein, por ser Dasein, enquanto Dasein. A análise desses existenciais, feita de maneira profunda por Heidegger em *Ser e tempo*, não cabe aqui, pois isso desfocaria a presente pesquisa ou, no mínimo, tomaria um espaço que abrangeria uma análise da analítica presente em *Ser e tempo*, o que de modo algum pretendemos fazer aqui, em nossas considerações acerca do Dasein. Basta apenas citarmos ou, melhor ainda, tentarmos explicitar que, essa concepção heideggeriana do conceito de mundo é fundamental para a analítica do Dasein, já que somente se pode analisar o homem em seu modo de ser enquanto ser-no-mundo, pois seu modo de ser é fático, é sendo que o homem desdobra o seu modo de ser em inúmeros modos que se põe, em sua totalidade, como um único, a saber, Dasein.

Mas isto somente é possível enquanto ser dotado de mundo, pois enquanto ser-no-mundo o homem pode relacionar-se de maneira privilegiada com o ser. O entes vem ao encontro do homem através de uma abertura fundamental que o mesmo tem (*Da*), e é na lida cotidiana com os entes que o seu contato com o ser, faticamente, se expressa de modo privilegiado. Por não ser “ser simplesmente dado”, mas por ter essa abertura especial pode o homem ter acesso ao ser simplesmente dado operando por sobre ele, através de sua manualidade, transformando-o num “estar à mão”¹⁰⁸. Deste modo, através de um abertura que somente o homem tem, o homem é no mundo produzindo mundo enquanto ser-no-mundo.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 275.

¹⁰⁸ Note-se que não há aqui nenhuma referência à “objeto”. O entes enquanto seres simplesmente dados vem ao homem enquanto este tem acesso a eles através de sua abertura para tais e tais entes, e, em tal proximidade através de tal abertura, os mesmos adquirem forma no sentido de uso, trabalho, nome, configuração etc., o que caracteriza a manualidade, o estar à mão. É graças a uma certa relação privilegiada com o ser que é possível a construção fenomenológica de tal processo, e não através de uma dualidade sujeito/objeto.

A pergunta pelo mundo não diz respeito ao planeta, à visão de mundo ou a uma subjetividade que produz o seu próprio mundo, mas, isto sim, diz respeito ao que a tradição não questionara, ou seja, o *sum*, quando deu simplesmente preferência ao *cogito* por via da herança cartesiana. Mundo é um modo fundamental do Dasein de ser (constituente, inclusive, de outros modos fundamentais). É impossível para o Dasein ser sem mundo, pois mundo é o que caracteriza uma lida especial com o ser, que somente é possível num mundo, enquanto disposição (*Da*) e compreender.

De maneira breve e direta destaca-se fundamentalmente a compreensão:

Ao ser da presença pertence uma compreensão de ser. Compreensão tem o seu ser no compreender. Se convém essencialmente à presença o modo de ser-no-mundo, é que compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que o compreender de mundo com que a presença, enquanto ente, está sempre em relação.¹⁰⁹

Portanto, a compreensão se instaura na filosofia de Heidegger como conceito fundamental da constituição do Dasein enquanto ser-no-mundo, tornando possível, assim, as existências que citamos anteriormente, as quais caracterizam, na vida fática, no reino das ocupações (*Besorgen*), no sendo do Dasein, o seu modo de ser. A abertura fundamental do Dasein, que somente se dá pela via da possibilidade, torna o Dasein, enquanto ente que compreende, a partir da disposição (*humor, afinação*), um ser que decide. Decidir é, como diz Heidegger, um modo privilegiado de abertura do Dasein enquanto ser que porta a abertura que o traduz como ser-no-mundo. Pois, no âmbito do “tomar decisão”, o Dasein se caracteriza acima de tudo como possibilidade, e, não obstante, aquele que assume a possibilidade tornando possível que, mesmo que para além da realidade esteja a possibilidade, as suas possibilidades mais próprias se transformem em *re-atividade*. A decisão põe em jogo e evidência um certo caráter do homem para com o *mundo* enquanto *ser-no-mundo*; enquanto sendo, no seu modo de ser, Dasein é o único ente que se preocupa com seu ser, que para ele próprio está em jogo o seu próprio ser, já que age em seu modo de ser, já a partir de uma compreensão prévia de ser, antes mesmo da relação com qualquer ente ou da “estrutura (já que estas nem sempre são previamente estabelecidas)” de uma possível relação. Se, por um lado, a determinação da relação com tais e tais entes, seja com o mesmos advindo pela via da abertura como ser simplesmente dado ou assumindo o caráter de manualidade, de estar à mão, somente é possível pelo *Da* fundamental, pela abertura, que logo se configurará como *disposição* (esta sendo a doadora de uma *afinação* do *humor*, e não há relação com o ser sem

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. Pp.. 136-137.

um humor, esta relação somente podendo dar-se por meio de uma afinação, que é justamente o modo como o ser vem a nós na forma dos entes e o modo como nós involuntariamente o acolhemos – humor – e somos impelidos por ele), por outro lado, é necessária uma compreensão de ser previamente estabelecida para poder emergir uma lida com o ser dos entes, ou com os entes que advém pelo seu (Dasein) modo ser como abertura, ou, até mesmo para poder ter em jogo o seu próprio ser. Seja com os outros (ser-com) na forma de preocupação/cuidado, seja com os entes intramundanos (ser-em) ou seja consigo mesmo, uma compreensão de ser, tal como a disposição e consideração fundante da possibilidade tem de estar presente nesse modo de ser chamado Dasein, e é somente enquanto compreensão, disposição e possibilidade que um determinado ente pode executar a decisão.

Para haver *circunvisão* – o modo como o Dasein “vê” os entes – , onde os entes “vêm” ao Dasein pela via de sua abertura, deve haver mundo, pois somente enquanto ser-no-mundo o Dasein se relaciona com os outros entes em seu ser de modo privilegiado. E isso é o que torna possível que haja, através da circunvisão, um todo conjuntural, podendo, através da decisão, executar o projeto, pois, compreendendo, o Dasein sempre sabe, como diz Heidegger, a quantas ele mesmo anda, há sempre aqui, pela via da possibilidade, um projeto, que na qualidade de possibilidade lançar-se-á, caracterização de ser-no-mundo como ser-no-mundo. Assim sendo:

Com a decisão conquistamos, agora, a verdade mais originária da presença, porque a mais *própria*. A abertura do pré abre, cada vez de modo igualmente originário, a totalidade do ser-no-mundo, ou seja, o mundo, o ser-em e o si-mesmo que esse ente é enquanto “eu sou”. Com a abertura do mundo, sempre já se descobriram entes intramundanos. A descoberta do que está à mão e do que é simplesmente dado funda-se na abertura de mundo, pois a libertação do todo conjuntural de qualquer manual exige um pré-compreender da significância. Compreendendo-a, a presença ocupada numa circunvisão remete para o que vem ao encontro da mão. O compreender da significância como abertura de cada mundo funda-se, assim, no compreender em virtude de... a que está remetida toda descoberta da totalidade conjuntural. O abrigo, a manutenção, o abandono de suas funções são possibilidades constantes e imediatas da presença, para as quais esse ente, que está em jogo o seu ser, sempre já se projetou. Lançada em seu “pré”, a presença já está sempre faticamente remetida a um “mundo” determinado, o seu. Junto com, ele os projetos são faticamente conduzidos da *perdição* nas ocupações para o impessoal. Essa perdição pode ser interpelada pelo próprio de cada presença, e a interpelação pode ser compreendida no modo da decisão. Essa abertura *própria*, porém, modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do “mundo” e a abertura da copresença dos outros nela fundada. Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica, embora, agora, o ser-para o que está à mão, no modo de compreender e ocupar-se, e o ser-com da preocupação com os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio. A decisão não desprende a presença de seu *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não a isola num eu solto no ar. E como poderia, se a presença, no sentido de abertura própria, nada mais é propriamente que *ser-no-mundo*?¹¹⁰

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. Pp. 378-379.

Note-se que, para além da própria expressão “Dasein”, e não desconsiderando a originalidade do uso da mesma, o vocábulo utilizado por Heidegger na sua analítica do Dasein difere significativamente da linguagem e vocábulo utilizados pelos filósofos que o antecederam, em especial em seus discursos acerca do homem ou da metafísica. Na citação acima há inúmeros exemplos disso, a significação do existencial “decisão” é aqui completamente inédita, tal como tantas outras expressões analisadas por Heidegger, por exemplo, as mesmas contidas ainda nesta citação acima, como “impessoal”¹¹¹ e “significância”¹¹². Em sua analítica do Dasein, as expressões utilizadas pela tradição são quase completamente rejeitadas, tal como “eu”, “sujeito”, “objeto” e até mesmo “homem” e “vida”, para não se recair no erro cartesiano em que tanto temos insistido¹¹³ e que a tradição legou, de Descartes a Husserl (aos dias de Heidegger): “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões “vida” e “homem” para designar o que nós mesmos somos.”¹¹⁴ E por isso se designa como Dasein “(...) esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.”¹¹⁵, própria da compreensão e da disposição, pois somente resguardando uma compreensão de ser e, esta se dando, sempre, através de uma disposição fundamental para tal lida com os entes em seu ser, é que é possível que um determinado ente em seu ser questione o ser. Desta sorte, designado na unidade de seu projeto, Dasein é, segundo Heidegger, enquanto ser que decai no mundo de suas ocupações por ser essencialmente ser-no-mundo, fático, na qualidade de possibilidade, precedendo a si mesmo, *cura* (Sorge):

A presença existe como um ser que está em jogo o seu próprio ser. Em sua essência precedendo a si mesma, ela já se projetou para o seu poder-ser, *antes* de qualquer consideração posterior de si mesma. É como lançada que ela se desvela no projeto. Lançada ela se entrega ao “mundo” e decai, ocupando-se dele. Enquanto *cura*, ou seja, existindo na unidade do projeto já lançado na decadência, ela é o ente que se abriu como pré.¹¹⁶

¹¹¹ Cf.: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 96-97.

¹¹² Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 138.

¹¹³ Heidegger: “Orientando-se historicamente, o propósito da analítica existencial pode ser esclarecido da seguinte maneira: Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica acerca do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*.” HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 90.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 90.

¹¹⁵ Ibidem. Idem. P. 42.

¹¹⁶ Ibidem. Idem. Pp. 500-501.

Todavia, apesar da suposta estranheza conceitual frente à tradição e o ineditismo de significações e usufruto terminológico, é de maneira profunda e com notável densidade que Heidegger resinificará e dará um trato completamente privilegiado a um conceito já há muito declinado pela tradição, a saber, *tempo* e, a partir deste, “temporalidade”.

É por ser no tempo que Dasein compreende ser e, em seu ser, somente o compreende temporalmente. Dasein é necessariamente temporal, apesar de o tempo não pertencer a nenhum ente específico, mas ao ser em seu sentido. O tempo não é, também, um ente, ele é muito mais como uma espécie de atividade, ou, como diz Heidegger, o tempo temporaliza, a temporalidade é, segundo Heidegger, *ekstática*, o que significa que sai de si mesma, não do Dasein ou do ser em seu sentido, apesar de Dasein só poder ser, em seu modo de ser enquanto cura, no tempo, pois o projeto que abrange a totalidade de suas possibilidades e decisão. Dasein somente pode sê-lo, no tempo, tal como somente se pode pensar o ser temporalmente, já que a compreensão é fundamentalmente temporal em seu compreender ser e a si mesmo através da *afinação*, *humor*, digo, através da *disposição*. E esta, por sua vez, enquanto abertura, somente o é em sua liberação dos entes para si, acontecendo *no* tempo.

É por isso que a segunda seção de *Ser e tempo* reavalia todos os existenciais, a possibilidade e a re-alidade, a compreensão, a disposição e o Dasein enquanto cura, a partir da temporalidade. Se só o Dasein compreende ou opera a partir de uma relação de compreensão já pré-estabelecida com o ser, através de sua abertura, disposição e sempre pondo em jogo o seu próprio ser, isto somente assim se dá pela via do tempo, pois temporalidade é a condição de possibilidade dada do que nos é dado, ou seja, a abertura somente se dá pela via da temporalidade. Pela temporalmente se dá a iluminação do *Da*, e constituindo a abertura ela sempre se dá a compreender já em tal abertura. Compreendemos ser pela via do tempo, mas já compreendemos tempo quando estamos a compreender ser, o que torna possível em compreendendo ser que Dasein ponha em jogo de maneira quase imediata o seu próprio ser.

Porque a temporalidade constitui, ekstática e horizontalmente, a iluminação do pré, originariamente ela já é sempre passível de interpretação no pré, sendo, assim, conhecida. Chamamos de “tempo” a atualização que interpreta a si mesma, ou seja, o que é interpretado e interpelado no “agora”.¹¹⁷

Ora, se “Compreender significa projetar-se em cada possibilidade de ser-no-mundo, isto é, existir como essa possibilidade (...)”¹¹⁸, então devemos remeter à temporalidade não uma separação de momentos específicos que vulgarmente costuma-se

¹¹⁷ Ibidem. Idem. P. 502.

¹¹⁸ Ibidem. Idem. P. 480.

chamar de “tempos” no sentido de presente, passado e futuro, tal como no estudo da gramática se designa como “tempos verbais”, relativos ao momento da conjugação e conjugação da ação. Mas, isto sim, por que sendo no tempo e temporalmente, e não detendo o ser ou a ação dada no tempo enquanto categoria do sujeito e subjetivamente ou forma pura do entendimento, e nem promovendo uma separação *sui generis* tri-particionada do tempo, pode-se dizer que:

Chamamos *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desvela-se como o sentido de cura propriamente dito. (...) A unidade originária da estrutura da cura reside na temporalidade.*¹¹⁹

E, mais a frente, afirma Heidegger:

A temporalidade possibilita a unidade da existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura. Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar “com o tempo”, ajuntando o porvir, vigor de ter sido e atualidade. A temporalidade não “é”, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*. (...) A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser da presença, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência (...). *Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário.*¹²⁰

Dessa maneira, sendo, o Dasein é no tempo, e sendo em seu compreender somente no tempo, Dasein é temporal. O que significa afirmar que Dasein é temporal, ou falar sobre a temporalidade do Dasein? Significa:

As vivências passadas e futuras já não são mais ou ainda não são “reais”. A presença atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites de tal maneira que, apenas sendo “real” cada agora, ela, por assim dizer, salta por cima da sequência de agora de seu “tempo”. É por isso que se diz que a presença é “temporal”.¹²¹

Se, por um lado, nossa abertura para os entes, nossa compreensão de ser somente é possível pela via do tempo, por outro, e justamente nesse sentido, quer dizer, já que o Dasein é o ente que em seu ser que pergunta pelo ser, e isso somente é possível a partir do tempo, nosso ser é tempo, ou melhor: a temporalidade seria o ser do Dasein. Para atestar tal tese, Heidegger faz uma impressionante e crítica declinação da *historicidade*. “Ser histórico” significa tanto ser histórico no sentido da historiografia, de ter história, como no sentido de não ter história, pois se é um ser “atual”, independentemente de se estar a refletir ou não sobre

¹¹⁹ Ibidem. Idem. Pp. 410-411.

¹²⁰ Ibidem. Idem. P. 413. Ver, para maior detalhamento, o § 65 (inteiro) de *Ser e tempo*.

¹²¹ Ibidem. Idem. Pp. 464-465.

o passado e a sua catalogação, mas isso, em ambos os casos, só se diz através da temporalidade, o que torna possível a historicidade do Dasein. Somente enquanto ser histórico, Dasein pode perder-se ou afastar-se da história em suas ocupações e cotidianidade como pode, também, resguardá-la pela via de artefatos, relíquias históricas, registros etc. É a historicidade de Dasein que lhe dá acesso ao seu passado no sentido histórico e à historiografia de um modo geral.

Mas isso não significa uma relativização do Dasein no sentido de afirmar que se o Dasein é histórico em seu modo de ser, ele muda de acordo com cada época ou momento histórico. Trata-se de afirmar a historicidade do Dasein, que é a condição de possibilidade de se ver o passado como história, como modo de ser do tempo que somente pode ser visto como ser através do tempo que nós mesmos somos sendo, ou seja, temporalidade. Historicidade não trata da relativização do ser no tempo, nem da historiografia ou história como disciplina acadêmica ou área do conhecimento, isso tudo, ao contrário, somente é possível pela via da historicidade, que é a capacidade temporal do Dasein de fazer história. Dasein comporta a capacidade de fazer história, de temporalizar o tempo, de compreendendo o ser, no vigor de já ter sido, mas, em sua atualidade, ou, atualizando, no decorrer do tempo (de maneira aparentemente ôntica, a saber, como historiografia, mas fundamentalmente ontológica, ou seja, enquanto interpretação temporal, no tempo e a partir do tempo, temporalmente). Por isso, Heidegger afirma a temporalidade como ser do Dasein, se utilizando da historicidade para demonstrar isso.

Para se comprovar que e como a temporalidade constitui o ser da presença, mostrou-se o seguinte: enquanto constituição ontológica da existência, a historicidade é, “no fundo”, temporalidade. (...) Se a analítica existencial deve tornar ontologicamente transparente a presença, justamente em sua facticidade, então deve-se devolver *expressamente* o direito à interpretação “ôntico-temporal” e fatural da história. (...) todavia, mais elementar do que a constatação de que o “fator tempo” vem à tona nas ciências da história e da natureza é que, bem antes de qualquer pesquisa temática, a presença já “conta com o tempo” e *por ele se* orienta. Aqui, novamente, permanece decisivo o “contar com o tempo”, inerente à presença, que antecede todo o uso de instrumentos de medição do tempo, adequados à determinação temporal. Este contar antecede o uso, possibilitando a utilização de relógios.¹²²

Ora, mas qual seria, então, o estatuto teórico do Dasein? Tudo o que foi dito até aqui no presente ponto do presente capítulo, mesmo que tivéssemos analisado cada um dos existências profundamente, tivéssemos promovido uma análise da *Análise preparatória de Dasein* e expuséssemos cada centelha de consideração heideggeriana acerca do Dasein em *Ser e tempo*, mesmo assim, a pergunta pelo estatuto teórico do Dasein, ou seja, o que torna

¹²² Ibidem. Idem. P. 498.

possível que o Dasein seja o que é de maneira completamente exclusiva e o distanciando de maneira quilométrica da concepção de sujeito, ia dizer, mesmo tendo feito uma análise e exposição mais profunda do que a que acabamos de fazer, a pergunta ainda não teria sido respondida, pois para tanto negligenciamos propositalmente a primazia de nosso objetivo.

Isto porque ainda não nos propusemos, nos momentos anteriores e até aqui, a responder qual o estatuto teórico do Dasein heideggeriano, o que tendo sido feito até aqui no presente capítulo, pode-se dizer, está apenas configurando, constituindo o solo de nossa resposta, uma preparação. Não analisamos os caracteres fundamentais da finitude, que é justamente o que torna o Dasein tão significativamente distante do sujeito e completamente incomparável ao mesmo ou impossível de resguardar o caráter de ser seu substituto. Vimos que a compreensão se instaura na filosofia de Heidegger como conceito fundamental da constituição do Dasein. Mas não o único, apesar de enquanto cura haver a pressuposição de uma unidade desses conceitos constituintes que são o modo de ser do homem, que compõe a analítica do Dasein. No entanto, percebemos que o que Heidegger irá chamar em *Ser e tempo* de ser-para-morte e morte, parece não somente central, como também, em certos momentos, até mais relevante para o entendimento da noção de Dasein do que os conceito de compreensão e disposição.

A intuição que norteará o próximo ponto do presente capítulo é: ao que parece, todos os conceitos fundamentais da constituição de Dasein são conceitos que apontam para uma certa finitude (existência, facticidade, historicidade, ser-com, ser-no-mundo, ser-para-morte, angústia etc.), incluindo o compreender e a disposição, que mesmo na qualidade de abertura é, para e no Dasein, completamente limitado e está sempre no risco do cotidiano, no estar-lançado, decadência,¹²³ etc.

Compreensão, bem como disposição e possibilidade, caracterizam o Dasein, base para os demais existenciais, mas são ambos conceitos que, se resguardam de qualquer resquício de “infinitude”¹²⁴, é somente por serem finitos. A possibilidade aparentemente infinita que angustia somente é possibilidade para o ente que em seu ser não as pode abarcar, limitando-se a escolha de um punhado de possibilidades apenas, no jogo, no risco, no ser-com e ser-em e se auto-conduzindo à angústia rumo à sua própria finitude. E compreensão, como se demonstrou, não é ir às coisas elas mesmas nem trazê-las para o intelecto e assim desvendá-

¹²³ Diz Heidegger: “Existência, facticidade, decadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois o conceito existencial da morte.” Em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006.P. 327.

¹²⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 521.

las, mas é, isto sim, a caracterização de uma limitação essencial do ser-no-mundo, onde compreender não é conhecer, mas a pressuposição da possibilidade de se relacionar, portanto, não um lugar de verdade, mas de limitação que nos caracteriza.

Por que Heidegger, em sua obra, ao tratar do Dasein, quando argumenta sobre a sua constituição e tece considerações sobre o seu modo de ser, deixa para tratar da morte como um dos assuntos finais, no sentido de posterior à apresentação dos existenciais, da compreensão, disposição e até mesmo possibilidade e da angústia, aparentemente como faz com a noção de tempo, que é o ser mesmo de Dasein, ou seja, relativo somente ao fim da argumentação da constituição da análise prévia e preparatória do Dasein? Acreditamos que todos os conceitos fundamentais da constituição do Dasein são relativos à finitude do mesmo, e, não obstante, a morte é, indubitavelmente, o conceito que mais aponta para o caráter finito do Dasein, o conceito de morte oficializa a noção de finitude presente na filosofia heideggeriana, talvez mais do que a apresentação e desenvolvimento da historicidade que acusa a temporalidade fundamental do Dasein, o colocando numa trincheira da finitude.

A presença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Enquanto um tal compreender, ela “sabe” *a quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse “saber” não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da presença que, em sua essência, é compreender. E somente *porque* a presença é em compreendendo o seu pre, ela *pode* perder-se e desconhecer.¹²⁵

Todavia, o Dasein que é, em seu modo de ser, compreender, é acima de tudo – inclusive em sua autocompreensão – finitude, e esta finitude tem como exacerbação de seu conceito, aparentemente, a morte. É por isso que vemos Heidegger afirmar que cabe “(...) buscar na própria presença o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse “findar” pode constituir *todo o ser* desse ente que existe.”¹²⁶ Desse modo, ao que parece, todos os conceitos que apontam para o modo de ser próprio do ser homem, que direcionam para a constituição do Dasein, são conceitos relativos à finitude do mesmo, - até a compreensão, que, em primeira mão, parece ser a característica mais originária e original do Dasein - o que o diferencia diretamente da noção de sujeito, é um conceito que, do ponto de vista existencial, pode ser equiparado ao conceito de morte, que representa nada menos que a finitude:

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P.204.

¹²⁶ Ibidem. P.316. O mesmo se passa com outro conceito fundamental à constituição do Dasein enquanto compreensão, a saber, possibilidade: “Da mesma forma que a presença, enquanto é, constantemente já *é* o seu ainda-não, ela também já *é* sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que *é*.” Ibidem. P. 320.

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psicoetnológica da morte. (...) a compreensão da *presença*, cuja interpretação já reclama uma analítica existencial e um conceito correspondente da morte.¹²⁷

A morte, para o Dasein, não é apenas uma possibilidade privilegiada – apesar de ser também isto¹²⁸ –, ela está para além do âmbito do possível e do interpretável enquanto afirmação da finitude, o que Heidegger não afirma de maneira direta, mas parece querer sugerir-nos:

(...) pertence, num sentido privilegiado, ao ser da presença (...). O ainda-não mais extremo possui o caráter daquilo *com que* a presença *se relaciona*. Para a presença, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente*, iminente.¹²⁹

Acabamos de promover um breve preâmbulo à exposição do estatuto teórico do Dasein, ou seja, à finitude fundamental. E é esta que exporemos agora, no último momento do presente capítulo.

Pois Dasein é intensamente conjugado por Heidegger (principalmente na segunda seção de *Ser e tempo*, que revisita os existenciais expostos na primeira seção a partir da temporalidade), não com o sentido de uma única palavra ou um único termo técnico, mas no sentido da complexa conjugação da presença humana em seus vários níveis de realização finita.¹³⁰

3.3 A Finitude Fundamental

A finitude é o traço mais inédito e significativo da concepção filosófica heideggeriana acerca do modo de ser do homem. O Dasein somente existe finitamente,¹³¹ e, enquanto ser temporal, somente detém ou é detido na temporalidade de maneira finita, pois o tempo originário é finito¹³². Mas o que isso nos diz? Isso no mínimo nos sugere que a constituição do Dasein, enquanto ser fundamentalmente temporal, é finitude. E somente por isso é possível, por exemplo, uma análise a partir da historicidade, para através da mesma se

¹²⁷ Ibidem. P. 322.

¹²⁸ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 323.

¹²⁹ Ibidem. Idem. P. 325.

¹³⁰ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 189.

¹³¹ Cf.: Ibidem. Idem. P. 414.

¹³² Ibidem. Idem. P. 415.

realizar e compreender a apresentação do Dasein como ente temporal em seu ser e, portanto, fundamentalmente finito em seu modo de ser. Por isso, Manfredo de Oliveira diz, explicitando a influência de Heidegger sobre a hermenêutica gademariana, que, em Gadamer:

(...) a hermenêutica é herdeira da análise da temporalidade do eis-aí-ser da filosofia heideggeriana, de um sujeito produzido pelos processos históricos. A hermenêutica é, para ele, acima de tudo, o levar a sério a historicidade (...) nossa facticidade originária: historicidade significa experiência de finitude. (...) para a hermenêutica gademariana a experiência é marcada pela finitude essencial e, por esta razão, está sempre aberta a novas experiências.¹³³

O que Oliveira chama aqui de finitude essencial, referindo-se a Gadamer, chamamos de finitude fundamental, referindo-nos a Heidegger, pois, em Heidegger, em relação à finitude, trata-se não apenas de apresentar um outro existencial do Dasein enquanto ser que existe¹³⁴, trata-se não apenas de apresentar a cura através de um dado essencial tal como compreensão e disposição, mas, isto sim, trata-se de compreender Dasein fundamentalmente a partir da finitude, enquanto ente fundamentalmente finito, o que torna possível todos os demais existenciais.

