



**Irlim Corrêa Lima Júnior**

**Entre mundos e instantes:  
a transcendência humana e o horizonte  
temporal do ser em Heidegger**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro  
Setembro de 2015



**Irlim Corrêa Lima Júnior**

**Entre mundos e instantes:  
a transcendência humana e o horizonte  
temporal do ser em Heidegger**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profa. Ligia Teresa Saramago Paiva**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Gilvan Luiz Fogel**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

– UFRJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 08 de Setembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Irlim Corrêa Lima Júnior**

Obteve o bacharelado (2009) no curso de Letras Português / Grego pela UFRJ e, logo em seguida, graduou-se em Filosofia (2012) pela Universidade Católica de Petrópolis. Cursou o Mestrado em Filosofia pela PUC-Rio (2013-2015), na área de concentração de ontologia fundamental e fenomenologia, adquirindo o título de mestre com a presente dissertação. Possui artigos publicados em revistas especializadas e realizou apresentações de trabalhos em eventos na área de Filosofia, inclusive na ANPOF.

#### Ficha catalográfica

Lima Júnior, Irlim Corrêa

Entre mundos e instantes: a transcendência humana e o horizonte temporal do ser em Heidegger / Irlim Corrêa Lima Júnior ; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2015.

301 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Transcendência. 3. Mundanidade. 4. Temporalidade. I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aos que, em meio ao crescimento do deserto, não o ocultam, mas ousam tornar-se oásis, ao inscrever seus múltiplos nomes e vidas sobre a superfície e cadência das águas.

## Agradecimentos

Ao professor e orientador Edgar Lyra, pela sua calorosa acolhida, gentileza e atenção e, principalmente, pelos seus caros estudos, conselhos e admoestações, sem os quais esta pesquisa não existiria.

À CAPES, pela bolsa concedida para a realização desse trabalho.

Ao Departamento de Filosofia, com seus professores e funcionários, por todo trabalho e dedicação em levarem adiante, com alta qualidade, a pesquisa em Filosofia em nossa cidade.

Aos meus pais, irmãos, em especial Lydianna Lima, também amiga e revisora, e demais amigos, que estiveram sempre comigo nesse percurso. Um agradecimento especial aos meus amigos Ronaldo Ferrito, a quem sempre deverei ter fomentado em minha vida, ao longo dos anos, com nossas conversas o interesse no pensamento filosófico, e Felipe Gall, caro companheiro nas sinuosas sendas da área de Filosofia, leitor atento dos meus trabalhos e solícito interlocutor nas reflexões filosóficas.

À minha esposa Marcella, pelo amor, amizade, companheirismo, na vida afetiva e intelectual, que sempre me são e me foram tão necessários durante o período de dar à luz às ideias por meio das reflexões e da escrita: devo a ela, principalmente, a tonalidade afetiva que perpassa a gestação desse escrito.

## Resumo

Lima Júnior, Irlim Corrêa; Lyra Netto, Edgar de Brito (Orientador). **Entre mundos e instantes: a transcendência humana e o horizonte temporal do ser em Heidegger**. Rio de Janeiro, 2015, 301p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Focando nos textos de Heidegger anteriores à viragem do seu pensamento, ocorrida em meados na década de 1930, principalmente em *Ser e tempo*, esta dissertação investiga em que sentido os múltiplos aspectos que determinam a transcendência humana e a constituição ontológica de mundo podem, em íntima correlação intencional, iluminar e delinear o horizonte de desvelamento do ser em geral. Para cumprir este objetivo, quatro etapas serão percorridas, estabelecendo-se ao longo do caminho um diálogo de Heidegger com outros pensadores, como Nietzsche, Husserl, Kafka, Simmel, Fernando Pessoa, entre outros. Na primeira dessas etapas, traçar-se-á uma dupla caracterização da estrutura ontológica da existência humana, a que Heidegger denominou *Dasein*, sob os aspectos do ser-para-a-morte e do ser-no-mundo. Essa caracterização franqueia o caminho para a problemática da existência autêntica, legitimamente transcendente, em sua relação com a formação de mundo. A análise da estrutura fundamental da transcendência, à luz da compreensão heideggeriana do fenômeno da verdade, acontecimento fundamental do ser, constituirá a segunda etapa. No terceiro capítulo, o fenômeno do tempo, que necessariamente assoma na discussão da instanciação da verdade, necessitará ser tematizado à luz dos termos gerais das considerações precedentes. Como mundo não é uma estrutura estática, mas possui uma gênese temporal, há premência de se explicitar o conceito de tempo do mundo em sua relação com o *Dasein*. Por fim, revelando-se horizonte do fenômeno da verdade, o tempo do mundo encontrará seu fundamento numa temporalidade (*Zeitlichkeit*) que constitui o vínculo de apropriação entre a existência humana e o ser em geral.

## Palavras-chave

Transcendência; mundanidade; temporalidade.

## Abstract

Lima Júnior, Irlim Corrêa; Lyra Netto, Edgar de Brito (Advisor). **Between worlds and moments: human transcendence and the time horizon of being on Heidegger's thought**. Rio de Janeiro, 2015, 301p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Focusing on the Heidegger's texts prior to the Turn of his thought, which occurred in the middle in the 1930s, especially in *Being and Time*, this dissertation investigates in what sense the multiple aspects that determine the human transcendence and the ontological constitution of the world can, in an intimate intentional correlation, enlighten and outline the horizon of disclosure of Being in general. To fulfill this goal, four steps will be covered, establishing along the path a dialogue between Heidegger and other thinkers, such as Nietzsche, Husserl, Kafka, Simmel, Fernando Pessoa, among others. In the first of those steps, will be traced a double characterization of the ontological structure of human existence, which Heidegger denominated *Dasein*, under the aspects of Being-toward-death and Being-in-the-world. This characterization clears the path to the problem of authentic existence, legitimately transcendent, in its relation to the world formation. The analysis of the fundamental structure of the transcendence, in the light of the heideggerian understanding of the phenomenon of truth, fundamental event of the Being, will constitute the second step. In the third chapter, the phenomenon of time, which necessarily appears in the discussion of the instantiation of the truth, will need to be thematized in the light of the general terms of the precedents considerations. As the world is not a static structure, for it has a temporal genesis, there is a urgency to explicit the concept of time of the world in its relation to *Dasein*. Finally, revealing the horizon of the phenomenon of truth, the time of the world will find its foundation in a temporality (*Zeitlichkeit*), which constitutes the link of appropriation between the human existence and the Being in general.

## Keywords

Transcendence; mundanity; temporality.

## Sumário

Introdução .....	11
1. Da imanência da vida à assunção da morte: mundo, existência e transcendência .....	25
1.1 O rompimento com a imanência da vida .....	25
1.2 A essência do apenas viver: a perturbação .....	34
1.3 Mortalidade e mundo.....	42
1.4 Existência, postura e liberdade .....	48
2. A estrutura fundamental da transcendência e do mundo .....	66
2.1 Paisagem e os extremos da perda de mundo.....	66
2.2 Experiência e travessia do ente na totalidade.....	73
2.3 Plenitude do sentido de mundo e perspectiva.....	88
2.4 Passatempo e estagnação como perigo e decadência.....	100
2.5 Veritas transcendentalis no desabrigo do mundo .....	114
3. Tempo do mundo e horizonte existencial da descoberta.....	127
3.1 Necessidade e conquista de mundo: jogo da criação .....	127
3.2 Descoberta e violência como signos da verdade .....	132
3.3 Historicidade do descobrimento: cuidado e totalidade .....	144
3.4 O agora e a duração do tempo intramundano.....	156
3.5 Significância e referencialidade do agora.....	174
4. Temporalidade e formação de mundo .....	182
4.1 Jogo da vida e a reflexividade do projetar.....	182
4.2 O enigma do instante: marco e cisão na existência.....	196
4.3 A instanciação do tempo circular da decisão .....	212
4.4 Temporalidade própria e imprópria .....	222
4.5 Intencionalidade transcendente do projeto <i>ekstático</i> da temporalidade .....	233
4.6 O horizonte das <i>ekstases</i> temporais e o sentido da formação de mundo.....	255
Conclusão .....	273
Referências bibliográficas .....	293

## Abreviações para referência das obras de Heidegger\*

<b>Edições alemãs:</b>	
<b>GA 4</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 4. <i>Erläuterungen zu Holderlins Dichtung.</i>
<b>GA 5</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 5. <i>Holzwege.</i>
<b>GA 6/1</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 6/1. <i>Nietzsche I.</i>
<b>GA 6/2</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 6/2. <i>Nietzsche II.</i>
<b>GA 7</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 7. <i>Vorträge und Aufsätze.</i>
<b>GA 8</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 8. <i>Was heißt Denken?</i>
<b>GA 9</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 9. <i>Wegmarken.</i>
<b>GA 24</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 24. <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie.</i>
<b>GA 27</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 27. <i>Einleitung in die Philosophie.</i>
<b>GA 29/30</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 29/30. <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit.</i>
<b>GA 31</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 31. <i>Vom Wesen der Menschlichen Freiheit.</i>
<b>GA 40</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 40. <i>Einführung in die Metaphysik.</i>
<b>GA 41</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 41. <i>Die Frage nach dem Ding.</i>
<b>GA 63</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 63. <i>Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).</i>
<b>GA 65</b>	Gesamtausgabe (Obras completas) – Band 65. <i>Beiträge zur Philosophie.</i>
<b>Traduções:</b>	
<b>CF</b>	<i>Caminhos de floresta</i>
<b>CFM</b>	<i>Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.</i>

\* As referências completas se encontram especificadas na Bibliografia.

Advertimos também que ao longo do texto adotaremos tais abreviações, a fim de facilitar o trabalho de referência. Em geral, colocaremos dupla referência nas citações de Heidegger, uma vez que amiúde acrescentaremos, entre parênteses, termos ou excertos em alemão às citações retiradas de traduções para o português. Desta forma, faremos referência tanto à tradução, em primeiro lugar, quanto à edição do idioma original, logo em seguida. Além disso, ocorrerá de, às vezes, fazermos algumas modificações, com base nas edições alemãs, na tradução, a fim de ressaltar algumas ideias ou conceitos com os quais trabalharemos. Toda vez que fizermos isso, porém, frisaremos em nota.

<b>CP</b>	<i>Contributions to Philosophy.</i>
<b>EC</b>	<i>Ensaio e conferências.</i>
<b>EHP</b>	<i>Elucidations of Hölderlin's Poetry.</i>
<b>ELH</b>	<i>A essência da liberdade humana.</i>
<b>IF</b>	<i>Introdução à filosofia.</i>
<b>IM</b>	<i>Introdução à metafísica.</i>
<b>JPDS</b>	<i>Já só um deus pode nos salvar.</i>
<b>MC</b>	<i>Marcas do caminho.</i>
<b>NI</b>	<i>Nietzsche.</i>
<b>OHF</b>	<i>Ontologia (hermenêutica da faticidade).</i>
<b>PPF</b>	<i>Os Problemas fundamentais da fenomenologia.</i>
<b>QC</b>	<i>Que é uma coisa?</i>
<b>QCP</b>	<i>Que chamamos pensar?</i>
<b>SEF</b>	<i>Sobre a essência do fundamento. In: Conferências e escritos filosóficos (coleção Pensadores).</i>
<b>SEV</b>	<i>Sobre a essência da verdade. In: Conferências e escritos filosóficos (coleção Pensadores).</i>
<b>ST I / ST II</b>	<i>Ser e tempo (volumes I e II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti.</i>
<b>SV</b>	<i>Ser e verdade.</i>
<b>SZ</b>	<i>Ser e tempo / Sein und Zeit (edição bilíngue). Trad. Fausto Castilho.</i>
<b>ZoSe</b>	<i>Zollikon Seminars.</i>

## Introdução

“Mas o ser-áí deve, na ultrapassagem do ente que projeta mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-se como abismo de sua elevação.”

Heidegger, *Sobre a essência do fundamento*

Dentre os *Aforismos de Zürau*, de Franz Kafka, há um, catalogado sob o número quarenta e seis, que diz: “A palavra “ser” (“*sein*”) em alemão significa ambos: *existir (Dasein)* e *pertencer-lhe (Ihm gehören)*.”<sup>1</sup> Kafka, com efeito, joga com o fato da forma verbal infinitiva do verbo ser em alemão ser idêntica ao pronome possessivo masculino. Aproveitando-se de que ambos compartilham da mesma forma (a saber, *sein*), ele maliciosamente desdobra essa palavra em duas acepções diversas, mas que, contudo, devem ser intimamente vinculadas: a existência e um pertencimento alheio.

Aos leitores familiarizados com a obra de Kafka, esse aforismo remete diretamente a inúmeros escritos seus, senão a todos. A literatura kafkiana promana da experiência de estranhamento e de alienação dos indivíduos em meio aos constructos sociometabólicos do mundo contemporâneo, em que as instituições de poder se instituem e se consolidam sob a arbitrariedade de leis e funcionamentos que carecem completamente de sentido. É a experiência da ausência de sentido – imanente e transcendente – do corpo político e social e que, no entanto, determina cabalmente a existência do indivíduo, decidindo sobre a sua vida e sua morte, transformando-o, fragmentando-o, rescindindo-lhe de si mesmo, conflitando-o e angustiando-o, enfim, tudo isso constituindo a força motriz e o eixo das suas obras.

Sinal disso é que nesse aforismo a sensação desse pertencimento alheio deve ser penetrante e excruciante, o que é de imediato assinalado pela íntima ligação do ato de *pertencer (gehören)* com aquele ou aquilo que se apodera do indivíduo em todas as áreas de sua vida, ocupando seu foro mais íntimo, dilacerando-o por dentro, de tal modo que o sujeito se torne posse *dele (Ihm)*. A existência ou o existir (*Dasein*) é desde sua raiz impossibilitada de abrigar a liberdade, uma vez

<sup>1</sup> KAFKA, Franz. *Aforismos de Zürau*. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 142.

Substituímos a tradução “estar aí”, para *Dasein*, presente na edição, por “existir”.

que se encontre subjugada a um poder parasitário que lhe é estranho. A dubiedade do ser é uma espécie de aparência: por detrás da existência individuada, uma trama de poderes atravessa-a e desapropria-lhe de sua singularidade.

A palavra ser não admite uma univocidade, no entender de Kafka. Só ocorre isto, porque, afinal, a aparência nunca é jamais completamente mera aparência. A realidade é entrecortada das aparências que seguem se fragmentando, mas cuja fragmentação ao mesmo tempo que expõe um atravessamento de estruturas e forças opressoras, também remete de volta às aparências, porquanto também o reverso se mostre uma labiríntica aporia. Imerso no processo de fragmentação da ausência de sentido, a aparência individuada vê-se coagida a coabitar com o poder que a constrange, fragmentando-se indefinidamente entre as impossibilidades de encontrar uma saída.

Essa experiência da existência em confinamento nas estruturas opressoras presentes no próprio metabolismo do ser contrasta veementemente com o pensamento de Heidegger, a despeito de terem sido contemporâneos.

Vivendo num mesmo tempo, se bem que em lugares e realidades diversas, travaram experiências do tempo praticamente antagônicas. É evidente que seus dados biográficos ensejariam por si só assunto e motivos para instigantes e intermináveis polêmicas. Pode-se, com efeito, levar isso à exaustão, chegando até mesmo a estereotipá-los sob as figuras do artista judeu deslocado na sociedade, dividido entre suas raízes judaicas e o a cultura local de Praga, versus o filósofo alemão que adere o nazismo desejoso de fazer florescer novamente em sua pátria o espírito originário da paideia helênica. Mesmo, porém, que não pretendêssemos enveredar por esse caminho tão extremo, ainda assim não deixaria de ser profícuo traçar um paralelo entre suas personalidades e meios culturais, interligando-os com suas obras, respectivamente. Reservemos isso uma outra ocasião, no futuro.

Colhamos essa contemporânea diferença de experiência do tempo a partir de suas palavras. Se há algo em comum entre Heidegger e Kafka quanto a esse ponto, é justamente o fato de que relação entre tempo e singularidade seja uma condição fundamental da existência, se bem que trabalhadas de forma bastante diversas. Em Heidegger lemos:

*Na essência do próprio tempo reside a singularização (Im Wesen der Zeit selbst liegt Vereinzelung), mas não como*

particularização de algo universal, pois ele nunca é originariamente algo universal: “o tempo” (“*die Zeit*”). Ao contrário, o tempo é a cada vez meu tempo; mas meu e teu e nosso tempo, não no sentido extrínseco da existência burguesa privada (*privaten bürgerlichen Existenz*), mas meu e teu tempo a partir do fundamento da essência do ser-aí (*Grunde des Wesens des Daseins*), que é enquanto tal sempre e a cada vez singularizado com vistas a si; uma singularização que representa pela primeira vez a condição de possibilidade para a cisão nas diferenças entre pessoa e comunidade (*die Scheidung in die Unterschiede zwischen Person und Gemeinschaft*).<sup>2</sup>

Em seu modo de ser, o tempo não se apresenta como uma categoria universal, a partir da qual os particulares se efetuariam. Referimo-nos ao tempo de maneira substantivada, claro, mas isso não significa asseverá-lo substancialmente, hipostasiando-o absolutamente como uma realidade em si. Originariamente, no entanto, o fenômeno do tempo intrinsecamente conecta-se ao processo de singularização, a qual já reside na sua essência. A singularização evidencia-se como a experiência que fazemos do tempo, pois ele sempre nos remete àquilo que somos e temos. Tempo, de certa forma, é uma apropriação. Logo pensamos então em termos de posse ou de propriedade, mas Heidegger deixa claro não ser o caso, quando rejeita se entender por isso o tipo de existência privada burguesa. Essa remissão à burguesia não é apenas porque por antonomásia a figura do burguês praticamente subentende a expressão homem de posses. A motivação de Heidegger é, pois, mais profunda: ela vai de encontro justamente com aquilo que caracteriza o modo de existência burguesa, calcada sobre os conceitos de subjetividade e privacidade, modo que, no entanto, não é exclusividade da burguesia, tendo se disseminado por toda a sociedade desde fins do século XVIII até o seu tempo. A literatura do século XIX pode ser interpretada, grosso modo, como um dos fatores mais fundamentais para que essa disseminação ocorresse.

Contra essa forma de subjetividade e privacidade, Heidegger e Kafka se insurgem, cada um a seu jeito. Na novela *A metamorfose* (*Die Verwandlung*), o escritor tcheco narra a história de um caixeiro viajante que sofre uma drástica transformação, tornando-se um inseto, algo como uma espécie de barata gigante. A profunda ironia da narrativa é que menos o protagonista preocupa-se com seu

---

<sup>2</sup> ELH, p. 157-158 ; GA 31, p. 130.

estado inumano do que com o fato de que a metamorfose constitua um empecilho para chegar pontualmente ao trabalho.

O não estar na hora – a falta de pontualidade – ocasionada pela metamorfose é a figura do tempo em Kafka. A singularidade do indivíduo é uma malha aprisionada por um conluio de forças, deveres e obrigações que o capturam em sua subjetividade. Ser a si mesmo significa, como vimos, estar sob a posse de outrem: outrem que é impessoal, mas que por essa mesma razão violenta e estraçalha a subjetividade com esse movimento de expropriação do seu ser, estrangulando-a pela carência de sentido ou finalidade. Nem sequer origem: Kafka não descreve por que processo ocorreu a metamorfose, ela simplesmente ocorreu, e não conhecemos o personagem senão através dela. A metamorfose tornou-se sua origem e destino.

Acerca dessa sensação de falta de sentido, um outro aforismo de Kafka reflete sobre a nossa condição no mundo:

Foi-lhes apresentada a opção de tornarem-se reis ou mensageiros dos reis. À maneira das crianças, todos quiseram ser mensageiros. É por isso que existe um bando de mensageiros que correm pelo mundo e, uma vez que não há reis, bradam uns para os outros as mensagens que perderam o sentido. Gostariam de pôr um fim à sua vida miserável, mas não ousam fazê-lo por causa do juramento de ofício.<sup>3</sup>

Esses, a quem foi dada uma escolha, somos todos nós. A escolha significa um ato definitivo entre assumir uma condição ou outra: ser mensageiro ou ser rei. O definitivo mostra-se definitivo, por ser um caminho sem volta: uma vez escolhido, não há retorno. O que significa ser rei? O papel do rei revela-se à luz do papel do mensageiro. O mensageiro é quem porta e conduz a mensagem, levando-a de sua origem ao seu destino. O rei é aquele que dita a mensagem e a quem se presta o juramento de carregá-la, além de também ser a quem ela se destina. O rei é a origem e o destino, e, contudo, não existe rei. Há aqui uma subversão do pensamento heraclítico, o qual, mesmo sentenciando ser *o combate pai de todas as coisas*, reserva ao *lógos* a supradimensão primordial que confere sentido ao devir do mundo. Em Kafka, o sentido é justamente o que não há. A experiência do absurdo é o que constitui a sociabilidade entre todas as pessoas,

<sup>3</sup> KAFKA, Franz. Aforismos de Zürau. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 142.

mensageiras cujas mensagens carecem de sentido, incapazes de cometerem suicídio em fidelidade de um juramento que não fizeram, angustiadamente ancorado na inexistência do rei. Não se pode nem dizer que o tempo (αἶων) é o reinado de uma criança brincando, porquanto nem sequer jogo haja. O que há é um ser sem origem ou destino, uma vida miserável que é uma posse desfigurada – metamorfoseada – de um mecanismo parasitário e impessoal, um *ele* de múltiplas faces: o absurdo, o tempo, os poderes, as instituições, a sociedade...

Heidegger não é insensível à condição de miséria da vida contemporânea. Como leitor de Hölderlin, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, entre outros, o filósofo de Meßkirch possui uma aguda consciência do seu tempo, não deixando de refletir, ao longo dos anos, na trajetória do seu pensamento, sobre questões cruciais que tangem esse estado de coisas. Há um ensaio de Heidegger, onde ele se mostra profundamente cioso disso, e cujo fio condutor é a indagação de Hölderlin, presente na elegia *Pão e vinho*, “Para que poetas em tempo indigente?”<sup>4</sup>.

Mas, diferente de Kafka, para Heidegger os tempos são de miséria ou de indigência porque em toda parte grassa uma decadência. Na literatura kafkiana não se pode distinguir uma decadência, uma vez que inexista um estágio superior ou originário do qual o tempo presente possa ter decaído. No pensamento heideggeriano, por seu turno, o originário e o decadente são modalizações fenomenológicas coexistentes, as quais se estendem *pari passu* aos fenômenos em geral e ao real como um todo. No trecho supramencionado de Heidegger, podemos encontrar, mais ou menos implicitamente, essa possibilidade de distinção para o fenômeno do tempo: por um lado, a sua forma decadente como uma realidade genérica e universal; do outro, a remissão à originariedade de seu vínculo com a singularização do fundamento da essência humana.

Essa distinção entre originário e decadente expressa-se também de outra forma, sob o binômio ontológico e ôntico, diferenciação colhida da filosofia husserliana. Em Husserl essa distinção retira sua razão de ser do projeto gnoseológico da fenomenologia como ciência de rigor que demarque e especifique o campo das essências eidéticas – estruturais, necessárias e apodíticas – do campo das experiências particulares e condicionadas.

<sup>4</sup> HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, CF, p. 309.

Apesar de acolher essa herança de Husserl, entre tantas outras, Heidegger confere um direcionamento novo para essa distinção, arrancando-a do solo epistemológico que constituía as preocupações do seu mestre, a fim de transportá-la para novos ares, libertando-a das amarras lógicas e epistêmicas da relação entre sujeito e objeto. A diferenciação entre ontológico e ôntico deverá ser fecundada, então, pelos desdobramentos da retomada da questão do ser e, através disso, alcançar a dimensão concreta do tempo presente e da vida humana.

Com isso a fenomenologia desenlaça-se da pureza transcendental para atrelar-se à dimensão histórica da existência humana. A obra *Ser e tempo* é o testemunho mais grandiloquente dessa transformação que ocorre no direcionamento fenomenológico, cujo sentido último é também modificado: se em Husserl a ontologia do ser objetual constitui a passagem para o conhecimento dos seus fundamentos na subjetividade, em Heidegger a existência concreta e as estruturas ontológicas do *Dasein* – o ser-o-aí, a essência velada, mas mais poderosa do ser que nós somos – mostra-se o caminho e o horizonte que permitem a aproximação à compreensão do ser.

Contudo, mais do que simples inversão dos termos, acontece aí uma grande ruptura. Aliás, não uma ruptura no singular, mas uma pluralidade de rupturas que se disseminam umas pelas outras no corpo do pensamento heideggeriano, pluralidade essa que será matéria de nossa investigação no decorrer do presente trabalho, mas da qual antecipamos um dos pontos neste momento em razão de entendermos por que, para Heidegger, a miséria da vida não abriga o pessimismo de Kafka – ou o mesmo tipo de niilismo.

A miséria da vida, para Heidegger, independe de se ela é particularmente carregada de sofrimentos ou não e, o que é mais radical, de se ela pode ser considerada universalmente como expressão da dor, em que viver e fazer a experiência constante da dor se equivaleriam, tal como as palavras que Nietzsche põe na boca do sábio Sileno, o qual, dirigindo-se pessoalmente para o Rei Midas e ao mesmo tempo para todo gênero humano, brada: “O melhor de tudo é para ti

inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.”<sup>5</sup>

Independente da dor ou do sofrimento, a miséria da vida pode ocorrer – e sobretudo aí – mesmo quando se é agraciado por uma sucessão de dias felizes sem conta. O que faz, todavia, da vida miserável? Em parte Heidegger concordaria com Kafka ao considerá-la em si mesma como sinal de uma profunda falta de sentido. Sob essa consideração, o modo de vida privado burguês apresentar-se-ia como a máxima externalização disso. No entanto, a falta de sentido tem raízes mais profundas, uma vez que atravessa o fenômeno da vida em seu trânsito através da história. A miserabilidade da vida se estende, para além dos múltiplos modos que se manifestam no tempo, para a essência mesma da vida.

O que há de miserável é uma crucial precariedade do fenômeno da vida, quando restrita em si mesma. O que significa isso? Essa restrição é da ordem de uma consideração que retira de circuito os sentidos transcendentais que se conferem à vida, sejam eles religiosos, filosóficos, culturais. A vida, tomada em sua imanência, parece não encontrar em si mesma sentido algum e, com isso, conduzir ao niilismo.

É claro que os impactos dessa tomada de consciência podem ser apropriados de formas múltiplas e ter efeitos diversos. Se no pensamento nietzschiano o niilismo pode adquirir um sentido positivo, como condição de a vida criar para si mesma sentidos, em Kafka esse niilismo exprime a impossibilidade de remissão das estruturas de dor e subjução que encarceram a vida humana dentro delas. Heidegger, porém, sendo herdeiro direto e parceiro de Husserl no programa da fenomenologia, está ciente da impossibilidade da tarefa de encontrar por epifania ou milagre um sentido para a vida e para existência humana. Seguindo a filosofia husserliana até suas últimas consequências, nos deparamos com os limites de sua capacidade de explicar os sentidos que constituem o mundo da vida imanente da consciência. Os limites epistemológicos do idealismo transcendental de Husserl encontram seu maior obstáculo no momento em que, afinal, a doação de sentido é tematizada. Um profundo silêncio separa o ato imotivado dessa doação do sentido propriamente já constituído no interior da vida da consciência. Há uma enorme

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 36.

muralha entre a razão última do sentido e o mundo das vivências nos cercames da subjetividade. Essa muralha, além de inviabilizar a compreensão do mundo da vida da consciência, obsta também que se compreenda afinal a essência e a razão da liberdade no interior das fortificações da subjetividade transcendental, repleta de leis complexas e configurações determinadas. Ao se ler Husserl, pode-se ter uma impressão inversa ao protagonista de Kafka em *O castelo*: a impossibilidade não de adentrá-lo, mas de sair da complexidade do seu interior. A liberdade é estorvada por não haver para ela linhas de fuga ou rupturas. Em outras palavras, transcendência.

Durante a nossa vida somos a trajetória de uma mensagem cujo sentido desconhecemos. Nunca houve um rei, de fato, mas isso não significa que essa mensagem não possua origem ou destino. Se os há, é porque não os recebe da vida, mas sim de uma realidade que às ocultas nos acossa e que nós mesmos somos. A realidade de que falamos é a essência humana – não uma essência universal, mas uma estrutura ontológica que cada indivíduo é e que possibilita sua própria singularização –, denominada por Heidegger de *Dasein*, ser-o-aí<sup>6</sup>.

Por abrigar consigo essa essência, a mensagem não se encontra fadada à falta de sentido. E, no entanto, abrigá-la não quer dizer transportar na mochila um sentido pronto para sua vida. Em sua *Oitava Pítica*, Píndaro<sup>7</sup>, questionando-se sobre o ser humano, sentencia: “Seres efêmeros: o que é ser isso? E o que não é ser isso? O homem: o sonho de uma sombra. Mas quando desce a luz divina, um esplendor vem sobre os homens e o *tempo de vida* (αἰών) se torna doce.”<sup>8</sup> A qualificação de nossa existência pelo aspecto da efemeridade, em Píndaro, é decorrente da consideração da nossa mortalidade. Píndaro faz essa reflexão à luz de serem os homens, como efêmeros, *mortais* (Βροτός), palavra que designa não o fato dos viventes em geral estarem submetidos ao processo natural de corrupção, mas que, reservada especialmente ao homem, distingue uma característica

<sup>6</sup> Mais adiante dedicaremos diversas passagens no corpo do texto e, especialmente, uma extensa nota sobre o conceito heideggeriano de *Dasein*, inclusive explicando as diversas possibilidades de tradução e os motivos pelos quais ora empregaremos o termo na língua original, ora assumiremos uma específica tradução.

<sup>7</sup> Heidegger faz várias alusões a Píndaro, por exemplo cf. IM, p. 128-130 ; GA 40, p. 108-110 / EHP, p. 83-106; 170; 219 ; GA 4, p. 61-80; 149; 191.

<sup>8</sup> No original: ἐπάμεροι· τί δὲ τίς; τί δ' οὐ τίς; σκιάς ὄναρ ἄνθρωπος· ἄλλ' ὅταν αἶγλα διόδοτος ἔλθῃ, λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών. (Fizemos a tradução acima com base no texto grego presente na edição: SANDYS, Sir John. Pithian VIII. In: *The odes of Pindar*. London: William Heinemann Co.; New York: The Mcmillan Co., 1915, p. 268.)

fundamental da existência humana: a mortalidade. Esse traço é tão característico que o termo *mortais* serve para expressar a raça humana. Quanto ao que somos ou não somos, enquanto mortais, Píndaro expressa-se de maneira enigmática com sua famosa sentença: *sonho de uma sombra*.

Traduzimos αἶων como *tempo de vida*, tradução possível e coerente, mas na verdade um termo de difícil tradução. É o mesmo termo com que Heráclito caracteriza o tempo do jogo do mundo. Certamente Heráclito, com esse termo, não pensava na duração do tempo de vida de um ser singular. Eternidade? O tempo em sentido macrocósmico e universal? O tempo trans-histórico do *logos*, subjacente ao devir? Enfim, difícil dizer. Mas em Píndaro o termo pode estar vinculado intimamente à mortalidade e, aí, claro, a tradução por *tempo de vida* acerta, na medida em que o tempo que temos (o tempo nosso, singularizado) entre o nascimento e a morte é o tempo de vida. Esse acerto, no entanto, não nos permite apreender o que poeticamente Píndaro percebeu acerca da essência da existência humana. Em primeiro lugar, não tanto a condição de ser um vivente, um animal, mesmo que dotado da faculdade racional, nos caracterizaria, mas sermos atravessados existencialmente pela condição da mortalidade. Isso cria, pois, uma condição ímpar entre os viventes: o fato de tramitarmos o tempo todo entre aquilo que somos e não somos, o que podemos ser e o que estamos fazendo. Ser o sonho de uma sombra, como expressão que capta uma espécie de tensão, significa que a existência humana se desenrola entre dois planos que se diferenciam, mas que se correlacionam e se autorreferem.

É por divisar esse rasgo, que se encontra presente em Píndaro, que a experiência do tempo em Heidegger se diferencia da de Kafka. O que em Kafka marca a miséria da vida é, definitivamente, a estrutura que apreende imperviantemente a vida humana até em sua mais íntima e tênue singularidade e que, assim, nulifica as possibilidades presentes de encontrar um horizonte de superação. Todo horizonte é um campo minado em que não se sabe quando, mas se tem a certeza de iminente captura que nos acossa. Não salvação, nem intervenção divina, e nenhum plano de transcendência de onde se possa retirar esperança. Não há nem a expectativa de que, tal como em Nietzsche, a vida mesma seja capaz de autotranscender essas estruturas imanentes de captura pelo poder e pela falta de sentido.

Não, a existência humana não é, segundo Heidegger, ser possuído por um poder impessoal, mas encontra-se necessariamente vinculada a um poder-ser, um campo virtual de potencialidades que cada qual carrega consigo e de onde é possível construir sentidos para sua própria existência. Por não vislumbrar essa “aura”, a Kafka seria impossível subtrair-se das determinações dos jogos de poder. No entanto, para além desses jogos de poder presentes no devir da humana, há uma espécie de temporalidade que se furta a esse processo, a de um *αἰών* que nos atravessa e que nós mesmos atravessamos, que nos lança os raios divinos de nossas potencialidades transcendentais. Essa temporalidade que se furta aos nossos olhos, mas que, mesmo latente, é mais real que a nossa realidade mais imediata e cotidiana, é aquela, por seu poder – que é nosso – coloca o desenrolar da vida em segundo plano, como sendo realmente uma espécie de sombra de uma realidade mais essencial. E é, pois, da mortalidade que o ser humano retira o sentido do tempo que atravessa sua essência e não da vida. A duração da vida como sombra de um devir de potencialidades, do acontecimento fundacional e destinador de sentidos de e para a existência humana. Esse devir de potencialidades, que responde pela essência de nossa “natureza”, pela estrutura ontológica que nos abre para nossas próprias possibilidades, é o que Heidegger designa como *Dasein* e o que Píndaro entreviu sob a expressão *sonho*. Ser o sonho de uma sombra revelar-se, então, tornar-se singularmente o *Dasein* que se é, transformando a vida que corre em mera sombra desse acontecimento. Tornar-se esse acontecimento é não apenas a salvação da existência humana, mas principalmente sua origem e destino, decifrando sua mensagem mais secreta. Temporalidade desse processo, *αἰών* significa, portanto, não o tempo da vida, a duração fugaz da sombra do que somos, mas o da concentração de forças para nos tornarmos essa onírica transfiguração do nosso ser numa realidade que transcenda os horizontes dados da vida. Esse tipo de transcendência é o que há de mais divino em nossa efemeridade: o poder de expandirmos horizontes do próprio ser. Por sermos apropriados por esse poder que somos, nossa existência se instala sob uma relação originária de liberdade.

O que procuramos pincelar acima serve, mais ou menos explicitamente, como introdução aos principais pontos sobre os quais refletiremos e empreenderemos uma visão de conjunto, ainda que múltipla, interconectando-os. Mas, afinal, qual o escopo do nosso trabalho?

Dentre as questões que levantamos acima, a mais ampla e ao mesmo tempo a mais fundamental é a que atravessa o fenômeno da realidade e que atinge o âmago da temporalidade. No fim das contas, nossa maior motivação é compreender em Heidegger a intrínseca relação entre “realidade” e tempo – ou nos referindo mais abrangentemente, segundo os termos do próprio Heidegger, entre *ser e tempo*, questão que motiva e batiza sua obra capital.

Colocamos o termo *realidade* entre aspas para que, inadvertidamente, não se o tome referentemente pelo conceito metafísico de substância, que tem raízes helênicas e desdobramentos latinos, conceito que marcou a história do pensamento ocidental como um todo. Pelo termo “realidade” não definimos nada, mas simplesmente evocamos a questão ontológica da presença do ente e o que a possibilita. Ou, melhor dizendo, o que é o manifestar-se mesmo dos fenômenos e, em toda a sua amplitude, o que é esse manifesto? Quais seus fundamentos e as suas estratificações?

Sem sombra de dúvida, há uma relação essencial entre “realidade” e tempo. No entanto, ambos estão atrelados justamente, como deslindaremos avante, com o problema da singularização da essência humana. Por essa razão, não apenas o fenômeno humano precisa servir de mediação ou de fio-condutor para a “resolução” de tais problemas, mas principalmente se colocar como ponto de partida das nossas investigações, a exemplo de *Ser e tempo*.

Retomando, quando utilizamos, de maneira instrumental, o termo realidade não nos referimos a nada de unívoco. Já Aristóteles frisara esse problema a respeito do ente. Forçar uma univocidade onde ela não há não somente traz equívocos, mas também perigos. O mesmo pode-se dizer acerca do tempo, cujos múltiplos modos e sentidos intentaremos contemplar.