Ao falar de finitude, de *Endlichkeit*, Heidegger coloca o homem na trincheira do seu próprio e autoquestionamento em relação a sua determinação enquanto ente privilegiado, enquanto ente que pergunta pelo ser, pois a atitude *logoica* do questionamento, a atitude inquietante e abissal de pensar, de questionar, somente é possível enquanto finitude, pois “o pensamento enquanto tal é a marca da finitude”.¹³⁵ O Dasein é finito, somente “(...) existe em meio àquilo que já é, estando a ele entregue”¹³⁶. A finitude é a responsável efetiva pela relação especial que há entre nós e o ser, entre o ente privilegiado que pergunta pelo ser e o ser, pois “há e deve haver uma coisa tal como o ser somente onde a finitude tornou-se existente. Portanto, a compreensão de ser revela-se como solo mais íntimo de nossa finitude.”¹³⁷

Não se trata, nem aqui e nem no interior mais íntimo da filosofia de Heidegger, de uma apologia da finitude, mas da observação e declinação daquilo que parece ser a condição

¹³³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Edições Loyola. São Paulo – SP. 2002. P. 44.

¹³⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 803., HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Ed. 2ª, Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005. (integralmente), e, também integralmente, HEIDEGGER, Martin. *Seminário de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado: EDUC; Petrópolis, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2001.

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5ª Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1991. P. 24.

¹³⁶ Ibidem. Idem. P. 26.

¹³⁷ Ibidem. Idem. P. 228.

de possibilidade do ente que existe, do ente que pergunta pelo ser, sendo. E, não obstante, através de tal demonstração, da demarcação última de separação entre sujeito e Dasein, ou da impossibilidade de se comparar ambos ou de colocar este último como substituto daquele; trata-se de apresentar a separação quilométrica entre ambos através do estatuto teórico do Dasein, a saber, a finitude fundamental do ser-no-mundo enquanto o ser-no-mundo da analítica existencial heideggeriana¹³⁸.

Se, por um lado, o sujeito surge como sujeito do conhecimento, numa modernidade consideravelmente epistemológica, através daquilo que Heidegger chamara de ontoteologia,¹³⁹ multiplicando sempre os argumentos de fundamentação e, portanto, impossibilitando uma filosofia da finitude¹⁴⁰, Heidegger, por outro lado, promove o que se chamou de necessidade de destruição da tradição: através do questionamento pelo sentido de ser por via da analítica do Dasein, seguindo o fio condutor da finitude fundamental enquanto mote do Dasein em *Ser e tempo*.

Aliás, tal finitude não somente constitui a base em *Ser e tempo* a partir da visada por sobre o Dasein: logo após *Ser e tempo* Heidegger publica *Kant e o problema da metafísica*, onde nosso autor promove um severo discurso de continuação acerca da crítica da tradição e da finitude, iniciados em *Ser e tempo* e, logo após, advém a obra que, depois de *Ser e tempo* tenha sido talvez a que havia causado maior peso no âmbito das inúmeras publicações de Heidegger, em especial a nível de preleções e conferências, a saber, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Nesta última, como o próprio título já

¹³⁸ Segundo Greisch: “O que as filosofias modernas e da consciência chamam de *reflexão*, deve, todavia, ser compreendido na verdade como um movimento de “reverberação” ontológica da compreensão do mundo sobre a explicitação do Dasein. A autocompreensão espontânea não tem seu ponto de partida no sujeito, mas justamente no que é mais estranho ao sujeito, a saber, o mundo. (...) diferença fundamental entre o estatuto do sujeito nas filosofias da reflexão (até mesmo na fenomenologia husserliana) e na analítica existencial.” GRAISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit*. Paris, PUF, 1994. P. 91.

¹³⁹ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da filosofia*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP.

¹⁴⁰ Ernildo Stein, com profundidade e maestria, afirma que: “Já sabemos o nome dessa manobra praticada pela ontoteologia. A ontologia ligada à teologia produziu uma circularidade na medida em que a explicação do conhecimento que a ontologia teria de Deus pressupunha esse mesmo Deus, intervindo na condição humana do conhecimento com certa iluminação divina e, desse modo, caindo na circularidade, pois aquilo que deveria ser buscado pelo conhecimento estava pressuposto no começo da operação do conhecer.

A manobra a que anteriormente nos referíamos não é nada mais do que a introdução na Filosofia ocidental da teoria do conhecimento, posto que somente ela teria condição de possibilidade de desencadear diversas tentativas de sair desse impasse constituído pela circularidade na argumentação

(...) Assim, a ontoteologia terminou impondo a todos os filósofos que querem pensar a questão do fundamento, ou a necessidade de um regresso ao infinito (...). Assim se, por um lado, a ontoteologia nos impõe a teoria do conhecimento para poder continuar a questionar o problema do saber na Filosofia, podendo este, no entanto, multiplicar-se indefinidamente, sempre trazendo novos argumentos de fundamentação; por outro, a ontoteologia nos impede de uma Filosofia da finitude, na qual pudesse ser recuperada uma nova tarefa de perguntar pelo ser.” STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS. P. 48

sugere e como já aludimos anteriormente, a finitude tem um destaque especial. Todavia, nesta obra, tal como em *Kant e o problema da metafísica*, não há um direcionamento especial para a realização e desenvolvimento da finitude a partir e no Dasein, isto somente acontecera em *Ser e tempo*. Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger vê Kant como um autor que o antecederia em relação a alguns pontos críticos da história da filosofia e ao trato – mesmo que inadequado – do problema do ser e, a partir de tal perspectiva, atribui a Kant uma certa finitude em suas análises, tal como também justifica, como citamos diretamente há pouco, a finitude como fundamental ao ser que questiona o ente e à estrutura do de tal ente do ponto de vista da *Critica da Razão Pura*. E em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger faz uma análise da estrutura que torna possível e do mote que nos conduz a tais conceitos (mundo, finitude e solidão). Ele não analisa, por assim dizer, tais conceitos, ele os aponta e percorre o caminho que os encaminha, já que ele, logo no início de tal obra, diz que somente há o desenvolvimento da metafísica metafisicamente, o questionar e o entender a metafísica são um movimento no interior da mesma, por isso analisa-se não os conceitos a que se quer chegar como sendo os constituintes, mas perfaz-se o caminho que os encaminha, rumo aos conceitos fundamentais da metafísica, assim, já se está peregrinando metafisicamente. E ele assim o faz através do que chama de *tonalidade afetiva fundamental*, o que, num primeiro momento, parece ser o desenvolvimento mais complexo e profundo daquilo entre a definição de mundo e de compreensão e, antes da apresentação constante e constituinte da finitude fundamental, ele irá chamar, em *Ser e tempo*, de disposição, mas não sendo exatamente tal disposição, já que em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, isto não se dá ao lado dos existenciais nem de uma analítica do Dasein, a qual ele parecerá realizar algo parecido somente na segunda parte de tal obra, mas não promovendo uma análise do Dasein propriamente dita, tal como em *Ser e tempo*.

Desse modo, não há realização efetiva da noção heideggeriana de finitude a partir do Dasein ou por via do mesmo ou, até mesmo, rumo ao mesmo nestes dois escritos posteriores a *Ser e tempo*, os quais parecem ser os escritos em que ele tenta dar maior ênfase à finitude após *Ser e tempo*. Por isso, tais escritos nos reconduzem, imediatamente, à *Ser e tempo*, já que lá é onde parece ser o lugar efetivo da analítica do Dasein enquanto fundamentalmente finito através da pergunta pelo sentido de ser.

Como já aludimos brevemente, o Dasein, enquanto vida fática, tem o modo de ser da cotidianidade, isto é:

A cotidianidade é justamente o ser “entre” nascimento e morte. E, se a existência determina o ser da presença e o poder-ser também constitui a sua essência, então a presença, enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa. Ente,

cuja essência é constituída pela existência, resiste de modo essencial, à sua possível apreensão como um ente total.¹⁴¹

Deste modo, uma incompletude basilar marca o caráter da cotidianidade e, portanto, marca o Dasein. O que, através da noção de ser-para-o-fim (já que o findar do Dasein relaciona-se com o morrer) nos conduz, quase que de modo abrupto, à noção de ser-para-a-morte. Concordando com o que diz Inwood sobre a relação morte e finitude em Heidegger¹⁴², deve-se notar que o conceito de demarcação rumo à exposição dos traços da finitude fundamental, se dá por meio da configuração da noção de morte, em Heidegger – pelo menos em *Ser e tempo*¹⁴³. E assim, após o mote da cotidianidade que acabamos de citar, Heidegger diz:

Na presença, enquanto ela é, sempre se acha algo pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio “fim”. O “fim” do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da presença.¹⁴⁴

Esse “pendente”, caracterização do poder-ser, é o que conduz à incompletude fundamental do Dasein, ao seu sendo, a real significação da “existência” enquanto o mais próprio desse ente que existindo se constitui sem poder ser “todo” em seu poder-ser, “retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou seus “todos”. Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo.”, afirma Heidegger.¹⁴⁵

A relação ontológica entre Dasein e morte é fator constituinte, pois, a morte, em sua significação para o ser de possibilidades, não é um mero findar no sentido de simplesmente não-mais-ser, mas sim no sentido de acentuação própria da existência, “no morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. Pp. 305-306.

¹⁴² Cf.: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 71., onde se diz que em *Ser e tempo*, finitude “(...) refere-se invariavelmente e de maneira mais ou menos explícita à morte (...)”

¹⁴³ Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger atribui uma finitude ao pensamento kantiano distinta da que é inerente à *Ser e tempo*, isentando-a do caráter precípua da morte, pelo menos não de maneira imediata; a finitude, ali, é atribuída e localizada por via da noção de intuição, pois somente a mesma, enquanto *intuitus derivativus* pensa os objetos, e não os cria, Deus, enquanto *esse creator*, não necessita de pensar, pensar significa ser finito.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 306.

¹⁴⁵ Ibidem. Idem. P. 310.

vez, minha.”¹⁴⁶, renunciar a tentativa de tal compreensão é renunciar, segundo Heidegger, à possibilidade de qualquer compreensão ontológica.¹⁴⁷

É somente no findar, ou melhor dizendo, na morte, que se pode compreender o Dasein como ente de possibilidades que somente é enquanto ente privilegiado por ainda estar a ser, possibilidades múltiplas, enquanto poder-ser, não significa infinitude das possibilidades, significa poder-ser até o seu findar enquanto sendo, nessa gama intrépida de possibilidades, na qualidade de ser-para-o-fim, o findar constitui a única possibilidade de compreensão ontológica do ser do Dasein¹⁴⁸, o próprio Heidegger esclarece francamente que “(...) o que cabe é buscar na própria presença o sentido existencial de ser chegar-ao-fim e mostrar que esse “findar” pode constituir *todo o ser* desse ente que existe.”¹⁴⁹

A morte não é, assim, um existencial ou uma possibilidade do Dasein, é sendo que ao Dasein pertence o seu fim, o seu ser-para-o-fim é o que ele é, não simplesmente o que lhe pertence, a morte é o modo de ser mais comum ao Dasein, que o é porque esta sendo, existindo.

Da mesma forma que a presença, enquanto é, constantemente já é o seu ainda não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que é.¹⁵⁰

E se, o Dasein, como concluímos no segundo ponto do presente capítulo, é o modo de ser do homem, e se a possibilidade mais precípua e própria do Dasein é o fim, o findar, enquanto ser-para-a-morte e ser-para-o-fim sendo, a morte, um modo de ser que o Dasein assume no momento em que é, conclui-se rapidamente que a morte é o que torna possível o Dasein enquanto modo de ser do homem, em sua configuração mais necessária enquanto condição de possibilidade de si enquanto existência e ser-no-mundo, ou simplesmente, pode-se dizer: a finitude é o fundamento; o que há aqui é uma finitude fundamental.

No § 5 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a analítica da presença constituirá o horizonte para uma interpretação do sentido de ser, tal analítica precedendo necessariamente – pelo crivo do que o mesmo caracteriza como *ôntico* e *ontológico* – as ciências ou discursos

¹⁴⁶ Ibidem. Idem. P. 314.

¹⁴⁷ “A morte mostrou-se como um fenômeno existencial. Isto obriga a investigação a se conduzir de maneira puramente existencial por cada presença singular. A fim de analisar a morte enquanto morrer, enquanto morrer, resta apenas a alternativa de se colocar o fenômeno num conceito puramente *existencial* ou então de se renunciar à compreensão ontológica.” Ibidem. Idem. Pp. 314-315.

¹⁴⁸ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. Pp.: 317-318.

¹⁴⁹ Ibidem. Idem. P. 316.

¹⁵⁰ Ibidem. Idem. P. 320.

acerca do homem, como biologia, teologia, antropologia etc. O que é interessante notar é que, iniciada a segunda seção, já tendo se introduzido no problema finito da temporalidade, ou da temporalidade enquanto finita e sendo o cerne da analítica existencial considerando o Dasein como temporal, iniciando a análise da questão da finitude pela via da morte, como temos acima apresentado, Heidegger afirmará que:

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É que ela fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psicoetnológica da morte. (...) Isso reflete que a presença não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver. (...) a compreensão da *presença*, cuja interpretação já reclama uma analítica existencial e um **conceito correspondente** (grifo nosso) da morte.¹⁵¹

Conceito correspondente pela via da analítica existencial aponta para a caracterização da existência como caracterizada pela morte, e a caracterização desta última, como a condição de possibilidade da caracterização de todo o resto (biologia, teologia, psicologia etc.), por isso, logo em seguida Heidegger afirma:

Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodiceia e teologia da morte. Do ponto de vista ôntico, seus resultados mostram o *caráter formal* e vazio de toda caracterização ontológica. (...) A morte é uma possibilidade privilegiada da presença.¹⁵²

Os conceitos fundamentais da metafísica são mundo, finitude e singularização¹⁵³. Mas a metafísica somente existe para o homem em seu modo de ser. E em seu modo de ser-no-mundo, todo o seu ser enquanto Dasein somente se caracteriza e torna todo o resto possível, as existências e a si mesmo como ser-no-mundo e de possibilidades, a partir do conceito existencial de morte, segundo o próprio Heidegger, todo o dito na primeira seção de *Ser e tempo* somente pode ser visto de maneira apropriada pela via do tempo, por isso o mesmo revisita, como salientamos acima, os existenciais na segunda seção de *Ser e tempo* através da temporalidade do Dasein. Mas a temporalidade do Dasein, como vimos, é um marco, talvez o principal, da finitude enquanto ser-para-a-morte, é o conceito existencial de morte que caracteriza o Dasein enquanto “existência”, “facticidade”, “decadência” etc.¹⁵⁴ Por isso Heidegger afirma que o ser-para-o-fim é o que possibilita o ser-todo do Dasein, enquanto

¹⁵¹ Ibidem. Idem. P. 322.

¹⁵² Ibidem. Idem. P. 323.

¹⁵³ No prefácio à obra se esclarece que pôr “solidão” no lugar de “singularização” fora uma escolha do editor, a qual Heidegger acatara de bom grado – ao que parece –, mas Heidegger ministrara a preleção com os conceitos de mundo, finitude e singularização.

¹⁵⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 327.

nos exorta à compreensão de que a morte pertence, num sentido privilegiado, ao ser do Dasein, explicando que:

O ainda-não mais extremo possui o caráter daquilo *com que* a presença *se relaciona*. Para a presença, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente*, iminente.

Para a presença, enquanto ser-no-mundo, muitas coisas podem ser impendentes. Em si mesmo, impender não é o que caracteriza propriamente a morte. Ao contrário, também essa interpretação poderia supor que a morte devesse ser compreendida no sentido de um acontecimento impendente que vem ao encontro dentro do mundo. (...) A morte impendente não possui esse tipo de ser.

(...) A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença é pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser presença. Se, enquanto essa possibilidade, a presença é, para si mesma, impendente, é porque depende *plenamente* de seu poder-ser mais próprio. (...) Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais *própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente privilegiado. Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença está, essencialmente, aberta para si mesma, e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim torna-se, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da presença.

Não é, porém, de forma ocasional ou suplementar que a presença realiza para si essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso de seu ser. Em existindo, a presença já está *lançada* nessa possibilidade. De início e na maior parte das vezes, a presença não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico de que ela se ache entregue à sua própria morte e que a morte pertença ao ser-no-mundo.¹⁵⁵

Mas onde Heidegger justifica o nexos fundamental entre morte e finitude? Ora, ser-para-a-morte, mesmo sendo um ser-no-mundo em suas múltiplas possibilidades, significa que existir é uma atualização da finitude, significa que a possibilidade impendente é a realização de seu fim enquanto o que existe e tem como possibilidade privilegiada o fato de que deixará, inequivocamente, de existir. Ser ser de possibilidades se relaciona, como o quer Heidegger na esteira de Kierkegaard¹⁵⁶, com a angústia¹⁵⁷, mas não com infinitude. Múltiplas possibilidades não sugerem qualquer resquício de infinitude em nossa existência, mas, isto sim, a possibilidade privilegiada é que marca o traço fundamental de nosso existir, pois até mesmo

¹⁵⁵ Ibidem. Idem. Pp. 325-326. Heidegger afirma exatamente a mesma coisa, noutros trechos de *Ser e tempo*, tal como nas páginas 328, 335 e 340 (da edição aqui utilizada), confirmando o que temos aqui defendido e exortado.

¹⁵⁶ Cf.: KIERKEGAARD, Soren. *O conceito de angústia*. Editora Vozes e Editor Universitária São Francisco. 2ª ed. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis – RJ, 2010.

¹⁵⁷ Diz Heidegger: “Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. (...) como ser-lançado, a presença existe *para* seu fim.” HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 327.

nossa concepção de infinitude¹⁵⁸ somente é possível, ou melhor, derivada, de uma finitude fundamental. A relação entre morte e finitude aponta para uma sinonímia conjuntural de tais conceitos, quando se pensa a analítica do Dasein. Assim:

A cura é ser-para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da presença. Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*.¹⁵⁹

Toda possibilidade é provisória e se auto-sugere como casual, pois o momento da decisão é o que a determina, e a decisão é fator determinante do Dasein enquanto ser de possibilidades. No entanto, esse caráter casual e provisório das possibilidades que aparentemente somente se elimina na decisão, tendo seu fundamento finito, ou melhor, na finitude, se elimina e se perfaz em sua eliminação na morte, ou, melhor dizendo, na antecipação da morte, enquanto possibilidade privilegiada, caracterização da finitude que é a caracterização do Dasein.

Somente o antecipar da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e “provisória”. Somente o ser livre *para* a morte propicia à presença a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a presença da multiplicidade infinda das possibilidades (...) de seu *destino*.¹⁶⁰

Aqui se constata o fundamento finito - ou, se preferirmos -, a finitude enquanto fundamento do Dasein, enquanto ser-para-a-morte que somente assim se configura devido à sua temporalidade. Isso significa: enquanto ser temporal, que é demonstrado enquanto ser temporal através da historicidade mas que, não obstante tais referenciais inerentes à sua existência, somente assim o é para atestar a finitude da temporalidade e, portanto, o seu fundamento existencial – e consequentemente ontológico – finito.¹⁶¹

¹⁵⁸ Heidegger, sobre a infinitude: “Na fuga das ocupações reside a fuga *da* morte, ou seja, o desviar o olhar *do* fim do ser-no-mundo. Esse desviar o olhar de... é, em si mesmo, um modo de ser *para* o fim que, ekstáticamente, é *porvir*. Enquanto um desviar o olhar da finitude, a temporalidade imprópria da presença decadente e cotidiana deve desconhecer o porvir próprio e, assim, também a temporalidade em geral. É justamente quando o impessoal dirige a compreensão vulgar da presença que se consolida a “representação” da “infinitude” do tempo público, que se esquece de si. O impessoal nunca morre porque, sendo a morte sempre minha, e apenas compreendida existencialmente em sentido próprio na decisão antecipadora, o impessoal nunca *pode* morrer. Nunca morrendo e compreendendo equivocadamente o ser-para-o-fim, o impessoal dá uma interpretação característica à fuga da morte.” HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 521.

¹⁵⁹ Ibidem. Idem. P. 414.

¹⁶⁰ Ibidem. Idem. P.476.

¹⁶¹ Heidegger explica que “O ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade da presença.” Ibidem. Idem. P. 478.

Onde há Dasein há finitude, e, necessariamente, onde há uma analítica do Dasein, haverá uma fundamentação finita, ou, pelo menos, um apontamento à finitude fundamental, intuição que rege o pensamento heideggeriano desde as primeiras aparições do Dasein, seja como vida fática, em 1922 (*Ontologia: hermenêutica da facticidade*), seja na declinação da sua intuição acerca do tempo, em 1924 (*O Conceito de Tempo*)¹⁶², ou seja propriamente em *Ser e tempo*.

Heidegger, ainda jovem, percebera que o pensar metafísico inerente à tradição não contava essencialmente com a imutabilidade do ser humano de forma radical, as filosofias pós-Hegel, como as de Marx e Nietzsche evidenciavam isso, mas a tradição metafísica contava – e isso fora decisivo para Heidegger – com a imutabilidade das relações de sentido. Ou seja: a manutenção das relações de sentido. Por meio das profundas análises de Dilthey acerca da história, as quais são notáveis no pensamento de Heidegger até 1930 e as quais Heidegger faz questão de citar diretamente em certos escritos, inclusive dedicando o § 77 de *Ser e tempo* à discussão relativa às correspondências entre Dilthey e Conde York, ia dizer, através das análises diltherianas, Heidegger direciona sua filosofia para o norte do desmonte de tais e tais “universalidades”, ou, como nota Safransky: “A ideia de Dilthey “de que sentido e importância só surgem no homem e sua história” se tornou o seu critério. A ideia radical da historicidade destrói qualquer exigência universalista de validade.”¹⁶³. E como historicidade, como já se demonstrou, tem seu sentido na temporalidade e esta, por sua vez, na finitude, nota-se que o crivo da finitude fundamental é uma das bases de destruição da tradição enquanto, também e talvez principalmente, fundamentação do Dasein. Ou melhor dizendo, ao que parece, em relação à tradição, “(...) o que falta ao pensar é aquela reflexão que leva a sério a *finitude* que Heidegger tanto invoca.”¹⁶⁴

¹⁶² É interessante, aqui, observarmos o relato de Safransky sobre isso, sobre esta conferência: “A convite de Bultmann, no verão de 1924, Heidegger pronuncia diante dos teólogos de Marburg, a conferência *O Conceito de Tempo*, modelo da arte de Heidegger do eloquente silêncio filosófico nos assuntos de teologia.

No começo protesta não querer dizer nada sobre coisas teológicas e divinas, limitando-se ao *humano*; mas depois passará a falar a respeito de tal maneira que no final uma teologia do tipo da de Bultmann haverá de servir como a chave na fechadura.

Na época dessa conferência Heidegger já estava elaborando as ideias de *Ser e Tempo*. Em forma condensada ele apresenta um resumo dos mais importantes *dispositivos fundamentais do Dasein*, todos determinados pelo caráter do *tempo*. Pela primeira vez aqui ele explica – com essa ênfase a temporalidade como mortalidade: *O Dasein sabe da sua morte... O Dasein sente que vai passar*. Em cada ação e vivência aqui e agora já percebemos esse *passar*. O curso da vida é sempre um *passar da vida*. Vivenciamos o tempo em nós mesmos como esse *passar*. Por isso esse *passar* não é o fato da morte no final de nossa vida, mas a maneira como a vida se cumpre, *pura e simplesmente o como de meu Dasein*.” SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. P. 172.

¹⁶³ SAFRANSKY, Rüdger. *Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. Editora Geração Editorial. Trad. de Lya Luft. São Paulo – SP, 2000. Pp. 185-186.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Idem. P. 371.

Em 1929 ocorrera um episódio importante para a filosofia da época: o famoso debate entre Heidegger e Ernst Cassirer, em Davos. A fala de Cassirer em relação a Heidegger deixa claro que algumas das mentes filosóficas mais ilustres da época já haviam notado a finitude inerente à filosofia de Heidegger como marco fundamental de seu pensamento e de seu Dasein. Num determinado momento do debate, Cassirer acusa Heidegger de renunciar a objetividade e ao absolutismo que se apresentam na cultura recolhendo-se à natureza finita do ser humano.¹⁶⁵ Ora, tal acusação, demonstra a percepção do que temos aqui narrado acerca da finitude - apesar de o discurso acerca da cotidianidade do Dasein em sua vida fática e relativo ao impessoal e ao ser-com já poder ser critério de análise suficiente para responder a tal acusação como frágil -, que Heidegger não usa a finitude fundamental para se abstrair das questões relativas à objetividade de sua época e da cultura, mas, isto sim, dos discursos universalistas que a tradição vem promovendo e que, de um ponto de vista unilateral, talvez possam ser diretamente associados a isto que Cassirer chama de absolutismo e objetividade inerentes à situação cultural a ser vivenciada por eles naquela época. Mas não nos adentremos nisso¹⁶⁶, essa fora apenas uma faísca argumentativa, somente citamos tal debate para mostrar a correspondência entre o que temos defendido e o que ocorrerá não só na filosofia de Heidegger em relação à finitude fundamental e sua importância, em especial em relação ao Dasein, como também como a mesma fora visada epocalmente a partir do destaque de tal finitude por certas mentes filosóficas de relevo.

A colocação da finitude em Heidegger, significa a recolocação do homem e da filosofia como um todo, como nos explica Stein:

Colocar a questão do ser a partir da finitude era simplesmente propor um tema da metafísica contra a metafísica imperante. Estabelecer a finitude como o lugar de retomada da questão do ser significava ir contra a Antropologia pela afirmação de uma nova análise do homem. Levantar a ideia de um modo de conhecer, para além da teoria do conhecimento, era tomar posição contra a epistemologia com aquele mesmo conceito com que Husserl substituirá a teoria do conhecimento, que anunciará no primeiro volume das *Investigações Lógicas*.¹⁶⁷

De maneira relativamente sintética, o que Heidegger fizera fora notável tanto no mérito quanto no método: quanto ao mérito, me refiro ao pôr em questão o ser de modo a

¹⁶⁵ Visto em: HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1991. P. 278.

¹⁶⁶ Heidegger, em contrapartida, acusa Cassirer de habitar comodamente nas casa do espírito, dizendo que Cassirer volta sua atenção para as realizações transcendentais da cultura – “(...) do cálice do reino do espírito jorra para ele a infinitude” -, poupando o homem do seu confronto mais necessário, a saber, o com a sua finitude, ignorando assim a tarefa da filosofia, que consiste em voltar o homem para a “(...) dureza de seu destino”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1991. Pp. 287-298.

¹⁶⁷ STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Ijuí, Rio Grande do Sul – RS. P. 85.

demonstrar que tal questão não somente é a questão filosófica por excelência, como também, demonstrando que as ontologias inerentes à tradição não promoveram a pergunta pelo ser, mas pelo ente em detrimento do ser, promovendo assim o esquecimento do ser, o qual tornou possível o desenvolvimento de toda a equivocidade e desvios os mais variados do ser em relação ao ente, no interior do pensamento ocidental. Quanto ao método, me refiro à realização do desenvolvimento de tal temática a partir do âmbito da finitude, a partir do ente privilegiado que pergunta pelo ser em seu modo de ser temporal, portanto, fundamentalmente finito, sendo, em seu estatuto teórico fundamentalmente finito. Há a possibilidade ontológica do aprofundamento da questão almejando a resposta mas sempre sem esquecer da estrutura limitada da pergunta, um perguntar que atesta a finitude da interrogação filosófica central, mantendo-a aberta enquanto tal. Stein lembra-nos:

A filosofia da finitude implícita na fenomenologia hermenêutica fazia refluir todas as pretensões de encontrar respostas exteriores ou superiores à condição humana para os problemas filosóficos. O que importava era encontrar recursos para descobrir que também a metafísica é apenas uma forma de manter acordada a consciência da finitude, isto é, de que não podemos deixar de reconhecer que, na interrogação filosófica, estamos embarcados num perguntar que sempre permanece aberto.¹⁶⁸

Na perspectiva heideggeriana, somos tão finitos que necessitamos do conceito de ser para pensar¹⁶⁹, mas, pensar, como já citamos anteriormente, segundo o próprio Heidegger, é realização e demonstração da finitude. Nesse sentido, a pergunta pelo ser atesta de maneira cada vez mais profunda a nossa finitude. Se assim o é, *Ser e tempo* é um tratado que recoloca a questão fundamental se constituindo como um tratado de finitude.

Tal colocação, em seus inúmeros riscos, põe em cheque até mesmo a possibilidade da obra de ser terminada, de ser, por assim dizer, completa em seu projeto. Se tal obra, para tratar da questão do ser, centraliza o Dasein, e se este, em seu estatuto teórico é fundamentalmente finito, até mesmo em seu questionar o ser, então, a obra que trata da questão do ser pondo em sua centralidade o Dasein, terá que ser marcada pelo caráter da finitude. Em sua incompletude magistral, *Ser e tempo* não somente não poderia ter sido uma obra completa – no sentido de concluída – devido, primeiramente, a amplitude da questão, tal como salientamos no primeiro ponto do presente capítulo, sendo a questão do ser não o

¹⁶⁸ Ibidem. Idem. P. 87.

¹⁶⁹ Cf.: STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS. P. 90., e: STEIN, Ernildo. *Metafísica e fenomenologia (sugestões de uma desleitura)*. Presente em: *PERCURSOS HERMENÊUTICOS E POLÍTICOS - HOMENAGEM A HANS-GEORG FLICKINGER*. Org.: Luiz Carlos Bombassaro, Claudio A. Dalbosco e Nadja Hermann. Editoras UOF, EDIPUCRS e EDUCS. 2014. Rio Grande do Sul – RS. P. 375.

projeto de pensamento para uma obra, mas para uma vida, tal como Heidegger consegue declinar nas obras posteriores a *Ser e tempo* a densidade, complexidade e amplitude de tal questão, como também, e esse talvez seja o fator metodológico propositalmente fundamental, devido ao fato de a questão acerca do sentido de ser depender, necessariamente, no âmago da elaboração da possibilidade de sua resposta, do ente privilegiado, o qual deveria, assim, ser colocado em uma rigorosa analítica, a qual demonstraria o seu estatuto teórico fundamentalmente finito e impediria qualquer projeto de completude, devendo a análise ser leal às suas conclusões relativas à necessidade do caráter finito do objeto em análise. E, portanto, em sua incompletude que é, através da finitude, a única possibilidade do seu ser-todo, também devendo ser finita em seu caráter metodológico fundamental, portanto, inacabada, incompleta: devido, entre outras coisas, à analítica do Dasein, *Ser e tempo* deve ser incompleta.

Se tal finitude fundamental é de fato tão importante, o que se coloca em cheque aqui é não somente a total impossibilidade da colocação de um sujeito frente ao Dasein¹⁷⁰ sob qualquer perspectiva – o que cremos até aqui já ter sido suficientemente demonstrado –, mas também e principalmente, o caráter de toda filosofia, já que é através de um perguntar fundamentalmente finito que se recoloca a questão mais originária da filosofia e se propõe o desmonte, desconstrução e destruição da mesma, a partir de *Ser e tempo*.¹⁷¹ A consequência basilar da constatação de que o estatuto teórico do Dasein é finitude fundamental, põe o sujeito a uma distância do mesmo a perder de vista, sendo impossível qualquer aproximação, para além do que já apresentamos no primeiro ponto do presente capítulo e, não obstante, recoloca o cerne da filosofia a partir de uma perspectiva da finitude, e não a partir de um certo universal para o qual o espírito está aberto, como creu Hegel – e muitos de seu herdeiros e até críticos – como expõe Inwod compilando citações significativas de Heidegger acerca de tal

¹⁷⁰ Cf.: STEIN, Ernildo. *Metafísica e fenomenologia (sugestões de uma desleitura)*. Presente em: *PERCURSOS HERMENÊUTICOS E POLÍTICOS - HOMENAGEM A HANS-GEORG FLICKINGER*. Org.: Luiz Carlos Bombassaro, Claudio A. Dalbosco e Nadja Hermann. Editoras UOF, EDIPUCRS e EDUCS. 2014. Rio Grande do Sul – RS. Pp. 374-376.

¹⁷¹ Stein: Heidegger resume todo o problema que o faz analisar a questão fundamental da metafísica da seguinte forma: “Pôr em dúvida a pergunta-guia [da metafísica] significa perguntar pelo modo mais originário que o *tí to ón*, quer dizer, perguntar por *ser e tempo* – é essa a *absoluta* pergunta fundamental? Isso não pode ser afirmado nem de modo geral perguntado, porque *nunca absoluta!* É justamente esse desconhecimento que decide o filosofar, isto é, *que finitiza! A cada momento (instante)!*” (Stein citando Heidegger).

Assim, como a resposta de Hegel à questão-guia “Que é o ente?”, sem levar em consideração a questão fundamental da metafísica “Que é o ser do ente?”, terminou com uma resposta teológica, no saber absoluto, encerrou no tempo como eternidade, agora Heidegger, levantando como resposta do problema fundamental da metafísica a questão de *Ser e Tempo*, abre o movimento fundamental da metafísica para a ciência procurada.” STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS. Pp. 73-74.

finitude fundamental como forragem e ponto de equilíbrio da filosofia em sua existência e procedimentos finitos:

A filosofia é uma expressão da finitude, uma tentativa de nos familiarizar em um mundo que não criamos e que não compreendemos inteiramente, e a própria filosofia é finita: todo filosofar, sendo uma atividade humana, é incompleto, finito e restrito. Até mesmo a filosofia como conhecimento do todo deveria ficar satisfeita e abandonar a ideia de compreender o todo de uma só tacada. Não podemos alcançar uma visão verdadeira em si mesma por meio da contraposição de diferentes pontos de vista finitos, como Hegel tentou fazer, nenhuma visão que possamos alcançar jamais será a única visão possível.¹⁷²

Mostramos, no primeiro capítulo, a concepção de Heidegger sobre a metafísica da subjetividade em sua gênese e, no presente capítulo, acabamos de expor o que torna impossível uma leitura da noção de sujeito no interior da filosofia de Heidegger que não seja fundamentalmente crítica, seja do ponto de vista do Dasein ou seja do ponto de vista de uma possível antropologia filosófica. Apresentamos o argumento que, em todo caso, a finitude fundamental exoneraria o Dasein de ambas as possibilidades, não se necessitando do Dasein, nem mesmo, para promover a crítica à metafísica da subjetividade, estando este exonerado de tal crítica devido o seu caráter fundamentalmente finito. Mostramos também haver a desnecessariedade de, do ponto de vista da história da filosofia, se necessitar do Dasein para mostrar a crítica heideggeriana, este sendo o ápice da finitude a partir do questionamento sobre o ser e em seu modo de ser, quando, do ponto de vista da tradição, esta pode contar com o sujeito justamente por não perguntar pelo ser e, através do seu esquecimento, mirar a universalidade e coroar o sujeito como lugar da verdade.

Partamos agora, efetivamente, para a exposição da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade. Momento crucial de nosso trabalho, onde, já tendo apresentado a gênese da concepção de sujeito de Heidegger e separado esta concepção do Dasein heideggeriano, poderemos, finalmente, apresentar o processo de dissolução do sujeito. A dissolução (e não simplesmente a destruição e desconstrução, por isso a presença da finitude e separação completa da Dasein em relação ao sujeito) do sujeito em Heidegger. Já que apresentamos efetivamente o Dasein e sua significação enquanto lugar da finitude, cabe mostrar o sujeito enquanto lugar da verdade, ou pelo menos como este se dá como lugar da

¹⁷² INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 72. Esta citação de Inwood é um conjunto de citações de Heidegger acerca do caráter finito da filosofia. Não remeteremos aqui cada frase que representa uma citação individual às suas respectivas referências, já que Inwood usou pelo menos duas edições de cada referência e fez ele mesmo a tradução para o uso e aplicação das respectivas citações, ademais, a edição que possuímos da obra de Inwood é a brasileira, o que significa que estamos trabalhando com a tradução da tradução. Por isso, remetemos o leitor à página supracitada da obra de Inwood e ao *Sistema de abreviações* presente no início de tal obra.

infinitude na perspectiva da filosofia heideggeriana do ponto de vista de seu emergir e situar mais originário na história da filosofia ocidental, ou seja, trata-se de apresentar, agora, a crítica da história no interior da história, trata-se de mostrar a crítica da história da filosofia em relação ao sujeito a partir da crítica de Heidegger e para Heidegger.

4. CAPÍTULO III: A *CRÍTICA* HEIDEGGERIANA À NOÇÃO DE SUJEITO MODERNO: O CONSTRUTO DO PROCESSO DE *DISSOLUÇÃO*

A concepção de sujeito na filosofia de Martin Heidegger, está intimamente ligada à sua concepção de história da filosofia. Todavia, tratando-se de história da filosofia, autores como Heidegger nos obrigam a proceder, metodologicamente, dando primazia à sua concepção de filosofia. Pois, em Heidegger, trata-se de se ler ou conceber a filosofia como metafísica, esta tendo, no seu interior, o surgimento e desenvolvimento de todas as demais questões filosóficas, incluindo os debates do final do que se convencionou chamar Idade Média e o primado da modernidade, sendo assim impossível de excluir a noção ou surgimento da noção de sujeito, em Heidegger, da noção de história da filosofia ou sua concepção de filosofia, ou, até mesmo e fundamentalmente, filosofia como metafísica¹⁷³. Se, por um lado, apresentamos no capítulo primeiro a gênese da concepção heideggeriana de sujeito, por outro, apresentaremos agora onde surge, na concepção heideggeriana de história da filosofia, a metafísica da subjetividade, e, conseqüentemente, apresentaremos a sua crítica.

Partindo de tais e tais pressupostos, cremos que o caminho mais adequado a se trilhar aqui, seria tecer breves considerações sobre a concepção de filosofia em Heidegger, mesmo que de maneira relativamente superficial, mas com intenção relativamente introdutória, para, em seguida, após apresentarmos a concepção de filosofia como metafísica, entrarmos no lugar de estamento do sujeito na concepção heideggeriana e, em seguida, apresentarmos a crítica de Heidegger à metafísica da subjetividade em seu auge, conduzindo-nos à concepção de dissolução do sujeito. Procedendo de modo a apresentar a concepção heideggeriana de filosofia e, a partir desta, situar o sujeito, a crítica do mesmo, e os pressupostos de sua superação rumo à fundamentação da concepção de crítica como dissolução, é o que pretendemos compor neste último capítulo.

4.1 Filosofia como metafísica: um prelúdio à crítica da metafísica da subjetividade

¹⁷³ Filosofia como metafísica, aqui, situa a noção de filosofia para Heidegger fundamentalmente até 1929, já que a partir de 1930, o autor começa a afirmar, em alguns escritos, diferenciações entre filosofia e metafísica. Todavia, a noção de filosofia, e, principalmente, a noção de história da filosofia, mesmo em suas obras tardias, não deixam de andar lado a lado – e às vezes até co-depender – da noção de metafísica. A metafísica, no interior da filosofia heideggeriana, mesmo sendo, em certos momentos, diferenciada da filosofia, não permite que esta abra mão daquela. Acerca disso, remeto o leitor à INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 70. E STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Ijuí, Rio Grande do Sul – RS.

Se há em Heidegger a concepção de filosofia como metafísica, há, também, a concepção de história da metafísica como o caminhar do pensamento ocidental a partir do esquecimento do ser, inserindo assim, no interior e centro da metafísica, a ontologia, onde, nos mais variados momentos de seu movimento, tendo como fio condutor o problema da noção de ser, surgirá, num determinado momento histórico, a noção de sujeito, esta sendo precedida outrora pelas noções de *hypocheiménon*, *ideia*, *ousia*, *deus*, *subiectum*, até se cristalizar, no auge do século XVII, como sujeito, como *sujet*. Portanto, há aqui o lugar do sujeito, o seu emergir na história da filosofia ocidental, e é isto o que apresentaremos agora, a partir da noção heideggeriana de filosofia.

Heidegger, desde o início até seus escritos de maturidade, constantemente fala da filosofia em paralelo ou em diferenciação e completa oposição às ciências – basta observarmos escritos como *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, *Ser e tempo*, *O que é metafísica*, *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, *Seminários de Zollikon* e outros. Mesmo se referindo à filosofia como ciência, o mesmo assim o faz para somente apresentar sua crítica às ciências em relação à sua concepção de filosofia. Como salienta Michel Inwood, Heidegger fala da filosofia em “(...) sentido contrário às ciências “positivas”, como uma ciência do ser, e não dos entes (...). A filosofia penetra muito além das ciências e visões de mundo, alcançando o que as sustenta e as torna possíveis: DASEIN e ser.”¹⁷⁴ O próprio Heidegger questiona e exorta-nos: “O que é filosofia? A ciência crítica do ser.”¹⁷⁵ Todavia, enquanto ciência, diferencia-se das ciências positivas devido o seu caráter de pretensa relação com o ser, e enquanto ciência crítica do ser, autopropõe-se como ontologia, mas num sentido mais aprofundado:

1 - Filosofia, ciência crítica do ser, seu sentido, possibilidades e estruturas. 2 – Filosofia é ontologia – em todo caso num sentido mais radical do que o modo como a tradição compreendeu esse título; num sentido que subsume em si igualmente o significado legado pela tradição.¹⁷⁶

¹⁷⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 70. Diz Heidegger, acerta de tais ciências, que “O que jaz ali presente – *positum*. Ciências do ente, ciências positivas. Apesar disso, nenhuma ciência é possível, sem vir acompanhada pela questão que pergunta pelo ser; de imediato é indiferente, se o perguntar desperta nela mesmo ou se nela penetra a partir de fora. (...) se perguntou pelo ser ou pelo ente e se respondeu indicando para o ente. (...) Esse o sentido do fato histórico: ciências positivas nascem da filosofia.” HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 35.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 23.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 23.

Notemos, previamente que: a noção de tradição aparece em diversos momentos do pensamento heideggeriano. Todavia, esta rica noção não é unívoca e de significação simplória e de fácil descrição conceitual. A mesma aparece de maneira, às vezes, significativamente contextual, e, horas, demarcando somente o espaço de abertura do argumento de necessidade da desconstrução do edifício filosófico ocidental em relação à ontologia, e horas com referência demasiadamente específica à “nova” ontologia proposta por Heidegger. Por ser uma noção demasiadamente rica do pensamento heideggeriano e exigir de nós a exposição de um trabalho de garimpo no interior da rica obra do autor - a qual chega a mais de cem volumes -, não nos delongaremos nisso, sob a pena de nos afastarmos do pretendido nesse momento do nosso trabalho. Somente citemos Heidegger para elencar a significação da noção de tradição mui brevemente, em dois escritos significativos:

O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história, e, na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em toda parte, através de toda esta história do pensamento, não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição.¹⁷⁷

E, também:

Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos liberta para um pensamento do futuro, que não é mais planificação. Mas, somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado.¹⁷⁸

Voltando. A filosofia não pode ser vista como ciência no sentido estrito do termo – positiva –, pelo menos não no sentido que se cunhou no interior do pensamento ocidental a partir do auge da modernidade e nem mesmo a partir do que se convencionou chamar na era atômica como ciência. Filosofia como ciência do ser, ciência em sentido crítico, mas crítico em relação ao ser, exclui mutuamente a possibilidade de se compreender filosofia como ciência e, mais ainda, como mera visão de mundo. Apesar de:

A filosofia dá-se como e se assemelha com uma ciência; e, entretanto, não o é. A filosofia dá-se como a proclamação de uma visão de mundo, e, da mesma maneira, não o é. Estes dois tipos de aparência, de semelhança, reúnem-se, e, através disso, a dubiedade conquistada pela primeira vez seu caráter impositivo. O próprio fato de a filosofia encontrar-se sob a aparência da ciência faz com que sejamos, ao mesmo

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da Metafísica*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 189.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *O princípio da identidade*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 183. Para maior aprofundamento remeto o leitor a INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. Pp. 189-190.

tempo, remetidos para uma visão de mundo. A filosofia assemelha-se com a fundamentação e a apresentação científicas, mas é algo diverso.¹⁷⁹

Apesar da confusão histórica que emerge na narrativa heideggeriana a partir de sua crítica a Husserl e Dilthey¹⁸⁰, que nos expõe como a filosofia passou a ser concebida, erroneamente, via seus critérios, como ciência, e também devido a sua relação com as ciências, onde, tais e tais ciências positivas, enquanto ciências não do ser, mas do ente, metafisicamente, parecem resguardar uma relação (quase de dependência, se não, de origem¹⁸¹) com a filosofia, filosofia não é, para Heidegger, ciência no sentido positivo. Nem mesmo, quanto à exclusão da mesma no ramo das demais ciências, sejam estas ciências do espírito ou não, a filosofia não pode ser concebida como visão de mundo, ou como *mera* visão de mundo. A significação da noção de mundo resguarda uma amplitude de sentido fundamental, a qual nos impede de delimitar a filosofia no interior de uma subjetividade vulgar, a qual se pretende como filosofante ao delinear a sua visão acerca de um estado de coisas qualquer, a qual delimita o mesmo com a noção de mundo como totalidade dos objetos ou fatos possíveis, um certo objetivo que co-depende de um subjetivo.

A objetiva especificação das ciências em relação aos seus respectivos objetos as enquadra no ramo dos conhecimentos regionais do ente. Sem esboçar demérito, a insuficiência em relação aos seus próprios entes a serem investigados é apresentada pela própria existência do filosofar, pois a filosofia, enquanto ciência do ser, vai mais fundo, encaixa-se na metafísica, esta sendo o seu cerne e lugar. Se encararmos a noção de ciência em sentido estrito, quer dizer, desde a fundamentação moderna da noção de *método*, como positiva, filosofia jamais foi ou é ciência.

Filosofia (metafísica): nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo. O que resta então? De início, afirma-se apenas negativamente, que ela não se deixa inserir em tais âmbitos. Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro.¹⁸²

Assim, a diferenciação enquanto algo que repousa sobre si próprio, algo derradeiro, sugere-nos a filosofia enquanto atividade do ser-á humano, como se voltando para

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 16.

¹⁸⁰ Cf.: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. pp. 69-70.

¹⁸¹ Cf.: *A Carta de Heidegger a Eugen Fink pelo seu sexagésimo aniversário*. Presente em HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 473.

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 03.

o seu objeto, derradeiramente. Mas que objeto? Quer dizer, o objeto da filosofia é o ser, se a mesma puder, em sentido completamente distinto das demais ciências, ser lida ou definida *como* ciência do ser. O que significa aqui e em toda parte, pelo menos pretensamente, ciência do ser? Ontologia. Todavia, onde, filosoficamente, encontramos a ontologia, que ramo da atitude filosófica fundamental procura perguntar pelo ser, seja historicamente, via *tradição*, seja nas primeiras décadas do século XX, onde Heidegger elabora sua crítica à tradição e inicia a construção das supostas bases de sua filosofia? Metafísica! Como metafísica, na metafísica, metafisicamente. Em relação à famosa imagem da *árvore da filosofia* narrada por Descartes em *Principia Philosophia*, onde o mesmo dá grande importância à metafísica, Heidegger comenta, criticamente, afirmando que:

A verdade do ser pode chamar-se (...) o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e retira seu alimento. Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore dele surgida possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo é, sem dúvida, o elemento no qual a raiz da árvore se desenvolve, mas o crescimento da árvore jamais será capaz de assimilar em si de tal maneira o chão de suas raízes que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele, ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que ao seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela dissipa o seu elemento e a si mesma pela árvore.¹⁸³

Pois, para Heidegger, a metafísica, tendo em seu cerne a ontologia, “(...) é peça doutrinária central de toda a filosofia, tratá-la em seus elementos fundamentais requer a meditação sucinta do conteúdo principal da filosofia.”¹⁸⁴ Mas filosofia como metafísica, ou como em sua centralidade e significação fundamental, resguardando a ontologia e, para tanto, trajada metafisicamente, pressupõe o entendimento do que a mesma é enquanto metafísica, ou, de maneira mais direta, podemos questionar: o que seria, neste sentido de filosofia enquanto metafísica, ou, somente, a metafísica?

A pergunta pela filosofia, o que a mesma “é”, já resguarda uma complexidade ímpar: tal tema, “Por ser vasto, permanece indeterminado.”¹⁸⁵ A filosofia, enquanto *Philos-*

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. *O retorno ao fundamento da metafísica*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 78.

¹⁸⁴ Ibidem. Idem. P. 01. E, também, deve considerar-se que, enquanto metafísica, “Trata-se de um compreender e de conceitos de um tipo *originariamente próprios*. Os *conceitos metafísicos* permanecem eternamente vedados à sagacidade em si indiferente, que é característica do espírito descompromissado da ciência.” Ibidem. Idem. P. 09.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Qu’est-ce que la philosophie?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 27.

Sophia, enquanto fundamentalmente grega, nas bases do ocidente, segundo Heidegger, está em nossa certidão de nascimento.¹⁸⁶ Para Heidegger, a filosofia propriamente dita, somente começa com o pensamento de Platão:

O Passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kai dè kai tò pálai te kai nyn aei aporóúmenon, tí tò ón?* (*Metafísica*, VI¹⁸⁷, 1,1028 b 2 ss.). Na tradução isso soa: “Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente? (tí tò ón). A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente sob o ponto de vista do ser.”¹⁸⁸

E, mais à frente, Heidegger afirma que “Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente.”¹⁸⁹, ou seja, no diálogo com a metafísica, a qual resguarda a única significação de leitura possível da filosofia frente e a partir da tradição, e não obstante pressupondo a necessidade da “desconstrução” da mesma.¹⁹⁰ Deste modo, a necessidade da resposta à pergunta pela filosofia, pressupõe a necessidade da pergunta pela metafísica. O que seria, nesta perspectiva, a metafísica? Heidegger afirma que:

O nome “metafísica” vem do grego: *tà metá physikà*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai (*metá – trans*) “além” do ente enquanto tal. Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão.¹⁹¹

Mas perguntar pelo ente enquanto tal, em sua totalidade e, inevitavelmente, um perguntar enquanto atitude filosófica, é algo próprio de nossa relação com o ser; filosofia, metafísica e, portanto, ontologia, é a caracterização de um modo de ser fundamentalmente nosso, sob a égide da filosofia enquanto metafísica encontra-se o modo de proceder do ente

¹⁸⁶ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 29. Vale notar que, nesta mesma página (29), para falar da filosofia enquanto grega, Heidegger fala também de “Tradição histórica”. Ver o que falamos brevemente acima sobre *tradição*.

¹⁸⁷ Possível erro de Heidegger: esta afirmação se encontra no Livro VII da *Metafísica*, e não do VI. E na edição da *Metafísica* editada e comentada via estudos de W. D. Ross, a referência numérica clássica seria 1028 b 1, e não 1028 b 2, como sugere Heidegger.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 33.

¹⁸⁹ Ibidem. Idem. P. 35. Não obstante, vale observar também que “A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que ele é*, enquanto é ente.” Ibidem. Idem. P. 34.

¹⁹⁰ Cf.: § 06 de *Ser e tempo*.

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 61.

humano em seu modo de ser. De sorte que metafísica não é uma escolha cultural ou intelectual do homem; em seu ser, a metafísica é a caracterização própria do nosso modo de ser.

O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”.¹⁹² Ela não é uma disciplina da filosofia “acadêmica”, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo. É por isso que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica.¹⁹³

Deste modo, metafisicamente, a filosofia, através do homem e somente através do homem, torna possível a si mesma enquanto metafísica. *Metafisicamente* não significa um procedimento de esforço herculeamente filosófico, mas o modo próprio de proceder do homem enquanto ser-aí. Pois,

Filosofia – o que nós assim designamos – é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí¹⁹⁴, em sua totalidade.¹⁹⁵

Se na centralidade da metafísica está a ontologia, e a mesma, filosoficamente é *pensada* pelo homem, podemos facilmente concluir que o ser não é produto do pensamento, mas o pensamento, isto sim, enquanto essencial, seria um acontecimento provocado pelo ser.¹⁹⁶ Historicamente¹⁹⁷, metafisicamente o modo de perguntar pelo ser adquiriu variações,

¹⁹² Cf.: ponto 1 do capítulo precedente.

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 63.

¹⁹⁴ Diz Heidegger: “Filosofia: uma expressão e um diálogo derradeiros do homem, que o transpassa e detém total e constantemente.” Em HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 06. E, também, a afirmação onde se pode observar que a metafísica é “(...) um acontecimento fundamental do ser-aí humano. (...) A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão.” Ibidem. Idem. Pp. 12-13.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 63.