Além de não pretendermos chegar a nenhuma conclusão definitiva e, menos ainda, unívoca sobre as principais questões, o mesmo é válido desde o início. E, ademais, perguntamos: é viável, sob a multiplicidade do fenômeno humano – esse

fio-condutor para o ser –, apreender algo que não se deixe capturar pela malha complexa das suas variadas dimensões, traços e modalidades?

Com penetrante perspicácia, o filósofo romeno que se radicou na França, Emil Cioran, faz a seguinte asserção: “Cada um sofre em sua própria carne esta *unidade de desastre* que é o fenômeno *homem*. E o único sentido do tempo é multiplicar essas unidades (...).”<sup>9</sup> Essa expressão *unidade de desastre*, para caracterizar o *homem* (grifado pelo próprio autor para ressaltar a referência à essência da existência humana), encontra eco numa expressão similar de que Heidegger lança mão para traçar a dinâmica essencial do ser-o-aí: “unidade de disseminações (*Einheit der Streuung*)”<sup>10</sup>.

O que elas têm em comum é o fato de apontarem para a impossibilidade de se reunir num todo harmônico ou num conjunto sintético o fenômeno humano. Hegelianamente nos expressando, não há uma Ideia ou um absoluto que suprasuma sua multiplicidade, tampouco há uma dialética que force a conciliação de suas contradições internas. O espírito humano fragmenta-se e dispersa-se pelas inúmeras relações e dimensões da sua existência. Toda unidade está destinada naturalmente ao desastre. Em última instância, ela é impossível. O tempo, responsável pelo processo de singularização da existência, extrai seu sentido do levar adiante e realizar esse desastre. Nesse sentido, ele mesmo é a forma originária desse desastrar.

Mas, se por essa razão não podemos oferecer nem esperar que no decurso das nossas investigações realidades unívocas sigam se decifrando, ou que, ao final, abruptamente surjam, nem por isso deixaremos de perpetrar um desenvolvimento orgânico para o que pretendemos. Basicamente, extrairemos todos os nossos questionamentos dos conceitos e ideias que atravessam a epígrafe que elegemos para essa introdução e que novamente reproduzimos: “Mas o ser-aí deve, na ultrapassagem do ente que projeta mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-se como abismo de sua elevação.”<sup>11</sup> Nessa frase condensam-se os elementos centrais que compõem o bojo da essência existencial humana, reunindo e envolvendo as dimensões da ipseidade,

<sup>9</sup> CIORAN, Emil. *Breviário da decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 34.

<sup>10</sup> IF, p. 367 ; GA 27, p. 342.

<sup>11</sup> SEF, p. 147.

transcendência, compreensão, projeção de mundo, fundamento e assunção, através dos quais *o ser da existência humana manifesta-se como uma “propriedade” do ser mesmo*, parafraseando o aforismo de Kafka.

Captar as múltiplas significações presentes nessa frase de Heidegger e o sentido do espírito que através dela se apresenta, sob o enfoque dos problemas fundamentais da realidade e do tempo, à luz da pergunta pelo ser, eis nossas principais intenções, em vista do que realizaremos o seguinte percurso.

No primeiro capítulo, problematizaremos o fenômeno humano, procurando deslindar os traços fundamentais da sua estrutura ontológica existencial. À semelhança do que fizemos acima, encetaremos inquirindo a necessidade preambular de marginalizar o fenômeno da vida enquanto o princípio de determinação e de singularização de nossa existência. À morte – ou melhor, a condição de compreender-nos em perspectiva da morte –, ao contrário, é reservado esse papel. A necessidade de seguirmos esses passos advém em grande parte do fato do próprio Heidegger antepor em *Ser e tempo* uma discussão que se afasta de cara de um entendimento vitalista ou antropológico das discussões que ali se abririam. Além disso, nas preleções que compõem os *Conceitos fundamentais da metafísica*, o tema da vida possui um papel central de articulação geral com o problema do mundo e de exposição da diferença fundamental específica entre o ser que projeta o mundo, a saber, o homem, e os demais entes.

A caracterização da existência humana, porém, necessitará passar por uma outra problematização toda própria. O ser-o-aí não é apenas um ser que se compreende em vista da morte, mas também de mundo. Mundo e morte são traços binominais de sua essência. A questão, então, de compreender o ser humano como ser que capaz de projetar o mundo, terá de se deparar com a necessidade de se explicitar no que consiste, afinal, a *mundanidade* do mundo, ou seja, seu conceito e modo de ser. Mas essa explicitação requer outrossim uma exposição de como esse sentido pode ser compreendido em meio à existência e, por isso, aspectos existenciais que permitem essa apreensão necessitam ser abordados. Tal é a matéria do segundo capítulo.

Com a exposição das ideias e conceitos que permeiam as relações entre a existência humana e mundo, emergirá naturalmente todo o problema da realidade

em Heidegger. Isso implica, no entanto, para considerarmos devidamente tal questão, inserirmos no terceiro capítulo o assunto do fenômeno do tempo, reanalisando em termos gerais o que fora considerado nos capítulos precedentes, mas à luz da temporalidade. Mundo não é uma estrutura estática, mas possui uma gênese temporal, que lhe é própria; por essa razão, há a premência de tematizarmos o conceito de *tempo do mundo* (*Weltzeit*) e sua relação com a existência do ser-o-aí.

Por último, o quarto capítulo mergulhará nos problemas mais radicais da ontologia heideggeriana. O tempo do mundo, revelando-se horizonte do fenômeno da verdade, encontrará seu fundamento na temporalidade. Com isso, a transcendência do *Dasein* e do mundo, analisadas no segundo capítulo, exigirá ser compreendida pela dinâmica de temporalização da essência humana, cujos desdobramentos englobam o ser mesmo. Investigaremos o vínculo de apropriação da existência humana com o ser em geral sob as relações entre o horizonte temporal e a projeção de mundo. Sob a luz da filosofia de Heidegger, o conceito de intencionalidade, colhido de Brentano e Husserl, ganhará acepção e teor novos, articulados à transcendência. Transcendência, intencionalidade e projeto serão conceitos fundamentais pelos quais demonstraremos os nexos ontológicos daquilo que, atravessando homem e mundo, constituem o que provisoriamente chamamos de o *sentido da realidade* – sob a inspiração do conceito nietzschiano de *sentido da terra*. A condição de possibilidade da manifestação e apreensão desse sentido, porém, só se oferece sob a compreensão da temporalização da própria temporalidade, em cujo seio e horizonte se mostra a diferença ontológica sob o signo da formação de mundo. A temporalização desse acontecimento, o qual atravessa a essência da existência humana, será, portanto, o destino final de nossas investigações.

# 1. Da imanência da vida à assunção da morte: mundo, existência e transcendência

## 1.1. O rompimento com a imanência da vida

Na fase do pensamento de Heidegger que tem por marco a realização da obra *Ser e tempo* e as preleções subsequentes, o sentido da realidade temporal está intimamente conectada à condição humana da mortalidade, ao que o filósofo designou como ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*)<sup>12</sup>. No entanto, nada nos parece ser mais imediato do que a vida. Antes de nos encontrarmos em meio às coisas, de nos compreendermos diante de objetos, bem como da nossa lida com eles, objetos que nós mesmos não somos e que, portanto, figuram-se a nós como externos, sofremos o momento originário de expulsão da condição intrauterina para o descerramento traumático de uma vida corrente, aberta e desprotegida, em que uma gama de sensações e estímulos nos assalta abruptamente. Somos perpassados

<sup>12</sup> “A morte responde a duas perguntas: como o *Dasein* encontra-se enfim diante de si mesmo (em direção ao seu fim) e como ele pode ser finalmente um todo? Deve ficar evidente que estas duas questões emergem das análises do ser-no-mundo e do cuidado. É nesses dois contextos que aparecem o ainda-não e a potencialidade do ser-um-todo como determinações existenciais (...) A função heurística do ser-para-o-fim é revelar a temporalidade.” (CRICHLEY, Simon ; SCHÜRMANM. Reiner. *On Heidegger's Being and time*. New York: Roulledge, 2008, p. 100-101 – tradução nossa do trecho)

A morte é a marca constante e indelével da condição humana, a que mais determina sua finitude. Veremos ao longo do nosso trabalho como essa finitude, na realidade, constitui antes de tudo uma abertura para a liberdade e, portanto, para a ilimitação das realizações, mas dentro, claro, de uma determinada circunscrição do horizonte historial. A reflexão sobre a morte acompanha as especulações de Heidegger desde antes de *Ser e tempo* e vai até a fase tardia do seu pensamento, quando então o conceito de *Dasein* é praticamente deixado em segundo plano; nesse contexto, em que Heidegger meditará sobre a história do ser (*Seinsgeschichte*) e o Acontecimento (*Ereignis*) a que pertence, a mortalidade designará a condição humana por excelência no interior relacional da quadratura (mortais, o divino, céu e terra). Em *Ser e tempo*, a mortalidade é considerada dentro da analítica do *Dasein*, como um dos traços constitutivos do seu modo de ser, e um dos mais centrais. No pensamento heideggeriano a morte não é nenhuma ocorrência derradeira da vida humana, mas uma propriedade que atravessa a sua existência, daí a necessidade de caracterizar o *Dasein* como ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), que faz com que ele reconsidere sua existência temporal em vista de sua finitude e de suas possibilidades: “O *Dasein* se descobre como poder-ser. Mas sendo essa possibilidade sempre minha, ela seria a todo instante recuperável, a existência se prolongando infundamente. Mas desde o princípio o *Dasein* está predeterminado pelo seu fim. Basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer, reza antigo provérbio alemão. Então a morte é esse fim “como possibilidade da impossibilidade”. Estamos diante do não-ser como essência da existência. Eis em que consiste o ser-para-a-morte. ‘O *Dasein* não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa, mas existe finitamente.’ (SZ, p.329)” (NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 21) Abrindo possibilidades, a morte funciona como o que desperta o *Dasein* para suas possibilidades autênticas, pois é em vista da perspectiva do seu fim é que seu poder-ser, com toda a sorte de possibilidades existenciais que lhe são próprias, é descoberto.

por essa fonte caudalosa de vida, sem que, no entanto, dela desvencilhemos nosso próprio ser. Seremos sob convulsões uma espécie de *pós-eclâmpsia* que nos rasga para fora de nós mesmos, cuja ruptura com o corpo materno nos aliena para sempre da possibilidade de tornar a ser sua parte novamente, cuja *hipertensão* entre vida psíquica, acontecimentos e sensações nos abre paulatinamente para nos tornarmos, com o passar do tempo, o processo de singularização e formação de identidade, de nós mesmos e do mundo à volta, eis a nossa condição pós-parto.

Evidentemente que a consciência da pulsão que somos a partir dessa expulsão originária é-nos retroativa. Recuperamos os passos, os efeitos, as instâncias e o movimento total desse processo apenas de forma a posteriori, é verdade, com análises e reflexões de uma mente adulta mais ou menos perfeitamente constituída e, portanto, apta a direcionar sua capacidade de compreensão para sua própria gênese.

Gênese, no entanto, que em si mesma é inacessível à consciência. Tornar-se consciente do seu processo implica na impossibilidade de penetrar de novo nessa gênese, pois a consciência só vem a ser sob negação de sua gênese. Nesse sentido, a tentação de compreendê-la figura de alguma forma como um princípio de morte, de um desejo latente por tornar à sua fonte e dissolução, sem que, contudo, isso se mostre realizável. A este princípio de dissolução da consciência naquilo que é objeto de sua reflexão vem em complemento o princípio de vida que a perpassa e que lhe constitui na sua singularidade enquanto vida da consciência.

Na impossibilidade de resgatar sua origem, em cuja vida o psíquico e o físico não se distinguem, a vida da consciência passa a ser o mais imediato. O mundo ambiente em sua volta, por mais que nele amiúde passe o tempo e até com ele se esqueça de si mesma, lhe demarca ser-lhe diferente, e isso não apenas a partir da sua corporeidade como esfera de pertença a que a consciência está intimamente vinculada. Mas também sua gênese se mostra ainda mais como diferença radical, e até como sua dissolução e morte. No fundo, isso não significará outra coisa que o ato pelo qual a consciência procura remontar à sua origem, sem poder, contudo, atingir o seu solo originário. A gênese da consciência, pois, não pode ser apreendida por ela mesma a partir de sua própria negação, isto é, como se ela pudesse submergir de volta ao campo de virtualidade anterior à sua aparição, de onde ela surgira. Com essa impossibilidade limítrofe do

seu arco de ação e compreensão ela depara-se. A não ser que essa impossibilidade seja tomada como momento chave para a propiciação do ato de assunção que inaugura e instala a consciência como recorte e diferença de seu ponto original, em relação ao qual a própria consciência é *o horizonte de um extravio e o vértice de uma assunção*<sup>13</sup>. Não necessariamente mera negatividade desse ponto fulcral, mas talvez, e ainda mais essencialmente, desdobramento de suas potencialidades em *continuum* de atualizações e virtualidades.

Em termos gerais, o trabalho de reconstrução da consciência a partir do múltiplo da vida, no qual ela se encontrava enredada em seu começo, é o da fragmentação processual por que ela passa desde a multiplicidade até sua singularidade, mas que com isso indica ser ela um rompimento com uma unidade originária. Aqui, ela é o epifenômeno de uma vitalidade primordial, da qual foi se cindindo, em cujo afastamento, porém, se constituirá como um rastro, passível de ser, ao menos analiticamente, reconstituído. Por outro lado, a consciência como o originário imediato se compreende segundo o caráter absoluto de ser ela mesma não só o âmbito irreduzível que subjaz e que garante unidade entre o múltiplo fenomênico, senão que o arquifenômeno ao qual todos os demais se subordinam. Deste modo, a reconstituição histórica feita a posteriori pela consciência em busca de sua origem se posicionará diametralmente oposta à originariedade a priori e infundada de sua imanência.

Vida como gênese da consciência ou, o contrário, consciência como gênese da vida<sup>14</sup>. É claro que vida em ambos não significa o mesmo, tampouco consciência – isto fazendo abstração das inúmeras interpretações e questões que

<sup>13</sup> Grifamos em itálico essas palavras, pois as retomaremos no final do capítulo, sob uma problemática completamente diferente, no contexto do pensamento heideggeriano.

<sup>14</sup> Tomando como referência a ideia de vida presente em autores tão diversos (por exemplo, Dilthey, Bergson, Freud, Nietzsche, Scheler...), não nos atemos a nenhuma delas em específico, mas, digamos assim, sobrevoamos por elas de maneira geral, uma vez que desejemos ressaltar o traço comum de que compartilham, a saber, de que o fenômeno humano como um todo deve ser compreendido a partir da e em conjunção e identificação íntima com as múltiplas manifestações de formas de vida, da qual o espírito humano significaria um novo estágio ou uma diferente expressão. Vemos nessa seguinte reflexão um dos testemunhos do que poderia se entender genericamente por vida (a despeito das profundas diferenças em cada pensador): “Espalhada pela Terra em incontáveis decursos vitais singulares, vivida de novo em cada indivíduo e, visto que se subtrai à observação como simples instante do presente, retida no eco da recordação, por outro lado, por se ter objetivado nas suas manifestações, é mais plenamente apreensível, segundo toda a sua profundidade, na compreensão e na interpretação do que em toda a percepção e captação da própria vivência – a vida encontra-se presente no nosso saber em formas inumeráveis e, no entanto, mostra por toda a parte os mesmos rasgos comuns.” (DILTHEY, Wilhelm. *Os tipos de concepção de mundo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 9)

lhes concerniriam. Acentuamos, porém, o processo relativo àquela é do deslocamento de fragmentação do múltiplo para geração e ordenação de unidades e identidades; o deste, da desfragmentação da unidade absoluta da consciência para alocação da multiplicidade, que lhe é advinda, no âmbito dessa imanência, fazendo com que o múltiplo se distinga entre si, ganhando da unidade da consciência a possibilidade de ter seu vivo e variado “material” organizado e concatenado segundo identidades.

O caminho tortuoso que empreendemos até agora não foi ao acaso. Nosso escopo inicial é compreender em Heidegger por que a morte, e não antes a vida, assume vincula-se intrinsecamente ao fenômeno do tempo, sendo o ponto de articulação entre a analítica fundamental do *Dasein*<sup>15</sup> e a sua interpretação à luz da temporalidade, delineadas, respectivamente, na primeira e segunda seções de *Ser e*

---

<sup>15</sup> *Dasein*: conceito fundamental no pensamento de Heidegger, sobretudo antes da viragem (*Kehre*) do seu pensamento em meados da década de 30. Palavra corrente na língua alemã, no léxico filosófico traduz o latim *existentia*, sendo utilizada por Kant no sentido mesmo de “existência” (por exemplo, a existência de Deus), ao passo que em Hegel indicava a existência empírica das coisas como efetuação de sua essência. Heidegger, porém, lhe conferirá um sentido terminológico singular, diferenciando-a de *Existenz* (sinônimo de origem latina), sem que, contudo, nenhuma das duas possua o significado vulgar de existência (para o qual Heidegger reserva os termos *Vorhandensein*, *Vorhandenheit*, ainda que com matizes inteiramente diferentes da mera *existência*).

Diversas tentativas foram feitas de se traduzir esse termo, algumas procurando uma tradução mais literal, se orientando pela estrutura de formação da palavra, outras traduzindo pela compreensão geral do conceito. Henri Birault (*Existence et vérité d'après Heidegger*. In: *Revue de métaphysique e de morale*, LVI, 1951, p. 38) traduz *Dasein* pelo francês *presence*, presença, e por esse mesmo caminho seguirá Márcia de Sá Cavalcanti em sua tradução para o português de *Ser e Tempo* (ST I e II), com a diferença de que separa por hífen os elementos etimológicos da palavra, traduzindo-a por “pre-sença”, a fim de ressaltar que etimologicamente, na composição da palavra, se dá algo semelhante à formação de *Dasein*. *Existir, realidade humana*, são também outras traduções que foram também sugeridas e usadas.

Quanto às traduções mais ou menos literais, temos em francês o *être-lá*, em italiano *esser-ci*, em espanhol *ser-ahí*, as traduções inglesas *there-being* ou *being-there*, as para o português ser-aí, estar-aí...

Contudo, o próprio Heidegger, em carta a Jean Beaufret, admoesta-lhe como deve compreender esse conceito: “*Da-Sein* não significa tanto, para mim, *me voilà*, quanto, se posso exprimir-me num francês talvez impossível, *être-le-lá*. E *le-lá* é precisamente ἀλήθεια: desvendamento-abertura.” (HEIDEGGER apud AGAMBEN. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 17)

Seguindo essa indicação de Heidegger, optamos pela tradução correspondente no português, ser-o-aí, embora também amiúde assumamos a alternativa de deixá-lo sem tradução. Essa alternância se faz premente ao mesmo tempo para evitarmos um hermetismo germânico do nosso texto e da compreensão do pensamento de Heidegger e para, por outro lado, não deixarmos passar despercebida a subsequente formação de conceitos derivados dos vocábulos que formam *Dasein*, cujas traduções soem ocultar a íntima relação delas com a palavra. De qualquer forma, em relação ao sentido, tanto o *Da* quanto *o-aí* não devemos conceber o espaço extensional da matéria ou intencional das vivências, mas sim o âmbito e a abertura do ente que o homem é ao ser, com o qual é íntima e ontologicamente relacionado. O ser humano, enquanto *Dasein*, ser-o-aí, é o espaço de jogo onde o sentido e a manifestação do ser estão lançados.

*Tempo*<sup>16</sup>. Talvez repouse sob esse ponto de articulação uma chave para melhor percebermos o fio condutor pelo qual se orientam as investigações dessa obra.

Ao colocar o fenômeno da morte como epicentro do pensamento apresentado em *Ser e Tempo*, Heidegger empreende a tarefa colossal de nadar contra a corrente do pensamento que lhe era contemporâneo. Nietzsche, Freud, Dilthey, Simmel, Yorck, Husserl, Bergson, cada um do seu modo, estabeleciam a vida como fenômeno central de suas reflexões filosóficas.

Com efeito, os termos vida (*Leben*) ou vivência (*Erlebnis*<sup>17</sup>) foram denegados para o plano secundário dentro do pensamento heideggeriano. A razão inicial disso deve-se ao fato do pensador relacioná-los à vida da consciência e,

<sup>16</sup> Consultamos as seguintes edições dessa obra, não obstante, para citações, privilegiemos as edições traduzidas para o português, uma das quais oferece também o texto na língua original:

HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Trad. John Macquarrie; Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1962.

\_\_\_\_\_. *Essere e tempo*. Trad. Pietro Chiodi. Milano: Longanesi &C., 1976.

\_\_\_\_\_. *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo (vol. I e II)*. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo ; Sein und zeit*. Edição bilíngue. trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

<sup>17</sup> O conceito de vivência (*Erlebnis*) foi amplamente difundido entre os filósofos alemães desde meados do século XIX até a aurora do século XX. Sobre a origem do conceito: “A ocorrência da palavra vivência, *Erlebnis*, aparece no vocabulário alemão pela primeira vez a partir da primeira metade do século XIX, e ganha estatuto filosófico só em meados do mesmo século. Substantivado a partir do verbo *erleben*, *Erlebnis* significa “estar ainda presente na vida quando algo acontece”, e seu uso linguístico geral remonta à literatura de caráter biográfico que surge inicialmente com o texto de Dilthey sobre a vida de Schleiermacher. O uso geral da palavra *Erlebnis* originalmente possui (...) o caráter de ligação imediata com a vida (*Unmittelbarkeit*), de modo que não se vivencia algo através do legado de uma tradição e nem através de algo de que “se ouviu falar”, mas sim *Erlebnis* “é sempre vivenciada por um Si” efetivamente, “cujo conteúdo não se deve a nenhuma construção”, por isso o caráter de “imediatez” da vivência com a vida.” (VIESENTEINER, Jorge Luiz. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol.54, n.127, Junho 2013, p. 142). Não somente Nietzsche, Dilthey desenvolveram-no, mas também Husserl e até Freud: “Tanto Freud como Husserl concebem a percepção como vivência fundamental, ainda que o primeiro conceba a percepção em termos natural-científicos, como resultado da estimulação do sistema perceptivo do aparelho psíquico por supostas entidades físicas externas (pontos de massa em movimento), ao passo que o segundo a concebe em 1900, em termos de uma apreensão objetivante (sentido) de vivências não intencionais (sensações) e, em 1913, como uma apreensão objetivante de uma matéria (*hylé*) que tem como correlato o objeto como referido (sentido noemático) através do que se dirige ao objeto referido.” (BARRETTA, João Paulo Fernandes. O conceito de vivência em Freud e Husserl. *Psicologia USP*. São Paulo, janeiro/março, 2010, 21(1), p. 74) Hans-Georg Gadamer também aborda a história conceito de vivência e sua significação (cf. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 111-132).

A crítica de Heidegger em *Ser e tempo* ao conceito de vivência em Dilthey é estendido a outros autores como sendo expressões, afinal, do “personalismo” (o que exclui Nietzsche e possivelmente Freud), com todos os seus problemas epistemológicos relativos à consciência; a vivência, pois, conectada ao fenômeno da vida como seu fundamento, embotaria, para Heidegger, de antemão a relação essencial entre o fenômeno humano e o ser (cf. ST I, p. 83-84 ; SZ, p. 151-155).

muito mais diretamente, ao idealismo transcendental, do qual se esforçava em se afastar e no qual cada vez mais seu mestre, Husserl, adentrava.

A motivação fundamental, por sua vez, era da retomada da questão do ser e, nesse sentido, escapar tanto à força de atração da fenomenologia de Husserl cujo sentido se arraigava na subjetividade quanto à da orientação natural das ciências, consolidada sobre a objetividade empírica de cunho transcendente. Mas, por que é forçoso o afastamento da vida para que se possibilite essa retomada?

Uma explicação bastante evidente e natural para isso seria simplesmente dizer que Heidegger rechaça terminologias e compreensões comprometidas com correntes de pensamento que obscureciam a questão por ele levantada. Isto é mais do que certo, fora até mesmo necessário, embora o próprio Heidegger costumasse também incorporar conceitos de filósofos com os quais seu pensamento dialogava, inclusive contemporâneos. Contudo, em vista de compreendermos no que mais propriamente se alicerça essa escolha, não poderia ser levantada uma motivação de fundo mais filosófica?

Afinal, como dissemos, o fenômeno da vida parece-nos ser o mais imediato. É verdade que para o projeto fenomenológico de análise esse imediato, em relação à consciência, não se tratava de forma alguma de uma intuição de acesso à transcendência do mundo empírico. Em outras palavras, esse imediato não era fático, não era algo de posto fora do círculo de percepção, de uma realidade externa em absoluto a nós, possuindo por fonte e causa uma subsistência determinada e extrínseca. A factualidade, pela qual se orientam as ciências naturais e a vida cotidiana, é uma das modalidades possíveis de fenomenalização na percepção do múltiplo e vivaz material que é recebido pela sensação e que é, sob uma diversidade de atos doadores de sentido da consciência, projetado ou posto como mundo de transcendência com o qual a subjetividade está correlacionada, embora seu sentido e realidade fundamentais se enraízem nela mesma. Sob a perspectiva do olhar fenomenológico, pois, vida consistirá nem tanto em algo imediato, mas em uma vivência (*Erlebnis*) do múltiplo sensorial, perceptivo e aperceptivo do que vem a ser intencionalmente à consciência, em fluxo sequencial de sínteses e conexões, nas imediações – proximidade – de imanência e transcendência, em cuja região crepuscular a consciência revela-se como o ser fundamental. Resulta disso que a transcendência se fundamente na

imanência – esse é, na verdade, o significado do que Husserl assinalou como “transcendência na imanência”<sup>18</sup>.

Do realismo empírico, que se alicerça sobre o postulado de uma realidade subsistente externa como causa para a experiência da vida, até o idealismo fenomenológico, que, colocando em suspenso essa subsistência e externalidade, demonstra a necessidade da mediação da consciência para que a experiência da vida seja constituída, a vida não pode ser vista como o mais imediato. Vida é irrupção. Dir-se-ia, nietzscheaneamente, irrupção da vontade de poder, *Wille zur Macht*<sup>19</sup>. A expressão de Nietzsche, em alemão, ressoa, guardadas suas diferenças

<sup>18</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Masdras, 2001, p. 121.

<sup>19</sup> As traduções mais comuns para a língua portuguesa são “vontade de poder” e “vontade de potência”, que se equivalem entre si, embora sutilmente reforcem aspectos diversos: no caso de se traduzir *Macht* por *potência*, quer-se sublinhar a força ontológica que pelo impulso da vontade faz eclodir múltiplas potencialidades; do outro lado, a tradução por *poder* tende a repercutir a ideia de domínio, de sobrepujar, de fazer valer à força a vontade, ainda que não necessariamente em sentido político ou social. Ambos os matizes fazem parte do conceito, que na realidade é bastante polissêmico dentro do *corpus* nietzscheiano, podendo assumir um significado metafísico, cosmológico, fisiológico, ético-político, psicológico, gnoseológico (dentro do perspectivismo de Nietzsche) e quiçá até mesmo outros (cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2007). Em nosso texto, no geral adotaremos “vontade de poder”, mas podemos flexibilizar com “vontade de potência”, se o contexto exigir.

Heidegger escreveu extensamente sobre o pensamento de Nietzsche, apresentando uma interpretação multifacetada, é verdade, mas que no fim das contas acredita que a filosofia nietzscheiana, e mais especificamente o conceito de vontade de poder, pertença à metafísica da modernidade, cuja determinação do ser do ente é interpretada como vontade: “Os predicados que o pensar da metafísica atribui ao ser desde a antiguidade, Schelling os encontra na sua conformação última, suprema e acabada no querer. A vontade desse querer, todavia, não é aqui entendida como capacidade da alma humana; a palavra “querer” designa o ente na sua totalidade. (...) O que Leibniz aí pensa vem à linguagem em Kant e Fichte como o querer racional que Hegel e Schelling, cada qual em seu caminho, perscrutam. O mesmo nomeia e entende Schopenhauer quando pensa o mundo como vontade e representação; o mesmo pensa Nietzsche quando determina o ser primordial do ente como vontade de poder. (...) O ser do ente aparece à metafísica moderna como vontade.” (QCP, p. 77-78) O pensamento de Nietzsche, portanto, inscrever-se-ia no interior do projeto metafísico da modernidade, cujo avanço do processo civilizatório faz grassar por todos os cantos do planeta o dúbio e perigoso domínio da técnica. Em um ensaio dedicado à Nietzsche, Heidegger sentencia: “O combate pelo domínio da Terra é já, na sua essência histórica, a consequência de o ente enquanto tal aparecer no modo da vontade de poder, sem contudo ser já reconhecido ou mesmo concebido como esta vontade.” (CF, p. 294) Essa sentença de Heidegger é um desenvolvimento de suas análises da vontade de poder em relação ao super-homem e ao eterno retorno, ambos conceitos nietzscheianos, os quais teremos ocasião de desenvolver nos capítulos seguintes.

Apesar das inúmeras possibilidades de interpretação da vontade de poder (dentre as quais se inclui a de Heidegger), adotaremos aqui uma que, por um lado, atenua as diferenças entre Heidegger e Nietzsche e, permitindo certas aproximações (a serem aproveitadas adiante) e, por outro lado, não despeje sobre o pensamento de Nietzsche uma carga que não corresponda ao teor do seu espírito, uma vez que não cremos que se vincule e nem se reporte à metafísica da modernidade, ainda que alguns elementos do seu corpo de reflexão deixem margem para essa interpretação. Gilvan Fogel, em sua apresentação à tradução da obra de Nietzsche, escreve: “Vontade, que não é nenhum poder da subjetividade humana, nada de decisão ou arbítrio de alguma faculdade subjetiva do homem, se refere, antes, à transcendência que caracteriza a inserção, que perfaz o círculo que é vida, que é *arché*. Assim, vontade fala da espontaneidade do irromper da vida, de seu livre movimento de

semânticas, bem como terminológicas próprias de cada filósofo, como *Sein zum Tode*. Esse ressoar, porém, está longe de ser a repetição de um eco. O que aqui faz eco, na verdade, é a estrutura sintagmática, mas há uma diferença de um ressoar a outro, resultado de uma distância abismal do pensamento de ambos.

Não queremos com isso aventar que Heidegger tenha se inspirado em Nietzsche para formular seu conceito. Mas sentimo-nos tentados a estabelecer conexões e diferenças possíveis tendo como ponto de partida a possibilidade de que o pensar ecoe mudamente entre pensadores – e tomando isto por base compreender o ponto nodal de articulação de *Ser e Tempo*.

Ambas as expressões denotam passagem, o que é marcado pela preposição *zu* (mais artigo, daí as formas *zur* e *zum*, respectivamente). *Wille zur Macht* diz, literalmente (muito embora em tosca tradução), vontade para o poder. Esse *para*, no entanto, não indica direção ou finalidade<sup>20</sup>. É preciso vê-lo, de fato, na sua semântica própria de movimento, mas não se caracterizando por uma mobilidade como se se tratasse de um ponto a outro ou de uma coisa em relação ao seu fim. A passagem aqui, antes, é um atravessamento em vista da irrupção das possibilidades intrínsecas daquilo mesmo que atravessa. Passagem que significa articulação interna e o próprio metabolismo através do qual o fenômeno da vida surge. Vontade, *Wille*, não designa nesse contexto nenhuma faculdade desiderativa do ser humano. Nem mesmo por poder, *Macht*, devemos compreender capacidade humana de exercício de forças sobre outrem ou algo, ou seja, nada relativo à dominação humana. Vontade para o poder é de um alcance ontológico tão grande como o *Sein zum Tode*, ser-para-a-morte – ou talvez até mais. Para Nietzsche, não só o ser humano – ainda que o homem acima de tudo a

---

auto-exposição ou aparição. Espontaneamente, gratuitamente, vida é acontecimento de vir à luz, fazer-se visível e, assim, crescer, isto é, agravar-se, intensificar-se. E isso mesmo é poder, à medida que é realização e, então, assim, impõe-se, impera, vige e vale. É força – esta força – concretizada. Vida é vontade de poder, quer dizer, desde nada, a partir de nada, movimento livre (gratuito, sem porquê, sem causa) de, para [*zur*] aparição e, então, assim, imposição, vigência – poder. Vida, enquanto e como vontade de poder, é a fala do extraordinário, do milagre que o grego experimentou como o elementar de ser-aparecer. Sim, isto, a vida, é o elementar ou o elemento – o *medium*. A tendência, ou melhor, o espontâneo desse aparecer, portanto o próprio de vida e de vontade, é crescer. Não crescer no sentido somativo, aglutinante, avolumando-se e agigantando-se (engordando!), mas crescer como se agravar, se intensificar e, assim, de algum modo, ganhar clareza e lucidez na sua própria história [*Geschichte*], isto é, no seu próprio destino ou envio histórico, pois é isso que, verdadeiramente e em última instância, está em questão.” (NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 11)

<sup>20</sup> Cf. a reflexão de Gilvan Fogel em nota anterior, em que ele sublinha isso.

ela pertença por princípio –, mas também o próprio mundo é vontade para o poder. Vontade significa a irrupção do movimento do devir de fazer retornar em si mesmo o poder gerador da vida. É a vontade se revolvendo sobre suas próprias potencialidades, sobre seu poder, em cuja eterna retornabilidade a vida se manifesta como perpétua geração.<sup>21</sup> No fundo, é a vida – ou o devir de vitalidades – mesma que se quer, ela é o querer fundamental dessa vontade, para o qual não há ninguém quem responda suficientemente por esse querer, e sim um querer arrebatador, imotivado e espontâneo, um querer cuja vontade é seu mesmo destino e ponto de chegada: a vida. Vida que advém por meio da passagem dessa vontade de vida através do revolver-se sobre seu poder de fazer a vida advir. Vida que retorna eternamente pelo rasgo diferencial de sua vitalidade: *um pulsional não mais que viver*.

Essa é a grande circularidade da tese nietzschiana, circularidade que também se faz sentir em Heidegger a respeito do ser, como veremos mais adiante. Mas, ainda que a vida seja em Nietzsche o mais fundamental, a morte não deixa de desempenhar um papel central. Nesse movimento eterno de autoafirmação da vida, à morte cabe ser o momento de ruptura com o estado presente da realidade, com o ser, como condição de possibilidade para a irrupção nova da vida. O poder só pode mostrar suas forças porque a totalidade do que está sendo, o ente, sucumbe à dissolução e à morte, para dar espaço-tempo necessário à renovação da vida. O sentido da morte em Nietzsche é a ruptura subjacente do ser com o devir, através do qual o devir, como vontade e poder, eternamente retorna para fazer irromper a vida. Vida é a irrupção do imediato pela mediação de ruptura consigo mesma. Nesse sentido, a mediação é tão imediata quanto a própria imediatidade.

A isso vai de encontro diretamente o pensamento heideggeriano. É claro que toda a obra de Heidegger é perpassada pela questão do ser. Mas é curioso pensar que justamente *Ser e Tempo*, obra capital para a retomada e redirecionamento

---

<sup>21</sup> Essa é a dimensão metafísica e/ou cosmológica da vontade de poder (cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 453-454), não obstante haja outras. Sobre isso Heidegger diz: “‘O devir’ é, para Nietzsche, ‘a vontade de poder’. A ‘vontade de poder’ é assim o traço fundamental da ‘vida’, palavra que Nietzsche também usa frequentemente no significado lato segundo o qual, dentro da metafísica (cf. Hegel) foi equiparada com ‘devir’. Vontade de poder, devir, vida e ser no mais lato sentido significam, na linguagem de Nietzsche, o mesmo.” (CF, p. 266)

A interpretação de Deleuze vê na vontade de poder a genealogia do devir em sua irrupção múltipla de forças que atravessam e instanciam a “realidade” (cf. DELEUZE, Giles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 49-52).

dessa pergunta na história da Filosofia, o questionamento pela vida seja colocado de lado (ou melhor, seja afastado já de início e por necessidade), reservando à morte importância fulcral na obra. Alhures Heidegger atestará que o fenômeno da vida intimamente (mas não exclusivamente) ligado à natureza dos animais: “a vida não é nada além da luta do animal com o seu círculo (*Das Leben ist nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring*).”<sup>22</sup> Precisamos, portanto, primeiramente elucidar a essência da vitalidade, para, em seguida, compreender por que razão um outro ponto de partida deve ser tomado para a apreensão da essência humana.