¹⁹⁶ Cf.: *Posfácio à O que é metafísica*, presente em HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 70., onde Heidegger declina melhor sua posição em relação à noção de ser e pensamento. É interessante observarmos também, para melhor fundamentar tal afirmação, que Heidegger acreditava que “Homem e ser são entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente, homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia.” HEIDEGGER, Martin. *O princípio de Identidade*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 177.

¹⁹⁷ É interessante observar que “O sentido do termo história, porém, não se confunde em Heidegger com a análise metodologicamente fundada dos eventos do passado em seus traços estruturais específicos. Uma verdadeira confrontação histórica não se atém ao passado como aquilo que se encontra distante do presente e do

todavia, a pergunta sempre se reteve, desde o início da filosofia ocidental, com Platão, ao ente, nunca perpassando-o até seu ser. Mas o modo manifesto de se relacionar, o da pretensa intenção de apontar para o ser, não abandonou, mesmo em seu esquecimento do ser na tradição, a pergunta pelo ser. Isto passou a constituir o problema central da filosofia, enquanto metafísica, e esta, enquanto se constituindo historicamente como algo que trata dos entes, tendo em sua pretensão o trato para com o ser, mas barrado pela sua inadequação de procedimento, se formando e reformando, como fundamentalmente ôntica, e não ontológica¹⁹⁸, ou seja, tratando dos entes.

Segundo Heidegger, é

Infinitamente mais impossível permanecer a representação do “ser” como o geral em relação a cada ente. Ser sempre se dá com este ou aquele cunho historial: *physis*, *logos*, *hén*, *idea*, *energeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. Mas isto que nos vem do destino não se dá em série (...).¹⁹⁹

Não obstante, esta “representação” logo assume, mesmo se referindo ao ser, a forma de “esquecimento” do ser, caracterizando o principal problema da filosofia enquanto metafísica ou, se preferir, construindo o apontamento para a necessidade da destruição²⁰⁰, num certo momento, ou superação, noutra, da metafísica, na tentativa de trazer à tona o seu objeto primordial outrora esquecido ou inconscientemente renegado, o ser, em detrimento do ente. O que será apontado inicialmente, inerente ao projeto heideggeriano após suas (re)leituras²⁰¹ de Aristóteles, nos três primeiros anos da década de 1920 em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, e num segundo momento, entre 1927 e 1929, será melhor estruturado como o problema fundamental da tradição norteado em *Ser e tempo*.

Na forma do que permanecera encoberto, o ser, enquanto ser dos entes, não deixou de constituir questão, ao contrário,

futuro, mas se liga incessantemente àquela dimensão do passado que continua decisiva para o presente e que encerra em si as possibilidades do futuro.” CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação da obra Nietzsche*. Presente em *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. XVI.

¹⁹⁸ Cf.: *Introdução de Ser e tempo*, e, também: FERREIRA, G. A. S.. *Questões introdutórias acerca do Ser e tempo de Heidegger*. Presente em: *Polymatheia – revista de filosofia*, v. 6, nº 9. 2013., onde tratamos de maneira mais detalhada esta diferenciação heideggeriana: ôntico x ontológico.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 197.

²⁰⁰ Cf.: § 6 de *Ser e tempo*, sobre a tarefa de uma “destruição” da história da ontologia.

²⁰¹ Cf.: GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Editora Vozes. Trad. De Marco Antônio Casanova. 2007. Rio de Janeiro – Petrópolis. E também STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS.

(...) o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas regras como objeto.²⁰²

Deste modo, pode-se facilmente compreender o problema fundamental da tradição filosófica ocidental como de cunho ontológico, onde se faz a necessidade da “destruição” da mesma como tarefa, ou, se preferir, “Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição.”²⁰³ Do ponto de vista da leitura heideggeriana da tradição, o proceder no apontamento do ente não é de modo algum incomum, mesmo numa atitude cuja pretensão seja a abordagem do ser em seu sentido, pois, “como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente.”²⁰⁴ Todavia, a auto-justificação inerente à historicidade da tradição, não dispensa a tarefa fundamental da filosofia, pelo menos não considerando esta como metafísica, ou, pelo menos não com a metafísica tendo em seu cerne mais profundo uma tarefa ontológica. Mas o que se esconde, se vela, deve ser desvelado, em algum momento, mesmo que por via dos entes, deve mostrar-se, vir à tona, na qualidade relativamente auto-clarificante de *fenômeno*. Para Heidegger, “A filosofia é uma ontologia fenomenológica (...)”²⁰⁵, “(...) onde, o conceito oposto de fenômeno é o conceito de encobrimento.”²⁰⁶ Deste modo, a história da filosofia caracteriza-se como história da metafísica, ou da ausência da ontologia fundamental, ou, melhor ainda, história do esquecimento do ser.

Esta questão, enquanto filosoficamente histórica, ou historicamente como caracterizadora da filosofia, põe em *xequê* toda uma visão abrangente e unilateral acerca da noção de história e o conceito hermenêutico de historicidade, inerente ao pensamento heideggeriano. Gadamer afirmara que, com Hegel e Heidegger, se dá a inclusão da história na interrogação central da filosofia²⁰⁷.²⁰⁸ Levar a sério a posição de Heidegger significa, entre

²⁰² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 75. Ps: nesta última frase, acerca do que a fenomenologia tomou tematicamente como objeto, Heidegger refere-se à fenomenologia husserliana, a qual trataremos mais a frente.

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 61.

²⁰⁴ Ibidem. Idem. P. 42.

²⁰⁵ Ibidem. Idem. P. 78.

²⁰⁶ Ibidem. Idem. P. 76.

²⁰⁷ Cf.: GADAMER, H-G.. *Hegel und Heidegger*. Presente em: *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, 1987, pp. 90-91.

²⁰⁸ Segundo Manfredo de Oliveira, em Gadamer, “(...) a hermenêutica é herdeira da “análise da temporalidade” do “eis-aí-ser” da filosofia heideggeriana, de um sujeito produzido pelos processos históricos. A hermenêutica é, para ele, acima de tudo, o levar a sério a “historicidade” (...). (...) nossa facticidade originária: historicidade

outras coisas, entender a implicação do perguntar pela estrutura fundamental da *metafísica clássica* e da filosofia transcendental moderna, pois Heidegger entende *lógica transcendental* (Kant) e a *fenomenologia transcendental* (Husserl) como a forma moderna da metafísica, processo de continuação do esquecimento do ser, onde um problema ainda mais sério - para além do que a lógica transcendental e a fenomenologia transcendental configuram, a saber, o sujeito - segundo Manfredo de Oliveira, se põe: o da relação da metafísica com a história.

Não é uma das características fundamentais do pensamento metafísico ocidental, seja na sua forma clássica, seja na forma de lógica transcendental, pressupor o ser como essencialmente a-histórico? Como é possível conciliar, a um tempo, verdades absolutas e a-históricas e verdades finitas e históricas?²⁰⁹

Não é chegada ainda a hora de delinear a crítica heideggeriana à noção de sujeito, a qual apresentaremos mais a frente, em breve. Todavia, o indicativo aqui presente, inerente à noção da filosofia como metafísica e esta como a história do esquecimento²¹⁰ do ser, a qual, a partir de Heidegger repõe a questão do ser e a necessidade da reformulação da elaboração da questão e a *destruição* da tradição, centraliza, de maneira mais que objetiva, a história, ou a noção filosófica de história e põe, no centro desta, a noção de sujeito como detentora de uma responsabilidade central, em relação a história da filosofia enquanto metafísica como a história do esquecimento do ser. Tal problemática remete-nos, quase inevitavelmente, devido ao seu caráter histórico e semelhança, à questão paulina, relativa à manifestação da *verdade no tempo*.²¹¹ E é por isso que, apegado à preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, onde Heidegger parece tentar proceder de modo a apresentar uma interpretação – possível – da experiência cristã vivida, como esta pode ser examinada nas

significa experiência de finitude. (...) para a hermenêutica gadameriana a experiência é marcada pela finitude essencial e, por esta razão, está sempre aberta a novas experiências.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Edições Loyola. São Paulo – SP. 2002. P. 44. E, também, afirma Manfredo que: “O grande fato novo no século XX no que diz respeito à ontologia é que o reconhecimento da finitude e da historicidade a transformou radicalmente.” Ibidem. Idem. P. 46.

²⁰⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. Edições Loyola. Ed. 3ª. São Paulo – SP. 2001. P. 144.

²¹⁰ Heidegger: “Esquecimento do ser significa, então, o seguinte: o encobrir-se da proveniência do ser que é distinto entre o-que-é e o fato-de-ser em favor do ser que ilumina o ente enquanto ente e permanece inquestionado enquanto ser.” HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2ª. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 747. Cf., também, a magistral introdução de *Ser e tempo*.

²¹¹ O título da obra principal de Heidegger, em relação a isso, é bastante sugestivo, *Sein und Zeit*, quer dizer, *Ser e tempo*, a manifestação ou estado, ou condição do ser no horizonte da temporalidade etc. Diz Heidegger que: “(...) o tempo é o de onde o Dasein em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser.” E, mais a frente: ““Temporal” diz aqui o que está sendo a cada vez “no tempo”, uma determinação que sem dúvida é ainda obscura.” HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 55.

*Cartas paulinas*²¹², Manfredo de Oliveira chama atenção para a alusão heideggeriana que, segundo ele, vê que

Cristo vem de uma maneira repentina, como o ladrão na noite. Por isso Paulo exige do cristão a atenção sóbria, ou seja, abre a perspectiva da *história*, do *tempo*. É no tempo histórico que se faz a manifestação fundamental do sentido da existência do homem. (...) Portanto, segundo Heidegger, a vida cristã experimenta a vida em sua facticidade: a vida fática, porém, é essencialmente histórica. Ela vive não só no tempo, como por exemplo as coisas e os animais, mas vive o *próprio tempo* e encontra no tempo o seu sentido.²¹³

E continua, mais a frente, afirmando que:

Heidegger - ao contatar com a experiência cristã do ser - *foi posto diante de um sentido* de ser completamente distinto do sentido pressuposto pela tradição de pensamento do Ocidente. Pois não supunha a tradição ocidental que (tanto a metafísica, como a transcendental) que a verdade é eterna, a-histórica? Para o cristianismo, a própria história é a revelação da verdade, uma vez que ele se interessa não pelo conteúdo objetivo do que é vivido, mas pelo próprio exercício da vida. (...) é por isso que a vida cristã não só está no tempo, mas experimenta o tempo.²¹⁴

A problemática inerente ao questionamento manfrediano reside na possibilidade da interpretação da historicidade por via da relação para com a verdade em sua manifestação, ou, no caso especificamente heideggeriano, da relação com o ser, em sua manifestação. Fenomenologicamente, o dar-se do ser não é histórico, mas a interpretação, quer dizer, o caráter hermenêutico o é, ou melhor, como diz Vattimo, o “(...) espírito vivente é essencialmente histórico”²¹⁵. Manifestação do ser no tempo não é igual, a não ser em caráter estritamente analógico, à manifestação da verdade no tempo.²¹⁶ Ser e verdade não são conceitos idênticos, tal como redenção e interpretação não se igualam sob nenhum prisma na filosofia heideggeriana. A noção metodológica, a manifestação da verdade no tempo, a preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, em relação ao todo do projeto heideggeriano, em especial a *Ser e tempo*, se sustenta no método, não no mérito. Heidegger não descobre, à luz dos escritos paulinos neotestamentários, a chave de leitura da história do pensamento ocidental enquanto logradouro do esquecimento do ser, mas, isto sim, identifica ali a similitude do problema abordado por ele mesmo como sendo o fundamental. A necessidade da demonstração, por via da analogia, do problema em questão, repito, somente se sustenta no método, não no mérito. A problemática inerente à questão da verdade, em

²¹² Em especial à *Carta aos Tessalonicenses*, capítulos 4 e 5.

²¹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. Edições Loyola. Ed. 3ª. São Paulo – SP. 2001. P.115.

²¹⁴ *Ibidem*. Idem. P. 116.

²¹⁵ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. De João Gama. Lisboa, Instituto Piaget. 1998. P. 21.

²¹⁶ CF.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*. Ed. Vozes e Editora Universitária São Francisco. Trad. De Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis – SP. 2007.

Heidegger²¹⁷, já demonstra suficientemente a impossibilidade da abordagem da noção de *aletheia* como idêntica ou como manifestação fundamental da noção de ser, como Heidegger apresenta no § 44 de *Ser e tempo*, em *Sobre a essência da verdade* e em *Teoria platônica da verdade*.

O que é importante agora frisar é que, em relação à temporalidade²¹⁸, à historicidade e à história, a um caráter precipuamente fundamental da interpretação do ser no horizonte do tempo, no interior de todo o pensamento ocidental, frisar como isto se deu é, necessariamente, interpretar o caráter mais fundamental da filosofia. Pois, no interior desta concepção de filosofia, o *sujeito*, enquanto um dos principais momentos de esquecimento do ser, tem seu lugar de aparecimento e contexto de desdobramento, e isso é trazido às claras quando consideramos a filosofia como metafísica, e esta como esquecimento do ser em sua precípua história. Pois:

O movimento contínuo do ser em direção à entidade é aquela história do ser – chamada metafísica – que permanece afastada do início de maneira igualmente essencial em seu começo tanto quanto em seu fim. Por isso, mesmo a própria metafísica, isto é, aquele pensamento do ser que precisou dar a si mesmo o nome de “filosofia”, nunca pode trazer a história do próprio ser, ou seja, o início, para a luz de sua essência. O movimento contínuo do ser em direção à entidade é sobretudo a recusa inicial de uma fundação essencial da verdade do ser e a concessão do primado na cunhagem essencial do ser ao ente.²¹⁹

Interpretar a filosofia como metafísica, o problema central da metafísica como ontologia, a questão ontológica como tendo sido tratada até aqui como fundamentalmente ôntica, ou seja, a partir do esquecimento do ser, põe em marcha toda uma explicação da história da filosofia e pensamento ocidental sob um novo prisma, onde, no interior da mesma, encontra-se não somente o sujeito, mas, também, uma possível *história do sujeito*²²⁰. A filosofia para Heidegger, no inequívoco pensamento de Casanova,

(...) Não é um saber marcado em seu âmbito mais próprio por um conjunto de questões específicas que vieram sendo paulatinamente tratadas no interior da história

²¹⁷ Segundo Ernildo Stein, “(...) o que Heidegger pretende é realmente uma grande subversão da tradição filosófica, recolocando a questão da verdade não mais *sub specie aeternitatis*, numa espécie de horizonte de intemporalidade, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade. Heidegger quer abordar a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade.” STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade*. Editora UNIJUÍ. Ijuí, Rio Grande do Sul – RS. 2006. P.20. Vale lembrar, aqui, que o problema da noção de *realidade* é de fundamental importância para Heidegger, enquanto conceito metafísico de grande peso na história do pensamento ocidental. Todavia, a noção de possibilidade, frente à noção de realidade, tem sempre maior peso, a ênfase em Heidegger se inverte, saindo das noções “absolutas” e entrando, via temporalidade, facticidade etc., nas noções relativas, fáticas, pois, para Heidegger, na esteira de S. Kierkegaard, “Mais elevada que a realidade está a possibilidade”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 78.

²¹⁸ Cf. § 45 de *Ser e tempo*.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 812.

²²⁰ Trataremos da questão de uma “história do sujeito” de maneira mais adequada, a razão de nos utilizarmos dessa expressão, brevemente, logo a frente.

do pensamento ocidental e que precisam ser sempre uma vez mais reconsideradas à luz das descobertas mais recentes do conhecimento atual. Ao contrário, as questões habitualmente tratadas como filosóficas não possuem para ele um caráter derivado e só encontram a sua determinação fundamental em uma articulação essencial com uma questão de base, que torna possível a conexão originária desses questionamentos. Essa questão de base, por sua vez, abre espaço para o surgimento de um campo no interior do qual se conquista o direito de dizer mais do que o que se encontra dado (...). No caso de Heidegger, o que temos em vista com a menção a uma tal questão de base aponta para a questão do ser enquanto a questão decisiva para a constituição de ontologias históricas em geral.²²¹

4.2 O emergir do sujeito na história do pensamento filosófico ocidental: a análise crítica de Heidegger

O lugar histórico do sujeito, ou seja, a sua marca como marco da filosofia moderna, como aludimos anteriormente, deve ser lido, na perspectiva heideggeriana, a partir da história da filosofia, especificamente, da filosofia como metafísica e esta como uma ontologia de caráter ôntico, ou seja, a qual tratou de esquecer do ser em favor do ente. Se assim o é, podemos, de imediato, admitir que

(...) o princípio decisivo da filosofia moderna radicado no sujeito significa igualmente a perda da questão ontológica fundamental, a ele referida: *sum*, “eu sou”, existência! (...) Enquanto *res cogitans*, o sujeito é concebido ontologicamente no sentido de um simplexmente-dado, ou seja, o sentido do ser do *Dasein* continua fundamentalmente indeterminado. No fundo, com a compreensão assim orientada da metafísica de Descartes no princípio, conquista-se a compreensão de toda a filosofia subsequente (Espinosa, Leibniz, empirismo inglês, Kant).²²²

Esta noção marca, significativamente, o pensamento heideggeriano em relação à modernidade. Do ponto de vista de uma “história da filosofia”, ou pelo menos como surgimento da noção de “história da filosofia”, a partir de Hegel²²³, parece ser lugar comum a defesa de que a modernidade se inicia com Descartes. Neste ponto, por hora, podemos ver que Heidegger não está em desacordo com Hegel por completo, apesar de, para Hegel, a filosofia moderna começar com Descartes devido ao fato de pela primeira vez, com Descartes, a filosofia avistar “terra”, ou seja, fundamento, possibilidade de fundamentação absoluta, fundamentação absoluta do conhecimento etc.²²⁴ Enquanto com Heidegger, a demarcação

²²¹ CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação da obra Nietzsche*. Presente em HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Rio de Janeiro – RJ. 2014. Pp. XXI-XXII.

²²² HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 118.

²²³ Cf.: HEGEL, G. W. F. *Introdução às lições sobre história da filosofia e Lições de filosofia da História*.

²²⁴ Heidegger afirma que “Hegel diz que a filosofia ganha solo firme pela primeira vez com Descartes. Descartes procura o *fundamentum absolutum inconcussum*. Mas só o próprio eu pode ser isso. Pois só eu mesmo estou sempre junto a, seja ao pensar, ao duvidar, ao desejar, seja ao tomar decisão em relação a algo. Assim, o eu

deste lugar histórico chamado modernidade se dá a partir de Descartes, não pela fundamentação do sujeito, mas pelo fato do surgimento do mesmo, da transposição do lugar de verdade para o *ego*, o qual se apresenta efetivamente, na concepção de Heidegger, em Descartes, na forma de *certitude*, de certeza, representação e verdade, enquanto *certitude*, onde a noção de conhecimento absoluto é notável, mas crítica em sentido negativo e a-crítica no sentido crítico da filosofia, ou da filosofia como fundamentalmente crítica. Crítica em sentido negativo significa: uma filosofia que promoveu crítica, mas não produziu autocrítica, uma filosofia da certeza, e não da análise, uma filosofia do sujeito enquanto verdade, mas não da análise de seu estatuto frente à questão do ser, mas sim, de um ente que, rumo ao fundamento absoluto, apoiado na *certitude*, passa a ocupar o lugar de ser, portanto, uma filosofia a-crítica, sob a via do entendimento heideggeriano.

Vejamos. Em Descartes dá-se o marco teórico e histórico das ciências modernas, não obstante, também, da filosofia moderna, por via de uma dubiedade que tenta elevar a filosofia ao nível de ciência absoluta.

Não é por acaso que, com o advento da intensificação da tendência expressa de elevar a filosofia à categoria de uma ciência absoluta em *Descartes*, passa a atuar ao mesmo tempo particularmente uma dubiedade característica da filosofia. *Descartes* teve a tendência fundamental de fazer da filosofia um conhecimento absoluto. Justamente em sua obra vemos algo notável. Aqui a filosofia começa com a dúvida e se dá como se tudo fosse colocado em questão. Mas apenas se dá como. O ser-aí, o eu (o ego) não é de modo algum colocado em questão. Esta aparência e esta dubiedade da postura crítica atravessam toda a filosofia moderna até o presente bem próximo²²⁵. Na melhor das hipóteses, esta atitude aponta para uma postura crítico-científica, mas não para uma atitude filosófico-crítica. É sempre apenas o saber, a consciência das coisas, dos objetos ou ulteriormente dos sujeitos, que são colocados em questão. Ou ainda menos, este saber e esta consciência não são realmente colocados em questão, mas permanecem apenas a caminho de uma tal colocação, sem que esta seja efetivamente levada a cabo. Um tal procedimento, além disto, não tem por intuito senão tornar mais incisiva a certeza previamente assumida. *O próprio ser-aí, contudo, não é nunca colocado em questão*. Por princípio, uma postura fundamentalmente cartesiana na filosofia não pode colocar o ser-aí do homem em questão. Se ela o fizesse, ela se auto-aniquilaria imediatamente em seu sentido mais próprio. Ela, e com ela todo o filosofar da modernidade, não coloca nada em jogo. Ao contrário, a postura fundamental cartesiana já sabe ou acredita saber *a priori* que tudo pode ser provado e fundamentado de modo absolutamente

torna-se o que está aí, num sentido distinto, para um pensar que procura um fundamento absolutamente seguro porque ele é algo indubitável.” HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 157.

²²⁵ Possível referência a Husserl. Sobre a crítica de Heidegger a Husserl, como continuação da crítica/análise heideggeriana da questão do sujeito, trataremos de tal tema mais a frente, no último momento do presente capítulo.

rigoroso e puro. Para provar isto, ela é crítica de uma maneira desprovida de todo caráter imperativo e de todo risco.²²⁶

Nesta perspectiva, se temos, a partir de Hegel, uma noção de história da filosofia, temos, em contrapartida, com Heidegger, uma história do sujeito dentro de uma história da filosofia. Como apresentamos anteriormente, a compreensão da filosofia de Heidegger, em sua possibilidade mais ampla, exige de nós uma visão de sua noção de história da filosofia. Todavia, no modo como o mesmo configura esta, há um lugar de destaque dedicado à noção de sujeito e à modernidade, mas o vislumbre de tal lugar não exclui o seu “tornar possível”, ou seja, como se chegou, por via da história da filosofia como metafísica, à modernidade, como surgiu, a partir do início da era do esquecimento do ser, o sujeito, a modernidade, como se chegou, em outras palavras, a Descartes e à filosofia posterior ao mesmo. Em suas formas relativas à antiguidade – *ideia, energia, aletheia, ousia* etc. -, o ente,

O efetivamente real transforma-se em algo efetivável no interior daquela atuação humana, que, colocando-se conscientemente sobre si mesma, constrói e cuida de tudo. Com isso, começa historicamente a “cultura” como a estrutura da humanidade certa de si mesma e voltada para o seu próprio auto-asseguramento (cf. Descartes, *Discours de la méthode*). (...) Na medida em que a verdade se transforma na certeza do saber próprio a uma humanidade que se assegura de si mesma, começa aquela história que é chamada no interior do cômputo historiográfico das épocas *o novo tempo*, a modernidade.²²⁷

A inevitabilidade da chegada da modernidade, desde que a filosofia assumiu a forma de esquecimento do ser, é marcante para Heidegger. Mas devemos nos atentar para o fim da antiguidade e o nascimento e auge da filosofia medieval. Pois, se o conceito de cultura no sentido supracitado pertence ao erigir da modernidade, o adentrar da cultura cristã ou a apropriação cultural do cristianismo em relação à filosofia, considerando esta, ainda, evidentemente como metafísica, se apropriando da problemática fundamentalmente - na época - grega, e latinizando por via da interpretação cristã o ente e o esquecimento do ser em sua recente continuidade, ia dizer, esta nova forma, por via das raízes cristãs do medievo, intensifica uma forma de problema já em curso, tal problema sendo fundamental para o que posteriormente designar-se-á como modernidade, ou filosofia moderna. A saber, a mudança, transformação ou reconfiguração da noção de verdade em certeza. Essa busca real por uma certa segurança, serviu como uma espécie de fio condutor rumo à modernidade, o trato com o efetivamente real enquanto ente, do ente enquanto ser, e da certeza do mesmo enquanto

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Editora Forense Universitária. Trad. De Marco Antônio Casanova. Ed. 2. 2011. Rio de Janeiro – RJ. P. 27-28.

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 763.

verdade, ou da verdade enquanto certeza, administrou, por assim dizer, as vias da antiguidade rumo à modernidade pela via do medievo cristão²²⁸,

Uma tal obtenção do asseguramento e um tal erigir do efetivamente real em meio à segurança só podem transpassar de maneira dominante o curso histórico da humanidade dos séculos modernos, porque, no começo anunciador dessa história, muda a relação do homem com tudo aquilo que é efetivamente real, na medida em que a verdade sobre o ente se transforma em certeza e essa certeza desdobra a sua própria plenitude essencial como a essência normativa da verdade.²²⁹

Em Descartes, algo verdadeiro co-depõe da coisa pensante, da razão, e a razão determina a partir da certeza, do “método”, do asseguramento, da garantia da verdade. Somente a razão pode proceder de maneira clara e distinta, assim, somente a razão pode assegurar o real, enxergar e conceber o efetivamente real enquanto verdadeiro, por via de um método seguro, ou seja, que assegure, que dê segurança, certeza, *certitude*, deste modo, o apresentado é re-presentado, mas para que assim o seja, ou pelo menos que o seja de maneira certa, deve sê-lo de forma clara e distinta, daí ser necessário duvidar: para chegar ao indubitável.²³⁰ Assim, assume a forma do ente em detrimento do ser o homem, constrói-se o berço que dorme o bebê do esquecimento do ser, o qual logo se chamará sujeito, pois que outro ente poderia se ajustar a tais e tais estruturas, de modo a conceber a essência da realidade, trazendo-a para si e a partir de si?²³¹

²²⁸ E isto ocorre, por via da crença, da seguinte forma: “Por meio da crença, o homem conquista a certeza da realidade efetiva do ente supremo efetivamente real e, com isso, ao mesmo tempo também da dotação de constância efetivamente real, cujo traço fundamental é a crença. Na crença a certeza é dominante; e, em verdade, a certeza aí dominante é aquele tipo de certeza que também permanece assegurada na incerteza em relação a si mesmo, isto é, na incerteza em relação àquilo em que se acredita. (...) Em uma tal vinculação própria à crença, o homem só consegue se erguer quando se inclina por sobre si mesmo e como ele mesmo para o elemento obrigatório, entregando-se livremente em uma tal inclinação àquilo em que acredita e mostrando-se como livre segundo esse modo de ser. Com isso, a liberdade humana que vigora na crença e em sua certeza (“*propensio in bonnum*”; cf. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* IV, “de vero et falso”) só se desenvolve como a estrutura essencial do homem criado quando todo comportamento humano – sempre à sua maneira – porta em si em sua ligação com tudo aquilo que é efetivamente real – sempre ao modo do que é efetivamente real – aquele traço fundamental que apresenta e assegura a cada vez o efetivamente real como certeza para o homem atuante.” Ibidem. Idem. Pp. 764-765.

²²⁹ Ibidem. Idem. P. 764

²³⁰ Heidegger: “Algo verdadeiro é aquilo que o homem por si mesmo coloca diante de si de maneira clara e distinta, a-presentando-o como algo que é assim trazido para diante de si (re-presentado), a fim de, em uma tal apresentação, se assegurar do representado. A segurança de uma tal representação é a certeza. O verdadeiro no sentido dessa certeza é o efetivamente real. A essência da realidade efetiva desse ente efetivamente real reside na continuidade e na constância daquilo que é representado na representação certa. Essa continuidade exclui a inconstância do posicionamento e da produção que estão envolvidos em toda re-presentação, na medida em que ela duvida. A representação indubitável é a representação clara e distinta. Aquilo que é assim re-presentado também já apresentou o contínuo, isto é, o efetivamente real, à representação. Ibidem. Idem. Pp. 775-776.

²³¹ Ou, como questiona Heidegger, “Que ente efetivamente real se ajusta a uma tal infraestrutura, de tal modo que consiga aceder à essência da realidade efetiva preparada a partir da certeza (à essência da continuidade para toda representação)?”. Ibidem. Idem. P. 767.

Todavia, em sua anterioridade, a história do esquecimento do ser nos alude certas passagens, a partir de seu surgimento próprio, desde Platão e Aristóteles. As noções de *ideia* e *energuéia* não se transmutaram trans-historicamente, tornando-se, num belo dia, sujeito. A verdade de *Ser e tempo* é exatamente a apresentação disso, como o próprio título sugere e como Heidegger afirma logo nos primeiros parágrafos. Mas, *Ser e tempo* não é exatamente onde Heidegger delineia sua concepção de história da filosofia, mas sim onde o mesmo apresenta o problema fundamental da mesma e, a partir de uma analítica do Dasein, prossegue rumo à sua teoria do ser, como o mesmo afirma em inúmeros momentos²³². Todavia, *Ser e tempo* é, como se sabe, uma obra inacabada, projetada para quatro seções, mas somente concluídas duas. Apesar disso, a intuição principal que norteia o pensamento heideggeriano não se diluiu ou se auto-digladiou, apesar dos inúmeros problemas e conflitos que a mesma, internamente, teve que atravessar. O projeto heideggeriano, tendo em sua centralidade em quase todos os momentos a tese do esquecimento do ser, perdurou em quase todas as suas obras, como pudemos observar citando apenas algumas destas no ponto anterior do presente capítulo. Nestas, Heidegger não oblitera a árdua tarefa de passar pela e enfrentar a história da filosofia ocidental a partir da demonstração da brilhante intuição apresentada na *Introdução* de *Ser e tempo*, acerca do esquecimento do ser, ou da pergunta pelo *sentido*²³³ de ser. Todavia, a continuação do percurso e explicação da questão, perduram pelo itinerário da obra heideggeriana pós-*Ser e tempo*, como já salientamos.

A *energeia* aristotélica, segundo Heidegger, torna-se *actualitas*²³⁴, e não obstante, se inicia o processo de transformação da verdade em certeza.²³⁵ Todavia, no que tange à

²³² Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 803., HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Ed. 2ª, Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005. (integralmente), e, também integralmente, HEIDEGGER, Martin. *Seminário de Zollikon*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado: EDUC; Petrópolis, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2001.

²³³ O título da *Introdução* de *Ser e tempo* é *Exposição da questão sobre o sentido de ser*. Em Heidegger, sentido, (*Sinn*), - tal como inúmeros outros conceitos - têm uma significação bem original. Róbson Ramos dos Reis diz que “O conceito de sentido (...) já fora ampliado na obra de Emil Lask para além da acepção de conteúdo judicativo capaz de ser o portador de um valor de verdade. “Sentido” captura as formas categoriais que dão inteligibilidade a algo, permitindo que algo apareça como algo. A estrutura do algo como algo, por sua vez, é interpretada por Heidegger a partir da noção de significado (*Bedeutung*), originada da hermenêutica da vida fática (...). Essa noção é entendida como mais primitiva que as funções de identificação e de classificação de objetos (intuir e conceitualizar), denotando não tanto uma capacidade epistêmica (ao lado do explicar, por exemplo), mas uma habilidade, um ser capaz.” REIS, Robson R.. *O conceito de possibilidade existencial segundo Martin Heidegger*. Presente em *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Org. de César Augusto Batisti. Editora Unijuí e Editora Unioeste. Coleção Filosofia. Paraná – RS. 2010. Pp. 297-298. Cf.: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. Pp. 172-174.

²³⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 753-760.

²³⁵ Cf.: Ibidem. Idem. Pp. 761-767.

questão da modernidade, há - ainda, também, em relação à verdade como certeza – a mudança do *hypocheiménon*²³⁶ para o *subiectum*. Nesse sentido é que Heidegger afirma que:

De maneira correspondente à mudança da *energia* para a *actualitas* e apesar da tradução latina literalmente fiel, a mudança do *hypocheiménon* para o *subiectum* também obscurece a essência do ser tal como ela é pensada nos gregos. O *subiectum* é aquilo que é suposto e sub-metido ao *actus*, aquilo com o que algo diverso ainda pode contingentemente se juntar. Nisso que vem ao encontro acidentalmente, no *accidens*, o advir concomitantemente à presença, isto é, um modo de apresentar, se torna inaudível. Aquilo que reside sob e aquilo que é suposto (o *subiectum*) assumem o papel do fundamento, sobre o qual algo diverso é colocado, de modo que o suposto também pode ser concebido como aquilo que se encontra sob e, com isso, *antes* de tudo como algo que é continuamente. *Subiectum* e *substans* designam o mesmo, o propriamente contínuo e efetivamente real, que é suficiente para a realidade efetiva e para a continuidade, e que, por isso, se chama *substantia*. Logo se interpreta a partir da *substantia* a essência do *hypocheiménon* (daquilo que reside por si diante de nós) tal como ela é determinada no começo. A *ousia*, a presença, é pensada como *substantia*. O conceito de *substantia* não é grego, mas domina juntamente com a *actualitas* a cunhagem da essência do ser na metafísica posterior.²³⁷

A passagem dos conceitos fundamentais da história da metafísica enquanto esquecimento do ser assumem, assim, conforme o *modus operandi* medieval, em sua forma latina, a concretude dos estados de realidade efetiva a partir da doação de sentido fundamental às entidades, sem, evidentemente, conotar o ser enquanto tal, em sua essência, o ser de modo fundamental e em seu *sentido*, mas não abandonando a sua significação, a qual assume a forma de entes fundamentais no lugar do ser como fundamento. Daí a proposta heideggeriana inerente a *Ser e tempo*, a saber, a de assumir a tarefa de uma “destruição” da metafísica e de fazer a pergunta pelo sentido de ser, onde, não obstante, se faz necessário, para além da tradição, mas, sem o descarte da mesma, e já considerando o seu desgaste, devido ao viés ôntico, uma “ontologia fundamental”.

Como o procedimento da tradição de pensamento ocidental conseguiu progredir ascensionalmente rumo à noção de sujeito, a inevitabilidade das modificações da forma de pensar inerente ao problema do ser fora patente. A noção de *certitude*, basilar ao pensamento cartesiano, contou em seu nascedouro com um fundamento, uma base, que logo se opôs de

²³⁶ É válido aludir aqui que, a noção de *hypocheiménon*, comumente traduzido como *substrato*, e mais comumente atribuído aos filósofos da *physis*, os *phisikoi* (Aristóteles) ou *physicalistas*, é também atribuída a estes filósofos por Heidegger, por via da sua leitura de Aristóteles, ainda em idade tenra. No entanto, como o próprio Heidegger se apropria do termo e remete-o à tradição muito mais em suas considerações relativas a Aristóteles, é interessante lembrar, aqui, que somente com o próprio Aristóteles este termo é não somente cunhado como também atribuído aos filósofos vulgarmente conhecidos na posteridade como “pré-socráticos”, no *Livro das Categorias*. Ademais, acrescenta-se a isto, o fato de o termo também em Platão, horas como *hypocheiménon*, horas como *proscheiménon*, no *Fedro* e no *Sofista*, com mais veemência no *Sofista*, mais especificamente em 254 a – 9.

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. Pp. 768-769.

maneira gradativa, por via daquilo que Heidegger chama de “*onto-teologia*”²³⁸, aos gregos, através, em seu momento mais precípuo, da noção de *hypocheiménon*. Pois “(...) o “*subiectum*” torna-se a partir daí o nome que designa tanto o sujeito na relação sujeito-objeto quanto o sujeito na relação sujeito-predicado”.²³⁹

Mas a história das transições conceituais das entidades que espelham o atestado de validade da tese heideggeriana em relação ao esquecimento do ser, em seu eterno retornar, enquanto lembrança²⁴⁰, à noção de ser, apela, no momento latino medieval da filosofia, ao fundamento grego que designou, a partir da obra aristotélica, o cenário de um dos principais momentos metafísicos do pensamento ocidental, para além da *ousia*, *ideia*, *substans*, *actualitas*, o *subiectum*²⁴¹ advém da tentativa inócua, mas, aparentemente fundamental de recuperação do *hypocheiménon*. De modo que o comportamento humano como o modo mesmo de ser da *ratio*, no modo normativo de distinção daquilo mesmo que já se encontra presente, o ente humano, ia dizer, assume a forma fundamental do *hypocheiménon*, a partir da noção de *subiectum*, a qual parece superar ou, pelo menos, substituir a polêmica noção de *substans*.

Essa polissemia conceitual, ou, se preferir, “nominal”, como se designou a partir da segunda metade do século XIII, a partir do momento que volta a perguntar pelo que subjaz, pelo fundamento compreendido como essência do ente em sua entidade, obtém aqui o nome de *ratio*, a qual somente se auto-concebe por via da *cogitatione*, por via da atividade do *cogito*, a qual mui rapidamente, enquanto historicamente, contextualmente, quer dizer, enquanto inserida no tempo, toma a forma de *ego cogito cogitatum*, enquanto autodistinção do já presente, do que para além da modificação, mudança, continuidade e equivocidade de vãs interpretações subjaz, o *subiectum*:

Tudo aquilo que se perdura por si mesmo e que, portanto, se encontra presente é *hypocheiménon*. (...) Quando se requisita no começo da metafísica moderna um

²³⁸ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, e, também, o modo como a questão é colocada por Stein nos três primeiros capítulos de STEIN, Ernildo. *As voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 768.

²⁴⁰ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *A lembrança da metafísica*. Presente em *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. Pp. 807-814.

²⁴¹ Para Heidegger, “A mudança da metafísica em seu começo dispensa a *energéia* para adentrar a *actualitas*, a *ousia* para adentrar a *substantia*, a *alethéia* para adentrar a *adaequatio*. Do mesmo modo, o *logos* e, com ele, o *hypocheiménon* alcançam a esfera da interpretação da palavra traduzida *ratio* (*rém*, *hésis* = discurso, *ratio*; *reor* = enunciar, tomar por, justificar). De acordo com isso a *ratio* se mostra como o outro nome para o *subiectum*, aquilo que subjaz.” HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 768.

fundamentum absolutum et inconcussum que seja suficiente enquanto verdadeiramente ente para a essência da verdade no sentido da *certitudo cognitiones humanae*, então se pergunta por um *subiectum* que já se encontre a cada vez presente em toda re-presentação e para toda re-presentação e que seja o contínuo e permanente na esfera da re-presentação indubitável. A representação (*percipere, cogitare, repraesentare in uno*) é um traço fundamental de todos os comportamentos do homem (...). (...) na esfera da construção essencial da representação (*perceptio*), é próprio ao *ego cogito cogitatum* a distinção daquilo que constantemente já se encontra presente, do *subiectum*. (...) O *ego*, a *res cogitans*, é o *subiectum* insigne, cujo *esse*, isto é, a presença, satisfaz a essência da verdade no sentido da certeza. Esse *esse* delimita uma nova essência da *existentia*, que Descartes define como uma *veritas aeterna* (axioma) no § 49 de seus *Principia philosophiae* da seguinte forma: *is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat*. “Aquele que se comporta representativamente em relação a algo não pode deixar de produzir um efeito enquanto representa”.²⁴²

O homem, a *mens* humana requisita para si, agora, o lugar de ser do ente enquanto pergunta pelo ente enquanto ente. As *Meditações de filosofia primeira*, sob a influência das *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez,²⁴³ tende a retornar a proposta aristotélica de metafísica, ou seja, enquanto herdeiro do medievo, Descartes não descarta a metafísica como ciência prima, como conhecimento que aponta para o fundamento. E, se assim o é, a centralidade de sua obra, que tende à absolutização do conhecimento pelo sujeito²⁴⁴, não rejeitará o princípio metafísico de fundamentação dos entes e do ente enquanto ente. Desse modo, considerar a “(...) *mens* humana enquanto *subiectum* passa a requisitar futuramente para si de maneira exclusiva o nome “sujeito”, de modo que *subiectum* e *ego*, subjetividade e egocidade significam agora o mesmo.”²⁴⁵

Aqui entra em jogo outro termo de que Heidegger se utiliza e dá ênfase de relevo, devido à sua relação com a noção de sujeito inerente à modernidade, a saber, *subjetividade*. Segundo Marcos Aurélio Fernandes, “(...) a *subjetividade* é a culminância da era da metafísica, ou seja, daquele pensar que, por aproximadamente dois milênios e meio, experimenta e compreende o ser a partir do referimento da *subjetividade*.”²⁴⁶ A colocação

²⁴² Ibidem. Idem. P. 769.

²⁴³ O qual tornou possível uma leitura e sistematização da metafísica como sendo não mais um comentário e/ou extensão da obra de Aristóteles. Cf. o que dissemos no capítulo primeiro sobre a importância de Suárez.

²⁴⁴ Segundo Heidegger, “As “considerações cartesianas” que tratam da distinção do *subiectum* homem como *res cogitans* pensam o ser como *esse* do *ens verum qua certum*. A essência pensada de maneira nova da realidade efetiva desse ente efetivamente real ainda não é designada como um nome próprio. Isso não significa de maneira alguma que as “considerações” seriam desviadas do *ser* do ente para a pergunta sobre o *conhecimento* do ente; pois as “considerações” designam a si mesmas como *Meditationes de prima philosophia*, como considerações, portanto, que se mantêm na esfera da pergunta sobre o *ens qua ens*. Essas “considerações” ressaltam, e, em verdade, de uma maneira decisiva, **o começo propriamente dito da metafísica que sustenta a modernidade** (grifo nosso).” HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2ª. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P.770.

²⁴⁵ Ibidem. Idem. P. 771.

²⁴⁶ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Subjetividade e Subjetividade: uma meditação histórico ontológica a partir de Heidegger*. Presente em: *Revista Princípios, revista de filosofia*. V. 21, n. 36. Natal – RN. 2014. P. 124.

aparentemente inequívoca de Marcos Aurélio Fernandes coloca aquilo que, na perspectiva heideggeriana é, na história do pensamento ocidental, o passo decisivo que antecede o efetivo surgimento do *sujeito* moderno, do *subiectum* assumindo pretensamente de modo convenientemente definitivo o *hypocheiménon*. Apesar disso, ainda não a partir de uma *egocidade* fundamental, ainda não a partir de um *eu*. Afirma Heidegger que:

O nome subiectidade²⁴⁷ deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Além disso, o título contém ao mesmo tempo uma referência ao hypocheiménon e, com isso, ao começo da metafísica, mas também ao aceno prévio para o prosseguimento da metafísica moderna, que de fato requisita a “egocidade” e, antes de tudo, a mesmidade do espírito como traço essencial de verdadeira realidade efetiva. (...) Subiecticidade designa, por fim, o fato de o ente ser subiectum no sentido do hypocheiménon, que enquanto próte ousía possui o seu traço distintivo no presentar do ente respectivo.

Em sua história como metafísica, o ser é de um ponto ao outro subiecticidade. No entanto, onde a subiecticidade se transforma em subjetividade, o *subiectum* insigne desde Descartes, o ego possui um primado carregado de múltiplos sentidos. O ego é, por um lado, o ente mais verdadeiro, que em sua certeza é o meio acessível. Em seguida, porém, e de acordo com isso, ele é aquele ente junto ao qual nós efetivamente pensamos, na medida em que pensamos, o ser e a subsistência, o simples e o composto (*Monadologia*, § 30, Gerh. VI, n. 21).²⁴⁸

A compreensão da metafísica, historicamente, como compreendendo a entidade pela via de uma triplicidade até a modernidade, a saber: entre os antigos, *physis* e *mundus*, entre os medievais *Deo*, e, a partir do final da idade média, prelúdio à modernidade, *anima*, *mens*, ou, mais precisamente, assumindo a forma de *ratio*, a qual, assim, por via da reflexão/pensamento, por pensar o real em sua determinidade e determinar a si mesma no ato de pensar, passa a ocupar o lugar privilegiado; a alma torna-se a realidade verdadeira na medida em que arranca de si própria a certeza, o homem assim assegurando-se de si mesmo para assegurar o real. O eu penso, aqui, o indubitável; o eu sou, aqui, a autoconsciência.

²⁴⁷ Por razões que nos são estranhas, Marcos Aurélio Fernandes, no artigo supracitado, utiliza, como o leitor já deve ter notado na citação precedente, a expressão “subjetividade”, ao invés de “subiecticidade”. O mesmo, nas citações de seu belo trabalho em relação a tal conceito, se utiliza do *Tomo II* da obra *Nietzsche*, de Heidegger, cuja tradução é remetida a Marco Antônio Casanova, ou seja, a primeira edição, enquanto nós, aqui nos utilizamos da segunda edição – apesar de contarmos com o apoio e leitura da primeira constantemente -, mas que é de tradução do mesmo tradutor (não encontramos diferenças consideráveis entre a primeira e a segunda edição, as duas sendo de igual e admirável qualidade). Conferimos, também, a partir das citações de Marcos Aurélio Fernandes, a primeira edição da obra referida, e continuamos sem compreender o porquê de o mesmo utilizar a expressão subjetividade, ao invés de subiecticidade; já nas duas edições, esta última parece ser a terminologia que Heidegger sempre se utiliza. As expressões originais utilizadas por Heidegger são *Subjektivität* (subjetividade) e *Subiectität* (subiecticidade). Todavia, para nos mantermos, na medida do possível, fiéis às obras dos autores, utilizaremos os termos que os mesmos utilizam, quando citarmos-los, em relação à tradução aqui utilizada (Heidegger) e o termo escolhido por autores quaisquer que seja, (como no caso de Marcos Aurélio Fernandes).

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 783.

O homem precisou se certificar de si mesmo (...) ele precisou se certificar do asseguramento das possibilidades de suas intenções e representações. O fundamento também não podia ser outro senão o próprio homem, na medida em que o sentido da nova liberdade lhe impedia toda vinculação e todo elemento imperativo que não emergissem de seus próprios posicionamentos.²⁴⁹

O ser se constitui, aqui, não mais em sentido grego: *ousia*, presença, vigência do vigente, presença do presente, mas como ente que pensa o ser em sua vigência e presença, que o determina em sua determinação, como *homo*.²⁵⁰

Deste modo, o ser irá, sob o olhar do homem enquanto sujeito, objetivar-se, tornar-se objeto, enquanto entes em sua entidade, o ser homem determinará o seu opositor, o não-ser-homem na qualidade de *objectum*, a nova relação que determinará a noção de realidade da modernidade a partir de Descartes, será a dicotomia sujeito/objeto. Pois para os gregos e para os medievais, quase de um modo geral, tal modo de proceder em relação ao real fora quase impensável, onde, tal modo de enxergar as coisas será próprio ao método científico, que a partir de Descartes, Galileu e Newton, se estabelecerá e perdurará como critério de verdade: “No pensamento grego não se encontra nada de objetivo. O objetivo não aparece senão nas ciências naturais modernas. Então o homem torna-se sujeito no sentido de Descartes.”²⁵¹

Não é que não no mundo antigo/medieval não se tenha nenhum referencial de noção para a designação ou diferenciação entre o ente que interpreta, o homem, e a o ente interpretado, os entes de um modo geral, o cosmo ou, como será chamado posteriormente, *mundus*, o mundo etc. Todavia, a leitura do real a partir da noção sujeito-objeto, *subjectum-objectum*, somente se dá através daquilo que, nos últimos quatro séculos – para falar minimamente – tem correspondido àquilo que chamamos de modernidade e, em especial, metafísica da subjetividade. Os antigos, explica-nos Heidegger densamente na primeira parte de *O que é uma coisa?*, concebiam os entes como coisa e, a partir de Platão/Sócrates, onde se

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* - volume II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2007 P. 109.

²⁵⁰ Heidegger: “O primado do *subiectum* no sentido do *ego* (Descartes); o *existere* como o *esse* do *ego sum*; o *representare* (*percipere*) contra o *noein* enquanto *idein*, e este contra o *noein* de Parmênides. A partir do ser enquanto presença surge o ser como representatividade do sujeito.” HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Editora Forense Universitária e Grupo Editorial Nacional. Ed 2º. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ. 2014. P. 801.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 50. Heidegger afirma também que: “Para os gregos não há objetos. Eles só aparecem a partir de Descartes. Os gregos designam o ente como o que está presente [*das Anwesende*], como aquilo que eu já encontro sempre. Os gregos têm a palavra *ousía* para esta espécie de ser do ente.” Ibidem. Idem. P. 155. E: “A objetividade é determinada pela subjetividade.” Ibidem. Idem. P. 145.

inicia um novo período, por assim dizer, antropológico do pensamento (juntamente com Protágoras), concebiam o homem como ente que interpreta as coisas, seja como o homem medida de Protágoras, o homem como sendo a sua alma, de Platão, ou o animal político de Aristóteles, etc. Havia sim uma diferenciação entre os entes interpretados e o ente que interpreta os demais entes, mas não havia, tal como passará a haver e ser o fator determinante da modernidade, a referência ao homem como ente que determina os demais entes, não havia a referência ao homem como sustentáculo da realidade dos entes, não havia a diferenciação subjectum-objectum, *subiectividade*, [*subjectividade*] e *objetividade*. Esta é própria da modernidade.

A *objetividade*, precedida pela *subiectividade*, como aludimos anteriormente, é uma nova forma de determinação da constituição ontológica das coisas, em sua intenção, mas ôntica, em sua realização. Co-relacionando diretamente o real à interpretação do ser que interpreta, o objectum é o determinado, opositor ao subjectum, ao sujeito, que através - e somente através - da representação, determina o real de maneira intramundana, o re-presentar quer dizer apresentar a coisa novamente, mas a partir de mim, ou na forma de retorno da presença para mim ou condicionada a mim (re), a coisa que representa o objeto, determina-o, portanto, trazendo-o para dentro de mim enquanto se constitui de forma externa a mim a partir de mim. A objetividade, a concepção de objetivo e de objeto é, assim, uma modificação da presença das coisas em favor do sujeito, o ser que re-presenta o presente, o presentado:

A presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida aí pela sua possibilidade de representação através de um sujeito. A presença é compreendida como representação. A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como é objetado [*objiziert*] para dentro de mim. Esta forma de experiência do ente só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alcançou a condição de sujeito.²⁵²

Assim, nasce não somente o sujeito, mas toda uma forma de conceber o real e renomear o mundo, a natureza e até o próprio homem. Esta concepção determinante de sujeito, a qual, não obstante, pode-se dizer, abre as portas científicas da modernidade, por vir acompanhada e necessariamente arraigada no “método”, é o pressuposto fundamental da nova forma de proceder no mundo e sobre o mundo, a nova *epistème*, agora alocada não mais na atividade do intelectual aristotélico da *vita contemplativa*, transforma-se em *vita activa*. O homem, em tais condições, a partir da sua auto-realização enquanto sujeito, ou seja, aquele

²⁵² Ibidem. Idem. P. 136.

que se realiza realizando o real e o determina, em sua realização, agora domina a natureza, a possui.

Kant, no *Prólogo à Fundamentação da metafísica dos costumes*, afirmara que o pensamento antigo se dividia em física, lógica e ética. Tomemos essa afirmação como verdadeira, por um minuto. Se o pensamento antigo se dividia em física, lógica e ética - levando em consideração, principalmente, a leitura dos estoicos e epicurêus das filosofias precedentes até às suas próprias -, a egocidade do pensamento moderno se baseará, agora, numa antropologia fundamental. Se outrora a crença no que é enquanto é, no que de fato existe, que se baseava na afirmação que tudo que existe está contido na forma de *Deus*, *homem* ou *natureza* (Kant, novamente, em sua leitura das filosofias precedentes), é subsumida agora pela concepção de que tudo está contido no homem, enquanto determinante do real através da representação e, até mesmo, determinante da existência de Deus, enquanto *res cogitans*,²⁵³ ser que, através da razão, que somente o homem possui, “prova/determina” a existência de Deus, de si mesmo e da natureza. O *Cogito ergo sum* é, na perspectiva heideggeriana, o princípio da monstruosidade contra a natureza, no sentido da pretensão de sua dominação:

(...) pela subjetividade do “eu penso”, no sentido da certeza. Dito ainda de outra forma, a ciência assim colocada, isto é, esse método é o ataque mais monstruoso do homem à natureza, conduzido pela pretensão de ser “*maître et possesseur de la nature*”. Na pretensão da ciência moderna, colocada dessa maneira, fala uma ditadura da mente que se rebaixa a operadora da calculabilidade e só deixa valer o seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos e modelos de representações – não só deixa valer, mas ousa apresentar a consciência reinante nesta ciência até mesmo como consciência crítica numa cegueira monstruosa.²⁵⁴

A história do esquecimento do ser, que não pode contar com o *objeto* na antiguidade, limitando-se diretamente à relativamente complexa noção de *ousía*, passando pela idade média, onde a filosofia assume a forma de *ancilla theologiae*, determinando o ser do ente a partir da noção de *creatio*, irá se determinar agora, na modernidade, a partir de Descartes, na forma de *consciência*, o fator pressuposto da representação, objeto de objetificação do mundo. “Onde começa a consciência na filosofia? Em Descartes. Toda

²⁵³ Cf.: *Meditação IV* de DESCARTES, Rene. *Meditações de filosofia primeira*.