## 1.2. A essência do apenas viver: a perturbação

“Não é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos.”<sup>23</sup> Segundo Heidegger, o problema inicial do conceito de vida, bem como de homem, é que, não importando o caminho que se tome em sua investigação, por si sós eles impedem uma via de acesso à pergunta pelo ser. As fenomenologias de Husserl e Scheler ficam travadas na bipolaridade de subjetividade transcendental e vivências como atos intencionais, sem que o ser figure senão como uma espécie de entremeio e de forma alguma o ponto fundamental. Para as ciências empíricas, no que também se inclui a psicologia, o entendimento da vida se baseia no que é colhido das experiências, sendo sua compreensão conceitual induzida disso e sem que se dê o passo atrás de se problematizar as condições de possibilidade desse mesmo entendimento. Dilthey e Bergson perguntavam acima de tudo pela vida, e com isso a pergunta pelo ser fica-lhes por completo eclipsada. Ambos procuravam na conexão e evolução das vivências que seguem manifestando o que é vida e a partir disso compreendê-la, seja a vida a totalidade de um conjunto de formas (Dilthey), seja uma espécie de elã (Bergson). Em tudo isso não apenas a questão do ser não encontra espaço, mas o próprio homem não é devidamente problematizado em sua relação direta com o ser – o que as filosofias da subjetividade e da vida podem até apontar, mas não explicitam e nem vão a fundo. Todas essas correntes, a bem da verdade, chocam-

<sup>22</sup> CFM, p. 329 ; GA 29/30, p. 374.

<sup>23</sup> SZ, p. 150-151 ; ST I, p. 86-87.

se com os limites das orientações de concepção de mundo (*weltanschaulichen Orientierung*) que elas pressupõem e que, contudo, não chegam a questionar em seu fundamento.

A vida é um peculiar modo-de-ser (*Seinsart*), mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa (*privativen Interpretation*); ela determina o que deve ser, para que possa haver algo como um não-mais-que-viver (*Nur-noch-leben*)<sup>24</sup>. Viver não é pura subsistência (*Vorhandensein*), nem também *Dasein*.<sup>25</sup>

Vida é um modo de ser de algo como um tão-somente viver puro, o que retira de circuito as vivências que lhe são correlatas. É um viver que se antecipa às vivências como um *a priori* que as possibilita. A essência desse viver só pode ser compreendida a partir do *Dasein*, mas esse viver não é o próprio *Dasein*. Também não é a presentidade<sup>26</sup> (*Vorhandensein*) dos entes, modo de ser do subsistente que é dado como ente simplesmente à vista. Talvez seja a vida um salto para a

<sup>24</sup> A tradução de Márcia de Sá Cavalcanti traz, com efeito, “apenas viver” como tradução para esse termo. Consultamos traduções de *Ser e tempo* para outras línguas, onde constam diferentes propostas de como traduzir essa expressão que mal é desenvolvida por Heidegger: *solo più vive* (Pietro Chiodi); *mere-aliveness* (John Macquarrie & Edward Robinson); *mero vivir* (Jorge Eduardo Rivera); *plus que vie* (Emmanuel Martineau). Não nos ateremos uniformemente a nenhuma tradução, utilizando variantes de acordo com nossos objetivos e com os diferentes contextos. Em todas as traduções acima elencadas sempre há a supressão do elemento temporal que caracteriza esse termo, o ainda (*noch*), que cumpre a função de ligação e de dar continuidade à restrição (caracterizada pelo *nur*, “apenas”) do viver (*leben*) sem se abrir para uma dimensão para além da vida mesma. Mais adiante, problematizaremos esse conceito e, ao fazer isso, procuraremos recuperar esse *ainda*, que nas traduções acabou por ser suprimido.

<sup>25</sup> SZ, p. 160-161.

<sup>26</sup> Para Heidegger, com efeito, há muitos modos de ser (*Seinsart, Seinsweise*), e dentre eles um se tornou preponderante, o conceito ou o gênero principal de ser, na história do Ocidente para a interpretação do ser: a *Vorhandensein* ou *Vorhandenheit* (ambos utilizados pelo autor igualmente), que é o modo de ser das coisas, daquilo que metafisicamente se chamou de existência (a permanência das substâncias e dos acidentes), o fato de as coisas estarem presentes à vista. A respeito disso esclarece Michael Inwood: “Essa expressão vem de uma palavra comum, *vorhanden*, lit. “diante das mãos, à mão” (...); ela é usada para coisas e não para pessoas. Heidegger frequentemente usa *Vorhandensein, -heit*, especialmente quando discute as visões de outros, no sentido da existência de algo. Ele a utiliza, no entanto, com mais frequência, para um modo de ser particular, para as coisas que encontramos, repousando de maneira neutra em si mesmas.” (INWOOD, Michel. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 113) Sem querer aqui nos ater a nenhuma tradução especificamente, ora fazemos referência a esse conceito deixando-o na língua original, ora nos utilizando de diversas possibilidades de tradução: ser simplesmente dado, subsistência, ser-subsistente... Por razões didáticas seguiremos mais frequentemente a tradução *presentidade*, que não descarta da problemática da permanência ou da subsistência dos entes, que na tradição metafísica amiúde se tratou como a *οὐσία* das substâncias, mas que ao mesmo tempo sugere também uma possível relação de estar ao alcance, uma vez que presentidade dê a ideia imediata de uma realidade aí presente, próxima, às mãos. Sob essas ideias deverá ter-se em mente sempre o conceito metafísico da subsistência sob a diferente perspectiva que Heidegger lhe conferirá: como e por que essa atualidade diz respeito a uma disposição prévia do ser humano para lidar com as coisas e, deste modo, poder usá-las.

humanidade, mas um salto sobre o abismo. O que indica, pois, privação. Não obstante ser acessível no *Dasein*, a ontologia da vida somente pode ser estabelecida por uma “interpretação privativa”. Com efeito, ela não se estabelece em *Ser e Tempo*. Não seria por que essa obra em momento algum se priva de discorrer a partir do *Dasein*, sem abrir espaço para a tematização da vida em geral? Não exigiria a investigação sobre a essência da vida justamente a privação do âmbito no qual a compreensão dela mesma possa se dar?

Essa última pergunta é excêntrica demais. De fato. Mas sua excentricidade tem um sentido literal mesmo e que, no fundo, deseja apontar para a constituição fenomenológica da vida. A excentricidade que é pertinente à vida assinala que ela mesma só pode ser compreendida em fuga do âmbito que procura concentrar sua compreensão. Vida exerce movimento centrífugo em relação à compreensão, e esta, por sua vez, exerce movimento centrípeto para compreendê-la. A complementaridade de ambos os movimentos insinua uma tensão, uma tensão que exerce força de um lado a outro, gerando um campo de força de expulsão e atração. Não entre elementos heterogêneos, mas como se fosse uma fissão diferencial no seio do que é, na verdade, o mesmo. Fissão de um mesmo que é vida e compreensão, fissão em cujo centro há uma tênue ausência que é sentida como jogo de forças, em um inconsútil vácuo de privação.

Não à toa Heidegger foge tanto da *Vorhandenheit* quanto do *Dasein* para analisar com mais acuidade o fenômeno da vida. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o caminho tomado para a compreensão de mundo a partir do fenômeno da vida (e nisso compreender a essência da vida) é o da uma comparação fenomenológica entre o ente que não possui mundo (por exemplo, pedra), o que é pobre de mundo (animal) e o que possui mundo como constituição fundamental do seu próprio ser (homem), que é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Uma pedra não pode ser sequer pobre de mundo, pois mundo é algo que escapa completamente ao domínio ontológico a que a pedra está confinada. Uma pedra é um fenômeno subsistente, um algo aí simplesmente dado com características fáticas próprias, que a determinam, mas cujo ser não pode ultrapassar – e nem ainda se movimentar – os limites e as condições impostos pela atualidade em que está circunscrita. Pedra não é ser vivo, nem morto. Vida e morte lhe dizem tanto respeito quanto mundo. Pedra é só um determinado quê aí que existe como algo

gado. Porque pedra não tem mundo, pedra não vive. Com isso descortina-nos algo de essencial a respeito da vida: vida implica mundo.

Com o termo mundo, Heidegger pensa antes de tudo acessibilidade ao ente<sup>27</sup>. Teremos a oportunidade de, mais adiante, nos aprofundarmos nesse problema. Em todo caso, precisamos afastar aqui toda e qualquer orientação natural do que Heidegger pretende pensar com o conceito de mundo (*Welt*). No próprio *Ser e Tempo*, além do *rechaçamento* do conceito corrente de vida, para abrir espaço a que se coloque devidamente o problema do *Dasein* – como forma de recuperação do problema do ser em geral – em liberdade diante dos prejuízos legados pela tradição, também o conceito natural de mundo, colhido das ciências, da teologia cristã e da tradição metafísica, precisou ser afastado, a fim de que a problemática do mundo se desenrolasse a partir e no âmbito da analítica que ali se desenvolveria. Assim, mundo apresentava-se como um traço fundamental da existência humana. Mundo não significa a totalidade dos fenômenos que ocorrem. Mundo até relaciona-se com a totalidade dos entes, não no sentido de englobá-los num conjunto total em que eles se acomodassem juntos sob um determinado ordenamento (como a palavra grega *κόσμος* faz sugerir), mas no sentido de que há em cada ente um caráter totalizante que perfaz o processo de sua própria entificação e que assinala em cada ente a acessibilidade de infinitas referências possíveis entre os entes. Antes de tudo, mundo circunscreve a condição de que o ente nunca surge senão em conjuntura e em referência recíproca.

---

<sup>27</sup> No §14 de *Ser e tempo*, Heidegger elenca quatro acepções gerais de mundo: 1) como conceito ôntico da reunião de todos os entes que subsistem; 2) na função ontológica de designar o modo ou a esfera de ser dos entes subsistentes; 3) na significação pré-ontológica de referir-se a um ambiente vital e cultural relativo ao ser humano; 4) o sentido ontológico e existencial da mundanidade do mundo em íntima e necessária vinculação ao ser-no-mundo (cf. ST I, p. 103-107 ; SZ, p. 197-207). Afastando os três primeiros como não originários, o quarto será desenvolvido como o modo próprio de ser do mundo, em cuja estrutura ontológica determina de antemão o aparecimento dos entes e, principalmente, a cadeia de relações que os permeiam, na medida em que o próprio mundo é a tessitura e a urdidura dessas relações. Dessa forma, mundo constitui uma totalidade, sendo o “todo da constituição ontológica” (IF, p. 328). “Mundo como totalidade não “é” ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele.” (SEF, p. 135) Isto se explica porque todas as relações entre os entes, a partir das quais integram o mundo, reportam-se à referência originária ao ser-no-mundo, o qual constitui o mundo, na medida em que ele mesmo é formador de mundo. Traçaremos todos esses aspectos no decorrer de nosso trabalho. O sentido de mundo enquanto a totalidade do ente é retirado especialmente de *Conceitos fundamentais da metafísica*, em que esse na totalidade possui os dois sentidos básicos de: 1) a totalidade na medida em que o ente é compreendido em seus modos de ser; 2) a totalidade enquanto compreensão da mundanidade pela qual os entes constituem-se em uma gama de relações.

Desta forma, uma pedra pertence ao mundo. Contudo, por carecer por completo da capacidade de acessar tanto a referencialidade que lhe é extrínseca quanto a intrínseca, o mundo não lhe pertence. Contudo, nenhum ser vivo é “apenas algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é determinado em seu modo de ser através do fato de ter acessibilidade a... (*Zugänglichkeit zu*)”<sup>28</sup> Assim, aos animais é dado o acesso ao mundo, ainda que sob limites estreitos. O animal acessa o ente. Através do quê? E de que tipo é esse acesso?

O animal tem uma esfera de transponibilidade (*Sphäre der Versetzbarkeit*) possível para o seu interior, e, apesar disto, não precisa ter o que chamamos mundo. Diferentemente da pedra, contudo, o animal tem uma tal possibilidade de transponibilidade. Não obstante, ele não tem o que possibilita um transpor-se no sentido em que este se dá no caso de um homem ante um outro homem. O animal possui algo e não possui algo: isto é, ele está privado de algo. Nós o exprimimos assim: o animal é pobre de mundo, ele está por princípio privado de mundo (*Das Tier ist weltarm, es entbehrt grundsätzlich die Welt*).<sup>29</sup>

Ao animal é conferido por natureza um poder de transposição, cuja possibilidade ontológica mostra-se como condição imprescindível para que o organismo do animal realize essa possibilidade. O organismo animal, enquanto uma conjunção de órgãos que trabalham em cooperação para a vida e manutenção de um vivente único e singular, recebe desses órgãos a atualidade de suas aptidões, daquilo que eles mesmos operam enquanto instrumentos<sup>30</sup>. Na condição de serem instrumentos, os órgãos encontram-se sob a referencialidade daquilo com o que lidam, bem como daquilo para o que servem, a saber, a possibilidade ontológica essencial da animalidade. Em outras palavras, o organismo é uma espécie de corporalização dessa possibilidade; ele mesmo a opera através da conjuntura de órgãos que lhe compõem. Seu metabolismo é a transposição, a capacidade de transpor para o meio ambiente suas aptidões, de transpor do meio ambiente para si mesmo o que o circunda e o que vem a ser integrado à sua vida e vitalidade, também capacidade de mover-se e lidar com os entes a partir das

<sup>28</sup> CFM, p. 257 ; GA 29/30, p. 294.

<sup>29</sup> CFM, p. 271 ; GA 29/30, p. 309.

<sup>30</sup> Aproveitando a etimologia da palavra grega ὄργανον, que significa “instrumento” e que deu origem à palavra “órgão” (*Organ*, em alemão), Heidegger estabelece uma aproximação entre a funcionalidade dos utensílios ou instrumentos e a dos órgãos do corpo, com a diferença essencial de que os instrumentos integram o mundo, enquanto o organismo animal está circunscrito dentro dos limites determinados pelas aptidões que lhe são inerentes (cf. CFM, p. 272-294).

privações que o perturbam e que condicionam, em ampla medida, seu comportamento. “O comportamento (*Benahmen*) do animal não é *uma forma de fazer e um agir (Tun und Handeln)*, tal como o é a assunção de uma atitude (*Verhalten*) por parte do homem. Ao contrário, ele é um *movimento pulsional (Treiben)*.”<sup>31</sup> O animal é impelido por uma pulsão que faz com que transponha-se a si para o meio ambiente e transponha este, por seu turno, para si, num movimento circular cujos limites, contudo, jamais deixam-no ser descerrado para um agir livre diante do mundo e, por conseguinte, não o abrem propriamente para o mundo. Nessa transposição, o animal nunca chega a atravessar o meio ambiente, e é por isso que o mundo não lhe é constitutivo. Tampouco mundo é seu horizonte. De algum modo, pode-se dizer que mundo é realmente sua carência, sua necessidade. Por isso, o animal encontra-se privado do mundo. Justamente com essa privação é que se dá a possibilidade de seu próprio ser sentir-se impulsionado a satisfazer-se imediatamente com o ambiente que o circunda. Por isso suas aptidões orientam-se não pelo traço de autoconstituição de ser-no-mundo, como o ser humano, mas pela inter-relação entre pulsão e privação, como polos necessários para a configuração do metabolismo ontológico dos animais. Seu poder-ser (*Seinkönnen*) animalesco, enquanto sua propriedade mais essencial, fundamenta-se sobre essa pulsão que o perturba e que o impele a agir. A perturbação (*Benommenheit*) é a “estrutura essencial do animal”<sup>32</sup>, “a essência fundamental do organismo (*Grundwesen des Organismus*)”<sup>33</sup>, ela é o que possibilita que o animal se relacione como um determinado comportamento face ao ambiente que habita e que, ao mesmo tempo, veda-lhe acesso ao mundo *enquanto tal*. O animal, efetivamente, mostra capacidade de *acesso a*, mas o mundo nunca chega pertencer-lhe, nem o animal chega a integrá-lo. O animal tem abertura para o ente, mas por natureza não pode romper o círculo de vitalidade a que está confinado, sua essência pulsional não lhe permite de maneira alguma transpor seu próprio comportamento e, com isso, a própria acessibilidade, de maneira que se encontrasse livremente em meio aos entes. A impossibilidade de ser livre é a condição *sine qua non* da sua privação de mundo.

<sup>31</sup> CFM, p. 304 ; GA 29/30, p. 346.

<sup>32</sup> CFM, p. 305 ; GA 29/30, p. 347.

<sup>33</sup> CFM, p. 331 ; GA 29/30, p. 376.

A essência da animalidade, fundada nos fenômenos da perturbação tensional e da privação de mundo, articulados com o meio ambiente, indica “uma ilustração concreta da concepção fundamental em relação à essência da vida.”<sup>34</sup> Com efeito, como víramos no contexto de *Ser e Tempo*, fazia-se mister uma interpretação privativa como forma de efetivação da ontologia da vida. O fenômeno da vida desdobra-se como o fenômeno de acessibilidade ao ente e, por causa disso, implica em mundo. Mas não ainda ser-no-mundo. Por isso vida não pode ser confundida com *Dasein* – mas muito menos com presentidade, ser simplesmente dado (*Vorhandensein*). Vida é um conceito mais amplo e que inclui todo vivente. Mas ela não se esgota de maneira alguma na generalidade do ser dos animais – pelo contrário, a vida pulsional dos animais só permite compreender *Nur-noch-leben*, o *apenas-viver* que é um salto da *Vorhandensein* para o *Dasein*, da atualidade dos entes para a essência do ser humano, salto sobre uma abissal diferencialidade, como dissemos, mas apenas um salto, cujo sentido último não reside tanto no arco que percorre, mas no ponto onde se conclui – e se plenifica.

“A pergunta sobre a essência da vida em relação à morte sob a perspectiva do organismo é tão essencial quanto a pergunta sobre a essência da vida sob a perspectiva da essência da morte.”<sup>35</sup> É neste ponto que a interpretação privativa deve dar um passo mais ousado e inquirir-se a respeito da privação da vida como limite e horizonte desse próprio *apenas-viver*. Todo organismo, um dia, alcançará seu fim. Que isso seja resultado de um processo ontológico de degeneração necessária dos seres vivos ou ocasionado pela natureza orgânica dos mesmos, aqui não nos interessa, é uma questão de pouca importância no caso. Ocorre que, de todo modo, o fato de a vida precisar fenecer nos impõe a questão de sua finitude. Finitude que, no entanto, não diz o mesmo que a morte. Os animais cessam de viver. Mas, no dizer de Heidegger, jamais morrem. A dissolução é, afinal, o destino de todo e qualquer ente que se manifesta. Com a passagem do tempo, todas as coisas acabam por se desvanecer, após passarem pelo período necessário de degradação, pelo qual o cessar de existir lhes advém. À consistência do ser simplesmente dado subjaz o princípio entrópico de sua decomposição gradativa. *Nur-noch-leben* é tácita e temporalmente um sempre-findar, uma mobilidade de tender para o próprio fim, cuja constante subjacente é o movimento de cisão da

<sup>34</sup> CFM, p. 332-333 ; GA 29/30, p. 378.

<sup>35</sup> CFM, p. 341 ; GA 29/30, p. 387.

singularidade consigo mesma até que ela se desate e, com isso, rescinda-se da atualidade ainda (*noch*) em que está dada. É claro que as coisas inanimadas, a despeito de encontrarem fim e dissolução, não podem jamais vivenciá-los. Os animais, contudo, sim. Vivenciam o fim de si mesmos, mas não possuem experiência da morte. “A morte do animal é *um morrer ou um chegar ao fim (Ist der Tod des Tieres ein Sterben oder ein Verenden?)*? Porque a perturbação pertence à essência do animal, o animal não pode morrer, mas apenas chegar ao fim.”<sup>36</sup> A tese diretriz que marca a privação da morte à vida dos animais é a mesma de que carecem de mundo. Isso é, ademais, bem interessante se nos recordarmos do que dissemos acima a respeito da morte ser o canal – não o único, mas um dos principais, certamente – pelo qual o problema do tempo se coloca na constituição do ser (no caso, do ser humano, evidentemente). Os animais não apenas se encontram privados de mundo, mas também de tempo. Ambas as teses são controversas, naturalmente. Tudo depende, pois, de pelo que se entende mundo e tempo. Afinal, não podemos compreender o que significa *Dasein* ser a estrutura essencial do ser humano somente quando compreendermos a ambos?

Antes de encaminharmos a discussão para esse ponto nodal em vista do que perseguimos em nossa pesquisa, ainda não precisaríamos elucidar como é possível que o animal não morra, como e por que a morte é um fenômeno tipicamente humano?

Heidegger diz claramente que os animais encontram o fim de suas vidas, mas sem poder travar experiência da morte, porque à sua essência pertence a perturbação. O sentido fundamental da perturbação pode ser resumido a seis pontos, que são elencados pelo filósofo alemão: “1. a privação; 2. a absorção; 3. o estar-presos; 4. a abertura para um outro; 5. a estrutura do círculo dada com a abertura, e, finalmente, 6. a indicação para o fato de a perturbação ser a condição de possibilidade para todo e qualquer modo de comportamento.”<sup>37</sup> Dada a natureza pulsional do animal, a perturbação assinala a sua impossibilidade de agir e reagir senão tendo como ponto de partida a irrupção de um impulso vital a que responde por um comportamento, impulso ao qual não lhe é possível subtrair-se. O animal, destarte, não assume nenhum outro comportamento que não tenha um

<sup>36</sup> CFM, p. 341 ; GA 29/30, p. 388.

<sup>37</sup> CFM, p. 332 ; GA 29/30, p. 378.

princípio pulsional, estando nele e naquilo que ele fita completamente absorto. Se essa pulsão franqueia-lhe acesso a algo dado como outro, isto é, ao ente no interior do mundo, contudo, prende-o no circuito de interação com o aberto imediato do meio ambiente, sem poder ou aptidão para romper a estrutura desse círculo de confinamento e, assim, abrir o horizonte da possibilidade de superação da privação de mundo. A perturbação, então, se mostra como a “condição de possibilidade da pobreza de mundo.”<sup>38</sup> Da irrupção dessa perturbação desdobra-se o comportamento do animal sem que para ele seja dada a possibilidade refreá-la ou direcioná-la para a possibilidade de reflexão. O animal não pode jamais compreender-se como um ser mortal, ele sequer pode compreender. O fenômeno da compreensão é-lhe completamente alheio, tanto quanto o pôr-se da morte diante dos olhos. O animal é um *Nur-noch-leben* que direciona suas ações e reações através da resposta a estímulos internos ou externos, mas é incapaz de transcender os estreitos limites desse viver. Ele é apenas-viver, jamais a possibilidade de um morrer. Morrer é muito mais do que a manifestação de uma chegada ao fim da existência, do momento de cindir-se da vida. Morte significa primariamente ter a morte diante dos olhos: não apenas como o evento do fim da vida, mas, sobretudo, como o processo pelo qual a vida se instancia, se presentifica, como finitude a cada momento no transcurso do tempo. Morte sinaliza para a compreensão da vida – e, deste modo, para o único âmbito que pode compreendê-la, o ser humano. Unicamente o *Dasein* revela-se como aquele que possui aptidão para a morte. Mais até do que aptidão, pois não se trata de uma certa instrumentalidade ou eficiência do organismo. Consiste, acima de tudo, na vocação e no sentido fundamentais do seu próprio poder-ser (*Seinkönnen*). Ao fenômeno da morte dirige-se a completa estrutura existenciária do ser-o-á (*Dasein*), bem como nesse mesmo fenômeno dá-se abertura para o elemento primordial dessa estrutura: a temporalidade (*Zeitlichkeit*).

### 1.3. Mortalidade e mundo

O poder-ser dos animais advém da pulsão de perturbação, que orienta e condiciona seus comportamentos, o que, no entanto, lhe obstrui acessibilidade à

---

<sup>38</sup> CFM, p. 347 ; GA 29/30, p. 393-394.

posse de mundo. Esse poder-ser de antemão acarreta-lhes a “privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo (*wesenhafte Genommenheit jeglichen Vermehmens von etwas als etwas*).”<sup>39</sup> A penúria dos animais, portanto, consiste em que seu campo de percepção não se desatrele da absorção daquilo que por eles é percebido, não auferindo assim liberdade diante do ente com que se relaciona como uma diferença em relação à sua pulsão.

Este comportamento transpassado por uma atividade pulsional *não* se liga naturalmente – e não pode se ligar enquanto perturbado – *a algo simplesmente dado enquanto tal*. Algo simplesmente dado enquanto tal – isto significa algo simplesmente dado em seu *ser* simplesmente dado, enquanto *um ente*. O ente *não* está *aberto* (*offenbar*) para o comportamento animal, não está descerrado (*aufgeschlossen*).<sup>40</sup>

O ente não é algo que se apresente ao animal. É evidente que o animal se relaciona com o ente, nós mesmos afirmamos que a acessibilidade do animal ao ente era constitutiva de sua condição de vivente. Com isso dizemos que o animal é impulsionado a se relacionar com o que está fora de si. Consiste nisso que lhe seja possibilitado acesso ao meio que o envolve, o ambiente no qual o ente, as coisas que possuem existência factual, vem ao encontro dos animais, não obstante nunca possa ser por eles recebido *enquanto tal*, na sua mesmidade ontológica, o que implica, portanto, na sua universalidade. Para os animais, o que está diante dos seus sentidos nunca pode ser percebido como ente. Se não pode haver universalidade, não há apreensão do ente enquanto ente. A percepção dos animais não possui a passividade ou aptidão exigidas para acolherem o ente na sua doação integral. A própria natureza animal, baseada na capacidade de estimulação do seu organismo, determina a impossibilidade de romper o ciclo entre comportamento animal, condicionado por natureza, e ambiente em derredor. Da inaptidão para o rompimento dessa esfera comportamental redundam a privação de mundo. Como seres privados de mundo os animais não realizam a experiência do ente enquanto tal. Isso significa obviamente muito mais do que serem capazes do pensamento metafísico (até porque, no pensamento heideggeriano de então, a possibilidade do pensamento metafísico é a mais insigne realização do homem enquanto ser-o-aí).

<sup>39</sup> CFM, p. 317 ; GA 29/30, p. 360.

<sup>40</sup> CFM, p. 317 ; GA 29/30, p. 361.

Ao animal é irrealizável ultrapassar a mera acessibilidade ao ente e fazer a experiência de *tocá-lo*, e ser por ele *tocado*, para além das determinações imediatas do meio ambiente. Poder ser para além do comportamento, já ser essa transposição de modo antecipatório em relação a qualquer estímulo, são caracteres próprios daquele que detém a posse de mundo. Posse que é mais do que algo que se anexa como um acidente a um ser substancial. Não se trata de uma relação extrínseca de poder com algo que exista factualmente. Posse de mundo designa, com efeito, algo que é estrutural na constituição do ser que a possui. Significa ser capaz de, poder-ser (*Seinkönnen*) no mundo, para o mundo e em vista do mundo. Significa que mundo é uma das mais íntimas e fundamentais potencialidades do próprio ser cuja origem é cognata ao fenômeno de mundo, o *Dasein*, o ser-o-aí. “Ser-aí significa ser-no-mundo (*Dasein besagt In-der-Welt-sein*).”<sup>41</sup>

Vida manifesta-se como a possibilidade de mundo. A irrupção impulsional, porém, da natureza animal não torna os animais capazes de possuírem mundo e, com isso, travarem experiência da morte. Ser privado de mundo implica necessariamente na imposição de restrição da ocorrência do findar e da finitude como acontecimentos mortais. Em outras palavras, sem mundo ser algum tem a posse (isto é, a possibilidade em si próprio) de experimentar a vida em suas limitações e fragilidades, em sua efemeridade, na sua impossibilidade de ultrapassar a morte e o tempo da vida (e nesse transpasse, de ambos se apoderar) – e não apenas trava experiência disso no seu momento derradeiro, mas como a máxima tensão que, silente ou não, perpassa seu dia a dia, como condição da finitude essencial de seu *si-mesmo* (*Selbst*)<sup>42</sup>. Se a abertura ao mundo oferece o

<sup>41</sup> IF, p. 325.; GA 27, p. 305.

<sup>42</sup> O ser do *Dasein* não é de modo algum uma nova reconfiguração da subjetividade, pelo contrário, Heidegger o tempo inteiro volta suas forças para se desligar das filosofias da consciência da modernidade e, com isso, superar a metafísica do idealismo. Por outro lado, também não é nenhum conceito haurido da psicologia, tampouco tem a ver com a metafísica das substâncias, que supunham uma alma espiritual como ser próprio da vida anímica humana, responsável pela dimensão do seu interior e pela produção dos pensamentos. Contra a ideia de que o *Dasein* singular se compreenda primariamente como uma realidade pensante imediata, Heidegger dirá que a singularidade identitária do seu ser só é compreendida junto das ocupações e do mundo ambiente onde se encontra. Por essa razão, a vida atuante, operativa e criativa será crucial para a apreensão por parte do *Dasein* de seu *si-mesmo*, na medida em que sua identidade relacional se manifeste e se desenvolva dentro de uma gama de relações com as coisas, com os instrumentos (de trabalho, por exemplo) e com os outros. Também por isso a estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*) será o fator principal da existência humana. Na possibilidade de ser ou não ser si-mesmo encontra-se lançada a sorte da existência autêntica e da inautêntica. Nesse sentido, o si-mesmo é antes uma conquista das possibilidades mais próprias do *Dasein* por meio de sua liberdade de poder projetá-las e realizá-las. No entanto, isso nunca ocorre definitivamente e nem frequentemente. Em geral, o

horizonte do ente para o homem, fazendo com que ele transponha a mera acessibilidade dada aos animais, e possa penetrar na dimensão de sua experiência enquanto tal, não pode o homem, entretanto, ultrapassar o horizonte no qual sua existência se encontra abrigada. O ser humano transita entre o horizonte de mundo e ente – e desse horizonte retira sua mortalidade, sua finitude.

Por não ser o homem essencialmente um apanhado de estímulo, pulsão, elã, ou vontade de poder, nada que também não seja intrinsecamente relacionado ao âmbito do apenas-viver, da vida, é que está lançada a possibilidade de ser ele mais do que viver. O ser humano é, em sentido literal, um *sobreviver*. De fato, não somente porque está cômico o tempo todo das intempéries que podem lhe suceder, podendo mudar seu destino em tragédia. Ontologicamente o sentido dessa sobrevivência se assenta sobre a diferencialidade do seu modo de vida em relação aos animais. Diferente dos viventes em geral, o homem é uma ininterrupta assunção de vida.

Mas *nosso* comportamento (*unser Benehmen*) – neste sentido próprio – só pode ser assim porque ele envolve a *assunção de uma atitude* (*Verhalten*), porque o modo de ser do homem é um modo de ser totalmente diverso, marcado não pelo comportamento, mas pela *assunção de uma atitude em relação a...* (*Sichverhalten zu...*) Nós chamamos o modo de ser do homem a *assunção de uma atitude*; e chamamos o modo de ser do animal o comportamento.<sup>43</sup>

O ser humano é a irredutibilidade a estímulos, pulsões e comportamentos, não obstante por causa de sua natureza fática precise lidar com tudo isso que compõe corporeidade vital a todo momento. A necessidade interna de não poder se reduzir a isso demarca no homem a possibilidade mais essencial de seu poder-ser de realizar a assunção de atitudes que possuem determinada relação. Relação com o quê? A orientação dessas atitudes pode ser compreendida como uma construção de uma teia de relações entre dois modos de ser diversos, a saber: da

---

*Dasein* cotidiano não está orientado para a busca existencial do seu si-mesmo, sintonizando sua existência de acordo com a vida pública da maioria, a qual chamamos normalmente de como os outros vivem. Orientado por esse modo de ser, o *Dasein* pauta sua vida de forma não singularizada pelo seu poder-ser, mas dispersa pelos comportamentos que se modulam de acordo com a cotidianidade do seu ambiente social e cultural. Nesse caso, o si-mesmo encontra-se em suspenso como possibilidade em meio à atualidade do impessoal (*das Man*) da cotidianidade. Faz-se mister, no entanto, frisar que Heidegger considera os dois modos como constitutivos da existência do *Dasein* e, portanto, constantes e não excludentes entre si (cf. ST I, p. 178-183 ; SZ, p. 363-373)

<sup>43</sup> CFM, p. 303 ; GA 29-30, p. 346.

*Vorhandenheit*, presentidade, atualidade ou subsistência, modo de ser dos entes simplesmente dados; e da *Miteinandersein*<sup>44</sup>, ser-em-comunidade, modo de ser exclusivo do ser humano, em cujo âmbito ocorre o compartilhamento “intersubjetivo” – para usar uma expressão deveras inadequada – de relações e referências entre a pluralidade de indivíduos que compõe a comunidade humana, indivíduos que possuem constitutivamente em seu próprio ser a característica de serem em mútua copertença e correferência com a alteridade. Com isso, poderíamos pensar que a assunção de atitudes correlaciona-se imediatamente com o que circunda o homem, seja relativo à sua ocupação (*Besorgen*) com as coisas e afazeres, seja em sua preocupação (*Fürsorge*) com os outros. Todavia, essa assunção refere-se imediatamente não a esses aspectos, certamente essenciais, mas a própria constituição de mundo, do qual são “apenas” troncos sinaléticos. “Apenas”, no caso, no sentido de *nur-noch*, remetendo-nos aqui ao *Nur-noch-leben*. Quer dizer, os aspectos sinaléticos são responsáveis pelos modos de concreção de mundo – e com isso são fundamentais. Mas, no fundo, esses modos são apenas possíveis porque de antemão uma totalidade de constituição se inaugurou e abriu a espacialidade requerida para a fenomenalização dessa “sinalética”. Os fenômenos de ocupação e preocupação, ainda que assinaladores de mundo e, por conseguinte, ontologicamente para além das barreiras encontradas pelos animais no meio ambiente, pressupõe o arquifenômeno da possibilitação de ambos como seu fundamento e origem. Esse arquifenômeno é, pois, a consignação ontológica de tornar possíveis esses modos de ser no cerne do mundo, que lhes empresta a possibilidade de assinalarem dinâmicas e relações “mundantes”.

---

<sup>44</sup> *Miteinandersein* assinala na filosofia de Heidegger o caráter a priori de que à existência e à estrutura do ser-o-aí, o *Dasein*, esteja imbricada a convivência com seus semelhantes, o que, aliás, é suposto com o próprio conceito de mundo, que é sempre um mundo compartilhado (*Mitsein*). Deste modo, todo *Dasein* é *Mitdasein* (ser-com-o-aí), na medida em que originariamente já se encontra numa rede de relações intersociais pela qual é constituído e atravessado como *Mitsein* (ser-com) e *Sein bei* (ser-junto), caracteres que determinam o ser humano como uma realidade múltipla, em que cada indivíduo jamais se pode ser constituído em solipsismo algum. Antes, a realidade humana implica sempre em convivência, em reciprocidade, em alguma medida comunidade. Traduzimos *Miteinandersein* por ser-em-comunidade como forma de resgatar a composição do advérbio *miteinander* (traduzido em geral por “juntamente”), que se compõe de *mit* (com), *eins* (um) e *andere* (outro). Ser um com o outro é o que caracteriza o fenômeno comunitário, marcado sociologicamente por relações mais íntimas e firmes de reciprocidade, donde, por isso, escolhemos traduzir *miteinander* por ser-em-comunidade (em cujo conjunto os indivíduos se encontram tão inter-relacionados que formam um com o outro uma unidade).

Por essas relações mundantes (isto é, que instauram mundo), o mundo se concretiza. Mas antes de sua concreção houve a abertura de sua possibilidade. Fazemos parênteses, nesse ponto, para que afastemos todo pensamento temporal-cronológico dessas investigações. Se falamos de um antes e um depois, de forma alguma intentamos indicar pontos ou momentos diversos num transcorrer do tempo. Mas sim de um antes e depois axiológicos, procurando a demonstração apodíctica do que figura como posição fundamental e o que, pelo contrário, a requer como alicerce. Tal constitui o caráter apriorístico inerente às investigações fenomenológicas.

Tornando à questão, há a assunção de uma atitude. É preciso novamente lembrar que a pulsão estimulante serve como princípio vital para os comportamentos dos animais e que os condiciona. Isso insinua que a animalidade configura-se como a repercussão desse elemento originário pulsional, sem que dele consiga se cindir, nem fazê-lo refluir, e sob hipótese alguma redirecioná-lo. Por isso mesmo o animal é constituído de apenas-viver, pois segue o curso impulsional do seu viver, sem possibilidade de livrar-se dessa influência e situações que ela acarreta. E justamente por isso é-lhes impossível morrer, porquanto morte signifique muito mais do que ruptura com a vida. Morte envolve ao mesmo tempo atitude de reflexão e assunção de compreensão a respeito da vida, e por isso o seguir o curso da vida e o cindir-se dela não são capazes de transportar os viventes à experiência da morte, que é a experiência da mortalidade, de ser mortal. Mortalidade não significa o imperativo da natureza de que todo vivente tenha de fenecer. Nas mais diversas literaturas dos mais diferentes povos, o termo mortal amiúde é reservado apenas ao ser humano. Ser homem é ser mortal, é possuir diante de si, ao longo de toda sua vida, a condição da finitude da vida humana. Ser mortal significa que, diante do acontecimento futuro de cisão com a vida, a vida mostra-se de forma adiantada como um horizonte, um horizonte de possibilidades que conferem àquele que carrega a morte em si e diante de si a potencialidade de tomar decisões, decisões de como encaminhar-se para ela, o que impõe a questão o que se fazer com o tempo que é dado a cada um, a sua existência. Significa tomar atitude de adiantar-se à cisão da morte, fazendo com que o caráter da cisão seja assumido ou assuntado na decisão. É, portanto, uma espécie de apoderar-se da morte, tornando-se mortal. Assim

se o caminhar antecipativamente em direção à morte perfaz a autenticidade da existência humana, então o homem precisa, para existir autenticamente, pensar constantemente na morte (*Wenn das Vorlaufen in den Tod die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz ausmacht, dann muß der Mensch, um eigentlich zu existieren, ständig an den Tod denken*).<sup>45</sup>

Isto nos coloca uma série de problemas, que veremos aos poucos. Primeiramente no tocante à autenticidade ou inautenticidade da existência humana; depois, a própria existência: no que ela consiste?

#### 1.4. Existência, postura e liberdade

Existência é a condição com a qual o ser-o-áí (*Dasein*) tem de se entender e que é inerente a todo e qualquer indivíduo. A tradução corrente da palavra *Dasein* é “existência” mesmo, vocábulo comum na língua alemã e que, como substantivo, posto que possua natureza verbal, é perfeitamente cambiável com “*Existenz*”, de mesmo sentido, mas de raiz latina. Heidegger lança mão de ambas, mas para indicar duas estruturas ontológicas inteiramente diversas.

Chamamos existência (*Existenz*) ao próprio ser (*Sein selbst*) com o qual o *Dasein* pode se comportar (*verhalten*) de alguma maneira e com o qual ele sempre se comporta (*verhält*) de alguma maneira. Como a determinação essencial (*Wesenbestimmung*) desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo (*sachhaltigen Was*), já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo *Dasein* para designá-lo enquanto pura expressão de ser (*reiner Seinausdruck*). O *Dasein* sempre se compreende a si mesmo (*verstehet sich selbst*) a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo. Essas possibilidades são ou escolhidas pelo próprio *Dasein* ou um meio em que ele caiu ou já sempre nasceu e cresceu.<sup>46</sup>

A necessidade de reservar termos de mesmo significado para realidades distintas deve-se ao fato de querer ao mesmo tempo correlacionar intimamente ambos os elementos ontológicos, sem, contudo, descurar de traçar suas diferenças essenciais, que só se deixam sentir propriamente ao se perscrutar o sentido etimológico de sua composição. *Existenz*, existência, possui origem latina, cuja

<sup>45</sup> CFM, p. 377 ; GA 29/30, p. 426.

<sup>46</sup> ST I, p. 39 ; SZ, p. 58-61.

formação primeira vem do verbo existir, *existere*, composto pela preposição *ex*, que indica movimento de um ponto a outro, de dentro para fora, + *sistere*, cuja acepção é “manter, parar, subsistir, comparecer”. *Existentia*, então, abarca tanto o sentido do deslocamento quanto do estabelecer-se, postar-se. Com isso, existência indica que aquele que existe possui por natureza a condição de estabelecer-se na impossibilidade de estagnação, residindo sempre no deslocamento de dentro para fora (de si mesmo).

Com efeito, víramos que *Dasein* é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), o que de antemão faz com que ele já se constitua em princípio e por princípio em um envolvimento com uma totalidade da qual é integrante e na qual é lançado. A palavra *Dasein* forma-se do próprio verbo “ser” em alemão, *sein*, e do advérbio de sentido espacial “aí”, *da*. Com isso, *Dasein* é, literalmente o ser-aí – ou ser-o-aí, conforme indicou o próprio Heidegger. O sentido primordial desse conceito só se revela quando pensamos que na constituição ontológica do ser humano há uma tensão fundamental entre a abertura espacial de seu relacionamento com o ente e o horizonte pelo qual essa abertura vem a ser possível e efetivar-se, o próprio ser. No homem, enquanto *Dasein*, portanto, dá-se uma tensão entre ser e ente, cuja totalidade relacional pode ser demarcada como mundo.

Sendo possuidor de mundo, o ser humano reside constantemente numa transponibilidade. Essa transposição caracterizava-se pela acessibilidade, obstruída aos animais, ao território ontológico do ente, penetrando na dimensão em que ele se mostra enquanto tal e, por conseguinte, como horizonte de sua compreensibilidade. A transposição, então, ao ente reverte-se para o ser humano em ultrapassagem para além do ente enquanto tal, para o seio do próprio ser, do qual todo ente necessariamente emerge e perante o qual se mostra possível um horizonte de compreensibilidade. No entanto, esse horizonte de forma alguma lhe é intrínseco. No fundo, esse horizonte só possível graças à assunção que o ente não pode por si mesmo realizar em vista da compreensão de ser, mas que se realiza no âmbito mesmo em que o ente e o ser apresentam-se sob a forma de uma tensão: o homem. *Dasein* é, acima de tudo, como possuidor de mundo a forma tensional entre ser e ente, forma cujo sentido é o fenômeno de compreensão (*Verstehen*).

Contudo, não poderemos apreender o que vem a ser o fenômeno da compreensão se antes não retrocedermos a alguns pontos que ficaram sem ser desenvolvidos. Um deles, e que é de suma importância, é a relação dentre *Dasein* e *Existenz*. Retomando a passagem de *Ser e tempo* supracitada, por existência (*Existenz*), pois, precisamos conceber o próprio ser (*Sein selbst*) em relação ao qual o comportar-se (*verhalten*) do ser humano vem a ser possível e se determina. Diferente do comportamento (*Benahmen*) dos animais, motivado e condicionado pela pulsão vital que os anima, a forma de comportamento humano envolve a assunção de uma atitude. Mais do que um deixar-se levar pelo que se apresenta como estímulos, as atitudes humanas são marcadas pela liberdade. Não a esmo Heidegger fará uso de duas palavras distintas para ressaltar essa diferença.

O substantivo alemão *Benahmen*, comportamento, é formado do verbo *nehmen*, que se traduz por: tomar, pegar, prender, apanhar. No contexto do pensamento que elucidamos, podemos compreender o comportamento como algo a que o animal está preso e do qual não pode se libertar. De outra forma: o animal é apanhado em todo o seu ser pelos estímulos pulsionais, constituindo estes o princípio e o sentido da imediatez na qual estão aprisionados. Aos animais é vedada a possibilidade de figurarem um horizonte e, com isso, a capacidade de divisarem nele o fenômeno do futuro. O tempo em que os animais vivem é de um contínuo escoamento de afecções, de instintos e de hábitos adquiridos, sem, entretanto, poderem alcançar sua direcionalidade. Por isso mesmo aos animais a temporalidade, enquanto estrutura de sentido e compreensão temporais, se oblitera. O tempo pelo qual passam é um circuito compulsório entre instintos e meio ambiente, para o qual a morte chega como um mero curto-circuito, que interrompe o círculo de vida onde se encontram encerrados, mas jamais como um acontecimento que permite dar sentido existencial à vida. E isso não apenas referente à impossibilidade de perguntarem pelo seu sentido último. Significa que não são capazes de trazer o mundo à vida e, por conseguinte, à existência. Em suma, o meio ambiente circunscreve-lhes a condição de permanecerem estagnados sob um mesmo circuito, não podendo se deslocar para além dele, não podendo ultrapassar o ente que lhes é dado à apetência, nem o ente que eles mesmos são. Porque os animais não ultrapassam a si mesmos, a existência não é algo que lhes pertence; em sentido estrito, eles não existem.

A existência, no entanto, é o modo de ser do homem. Modo de ser que, em Heidegger, não podemos conceber como natureza no sentido metafísico tradicional. Natureza faz remissão ao fenômeno da vida, o que é assinalado pela acepção vulgar da palavra. Tal acepção globalizou-se para todo e qualquer fenômeno de ser vivo. Todo ente vivo é compreendido como um ser natural. Contudo, a amplitude da natureza no entendimento comum abarca até mesmo mais do que os seres vivos, incorporando também os entes inanimados. Cada ente, vivente ou não, faz parte de uma totalidade que se chama natureza e, ao mesmo tempo, possui traços individuais que caracterizam seu próprio modo de ser natural, em outras palavras, sua própria natureza. Natureza, por um lado, diz respeito à existência individual dos entes e à totalidade do que existe, *natura naturata*; e, por outro, à *natura naturans*, como origem geral dos entes naturais e estrutura de singularização de cada um deles.

O que está em jogo nessa permuta entre aspectos universais e individuais é o processo de apreensão do ente, geral e particular, segundo uma única modalidade de ser, sob a configuração pela qual ele mesmo se apresenta. A supressão do ente segundo essa configuração que se coloca diante de nossos olhos representa o momento em que a metafísica das substâncias, com Platão e Aristóteles, empreende a *gigantomaquia* de contrair na compreensão de natureza ente e verdade como se fossem verso e reverso do mesmo. Isso explica por que o verdadeiro, *verum*, bem posteriormente, na Escolástica, se torna conversível com o ente. Pelo fato da compreensão da natureza ter-se apartado da vida e ter assumido a designação, totalitária ou estrutural, dos aspectos formais que demarcam os entes, os próprios entes passam a ser concebidos muito mais como coisas que existem ou que são possibilidades coisas – e, por conseguinte, essa compreensão de natureza se bifurca em dois conceitos para a explicitação de sua intrínseca ambiguidade: quiddidade (*quiditas*), para dar conta da forma ou estrutura de identidade que assinala a natureza própria de cada tipo de ente, seu arquétipo, sua forma; e realidade (*realitas*), como fenômeno global para a totalidade do ente, em sua universalidade, e modalidade geral configurativa que serve para todo ente enquanto tal. Realidade, porém, amiúde designa o mesmo que quiddidade, e isso se deve ao fato de que o ente é uma coisa, um *quid*, e que de alguma forma sua coisalidade específica, própria, participa da coisalidade geral, universal, relativa a

todos os entes. E precisamente essa coisalidade, tanto geral quanto particular, é compreendida como a causalidade da própria possibilidade de conhecimento das coisas. A coisalidade é ao mesmo tempo causa formal de as coisas serem o que são, quanto de serem inteligíveis. Em decorrência disso, realidade, *realitas*, enquanto modo de ser do ente enquanto tal, pode até em certo sentido ser conversível com a própria verdade, da mesma forma que o ente é com o verdadeiro, sendo um dos seus transcendentais, segundo interpretações escolásticas. Melhor dizendo, nem tanto como mera conversão, mas como relação de adequação. A verdade é a adequação de cada ente à modalidade própria (*quiditas*) e geral (*realitas*) subjacentes à aparição dos entes. A verdade, em sentido transcendental escolástico, baseado na conversibilidade entre *ens* e *verum*, ente e verdadeiro, é antes de mais nada a adequação do ente à sua essência coisal específica e à substancialidade como a principal forma de ser dos entes.

Esse aparente extravio da questão consiste na alocação do problema da subsistência e da diferença que ela possui em relação à existência. Para Heidegger, a história da metafísica é o enveredamento da humanidade europeia pelo caminho sem volta de afastamento do ser em direção às conquistas interpretativas do ente e seus desdobramentos possibilitadores do progresso da razão, da técnica e da ciência. A gigantomaquia da substância é o acontecimento de fissão entre ser e ente, cujas consequências avassaladoras fazem-se sentir até os dias atuais – e talvez ainda mais no futuro.

Com a metafísica das substâncias, a natureza perdeu a vida. A substancialização da natureza, pois, envolveu duplo movimento de abstração. A primeira foi a da vida. Não como perda das faculdades anímicas intrínsecas à sua fenomenalidade corporal enquanto organismo, pois que essas faculdades acompanharam a compreensão sobre os animais que se estendeu por toda a metafísica; e sim como o esquecimento do caráter pulsional da natureza da vida. Isto não é destituído de motivação, é, aliás, estrutural: a própria conceitualização do ente – no qual a vida se encontra subsumida como especificidade desse gênero supremo que o ente é – enquanto substância implica a orientação pela modalidade de ser da constância, o que vai diretamente contra a possibilidade de se fundamentar o real sob o entendimento de fenômenos pulsionais. Estes, contudo, apontam para a instabilidade da vida e são, por princípio, inapreensíveis de todo

por conceitos. Assim, a vida – e toda entificação – em seu devir necessariamente escoa pelo instrumental conceitual da razão metafísica, que retém em si apenas os aspectos formais dos fenômenos. Tudo o que assim se esvai vem a ser considerado uma realidade material e singular, cujo ser de fugacidade se contrapõe à constância das formas, da identidade. As diferenças são então olvidadas e o que importa empreender é uma arquitetônica dos conceitos como um modelo compreensivo da realidade – seu duplo conceitual, que vale desde o hiperurânio das ideias platônicas até o sistema absoluto da ciência em Hegel. As formas são traduzíveis por fórmulas conceituais, na medida em que do real é abstraído o devir sob o estigma de ser algo de acidental que ocorre junto com as substâncias – nessas, pois, o sentido do real encontra-se concentrado: e com isso a subsistência, a permanência, se torna a categoria fundamental da realidade. O sentido do ente por excelência passa a ser a substância.

A segunda abstração está implícita nisso e diz respeito à redução das diversas modalidades possíveis de ser a uma apenas, a subsistência. Não é de se admirar que uma das últimas indagações de *Ser e tempo* contemple justamente esse ponto: o que faz com que o caráter presencial dos entes em sua duração, a subsistência, a sua substancialidade, tenha tamanha força de atração a ponto de eclipsar as demais modalidades, e por que isso nos parece ser tão necessária na história da metafísica a sua predominância? Ela não é apenas o esquecimento do ser; é também o confinamento do ente sob um determinado aspecto.

As interrogações de *Ser e tempo* pelo problema da substância são, na medida do possível, elucidadas pelo conceito de presentidade (*Vorhandenheit*). Esse conceito é forjado por Heidegger na intenção de dar conta de como a existência veio a ser interpretada pela metafísica, à luz das substâncias; além disso, ele é inserido pela primeira vez em *Ser e tempo* exatamente com a justificativa de se diferenciar terminologicamente esse entendimento tradicional de existência do que Heidegger propõe como determinação ontológica fundamental do *Dasein*, a *Existenz*. A compreensão da substância pela presentidade se explica, grosso modo, pelo fato de Heidegger subordinar toda relação humana com o ente à possibilidade de instrumentalização ou de uso. Precisamente por essa subordinação é que se considerará a substância pela presentidade e não o contrário.

A razão disso se insinua na própria escolha da palavra *Vorhandenheit* para designar o modo de ser do que se apresenta à vista e através disso explicar a interpretação substancial dos entes. A palavra compõem-se do substantivo *Hand*, mão, e da preposição *vor*, indicando algo como diante de, perante a, antes de. A dificuldade de traduzir-se esse conceito decorre de não se conseguir criar em nossa língua uma palavra que dê conta dos mais graves problemas metafísicos a partir do fenômeno da mão<sup>47</sup>.

De qualquer jeito, o que mais importa é apreender o conceito. *Vorhandenheit* expressa ao mesmo tempo que todo ente se presentifica para homem como se encontrando *diante de* sua mão, em sentido espacial, e *antes de* que sua mão lide com ele, em sentido temporal. Já o espaço-tempo dessa presentificação, marcado pelo caráter ambíguo da preposição, assinala que a adveniência do que vem ao encontro das mãos humanas não é dado pelas próprias mãos. Segundo essa modalidade, o ente é uma doação às mãos humanas, sem que, contudo, seu próprio ser se manifeste puramente em si mesmo, mas como algo posto diante das mãos e entregue em mãos como condição de possibilidade para o fenômeno de manuseio. Em outras palavras, isso significa que nenhum ente vem ao encontro do homem como sendo simplesmente em si; o ente que se apresenta diante do homem, enquanto tal, cai à disposição das mãos humanas. O ambiente

---

<sup>47</sup> A importância da configuração e das funções da mão humana na evolução da nossa espécie era uma das discussões bastante disseminadas nos meios científicos do século XIX. Em um texto de 1876, Friedrich Engels inverte a questão e contundentemente assevera que, ao contrário, o órgão do manuseio é resultado de um progressivo desenvolvimento do trabalho (cf. ENGELS, Friedrich. *The part played by labour in the transition from ape to man*. London: Electric Book Company, 2001). A determinação fundamental da existência e da natureza humanas através do trabalho reverberam em Heidegger, mesmo que com suas especificidades características. E, além disso, ontologicamente (o que equivale dizer, metafisicamente) retrabalhadas. A mão é, segundo Heidegger, uma parte do corpo que mais dão testemunho do abismo entre os demais seres vivos e o homem. Heidegger chega a afirmar que o macaco não tem mão, mas sim órgãos preênses. Mão é um fenômeno próprio não apenas do corpo humano, mas também de sua existência. A mão integra a existência humana como um todo, ela é um dos “canais” basilares da formação de mundo, ou seja, da instauração de relações e doações de sentido. A mão, assim como a morte e a própria existência, são fenômenos pertencentes à estrutura ontológica do ser-o-ai: “A mão, segundo a ideia habitual, faz parte do nosso organismo corporal. Porém, a essência da mão jamais se deixa determinar, ou a partir daí esclarecer, como um órgão corporal de preensão. Órgãos preênses (*Greiforgane*) os possuem, por exemplo, o macaco; mas ele não tem mão. A mão se diferencia infinitamente de todos os órgãos preênses – patas, garras, presas –, isto é, por um abismo de essência. Só um ser que fala, isto é, pensa, pode ter a mão e, no manuseio (*Handhabung*), consumir obra da mão (*Werk der Hand*). A obra da mão é mais rica do que se imagina habitualmente. A mão não apenas segura e prende, aperta e empurra. A mão se estende para dar e receber, não apenas coisas, estende-se ainda às outras mãos e as recebe. A mão guarda. A mão suporta. A mão assinala (*zeichnet*), provavelmente porque o homem é um signo (*Zeichen*).” (QCP, p. 17) Em *A origem da obra de arte*, Heidegger expande essa relação, deslocando-a do ser-obra para o “soerguimento” de mundo (cf. QCP, p. 42).

que circunda o ser humano de modo algum permite espaço para uma simples e despreziosa contemplação de paisagem. Até mesmo o ato mais desinteressado de observação já traz à disponibilidade das mãos humanas um lidar necessário com as coisas e a possibilidade de que elas venham a ser utilizadas pelas mesmas.

Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as “coisas”: *πράγματα*, isto é, aquilo com que se lida (*πρᾶξις*) na ocupação (*Besorgen*). Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente justamente o caráter “pragmático” dos *πράγματα*, determinando-os “imediatamente” como “meras coisas”.<sup>48</sup>

A interpretação do ente segundo o conceito de substância descurou do traço pragmático que é inerente à própria fenomenalidade das coisas e que já estava implícito na forma com que os gregos as nomeavam<sup>49</sup>. Eles fizeram abstração de que toda e qualquer apresentação das coisas já incorre por princípio na lida com elas. As coisas mesmas não figuram fora desse horizonte da lida, da possibilidade do manuseio. A lida, aliás, se mostra como o horizonte que de antemão estende a possibilidade de que as coisas venham até nós.

A estrutura existencial desse horizonte é a ocupação (*Besorgen*). O lema e o programa da fenomenologia como retorno às coisas mesmas, *zurück zu den Sachen selbst*, no contexto do pensamento de Heidegger, pressupõe a tarefa de fazer com que as coisas retornem ao horizonte de sua própria mesmidade (*Selbigkeit*<sup>50</sup>) e doação: à pragmaticidade que lhe é intrínseca. A *Vorhandenheit* só vem a ser na possibilidade do estar à disposição do manuseio, o que Heidegger expressa como manualidade, *Zuhandenheit*<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> ST I, p. 109 ; SZ, p. 210-211.

<sup>49</sup> Heidegger perfaz o caminho através do qual a metafísica grega teria sofrido um desterro radical no momento em que seus conceitos foram traduzidos para a língua latina, o que representou uma translação para outro contexto, no qual se desencaminharam (não obstante a aurora disso já se manifestasse em Platão e Aristóteles). Assim, a grande questão a respeito da *οὐσία* como fundamento do ser dos entes foi arrancada do solo da inter-relação ocupativa ou de manuseio com a existência humana e acabou por ser realocada na problemática secundária de seus modos de apresentação e configuração como mero subsistente, abstraído desse fundamento relacional. Na história da metafísica ocidental, acabou que a *Vorhandenheit* prevalecesse sobre a *Zuhandenheit* – e, com isso, a coisidade da coisa passou a ser terminantemente uma disputa sobre o sentido de sua subsistência. Essa trajetória é desenhada por Heidegger em *A origem da obra de arte* (cf. QCP, p. 17-27).

<sup>50</sup> Cf. SZ, p. 604-605. Diversa de *Selbsheit* (a ipseidade própria do ser-o-aí), essa mesmidade corresponde ao modo de ser determinado de uma espécie de ente.

<sup>51</sup> No pensamento heideggeriano, a existência humana sempre ocorre com o fenômeno da ocupação (*Besorgen*), na qual o *Dasein*, muito para além de uma mera ocupação distrativa ou recreativa, realiza suas potencialidades e se autorrealiza com as atividades e trabalhos que

Natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como algo simplesmente dado e nem tampouco como *força natural* (*Naturmacht*). A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo circundante” (*Umwelt*), a “natureza” assim descoberta vem ao encontro. Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão (*Seinsart als zuhandener*) e determiná-la e descobri-la apenas em seu modo de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que “tece e acontece” (*webt und strebt*), que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem (*Landschaft*).<sup>52</sup>

Há muitos pontos aqui a serem considerados para a devida colocação do significado de *Besorgen*. Previamente, porém, é preciso descartar que não podemos simplesmente prescindir da disponibilidade à mão que a fenomenalização das coisas nos oferece. O homem, à diferença dos animais, não é um ser para o qual as coisas vêm e vão como estímulos, pulsões e sensações. A essência do ser humano não é marcada pela força natural (*Naturmacht*), que consiste no “nexo infindo das coisas, a ininterrupta parturição e aniquilação das formas, a unidade ondeante do acontecer, que se expressa na continuidade da existência espacial e temporal.”<sup>53</sup> Esse excerto é retirado de um ensaio chamado *Filosofia da paisagem* (*Philosophie der Landschaft*). Gadamer relata quanto que o pensamento do sociólogo e filósofo alemão Georg Simmel influenciaram as pesquisas de Heidegger<sup>54</sup>. Apesar de não figurar em *Ser e tempo* essa referência diretamente, a influência desse ensaio de Simmel se deixa sentir aqui e acolá ao longo da obra. E um desses momentos é justamente aquele em que Heidegger subentende como paisagem (*Landschaft*), o que ele deixa sem ser mais desenvolvido, mas que podemos elucidar um pouco através de Simmel: “A natureza, que no seu ser e no seu sentido profundos nada sabe da individualidade,

---

empreende fazer. Assim, todo e qualquer fenômeno ocupacional é anterior a quaisquer contemplações desinteressadas do mundo natural.

O conceito *Zuhandenheit*, então, indica o modo de ser dos entes – anterior mesmo à presentidade, *Vorhandenheit* – relacionados diretamente a essa atividade humana de instrumentalização das coisas que utiliza. Possuem esse modo de ser entes como instrumentos, aparatos, equipamentos, artefatos, utensílios, etc., os quais se encontram em correlação imediata à lida humana, à atualidade do seu manuseio. Eles são objetos *para as mãos* (*zu-handen*), para a atividade do manuseio. Seguindo a tradução de Márcia de Sá Cavalcanti (ST I e II) adotamos a tradução “manualidade”, em sentido similar ao que é proposto pela tradução para o inglês como *ready-to-hand* (à diferença de *present-to-hand*, *Vorhandenheit*), o modo de ser do que se encontra pronto para a mão.

<sup>52</sup> ST I, p. 112 ; SZ, p..216-217.

<sup>53</sup> SIMMEL, Georg. *Filosofia da paisagem*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 5.

<sup>54</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 369.

graças ao olhar humano que a divide e das partes constitui unidades particulares, é reorganizada para ser a individualidade respectiva que apelidamos de “paisagem”.<sup>55</sup> A *Naturmacht*, o poder que irrompe na mistura caótica de pulsões e realidades em devir, desconhece a unidade das identidades e, por conseguinte, o princípio de individuação. Essa *Naturmacht* é, nas palavras de Nietzsche, *Wille zur Macht*, vontade de poder, em sentido cosmológico. Quando Heidegger quer rechaçar da coisalidade fenomenológica dos entes a natureza como *Naturmacht*, na verdade intenta insistir em que essa coisalidade deve levar em consideração a priori a cifra da disponibilidade à mão como horizonte pelo qual uma coisa possa vir a ser enquanto fenômeno. Afirmar que o poder da natureza vem ao encontro do homem e que este pode contemplá-la tal como seu poder realmente seria faz tanto sentido como dizer que o homem pode ter uma visada da vontade de potência nietzschiana, como se pudesse enxergar, com os olhos ou com a mente, o próprio devir. Onde quer que bata o olho humano, a natureza já é algo que se esconde, algo que Heráclito muito antes pôde dizer de forma mais ou menos enigmática.

Prescindir, portanto, do modo de ser à mão (*Seinsart als zuhandenen*) não significa ultrapassar o horizonte da disponibilidade à mão pela qual toda e qualquer apresentação do ente se dá. Significa apenas que a pragmaticidade do ente não está sendo posta em referência e em serventia a algum trabalho ou manuseio – isto é, não está sendo utilizada para nenhuma coisa ou em relação a outra coisa. Mesmo assim, no entanto, essa pragmaticidade não vem a ser de forma alguma obliterada. Ela está lá ainda e não apenas de forma latente. Ela lá se encontra sob a determinação desse horizonte, mesmo sob a forma de uma “mera” paisagem – horizonte, que não pode ser ultrapassado, pois, com efeito, não se pode ver para além dele. Mas essa pragmaticidade, então, é relativa às coisas mesmas ou ao horizonte em que elas se mostram? A ambos, ousaríamos afirmar. Na realidade, pretender dizer se se trata de uma das opções redundante na fissão metafísica de se optar pela doação de sentido do ser ao ente, seja este objetivo, seja subjetivo. Deste modo, faz-se mister considerar que a pragmaticidade envolve todo o campo de doação dos entes e, nesse sentido, envolve tanto a coisalidade das coisas mesmas quanto o horizonte de compreensão em que elas aparecem. A

---

<sup>55</sup> SIMMEL, Georg. *Filosofia da paisagem*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 7.

pragmaticidade das coisas é a um só tempo um aspecto fundamental das coisas mesmas e o conspecto horizôntico de sua aparição.

Destarte, o ente que vem a ser presente sempre é dado sob o modo de ser da *Vorhandenheit* e sob hipótese alguma como um simples presente da natureza. Esta careceria, por princípio, de concessão de singularidades caráter pragmático. O que, então, se nos apresenta é a ambientação das coisas nas quais estamos lançados e com as quais lidamos. Prescindindo do manuseio com elas, elas nos rodeiam formando uma unidade de recorte em cujo âmbito as singularidades se apresentam de forma mais ou menos organizada num espaço, espaço que não é também pura e simplesmente extensão, *res extensa*, segundo Descartes, ou forma pura da sensibilidade, como propôs Kant. Essa espacialidade é a abertura dimensional de um horizonte, em cujo cerne se dá não a mera presentificação de coisas, mas também a doação de manuseabilidade atual ou possível delas mesmas por parte do *Dasein*. O próprio aí do ser-o-aí, o *da* do *Dasein*, previamente já estrema no próprio acontecimento que é o ser humano essa espacialidade. Essa espacialidade, esse aí, é autoconstituidora do ser humano, sendo o duplo horizonte no qual o seu próprio ser se dará e se constituirá e no qual as coisas vêm ao encontro como possibilidades de lida e de manuseio. A espacialidade do *Dasein* é o espaço de jogo (*Spielraum*) no qual tanto o *Dasein* quanto as coisas estão jogadas à possibilidade do manuseio<sup>56</sup> (isto é, do homem manuseá-las e das coisas serem manuseadas) – também no qual está em jogo a existência humana como um jogo.

A paisagem (*Landschaft*), portanto, que é instaurada pela modalidade da *Vorhandenheit* consiste simultaneamente no tecido e no acontecimento em que o horizonte da jogabilidade e do uso é instaurado. Enquanto mera paisagem, “desligada” do manuseio atual, a dinâmica da manualidade, *Zuhandenheit*, se furta ao homem na medida em que se entretém com aquilo que se apresenta diante dos seus olhos. Ainda que para o homem, mata, rio, montanha, ventos, em suma, tudo aquilo que se lhe apresenta de forma mais gratuita e natural não forme mais do que uma paisagem a ser vista, bela ou feia, agradável ou não, subjaz sempre a

---

<sup>56</sup> Abrimos aqui um parêntese para nos perguntar pelo seguinte: pelo menos em parte, não se encontra aqui uma possibilidade de resposta ou pelo menos de problematizações para o porquê de tamanha força de atração do processo de alienação do ser humano através queda ou redução de sua condição existencial a reificações possíveis, instrumentalizações, objetivações...?

possibilidade de que as coisas que ali se apresentam sejam revertidas em recursos (em reserva florestal, represa, pedreira, impulso...). E até mais do que isso: a própria paisagem, como dissemos, não é uma doação gratuita da natureza, de uma força natural que vem de fora e que dá o ar de sua graça para nós, oferecendo perspectivas do que se encontra além, bem para além do que somos e das possibilidades do nosso próprio ser. A paisagem, ao contrário, ocorre no âmbito da lida do ser humano. Nesse sentido, também o olhar contemplador e aparentemente desinteressado é uma forma de lida, de ocupação. Toda perspectiva pressupõe necessariamente isso.

Com efeito, a paisagem implica horizonte. E não é justamente o fenômeno do horizonte esse interstício entre homem e mundo?

Interstício, aliás, de interesses. Evidente que não conforme intenções de ganho, proveito, benefícios ou coisas do tipo. A fenomenalidade da paisagem abre um campo de jogo em que o que está em jogo encontra-se na condição de ser entre. Interesse, pois, é um vocábulo proveniente do latim, composto de *inter*, entre, e *esse*, ser, e assim assinala originariamente a condição do ser que é entre. Coisa e homem se mostram sob a espacialidade cuja dinâmica é de ser entre. O próprio homem como *Dasein* traz em sua raiz essa tensão de se encontrar entre a facticidade (*Faktizität*) – na qual é lançado e com a qual tem de lidar, como herança e autoconfiguração de sua espacialidade – e a abertura ao horizonte do ser que é estruturalmente constituidora do seu mundo. Outrossim, a própria coisa é um ente entre a gratuidade de doação que nos advém e a possibilidade de se tornar manuseável.

Jogo de interesses sem finalidade, a *Vorhandenheit*, contudo, implica numa determinada intencionalidade. Ensejaremos, mais adiante, melhor ocasião para nos aprofundarmos nesse ponto, mas podemos aqui adiantar como que essa relação entre ser humano e coisa constitui um campo de intercâmbios e reciprocidades, em que um não é dado sem o outro.

Queremos, no entanto, remover quaisquer interpretações que filiassem de cara o pensamento heideggeriano à filosofia da consciência. Com efeito, não se pode compreender a intencionalidade em Heidegger de acordo com o sentido husserliano de intencionalidade, ligada à subjetividade transcendental como sendo

a origem da doação dos atos intencionais. Antes, retemos aqui apenas o os traços da estrutura de correlação da doação de sentido que circunscreve um horizonte de copertença entre ser humano e as coisas mesmas, horizonte de intencionalidade que estabelece um circuito e uma esfera de possibilidades cuja totalidade jamais se mostra, mas que se insinua como mundo.

Mundo que é constituição do próprio ser do *Dasein*. Ser-o-aí é ser-no-mundo e, com isso, ser constituí pelo e na correlação com mundo. Não acarreta daí que mundo seja algo de subjetivo, como se dissesse respeito a uma espécie de aura em que vive a consciência. Mundo, pois, não é uma composição de vivências de um sujeito e também não é a interconexão entre diversas subjetividades que compartilham o mundo. Da mesma forma, mundo não é uma totalidade extensiva. Mundo não é uma realidade – e por isso não é nada de objetivo.

Averiguamos que aos animais é vedada a possibilidade de possuir mundo na constituição do seu próprio ser. Eles são impotentes para o mundo, ainda que a penúria de mundo em que vivem de alguma forma lhes possibilite o fenômeno da transposição. O fenômeno da transposição é portanto condição *sine qua non* para que mundo se consolide. Efetivamente, os animais possuem acesso ao ente, mas não lhes é permitido a travessia em direção a sua mesmidade. Só ao homem é reservada a via de acesso ao ente enquanto tal – e em decorrência disso o *Dasein* se funda como fenômeno de transcendência. Transcendência que abre e abriga o horizonte de manifestação do ente na sua coisalidade mesma de estar diante da possibilidade do manuseio. E ademais: transcendência em que o *Dasein* se constitui como uma realidade dinâmica e não estática, uma realidade atravessada pelo que tece e acontece nesse residir junto às coisas, nesse entre em que elas emergem, nesse ultrapassar constante que é, inclusive, o ultrapassar-se a si mesmo, porquanto o próprio modo de ser do homem se caracterize pela existência. Existência é, pois, esse modo de ser do ente que é ser-no-mundo, como o *Dasein*, cujo espaço de jogo e jogabilidade são o ininterrupto deslocamento do seu ser como possibilidades de realização.

Desta forma, *Dasein* não diz respeito a nada de subjetivo, posto que como existência se encontra por definição fora da redoma transcendental da subjetividade; de outra parte, não se trata também de nada objetivo, visto que esse fora não lhe seja nada de externo, pelo contrário, é-lhe autoconstitutivo. Ser

humano, sob a perspectiva dessa sua estrutura ontológica, é esse ser de interesse que é jogado e cujo ser está em jogo o tempo todo na presentificação de um horizonte, dobra entre o ente e o ser mesmo, espaço e tempo.

Enquanto está em jogo o transcender que descerra a possibilidade dos entes chegarem ao encontro de sua mesmidade, bem como o homem desentranhar suas possibilidades de realização, ao fenômeno da transcendência subjaz necessariamente o da verdade. Se bem que sobre isso nos debruçaremos mais detidamente adiante, urge que confirmemos uma mínima explicação, com o intuito de que, através do conceito heideggeriano de verdade, logremos estabelecer liames ainda mais íntimos entre mundo e transcendência.

Se há, pois, um liame por excelência para isso, sem sombra de dúvida este é o ser-o-aí. “Ser-no-mundo é sempre ser-na-verdade. (*Das In-der-Welt-sein ist immer In-der-Warheit-sein.*)”<sup>57</sup> Perante tudo o que consideramos até agora, essa passagem forçosamente nos conduz a considerar o homem o ente cujo ser coapropriado à própria verdade como um dos seus traços ontológicos mais fundamentais, da mesma forma que mundo. Ao homem pertence tanto mundo como verdade, mas também o contrário: o homem pertence ao mundo e à verdade. Mas no que tudo isso pode se apoiar ou se manter? Em relação ao manter-se como ser-no-mundo (e, portanto, como ser-na-verdade) diz Heidegger:

Esse manter-se (*Sichhalten*) pertence necessariamente à transcendência (*Transzendenz*), porque ela é essencialmente determinada através da ausência de apoio (*Haltlosigkeit*). Transcendência – liberdade (*Freiheit*)! (...) A ausência de apoio, que se estira na transcendência, sempre é, por conseguinte, indicação sobre possibilidades de manter-se na verdade (*Warheit*).<sup>58</sup>

Ausência de apoio é a determinação essencial da transcendência. Não há, pois, apoio ou esteio (*Halt*) em que ela possa se segurar e encontrar firmeza. Dito de outra maneira: não há nada a que ela possa se apegar, pegar firme com as mãos e se amparar. A ausência de um apoio assinala uma diferença radical com a animalidade do apenas-viver, que se escora e que se prende comportamentalmente

<sup>57</sup> IF, p. 367 ; GA 27, p..342.

<sup>58</sup> IF, p. 366 ; GA 27, p.341.

Na realidade, alteramos consideravelmente esse a tradução desse trecho, cotejando com a edição na língua original (vide nota anterior), mas mantivemos por base a tradução consultada. Decidimos por essa modificação a fim de ressaltarmos alguns aspectos relevantes para nossa pesquisa.

ao metabolismo pulsional e ao meio ambiente como circuito de vivência, que se mostram como seu confinamento. O desprendimento, a recusa a um *nehmen* ontológico ou existencial, é característico da condição humana. Por isso seu fazer e seu agir nunca serão *Benahmen*, comportamentos. O homem se porta de forma absolutamente outra: ele assume uma postura (*Haltung*) que, no entanto, não é de forma alguma um apoio (*Halt*). Há um vão entre ambos, vão que demarca o território existencial humano, ali onde verdade, transcendência, liberdade e mundo residem intimamente conectados pela ruptura com o apenas-viver. É claro que essa ruptura não significa negação da vida – morte não é um desenlace, mas um enlaçar-se à vida de forma ainda mais essencial. Assim também a postura: a *Haltung* não é a negação pura e simples do *Halt*. A postura não é a negação do apoio. Contudo, o processo de derivação da palavra não deve ser explicado (seguindo os passos de Heidegger) derivativamente: entre a *Haltung* e a *Halt* há uma elipse, uma assunção. Assunção do quê? Assunção das atividades pulsionais para uma forma de fazer e de agir. Do *estar preso a* para a liberdade. Do apenas-viver para o ser-para-a-morte. Da transposição para a transcendência. Do acesso aos entes para o horizonte do ser. Do organismo para a existência. Do meio ambiente para a visão de mundo.