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 144.

consciência de algo é simultaneamente consciência de si mesmo, e o si-mesmo, que é consciente de um objeto, não é necessariamente consciente de si mesmo.”²⁵⁵

Deste modo, esboçando uma “história do sujeito”, Heidegger, após apontar o lugar de tal sujeito, passará rapidamente, no que tange ao cerne de tal história, por Kant e Hegel, até tocar seu honorável mestre, Husserl. Todavia, se o sujeito tem um “lugar”, é justamente por estar inserido em uma história da filosofia enquanto esquecimento do ser. Deste modo, o significativo pensamento de Nietzsche não estaria deslocado das considerações heideggerianas acerca do esquecimento do ser. Mas ali, em Nietzsche, não há a consideração da história do sujeito ou simplesmente da metafísica da subjetividade, mas ainda sim da história do esquecimento do ser, apesar da história do sujeito estar inserida nesta. Nietzsche aqui, assume o papel de uma outra configuração do esquecimento do ser, distinta da noção de sujeito, que em sua história já é demasiadamente complexa.

“História do sujeito” não é uma expressão que pode ser encontrada em Heidegger. Nos referimos, aqui, à história do sujeito como a história de um dos principais momentos da história do esquecimento do ser, uma história, entre outras, dentro da grande história. Todavia, é importante lembrar que falamos de história do sujeito, no que diz respeito à leitura heideggeriana da metafísica da subjetividade, e não de “história das filosofias da subjetividade”. E isto propositalmente, pois, por mais que hajam diversas e variadas filosofias que centralizam o sujeito ou o concebem como norte, de um modo ou de outro, a metafísica da subjetividade – o sujeito perdurando, até mesmo depois de Husserl, nas filosofias do século XX, em especial na França – Heidegger vê a questão da subjetividade como contínua. Como se fosse uma história que trata do sujeito, da subjetividade, e não de diferentes concepções de sujeito ou de subjetividade. Pois, por mais que hajam variadas filosofias da subjetividade, o norte comum de todas é o mesmo: o sujeito como fator determinante do ente em geral, o sujeito assumindo o papel do ente determinante em detrimento do ser.

A lógica que perpassa a metafísica da subjetividade cartesiana, para Heidegger, apesar das variações e transmutações que a perpassarão, é a mesma que irá até Husserl. Há um mesmo *modus operandi*, uma proceduística fundamental em relação a todas as filosofias da subjetividade, de Descartes a Husserl.

Todavia, primeiramente, ainda se tratando de uma história do sujeito no interior da história do esquecimento do ser, ou do sujeito como uma das principais configurações

²⁵⁵ Ibidem. Idem. P. 265.

ônticas do esquecimento do ser, logo após Descartes, o nome de maior destaque é Kant, onde a determinação do ser do ente, ou do ser enquanto ser, ou da pergunta pelo sentido de ser é objeto de esquecimento e se abre mão, contando somente com a lembrança, da pergunta fundamental, do apontamento para o ser, quer dizer,

Na medida em que esta determinação continua ficando de fora, fundamentalmente também em Kant e seus sequazes não alcança sucesso, o princípio decisivo da filosofia moderna radicado no sujeito significa igualmente a perda da questão ontológica fundamental, a ele referida: *sum*, “eu sou”, existência!

(...) No fundo, com a compreensão assim orientada da metafísica de Descartes no princípio, conquista-se a compreensão de toda filosofia subsequente (Spinoza, Leibniz, empirismo inglês, Kant).²⁵⁶

Aqui, quer dizer, logo após Descartes, os principais lugares de destaque em relação à noção e lugar do sujeito são Kant, Hegel²⁵⁷ e Husserl, mas, principalmente, Kant²⁵⁸ e Husserl. Pois, para Heidegger:

Na história da determinação do ente encontramos, pois, os três estágios seguintes:

- 1) O ser do ente como *hypocheiménon*, que consiste de *physei onta*, aquilo que brota a partir de si mesmo e *thései onta*, o fabricado pelo homem;
- 2) O ser do ente como possibilidade de criação [*Geschoeplichkeit*];
- 3) O objeto [*Objekt*] ou objeto [*Gegenstand*] determinado pelo eu-sujeito. Como verdadeiramente ente, vale o que é verificado por objetividade científica. Isto soa de modo grandiloquente. Só que se esquece, demasiado fácil e frequentemente, que esta objetividade só é possível na medida em que o homem admitiu sua subjetividade, a qual de maneira alguma pode ser compreendida de imediato. Depois Kant submeteu, pela primeira vez, o princípio de Descartes referente à definição de objetividade do objeto a uma analítica sistemática em sua *Crítica da razão pura*. Husserl precisou, desdobrou e fundamentou esta posição de Kant fenomenologicamente.²⁵⁹

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*. Editora Vozes. Trad. De Enio Paulo Giachini. São Paulo – SP, 2009. P. 118.

²⁵⁷ Acerca da crítica heideggeriana a Hegel em relação à noção de sujeito, ou, se preferir, como parece sugerir o próprio clímax inerente às obras heideggerianas: acerca das considerações heideggerianas acerca do conflito ‘Dasein x Sujeito’ e ‘tempo e história’ em relação ao pensamento de Hegel, remeto o leitor a: DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. *Heidegger, Hegel e a questão do sujeito*. Presente em: *O que nos faz pensar*. V. 01. Nº 10. Outubro de 1996.

²⁵⁸ Não nos delongaremos nisso, a saber, na crítica ou análise do lugar do sujeito em Kant, Hegel e Husserl – apesar de o próximo ponto ser relativo a Husserl, mas ainda com breves considerações -, pois isso desviar-nos-ia do nosso objetivo no presente ponto do presente capítulo: *O lugar e surgimento do sujeito na história do pensamento filosófico ocidental*, por essa mesma razão não nos delongamos nos três últimos parágrafos, logo acima, em nossas considerações sobre Nietzsche. Estamos aqui a falar de Kant somente para aludir a uma certa demarcação histórico-filosófica da concepção heideggeriana. Kant, no interior da filosofia heideggeriana, tem lugar privilegiado, basta observar a complexidade de obras inteiras dedicadas a este ilustre pensador, por parte de Heidegger, tais como *Kant e o problema da metafísica*, *Que é uma coisa?*, *A tese de Kant sobre o ser*, *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant*, *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura* e outras tantas citações significativas que aparecem constantemente na obra heideggeriana sobre Kant, como em *Ser e tempo*, *Seminários de Zollikon*, *Ensaio e conferências* etc. Todavia, aqui, repito, estamos somente demarcando um lugar no lugar, somente uma finalização da presente parte do presente capítulo, todavia, propedêutica à próxima parte do presente capítulo.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. Pp. 157-158.

A continuidade da história do sujeito - tendo passado por Nietzsche enquanto outro momento fundamental da história da filosofia, mas não se modificando neste – atinge o seu auge em Husserl, a continuidade fundamental da consciência, da representação, quase um século após a sistematização de tais noções no pensamento de Kant. Em Husserl a subjetividade atinge seu auge no que tange, principalmente, sua relação com as “ciências empíricas”. As ricas noções presentes em obras como *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, *Investigações lógicas* e *Meditações cartesianas*, apesar de sua grandeza e novidade, dão continuidade ao projeto da metafísica da subjetividade que surgira com Descartes e teve, antes de Husserl, o seu principal momento em Kant. Husserl dá continuidade à noção de consciência, aquela mesma que norteará toda filosofia moderna.

“Ser consciente” [*Bewusst*] significa orientar-se. Mas onde? No ambiente, entre as coisas, isto significa igualmente: orientar-se é um estar relacionado ao que é dado como objetos. No século XVIII as palavras “consciente” [*Bewusst*] e “consciência” [*Bewusstsein*] recebem o sentido teórico como a relação com os objetos experienciáveis. Para Kant, recebem o sentido de relação com a natureza, como âmbito sensorialmente experienciável. Depois avança-se mais um passo: os cientistas tomam esta chamada consciência empírica, o orientar-se, como a possibilidade de mensurabilidade dos processos da física.

Fala-se também da consciência pura, que é aquele saber que não se relaciona com o sensorialmente perceptível, com os objetos empíricos, mas com aquilo que possibilita a experienciabilidade dos objetos, isto é, sua objetividade. A objetividade dos objetos, isto é, o ser do ente aponta para a consciência. Até com Husserl, chama-se isso de idealismo moderno.

Assim, o título *consciência* tornou-se uma representação fundamental da filosofia moderna. A fenomenologia de Husserl também lhe pertence. Ela é a descrição da consciência. Como novidade, Husserl só lhe acrescentou a *intencionalidade*.²⁶⁰

Este traço fundamental da filosofia moderna, chamado consciência, o qual dá primazia ao sujeito e torna possível a noção de objeto, através da representação, torna possível a nova dicotomia paradoxal: a relação sujeito-objeto e a constituição de ambos em sua relação. Todavia, a caracterização histórica apresentada aqui, enquanto esquecimento do ser, que se propõe como fundamentação, de modo muito específico em Heidegger, como caracterização de uma ontologia fundamental, somente pode ser lida á luz do engano, do trato inadequado, ou seja, do esquecimento do ser. A aporia da constituição da relação sujeito-objeto é, na verdade, um pseudo-problema, pois “(...) a partir da compreensão do ser correta nem se chega a uma representação de sujeito e objeto, de modo que tampouco seria necessário superar uma divisão.”²⁶¹

²⁶⁰ Ibidem. Idem. Pp. 186-187.

²⁶¹ Ibidem. Idem. P. 227.

A história da filosofia pressupõe, em sua compreensão básica, a explanação de sentidos inerente à mesma. E é somente sob este aspecto, dando continuação ao que aludimos no primeiro parágrafo do presente capítulo sobre a mesma, que a destacamos aqui como momento fundamental de nossa exposição do pensamento heideggeriano. Pois, em filosofia, precisa-se constantemente do passado no presente para se construir o presente. Considerando que “para o pensamento contemporâneo é importante lembrar-se da tradição e não cair na ideia errada de que se possa começar sem história.”²⁶² Ou, melhor ainda, seguindo Heidegger:

Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação.

Mas, somente se voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que está para ser pensado.²⁶³

Feito este excursão, considerando que conseguimos, mesmo que de maneira breve, aludir ao lugar do sujeito na história da filosofia ocidental, e tendo apresentado o seu auge como sendo o fundamento, centralidade e desenvolvimento da filosofia husserliana, apresentemos, agora, de maneira restrita ao contexto de nosso objeto de análise, a crítica de Heidegger a Husserl.

4.3 Husserl e a metafísica da subjetividade: uma crítica heideggeriana

Segundo Heidegger, como vimos acima, Husserl seria o continuador da metafísica da subjetividade, representando, por assim dizer, o seu auge.²⁶⁴ Mas por quê? O que há em Husserl que torna possível a concepção heideggeriana da continuação de tal metafísica? Além da concepção de sujeito, ou da dicotômica e problemática manutenção da relação sujeito-objeto, Husserl, tal como o Kant da primeira *Crítica*, está interessado especialmente na problemática do conhecimento, ou melhor, nas condições de possibilidade do mesmo. Se as considerações acerca de tais condições de possibilidade tornou possível, em Descartes, a

²⁶² Ibidem. Idem. P. 67.

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. *O princípio da identidade*. Presente em: *Conferências e escritos filosóficos*. Editora Nova Cultural Trad. De Ernildo Stein, 2005. São Paulo – SP. P. 183.

²⁶⁴ Apesar de Sigmund Freud (Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009), também, de certo modo, dar continuidade ao viés da metafísica da subjetividade da tradição, segundo Heidegger, Husserl é, indubitavelmente, o nome de maior destaque de tal tradição (na época de Heidegger).

teoria do “eu penso”, e em Kant, o transcendental inerente ao seu criticismo, estas, em Husserl, darão o mote para o surgimento do que o mesmo designará como fenomenologia transcendental. O próprio Husserl, em *A filosofia como ciência de rigor*, enfatiza que a problemática do conhecimento é, enquanto tal, o problema fundamental da filosofia, o que a caracteriza em seu caráter mais profundo, particular e original.

Em um de seus principais escritos, intitulado *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, esta já sendo uma obra de maturidade do autor, o mesmo declina, para nós, os princípios fundamentais de sua filosofia e concepção de conhecimento, ou melhor, a sua fenomenologia transcendental, não discordando de modo algum da ideia original vigente na obra de juventude supracitada.

Segundo Jesús Vásquez Torrez,

(...) o modo de pensar de Heidegger enquanto realização do “passo de volta”, de “repetição” e “desconstrução” da tradição metafísica é dado a partir da forte influência recebida da fenomenologia husserliana, incluindo-a nessa tarefa desconstrutiva, e de sua peculiar leitura de Kant. Nesse sentido, parece legítimo interpretar globalmente o pensamento de Heidegger como uma radicalização fenomenológica da fenomenologia de Husserl (...).²⁶⁵

O que Torrez chama aqui de “passo de volta”, pode ser entendido aqui, assim como o que Ernildo Stein chama de “desleitura”²⁶⁶, como a intenção por detrás do que Heidegger afirmara com a *destruição*, no § 6 de *Ser e tempo*.

Poderíamos até mesmo, junto à *destruição*, falar também de desconstrução ou, até mesmo, desmonte da metafísica tradicional. Pois, se, no § 6 de *Ser e tempo* ele fala de destruição, nas obras seguintes, essa destruição aparece na forma, horas de desmonte, horas de desconstrução. Heidegger apresenta, em quase toda a obra posterior a *Ser e tempo*, a desconstrução que o mesmo propusera em *Ser e tempo* e só brevemente, lá, a apontara. Heidegger fala da *tarefa de uma destruição da história da ontologia*. Como afirma Gadamer,²⁶⁷ o pôr a mostra, como atividade antecipadora, era o sentido do que o jovem Heidegger denominara como destruição, no caso, em *Ser e tempo*. *Ser e tempo* antecipara, através da destruição, como atividade antecipadora, o que surgiria, em breve, como, também e complementarmente, mas não de forma explicitamente conceitual, desconstrução e desmonte

²⁶⁵ TORRES, Jesús Vásquez. *Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger*. Presente em: Revista *Perspectiva Filosófica*. V. VII, número 14. Jul/dez./2000. P. 72.

²⁶⁶ Cf.: STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Ijuí, Rio Grande do Sul – RS. Pp.19-23.

²⁶⁷ Cf.: GADAMER, H.G. – Geleitwort. In: Biemel, W. e Hermann, F-W (editores) – *Kunst und Technik* – Frankfurt a. M., 1989, p. XVI.

da tradição. Destruição, aqui, aponta para a necessidade do fim, como quando, em *Técnica e arte*, Heidegger, ao falar da destruição da arte, fala do fim da mesma, no sentido de esta estar a ser absorvida pela técnica, pelo dispositivo, *Gestell*, como referencia em *A questão da técnica*.²⁶⁸ Destruição parece aparecer como, para além de atividade, também como tarefa, tal como traz o título do §6 de *Ser e tempo: A tarefa de uma destruição da história da ontologia*. Ao falar em destruir lembremos que não se trata de abandonar, mas, - e aqui nos remetemos para outra noção importante - *superar*.

Neste sentido, a destruição, configurando a necessidade de desconstrução e atividade de desmonte, aparece, quase inevitavelmente, como superação. Destruir não significa abandonar, como quem joga uma pedra em uma vidraça e depois se retira do local do ocorrido. Significa, isto sim, superar. “Superação”, *Verwindung*, carrega, após *Ser e tempo*, o sentido de destruição, alocando a este desconstrução e desmonte: desconstrução porque é o que é feito no decorrer da obra heideggeriana após *Ser e tempo*, cumprindo a tarefa posta no §6 de *Ser e tempo*. Desmonte porque a desconstrução não é feita de uma só vez, em uma só obra, e por completo, mas por partes, em várias obras, momentos, etapas, portanto a desconstrução assume, também, a forma de desmonte, caracterizando assim a proposta de destruição.

Mas esta destruição, como acabamos de mencionar, logo se converterá em *superação*, como é usado em um significativo texto intitulado *A superação da metafísica*. Heidegger não mais mencionará, a partir da década de 1930, a destruição, mesmo já realizando, nos textos posteriores a *Ser e tempo*, a destruição enquanto desconstrução e desmonte da tradição, em variados textos e momentos. Heidegger usará, a partir de então, *superação*, onde mencionará em textos como *Sendas perdidas, Identidade e diferença* (na primeira parte) e no já citado *A superação da metafísica*.²⁶⁹ O §6 de *Ser e tempo* dá a senha, apresenta a intuição e inicia o movimento: daí a sua considerável importância.

Não obstante, e também não coincidentemente, no parágrafo seguinte, Heidegger esboça a sua concepção de fenomenologia²⁷⁰, a qual já anuncia, por assim dizer, o rompimento com aquele que ele próprio designara como o seu “Honorável Mestre”, a saber,

²⁶⁸ Cf.: STEIN, Ernildo. *Destruição da metafísica ou crise da metafísica e crise da estética (simetria e reversibilidade)*. Presente em: Revista do Programa de Pós Graduação em Letras da UFSM. Nº 54. Junho de 2017. Pp. 64-72.

²⁶⁹ Uma leitura interessante, para melhor compreensão - no caso, uma compreensão crítica - da noção de *superação* em Heidegger, é a de Vattimo, presente em VATTIMO, G.. *O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

²⁷⁰ Cf.: § 7 de *Ser e tempo* e HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho para a fenomenologia*.

Edmund Husserl. O “anúncio” do rompimento com o mestre anunciara também o irromper da “fenomenologia hermenêutica” heideggeriana, que dá primazia ao âmbito da “compreensão” em detrimento da relação sujeito-objeto. Apesar da citada “necessidade ou tarefa de uma destruição da tradição”, da metafísica tradicional, vale lembrar que, para Heidegger, “(...) a superação da metafísica não é o fim da metafísica.”, como o mesmo afirma logo nos primeiros momentos de *Kant e o problema da metafísica*.²⁷¹ Se assim o é, o rompimento que se dá aqui entre Heidegger e Husserl, se dá, primordialmente, a partir da problemática do conhecimento, a partir da instância de distinção fenomenológica, que torna possível, de um lado, a fenomenologia transcendental e, de outro, a fenomenologia hermenêutica.

As cartas trocadas entre Heidegger e Husserl acerca do verbete *fenomenologia*, escrito pelos dois para a *Enciclopédia Britânica*²⁷², destaca bem essa separação a partir de tal problema²⁷³, principalmente a partir da leitura da famosa e polêmica carta²⁷⁴ de Heidegger a Husserl – a qual voltaremos a falar mais à frente – acerca de tal verbete. Desta sorte, é necessário fazer aqui uma breve exposição da fenomenologia husserliana, para, em seguida, declinar a justificação fundamental acerca do fato de a mesma constituir uma continuação da metafísica da subjetividade, e como Heidegger parece enxergar isso. Pois, se esta assim o é (metafísica da subjetividade), ela está automaticamente inserida no projeto heideggeriano de destruição da tradição metafísica, da ontologia tradicional, mas, vale lembrar que, em Heidegger, como citamos acima, a destruição ou desconstrução não é o fim da metafísica, mas a significação do estatuto de sua superação.²⁷⁵

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. P. 8.

²⁷² Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Versuch einer zweiten Bearbeitung* [Encyclopaedia Britannica]. Presente em> HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX). Nijhoff, La Haye, 1962. Pp. 256-263.

²⁷³ Para maior aprofundamento do momento central do rompimento de Heidegger com Husserl a partir da problemática do conhecimento, remeto o leitor a STEIN, Ernildo. *Mundo e subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger*. Presente em: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Editora UNIJAÍ e Editora UNIOESTE. Org. de César Augusto Battisti. 2010.

²⁷⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Brief an Edmund Husserl* [Encyclopaedia Britannica]. 22.10.1927. Presente em: HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX). Nijhoff, La Haye, 1962. Pp. 600-603.

²⁷⁵ Heidegger usa, raras vezes, também a expressão *Überwindung*, no que estamos a chamar aqui de superação. Mas no início de *A superação da metafísica*, ele explica que a noção apropriada, em relação asua proposta frente o que esta sendo historicamente apresentado, é *Verwindung*. Heidegger, no texto intitulado de *A superação* (grifo nosso) *da metafísica*, use *Verwindung*, pois, em Heidegger, paradoxalmente, parece haver a combinação de *Überwindung* e *Verwindung* no sentido de que *Überwindung* seria uma leitura corretiva e desenraizadora da tradição metafísica, enquanto *Verwindung* seria uma leitura inovadora e instauradora, a leitura para o que ficara oculto na história, o esquecimento do ser. Neste sentido, por uma lado a contação original da história, por outro, a contação originária, a história em seu equívoco mais a combinação da singularidade e necessidade da superação de tal equívoco.

4.3.1 Husserl: fenomenologia e crítica do conhecimento

A problemática epistemológica constitui um dos principais pilares da tradição filosófica, a qual serve-nos de fio condutor para uma introdução à questão da fenomenologia. A interrogação básica que se mostra no desenrolar do processo é: como os objetos ou o mundo se constituem para a consciência como um todo? Ou melhor: existe um mundo propriamente dito, externo à consciência, em si mesmo, ou a consciência formula a sua própria temática e, por conseguinte, formula o seu mundo? Tal questão foi por muito tempo discutida por grandes filósofos como René Descartes, David Hume, Immanuel Kant e outros. Porém, o esclarecimento da questão, no que diz respeito ao naturalismo e à propriedade da consciência enquanto modificadora da realidade ou modificada por esta no que tange ao que é pela própria consciência produzido, mesmo com todo o esforço da tradição, continuara em aberto para Husserl. O seu esforço gira em torno da análise de tais questões, todavia, com os mesmos operadores da tradição.

Para Husserl, assim como para alguns outros epistemólogos, os objetos se constituem graças aos atos da consciência, a mesma não precisando da realidade para existir e, não obstante, a realidade, ao contrário, dependendo da consciência de forma irrecusável. A realidade, não enquanto realidade em si, mas como realidade enquanto objeto, como conhecimento ou conhecida pela consciência, depende da consciência. Tudo, neste sentido, seguindo a linha do idealismo – mas não um idealismo absoluto, e sim um idealismo transcendental – se revela na consciência como objeto constituído por atos constituintes. Numa postura transcendental a noção de realidade somente aparece como realidade para a consciência. O filósofo não exclui a questão do subjugo da consciência com relação à realidade, nem a sua relação com o mundo de forma meramente empírica, ao contrário, para Husserl, a fenomenologia é apenas um dos lados de nosso universo intelectual, que não suprime o outro, aquele que se desdobra na direção natural. Todavia, o privilégio e primazia da questão se dá na consciência, não na realidade do ponto de vista naturalista, empírico etc.

Na orientação fenomenológica, ao contrário da tão comumente e usual orientação natural, o interesse não se dirige às coisas, mas sim aos fenômenos, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação graças aos quais temos, por assim dizer, consciência dos objetos. É apenas quando nos situamos nesta orientação que operamos a *redução fenomenológica*, quer dizer, a transição da investigação das coisas para os seus *fenômenos*. As verdades fenomenológicas não são *opiniões* sobre o mundo existente, a redução será por definição a

proibição de se fazer qualquer relato sobre o mundo *puro e simples*. Todavia, como dissemos acima, os “operadores”²⁷⁶ conceituais da tradição da metafísica da subjetividade (Heidegger), ou da tradição filosófico-epistemológica (Husserl), permanecem, como o leitor já deve ter notado: sujeito, objeto, consciência, etc.

A fenomenologia aqui se apresenta como método: método de conhecimento descritivo que se encarrega de fornecer as “verdades” que a ciência nos omite e que nos aparecem em contraposição às ciências, para uma melhor compreensão da realidade, compreensão menos equivocada e mais abrangente. Compreender a fenomenologia husserliana, nesta perspectiva, seria entender as condições de possibilidade de todo entendimento. Para Husserl, filosofia é análise rigorosa das possibilidades do conhecimento. Porém, na fenomenologia husserliana, o objeto é ele mesmo subjetivo; o nome do objeto (ao contrário do que nos diziam uma parcela dos filósofos medievais) não designa a sua realidade, essência ou existência propriamente dita, nem no sentido de correspondência com a ideia que se tem dele (o que seria uma ilusão partirmos deste pressuposto), nem mesmo com o pressuposto aparentemente lógico que o define como concordância universal do entendimento acerca de sua utilidade ou funcionabilidade (onde, crer nisso, seria uma impressão ingênua de nossa parte).

Partindo das condições de possibilidade do conhecimento, podemos afirmar com nítida certeza que o território da pesquisa de Husserl será a intencionalidade, conceito que, segundo Heidegger, é o fator diferencial da filosofia de Husserl em relação às demais metafísicas da subjetividade. Todavia, para Heidegger, a noção de intencionalidade, não obstante, já estaria presente na filosofia do mestre de Husserl, Brentano, mas em Husserl toma nova e mais completa roupagem, sob o viés fenomenológico.