Visão de mundo (*Weltanschauung*) significa no fundo ter-o-mundo (*Welt-haben*), possuí-lo (*besitzen*), isto é, manter-se no ser-no-mundo (*sich halten im In-der-Wel-sein*), o que implica ser desprovido da ausência de apoio. No entanto, essa ausência mesma dá a indicação para tomar posse (*Besitz zu bringen*) dessa visão de mundo.<sup>59</sup>

Manter-se como ser-no-mundo quer dizer manter o mundo como posse de si mesmo, trazê-lo à posse. O homem, porém, não traz o mundo à posse, posse de mundo é uma doação que lhe faz o ser. O homem não se dá o mundo, ele que é trazido à posse do mundo e toma posse na medida em que o fenômeno da compreensão (*Verstehen*), que ao mesmo tempo se mostra sob as dinâmicas de cuidado (*Sorge*)<sup>60</sup> e ocupação (*Besorgen*), se manifesta no fundo como visão de

<sup>59</sup> IF, p. 369. ; GA 27, p.344.

<sup>60</sup> *Sorge* é uma das palavras mais difíceis de se traduzir em *Ser e tempo*. Em português, as principais traduções sugerem “cura” (Cavalcanti) e “preocupação” (Faustilho). A primeira opção pode parecer estranha, esteia-se no fato de que o verbo “curar” possui também o sentido de “cuidar”, além de aproveitar a própria referência que Heidegger faz ao mito de Cura, relacionando o termo latino *cura* a *Sorge*, acerca do surgimento do ser humano. Preocupação, por sua vez, tem a vantagem de ser uma das acepções principais de *Sorge*, mas cai no problema de dar a entender

mundo (*Weltanschauung*). Estando na posse da visão de mundo, o *Dasein* encontra na falta de apoio a condição de possibilidade de por si mesmo se elevar, pôr-se sob o vértice do seu agir e fazer livres. A postura é o correlato vertical do horizonte da liberdade que estende ao homem a transcendência do ser e da lida com o ente em sua mesmidade. Esse é o sentido fundamental do próprio aí (*Da*) que lhe é constituinte: essa abertura espacial através da qual o homem pode ser ele mesmo, como ente aberto ao ser, é a sua existência (*Existenz*). O homem existe como ser-no-mundo e, por conseguinte, como ser-na-verdade. O fenômeno de mundo abre os olhos humanos à circunvisão (*Umsicht*<sup>61</sup>) para além do meio ambiente: e com isso a visão de mundo se abre, e com isso, a compreensão humana ultrapassa todas as transponibilidades e, na cisão com o meio ambiente, libera a possibilidade da visão de mundo, o horizonte da transcendência. Os animais encontram-se ontologicamente cercados pelo círculo (*Umring*) vital das pulsões anímicas, ao passo que a existência humana realiza-se no descerramento

---

mais um cuidado que se tem para com o outro, envolvendo, portanto, desde já a alteridade, ao que Heidegger denominará, entretanto, de *Fürsorge*. Uma das traduções mais difundidas, então, é a de cuidado, que constam em traduções para as mais diferentes línguas: *souci* (Martineau), *cuidado* (Rivera), *care* (Macquarrie & Robinson). Seguimos essas últimas pelo fato da palavra *cuidado* não remeter instantaneamente à relação com o outro e nem ainda com alguma coisa, meio que colocando em suspenso o sentido daquilo com que se tem cuidado, ou melhor, deixando-o em aberto. Além do mais, o termo cuidado encontra respaldos éticos e soteriológicos, presentes, respectivamente, nas ideias de cuidado de si (isentamo-nos aqui de debater com as análises foucaultianas) e cuidado da alma, que remetem a Sócrates, aos estoicos, ao cristianismo. A ideia do cuidado da alma, na religião cristã, consigo traz a ideia da meditação sobre a morte e a condição finita da vida humana, o que inspirou Heidegger na formulação do conceito de ser-para-a-morte. No próximo capítulo, quando retomarmos o conceito de cuidado, explicitaremos melhor seu significado no conjunto da filosofia heideggeriana.

<sup>61</sup> *Umsicht* dá a ideia de “visão ao redor ou do derredor” e por isso é costumeiramente traduzida para o português como *circunvisão* ou *circunspecção* (o adjetivo *umsichtig* é comum no alemão, significando “circunspeto, prudente, cauteloso”). Esta integra a estrutura da compreensão humana, no que tange diretamente sua lida para com as ocupações com as coisas, envolvendo, portanto, um certo caráter construtivo e projetivo, uma vez que as ações humanas sempre estabeleçam-se sob um conjunto e uma cadeia de referências e interações, constituídas através da mundanidade do mundo. A visão humana jamais é meramente contemplativa e objetiva, ela não é um enxergar os entes subsistentes, mas um projetar-se de relações. Na visão, enquanto circunvisão, irrompe-se e lança-se a estrutura de mundo e da compreensão. O ao redor que é entrevisto é, sobretudo, a totalidade conjuntural das relações em sua ligação às possibilidades do agir humano. “Na medida em que a totalidade conjuntural é estruturada pela reunião antecipadora, ela tem o modo da circularidade ontológica, qual seja, por um lado, a mundanidade do mundo acontece como antecipação e, por outro, como determinação do modo de ser do ente intramundano singular. Por que a totalidade conjuntural antecipa a constituição do mundo? Devido à circunvisão, o modo de visão da compreensão na lida. Enquanto modo do existencial compreender, a circunvisão é estruturada pelo caráter de antecipação. Guiada pela circunvisão, a totalidade conjuntural pode reunir, antecipadamente, um instrumento a outros e referi-los em uma totalidade instrumental. Ou seja, em sua lida cotidiana com os instrumentos, a presença, através da circunvisão, reúne, antecipadamente, o ser-para dos instrumentos em um para-quê conjuntural, que determina a mundanidade do mundo.” (FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Mundanidade e diferença ontológica. Síntese*. Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013, p. 102-103)

do mundo ambiente (*Umwelt*<sup>62</sup>) da liberdade. Essa é justamente a espacialidade imediata da existência humana, ali onde ela reside, vive e encontra seu sentido: não da vida, mas da morte; não do apenas viver, mas do fazer e do agir como forma pela qual a vida, diante da morte, adquire seu sentido. Morte significa assunção de sentido, assunção de perspectiva de significação temporal. A morte também libera o tempo – e com isso a problemática da temporalidade. Tempo é a mediação imediata entre ser (*sein*) e o aí (*da*), que constituem a estrutura ontológica do ser humano, cingido por mundo e verdade: *Dasein*. A assunção do espaço ao tempo e do tempo ao espaço revela-se como o intercâmbio entre mediação e imediato: morte e vida. Se para os organismos vale a homeostase entre vida e vida, existência humana desloca-se pela assunção de mundo como horizonte de uma heterostase entre morte e vida.

Justamente por não se colocarem o questionamento dessa assunção, que descerra a visão de mundo (*Weltanschauung*)<sup>63</sup> em sua forma originária, é que as

---

<sup>62</sup> Palavra corrente na língua alemã, *Umwelt* possui a acepção geral de “ambiente” e, mais especificamente em certos contextos, de “meio ambiente”. No entanto, Heidegger ao empregá-la exclusivamente para o conjunto das relações do *Dasein*, notoriamente retira de circuito sua significação vulgar e ecológica, para repensá-la de acordo com sua noção de mundo como posse e formação únicas da essência humana. Por essa razão, *Umwelt* no pensamento heideggeriano não traz nenhuma conotação ecológica e, por consequência, traduzir a palavra por “meio ambiente” obscureceria o conceito. Mundo ambiente ou mundo circundante, como quer que se traduza, assinala que o ambiente onde o *Dasein* se encontra é muito mais que um simples espaço ou círculo em que sua vida pode ser viável, mas diz respeito à sua condição constante e inalienável de ser-no-mundo, o que significa dizer que, onde quer que esteja, mundo aí o circunda e o acompanha. Mundo não é uma totalidade abstrata e distante de relações, mas instaura-se desde as relações mais próximas do ser humano com os entes. O mundo ambiente corresponde à mundanidade da significância e da conjuntura de relações intramundanas que já se instala nessa proximidade, com a qual o ser humano imediatamente se ocupa. O mundo ambiente é condição de que haja objetos de uso, instrumentos. A estrutura do mundo é o meio ambiente próprio e apropriado do ser-o-aí. Novamente aqui testemunha-se um rasgo fundamental entre o ser do homem e dos demais seres vivos – para estes últimos o meio ambiente é uma realidade ecológica e em hipótese alguma *metafísica*.

<sup>63</sup> No próximo capítulo desenvolveremos a relevância do conceito de visão de mundo para a irrupção do problema do ser e do sentido da transcendência do ser-o-aí. *Weltanschauung* (*visão de mundo* ou *mundividência*) é um conceito que Heidegger importa do pensamento de Dilthey (cf. DILTHEY, Wilhelm. *Os tipos de concepção de mundo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009), porém, evidentemente, dando um tratamento todo próprio dentro do seu sistema de pensamento. A mais contundente crítica de Heidegger ao conceito em Dilthey é o fato de comprometer-se por ter a vida como seu fundamento, acabando por desembocar em teses de teor psicologizantes e historicistas, para não dizer positivistas, o que obstrui a compreensão não apenas do ser e da essência humana, mas também do próprio mundo (cf. IF, p. 371-379). Heidegger faz duplo uso desse conceito: visão de mundo como a postura filosófica através da qual o problema do ser é levantado (cf. IF, p. 408-409), e nesse caso seu valor é trans-histórico, atravessando a existência humana onde quer que ela se depare com a questão e sendo requerida para tanto; visão de mundo como uma determinada configuração histórica, cultural e civilizacional de como foi compreendida em uma determinada época o sistema de relações, ideias, valores que lhe eram pertinentes (por exemplo, a visão de mundo grega, a latina, a cristã, a moderna...) – nesse contexto,

orientações das concepções de mundo, as *weltanschaulichen Orientierung*, dos pensamentos filosóficos procuravam se alicerçarem sobre o fenômeno da vida, carecem do apoio necessário para a fundamentação da própria vida. Porque vida humana nunca é uma irrupção imediata de vida e de somente vida, mas é antes de mais nada a presença mortal *ex clausura* no mundo. Somente esse movimento de assunção permite que a pulsionalidade das vivências humanas não seja um aglomerado ou uma concatenação de determinações de apoio ou presilhas (realistas ou idealistas) a sensações, estímulos ou coisas congêneres; sobre essa assunção se funda, antes, a liberdade. *Antes*: o que significa por princípio. E mais até do que por princípio: também antes de qualquer no princípio. A assunção aqui não diz o mesmo que a *Aufhebung* hegeliana, que se apresenta como a suprassunção que cancela as contrariedades existentes sob uma nova e posterior identidade sintética essencial. Não, a assunção de que Heidegger fala é anterior não apenas às positivities fáticas, mas também das possibilidades negativas adventícias. Trata-se, acima de tudo, de que a composição ontológica do ser humano, enquanto *Dasein*, possui por princípio a assunção como aspecto *formaliter* essencial para todo e qualquer fenômeno humano. Onde haja humanidade, eis imediatamente e por necessidade liberdade. O que implica, entre outras coisas, na irredutibilidade a comportamentos ou a apoios (*Benahmen, Halt*), a superação ontológica da perturbação pulsional. Ser humano é um ser ao mesmo tempo de liberdade e postura – o que de outra forma poderia ser dito: horizontalidade e verticalidade.

---

o valor da visão de mundo é histórico, mas nem por isso deixa de se desligar da problemática do ser e da existência humana, basta recordar que o conceito de história para Heidegger sempre os inclui (cf. CF, 97-138)

## 2. A estrutura fundamental da transcendência e do mundo

### 2.1. Paisagem e os extremos da perda de mundo

De forma muito natural somos subitamente, em certas ocasiões, como que arrancados do que estamos fazendo, das coisas que estamos simplesmente pensando ou projetando para nossas vidas, ou em relação a nossos afazeres e trabalhos, e então nosso olhar recai sobre a visão de um mundo que nos rodeia com uma rica variedade de seres, cores e qualidades, um mundo repleto de vivacidade, de uma vida autônoma e natural, que parece estar muito além das nossas preocupações, que se encontrava sempre aqui, se bem que para além das coisas com que lidamos, lá e diante de nós, como um pano de fundo para o teatro da nossa vida, mas por si mesmo tão altissonante quando o contemplamos, que amiúde nos arrebatava, nos extasia e nos cala, mas em si mesmo quieto, mudo, repousando em um absoluto silêncio por ser por si mesmo *privado de voz* em meio a tantas coisas com que nos ocupamos. Nesse momento é que assoma para nós uma paisagem: uma contemplação de uma realidade, ou de uma gama de singularidades reunidas em um determinado conjunto, que nos é externa e que se nos apresenta de forma desinteressada, gratuita, na simplicidade de ofertar para nós somente uma visão, e com esta muitas vezes a possibilidade de um deleite, ou de sensações variadas, prazerosas ou não, tudo isso sob a unidade de uma determinada perspectiva, cujo horizonte se espalha a partir do marco zero da nossa própria vista.

A natureza pictórica dessa paisagem nos mantém entretidos nela, e ocorre de admirarmo-la assim como se víssemos um quadro e frequentemente nos indagamos se também para esse mundo que contemplamos houve mãos que pudessem criá-lo, tal como criamos quadros, obras de arte... Pois esse mundo é ingente demais para que pudéssemos formá-lo com nossas próprias mãos e sua presença dá mostras de que nos precede com uma antiguidade difícil de se dimensionar, com uma grandeza descomunal, vindo até nós com o impacto do sublime, do intangível, do que insinua o infinito, que escapa às nossas mãos e escapole ao nosso entendimento.

Essa paisagem assim expande nosso mundo para além dos nossos afazeres, nos arremessando de chofre para uma vida além da vida humana, tão atarefada e permeada de interesses imediatos, ao mesmo tempo, porém, que retrai a possibilidade de visionarmos o próprio mundo que ela parece prenunciar, mas que não é passível de se deixar anunciar pela sua natureza, que é o de *mostrar em perspectiva*. A paisagem pode então ser definida como um panorama, limitado por natureza, mas que pode ser alargado indefinidamente, que se mostra sob a forma de um espaço visualizado em perspectiva, um horizonte onde vem de encontro àquele que contempla um cenário variegado de coisas ou objetos percebidos, reunido na unidade de uma percepção, percepção que, por princípio, vincula o que é percebido na visão àquele sujeito que o percebe.

A visão de uma paisagem pode entreter o ser humano. Mas o que significa esse entreter? A palavra entretenimento passa-nos uma ideia de jogo, de algo que captura nossa atenção, nos prende a ele, sem, contudo, nos confranger a isso; pelo contrário, nos toma em suas mãos muito mais por conta de um fascínio que nos causa, deixando-nos com a viva sensação de liberdade, de que o espaço desse jogo é livre, permitindo uma infinidade de variações de lances e relances, sem estar subordinado a regras rígidas, possuindo uma flexibilidade que nos permite respirar dos fardos e das obrigações; livre de interesses e finalidades, o entretenimento nos envolve com a capacidade de recobrar a infância, um certo espaço-tempo que perdemos faz anos, tempo tão longínquo quanto originário, em que o centro da nossa existência eram as brincadeiras e os passatempos, em relação ao qual o mundo dos adultos, com sua rotina de deveres, trabalhos e obrigações, figurava-nos tão excêntrico.

*Entretenimento e passatempo*, pois, são fenômenos que pertencem à realidade da contemplação de uma paisagem. Na medida em que alguém se entretém com uma paisagem, dela se ocupa, não manualmente, decerto, mas pelo menos de forma sensorial-cognitiva – ou, pensando mais amplamente, existencial, a paisagem suscita uma série de sentidos e sentimentos naquele que a contempla: ela vem então preencher a existência humana com uma visão que lhe capta o interesse, vindo a ocupar o indivíduo com a gratuidade de sua manifestação. Entretanto, com muita naturalidade olvidamos dessa natureza ocupacional e ocupamo-nos de pensar na presença desse mundo natural fora dos limites do

horizonte de sua natureza de perspectiva, e com isso damos largas ao pensamento especulativo, impulsionando-o a investigações que pretendessem alcançar o empíreo da verdade das coisas em si, onde elas se mostrariam ainda mais diáfanas e verdadeiras do que à luz do sol, seja se tencionamos isso com conceitos filosóficos, seja se com experimentos e comprovações científicos. Essa orientação natural, de acordo com as reflexões fenomenológicas, assume como premissa o acesso de nossos sentidos à transcendência das coisas, como se fôramos capazes, através da razão, dos sentidos e ou de instrumentos científicos, de perfurar aguçadamente o horizonte, atravessá-lo, descobrindo o que se esconde por detrás dele. Quem sabe não seja despropositado ter Platão nomeado essa região ontológica originária com a palavra “hiperurânio”, significando nem tanto algo como mundo supracelestial, quanto algo que sugerisse menos uma orientação vertical do processo de conhecimento. Talvez fora preciso compreendê-la numa acepção mais horizontal, extraviando-a do vértice para o qual ascendeu demais, como se quisesse deixar a entender que essa região está para além do horizonte, fora dos limites onde céu e terra se tocam. Aventaríamos, aliás, o termo ultradefinição ou hiperdefinição<sup>64</sup>, se não sugerissem no linguajar corrente outra coisa inteiramente diversa.

De qualquer forma, hiperurânio vem a calhar melhor ainda e até com maior capacidade de nos lançar um esclarecimento sobre o fenômeno em questão. À sua semântica supracelestial subjaz – essa subjacência é praticamente literal – a condição de ter deixado o mundo para trás (ou para baixo, como quer que seja). Para alcançar o hiperurânio (o conhecimento da realidade em si, a verdade plena e correta sobre as coisas), faz-se mister abandonar o mundo. Mundo em que nos encontramos inexoravelmente lançados como nossa condição mais fundamental de existência, mas que nem por isso (ou talvez justo por isso) deixa de nos oferecer um habitat onde possamos morar, onde somente podem ser possíveis as condições da vida e da morte, a finitude da existência.

---

<sup>64</sup> Porquanto em grego a palavra que designa o horizonte (ὀρίζων, que provém do verbo ὀρίζω = fixar limites, delimitar, definir), o plano circular de divisória entre terra e céu (οὐρανός), remete a limite, delimitação e definição. Assim, poderíamos interpretar ὑπερουρανός, na medida em que abrange os εἶδα, as definições conceituais dos entes, como a região originária dos conceitos (região meramente noética ou efetiva mesmo, dependendo da interpretação que se tenha sobre o *status* ontológico desse mundo das ideias) além do horizonte onde alcançaríamos, por via de ascensão dialética, uma imagem em ultradefinição deles, segundo a sua própria identidade ou configuração permanente.

Mundo, pois, implica limites. Mas ao perquirir sobre a realidade em si mesma, que parece se esconder atrás do horizonte daquilo que pode ser visto ou imaginado, sentimos a necessidade de extraviarmo-nos dessas limitações, dando passos de gigante para assim transpormos o horizonte – e com ele o mundo. A contemplação remota dessa realidade alhures, sobrelevando-se para além dos céus superiores, desterra-se a si mesma dos limites que são oferecidos pelo horizonte de visualização. Alcançar a intuição ou o conhecimento da coisa em si é dirigir-se para além da região do que é nos dado conhecer. Aliás, a metáfora de passos de gigante é demasiado pobre para entendermos o que está em jogo. Trata-se de algo muito mais radical do que isso. É como se, através da especulação ou da ciência, julgássemos que somos teletransportados desse mundo, ascendendo para uma epifania de um conhecimento absolutamente objetivo e incondicionado: a verdade factual dos entes.

Dito de forma de outra forma, é como se pudéssemos saltar sobre própria nossa sombra, transpondo o círculo relacional da percepção, em cujos limites sujeito e objeto se relacionam de forma condicionada. Seria como se pudéssemos ver simultaneamente para além do horizonte e para além dos próprios olhos. Talvez em decorrência disso esse tipo de conhecimento tenha sido considerado com frequência na história da Filosofia como intuição, como uma forma de conhecer diretamente as coisas (também por isso, quem sabe, a necessidade de se postular uma faculdade humana com capacidade para tanto, uma alma racional).

Justo no final do capítulo anterior, víramos como as naturais orientações de concepção de mundo, *weltanschaulichen Orientierung*, eram deficientes quanto ao fundamento ontológico necessário para a compreensão de vida e de mundo. Demonstramos como e por que não se pode apreender fenômeno algum senão o que se oferece sob e nas fronteiras da compreensão humana, que somente nesse horizonte pode o ente – no que se inclui a totalidade do real, passível de ser pensado – ser acessado em suas próprias determinações ontológicas. E, no entanto, amiúde em nossas especulações nos projetamos para além do mundo e da vida. Não só isso: lidamos igualmente a todo tempo com as coisas como se elas estivessem aí diante de nós, com uma existência completamente autônoma, o que parece conceder-nos permissão para conhecê-las como seriam por si mesmas, o que nos estimula a extrair de fora das fronteiras do saber a pérola do

conhecimento incondicionado que elas nos reservam. E esse incondicionado que buscamos não seria apenas a essência oculta das coisas, a realidade de cada coisa, mas também a busca pela totalidade possível do conjunto de seres que existem no universo (e eventualmente para além dele) ou pela possível demonstração de que sua extensão é infinita e de que seu tempo é eterno.

Há um aforismo de Franz Kafka, o aforismo de número 98, um dentre os que foram coligidos e publicados postumamente, em que ele, meditando de maneira similar, assim escreve: “A ideia da extensão infinita e plenitude do cosmos é o resultado da mistura levada aos extremos da criação laboriosa e livre autorreflexão.”<sup>65</sup> É interessante notar como esse escritor reúne labor e reflexão para dar conta, ou pelo menos indicar, a origem da compreensão do cosmos pela ideia de infinito e de plenitude. Levar aos extremos o exercício da especulação deve, na verdade, ser revelado como uma espécie de desmedida da possibilidade de conhecimento, que incorre na transgressão com os limites circunscritos no horizonte desse conhecimento. No fundo, evidencia-se aqui também o fenômeno da perda de mundo, como se pudéssemos, através da razão especulativa, continuar indefinidamente pelo horizonte, até que de repente, num passe de mágica, atingíssemos o infinito e a eternidade.

Vem a calhar, então, Kafka ter lançado mão da palavra ideia para assinalar a infinitude. De um só lance remete-nos tanto à condição supracelestial da perda de mundo, o que nos sugeriria uma interpretação platônica do hiperurânio, onde as ideias repousam, quanto à postulação teórica do incondicionado pela razão pura, no pensamento kantiano, do que pode ser pensado, mas que não pode por princípio figurar no horizonte gnoseológico humano. Conjugando essas duas cifras, a ideia de infinitude, espacial e temporal, apresenta uma interpretação de mundo ultramundana, pela qual somos de imediato teletransportados para além das extremidades onde estamos encerrados, acessando por uma epifania da razão a ciência da plena totalidade sem fim do que é o real.

Todavia, essa teletransportação não se torna evidente apenas pela consequência de termos pretensamente capturado a determinação da totalidade do real; também ela se mostra toda e qualquer vez em que supomos ter livre acesso a

---

<sup>65</sup> KAFKA, Franz. Aforismos de Zürau. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 202.

todo ente como ele seria em si mesmo, lá fora e além do nosso campo de percepção e de concepção, como se nossas faculdades cognitivas possuíssem a capacidade de ultrapassar sua própria cognitividade. Esse é o sentido de se dizer, vulgarmente, segundo Heidegger, que as coisas são transcendentais. Elas parecem ser conhecidas como transcendentais na medida em que as “idealizamos”, em que as processamos como se fôssemos atingidos por uma intuição absoluta, pela qual fôssemos arremessados de imediato para fora da caverna da nossa sensibilidade, para além das condições pelas quais a realidade se nos oferece; em resumo, significa que as compreendemos a partir de um mundo das ideias que é a condição transcendente em que mundo se perde, quando assumimos como origem e ponto de chegada a idealidade da possibilidade de as conhecermos fora da relação que possuímos com elas. Essa idealidade, no entanto, não consiste em uma imagem abstrata, conceitualmente feérica ou gazeiforme que faríamos das coisas. Antes, está presente em nosso dia a dia, na forma com que entendemos as coisas e as julgamos, e sobretudo presente na orientação da concepção de mundo científica. Essas concepções, que são as mais naturais e cotidianas, no entanto, descaram do fato de que a priori, como condição de possibilidade, se encontram entretidas no e com o mundo. Ao esquecerem disso com a livre reflexão a que dão corda, ultrapassam os limites do mundo e dele se extraviam. Cada consideração transcendente sobre as coisas se reporta a essa possibilidade de supressão de mundo. Assim, com a perda de mundo tanto a coisa fica perdida no aspecto essencial de sua coisalidade mais própria, sua quiddidade, quanto o mundo vê-se perdido de sua mundanidade. Essas consequências, na verdade, podem ser diagnosticadas na definição de Heidegger à transcendência em acepção vulgar: “sair da experiência como conhecimento finito em geral e representar a possível totalidade de todas as coisas como “objeto” do *intuitus originarius*.”<sup>66</sup>

*Intuitus originarius* é a espécie de conhecimento que é reservado apenas ao intelecto divino, que compreende o objeto por ele intuído de forma absoluta e incondicionada, isto é, livre de quaisquer mediações ou limitações<sup>67</sup>. De forma semelhante, mas não de todo idêntica, essa intuição originária, na filosofia platônica, se fará presente com a contemplação das ideias, que se torna possível, para o ser humano, ainda que *mediante* o exercício dialético. Também dessa

<sup>66</sup> SEF, p. 132.

<sup>67</sup> Cf. IF, p. 278; p. 308.

contemplação das ideias eternas, como ser das coisas mesmas, participou o demiurgo (ele sim prescindindo de mediações dialéticas) ao forjar o mundo, o que nos constringe a pensar na superação que precisa levar a cabo o filósofo da condição humana em vista de lograr descerrar a verdade. O sair da caverna é muito mais do que um simples deixar de constatar aparências para olhar o que seria a realidade mesmo; é, antes, o *insight* de que o horizonte de experiências desse mundo não comporta a plena visualização da realidade e de que, por mais que o mundo seja capaz de nos mostrar, ele acaba por ocultar ainda mais. O conhecimento do mundo gera-se sob a condição de um inerente e essencial velamento. Mas, como então adquirir um conhecimento de pleno fulgor sobre o real, a não ser superando os âmbitos de mundo e de experiência, mergulhando os olhos na solar fonte originária do saber e do ser?

O pensamento de Platão conferirá uma importância gigantesca ao método filosófico dialético para capturar o conhecimento da verdade. Não é diferente em relação, por exemplo, às ciências, a despeito destas tomarem para si um método matemático-empírico, ao passo que para aquela uma ascensão divina por conceitos. Natural ou divino, ambos compartilham da visão de que todo conhecimento deve ser transcendente e, no sentido que ora empregamos, extramundano.

Por essas razões é que a gigantomaquia das substâncias, perpetrada, sobretudo, por Platão e Aristóteles, acaba por envolver uma descomunal força do pensamento, hábil o suficiente para cindir-se do campo fenomenal da experiência, alavancando a presença para fora das margens da possibilidade de figuração. O conceito ou a ideia de que há uma substância como substrato daquilo que vem até nós e aparece (ou que haja uma referência em cada fenômeno a uma totalidade factual que o englobe), no fundo, deve ser tomada com uma colossal apostasia da concretude e do ser mesmo da experiência. Desta forma, o problema do entrave na história da metafísica quanto à legitimidade da retomada da pergunta pelo ser decorre do fato de que desde seu começo a metafísica instalou-se sob o declínio do mundo e da experiência. Até mesmo o caráter extramundano das ciências e da mentalidade cotidiana não passam de somatizações diversas de um mesmo e inaugural hiperurânio...

## 2.2. Experiência e travessia do ente na totalidade

“A experiência é um acontecimento que, em si mesmo, origina um círculo e pela qual se abre aquilo que se encontra no interior do círculo. Mas este aberto não é senão um “entre” (*zwischen*) – entre nós e a coisa.”<sup>68</sup>

Com essas palavras Heidegger delimita o que entende por experiência. Um acontecimento que traz em si a origem de um círculo, cujos diâmetro e área não circunscrevem tanto definições quanto um aberto: uma região fundamental onde se estende um entremeio, uma *ponte*, entre ser humano e coisa. Se a transcendência natural-metafísica fora concebida como sair da experiência, então é porque a visão pela qual ela se orienta rompeu o circuito da experiência.

A experiência nos entretém. Literalmente. Ela nos tem nesse entre de sua trama, que nos enreda ao convívio entre nós mesmos e o contato com as coisas do mundo. Ela responde por essa trama existencial, inundada por uma gama de nexos, relações e compartilhamentos que são tecidos por nós e através de nós. Esse entretenimento que é circunscrito pela abertura que ele perfaz, porém, não tem nada de meramente recreativo e ocasional; mesmo que para ele não atentemos, que não tomemos consciência de que ele nos possui, nos encontramos em meio a ele constantemente.

Aliás, a constância dessa circularidade também deve ser ontologicamente caracterizada, até porque é insuficiente que apreendamos a experiência apenas pelo aspecto espacial que lhe é mais patente. Se como circularidade, a experiência nos impõe a condição de habitarmos no horizonte de uma abertura que se nos apresenta *intransponível*; como *acontecimento*, nos atravessa e nos faz atravessar o tempo sob a cifra e a unidade de sua constância, impossibilitando que haja tempo algum para além dela. Na medida em que ela transpassa-nos em todo o nosso tempo, revela-se uma espécie de originário *passatempo*, em cuja estrutura que perpassa o transcorrer do tempo estamos entretidos.

Entretenimento e passatempo. O fenômeno da contemplação de uma paisagem nos havia direcionado para esses mesmos conceitos. Mas lá onde a configuração de horizonte havia fulgurado quase que muito naturalmente, aqui ela é subscrita de forma mais essencial ao conceito heideggeriano de experiência. Sua

---

<sup>68</sup> QC, p. 230.

circunferência faz irromper o campo aberto em cujo ser e acontecimento nos entretemos com a nossa existência que permanece transcorrendo, sem, contudo, podermos transcender ou transcorrer para além desse horizonte.

É, pois, que experiência nos entretém irrevogavelmente no seu campo de força. Não a transpomos de forma alguma. Mas isso não nos cria um problema, porquanto tenhamos afirmado que a essência humana consiste precisamente no ser de transposição, através e na posse de mundo, mundo que atravessa nossa constituição ontológica e nos determina desde a nossa raiz como ser-no-mundo, nos arremessando de antemão à transcendental relação com o ente. E não era isso que se encontrava em jogo no conceito de existência, o modo de ser do *Dasein*?

“Transcender significa ser-no-mundo.”<sup>69</sup> Com isso, a transcendência deve restringir-se apenas ao ser humano, posto que somente o *Dasein* seja ser-no-mundo. Essa exclusividade advém da condição humana ser marcada em sua origem pela posse de mundo. Posse de mundo, conforme analisamos anteriormente, indica que à potencialidade da essência humana mundo se lhe adjunta inextrincavelmente, ao mesmo tempo, como condição chave de sua possibilidade e como fenômeno ontológico que lhe é congênere. Mundo e homem se dão juntos – e homem só pode e só vem a ser com um mundo, em um mundo e a partir de um mundo. E se ser-no-mundo se caracteriza pelo transcender, forçoso será convir que transcendência seja um conceito ambivalente: mundo e ser humano seriam, pois, transcendententes.

O modo de ser do mundo (*Die Seinsart der Welt*) não é a presença à vista (*Vorhandensein*) dos objetos, mas o mundo existe. O mundo é – ainda sob a orientação do conceito vulgar de transcendência – o propriamente transcendente, aquilo que se acha mais além do que os objetos, e, ao mesmo tempo, esse além enquanto existente é uma determinação fundamental do ser-no-mundo (*In-der-Welt-seins*), do ser-aí (*Daseins*). Com isso, alcançamos pela primeira vez o *sentido ontológico autêntico de transcendência*, que se articula com o significado fundamental vulgar do termo. *Transcendere* significa ultrapassar (*Überschreiten*); o *transcendens*, o transcendente, é aquele que ultrapassa enquanto tal e não aquilo em direção ao que eu ultrapasso. O mundo é o transcendente, porque, pertencendo à estrutura do ser-no-mundo, ele constitui o ultrapassar em direção a... enquanto tal. (...) Somente um ente dotado do modo de ser do ser-aí (*Dasein*) transcende; e isto de

---

<sup>69</sup> IF, p. 326.

tal modo que a transcendência caracteriza essencialmente o ser.<sup>70</sup>

A transcendência é uma exclusividade do *Dasein*, sendo a sua prerrogativa de ser-no-mundo. Por conseguinte, dela não participam os animais devido à sua pobreza de mundo, muito menos os entes simplesmente aí presentes (*Vorhandensein*), para os quais mundo é algo completamente alheio. Transcendência, portanto, não é nada de objetivo, não é nenhuma realidade externa aos fenômenos, relativa a nenhuma causa que age por detrás deles e que respondesse pela sua verdade.

Contudo, essa transcendência, não obstante vinculada intimamente ao ser-o-aí, não pode ser considerada como uma propriedade subjetiva. Em primeiro lugar porque Heidegger mesmo indica que o próprio ser é caracterizado essencialmente pela transcendência – e com isso precisamos aqui sublinhar que mundo outrossim deve de alguma forma “caracterizar” fundamentalmente o ser, na medida em que ser sempre faz com que ele se desvele *junto com o ente*. A existência do mundo – existência no sentido da *Existenz* – e a estrutura fundamental do transcender pertencem, portanto, à “essência” do ser. Por essa razão, já cairia por terra a tentativa de rotular a ontologia heideggeriana de imanentista, subjetivista ou idealista. Precisamos ainda recobrar que Heidegger compreende a existência humana sempre a partir de um deslocamento para fora de si – não há, pois, nenhum centro de gravidade subjetivo que respondesse pela estabilidade do sujeito humano. Se há um sujeito, esse só se encontra sob a impossibilidade de ser em si mesmo estável – ele é jogado para fora de si mesmo, é lançado no mundo, se encontrando sujeito às instabilidades dos passatempos e às intempéries dos entretenimentos. Sua “subjetividade” é completamente excêntrica: seu centro é um fora de si mesmo, um entre, na verdade, o entre em cujo aberto o ser se desvela enquanto e na transcendência de um mundo, que envolve e atravessa o homem e as coisas, traçando um comércio entre eles.

Destarte, afastemos peremptoriamente toda orientação realista ou objetivista e, igualmente, a imanentista ou subjetivista a respeito do que Heidegger sugere com tudo isso. Não se trata de uma questão epistemológica, a saber, de reconhecer

---

<sup>70</sup> PFF, p. 434-435 ; GA 24, p. 424-425.

no sujeito ou no objeto o primado do conhecimento, e sim enxergar aqui uma problemática ainda mais fundamental, de cunho ontológico, tal como ele o indica em relação ao conhecimento: “o conhecer não cria pela primeira vez um *commercium* do sujeito com o mundo e não surge de uma ação do mundo sobre um sujeito. O conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado no ser-no-mundo.”<sup>71</sup>

O comércio entre mundo e ser humano não é criado, com efeito, por nenhuma das extremidades da circunferência, círculo que é o aberto do ser, no qual eles dois se encontram. Do acontecimento da experiência é que esse círculo se origina, justamente desse entre, entre que, no entanto, não é centro ou extremidade alguma, mas sim o acontecimento limítrofe em cujo vigor são descerrados a sua constância no tempo e a sua abertura de espaço, ambos permitindo que venham a ser possibilidades – possibilidades de fenômenos e aparições.

Como essa dimensão interespacial e transtemporal, ser é o acontecimento da transcendência. Da transcendência de mundo e homem, bem como da relação de transcendência entre ambos, de um entre que os atravessa e que os inter-relaciona de maneira determinantemente essencial.