Sobre a fenomenologia, diz Husserl inicialmente:

(...) ela se denomina como uma ciência de “fenômenos”. Também outras ciências há muito conhecidas se voltam para fenômenos. É assim que ouvimos a psicologia ser designada como uma ciência das “manifestações” ou fenômenos físicos; da mesma maneira, na história, por vezes se fala de fenômenos históricos e, nas

²⁷⁶ Escolhemos aqui o termo “operadores”, para, a partir da fala já citada de Heidegger, nos referir àqueles *conceitos* que Heidegger não somente evita se utilizar como, também, crítica, os quais são de importância demasiada na metafísica da subjetividade, tais como sujeito, objeto, consciência etc. Mas o leitor, pedimos, deve sentir-se a vontade para, no lugar de “operadores”, se utilizar de “conceitos”, noções” etc., pois cremos que tal substituição por parte do leitor não diminuiria ou transgrediria o sentido do que estamos a afirmar.

ciências que estudam as civilizações, de fenômenos das civilizações; e assim semelhantemente em todas as ciências de realidades.²⁷⁷

A fenomenologia, em Husserl, é fundamentalmente um método, estrutura-se como procedimento investigativo, rumo aos fenômenos. Importantes textos husserlianos declinam tal concepção, mas a base e ponto de apoio central e principal do desenvolvimento de tal ideia é a obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, tendo como apoio as *Investigações lógicas*, as *Meditações Cartesianas* e a *Filosofia como ciência de rigor*.

A fenomenologia, que é o ponto central da exposição husserliana, é uma posição única, inovadora e radical perante as demais ciências. A mesma se pretende uma ciência dos fenômenos opondo-se ao que Husserl entendia como naturalismo prático e tradicional, a que o pensamento há muito se apegara. Essa mesma fenomenologia fez sua primeira aparição na obra *Investigações Lógicas*, onde os seus fundamentos mais primários são totalmente distintos da psicologia no sentido husserliano. Logo, a fenomenologia de forma alguma pode ser considerada psicologia ou uma ciência psicológica, ao contrário. Segundo Husserl, o que impede a inclusão da fenomenologia no âmbito da psicologia não são demarcações contingentes dos domínios, nem terminologias, etc., mas fundamentos de princípio, noção que influenciara bastante a tese doutoral de Heidegger.

A fenomenologia aparece aqui como uma crítica à base dos princípios de experiência. Husserl, esclarecendo melhor esta distinção, diz:

A psicologia é uma ciência empírica. Dois aspectos estão contidos na significação usual da palavra experiência: 1. Ela é uma ciência de fatos no sentido de David Hume. 2. Ela é uma ciência de realidades. Os fenômenos de que ela trata enquanto fenomenologia psicológica são eventos reais, que, como tais se possuem existência efetiva insere-se junto com os sujeitos reais a que pertencem na *ominitudo realitatis* que o mundo espaço temporal.

Em comparação a isso, a fenomenologia pura ou transcendental não será fundamentada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência *eidética*); como uma ciência que pretende estabelecer unicamente conhecimentos de essências e de modo algum de fatos. A redução aqui em questão que leva o fenômeno psicológico à essência pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (empírica) à universalidade de essência é a *redução eidética*.

²⁷⁷ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Editora Ideias e Letras. Trad. de Márcio Suzuki. Ed 2ª. P. 25. Com a presente afirmação fica claro que existem inúmeras outras disciplinas científicas que se denominam *fenomenológicas*, porém, a fenomenologia no âmbito da presente investigação, se mostra como uma *filosofia de rigor*.

Em segundo lugar, os fenômenos da fenomenologia transcendental serão caracterizados como irrealis. (...) Nossa fenomenologia não deve ser uma doutrina das essências de fenômenos reais, mas de fenômenos transcendentais reduzidos.²⁷⁸

Podemos assim observar que dois pontos entram em choque no que tange aos conceitos preliminares e que se expandem no transcurso do nosso objetivo: fato e essência, real e não-real ou real e ideal. Conceitos que se demonstram como essenciais para a precedente análise da questão fenomenológica, principalmente por contarem com o aparato teórico e formal intelectual da tradição da metafísica da subjetividade. A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto (isto é, na medida em que é considerada enquanto algo correlato à consciência e não em si mesmo. Pois, eliminada, pura e simplesmente, a pressuposição de algo em si mesmo, e neste sentido, absoluto, embora inacessível, não estaríamos mais numa postura transcendental) e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem essência absoluta, tem a essencialidade de algo que é por princípio algo apenas *intencional*, *um conscientizado*, um representado, um aparecimento na forma de consciência-de.

Em vez, então, de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo que se experimenta, ou seja, natureza transcendente, efetua-se a *redução fenomenológica*. Em suma, na orientação fenomenológica, impede-se, em generalidade de princípio, a efetuação de todas essas teses cognitivas, isto é, nós colocamos, como diz Husserl, *entre parênteses* as teses efetuadas na postura natural, e não compartilhamos dessas teses para fazer novas investigações. Em vez de nelas viver, de as efetuar, efetuamos atos de reflexão a elas direcionados. Aqui, entram em jogo, através do estudo das condições de possibilidade do aparecer de qualquer objeto, o que torna possível a sua constituição. Em Husserl: Constituinte (sujeito) e constituído (objeto).

A existência de uma natureza não pode condicionar a existência da consciência, uma vez que ela mesma se mostra como correlato da consciência; ela somente é enquanto se constitui em nexos regrados de consciência. Isso quer dizer que a consciência independe da natureza. Logo, por partirem da pressuposição do domínio óptico, empírico e psicológico da questão do conhecimento e da consciência, e por considerarem a natureza no caminho totalmente inverso ao caminho da própria consciência, a mecânica, a física, a química em seus inúmeros elementos, enfim, todas as demais ciências se resumem em uma única ciência

²⁷⁸ Ibidem. Idem. Pp. 27-28.

natural, do ponto de vista de sua classe, método estruturas – são saberes objetivistas, por ignorarem a mediação da consciência.

O *eidōs*, a essência pura, é o que se busca na fenomenologia pura, ou, se preferir, fenomenologia transcendental. Em contrapartida, o conhecimento natural começa na essência e continua na mesma até seu encerramento, ou seja, o retorno à esfera de mediação não se faz. O ser individual, qualquer que seja sua espécie, é ele contingente. Nesta perspectiva, as ciências empíricas como ciências de fatos apoderam-se da proporção experimental na esfera do ser.

A questão é que admitimos, com demasiada dificuldade, que por essência própria todo fato poderia ser diferente. Com isso já exprimimos que faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, um *eidōs* a ser apreendido em sua pureza, e ele se encontra sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade, segundo Husserl.

Porém, enquanto contingências e percepções, é nos *vividōs* que se encontra o nosso principal objeto, não obstante, também o do psicologismo. Devemos, na perspectiva husserliana, antes de qualquer coisa, observar que não se está falando aqui de um evento psicológico qualquer – chamado *vividō* – e uma existência real – chamada *objeto real* – ou de um vínculo psicológico entre um e outro que se daria na efetividade objetiva. Estamos aqui, ao contrário, nos referindo a Husserl, falando de *vividōs por essência puros*.²⁷⁹ Os *vividōs* são considerados sob um ponto de vista determinado e altamente importante quando os reconhecemos como intencionais e quando, a seu respeito, enunciamos que são consciência de algo.

O naturalismo, tendo como pressuposto a sua base empírica totalmente voltada para a efetividade, toma como pressuposto de realidade tudo aquilo que pode ser sentido no sentido de objetividade e da experiência propriamente dita como a real essência, ou melhor, toma o real em si. O pressuposto do real em si demonstra uma gigantesca ingenuidade filosófica (ou ingenuidade intelectual no sentido de provocar em si mesmo quase de maneira arbitrária o equívoco). Porém, tudo aquilo que não se pode provar, experimentar ou considerar como efetivo, o cientista natural toma como imaginação, fictício. Tal é a estrutura do

²⁷⁹ Por *vividōs* no sentido mais amplo, Husserl entende não apenas os *vividōs intencionais*, as *cogitationes* (como ele chama nas *Investigações lógicas*) atuais e potenciais tomadas em sua plena concreção, mas tudo o que for encontrado em momentos reais desse fluxo e em suas partes concretas.

pensamento naturalista, da postura natural, que a mera proposição fenomenológica, que põe fora de circuito toda à realidade em questão, considera ou acusa como improvável.

Aqui, põe-se o mundo e toda sua “efetividade” entre parênteses, em suspensão, a realização da redução fenomenológica.²⁸⁰ A teoria psicológica, atitude naturalista comum para com o real, afirma com audácia que o que existe de fato só pode ser eventos psíquicos reais da abstração, fervorosamente “teorias da abstração”, e a psicologia, orgulhosa de sua empiria, é assim enriquecida por si mesma. Aqui, como também em todas as esferas “intencionais” (que constituem o tema principal da psicologia e que não obstante aproxima-a de nós na medida em que também nos apropriamos da intencionalidade como ato doador indispensável inerente à fenomenologia), de fenômenos inventados, de análises psicológicas que não são, segundo Husserl, análises coisa alguma, é onde se sustenta o psicologismo.

Em nossa leitura, compreendemos que Ideias ou essências são conceitos, e conceitos são construtos psíquicos, produtos de abstração, e como tais, certamente desempenham um grande e considerável papel em nosso pensamento.

Existem, como temos dissertado, ciências de pura essência e ciências de fatos: a fenomenologia não é a primeira a trabalhar no âmbito das essências, porém é a mais pretensiosa. Acerca de tais ciências, cito o próprio Husserl:

Há puras ciências de essência, como a lógica pura, a matemática pura, a pura doutrina do tempo, do espaço, do movimento etc. todas elas são, em todos os passos do pensamento, inteiramente puras de quais-quer posições de fatos; ou, o que é equivalente, nelas nenhuma experiência como experiência, isto é, como efetividade, como consciência que apreende ou põe existência, pode assumir a função de fundação.²⁸¹

Não é preciso uma experiência efetiva ou um ato de estrutura empírica para a realização de tais ciências: as ciências de essências. O matemático, o geômetra, constrói a sua fundamentação racional sem nenhuma base empírica concreta no âmbito da efetividade material. E Husserl continua, afirmando a contrariedade do cientista natural com relação ao procedimento das ciências de essências:

²⁸⁰ Em Husserl, é importante salientar, há três níveis de *redução*: a fenomenológica (principal), promove o afastamento de todas as “evidências” para que a consciência possa ser descrita em “si mesma”, o que constitui o que Husserl chama de *epoché*; a eidética, que diz respeito a captação da essência ou do universal, do *invariante*; e a transcendental, a qual se refere a estrutura noético-noemática, a qual só alcançada em sua vitalidade quando ao aspecto estrutural se acrescenta o aspecto dinâmico teleológico, que se alcança através das duas reduções anteriores. Não nos adentraremos nisso, o foco aqui não é propriamente a declinação do pensamento de Husserl enquanto tal em suas principais questões, o mesmo aqui surge como propedêutico, em seus aspectos básicos, à continuação, do ponto de vista da crítica fenomenológica, à perspectiva heideggeriana.

²⁸¹ HUSSERL. E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Editora Ideias e Letras. Trad. de Márcio Suzuki. Ed 2ª. P. 42.

O cientista natural procede de maneira inteiramente outra. Ele observa e experimenta, isto é, ele constata a existência de acordo com a experiência, experimentar é para ele ato fundante, jamais substituível por um imaginar. (...) Não é a experiência, mas a apreensão intuitiva da essência ato fundante último.²⁸²

A especificidade da argumentação husserliana abre margem para um imenso leque de exemplificações abstratas que nós mesmos poderíamos fazer para a comprovação ou validação de tais teses. Nossa percepção sempre se volta para algo, mesmo que esse algo só se mostre de uma forma ímpar e quase inapreensível em sua existência efetiva, ou muito pouco apreensível a ponto de se realizarem interpretações errôneas da consciência daquele algo, o objeto. Ainda assim realizamos abstrações que formulam juízos (no sentido kantiano) abstratos acerca do que nos é dado como efetivo, em suma, independentemente da efetividade do objeto, o seu construto é dado para nós em primeira instância no campo da consciência, e não da experiência que julga o objeto como efetivo. Posteriormente, mesmo depois da experiência e da constatação do objeto efetivo, temos a leve percepção e a observação de que em outros modos de se apresentar, o objeto, tal como é, se mostra para nós de outras formas e em outros momentos. E logo construímos novas abstrações sobre o mesmo objeto efetivo mesmo depois da experiência e da constatação de sua objetividade.

Lembremos o exemplo da árvore, dado pelo próprio Husserl no § 89 de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: a árvore se esvai em seus elementos químicos, mas a ideia e a lembrança, a essência e a percepção, quer dizer, a árvore como percebida, o sentido desta percepção – em forma de lembrança – continuam. Que algo efetivo no espaço corresponda a tais verdades não é um mero fato, mas, como particularização de leis de essência, uma *necessidade eidética*. Fato aí é apenas o mero efetivo, ao qual as leis se aplicam.

A visão das essências é uma intuição, isto é, um ato de conhecimento direto, sem intermediários, que nos põe em presença, num face a face ao objeto "em pessoa". Ele chamará, a este ver que constitui seus objetos, de intuição doadora, de "intencionalidade". Conhecer é ver, colocar-se à distância dos objetos, dirigir-se a eles (*in-tensio*), visá-los progressivamente.

O caminho seguido por Husserl, de modo algum o opôs à tradição em que Heidegger o insere. Isso graças ao uso dos mesmos operadores e a mesma visão dicotômica de mundo: sujeito-objeto, por via de uma interpretação da consciência e do império da mesma, primazia da representação, ou, no caso específico de Husserl, da intencionalidade. A

²⁸² Ibidem. Idem. P. 42.

notável crítica de Husserl ao que o mesmo chamara de naturalismo, apesar de ter fortemente influenciado Heidegger em seus escritos de juventude, incluindo sua tese doutoral, funcionara, num segundo momento, como mote da crítica heideggeriana ao seu honorável mestre. O usufruto da noção husserliana de fenomenologia, por parte de Heidegger, logo expõe a necessidade de superação do seu próprio mestre.

4.4 Desconstrução do auge da metafísica da subjetividade: gatilho da concepção de dissolução

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, no prefácio à segunda edição (brasileira) de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, sublinhando o que Husserl diz no § 153 desta mesma obra, afirma que:

A filosofia, para Husserl, é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento, e por isso mesmo ela não falará do mundo, ela não será um método de compreensão de realidades, (...) para Husserl, não haverá fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão (...).²⁸³

Se isso estiver certo, então teremos que concordar com Ernildo Stein: a noção de *mundo* seria exatamente o ponto de separação entre a fenomenologia transcendental (Husserl) e a fenomenologia hermenêutica (Heidegger), e, portando, o ponto nodal também do rompimento de Heidegger com a tradição, a qual o mesmo tanto respeita, mas com demasiado pesar se vê na obrigatoriedade de superar. Para Stein, se apoiando em trechos significativos da carta de Heidegger a Husserl, a qual citamos anteriormente, em especial, se apegando à parte em que Heidegger se refere ao *Dasein*, afirmando que a questão do modo de ser do constituinte é incontornável, diz Stein que:

Os elementos unilaterais do corpo e da psicologia pura - nos quais Husserl insistia muito - só são possíveis sobre a base de uma integralidade concreta do homem, tal como ele é determinado primeiramente em seu modo de ser. Quer dizer: corpo e espírito, o elemento somático e o elemento psíquico, pressupõem esse modo de ser do *Dasein*, onde se constitui aquilo que se chama *mundo*. (...)

O “ponto fraco” de Husserl era exatamente essa questão: se eu reduzo tudo aos polos *noético* e *noemático* do Eu transcendental, para ver se há uma constituição como conhecimento sujeito-objeto, eu necessariamente faço isso em uma dimensão, em algum lugar. Esse lugar é o ser humano concreto - o ser humano com seu

²⁸³ MOURA, Carlos Alberto R.. *Prefácio à segunda edição de Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Presente em: HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Editora Ideias e Letras. Trad. de Márcio Suzuki. Ed 2ª. P. 18.

enraizamento num mundo vivido. Como reduzir aquilo que sustenta o Eu transcendental, e também este, à dimensão transcendental do polo sujeito-objeto, *nóesis nóesios*? Como dar àquilo que sustenta a redução transcendental uma redução transcendental? Impunha-se uma espécie de objeção de circularidade transcendental inaceitável.²⁸⁴

Esta perspectiva abre as portas para a lacuna da historicidade, a qual, em relação à *verdade*, a tradição não irá pensar. O sujeito, como inquietantemente declinará Foucault em seus escritos, sob a assumida influência de Heidegger, é fundamentalmente histórico. O ente que passa a constituir o lugar de verdade desde o primado da modernidade, esta inserido em um lugar de verdade. O mote da fenomenologia hermenêutica, longe de um procedimento objetivista ou especulativo, tendo como basilar em sua estrutura o conceito de *compreensão*, é o pilar da destruição e proposta de retorno, fundamentação da crítica à metafísica da subjetividade. Mas o retorno aqui, o passo de volta, o viés fundamentalmente hermenêutico, não exclui, por assim dizer, o transcendental, pelo menos não o transcendental tal como Heidegger compreende esta noção. Heidegger não abre mão disso, mas o transcendental heideggeriano, tal como o mesmo entende tal noção, é interpretado como tradução do *metá* grego: *trans = metá*, em sua intenção de traduzibilidade. Se assim o é, a dimensão do que torna possível o ir além, o transcendental, tem, na qualidade de passo de volta, de fator hermenêutico, a intenção de trazer

(...) essa originalidade e essa radicalidade para um espaço anterior à subjetividade e de criticar a ideia de subjetividade como fundamento último, dizendo que ele sempre mergulha no fático, portanto, tem condições históricas, é retirar da subjetividade a sua condição de verdadeira transcendentalidade.²⁸⁵

O *cogito ergo sum* chegou, partindo do século XVII, ao século XX, sem impedimentos, com várias modificações e reconfigurações, mas mantendo a mesma significação, o lugar de esquecimento do ser, o ontoteológico em sua última configuração central, como metafísica da subjetividade. Mas como isso foi possível, como foi possível até mesmo em Descartes, primeiro momento, e em Husserl, último momento, esta egocidade exacerbada perdurar?, questiona Heidegger.

Mas como Descartes, um homem tão sábio e razoável, chega a uma teoria tão estranha de que o homem existe apenas para si, sem relação com as coisas? Husserl,

²⁸⁴ STEIN, Ernildo. *Mundo e Subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger*. Presente em: *Às voltas com a questão do sujeito, posições e perspectivas*. Org. César Augusto Battisti. Editora UNIOESTE e UNIJUÍ. Paraná – RS. 2010. Pp. 289-290.

²⁸⁵ STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit*. Editora Vozes. Petrópolis. 1993. P. 120.

meu venerado mestre, acompanhou amplamente esta teoria, mas já intuiu algo além dela. Senão suas *Meditações cartesianas* não seriam um livro fundamental.²⁸⁶

Há aqui três perguntas que se constituem a partir desta fala de Heidegger: 1 – como se perdurou isso – a metafísica da subjetividade? 2 – O que Husserl, apesar de inserido nessa teoria, intuiu para além dela? 3 – Por que as *Meditações cartesianas* é uma obra fundamental? A resposta à primeira pergunta foi o que narramos, de maneira breve no itinerário teórico do presente capítulo, ou seja, o esquecimento do ser em favor do ente: a caracterização – ontoteológica do sujeito – de um ente em detrimento do ser, a qual cumpriu seu curso histórico de determinação quase obrigatória a partir da consideração de sua progressão nesse engano fundamental, o esquecimento do ser. A segunda pergunta se responde observando o que dissertamos sobre Husserl anteriormente, ou seja, a noção de intencionalidade, herdada da leitura tomista de *intentio* de Brentano, e aperfeiçoada na fenomenologia transcendental. E, por fim, a terceira pergunta se responde com a simples compreensão de que é justamente nas *Meditações cartesianas* que surge essa forma absoluta de transcendental, o último *modus* da metafísica da subjetividade, a fenomenologia, ou, se preferir, a última característica desse apelo de relação com o ser, que temos chamado de *transcendental*.

O transcendental, a partir da concepção de intencionalidade, parece vir, nessa última roupagem, para assegurar a fenomenologia enquanto esta assegura o sujeito. O apelo ao transcendental é normal e necessário, todavia, na equivocidade da metafísica da subjetividade, este apelo, somente se mantém no apontamento correto em sua intenção, não em seu modo de operar, não em seu modo de proceder. O transcendental aqui, herdado de Kant, é fator constituinte da filosofia de Husserl, e, portanto, de uma certa metafísica da subjetividade, ou, se preferir, da tradição da metafísica da subjetividade. O caráter transcendental que emerge em *Ser e tempo*, tal como nos lembra Stein²⁸⁷, tem uma dimensão hermenêutica fundamental, um espaço anterior à subjetividade, e não uma subjetividade fundamentalmente fundante da realidade, como espaço último da realidade, ao contrário do que parece ter sugerido Ludwig Binswagner.²⁸⁸ Heidegger afirma que:

²⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 147.

²⁸⁷ Cf.: STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit*. Editora Vozes. Petrópolis. 1993. P. 120 e p. 123.

²⁸⁸ Heidegger: “Se Ludwig Binswagner (...) escreve que *Ser e tempo* é uma sequência extremamente coerente dos ensinamentos de Kant e Husserl, isso é totalmente errado, já que a questão que se coloca em *Ser e tempo* não é colocada em Husserl nem em Kant, aliás, nunca foi colocada antes na filosofia.” HEIDEGGER, Martin.

Em suas *Investigações lógicas*, publicadas em 1900/01, Husserl fala de atos que conferem significados. De acordo com ele a constituição de um objeto da consciência realiza-se de tal modo que, primeiramente, existem os dados hiléticos, puras sensações, que depois recebem significado noematicamente, isto é, pelo pensamento. Em outras palavras, confere-se um significado ao estímulo através de um ato psíquico. Entretanto, tudo isso é pura construção.²⁸⁹

O homem não é uma pura sequência de processos em relação à realidade, constituindo-a; para Heidegger isso “(...) seria desumano”.²⁹⁰ Entra aqui, sobretudo, a questão da compreensão. Por mais que quiséssemos contar com essa relação sujeito-objeto como primado da realidade, o questionamento de como essa relação é possível seria inevitável, do ponto de vista da constituição do constituinte. O homem já opera com uma compreensão do ser, esta estando previamente estabelecida, como Heidegger sublinha com maestria em *Ser e tempo*.

Ao ser da presença²⁹¹ pertence uma compreensão de ser. Compreensão tem o seu ser no compreender. Se convém essencialmente à presença o modo de ser-no-mundo, é que compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que o compreender de mundo com que a presença, enquanto ente, está sempre em relação.²⁹²

Compreensão não é ir às coisas elas mesmas nem trazê-las para o intelecto e assim desvendá-las, mas é, isto sim, a caracterização de uma limitação essencial do ser-no-mundo, onde compreender não é conhecer – pelo menos não conhecer num sentido epistemológico, de uma teoria do conhecimento etc. –, mas a pressuposição da possibilidade de se relacionar, portanto, não um lugar de verdade, mas de relação, relação com o ser.

Stein afirma que:

O projeto de *Ser e tempo*, mediante a ideia da compreensão do ser é, um projeto que já sempre radica numa história do ser. Há uma história da filosofia que precede toda discussão da questão da verdade. (...)

Isto é o lado do ser, mas fundamentalmente, também, o acesso à história do ser. Essa história do ser que nos determina com o nosso projeto de compreensão do ser e que nos limita.²⁹³

Seminários de Zollikon. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 2ª. Trad. De Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo. 2009. P. 155.

²⁸⁹ Ibidem. Idem. P. 248.

²⁹⁰ Ibidem. Idem. P. 249.

²⁹¹ Na tradução de *Ser e tempo* que nos utilizamos para a produção do presente escrito, se traduziu *Dasein* por *presença*.

²⁹² HEIDEGGER. M. *Ser e tempo*. 5ª ed. Editora Vozes, Petrópolis. Trad. de Marcia Schuback. Pp. 136-137.

²⁹³ STEIN, Ernildo. *Lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit*. Editora UNIJUÍ. 2006. Ijuí, RS. Pp. 28-29.

A admissão de um Constituinte fundamental como determinante de um constituído, levar-nos-ia, mais uma vez, a uma teoria da totalidade ou de um certo absoluto, mas agora, não como o absoluto em Hegel, mas o de Descartes em sua fundamentação absoluta do conhecimento. Mas um absoluto ainda é um absoluto, ainda resguarda a dimensão de totalidade abarcada, e o que interpreta determinando (Descartes) ou constitui sendo o determinante (Husserl), de forma omniabrangente, cai naturalmente naquilo que Stein chama de “paralaxe cognitiva”, onde nós deveríamos nos situar do lado de fora da realidade para determiná-la, onde, para determinarmos o todo, teríamos que nos colocar fora do mesmo, problema que segundo Stein, em sua leitura heideggeriana, se inicia em Aristóteles e, ao que parece, tal paradoxo constitui as variações históricas do esquecimento do ser desde que se assumiu a história do ocidente como história de tal esquecimento.²⁹⁴

A fenomenologia husserliana acompanha e sustenta tal paradoxo, fator de relevo para a metafísica da subjetividade. A fenomenologia em Heidegger, enquanto contando com o princípio *transcendental*, como citamos há pouco, deve ser mantida sem esse viés de totalidade, portanto sem sujeito, mas completamente necessária a qualquer análise filosófica prévia (de um sujeito ou de qualquer outra configuração onto-teo-lógica), como Heidegger afirmava antes mesmo de escrever *Ser e tempo*²⁹⁵. Heidegger afirmara que a filosofia é uma ontologia fenomenológica²⁹⁶. Isso deixa claro que o trato com a questão do ser enquanto o mostrar-se na qualidade de fenômeno é, de maneira objetal, quer dizer, enquanto modo de proceder da filosofia com seu objeto, o ser, o cerne da filosofia. A fenomenologia (não se concentrando na correlação sujeito-objeto), não ocuparia assim o lugar de descrição da relação sujeito-objeto, pois *mun-do*, um dos conceitos fundamentais da metafísica, já ocuparia lugar privilegiado para além da dicotomia sujeito-objeto, já que, em nosso modo de ser, já operamos com a dimensão da compreensão, em relação ao ser, de maneira previamente estabelecida, não como sujeitos, mas como ser-com (mit-sein), onde “A questão do ser não é

²⁹⁴ C.f.: STEIN, Ernildo. *Às voltas da metafísica com a fenomenologia*. Editora Unijuí, 2014. Rio Grande do Sul – RS. P. 35.

²⁹⁵ “Na década de 1920, Heidegger sustentava que toda filosofia deva ser fenomenologia: considerar a fenomenologia como mera “propedêutica” a algum outro tipo de filosofia é como considerar a física como uma propedêutica à astrologia ou a química como um prelúdio à alquimia. Ele dá uma explicação dos dois constituintes da fenomenologia”. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Jorge Zahar Editor, 2002, Rio de Janeiro – RJ. P. 65. E, também, Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 66-68, e p. 70.