Porém, o que significa esse transcender, se não existe a possibilidade de se romper com o circuito da experiência? Heidegger fala de um ultrapassar (*Überschreiten*) como sinônimo da transcendência. Essa palavra, em alemão, é proveniente de *schreiten*, que possui o sentido de “caminhar, dar grandes passadas”. A preposição alemã *über*, “sobre, acima, através de”, ajuntada a esse verbo como prefixo lhe confere o sentido de “exceder, ultrapassar, transgredir”. No presente contexto, porquanto o perquirido aqui esteja relacionado ao problema metafísico da transcendência, a tradução mais correta é realmente “ultrapassar”. Com isso a transcendência deve ser pensada como ultrapassagem. E, no entanto, ainda não obtivemos o sentido dessa ultrapassagem. O apelo à formação da palavra não é sem propósito, pelo contrário: necessitamos compreender melhor o que envolve essa passagem, para podermos enfim compreender mais precisamente o sentido da ultrapassagem. Em uma passagem do seu *Zarathustra*, Nietzsche assim escreve: “Sim, existe em mim algo de invulnerável, insepultável, que fende os rochedos: chamo-a minha vontade (*mein Will*). Em silêncio e imutável, ela

---

<sup>71</sup> SZ, p. 195.

atravessa (*schreitet*) ao longo dos anos.”<sup>72</sup> Essa vontade, pois, é o que permanece inconcusso a toda passagem dos anos, atravessando o tempo com uma invulnerabilidade que se revela como sua máxima força: nenhuma fragilidade a acomete; ao inverso, toda fragilidade do passar dos anos é que lhe confere uma flexibilidade tamanha que, com ela, pode ser maleável para escapar da ação da morte e sobrepujar até mesmo os mais ingentes obstáculos. Ademais diz: “Apenas sois pontes (*Brücken*): que seres superiores atravessem sobre vós para o outro lado (*auf euch hinüber schreiten*). Representais degraus (*Stufen*); não vos enfadeis, portanto, com aquele que suba por cima de vós até a sua altura.”<sup>73</sup> A maneira como aparece aqui a passagem ao mesmo tempo assinala, de forma perifrástica, as nuances semânticas de *überschreiten*, pelas quais se caracteriza, também a transcendência. Quer dizer, assinala-se tanto o caráter da travessia quanto do exceder, através de um sobrepujar, indo mais além por ter subido mais um degrau. Aquele que sobe mais um degrau é quem se mostrará superior a nós mesmos, porque não passamos de degraus ou de pontes, ou, ainda, de ambos. Como degraus, nos oferecemos como apoio para que alguém possa subir um patamar acima de nós; como pontes, somos o caminho, a passagem, pelo qual esse que é superior possa vir. A travessia da ponte é um *através* e um *sobre* ao mesmo tempo: ela estende o caminho e o fundamento pelos quais a ultrapassagem pode ser realizada. O esforço do espírito humano deve, pois, se tornar essa ponte e essa travessia: “Amo ao que não reserva para si uma gota do seu espírito, mas que quer ser totalmente o espírito de sua virtude, porque assim, como Espírito, atravessa sobre a ponte (*so schreitet er als Geist über die Brücke*).”<sup>74</sup> É, portanto, nosso espírito, o espírito de nosso labor existencial, que verte até a última gota do seu sangue, em sacrifício para se elevar sobre si mesmo, que atravessa a ponte, ponte

<sup>72</sup> Decidimos, com base na edição alemã e em cotejo com a tradução para o português, retraduzir esse excerto, a fim de ressaltar alguns elementos, os quais gostaríamos de analisar.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 146.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 145.

<sup>73</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 354.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 351.

Com base em comparação com a edição alemã, modificamos a tradução da passagem grifada em itálico. Assumiremos esse padrão para as demais modificações que fizemos. Além disso, da mesma forma que fazemos com as citações de Heidegger, aplicaremos para as de Nietzsche, colocando entre parênteses os termos no original.

<sup>74</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 17.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 17.

em que nossa existência se tornou por meio desse sacrifício. Esse espírito é a nossa vontade, invulnerável, inquebrantável, silente mas imorredoura: ela é que atravessa imutável o devir que a confronta com sua caudalosa conjugação de forças, diante da qual a existência humana deve converter-se em mera passagem, degrau e ponte para a autotranscendência de si mesma como espírito, espírito que é a vontade de potência (*Wille zur Macht*). O vir a ser e a dominação dessa vontade de potência – através e na constância resiliente do espírito – consiste na transmutação do homem em super-homem:

A grandeza do homem (*Menschen*) consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão/passagem (*Übergang*) e um declínio (*Untergang*). (...) Amo os que não necessitam procurar *por detrás* (*hinter*) das estrelas uma razão para perecer e oferecer-se em sacrifício, mas que se imolam à terra, para que a terra pertença um dia ao *super-homem* (*Übermensch*). Amo o que vive apenas para conhecer (*erkenne*) e que quer conhecer para permitir que um dia viva o *super-homem*. Pois assim quer o seu declínio (*Untergang*).<sup>75</sup>

O homem é, pois, uma ponte, não uma meta. Mas quem seria o super-homem<sup>76</sup>? O homem em uma fase diferente da humanidade? O homem do domínio planetário que entrega a totalidade dos entes à técnica, tal como interpretou Heidegger, o homem que transformou tudo em relações mediadas pelo capital, segundo a interpretação bejaminiana, ou, ainda, o anjo de Rilke, cuja

<sup>75</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 17.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 17.

<sup>76</sup> Segundo Roberto Machado (*Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 45, nota 2), “super-homem” seria a melhor tradução para *Übermensch*, apesar de outras traduções terem sido aventadas e até terem alguma circulação em algumas edições, como “além-do-homem”, “além-homem” (que foi a opção da tradução que consultamos), “sobre-homem” (a tradução *overman* é comum no inglês, assim como no francês a de *surhomme*), “supra-homem”... todas elas sendo igualmente corretas. Ficamos tentados a adotar a tradução de sobre-homem, seguindo traduções em inglês e francês de Nietzsche, uma vez que essa opção faria ressaltar alguns aspectos do sentido heideggeriano de transcendência presentes no conceito nietzschiano. Porém, resolvemos orientar-nos pelas justificativas de Roberto Machado, o qual apresenta pelo menos três razões para se assumir a tradução de *super-homem*: (1) a de que o prefixo latino *super*, além de resguardar o sentido de *sobre*, apresenta-se como componente de várias palavras decisivas que servem como traduções correntes para o vocabulário de Nietzsche (p. ex., “super-herói” (*Über-Held*), “superespécie” (*Über-Art*), “superar” (*überwinden*), “auto-superação” (*Selbstüberwindung*)... termos que expressam que o “super-homem” constitui sempre um processo de autossuperação); (2) pela simples razão de ter se consagrado essa tradução, sendo a mais frequente; (3) e, por último, por ser mais eufônica que as demais (muito embora essa eufonia talvez derive mais da recorrência e do costume do que por uma característica fonética específica). De todo modo, desejamos frisar que sempre que esse conceito figurar em nosso texto, o leitor deverá sempre ter em mente a perspectiva da transcendência que desenvolveremos aqui.

terribilidade assombra e assola a vida e a presença das coisas, convertendo-as em abstratas espectralidades, seres sem história, sem memória e, com isso, sem a possibilidade de serem diferentes e próprios, residindo seu ser atual em total indiferença fantasmagórica<sup>77</sup>? Ou ainda outras tantas e tantas interpretações possíveis?

---

<sup>77</sup> Há, com efeito, inúmeras interpretações para o super-homem nietzschiano, dentre estas, a interpretação de Deleuze é uma das que mais se difundiram, o qual assim resume: “quando Nietzsche apresenta o eterno retorno como a expressão imediata da vontade de potência, de modo algum vontade de potência significa “querer a potência”, mas, ao contrário: seja o que se queira, elevar o que se quer à “enésima” potência, isto é, extrair sua forma superior graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, graças à singularidade da repetição no próprio eterno retorno. Forma superior de tudo o que é, eis a identidade imediata do eterno retorno e do super-homem.” (*Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 17) Para Deleuze, o super-homem é o ponto de junção entre a vontade de poder e o eterno retorno, onde se dá não apenas a superação do homem (entendido como o modo de vida efetuado de acordo com as forças reativas), mas a superação inclusive do niilismo – e deste modo o super-homem configura-se como a afirmação da vida elevada à enésima potência.

No entanto, outras interpretações sobre tais ideias de Nietzsche não se mostraram tão entusiásticas assim, acentuando o caráter niilista que a noção de super-homem arrasta consigo, sem que conseguisse superá-la de todo. Heidegger segue esse caminho, na medida em que percebe na filosofia nietzschiana a máxima expressão da metafísica da vontade e, nesse sentido, o elevar à enésima potência à vontade de poder torna-se extremamente problemático não apenas para a história do ser, mas inclusive para o destino do ser-aí. “O super-homem excede o homem tradicional no que entra em relação com o ser que, como vontade do eterno retorno do Mesmo, quer eternamente a si mesma e nada além disso.” (QCP, p. 89) Em outra obra: “o nome “super-homem” menciona a essência da humanidade que, enquanto humanidade moderna, começa a entrar na consumação da essência da sua era. O “super-homem” é o homem, homem esse que é a partir da realidade efetiva determinada pela vontade de poder e para ela.” (CF, p. 289) Associando a vontade de poder nietzschiana com a metafísica da subjetividade da modernidade, Heidegger enxergará em Nietzsche a expressão de que a vontade enfim rompe com quaisquer subjetivismos e voluntarismos, instaurando-se como unidade absoluta de determinação da realidade. Em que sentido? No sentido de que essa vontade é livre, perante à realidade, para afirmação criativa e sem restrições, uma vez que o ser do ente como um todo é movido pela compulsão da vontade em afirmar-se continuamente a si mesma e, com isso, instaurar um ciclo perpétuo através do fluxo de produções que ela mesma gera e movimenta. Tudo isso é, evidentemente, muito metafísico, mas pode ser expresso de outra forma: Heidegger percebe que no pensamento nietzschiano, mesmo que sorratamente, o domínio da técnica moderna infiltra-se e reitera-se intensificadamente.

Benjamin, alinhado ao marxismo, vê em Nietzsche o comprometimento com a lógica imanente do capitalismo: “Essa travessia do planeta dos seres humanos pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita é o *ethos* que Nietzsche determinou. Este homem é o sobre-homem, o primeiro que a religião capitalista começa a realizar em sua consciência. (...) O tipo de pensamento religioso capitalista encontra a sua expressão grandiosa na filosofia de Nietzsche. A ideia do sobre-homem desloca o “salto” apocalíptico, não para o arrependimento, a expiação, a purificação ou a penitência, mas para uma potenciação aparentemente estável, mas no último estágio explosiva e descontínua. (...) O sobre-homem é aquele que chegou sem voltar atrás, sem arrependimento, o homem histórico que cresceu através do céu. Esse ato de fazer explodir o céu por meio da potenciação do que há de mais humano no humano, que do ponto de vista religioso é e será a culpa, também para Nietzsche, prejudicou esse pensador.” (” (BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como religião*. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 36)

Paralelamente a Heidegger e a Benjamin, poderíamos também encontrar algum eco da metafísica da vontade ou o processo civilizatório da sociedade capitalista, além do super-homem, também no anjo das *Elegias de Duíno*, do poeta Rainer Maria Rilke, o qual, em uma carta a um amigo, confessa: “A terra (...) não tem outra saída senão tornar-se invisível: em nós, que com parte do nosso ser, participamos do invisível, temos (pelo menos) cédulas de participação dele e podemos aumentar a nossa posse de invisibilidade durante a nossa permanência aqui – em nós somente

Procuremos responder – não decisivamente, mas em vista dos objetivos pelos quais nos conduzimos – com base na passagem que nos sugere que esse que atravessa não é absolutamente outro em relação ao que se estende como ponte: o super-homem é o espírito que atravessa a ponte do sacrifício da existência humana em se tornar superior do que si mesma. O sentido, então, dessa ultrapassagem não remete a nenhum estágio evolutivo ou simplesmente posterior da humanidade que faça alusão a um futuro prometido; antes, é a total compenetração da existência humana em angariar forças o suficiente para que seu próprio espírito a ultrapasse, o que não se dá num tempo futuro, mas sim no tempo presente assumido como o momento oportuno para o vir a ser dessa essa realização – valendo, portanto, para qualquer e toda presença temporal, para todos os tempos. Essa temporalidade do tornar presente a vontade de potência não deve ser compreendida a partir do tempo natural de sucessão entre coisas, movimentos ou ocorrências. Essa temporalidade é de um tempo eternamente presente, a temporalidade do eterno retorno. O que significa dizer: essa temporalidade é a constância do espírito em si mesmo, seja se se encontre patente ou latente na existência humana. Como dissemos: esse tempo não faz referência a um aí além da realidade e da natureza, donde que sua eternidade não é retirada por nenhum devaneio da razão, tal como Kafka sugere acerca da infinitude. A eternidade do eterno retorno, no fundo, é axiológica, relativa à própria estrutura da realidade, em especial à realidade humana: se trata da resiliência inquebrantável do espírito (a vontade, pulsão vital, pela qual a vida se afirma e se cria) de retornar sempre e a cada vez de novo em meio ao fluxo do devir, em cujo seio permanece, seja como mera possibilidade ou como esforço por atualizar-se, como uma constante. Essa constante é, a um só tempo, sobrelevação e transcendência: da vida à própria vitalidade, da humanidade ao espírito do super-homem.

---

pode-se realizar esta íntima e duradoura metamorfose do visível em invisível... O anjo das Elegias é a criatura na qual aparece já perfeita a transformação do visível no invisível que estamos realizando.” (RILKE apud AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 70) Orientando-nos pelas reflexões de Rilke, poderíamos fazer um paralelo entre o seu anjo terrível e assolador com o *ethos* do capitalismo do atravessamento pela morada do desespero (Benjamin) e a dominação planetária da técnica mediante a metafísica da vontade. Contudo, coloremos em suspenso essas interpretações, uma vez que nosso propósito seja a de buscar uma possível aproximação entre o super-homem e o ser-aí com relação ao fenômeno da transcendência, por interessar-nos mais agora uma reflexão mais estritamente fenomenológica do que entrever a repercussão do pensamento nietzschiano no âmbito do que Heidegger designou como a história do ser. Por essa razão, não nos ateremos às considerações de Heidegger a respeito de Nietzsche.

A transcendência se encontra, portanto, em nós mesmos e não nos confins do universo. Não faz sentido, então, que o sacrifício da existência humana seja realizado por um suposto mundo além das estrelas, por um hiperurânio. É por essa terra, por nosso mundo, pelo tempo presente, que é presença da retornabilidade do espírito, que precisamos nos sacrificar. Quando Nietzsche afirma sermos passagem ou ascensão (*Übergang*) e declínio (*Untergang*), insinua que estamos simultaneamente sobre (*über*) e sob (*unter*) – numa espécie de vão abissal, no entre esse sobre e esse sob – o andamento (*Gang*) existencial pelo qual nos estendemos como ponte e degrau, a fim de que nosso próprio espírito nos ultrapasse. O super-homem não é outro senão a existência humana convertida em realização essencial de suas potencialidades: conversão do ser humano na sua mais originária vitalidade, a vontade de poder.

Todavia, não nos cabe perguntar se essa digressão pelo pensamento nietzschiano nos ajuda a entender o conceito de transcendência em Heidegger? Sim, respondemos, de forma um tanto apressada. E talvez nos possibilite a aprofundar-nos ainda mais no tema.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Heidegger desenvolve na obra *Que chamamos pensar?* os temas da travessia, da passagem e da ponte em Nietzsche, lendo nesta última a superação do espírito de vingança: “Somente que perseguimos, exatamente e apenas, o que Nietzsche diz do super-homem. E, mesmo aí, perguntamos pela essência do super-homem apenas na medida em que ele é o que faz a travessia (*der Übergehende*). Atentamos para a passagem (*Übergang*). Perguntamos, a partir desse ponto de vista, pelo lugar deixado para trás e pela direção em que vai o que faz a travessia. E, com isso, perguntamos pela ponte para a travessia. Mas, não perguntamos absolutamente pelo ser do ente. Ademais, na pergunta pela ponte para a travessia topamos com uma questão peculiar e isolada. Pois, qual é, para Nietzsche, a ponte para a suprema esperança, quer dizer, para a conformação essencial do homem que se projeta para além do homem de até então? Esta ponte é para ele: “a redenção em face da vingança”. O espírito de vingança, sabe-se, caracteriza segundo Nietzsche o homem de até então e, consumadamente, o último homem. Ora, é notório que a superação (*Überwindung*) da sede de vingança é uma questão peculiar, que diz respeito às ações morais, à moralidade do agir e à mentalidade do homem. A discussão da sede de vingança e da sua superação pertence à Ética e à Moral. Como, então, podemos propriamente nos mover no pensar de Nietzsche, isto é, na referência àquilo que é, se perseguimos esta pergunta peculiar pela vingança e sua superação?” (QCP, p. 74) A essa pergunta Heidegger oferece uma resposta segundo a sua interpretação do pensamento nietzschiano como máxima expressão da metafísica da vontade: “Mas o que é, então, a redenção em face da vingança, se a vingança dos homens se acorrenta a um passado solidificado? A redenção é o desligamento daquilo que é contrário à repulsa da vontade. A redenção em face da vingança não é libertação em relação à vontade como um todo. Nesse caso, como a vontade é o ser, a redenção levaria a uma supressão do querer num nada vazio. A redenção em face da vingança é a libertação do que é contrariedade para a vontade, de modo que a vontade possa, só então, inteiramente ser. (...) A vontade torna-se livre da repulsa contra o tempo e seu mero passado quando ela quer continuamente, acima de tudo, o ir e o vir, acima de tudo, o ir e o revir. A vontade se desliga da repulsa quando ela quer continuamente o retorno do Mesmo. Assim ela quer a eternidade do que quis. A vontade quer a eternidade de si mesma. Vontade é ser original.” (QCP, p. 88)

“Transcendência (*Transzendenz*) é a essência fundamental (*Grundwesen*) do próprio ser-aí (*Dasein*), do ente que nós mesmos somos.”<sup>79</sup> A condição de ser transcendente significa, como ser-no-mundo, “ser aquele que atravessa e ultrapassa (*sich selbst durch und überschreitend*)”, o que, Heidegger continua, “é algo que só os “sujeitos” podem ser, “sujeitos” no sentido ontologicamente bem compreendido de ser-aí (*Dasein*).”<sup>80</sup> Transcendência: *essência fundamental* do modo de ser essencial do ser humano. Em decorrência disso, devemos excluí-la dos objetos e coisas com as quais nos relacionamos. Não há coisas transcendentais, como insistimos aqui tantas vezes, como se pudéssemos falar do real além do ser, quer dizer, do próprio modo pelo qual a realidade se faz presente. Tampouco essa não transcendência das coisas e dos objetos implica em que toda a realidade precise ser engolida pelo buraco negro da subjetividade em sentido idealista, como se o sentido da realidade se encontrasse subjugado à subjetividade humana. Nem tanto ao mar, nem tanto à terra, é preciso pensar aqui sob a compreensão de um entre, o entre que assinala a essência da experiência. Entre no qual o ser humano se encontra como ser existente, isto é, como aquele ente cujo ser é um ininterrupto deslocamento para fora de si mesmo. Faláramos acima da excentricidade da subjetividade humana; de fato, a perspectiva heideggeriana de relação entre homem e a coisa move-se desde já num fora para o qual o homem vê-se arremessado, na condição de ser expulso por necessidade ontológica do poder residir e ficar em si mesmo. A subjetividade é a excentricidade da vida humana. Mas o centro de que se afasta e do qual é a todo momento expulso não é um ponto no espaço, nem um instante no tempo. Esse centro é o atravessamento que ele mesmo perfaz, atravessamento, porém, que o atravessa. O atravessamento, então, mostra-se como a figura circular da relação entre mundo e ser humano: a excentricidade dessa relação consiste em que, compondo-se de ambos como duas

---

Não acompanharemos Heidegger nessas análises por, basicamente, duas razões: não é nosso objetivo questionar o lugar do pensamento nietzschiano, com seus conceitos e formulações próprias, no interior do desdobramento da história do ser e, nesse sentido, nos eximimos de aquilatá-lo pelo panorama global do que Heidegger nomeou metafísica da vontade; pretendemos, pelo contrário, estabelecer algumas aproximações entre os dois filósofos, sob a ótica especificamente fenomenológica e existencial, donde basta-nos esclarecer pontos de convergência ontológica entre super-homem e *Dasein*, feitas as abstrações do impacto disso para a história do ser. As interpretações de Heidegger datam do período de seu pensamento posterior à virada (*Kehre*), que não é o foco de nossa pesquisa, e, deste modo, apresentam um escopo completamente diverso do nosso.

<sup>79</sup> IF, p. 233. GA 27, p. 218

<sup>80</sup> PFF, p. 435 ; GA 24, p. 425.

linhas de fuga, ela seja cosida justamente pela abertura dessa dupla fugacidade. Mundo e homem, transpassando e escapando um ao outro, compõem os polos dessa excentricidade sem centro. O central desse intercâmbio não é o centro, o centro é a cúpula, ou melhor, os limites e o diâmetro dessa “cúpula”, a circunferência, o espaço do aberto que essa relação instaura; o central mesmo é esse transpasse entre ambos. Mundo é tão transcendente quanto ser humano: “O mundo é o transcendente, porque, pertencendo à estrutura de ser-no-mundo, ele constitui o ultrapassar em direção a (*das Hinüberschreiten zu*)... enquanto tal (*als solches ausmacht*).”<sup>81</sup>

O ultrapassar em direção a... enquanto tal assinala não uma ultrapassagem, tal qual se entende que seja feito de um ponto a outro, mas o ultrapassar puro e simples. Isto quer dizer que Heidegger não enxerga o fenômeno da transcendência através da orientação natural de concebê-la como ultrapassagem, como acesso a coisas em si mesmas, qual sugerem as concepções realistas, que postulam a subsistência de um mundo além aí fora, do qual nosso conhecimento nos dá notícia e nos permite ingresso. Mas também não podemos admitir que a ultrapassagem assuma o sentido idealista de um fluxo de vivências que vão passando como um filme sinestésico na consciência humana. Ambas essas perspectivas estão comprometidas com a interpretação da ultrapassagem como mero fenômeno acidental de mediação. Nesse sentido, a ultrapassagem, como acidente, perde importância diante da substancialidade dos pontos de partida e de chegada que ela implica.

Ao inverso, faz-se mister pensar essa mediação, essa passagem como compleição essencial entre mundo e ser humano. A subjetividade transcendente do ser-o-aí caracteriza-se por ser um *überschreitend* e por ser um *sich selbst durch*, um através de si mesmo, algo como um se atravessando. Essas duas especificações não podem ser atribuídas de forma ocasional, como se fossem aqui ou acolá na existência humana, sendo forçoso admitir que constituem a estrutura ontológica do ser humano como propriedades definitivas e permanentes. Na medida em que se mostra como um ultrapassando, a existência humana nunca poderia ser uma ultrapassagem que vai de um lugar a outro, mas sim um ultrapassar, ou melhor, uma “perpétua” dinâmica de ser no atravessamento, um

---

<sup>81</sup> PFF, p. 435 ; GA 24, p. 425.

contínuo ultrapassar que ultrapassa o tempo todo, sem a remota possibilidade de cessar esse processo, por exatamente ser a sua essência fundamental (*Grundwesen*) justamente o ultrapassar. Mas ultrapassar o quê e através do quê? Um ultrapassar através de si mesmo que “ultrapassa (*überstiegt*) o ente na totalidade.”<sup>82</sup>

O ente na totalidade é o que vem a ser atravessado pelo homem através de si mesmo. É evidente que não podemos adotar uma interpretação dessa expressão como se se referisse à totalidade do que existe, o que não faria nenhum sentido, a não ser que a essência humana se reportasse imediatamente a um espírito absoluto que compreende a tudo e todos. Não sendo o caso de Heidegger, o que isso expressa não diz outra coisa que a simplesmente mundo: “Aquilo em relação ao que (*woraufzu*) o ser-aí (*Dasein*) essencialmente transcendente (*transzendierende*) transcende (*transzendiert*) denominamos mundo (*Welt*).”<sup>83</sup>

Mundo é ente na totalidade não porque seja a reunião de tudo que existe, mas porque abarca em si as possibilidades dos mais diversos modos de ser e o horizonte no qual e do qual advém cada ente. Em outras palavras, mundo é o campo de abertura para a experiência autêntica do ser humano como si mesmo na medida em que se relaciona com o ente enquanto tal. A presença do ente diante do homem traz a cifra de mundo, de que cada ente não se encontra isolado no mundo, de que cada coisa faz remissão a uma totalidade que é elíptica, como uma onipresença invisível que cada singular faz referência como a trama inconsútil da qual participa e na qual está emaranhada.

Também mundo é transcendente, mas Heidegger lança mão de outros termos para indicar sua transcendência: *das Hinüberschreiten zu*, o ultrapassar em direção a. É quase impossível deixarmos aqui de recordar as palavras de Nietzsche quando exorta a sermos pontes (*Brücken*), a fim de que passem sobre nós para o outro lado, *auf euch hinüber schreiten*, o super-homem. A fórmula heideggeriana, porém, encerra a realização desse ultrapassar em direção a em si mesmo, não possuindo um para o outro lado da passagem. Não há decerto uma chegada, nenhum ponto a ser ultrapassado de modo que o ultrapassar, ao alcançá-lo, fique ele mesmo ultrapassado. Mas ela ainda assim acentua uma

<sup>82</sup> IF, p. 233. GA 27, p. 326.

<sup>83</sup> IF, p. 233. GA 27, p. 326.

direcionalidade, nem que seja a de uma direção cega, ou seja, sem especificidades de ordem factual, e justo por isso aberta ontologicamente para a atribuição de sentidos. Nesse caso, o *hinüber* que compõe a palavra não transmitiria o sentido do “para o outro lado”, mas teria de ser compreendido a partir do e no movimento interior do próprio ultrapassar que está em jogo. Sejam mais específicos: o sentido do outro lado deve ser ontologicamente interpretado e, assim, subsumido na dinâmica intrínseca do *schreiten*, de um passar através de, mas que é ao mesmo tempo um estender a possibilidade de passar sobre si.

Isso se coaduna com o fato de Heidegger ter dito que o *Dasein* “ultrapassa (*überstiegt*) o ente na totalidade.”<sup>84</sup> Aqui Heidegger procurou acentuar nem tanto o atravessamento quanto a superação, para traçar a transcendência humana. E alhures escreveu: “A ultrapassagem acontece em totalidade (*Der Überstiegt geschieht in Ganzheit*), e nunca às vezes e às vezes não (...). Antes com o fato do ser-aí (*Dasein*) a ultrapassagem (*Überstiegt*) já está sempre aí.”<sup>85</sup> Não obstante podermos traduzir *Überstiegt* da mesma maneira como *Überschreiten*, ultrapassagem, a verdade é que a primeira palavra nos proporciona o entendimento de que há uma ênfase no movimento de ascensão nesse processo que deve ser pensado, porquanto provenha do verbo *steigen* (“subir, escalar, ascender”) e que ainda é reforçada por *über*, *sobre*, *supra*. Desta forma, a transcendência humana seria determinada, além do caráter do atravessar, outrossim pelo da suprassunção, ambos em conjunção e em contração no vigor e na dinâmica da transcendência pertinente ao mundo, *das Hinüberschreiten zu*.

De maneira um tanto esquemática, podemos dizer que a transcendência envolve dois eixos perpendiculares que emergem de uma origem comum e cuja relação estabelece a dinâmica específica da experiência humana: a horizontalidade do atravessar (*Das Überschreiten*) e a verticalidade do ascender (*Der Überstiegt*). Entretanto, esse plano cartesiano ontológico que poderíamos traçar para o conceito em questão não admite que concebamos como o encontro de duas linhas que se estendem ao infinito. Por se tratar de compreendermos mundo, experiência e transcendência, não nos seja permitido olvidar que a finitude espacial e temporal do processo é que se mostra como o essencial. A origem não se trata de um ponto,

<sup>84</sup> IF, p. 233. GA 27, p. 326.

<sup>85</sup> PFF, p. 123 ; GA 24, p. 139.

mas do intercâmbio entre horizontalidade e verticalidade, em cuja interseção surge o relacionamento entre ser humano e a coisa, o ente na sua totalidade – o mundo. “Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência (*Welt macht die einheitlich Struktur der Tranzendez mit aus*)”<sup>86</sup>, afirma Heidegger. Seguindo nossa linha de reflexão, é-nos lícito conjecturar que essa estrutura unitária se revela como *das Hiniüberschreiten zu*, ao que poderíamos talvez chamar de um sobreatravessar que a estrutura de mundo parece unificar, enquanto que a estrutura da existência humana parece difundir. Pudemos perceber essa difusão concentradora, todavia, em Nietzsche, no binômio ponte-degrau (*Brücke – Stufe*), no aforismo que os correlacionava; nos dois aforismos abaixo essa relação pode ser melhor compreendida:

*A própria vida (Leben selbst) quer elevar-se às alturas (Höhe) com pilares (Pfeilern) e degraus (Stufen); quer penetrar com o olhar as distâncias remotas (in weite Fernen) e então as bem-aventuradas belezas; é por isso que necessita de altitude. E porque necessita de altitude (Höhe), é mister degraus (Stufen) e também a contraposição de degraus (Widerspruch der Stufen) e dos que se elevam (Steigenden). A vida quer elevar-se e ao se elevar superar a si mesma (Steigen will das Leben und steigend sich überwinden).*<sup>87</sup>

No âmago do fenômeno da vida, com toda sua riqueza de variedades, habita uma vontade indômita, mas silente, que galga montanhas e rochedos de forma transigente e nem por isso menos vigorosa; aliás, por ser transigente, mas invulnerável, é que se mostra capaz de tudo atravessar e ultrapassar. Essa vontade *atravessa (schreitet) os anos silenciosa e imutável*, sendo que nos atravessa por nos estendermos como pontes para que essa travessia possa se realizar. Contudo, uma imagem de uma ponte não pode se deixar reduzir a uma mera passagem de um ponto a outro na horizontal. Uma ponte não se constrói sem profundos alicerces, sem os quais, porém, não poderia elevar caminho para transpor os abismos. E aquele que atravessa uma ponte sempre atravessa *sobre* ela. Um olhar minimamente fenomenológico acerca de uma ponte<sup>88</sup> precisa observar

<sup>86</sup> PFF, p. 123 ; GA 24, p. 139.

<sup>87</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 131-132.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 130.

<sup>88</sup> Além das reflexões do que significa a ponte em Nietzsche, a saber, a superação do espírito de vingança (cf. p. 15, nota 15), Heidegger também refletiu sobre a essência ontológica dessa imagem no horizonte da questão do ser, partindo de uma rica descrição fenomenológica acerca da ponte: “A ponte pende “com leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente

precisamente isso: como que o plano horizontal do caminho que a ponte traça envolve um necessário arqueamento que se apoia sobre os pilares de sua fundação vertical. E é acima de um vão, de um espaço vazio, às vezes raso, às vezes profundo, enfim de um abismo que se arqueia a ponte. Uma ponte é mais do que a ligação entre duas extremidades cindidas por um vazio, mas também é uma elevação sobre esse vazio; e, sendo elevação, ela é de certa forma um degrau, um caminho de ascensão. A ponte eleva-nos até às alturas por sobre o abismo e nos permite atravessar sobre ela para o outro lado. Mas essas alturas não são hiperurânicas, tampouco o outro lado, absolutamente transcendente. Quem atravessa é a própria vida, e o sentido da vida não tem por lastro uma realidade que lhe seja alheia e em relação à qual a vida perde valor. A vida quer elevar-se até o seu sentido, e seu sentido não é outro senão o sentido da terra, do qual nossa vontade, atravessando-nos, fala: “O *super-homem* (*Übermensch*) é o sentido da

---

existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do rio. A ponte conduz desse modo o rio pelos campos. Repousando impassíveis no leito do rio, os pilares da ponte sustentam a arcada do vão que permite o escoar das águas. A ponte está preparada para a inclemência do céu e sua essência sempre cambiante, tanto para o fluir calmo e alegre das águas, como para as agitações do céu com suas tempestades rigorosas, para o derreter da neve em ondas torrenciais abatendo-se sobre o vão dos pilares. Mesmo lá onde a ponte recobre o rio, ela mantém a correnteza voltada para o céu pelo fato de recebê-lo na abertura do arco e assim novamente liberá-lo. A ponte permite ao rio o seu curso ao mesmo tempo em que preserva, para os mortais, um caminho para a sua trajetória e caminhada de terra em terra. A ponte da cidade conduz dos domínios do castelo para a praça da catedral. A ponte sobre o rio, surgindo da paisagem, dá passagem aos carros e aos meios de transporte para as aldeias dos arredores. Sobre o curso quase inaparente do rio, a antiga ponte de pedra leva, dos campos para a aldeia, o carro com a colheita, transporta o carregamento de madeira da estrada de terra para a rodovia. A ponte da auto-estrada se estende em meio às linhas de tráfico calculadas para serem as mais velozes possíveis. Sempre e de maneira a cada vez diferente, a ponte conduz os caminhos hesitantes e apressados dos homens de forma que eles cheguem em outras margens, de forma que cheguem ao outro lado, como mortais. Em seus arcos, ora altos, ora quase planos, a ponte se eleva sobre o rio e o desfiladeiro. Quer os mortais prestem atenção, quer se esqueçam, a ponte se eleva sobre o caminho para que eles, os mortais, sempre a caminho da última ponte, tentem ultrapassar o que lhes é habitual e desafortunado e assim acolherem a bem-aventurança do divino. Enquanto passagem transbordante para o divino, a ponte cumpre uma reunião integradora. O divino está sempre vigorando, quer considerado com propriedade e pensado com visível gratidão na figura de um santo padroeiro, quer desconsiderado ou mesmo renegado. A seu modo, a ponte reúne integrando a terra e o céu, os divinos e os mortais junto a si.” (EC, p. 131-132)

A conclusão de Heidegger, caso nos atenhamos à linguagem, beira o misticismo, mas evidentemente que as questões suscitadas pelo que denominou *quadratura*, por mais poéticas que sejam, não escapam ao rigor filosófico – num rigor que lhe é próprio, óbvio (mas assim também não é com Nietzsche, Kierkegaard e por aí vai?). No entanto, essas meditações escapam completamente às nossas pretensões, cabendo-nos apenas fazer aqui referência.

terra (*Sinn der Erde*). Assim fale a vossa vontade: possa o *super-homem* tornar-se o sentido da terra.”<sup>89</sup>

O sentido da terra é o mesmo que o super-homem, mas para alcançá-lo a vida deve elevar-se acima de si mesma, superar-se, tomar-se como degrau para ascensão sobre si mesma – somente assim ela pode ampliar os horizontes de sua visão e das suas possibilidades. Mas a ascensão da vida não apenas requer a vinda do super-homem. Urge que se cumpra também uma travessia, que é da vida atravessando a si mesma e do homem sendo atravessado pelo super-homem: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o *super-homem*: uma corda sobre um abismo. (*Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einen Abgrund*).<sup>90</sup>” Novamente, com a imagem da corda, o fenômeno daquilo que se estende apresenta as dimensões do entre e do sobre: entre animal e super-homem, sobre o abismo.

### 2.3 Plenitude do sentido de mundo e perspectiva

A dupla articulação do sobre com o entre é que constitui a perigosa travessia (“*gefährliches Hinüber*”<sup>91</sup>), na qual o atravessamento incorpora em si mesmo a superação. Porém, para entender mais a fundo o significado disso precisamos interpretar essa articulação por meio do movimento que faz com que a existência humana alcance a plenitude do seu sentido, ao se tornar a plenos pulmões a dinâmica de se converter nessa travessia, como demonstramos anteriormente. Essa dinâmica, com efeito, consiste na unidade de travessia que é empreendida pela força do espírito, ao derramar até às últimas gotas de sangue. A existência humana, ao se metamorfosear em atividade contínua do espírito humano em superação de si mesmo, *atravessa sobre a ponte através do vigor de ter-se tornado um espírito inquebrantável*. Derramar o sangue indica não que a realidade corporal deva ser negada, o que se mostraria absurdo num contexto mais geral do

<sup>89</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 15.  
\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 15.

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 17.  
\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 16.

<sup>91</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 31.

pensamento nietzschiano. Significa sim que a vida humana, se quer elevar-se, deve contrapor-se a si mesma, instituir-se como degrau e ponte para a travessia e a superação de si mesma. O espírito não é uma fase, um estágio, uma evolução ou nada do tipo. A conversão da vida em espírito denota que a vida logrou tornar-se a conversão do seu ser em contínua atividade de devir, de criação, de formação, do ininterrupto vir a ser, que abre horizontes sobre horizontes e atravessa infindáveis possibilidades. É a vida como atividade de si mesma a plena potência, a todo vigor da essência de sua própria vitalidade. O super-homem é o homem possuído pela vontade de poder (*Wille zur Macht*) e que dela toma posse, é justamente aquele que a toma como desempenho essencial do seu espírito. Conformando sua vida ao devir, a vida humana transcende-se e apodera-se, ao ser por ela mesma atravessada, do sentido da terra, transformando-a em posse e atividade de formação de mundo, em um jogo de contínua criação: “*para o jogo de criação (zum Spiele des Schaffens), (...) o espírito (der Geist) quer agora (nun) a sua vontade (Willen), tendo perdido o mundo (Weltverlorene), quer alcançar (gewinnt) para si o seu mundo.*”<sup>92</sup>

A travessia e a superação mostram-se, na verdade, como um mesmo movimento de transcendência. Mas a perigosa travessia, *gefährliches Hinüber*, não é nenhum encaminhar-se para um além, seja acima, seja avante. Não é um perder o mundo. Ao inverso, é ganhá-lo, retirando-o desse além hiperurânico no qual ele se encontra alienado e fazendo-o retornar para o solo fenomenológico *sobre (über)* o qual ele se estabelece: o ser humano. Contudo, esse solo nunca é estático, mas vem a ser sempre numa dinâmica de movimentação existencial de possibilidades. Por causa disso a travessia lhe é intrínseca como o atravessamento de experiências. Aliás, mais do que atravessamento de experiências, envolve ser constituído pela estrutura ontológica da experiência, que se dá num *entre (zwischen)*, que circunscreve em seu interior um circuito de relações, uma abertura de pertencas e relações mútuas, um mundo inter-relacional.

O fenômeno da transcendência inaugura, desta forma, uma relação essencial entre experiência e mundo. A perigosa travessia de que Nietzsche falava pode nos esclarecer na medida em que pensa conjuntamente o *para lá (hin)* e o *sobre (über)*

<sup>92</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 33.  
\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra (KSA IV)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 31.

através da articulação de imagens entre o atravessar e de uma ponte e elevar-se por degraus. Reiteremos, porém, que esse para lá só deve ser concebido em Nietzsche apenas como uma direção e não como se devesse apontar algo como um ir para além. É a direcionalidade enquanto tal que aqui está em jogo. Tampouco o sobre deixa-se ser pensado como um acima mais além. O sobre revolve-se sobre a própria direção, de modo que a transcendência figura como uma transfusão entre ambos. As relações nas quais ela se enleia sinaliza que à sua estrutura pertence muito mais uma dinâmica de atravessamento, de permanecer na travessia, mesmo com o risco de eventualmente soçobrar.

É em cotejo a isso que poderíamos traçar a estrutura unitária da transcendência do mundo e do homem em Heidegger. Também em seu pensamento a transcendência é concebida a partir do vigor da junção de travessia e ascendência. A transcendência como essência fundamental do ser-aí encerra em si a horizontalidade do atravessar (*das Überschreiten*) e a verticalidade do ascender (*der Überstieg*). Mas é o mundo (*Welt*) que constitui a estrutura unitária da transcendência, a qual se mostrou como *das Hinüberschreiten zu*, o sobreatravessar para.

Contudo, Nietzsche pensava essa direção e o que era atravessado a partir do fenômeno da vida. Mas e em Heidegger?

*Por tudo o que expusemos anteriormente, faz-se mister que conduzamos nossa investigação não tomando por base a vida, mas a relação com o ente que o horizonte da morte – a relação com o ser (e com seu próprio ser) –, interpõe à existência humana e a seu mundo.*

Não de modo ocasional, mas procuramos demonstrar como para Heidegger desde sempre e por princípio o *Dasein* “ultrapassa (*überstieg*) o ente na totalidade.”<sup>93</sup> Com efeito, isso de modo algum inculca-nos a ideia absurda de que ao homem pudesse ser possível o conhecimento da totalidade do que é real. Na verdade, tão-somente lançava luz ao que deve ser percebido como traço fundamental da constituição da essência humana. A saber, que a espacialidade do seu ser já se encontra ontologicamente devassada por uma estrutura unitária de totalidade que se chama mundo. Como ser-no-mundo que cada ser humano é, ele

---

<sup>93</sup> IF, p. 326 ; GA 27, 2000.

se encontra lançado num emaranhado infindável de conexões e interações. Mundo é essa trama de possibilidades que vão se desdobrando e se encadeando à medida que elas se mostram em um horizonte. Essa forma de aparição em horizonte, que impõe à totalidade a cifra de não poder ser devassada inteiramente, reserva à totalidade da remissão de cada coisa que aparece a finitude própria da estrutura da experiência, que restringe ambas, totalidade e finitude, num entre de permuta e reciprocidade.

Simplifiquemos: mundo possui a forma de um horizonte. Somente sob essa forma é que podemos corretamente conceber os fenômenos de finitude e totalidade, os quais não derivam de infinito e totalitário<sup>94</sup> respectivamente. Concebidas a partir dessa estrutura, devem ser de tal modo pensadas conjuntamente de modo que uma se encontra entremeada com a outra. A totalidade, então, jamais se mostrará totalitária, mas carregará em si a finitude que é própria da condição humana. Por sua vez, a finitude humana está ontologicamente preme da totalidade que a perpassa como estrutura fundamental de remissão e de relação.

Mundo, tendo, pois, um horizonte, deve possuir um sentido. Nietzsche falava de um sentido da terra, e demonstramos ser este o super-homem. No entanto, em Heidegger é o *Dasein* que encontra seu sentido no mundo e não, a princípio, o contrário: “Aquilo em relação ao que (*woraufzu*) o ser-aí (*Dasein*) essencialmente transcendente (*transzendierende*) transcende (*transzendiert*)

---

<sup>94</sup> Utilizamos o termo *totalitário* de forma conscientemente equívoca e deslocada do contexto político que lhe é intrínseco. No entanto, esse deslocamento possui uma ligação remota, se, concordando com Levinas, entrevermos no conceito de *totalidade*, que marca a ontologia ocidental desde os seus primórdios, e que sofrerá uma absolutização transhistórica em Hegel, as origens metafísicas do fenômeno político do totalitarismo (ele chega, de fato, a cunhar a expressão “imperialismo ontológico”, cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 68), em cuja afirmação da identidade e dos princípios do ser a alteridade e a diferença não têm vez. No balaio desse “imperialismo”, Levinas também compreende o pensamento de Heidegger: sua filosofia, ainda que circunscreva a compreensão de totalidade a um horizonte histórico, de forma alguma absoluto, longe disso, mesmo assim movimentava-se por linhas de força que solapam a alteridade em prol da compreensão de ser e, por conseguinte, continuaria a instaurar o regime “totalitário” da mesmidade na metafísica (seguindo por essa via, a aproximação de Heidegger com o nazismo não seria tão ocasional assim...). Ao lançar mão da palavra *totalitário* à diferença de *totalidade*, desejamos, no entanto, demarcar uma diferença entre essa possibilidade de interpretação do conceito heideggeriano de totalidade, que julgamos não ser exclusiva de Levinas (sob outros aspectos, Sartre, Derrida, Deleuze e outros não protestarão contra o domínio total da ontologia heideggeriana e da história do ser, em naufrágio da alteridade, da diferença e da multiplicidade?), e a compreensão de totalidade como uma “realidade” em aberto (isto é, que não eclipsa as diferenças), atravessada por multiplicidades, singularidades...

denominamos mundo (*Welt*).<sup>95</sup> Somos obrigados a compreender bem o que aqui está sendo dito. Quando Heidegger diz que essencialmente aquilo a que transcendemos é o mundo, ele está indicando nada de substancialmente diverso de que o *Dasein* ultrapassa o ente na totalidade. Porque tanto esse *woraufzu*, esse em direção a que, quanto esse *Überstiegt*, ultrapassar, apontam para uma mesma direção, um mesmo horizonte: “Nós designamos aquilo *em direção do qual (Woraufhin)*<sup>96</sup> o ser-aí como tal transcende (*transzendiert*), o mundo (*der Welt*), e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)*.<sup>97</sup>

Mundo é a estrutura unitária da transcendência, e esta, é determinada como ser-no-mundo, isto é, como ser-o-aí. Não é difícil atentar para o estado confuso em que se encontram tais conceitos. Todavia, o passo decisivo para nos orientarmos por esse labirinto não repousa em compreendermos o que significa o *em direção a que* (ou a *perspectiva em que*, ou mais simplesmente, *perspectiva*), *Woraufhin?*

A abertura prévia da perspectiva (*Woraufhin*), em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo (*Verstehen von Welt*) com que o *Dasein* já sempre se comporta (*verhält*). A estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui a mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*).<sup>98</sup>

Só nesse trecho encontram-se condensados uma série de conceitos com os quais trabalhamos até aqui, o que nos ensejaria recobramos muito do que analisáramos anteriormente. Porém, para não perder o foco, precisamos deixar essa tarefa de voltar atrás para mais adiante.

Importa-nos, no momento, esclarecer qual o significado dessa mundanidade do mundo e qual a sua relação com o fenômeno da perspectiva (*Woraufhin*). Heidegger deixa claro que a estrutura da perspectiva responde pela mundanidade do mundo. Essa estrutura abrange duas dimensões que são inextrincável e essencialmente amarradas uma com a outra: a da compreensibilidade (de mundo) e a do vir ao encontro pela liberação dos entes intramundanos. Essa amarração

<sup>95</sup> IF, p. 326 ; GA 27, p. 318.

<sup>96</sup> Suprimimos da citação a palavra “horizonte”, que é posta entre parênteses pelo tradutor, que a introduziu a fim de tentar elucidar a significação de *Woraufhin* como horizonte. Fizemo-lo para que não confundamos *Woraufhin* com *Horizont*.

<sup>97</sup> SEF, p. 123 / GA 9, 139.

<sup>98</sup> ST I, p. 130-131 ; SZ, p. 256-259.

fenomenológica é perfeitamente coerente com aquilo que mostramos constituir tanto a essência da experiência, que envolve o relacionamento com a totalidade do ente, quanto a condição de ser-no-mundo, que, por sua vez, implica na finitude humana. A compreensão de mundo sempre estabelece um conjunto de referências e uma visão de conjunto (de entendimento e de interpretação) de suas possibilidades referenciais. Ela é sempre uma visão abrangente, um poder de circunspecção do que está sendo dado como realidade e daquilo que vem a ser possível. Contudo, essa circunspecção (por todas as razões sustentadas até agora) não pode ser totalizante, como se tornasse viável um apoderamento totalitário do infinito da realidade e da história, como sói acontecer em Hegel, ainda que nesse filósofo as contradições e a finitude não deixem de ser pensadas (com profundidade e dignidade, diga-se de passagem). O fato é que isso se mostraria impossível sem que decaíssemos numa interpretação hiperurânica de mundo, isto é, numa interpretação de mundo a partir da perda de mundo, e conseqüentemente perderíamos de vista a mundanidade de mundo. Assim, é preciso que à compreensibilidade de mundo asseguremos a condição da finitude como fenômeno de sua estrutura horizontal. Com efeito, a relação entre a compreensão de mundo e os entes intramundanos configura-se justamente de maneira horizontal: a de um horizonte entre a compreensão de mundo, que é uma espécie de marco zero (e ponto de partida do panorama), e os entes intramundanos que “chegam” até ela e que assim podem figurar como paisagem, mundo a ser percebido, coisas com que se possa relacionar, em resumo, realidade.

Mas a partir do momento em que adentram o campo de visualização-figuração (mais em sentido ontológico do que factual-visual, o que inclui o que é conceituável, pensável e apercebido, além do percebido) até essa compreensão de mundo, nada é simplesmente apenas mais um ente aí. Ao vir ao nosso encontro, a coisa mesma, o ente, já “sofre o impacto” de ter sido interpretado e compreendido. Tematizada ou implícita, essa compreensão circunscreve ao ente a condição de ser fenômeno, isto é, aquilo que se mostra somente e na mostraçãõ: no campo, na abertura, no âmbito, no horizonte da experiência. Esta não é, reiterando, nenhum dado advindo de um além ocasional, de uma realidade no sentido do denominado realismo clássico, como se a experiência fosse uma espécie de participação ou de transmissão de entidades “supracelestiais” ou subsistentes em si mesmas. O

conceito fenomenológico de experiência, no sentido heideggeriano pelo menos, situado no “espaço” *entre* ser humano e coisa, não oferece brechas para que pensemos nem em além (aí) natural-realístico, nem nas regiões transcendentais do idealismo como se tudo que fosse dado só lograsse sentido graças a uma intraconsciência transcendentemente etérea. Esse *entre* retém em seu cerne o ser e as relações que vão de homem a coisa e vice-versa: ele é o seu campo de doação, a abertura e a configuração essencial da realidade, do seu modo de se dar, no qual todo ente figura como fenômeno, fenômeno que vem ao encontro à compreensão de mundo. Fenômeno não anuncia outra entidade diversa daquilo que seria a coisa mesma, como se desse sinal dela. Fenômeno é a coisa mesma se mostrando, o ente. Contudo, essa mostraçãõ não é um devassamento de realidade, não é um mostrar de um além que não se mostra. Mas é a forma pela qual a realidade mesma se mostra e pela qual se configura: como um mostrante (fenômeno) que mostra a coisa mesma enquanto o vigor (nunca estático e sempre com limites intrínsecos) da mostraçãõ, mas que simultaneamente retém a possibilidade de epifanias, isto é, de devassar a mostraçãõ e revelar o que supostamente haveria por detrás dela. Em sentido fenomenológico, isso significa que não há ser, no sentido de desvelamento de ente enquanto ente, para fora da mostraçãõ, que vem a ser única e exclusivamente com os fenômenos<sup>99</sup>. Esta mostraçãõ só vem a ser no *entre* que reúne e correlaciona de forma absolutamente necessária ser humano e coisa. *Entre* que é o horizonte aqui em jogo. Isto, porém, não exclui pensarmos na possibilidade de que os entes, como os demais seres animados e os inanimados, permaneçam *sendo* no caso de uma hecatombe da espécie humana. Mais do que admissível, é naturalmente razoável pensar assim. O contrário soa-nos um tanto absurdo. Entretanto, Heidegger não intenta afirmar que as coisas deixariam de subsistir fora da relação com o homem. E sim que o ente é enquanto ente (enquanto fenômeno) no horizonte de compreensão e de interpretação que mundo e experiência envolvem. Fora desse âmbito a coisa perderia sua mesmidade figurativa, sua propriedade de ter sido captada pela e na compreensão, sem cujo horizonte ser não se mostra. A mostraçãõ do ente

---

<sup>99</sup> Cf. o §7 de *Ser e tempo*, em que Heidegger desenvolve o conceito de fenômeno e de fenomenologia, respectivamente (ST I, p. 56-70 ; SZ, p. 99-131). Além da distinção elementar entre fenômenos ónticos e fenômenos ontológicos, estes últimos também apresentam uma decisiva discriminação em si, dividindo-se entre os fenômenos relativos a uma determinada estrutura ontológica (p.ex., o utensílio, a disposição afetiva, o cuidado...) e as modalidades categoriais mais gerais (tais como a presentidade, a manualidade, a existência, etc.)

enquanto ente, pela qual exclusivamente ser se desvela, desvelamento que por princípio (e que por razões que ulteriormente exporemos) jamais poderia ser repleto. Ela pressupõe em si mesma o estar inserida em um mundo, ao qual o homem está entregue, mundo que atravessa a essência humana e a consigna como ser-no-mundo.

Ser percebido, então, é, dentre outras coisas, ter sido interpretado, de forma consciente ou não. A interpretação e a compreensão já estão lançadas antes mesmo de terem sido tematizadas, colocadas sob reflexão. Isto não quer dizer que o ente caia na apreensão de um intelecto, o qual se adequaria a ele de modo a possibilitar um conhecimento verdadeiro. Quando dissemos que o ente vem de encontro, não afirmamos que ele venha de algum lugar e chegue à compreensão à maneira de algo que se movimenta no espaço, transitando de um lugar a outro. Esse encontro com o ente, como Heidegger explicita, é uma ocorrência intramundana: ela se dá no interior do mundo, que funciona como o macroambiente em que ela se situa. Ora, se mundo circunscreve o fenômeno da compreensão, logo o ente intramundano, a coisa que se mostra no interior do mundo, carrega em si a marca de pertença ao mundo e, subsequentemente, de ter já sofrido a determinação de uma compreensão, por mais indeterminada que pareça não raras vezes.

Mundo abarca o todo dessa relação entre ser humano e coisa, atravessados pela transcendência própria do conceito de experiência. Por essa razão seria absurda a tentativa de se entender a relação entre mundo e o ente intramundano sob a orientação realista ou idealista. O lá fora é tão artificioso quanto o aqui dentro. Não se trata de uma relação entre intelecto e coisa, tampouco entre consciência e objetos imanentes da consciência. Mundo circunscreve ao sujeito a condição de ser e de se encontrar no deslocamento de e para fora de si, existencialmente. Além disso, subscreve ao ente, à coisa mesma, a condição de figurar no interior do mundo, âmbito em que a compreensão humana apresenta-se como um traço fundamental. Não há, portanto, nenhuma substancialidade das coisas mesmas a ser procurada. Antes, é preciso ver que há apenas uma substantividade fenomênica que responde ao ser dos fenômenos. O fenômeno é o substantivo e não um suposto suporte que haveria por detrás. Mas esse substantivo não retém seu sentido em si mesmo, ele é “declinável”. E, com efeito, declina-se

em interpretação. Se por um lado, a compreensão de mundo açambarca um conjunto de referências e possibilidades, ou, em outras palavras, abre e funda campos semânticos abrangentes, plurais e vastos; por outro, a coisa mesma faz assomar nesses campos significações concretas e próprias, mas multifacetárias, mas que trazem em si a marca da intramundandade, de pertencerem a um mundo, o que acima de tudo representa conexões “sintáticas” com outras coisas no interior do mundo e referência ao todo do mundo. Porque o ente está carregado dessa referência global de mundo, é que sempre o encontro com ele remete diretamente a compreensão à totalidade conjuntural de vínculos e relações: mundo. Porque na sua mostraçã própria o ente traz consigo o traço semântico de pertencer ao mundo, a relação com o ente enquanto ente será um travar encontro com o ente na totalidade.

Esses aspectos de estar inserido em uma conjuntura (*Bewandtnis*) geral de relações em um todo e de trazer consigo a significância (*Bedeutsamkeit*) própria de remissões mais imediatas no interior desse todo fulguram em *Ser e tempo* como caracteres essenciais da estrutura da mundanidade<sup>100</sup>. Todavia, mais do que descrevê-los, carecemos de elucidá-los à luz da estrutura unitária da transcendência cujo sentido aqui perquirimos.

Talvez possamos lançar alguma luz sobre isso retomando Nietzsche. Um fragmento seu publicado postumamente, no qual defendia a posição do

---

<sup>100</sup> Duas estruturas rudimentares compõem a mundanidade, as quais são desenvolvidas em *Ser e tempo* – em diversos outros textos de Heidegger –, em especial no §18 (ST I, p. 127-134 ; SZ, p. 249-265), a saber: a significância ou significatividade (*Bedeutsamkeit*) e conjuntura (*Bewandtnis*). Mais adiante desenvolveremos esses dois conceitos ao tematizarmos o tempo do mundo (*Weltzeit*). Em todo caso, é importante desde já salientar seu significado; para o conceito de conjuntura: “Vimos que o utensílio é definido pela sua função (para-que), em um todo referencial. Heidegger então acrescenta que, para funcionar, o utensílio deve caber em um contexto de atividade significativa. Heidegger chama isto de inserção numa conjuntura (*Bewandtnis*). O todo conjuntural é o que faz com que as conjunturas particulares adquiram sentido.” (DREYFUS, Hupert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and time, Division I*. Massachusets ; London: The MIT Press, 1995, p. 91-92 – tradução nossa do excerto). Quanto ao conceito de significância: “*Bedeutsam* é ‘significante, significativo, importante’. Heidegger também utiliza *Bedeutsamkeit*, ‘significância, significatividade’. Ele deve bastante a Dilthey, que empregou tais palavras para o que é significado ou expresso por um signo e para o ‘significado’ de uma totalidade complexa como a vida, um processo histórico, etc. Dilthey amiúde serve-se de *Sinn* para o significado da totalidade – uma vida, uma sentença – e *Bedeutung* ou *Bedeutsamkeit* para o significado de suas partes – acontecimentos, palavras. (...) Heidegger usa *Bedeutsamkeit* (sempre no singular) para a rede de relações que entrelaçam o mundo do *Dasein*. (...) *Bedeutsamkeit* permite ao *Dasein*, no momento em que interpreta as coisas, a descobrir *Bedeutungen*, no qual mundo e linguagem se fundam (ST, 87).” (INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. ; Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1999, p. 123-125 – tradução nossa desta passagem)

perspectivismo, e que oferece uma porta de saída para o impasse entre o realismo e o idealismo, tange o sentido fenomenológico da realidade que quisemos acima sublinhar e que pode estabelecer uma ligação disso com o sentido ontológico de transcendência:

Contra o positivismo, que fica detido no fenômeno do “há apenas fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, há apenas interpretações. Não podemos observar nenhum *factum* “em si”; querer algo assim talvez seja um absurdo.<sup>101</sup>

O absurdo é a falta de sentido: o não-sentido ou o sem-sentido (*Unsinn*). O sem-sentido no pensamento nietzschiano mostra-se como o extremo oposto do sentido da terra (*Sinn der Erde*). Este, contudo, não tem morada num hiperurânio, numa região celestial suposta da verdade do ser, não se encontra por *detrás das estrelas* da decadência de sentido. O positivismo, corrente filosófico-científica que subsume no método e nos instrumentos das ciências a doutrina platônica das ideias (no sentido de ter acesso ao conhecimento transcendente do ser das coisas), figura como a orientação que deve ser superada, a fim de que o sentido originário e integral da realidade seja efetivamente conquistado. Dito de forma husserliana: o positivismo é a orientação natural que deve ser retirada de circuito, porque se baseia na mera crença natural de que nossos sentidos e os instrumentos que construímos franqueiam acesso ao conhecimento sobre as coisas tal como elas seriam de fato, quando, na verdade, sua aparição como objeto pressupõe uma série de atos intencionais, em decorrência dos quais se faz mister tirar de circuito essa orientação por meio da redução fenomenológica, trazendo a objetividade ao âmbito essencial de sua doação de sentido, lá onde ela adquire sentido, compreensão. Mas se em Husserl esse âmbito é o interior da subjetividade, em Nietzsche e em Heidegger esse âmbito se dará nos horizontes da perspectiva, sendo que neste último os atos intencionais (se é que nos seja permitido nos expressarmos assim) fundam-se não na consciência, mas na transcendência da experiência.

<sup>101</sup> Tradução nossa, tomando por base o texto alemão, onde lemos: *Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt „es giebt nur Thatsachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum „an sich“ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen.* (NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 8: Nachgelassene Fragmente 1886/7 Gruppe 7*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Fragmento 7[60]* Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7>).

O sem-sentido, então, é a completa alienação da terra de seu sentido, enquanto que o sentido da terra é efetivamente a plenitude da própria doação de sentido. Não há a possibilidade de nós travarmos uma observação do fato em si, pois isso significaria o mesmo que observamos fora do horizonte da observação. Ou mais claramente: extrairmos da observação os olhos (ou demais meios) com os quais observamos. Mesmo quando coletamos dados por meio de instrumentos, ainda assim apenas colhemos uma observação que primeiramente semeamos. A pretensão do positivismo de chegar ao real em si sói cair no absurdo de retirar do homem o horizonte de compreensão sem o qual nenhuma observação pode se realizar. Mais do que recepção de estímulos a coisas que aparecem, o olhar humano (ou melhor, a observação como um todo) deve ser também concebido como a assunção do que é captado por esses estímulos e posicionado diante de uma compreensão que o abarca, um mundo em que de antemão recai interpretações e doações de sentido. À diferença do olhar animal, o olhar humano é muito mais uma atividade de interpretação do que meramente afecções e respostas a estímulos. O sentido essencial da “objetividade” é que o objeto adquire seu sentido na (e não a partir da) relação com o olhar ou a observação, no *entre* em que ambos se enredam. Por isso Nietzsche elege a interpretação. A tarefa interpretativa não é a de se colocar nem antes (no sujeito *a priori*) nem depois (no conhecimento *a posteriori*), mas entre. O papel do intérprete, numa conversa entre dois falantes de línguas diferentes, é o de fazer a mediação entre os dois, ser uma ponte. E é assim que devemos ler o fenômeno da interpretação em Nietzsche e da compreensão em Heidegger: como um canal, mas um canal nem tanto de comunicação quanto de comunhão, num tomar parte do ser das coisas mesmas. Interpretar, compreender significa situar-se no entre a coisa mesma e o mundo, e por essa razão homem é de uma só vez e sempre ser-no-mundo, isto é, em ser próprio ser atravessado pela constituição de mundo, e ser-lançado (*Geworfenheit*), tendo sido arremessado existencialmente ao mundo, onde se encontra em meio a um complexo de coisas e aspectos. Há, pois, um mundo que o antecede e toda sorte de coisas que se colocam diante dele. O ser humano é entre e encontra-se nele, formando-se como o caminho desse atravessamento.

Para que o sentido genuíno o atravesse: esse é, pois, o sentido da terra, que não é outro senão o autoatravessamento da vida. E em vista disso deve o ser

humano oferecer-se em sacrifício “à terra, para que a terra pertença um dia ao *super-homem (Übermensch)*.”<sup>102</sup> Porque o super-homem é o alcance do sentido da terra, da plenitude do sentido.

Alcança-se o sentido por meio de uma ponte. Esta é o homem. A ausência de sentido equivale então ao fracasso do ser humano em afastar-se da vida e das relações que ela estabelece. A nível “gnoseológico” isso se traduziria pelo afastamento de se situar na terra em perspectiva, sob interpretação. O não-sentido é, portanto, uma queda e um desvio, um extravio, em resumo, um deixar-se cair no abismo positivista (ou realista ou naturalista) do absurdo, ao passo que chegar ao sentido da terra se mostraria como a elevação e a travessia para a compreensão máxima da doação de sentido.

Há, com efeito, nesta perigosa travessia (*gefährliches Hinüber*) o grave risco de se perder pelo caminho. Dito fenomenologicamente, desorientar-se dessa intencionalidade perspectivista pela qual o sentido da realidade se perfaz. O perigo é, pois, sair da interpretação como a relação essencial de doação de sentido.

O sentido, destarte, vem a ser auferido na e pela transcendência. Não a das coisas ou dos fatos “em si”, pois estes jamais são transcendentais, mas sim a transcendência do ser sobre-humano, pela qual a própria vida se supera. Somente vida e super-homem seriam – traçando um paralelo com o sentido heideggeriano de transcendência do ser-o-aí – devidamente transcendentais, visto que apenas eles são capazes de se colocarem diante da corrente inquebrantável do devir como forças de resistência que a ultrapassam. Essa transcendência ascende de degrau em degrau e atravessa sobre uma ponte com a mesma fragilidade como se caminhasse sobre uma corda, lançada sobre o abismo da falta de sentido e que se prolonga entre o animal (como imagem da pobreza de sentido) e o super-homem (sentido da terra, plenitude de sentido). Transpondo para termos heideggerianos<sup>103</sup>: a pobreza de sentido é a pobreza de mundo que caracteriza o

<sup>102</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 17.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra (KSA IV)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 17.

<sup>103</sup> A aproximação (frisamos essa palavra, pois não se trata de postular identidade entre ambos, como se dissessem o mesmo por outras palavras, mas de entrever pontos de proximidade entre eles, ainda que salvaguardados seus distanciamentos) entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger nesse questão ficará mais clara quando analisarmos, no último capítulo, o fenômeno do instante (*Augenblick*), através do qual aproximaremos o *Übermensch* ao *Dasein* pelo traço da

animal, enquanto que o sentido da terra seria a posse e a formação de mundo que caracteriza o *Dasein*. O abismo é a derrocada na completa perda de mundo.

Mas dissemos anteriormente que o super-homem que atravessa não é outro que o ser humano. Sim, efetivamente. Contudo não é todo mundo nem qualquer um que *propriamente* atravessa, mas somente quem derramou por inteiro seu sangue a fim de converter sua existência na travessia de algo muito mais grandioso e imensamente mais poderoso do que ele mesmo. Assim, quem atravessa é o espírito, que se coloca como uma obra de vida em marcha e que almeja os píncaros das possibilidades da vontade de poder. Em Nietzsche, este é apoderado pela força da natureza, a vontade da vida de elevar-se sobre si mesma, que o atravessa e que o impulsiona a buscar avante algo mais além, sempre novas possibilidades e realizações. No entanto, tal não ocorre a não ser que esse espírito que atravessa tenha se tornado cômico de que a força motriz e essencial da vida e da realidade primeiramente o atravessa e que o seu sentido não se encontra num além inacessível, tampouco no interior da consciência, mas sim no entre ténue e frágil de uma extensa corda que atravessa seu espírito e o move a compreender e a fazer. Desta forma, o transcender se definiria como a atividade espiritual de lançar novos horizontes de possibilidades de realização por meio da interpretação e de pô-las em obra através das suas próprias mãos e do sacrifício pelo qual verte suas forças.

#### **2.4. Passatempo e estagnação como perigo e decadência**

Na perspectiva da interpretação a possibilidade ou a efetividade da interação manual das coisas já está lançada. Devido a isso que compreensão e manualidade devem ser pensadas conjuntamente. Ambas inter-relacionam-se sob um mesmo horizonte.

Esse horizonte logra-se por ascensão, pois ele requer altura (*Höhe*). A fim de galgá-la, necessita se apoiar sobre pilares (*Pfeilern*) e degraus (*Stufen*). O pilar se apresenta como apoio firme sobre o qual alguém se coloca a fim de poder visualizar mais largamente as distâncias (*Fernen*). De pilar em pilar, quem afana

---

decisão antecipativa (*vorlaufende Entschlossenheit*) deste último com a antecipação da vinda do primeiro.

contemplar as distâncias pula de um para outro como se fossem degraus, e com isso vai ascendendo. Os degraus contrapõem-se uns aos outros e nessa contraposição se escalonam entre si, cada qual se colocando horizontalmente em si mesmo, mas em relação ao movimento na vertical, para formarem um ângulo de ascensão aos altos cumes dos mais amplos panoramas. À verticalidade dos pilares necessita-se da diagonal ascendente da contraposição e sobreposição dos degraus. Contudo, essa subida não é fácil e a existência humana mostra-se extremamente frágil no esforço de ascender até o topo. Em vista disso, ela deve concentrar-se com todas as suas forças em superar a si mesma, a sua “natureza” passiva e decadente, se quer saltar realmente sobre os rochedos. A existência humana faz violência a si mesma, a ponto de derramar seu sangue, para que seu ser se transforme no querer, na vontade (*Wille*) que atravessa (*schreitet*) inquebrantável o tempestuoso fluxo do devir que procura assolá-la e dissolvê-la. Mas de modo algum essa vontade de poder (*Wille zur Macht*), que é vontade *para* poder *ainda mais viver*, que é a vida mesma (*Leben selbst*) que quer elevar-se (*steigen*), aceita a dissolução, a perda ou a alienação completa do sentido da vida (*Unsinn*), tampouco a estagnação no meio do caminho, da corda (*Seil*) que se estende para o outro lado (*hiniüber*), da ponte (*Brücke*) sobre a qual se deve passar, corda que é o homem (*Mensch*), quando ela mesma, a vontade, ainda que a duras penas e sofrimentos, esforços ingentes e árduas superações, ousou ser mais do que a terra e do que o homem, exaurindo suas forças para que elas se tornem a assunção de uma vontade e de um espírito apto a empreender e realizar a travessia. Essa travessia ascendente (*das Hinüber*) é o sentido da transcendência em Nietzsche. É, pois, a conquista do sentido da terra (*Sinn der Erde*) que é a dupla face da chegada do super-homem. *Tornar-se o que se é*<sup>104</sup> traduz-se pelas transformações (*Verwandlungen*) do espírito: ao final delas, o super-homem, que surge como quem se apodera da vontade de poder, é sua mais alta potencialidade e que se torna a constância do seu modo de ser. Entretanto, o advento do super-homem demanda que o sentido da terra seja conquistado. E o sentido da terra

<sup>104</sup> Essa expressão remete diretamente a “como alguém se torna o que se é.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 44) Paulo César de Sousa, tradutor da obra, explica a origem da expressão: “Esta apropriação – esta superação de si mesmo – lhe possibilita tornar-se o que é. Este é o subtítulo do livro. É mesma frase de Píndaro que o havia seduzido quando estudante: *gēnoi hoios essí* – “torna-te aquilo que és”. Nietzsche utilizou-a como epígrafe de um de seus primeiros trabalhos filológicos, e usou-a depois em várias ocasiões. Por fim em *Ecce Homo*, onde demonstrou como fora fiel à máxima da juventude.” (ibidem, p. 135-136).

envolve também: não existem fatos em si, de cunho transcendente, somente interpretações. O ser relacional da interpretação é o verdadeiro sentido da transcendência. Mas isso só pode ser devidamente alcançado e compreendido no momento em que se ascendeu “para o outro lado”<sup>105</sup>. A plena ascensão permite a visualização dos mais longínquos horizontes: aí a terra é descortinada em seu sentido. A vida se elevando permite que se visualize o sentido horizontal da terra: a perspectiva. Ontologicamente isso pode ser expresso por: a interpretação é o modo de ser da realidade. Ser transcendente é instalar-se no horizonte da interpretação, que oferece a compreensão como um dos traços fundamentais da realidade e que abre perspectivas de realizações e possibilidades. A transcendência possuir uma dupla face em Nietzsche significa: por um lado, angariar a visão de mundo como interpretação; por outro, apoderar-se das forças que a perpassam a fim de converter-se em feitos e realizações. O *Übermensch*, super-homem, é uma espécie de *Lebenswelt*, mundo da vida: é aquele que traz em si a plenitude do sentido como concentração de forças entre mundo e vida, interpretação e poder, compreensão e energia vital. Nele a *Wille zur Macht* e a *Interpretationen* perfazem um circuito de retroalimentação da plenitude do sentido. Eis o sentido da transcendência em Nietzsche.

Mas além de Nietzsche, o sentido dessa perigosa travessia (*gefährliches Hinüber*) também ecoa em alguns versos iniciais do poema *Patmos*, de Hölderlin, tão caros a Heidegger: “Mas onde está o perigo, / Cresce também a salvação. / Na

<sup>105</sup> Não que haja realmente um lado e outro, claro, mas, lembrando o conto de Guimarães Rosa *A terceira margem do rio*, trata-se de lançar-se a um não-lugar, onde, contudo, a essência do rio revela-se em sua verdade: não nos limites da dupla margem de terra, mas no vigor da terceira margem invisível, sim, mas que invulnerável atravessa e faz o rio atravessar. A transcendência consistiria em habitá-la; nela experimenta-se a essência do rio e, concomitantemente, a autorrealização de si mesmo. O narrador-personagem indaga-se no final, após ter declinado de lançar-se à descoberta da terceira margem: “Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo.” (ROSA, Guimarães. *A terceira margem do rio*. In: *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed, 1975, p. 37). Nós, ao invés disso, diríamos: justamente *homem* é o que és por teres declinado disso (do contrário, tronar-te-ias *super-homem*). *Os rasos do mundo* de forma alguma podem descobrir o sentido do rio – ou o sentido da terra (Nietzsche), ou ainda a mundanidade (Heidegger). A vida abrevia-o, então, por ter de resignar-se a ser o que não se foi. Não é justamente o inverso de *tornar-se o que se é?* O lamento, afinal, é de alguém que não conduziu sua existência no confronto com a terceira margem, onde reside a autenticidade. Ou, expressando-nos nietzschianamente, não passou *para o outro lado*.

escuridão habitam / as águias e sem medo / as filhas dos Alpes sobre o abismo / atravessam frágeis pontes.<sup>106</sup>

No perigo (*Gefahr*) de se lançar à travessia sobre o abismo (*Abgrund*) da plena decadência de sentido, reside a possibilidade de salvação, de emergir da escuridão e encaminhar-se na direção do sol nascente, para onde as filhas dos Alpes voltam seus olhares. É preciso que elas atrevessem sobre frágeis pontes (*auf leichtgebaueten Brücken*) para atingirem cumes cada vez mais altos, pontes, no entanto, que não se estendem como edificações de um ponto a outro, mas como o bater de asas que cada qual deve realizar por si mesma, não sem sacrifícios, com dispêndio de árduos esforços, ou riscos. Carregar a possibilidade da salvação em suas costas, salvação que reside no autossacrifício de todas as forças para ser energia e vigor para essas asas, mas que ao mesmo tempo reside também na transposição de um único abismo e direção que se impõe a todos, transformar-se nessa perigosa travessia e superá-la, consiste na salvação humana, que é autotranscendência através de suas asas transcendendo sobre o abismo, frágil sustentação do mundo.