²⁹⁶ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 78.

senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser.”²⁹⁷

Segundo Stein,

Em Husserl, a compreensão do ser se daria na redução transcendental, e não na compreensão de mim como indivíduo finito e histórico. É isso que vai produzir as duas dimensões radicais de separação: a fenomenologia transcendental é a radicalização impossível da psicologia pura. A fenomenologia hermenêutica é a radicalização da história e, portanto, a introdução da historicidade com todos os elementos do *Dasein* que são descritos na analítica existencial.²⁹⁸

A crítica heideggeriana da metafísica da subjetividade, em especial quando esta se dirige diretamente a Husserl, fora tão significativa que fizera com que o próprio Husserl, na qualidade de grande pensador que o mesmo fora, revisse suas ideias e as condições de possibilidade da fenomenologia transcendental, inserindo em seus pensamentos, de maneira veemente e inovadora, a noção de mundo, mas não no sentido crítico heideggeriano, mas a noção de *mundo da vida*, ou *mundo vivido* (Lebenswelt), noção que já surgira em escritos anteriores, mas que será mais profundamente analisada em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia*.²⁹⁹ Todavia, tal reflexão autocrítica, ao trazer a noção de mundo vivido, juntamente com a noção de intersubjetividade – esta última sendo bem problemática e polêmica ao pensamento de Husserl³⁰⁰ –, ainda se contou normativamente com o conceito de consciência, concepção de apreensão do real por via de um Constituinte, ainda um sujeito fundamental como fator determinante do objeto, mantendo a separação entre hermenêutica e fenomenologia, ou fenomenologia hermenêutica e fenomenologia transcendental.

Segundo a concepção de Stein,

Superação, destruição e **dissolução** (grifo nosso) não significam apenas não mais aceitar a subjetividade como lugar originário e universal da fundamentação do

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Ed. 5ª. Trad. De Márcia de Sá Schuback. Petrópolis – RJ. 2006. P. 51.

²⁹⁸ STEIN, Ernildo. *Mundo e Subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger*. Presente em: *Às voltas com a questão do sujeito, posições e perspectivas*. Org. César Augusto Battisti. Editora UNIOESTE e UNIJUÍ. Paraná – RS. 2010. P. 294.

²⁹⁹ Segundo Stein, “Husserl percebeu as consequências da crítica e, por isso, escreveu *A Crise das Ciências Europeias* (Husserl, 1976) e retomou a questão do *mundo vivido*, que tentou reduzir também ao nível transcendental da consciência. E essa redução exigiria uma operação constante de reduzir todas as dimensões da cultura e da história à dimensão transcendental, tanto na direção do passado como na direção do futuro.” STEIN, Ernildo. *Mundo e Subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger*. Presente em: *Às voltas com a questão do sujeito, posições e perspectivas*. Org. César Augusto Battisti. Editora UNIOESTE e UNIJUÍ. Paraná – RS. 2010. P. 290.

³⁰⁰ Acerca de tal problemática e da relação subjetividade-intersubjetividade e mundo vivido, remeto o leitor a: MARSCIANI, Francesco. *Subjetividade e intersubjetividade entre semiótica e fenomenologia*. Presente em *Galaxia*. Nº 28, p. 10-19, dezembro de 2014. E, também, CADENA, Nathalie Barbosa de, *A importância da intersubjetividade para Husserl*. Presente em *Cadernos da EMARF*, v.8, nº1, setembro de 2015. Pp. 47-63.

conhecimento. Para fazer isto, **acrescenta-se** (grifo nosso) à tradição metafísica uma hipótese mais radical: a questão do ser-no-mundo, a analítica do *Dasein*, a hipótese de que já estamos faticamente comprometidos com a historicidade da verdade.³⁰¹

Superação aqui, no que é relativo ao sujeito, não significa demolição e abandono total, mas dissolução. Quando se apresentam os pressupostos da insustentabilidade de algo em sua equivocidade basilar, se torna possível que a coisa, ela mesma, se dilua, não havendo mais condições de possibilidade de sua sustentação, portanto, o princípio e decreto de sua dissolução. Heidegger não substitui ou destrói o sujeito, ele somente o dilui, não havendo a necessidade de um substituto fundamental para o mesmo. A crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade se constitui como dissolução do sujeito; a crítica heideggeriana da metafísica da subjetividade, ao apontar suas fragilidades a partir da análise destas como momentos de continuação radical do esquecimento do ser, constitui o processo de dissolução que é narrado, a partir do surgimento de tal metafísica da subjetividade (Capítulo I), do afastamento de qualquer subjetividade do *Dasein* e sua gigantesca diferenciação em relação ao sujeito (Capítulo II) e, por fim, a crítica da metafísica da subjetividade, a análise heideggeriana desta, como dissolução do sujeito em Heidegger. A crítica heideggeriana à história do pensamento ocidental e proposta de superação da metafísica, quando direcionada para a metafísica da subjetividade, constitui um longo processo de dissolução, em sua estrutura arquitetônica e narrativa crítica.

³⁰¹ STEIN, Ernildo. *Lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit*. Editora UNIJUÍ. 2006. RS. P. 138.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito que constituiu a intuição que guiou o presente escrito, desde suas primeiras páginas até aqui, foi, sem dúvida, o conceito de *dissolução*. A premissa que estruturou a demonstração de tal conceito, fora, todavia, a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade. Tal premissa constituiu um norte rumo à concepção de dissolução, pois, o fato de existir tal crítica, é inegável, mas o estatuto de tal crítica, narrar a sua significação, que caminho esta percorre, é algo cujo esforço fora pouco aplicado nos escritos brasileiros relativos à crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade. A premissa, no decorrer da presente tese, se convertera no conceito fundamental, constituindo o ser do presente escrito. Considerar a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade como a dissolução do sujeito, tal como Heidegger compreende este, fora a intenção de todo este trabalho. Demonstrar que a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade se constitui como *dissolução*, fora nosso objetivo principal.

Falamos, a quase todo momento, de crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, e não simplesmente de sujeitos ou filosofias da subjetividade. E a razão disso, a qual cremos que o leitor já tenha há muito percebido, é o simples fato de Heidegger, talvez e mui provavelmente, perceber que há sim, várias concepções de sujeito, no entanto, todas constituem o que torna possível a generalidade da metafísica da subjetividade. Todas as teorias do sujeito, na acepção crítica de Heidegger, desde a concepção do seu surgimento, via escolástica tardia, até o seus momentos de maior exacerbação, no século XX, estão inseridos no mesmo processo. Este processo, talvez possamos afirmar de maneira confiante, é o fio condutor de todo o pensamento heideggeriano. Heidegger, em nenhum momento, desde os seus escritos de juventude – me refiro àqueles que antecederam *Ser e tempo* em menos de uma década – como também em *Ser e tempo* e nas obras posteriores a *Ser e tempo*, jamais abandonará a intuição basilar de que a história do pensamento ocidental, ou a história do Ocidente, ou, ainda, a história da filosofia ocidental, não somente pode, como também deve ser lida como esquecimento do ser, ou história do esquecimento do ser.

E, portanto, se o esquecimento do ser é o que rege o processo daquilo que tem acontecido de Platão aos nossos dias, devemos, instantaneamente, concluir que as filosofias do sujeito ou da subjetividade, estão, necessariamente, inseridas nessa história ou processo, relativo ao esquecimento do ser.

Com isso, temos aqui três motes fundamentais. O primeiro, aponta para uma concepção nova de “história”, mas não a noção de historicidade presente em *Ser e tempo* ou a concepção de filosofia da história, a qual inclui em si uma história da filosofia, como em Hegel – apesar de esta incluir a história da filosofia, em certos aspectos. Esta concepção de história fala da finitude no tempo, fala do ente que esquece o ser estando em constante relação com este, do ente que interpreta os demais entes à luz do ser, mas sempre privilegiando o ente em detrimento do ser, do ente que, historicamente, se constituiu no tempo esquecendo-se do ser. Esta concepção de história do Ocidente, ou do pensamento ocidental, ou da filosofia ocidental, se constitui, opondo-se à subjetividade ou das filosofias que põe o sujeito no centro da cena histórica, não como uma possível herdeira da concepção cristã-paulina-neotestamentária da manifestação da verdade no tempo, mas sim, da finitude no tempo. Tão finitos somos nós que precisamos do conceito de ser para pensar, dizia Heidegger. Se, por um lado, é impossível pensarmos, na concepção heideggeriana, sem o conceito de ser, por outro lado, somente nós perguntamos pelo ser, é através de nós, como seres de linguagem, entes privilegiados, que o ser vem à tona, através do ato de questionar o ser, ou o sentido de ser, ou o ente em seu ser. Esta nova concepção de história, hermenêutica mas não hermética, uma concepção que força à compreensão, que conduz-nos à mesma sem impô-la, é, noutras palavras, um convite à revisitar a tradição. A *tradição*, entre outras coisas, é o que constitui a *história*. O *tradere*, o que traz a nós, o que legou o *erro* fundamental. E se a história é aqui regida pelo esquecimento do ser, o procedimento básico da tradição, ou, ainda, o que ela nos traz como legado, como herança intrépida, será o esquecimento do ser. Portanto, é este o primeiro mote: uma nova concepção de história, uma nova leitura da constituição do Ocidente e seus meandros. A constituição do Ocidente como história do esquecimento do ser.

O segundo mote fundamental nos conduz à metafísica da subjetividade e, conseqüentemente, à crítica da mesma. Heidegger não tivera um pequeno – mas significativo – surto de ausência de lucidez ao falar simplesmente de “metafísica da subjetividade”, ao invés de nos exortar às filosofias da subjetividade ou às concepções de sujeito, uma a uma e um a um. Acontece que para Heidegger, como cremos ter demonstrado, todas as concepções de sujeito ou filosofias da subjetividade estão inseridas no mesmo processo e são herdeiras da filosofia de Descartes, o primeiro a cunhar a expressão sujeito (*sujet*). No que é relativo ao *processo*, estas filosofias se incluem tal como a do próprio Descartes e o pensamento ocidental como um todo, pois este processo nada mais é do que o processo do esquecimento ou continuação do esquecimento do ser. Enquanto ocidentais, tais filosofia não podem escapar de tal processo. Todas estando inseridas nesse processo, cabe perguntar *onde* tal processo

assume a forma de subjetividade. E Heidegger responde acusativamente: o processo que gerou o sujeito é, na história do esquecimento do ser, os desdobramentos da filosofia medieval tardia, todavia, onde o sujeito se gere, é a partir da filosofia cartesiana. O sujeito é gerado pelas problemáticas da escolástica tardia, mas é gerido pela intuição da filosofia cartesiana. Em Descartes o sujeito se constitui. Para Heidegger, como demonstramos no capítulo primeiro, os problemas fundamentais das *Meditações metafísicas* de Descartes são idênticos, em seu conteúdo, aos problemas discutidos por Suarez em suas *Disputationes metaphysicae*, obra que sintetiza os problemas metafísicos da filosofia medieval ou, pelo menos, daquele momento epocal do pensamento. Se em Descartes, a partir das problemáticas metafísicas vigentes, surge o sujeito, então a sua significação estará aqui cunhada. O fato de, pós-Descartes, surgirem outras concepções ou significados de “sujeito”, para Heidegger, de modo algum invalidará o surgimento e significação do sujeito a partir da filosofia cartesiana, ao contrário, estas concepções de sujeito pós-Descartes serão herdeiras da concepção cartesiana, como novo momento do *processo*, como novo estágio do esquecimento do ser. Heidegger tem ciência da variedade de concepções relativas ao conceito de sujeito no âmbito da filosofia ocidental a partir do final do século XVI, a partir do surgimento da filosofia cartesiana. Mas para Heidegger, isto não significa a mutabilidade da significação da noção de sujeito. Sujeito é, acima de tudo e a partir de Descartes, a nova instância doadora de sentido. O mais novo ente que determina os demais entes, o ente que oblitera a fala aristotélica sobre a “ciência procurada” – a ciência do ser, o que posteriormente se convencionou chamar *metafísica* – através de uma resposta que deflagra o esquecimento do ser. O ente que determina os demais entes, ocupando o lugar do ser. Outrora, no âmbito da problemática medieval, esse ente fora deus, agora, com os desdobramentos da escolástica tardia e a consequência dos mesmos por sobre a filosofia cartesiana, este ente é o sujeito. Esta significação, a saber, a do sujeito como instância doadora de sentido, prosseguirá, a partir de Descartes, até o século XX, perpassando todas as filosofias da subjetividade ou concepções de sujeito. Este fator é fundamental para Heidegger, pois, temos aqui, a partir de agora, apesar de várias filosofias da subjetividade, uma metafísica da subjetividade. Heidegger tem plena convicção das diferenciações entre uma filosofia da subjetividade e outra, não é à toa que ele dedica textos ou trechos significativos de textos, direcionados especificamente, a autores como Kant, Hegel, Leibniz e outros, os quais têm distintas concepções de sujeito. Mas Heidegger não acredita que estas distintas concepções de sujeito escapem à formulação do sujeito como “a” instância doadora de sentido e, portanto, novo momento do esquecimento do ser, este sendo a explicação do ser dos entes ou do ser de um modo geral através de um ente

que assume o lugar do ser. Neste sentido, Heidegger explica tal processo de Descartes a Husserl. Se, por um lado, há esse complexo *processo*, a história do Ocidente como esquecimento do ser, que tem, pelo menos, dois momentos – o primeiro narrando o esquecimento do ser através do surgimento da onto-teo-logia, de Platão a Descartes e o segundo, através da continuação da lógica onto-teo-lógica de Descartes a Husserl –, por outro lado, há a necessidade de se compreender tal processo, ou, pelo menos, o estatuto da segunda e fundamental parte do mesmo. O que nos conduz ao terceiro mote fundamental.

O processo onto-teo-lógico, onde, a partir de Platão e da leitura de Aristóteles, se iniciou a primeira e fundamental parte do esquecimento do ser, a partir da escolástica tardia e Descartes, ainda onto-teo-logicamente, assume a forma de metafísica da subjetividade. Acabamos de observar, logo acima, porque Heidegger fala de metafísica da subjetividade e não de subjetividades, filosofias do sujeito etc. Entende-se rapidamente porque Heidegger fala assim, mas não incorramos no risco de conceber a leitura de Heidegger da história através de uma continuidade fundamental. No interior deste trabalho, demonstrou-se que a única possível constante da história é uma figuração básica da finitude, e não um horizonte de sentido que rege a continuidade do ser no tempo, mas, isto sim, a impossibilidade de tal continuidade. O esquecimento do ser, uma relação de finitude com o ser, é a regra finita, inacabada, e não uma constante chamada ser, ou ente que interpreta os entes em seu ser. A concepção heideggeriana deste segundo – e não necessariamente isolado – momento do esquecimento do ser chamado de metafísica da subjetividade, expressa, isto sim, a insustentabilidade do mesmo. Se, do ponto de vista da metafísica da subjetividade, havia uma insustentabilidade insalubre na onto-teo-logia vigente, na aposta na explicação metafísica a partir de deus como ente privilegiado, ocupando o lugar do ser, por outro, não se demonstrara a insustentabilidade da metafísica da subjetividade. Ao contrário, esta fora continuada em inúmeras tentativas de perpetuação, até mesmo e principalmente em uma das principais filosofias da primeira metade do século XX, a saber, a do mestre de Heidegger, Edmund Husserl.

Com isso, nos referimos ao terceiro mote fundamental: a necessidade da dissolução do sujeito, conceito central da metafísica da subjetividade e, conseqüentemente, de todas as filosofias da subjetividade a partir de Descartes. A destruição da metafísica da subjetividade aparece, horas na forma de desmonte, horas na forma de desconstrução, mas esses três conceitos – destruição, desmonte e desconstrução – apontam fundamentalmente para o conceito de superação. Superar a tradição é uma necessidade. Caso contrário ela e nós – já que somos herdeiros da mesma –, persistiremos no “erro”. Enquanto Heidegger “conta a

história”, enquanto Heidegger narra o *processo*, ele, na verdade, apresenta os pressupostos da superação do mesmo. Noutras palavras, se por um lado a metafísica da subjetividade minou a onto-teo-logia, mesmo que se constituindo sob a lógica da mesma, por outro, Heidegger mina a metafísica da subjetividade apresentando a insustentabilidade dos seus pressupostos. Heidegger lança sobre a “segunda” parte do *processo*, um processo de *dissolução*.

A superação da tradição, nesse sentido, se constituiria como um processo de dissolução. Enquanto Heidegger aponta para os frágeis pressupostos da constituição do sujeito, já demonstrando que esse se sustenta a partir do esquecimento do ser, Heidegger demonstra a fragilidade histórica, metodológica e insuficiência de sua estrutura. A superação da tradição, neste sentido, se constitui, no que tange à crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, como dissolução; a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade não é outra coisa se não a dissolução do sujeito. Heidegger não ataca o sujeito, não combate a metafísica da subjetividade, e é por isso que logo o agressivo conceito de destruição, passa a ser acompanhado pelas noções de desmonte e desconstrução para, logo, assumir a forma de superação. Não há um ataque, uma ofensiva, uma crítica hostil, mas uma narrativa crítica que, através da demonstração de sua insustentabilidade, dilui o sujeito. A crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade se constitui como dissolução do sujeito, e tal dissolução, não obstante, é momento fundamental à superação da tradição.

REFERÊNCIAS

- ALFÉRI, J. **Guillaume d'Ockham: le singulier**. Paris: Editora de Minuit, 1989.
- ALLIEZ, Éric. **Da impossibilidade da fenomenologia**. Trad. Rachel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 1996.
- BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Trad. de Antônio Teixeira e Gilson Lannini. Minas Gerais: Autêntic, 2015.
- BATTISTI, César Augusto. Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo. *In: _____*. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas**. Ijuí: UIJUÍ; Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2010. p. 290-300.
- BICHAL, T. S. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si em Descartes. **Discurso**, São Paulo, v. 31, p. 441-461, 2000.
- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- CASANOVA, Marco Antônio. Apresentação da obra Nietzsche. *In: HEIDEGGER, Martin. Nietzsche: volume I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CADENA, Nathalie Barbosa de. A importância da intersubjetividade para Husserl. **Cadernos da EMARF**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 47-63, abr./set. 2015.
- COURTINE, J. F. **Suárez et le système de la métaphysique**. Paris: PUF, 1990.
- DASTUR, F. **Heidegger et la question du temps**. Paris: PUF, 1990.
- DESCARTES, Rene. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES, Rene. **Meditações de filosofia primeira**. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2010.
Disponível em: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgweAAA/meditacoes-sobre-filosofia-primeira-rene-descartes>>. Acesso em: 24 jun. 2017.
- DEWALQUE, A. **Objectualité et domaine de validité**. Sur la première partie de l'Habilitationsschrift, in ARRIEN, S.-J. & CAMILLERI, S. (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011.
- D. THOMÄ. **Die Zeit des Selbst und die Zeit danach**. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. Heidegger, Hegel e a questão do sujeito. **O que nos faz pensar**, v. 8, n. 10.1, p. 113-125, 1996.
- ERFURT, Tomás. **Mittelate Gaistes-leben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik**

und Mystik. Band I, Münchenm, 1926.

FERREIRA, G. A. S. Questões introdutórias acerca do Ser e tempo de Heidegger. **Polymatheia:** revista de filosofia, Fortaleza, v. 6, n. 9, p. 78-90, 2013.

FERNANDES, Clemente. **Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII.** Madrid: Editorial Católica, 1986.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico ontológica a partir de Heidegger. **Revista Princípios:** revista de filosofia, Natal, v. 21, n. 36, p. 121-152, 2014.

GANDILLAC, Maurice. **Gênese da modernidade.** Trad. Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva:** Heidegger em retrospectiva. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, H. G. Hegel und Heidegger. In: _____. **Neuere Philosophie:** Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: [S. n.], 1987.

GADAMER, H. G. Geleitwort. In: BIEMEL, W.; HERMANN, F. W. (Ed.). **Kunst und Technik.** Frankfurt: [S. n.], 1989.

GILSON, E. **Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.** Paris: Vrin, 1930.

HEGEL, G. W. F. **Introdução às lições sobre história da filosofia.** Trad. de José Barata Moura. Porto: Porto Editora, 2001.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 185-200.

_____. **De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein.** Paris: Vrin, 1996.

_____. **História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant.** Trad. de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Vozes, 2009.

_____. O princípio da identidade. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 173-184

_____. **Conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude, solidão. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. Carta de Heidegger a Eugen Fink pelo seu sexagésimo aniversário. In: _____. **Conceitos fundamentais da metafísica:** mundo, finitude, solidão. 2. ed. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 471-473.

_____. O retorno ao fundamento da metafísica. *In*: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 77-88.

_____. Qu'est-ce que la philosophie? *In*: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005. p. 23-42.

_____. Que é metafísica?. *In*: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 43-65.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Ser e tempo**. 5. ed. Trad. de Márcia de Sá Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Nietzsche**. 2. ed. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Seminários de Zollikon**. 2. ed. Trad. de Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Vozes, 2009.

_____. A lembrança da metafísica. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 804-807.

_____. **O meu caminho na fenomenologia**. Tradutor: Ana Falcato. Responsável Irene Borges Duarte. Covilhã: LusoSofia, 2009. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_martin_o_meu_caminho_na_fenomenologia_.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

_____. **Versuch einer zweiten Bearbeitung** [Encyclopaedia Britannica]. Presente em> HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX). Nijhoff, La Haye, 1962.

_____. **Brief an Edmund Husserl** [Encyclopaedia Britannica]. 22.10.1927. Presente em: HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX). Nijhoff, La Haye, 1962.

_____. Carta de 15 de dezembro de 1950, Friburgo. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. 2. ed. Trad. de Gabriella Arnhold e Maria Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Vozes, 2009. p. 282-283.

_____. **A época das imagens de mundo**. Tradução: Cláudia Drucker. [c2018]. Disponível em: <<http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

_____. **Hölderlins Hymne “Der Ister”**. GA 53, Frankfurt AM Main: Vittorio Klostermann, 1984.

_____. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. [1976?]. Entrevista concedida por Martin Heidegger concedida à revista alemã *Der Spiegel*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/56055746/Entrevista-concedida-por-Martin-Heidegger-a-revista-alema-Der-Spiegel>>. Acesso em: 21 maio 2017.

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

_____. **Carta sobre o humanismo**. 2. ed. Trad. de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Introdução à metafísica**. Trad: Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia; 23).

_____. **Il principio di ragioni**. Trad: Giovanni Gurissatti e Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2004.

_____. **Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus**. In: Kant-Studien XXI, 1917.

_____. **Nietzsche**. Volume II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche**. Volume I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **O que é uma coisa**. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Ontologia: hermenéutica de La facticidad**. Trad. Espanhol de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. 2. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

KISIEL, T. **The genesis of Heidegger's Being and time**. Berkeley: University California Press, 1995.

LIBERA, Alain. **A Filosofia medieval**. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LOPARIC, Z. **Ética e finitude**. Campinas: Escuta, 2004.

MARSCIANI, Francesco. Subjetividade e intersubjetividade entre semiótica e fenomenologia. **Galaxia**, n. 28, p. 10-19, dez. 2014.

MACDOWELL, J. A.. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Herder, 1970.

MOREAU, J. **De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Ed. Beauchesne. 1996.

MAGALHÃES, Theresa. Fenomenologia e hermenêutica: leitura e explicitação da Introdução a *Sein und Zeit*. In: MELLO, Cleyson de Moraes; COELHO, Nuno M. M. S. (Coord.). **Direito, Filosofia, Ética e Linguagem**: estudos em homenagem à professora, escritora e filósofa Theresa Calvet de Magalhães. Juiz de Fora: Editar, 2013. p. 33-58.

MARTINS FILHO, José Reinaldo. **Fenomenologia e subjetividade**: a retomada e a crítica de Husserl a Heidegger. Curitiba: Editora Prismas, 2016

MOURA, Carlos Alberto R. Prefácio. In: HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. de Márcio Suzuki. 2. ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. p. 15-24.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A filosofia na crise da modernidade**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

REIS, Robson R. O conceito de possibilidade existencial segundo Martin Heidegger. In: BATTISTI, César Augusto. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel, PR: UNIOESTE; Ijuí: UNIJUÍ, 2013. p. 297-298.

RESENDE JÚNIOR, J. **Em busca de uma teoria do sentido**: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger. São Paulo: EDUC, 2013.

RICHARDSON, W. **Heidegger, through phenomenology to thought**. New York: Fordham University Press, 2003.

SAFRANSKY, Rüdger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Heidegger**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SCHUBACK, Márcia de Sá. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005.

SIEWERTH, G. **Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger**. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

STEIN, Ernildo. Destruição da metafísica ou crise da metafísica e crise da estética (simetria e

reversibilidade). **Revista do Programa de Pós Graduação em Letras da UFSM**, Santa Maria, n. 28/29, p. 63-72, jan./dez. 2004.

_____. Metafísica e fenomenologia (sugestões de uma desleitura). *In*: BOMBASSARO, Luiz Carlos; DALBOSCO, Claudio A.; HERMANN, Nadja. (Org.). **Percursos hermenêuticos e políticos**: homenagem a Hans-Georg Flickinger. Rio Grande do Sul: UPF, 2014. p. 374-376.

_____. **Às voltas da metafísica com a fenomenologia**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2014.

_____. Heidegger. *In*: PECORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos**: clássicos da filosofia. Rio de Janeiro: PUC-RIO; Petrópolis, Vozes, 2008. v. 2.

_____. Mundo e subjetividade: o núcleo da diferença entre Husserl e Heidegger. *In*: BATTISTI, César Augusto. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel, PR: UNIOESTE; Ijuí: UNIJUÍ, 2010. p. 290-298.

_____. **Sobre a verdade**. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 2006.

_____. **Seminário sobre a verdade**: lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. **Lições preliminares sobre o § 44 de Sein und Zeit**. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

TORRES, Jesús Vásquez. Subjetividade transcendental e transcendentalidade do Dasein: aproximações entre Husserl e Heidegger. **Perspectiva Filosófica**, v. 7, n. 14, p. 71-89, jul./dez. 2000.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Trad. de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **O fim da modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VAZ, H. C. Lima. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel à sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boi e Tempo, 2013.