Em meios aos riscos, porém, não somente nos deparamos com a possibilidade de despencarmos ao abismo, há também a grave ameaça, talvez ainda mais letal, de sequer nos lançarmos à chance de salvação, de sequer nos dispormos à sorte de nos tornamos maiores ainda ou de nos arruinarmos. Essa ameaça é a de não lançarmos ao voo, de nos acomodarmos onde nos aninhamos e não vislumbramos no horizonte que estende o caminho da nossa salvação. No que tange à existência humana, pois, é a ameaça de não nos encontrarmos, de não nos situarmos existencialmente em meio àquilo que nos circunda e que nos perpassa, de sequer podermos assumir uma postura (*Haltung*) ou posição de decairmos por completo. Em suma, a ameaça é a de, por ventura julgando tacitamente que a transcendência reside num reino supracelestial, cuidarmos de nos encerrar na caverna ou na escuridão onde estamos acostumados a ter residência (*wohnen*), a simplesmente viver, a apenas viver ainda (*Nur-noch-leben*) um dia após o outro, longe dos riscos, cortando nossas asas, imersos nos afazeres com os quais nos

<sup>106</sup> Tradução nossa com base na edição bilingue, que apresenta o texto original: *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch. / Im Finstern wohnen / Die Adler und furchtlos gehn / Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg / Auf leichtgebaueten Brücken.* (HÖLDERLIN, Friedrich. *Poems and fragments*. Cambridge: Cambridge Press University, 2004, p. 462-463)

distraímos e gastamos nosso tempo, sejam eles bastante corriqueiros ou aparentemente muito importantes, seja um lazer aqui ou um trabalho lá, pelo qual se ganha o pão de cada dia e se espera que o amanhã traga o próximo. Essa ameaça constitui a força de atração, para a decadência, da cotidianidade (*Alltäglichkeit*)<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> “A cotidianidade (*Die Alltäglichkeit*) significa o modo como *Dasein* “vive o seu dia”, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência. Ademais, pertence a este como o bem-estar dos hábitos, por mais que estes imponham uma carga ou uma “resistência”. O amanhã (*Das Morgige*) ao que a ocupação cotidiana (*alltäglich Besorgen*) sempre atende é o “eternamente ontem” (“*ewig Gestrige*”). A monotonia da cotidianidade (*Das Einerlei der Alltäglichkeit*) considera como mudança justamente aquilo que o dia traz. A cotidianidade determina o *Dasein* mesmo quando ele não escolheu para “herói” o impessoal (*das Man*). Todavia, esses múltiplos caracteres da cotidianidade não caracterizam, de forma alguma, um mero “aspecto” do *Dasein*, quando se “olha” “impessoalmente” para o fazer e o empreender do homem. A cotidianidade é um modo de ser (*Weise zu sein*) ao qual pertence, sem dúvida, a manifestação pública (*Offenbarkeit*). Mas enquanto modo de existir próprio, a cotidianidade é também mais ou menos conhecida de cada *Dasein* “singular”, através da disposição (*Befindlichkeit*) de uma ausência morna de humor (*fahlen Ungestimmtheit*). Na cotidianidade, o *Dasein* pode “sofrer” de estupidez, pode mergulhar na sua estupidez ou dela escapar, buscando uma nova dispersão nos negócios e tarefas. Mas a existência (*Existenz*) também pode amestrar (*meistern*), embora nunca apagar (*auslöschen*), o cotidiano no instante (*Augenblick*) e, sem dúvida, apenas “pelo instante”. (ST II, p. 173-174 ; SZ, p. 1004-1007)

Quando afirmamos que há na cotidianidade uma força de atração para a decadência (precisaríamos, aliás, traduzir *fahlen Ungestimmtheit* por algo como “indolência decaída”) – isto é, para regular a existência pela impessoalidade – nos respaldamos por aquilo que constitui a própria estrutura da cotidianidade, cujos seguintes caracteres foram analisados por Heidegger, nos §35, §36 e §37, respectivamente: faloatório (*Gerede*); curiosidade (*Neugier*); e a ambiguidade, (*Zweideutigkeit*). Uma existência entregue a esses modos de estar no mundo, com efeito, constitui uma vida conduzida de forma inautêntica, impessoal. Todavia, o próprio Heidegger deixa claro, na citação acima, que a cotidianidade é o modo de ser com o qual lidamos constantemente, sem a possibilidade de jamais nos furtarmos a ela. A única possibilidade, pois, é de que nossa existência não se reduza a esse modo de ser. Como isso pode ocorrer tal “ruptura” – ou de nos subtrairmos de alguma forma e por vezes a esse campo de atração – é através do que Heidegger, inspirado em Kierkegaard e Nietzsche, chamará de instante (*Augenblick*). Só abordaremos efetivamente este fenômeno na sequência de nossas investigações, em especial no último capítulo, quando já tivermos inserido o problema da temporalidade e, então, dedicaremos várias páginas à análise do instante em Heidegger e também em Nietzsche. De todo modo, é importante ressaltar que a cotidianidade é constitutiva da existência do *Dasein*: o modo de existência autêntico nunca pode suprimi-la, como afirma Heidegger, mas dela assenhorar-se. No entanto, este assenhoramento não deixa de ser, de alguma forma, uma espécie de ruptura – o sentido da decisão antecipativa, em Heidegger, parece residir justamente aí. Mas, obviamente, esta ruptura jamais poderá romper faticamente com a vida cotidiana; na realidade, ela possui um sentido ontológico-existencial que transcende a mera facticidade. Em articulação a isso, também o redimensionamento temporal se dá de maneira semelhante: Heidegger caracteriza a cotidianidade por uma monotonia de ocupações que tomam o amanhã como se fosse um eterno ontem, por temporalizar-se a cotidianidade de forma, digamos assim, passiva e expectante, igualando o dia de ontem ao de amanhã, como se a diferença entre eles fosse apenas de novidade que um trouxe e que o outro há de trazer; ao contrário, a temporalização da existência autêntica realiza-se através do instante, da decisão, que envolvem antecipação em relação ao futuro, assumindo-o ativa e projetivamente. Mas, com isso, nem o amanhã nem o ontem são modificados em seu modo de aparecimento, da mesma forma que uma existência autêntica não realiza nenhuma apoteose que obliterasse a cotidianidade. O traço ontológico do ser-o-aí que o permite transcender a cotidianidade é, com efeito, o ser-para-a-morte – a antecipação consciente de sua finitude e, em decorrência disso, da abertura de suas possibilidades.

Em confluência a isso, Nietzsche oferece uma profunda elucidação: “Ainda se trabalha, uma vez que o trabalho é um passatempo. Mas cuida-se de que o passatempo não agrida.”<sup>108</sup> De fato, não é fácil abster-se das comodidades e se jogar de cabeça num mundo de riscos e que, ainda por cima, exige inexoravelmente a oferta de um sacrifício, a certeza de que sofrimentos e agressões tenham de vir, por mais que, em contrapartida, promessas de conquistas maiores sejam feitas. Cuida-se, então, de permanecer ainda só trabalhando, cuida-se de que esse trabalho seja confortável o suficiente para não agredir, para não angustiar, mas acalmar.

Aqui o cuidar (*sorgen*) envolve em alguma medida a preocupação ou cuidado heideggeriano (*Sorge*<sup>109</sup>) que responde pelo cerne da estrutura ontológica do *Dasein*, pelo âmago do seu próprio ser. O cuidado pode rasgar, quando envolve a postura e a decisão, o *Dasein* de sua vida ordinária, de seu meramente encontrar-se em meio às coisas com as quais se já está habituado, para fazer com que jorre

<sup>108</sup> Tradução nossa direto do alemão: “*Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt dass die Unterhaltung nicht angreife.*” (NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 31)

<sup>109</sup> Justificamos no capítulo anterior a opção pela tradução “cuidado” para *Sorge*. Mas e quanto ao sentido do conceito em Heidegger? O cuidado, antes de tudo, é estruturador das possibilidades da existência humana como um todo, inclusive, da cotidianidade. Neste sentido, ele é constitutivo tanto do modo de ser próprio quando do impróprio, do si-mesmo autêntico e da impessoalidade inautêntica. Todo o sexto capítulo da Seção I de *Ser e tempo* é dedicada ao fenômeno do cuidado, lá, é dito, entre outras coisas que o cuidado é a “totalidade originária do todo do estrutural *Dasein* (*ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*)” (ST I, p. 243 ; SZ, p. 510-511) Adiante explicita isso melhor: “Enquanto totalidade originária de sua estrutura, o cuidado se acha, do ponto de vista existencial a priori, “antes” (“vor”) de toda atitude (*Verhaltung*) e “situação” (*Lage*).” (ST I, p. 258 ; SZ, p. 540-541) Consistindo na totalidade estrutural, o cuidado é, no fundo, o modo de ser que constantemente atravessa a existência humana, atravessando-a de um extremo ao outro sem cessar, entre o nascimento e a morte (cf. ST II, p. 179 ; SZ, p. 1014-1015). Assim como somente se obtém domínio da cotidianidade através do instante, apenas a temporalidade (*Zeitlichkeit*) faz desvendar o sentido autêntico do cuidado: “Temporalidade desentranha-se como o sentido do cuidado propriamente dito. (...) A unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade. O preceder-a-si-mesmo funda-se no porvir (*Sich-vorweg gründet in der Zukunft*).” (ST II, p. 120-121 ; SZ, p. 888-889). A respeito da problemática temporal, os capítulos posteriores procurarão se aprofundar sobretudo nos temas da temporalidade e do instante. O preceder-a-si-mesmo é uma constituição do *Dasein* como um todo, sendo um dos traços fundamentais do cuidado; essa precedência persiste mesmo na inautenticidade (cf. ST I, p. 258 ; SZ, p. 540-541). De tudo isso o que podemos extrair? Em primeiro lugar, que o sentido fundamental e originário do cuidado só é descoberto na existência própria, através do instante, com a temporalidade. E, no entanto, o cuidado não deixa de ser constituinte também da existência imprópria, da cotidianidade e por aí segue. O motivo disso é que o cuidado responde pela unidade da totalidade estrutural do *Dasein*. Lembremo-nos de que *Dasein* significa não apenas a “substância” ou o ser da existência humana, mas que acima de todas as efetividades constitui-se como uma possibilidade, ou, melhor dizendo, o processo contínuo de possibilitação de suas possibilidades existenciais. Deste modo, sim, ele é estruturante de todas elas, mas disso não redundando que o sentido fundamental do cuidado extrai-se de todas elas indiferentemente. Na medida em que o *Dasein* é o aberto para o ser, o cuidado emergirá precisamente dessa abertura. O que não impede, repetimos, de que constitui a existência humana integralmente.

nele uma angústia abissal por mais e outras possibilidades, por corresponder às suas potencialidades mais próprias, seus horizontes ainda não explorados, nos quais, contudo, seu poder-ser mais “íntimo” e essencial possa tornar a sua existência uma atividade ininterrupta de atualização e concreção delas. Trata-se do cuidado em não se perder ou em não ficar aquém de si mesmo, o despertar para suas possibilidades mais autênticas em vista da finitude da vida humana; com efeito, o cuidado, relativo à existência autêntica, traz à preocupação a morte simultaneamente como perspectiva terminal da vida e como finitude intrínseca à existência humana, que é marcada pela presença constante do horizonte temporal em toda a sua duração.

Contudo, nesse fragmento de Nietzsche figura o cuidado como posse de qualquer um ou de todos, ou mais simplesmente de ninguém. *Man sorgt*, “cuida-se” concentra dois conceitos que, coligados, expressam que bastante se assemelha em Heidegger com o cuidado impessoal na cotidianidade: *Man*, o impessoal, que corresponde em alemão ao “a gente” ou ao pronome reflexivo “se”, em orações de sujeito indeterminado, em português, que denota a indeterminação de alguém que seja propriamente responsável pela ação verbal, como se, no caso, fora realizada sem o empenho pessoal de um indivíduo, e que conotaria, a bem da verdade, muito mais um descuidado que um cuidado – embora este jamais possa ser suprimido, nem na negligência completa com a existência, uma vez que seja estruturante da realidade humana; *sorgen*, justamente, é a estrutura ontologia da totalidade originária da existência humana, do ser do *Dasein*, e por isso ela é sempre uma atividade ou uma dinâmica singular por excelência, intransferível, inalienável, cabendo apenas ao eu específico, que responde pelo *Dasein* singular que ali se apresenta, a possibilidade e o poder de estar em posse e no pleno compromisso que o cuidado originariamente exigiria com a descoberta do tempo, a saber, de realizar na duração temporal seu mais próprio poder-ser (*Seinkönnen*), suas potencialidades.

Destarte, é lícito interpretar *Man sorgt* pelo pôr em evidência a queda da atividade mais essencial humana, a de tornar-se autêntico, tornar-se o que se é, em afazeres cotidianos. “Ainda se trabalha” (*Man arbeitet noch*) é o correlato do “cuida-se” (*Man sorgt*), em que a temporalidade horizontal do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) é completamente afastada, retirada de perspectiva, para que o

cuidado possa ser excluído de seu traço essencial de personalidade e seja assim subsumido no fluxo contínuo do “ainda” do cuidado sem ninguém cuidando, apenas um segue-se que vai cuidando por condicionamentos comportamentais e estímulos do mundo afora, sem perspectivas e projetos com aquilo de que se cuida, ao invés de ser capaz de assumir posturas e tomar decisões, projetar novas possibilidades, o que envolve um alto grau de personalidade envolvida no cuidado.

Se, efetivamente, é impossível ao homem ser *Nur-noch-leben*, um apenas-ainda-viver – isto é, que sua existência não possa ser reduzida a um mero modo de ser de um vivente –, contudo, isso não significa que não haja um meio do caminho onde ele possa parar, entre a animalidade e a sua plena dignidade, o super-homem (*Übermensch*). Fazer residência na corda estendida no meio do caminho e cuidar para que ela não balance muito e se constitua como uma morada estável e confortável o suficiente significa rebaixar-se da personalidade à impessoalidade, transformando a existência humana em uma penca de cuidados ainda e sempre para que nada venha a perturbar a vida, para que nenhuma angústia ou o sentimento de culpa<sup>110</sup> (*Schuld*) acometa, nada venha a ferir ou agredir. Segue-se, pois, nesses cuidados e por isso trabalhar, empenhar-se neles, é um passatempo (*Unterhaltung*). *Unterhaltung* possui na língua germânica tanto a acepção de entretenimento, quanto de passatempo. Demonstramos que ambas representam as características do fenômeno da contemplação de uma paisagem, do estar imerso em sua contemplação. Por meio de algo em que estamos entretidos, o tempo passa sem que, contudo, nós disso tomemos conta. Normalmente é isso que ocorre quando admiramos uma exuberante ou instigante paisagem, que captura por inteiro nossa atenção: amiúde o tempo corre ligeiro e só depois que caímos em nós mesmos reconhecemos que ficáramos entretidos com ela por tempo demais.

De alguma forma, a paisagem traz à experiência o evento espacial de captura do tempo de vida, no qual ficamos absortos. Por isso ela traz consigo os aspectos de entretenimento e paisagem, sem contudo elidir a perspectiva de horizontes mais distantes. Mas é justamente isso que em geral os trabalhos cotidianos elidem: os horizontes e as perspectivas principais do sentido da vida (sobretudo em relação à morte, do que nos distraem os trabalhos). De fato, na medida em que o cuidado segue-se exercendo em apenas trabalhar ainda, dia após

---

<sup>110</sup> Cf., mais adiante, p. 201, nota 196, em que desenvolveremos o conceito.

dia, nos entretemos com os trabalhos como atividades afáveis ou não, mas que de qualquer jeito silenciam a angústia que deveria nos constranger, nos impulsionar de forma ontologicamente incômoda à realização das nossas mais essenciais potencialidades, nosso *conatus* (em termos spinozistas). Entretidos com os afazeres, descuidamos concomitantemente do nosso poder-ser e de que o tempo, no horizonte finito da morte, é a única perspectiva que possuímos de realizá-lo. Deixando o tempo passar distraidamente com tarefas cotidianas diversas, nos alienamos da perspectiva do que somos e do que podemos ser, nos diminuimos num ainda que segue apenas vivendo, quando poderíamos ser um movimento de contínua ascensão aos nossos mais altos destinos.

Se não decaímos na condição do animal, por razões óbvias, nossa posse de mundo, no entanto, fica restringida no momento em que fincamos morada nessa plana, arrazoada e muitas vezes trivial cotidianidade, que tacitamente exige de nós o sacrifício da capacidade de transcendência em troca do bem-estar e da seguridade do que a vida nos oferece. Desta forma, de seres no mundo que originariamente somos, aposentamo-nos por invalidez ontológica ao abraçarmos o esteio dessa estabilidade, transformando a existência, que impõe deslocamento e aventura à vida humana, em um sedentarismo existencial. Como sedentários, olvidamos dessa posse de mundo que somos e dela nos privamos. Nessa privação, contudo, não nos arremessamos à penúria de mundo, mas a uma extrema riqueza fática, por meio da posse e a obtenção de toda sorte de coisas com que podemos nos preencher e ocupar. Assim, entre a pobreza de mundo, característica do animal, e a posse/formação de mundo, que é o traço fundamental do *Dasein*, uma “privatização de mundo” se oferece como o meio do caminho, no qual podemos assentar nossas vidas firmemente em imóveis bens, lazeres e tarefas, que nos asseguram precioso equilíbrio para nos sustentarmos sobre a corda frágil que compõe a existência. A privatização aqui deve ser entendida polissemicamente. Quando se privatiza o mundo, o homem aliena-se da obrigação em construí-lo de forma ativa e diligente, entrega aos cuidados de outrem, da sociedade, de uma esfera pública de todos e de ninguém, da impessoalidade, o destino de seu mundo e de si mesmo. O cuidado pessoal é então *terceirizado* num cuida-se. Com isso, a pessoa se exime do risco de ver baldados seus esforços, arruinados seus planos, frustrarem-se seus intentos, morrerem suas expectativas. É verdade que se aliena

do destino que a sua existência tomará afinal, mas recebe em retorno dessa alienação os benefícios da seguridade impessoal, a quem hipotecou seu tempo de vida. Como paga dessa hipoteca recebe o depósito de um meio ambiente cheio de coisas e variedades para poder se entreter e passar seu tempo, sem preocupar-se tanto com as angústias de ter de assumir atitudes e escolhas realmente drásticas e abissais quanto ao conferir direção e sentido à sua vida, o que envolveria fragilidade e instabilidade.

A privatização-terceirização de mundo é um porto seguro, instalado sobre o abismo, com portas e janelas cerradas para o imenso desfiladeiro da falta de um chão fundamental. Ela concede apoio (*Halt*). Apoio em todos os sentidos, mas sobremaneira apoio que permite um certo arrazoamento do comportamento humano, que confere um padrão comum de comportamento a todos, reforçando ainda mais os laços de seguridade, fortalecendo as semelhanças e identidades, impedindo ainda mais o assalto de angústias onde quer que seja.

Com esse apoio, porém, a vida humana jamais vem a ser completamente uma série de reproduções comportamentais, como no caso dos animais, cujo modo de ser é o do comportamento (*Benommenheit*) condicionado por estímulos e pulsões, os quais o limitam estritamente ao circuito do meio ambiente onde vivem. É verdade, porém, que o apoio na privatização de mundo faz com que este fique um tanto encarcerado na falta de perspectivas mais longínquas, mas isso não quer dizer que a perspectiva fique como um todo estrangulada e nem que a liberdade humana seja de todo eliminada, o que seria impossível. Deste modo, o apoio dessa alienação de mundo (impossível aos animais, mas uma possibilidade decadente, se bem que a mais frequente, do ser-o-ai) estabelece para a vida humana uma forma de relação com o mundo inteiramente outra: não a partir da transcendência do ser lançado no mundo e de se lançar a ele, mas de se relacionar com ele e consigo mesmo através de mediações que distraem e que, absorvendo nossa atenção e cuidado, nos tolhem de uma relação direta com a transcendência do mundo e de nós mesmos. Com isso, obstam-nos de nos relacionarmos autenticamente com o sentido da finitude, do ser-para-a-morte, que é o horizonte e a perspectiva derradeiros do nosso mais essencial poder-ser, o qual é abertura para o ser.

Entretenimento e passatempo, de um só lance como *Unterhaltung*, fazem com que travemos experiência do ente enquanto ente, mas na contradição de nos apoiarmos mais nas possibilidades de entificação do que nessa “identidade” e na relação essencial de “enquanto”. Dito de maneira ontológica: alienamos da experiência do ente o mundo de remissões e totalidade que necessariamente o perfazem. A compreensão do *ente enquanto ente* nos acometia do tomarmos consciência de que esse aspecto “formal” do *enquanto* configura a realidade como um todo, estabelecendo a estrutura fundamental da experiência como um *entre* homem e coisa, “meio” pelo qual mundo e ente se anunciam. Nisso, no entanto, alienamo-nos também daquilo que somos mais essencialmente: não apenas um ente em meio a outros entes, mas uma abertura dinâmica de relação fundamental com o ser, com a irrupção e a diferença do ente. Assim, esquecemo-nos do *enquanto* por sobre o qual perigosamente atravessamos e do *entre* no qual e pelo qual somos constituídos. De outra forma: esquecemos-nos de que estamos e somos uma travessia e de que o ente mesmo é também uma travessia, esquecemos de que nossa existência é um deslocamento por essa encruzilhada, e fazemos isso a partir do momento em que assentamos residência fixa e julgamos que era necessário apreender apenas o ente, jogando a transcendência para um além supracelestial ou externo a ser conhecido de longe ou deixado de lado, e nos atarefamos com os entes que nos importam e que oferecem preenchimento para nossa lida, sem que, porém, os consideremos *enquanto* tais, ou seja, como ente, o que implicaria uma remissão ao ser geral que ele anuncia. Criamos, assim, um território rico de atividades e coisas que preenchem nosso tempo, tornando-se a substância de nossas vidas. Mas, por detrás dessa privatização de mundo, corre um espírito de vingança silente e poderoso, de transformar a existência uma manutenção de subsistência e a presentidade (*Vorhandenheit*) dos entes, a substancialidade da vida<sup>111</sup>.

Mundo alienado da transcendência: uma espécie de submundo. *Sub* que se faz presente no fenômeno de entretenimento-passatempo. *Unterhaltung*: vocábulo composto de *unter*, “sob, sub, abaixo”, e *Haltung*, que traduzimos e compreendemos por postura ou atitude, que se liga à estrutura fundamental do

---

<sup>111</sup> Não interpretamos o sentido do espírito de vingança em Nietzsche de maneira rigorosa, apenas aplicamos em vista dos nossos propósitos aqui. Em Heidegger encontramos, de fato, uma interpretação disso, de acordo com o que Heidegger determinou como metafísica da vontade.

*Dasein* de possuir capacidade de formação de mundo. *Unterhaltung* diria, então, sub-postura. Isto não significa que a existência humana tenha dado um passo atrás e se convertido na pobreza de mundo dos animais, baseada no apoio (*Halt*) em estímulos e pulsões, que condicionam o comportamento animal. Mas significa que ainda (*noch*) não se alcançou a plenitude desse modo de ser típico do ser-o-aí: a postura (*Haltung*). Fica-se, pois, ainda em um menos que assumir atitude e um mais do que somente viver (*Nur-noch-leben*): esse ficar parado no meio do caminho é justamente a *Unterhaltung*, que assinala reter, ou o constranger, a abertura do ser humano no seu poder-ser mais próprio e à compreensão de mundo e de ser.

*Unterhaltung* é uma maneira decadente de se encontrar no mundo, sem lembrança do sentido autêntico de mundo e de que se é ser-no-mundo, ainda que jamais possa deixar de sê-lo, já que este é um traço constitutivo da existência do *Dasein*. Vive-se como se fosse não mais que um ser vivente em meio às coisas, mas com a característica específica da racionalidade e do livre-arbítrio de que se é dotado, à diferença dos demais animais. Cada um tem a sua vida, sendo que isso exprime que cada um tem a sua história para contar, repleto as coisas que se lhe sucederam; além disso, cada qual possui uma realidade única e inacessível aos demais, seu interior, sua subjetividade, seu eu mais íntimo como um foro privado. Deste modo, a transcendência do lançar-se à travessia e nela persistir é excluída ao mundo e à constituição fundamental do ser humano. A vida torna-se uma grande concatenação de atividades nas quais o indivíduo se manteve ocupado para fugir da angústia (*Angst*) ou do tédio (*Langeweile*)<sup>112</sup>, dos quais nem toma notícia

<sup>112</sup> Sobre os conceitos de angústia e de tédio: “Sentimentos não são epifenômenos nem simples estados afetivos; o tédio, a alegria e a esperança abrem-nos o mundo de diferentes formas. Mas, acompanhando Kierkegaard, Heidegger excepcionalizou a angústia. Vamos descrever a angústia que Heidegger aprofundou em *Ser e tempo* antes do tédio, que examinou detidamente em outra obra, *Conceitos fundamentais de metafísica*, complementar a *Ser e tempo*. (...) Na angústia, diz-nos Heidegger, acompanhando Kierkegaard, o que nos ameaça não está em parte alguma. Não estando em parte alguma, a ameaça entretém relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o *Dasein* desabrigado. O incômodo do desabrigo é a fática possibilidade a que nos entrega como *solus ipse*. É afinal o *Dasein* mesmo que nos angustia, porque já sem a proteção do cotidiano, revelando-se, então, nesse sentimento; o poder-ser livre, a possibilidade de escolha, desapossado da familiaridade com o mundo, tornado inóspito. Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda, de que mais adiante nos ocuparemos. Nessas condições, fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. Numa dialética discreta, mostra-nos *Ser e tempo* que, nesse sentimento, o intramundano cede lugar ao mundo, ao passo que o objeto ameaçador

amiúde. Entreter-se é uma maneira tão distraída de se viver, que sequer se percebe como que quem está entretido demora-se e permanece nesse *entre*. O entretenimento tem de tal modo o entretido que o aliena de situar-se nesse entre das coisas, fazendo com que as coisas sejam para ele o mais imediato. Por sua vez, o tempo não é a oportunidade presente da superação e do colocar em atividade projetos nos quais o poder-ser se apresentasse como horizonte de realizações do fazer. O tempo decai em passatempo, no contínuo fluxo de atividades e tarefas dadas, sem as quais o tempo se mostraria vazio.

Como submundo, a *Unterhaltung* sinaliza para a ocorrência da queda e da estagnação da condição ontológica originária da existência (que articula poder-ser e postura) em refreamento da capacidade de assumir atitude (o que implica transcender-se, autodeterminar-se, auto-realizar-se, ser ativo e autêntico em relação à compreensão de mundo e a sua existência) e delimitação do poder-ser às circunstâncias mais à mão e imediatas que já estão dadas.

Poder-ser necessita de visão de mundo, já que implica colocar-se em movimento de transcendência e na perspectiva de uma legítima transcendência do mundo, de ordem ontológica. Isto requer, claro, um cuidado (*Sorge*) que se dimensione para com o que se é e com o que se pode vir a ser, mas isso só acaba sendo de fato atingido quando enfim tomamos posse do sentido de mundo, pois somente tal pode nos conferir a compreensão de sermos marcados em nosso próprio ser pelo sinal da mundanidade, como ser-no-mundo. Contudo, em vista

---

nada é. O afloramento do Nada aqui denunciado será o expresso tema da experiência de angústia em *O que é a metafísica?* e *Kant e o problema da metafísica*. Há três espécies de tédio, sendo duas superficiais, que despontam de situações particulares, e uma terceira, dita profunda, que provém do fundo temporal do *Dasein*. A situação particular da primeira é a expectativa de um evento certo, de ocorrência incerta; procuro distrair-me para deter o tempo, com o que preencho o esvaziamento que me atinge. A situação da segunda é o esquecimento do tempo; esvazia-se-nos o eu. Do tédio profundo disse Leopardi que pode ser “a mais estéril das paixões humanas” e a mais fecunda. Os animais não o conhecem, ao contrário do homem. Os entes continuam aí mas sob o foco de uma “indiferenciação espantosa” O correlato do tédio é essa recusa da parte dos entes. O que o torna possível – o horizonte do tempo – é o que também possibilita o *Dasein*.” (NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 19-20)

A tonalidade afetiva (*Stimmung*) que em *Ser e tempo* possui um papel central é a angústia: ela causa no *Dasein* o sentimento de estranheza (*Unheimlichkeit*) perante os entes intramundanos, fazendo-o descobrir a unidade do seu ser no cuidado para com a sua existência, e que revela ao *Dasein* a nulidade da sua facticidade, mas simultaneamente abrindo-o para as suas possibilidades mais próprias. O tédio, por sua vez, figura em *Conceitos fundamentais da metafísica* não em substituição à angústia, mas constituindo uma forma paralela de relacionamento com o ser: o tédio não descobre o nada, mas torna patente a presença do ente na sua indiferenciação, o que possibilita a tomada de consciência do ente enquanto ente, abrindo, por conseguinte, o *Dasein* para o problema da constituição e da formação do mundo. As duas são, portanto, complementares, tendo sentidos diferentes.

disso precisamos nos “abster” dos apoios intramundanos e reificantes que se apresentem, mormente daqueles nos quais tanto nos escoramos, os entretenimentos e passatempos (*Unterhaltung*) que preenchem nosso dia a dia, a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) do impessoal (*Man*). Faz-se mister abnegar esses apoios da cotidianidade, superá-los, olhando para o terrível abismo (*Abgrund*) sobre o qual a vida tenuemente se equilibra, abismo onde habita o perigo da ausência e da ruína de sentido (*Unsinn*). Mas tal só é realizável se nos entregarmos à falta de apoio – o que redundava, existencialmente, em dizer que devemos fazer com que o apoio esteja assumido na postura (*Haltung*) e decisões que nós mesmos tomamos e pelas quais nos constituímos. O apoio (*Halt*) encontra-se suprassumido na postura, ela verdadeiramente realiza a assunção do apoio (*verhalten*), pela qual o ser humano persiste, se mantém, transmutando-o em postura (*Haltung*), tornando-o autenticamente humano, não como uma espécie de “simulacro” de postura, *Unterhaltung*. Essa transmutação não é uma mera transformação, porque o apoio não se torna um outro elemento fático, amparado nas coisas intramundanas, mas “espiritualiza-se”, se torna ontológico, livre para a autodeterminação imotivada, sem que condicionamentos e comportamentos o confranjem de “fora”. A facticidade não é anulada pela existência autêntica, mas é assumida de outro modo. A postura toma plena posse do apoio em seu âmago, mas diante da perspectiva da verdade existencial da condição humana. A saber, que o ente que somos é um apoio “metafísico” alicerçado na capacidade de tomar atitudes e liberar possibilidades, construir mundos, abrir o meio ambiente das coisas que estão presentes à atmosfera e aos horizontes do ser, a partir dos quais o sentido do mundo, o que inclui as coisas mesmas e a existência humana, possa ser haurido.

Assim, é preciso prescindir de apoios que não sejam a nossa própria atividade espiritual de oblação por alcançar uma condição maior do que nós, apoios que não sejam senão o nosso próprio bater de asas em direção ao sol, esse esforço ingente de superação e de travessia para a nossa salvação ou elevação às alturas, a fim de que não nos reduzamos aos limites que já estão por aí presentes e que assim a vida não fique confinada às seguridades e estabilidades das casas edificadas sobre a corda da vida humana. Corda que é extensão para a travessia e não para estagnação, corda que nós mesmos somos enquanto homens. Essa corda

é o caminho de superação da cotidianidade. Em Nietzsche, ser apenas homem (*Mensch*) significa resignar-se a cotidianidade, entregar-se à pusilanimidade de não querer transcender essa medianidade humana, não ousando, entre riscos e perigos, a tornar-se o que se é: *Übermensch*, super-homem. Bem heideggerianamente, diríamos: assumir pelo fenômeno estrutural da totalidade da existência, o cuidado, o nosso poder-ser mais essencial, de ser-o-aí, *Dasein*, esse que “deixou para trás”, ontologicamente, a cotidianidade, pela atitude de transcender-se a si mesmo permanecendo em sua ipseidade mais fundamental e sendo atravessado pelo constituir-se como ser-no-mundo.

## 2.5. *Veritas transcendentalis* no desabrigo do mundo

A superação de restrições a apoios, que é condição de possibilidade para alcançar o pleno sentido de ser-no-mundo, não se dá sem uma visão de mundo, tal como diz Heidegger:

Visão de mundo (*Weltanschauung*) significa no fundo ter-o-mundo (*Welt-haben*), possuí-lo (*besitzen*), isto é, manter-se (apoiar-se) no ser-no-mundo (*sich halten im In-der-Welt-sein*), o que implica ser desprovido da falta de apoio (*Haltlosigkeit*). No entanto, essa ausência (*Anweisung*) mesma dá a indicação para tomar posse (*Besitz zu bringen*) dessa visão de mundo. Na expressão “visão de mundo” precisamos notar, entre outras coisas, que o ser-no-mundo pertence e se dedica ao ser-aí.<sup>113</sup>

Pela visão de mundo tomamos posse do mundo e mantemos apoio no ser-no-mundo, traço fundamental de nosso ser-o-aí, que, no entanto, se revela como ausência de apoio ou, em outras palavras, desabrigo (*Ungeborgenheit*). “A falta de apoio do ser-no-mundo é manifesta como desabrigo do ser-o-aí. (*Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins ist offenbar als Ungeborgenheit des Daseins*).”<sup>114</sup> Sem esse desabrigo, o *Dasein* não estaria entregue à liberdade e à possibilidade de assumir com suas atitudes e decisões o vir a ser dele mesmo, que lhe é inalienável, sem o prejuízo, pelo menos, de decair na cotidianidade mediana da impessoalidade. Não que a cotidianidade constitua em si mesma um degredo total da condição ontológica humana. Similarmente ao conceito de humano (*Mensch*) nietzschiano, a cotidianidade deve ser vista apenas como um entremeio, uma corda que vai do

<sup>113</sup> IF, p. 369 ; GA 27, p. 344.

<sup>114</sup> IF, p. 385 ; GA 27, p. 359.

animal ao super-homem, do *Nur-noch-leben* ao *Dasein* – corda que, contudo, jamais poderá ser supressa. A decadência é o esquecimento de que a cotidianidade é somente uma “passagem” que deve ser atravessada, *sobre* a qual devemos nos deslocar para “o outro lado”. Degeneramos existencialmente quando estabelecemos abrigo nessa passagem, como se efetivamente nos oferecesse um porto seguro para uma perene estadia.

Ser si mesmo, assumir-se plenamente pelo cuidado de si na e pela realização do seu poder-ser, implica, como vimos acima, uma visão de mundo. Contudo, esta se forma não apenas de um olhar para “fora”, mas inclusive de um olhar para “dentro”. Uma genuína visão de mundo requer também uma autocompreensão de si mesmo como ser-no-mundo, isto é, perceber que sua mais íntima subjetividade é constituída pelo e no atravessamento de uma trama altamente complexa de relações que se disseminam no interior desse fenômeno que tudo abrange e que é onipresente, mundo, que, na verdade, é este enigmático e total sentido a que se ligam e a que se referem todos os significantes e significados relativos às coisas e aos homens, na medida em que circunscreve a totalidade do ente.

Não há, portanto, nenhuma “região de imanência” que não tenha por pressuposto e fundamento uma abertura verdadeiramente originária de transcendência: “A transcendência constitui a ipseidade (*Selbsheit*).”<sup>115</sup> Porque a visão de mundo não é um ver de dentro para fora, nem de fora para dentro, ela deve ser interpretada a partir do *entre*, que é o epicentro do ato doador de seu sentido e da sua estrutura. Entre que, como vimos, compõe a experiência. Experiência e mundo, portanto, são conceitos inextrincavelmente articulados na composição de um mesmo fenômeno: visão de mundo (*Weltschauung*).

Por ela, não nos é dada simplesmente uma visualização panorâmica das coisas, tal como se mundo fosse descortinado sob o modo de uma paisagem, cuja totalidade de extensão fosse inapreensível. Tampouco mundo vem a ser um conceito *supracelestial* que reunisse um infinito de coisas em um incondicionado. Ao entendermos mundo segundo uma totalidade de referenciações e de instalação de sentidos, excluimos de cara das reflexões que fazemos quaisquer leituras disso sob orientação de concepções de mundo (*weltanschaulichen Orientierung*),

---

<sup>115</sup> SEF, p. 122; GA 9, p. 138.

alicerçadas no fenômeno apenas da vida, sem colocarem em questão a perspectiva da finitude existencial e temporal do ser humano diante do horizonte da sua condição como ser mortal, aberto ao ser e à verdade, conforme exposto no capítulo anterior. Além disso, essas concepções de mundo, ao se alicerçarem na vida tão-só, assumem, ainda que no mais das vezes sem se darem conta, de que passam ao largo da transcendência autêntica (ontológica) e descambam de chofre para o ponto de vista natural e corriqueiro de que as coisas e o mundo estão imediatamente aí fora.

Por essas orientações, subentende-se que experiência e mundo, em relação às atividades do sujeito, não passam de entretenimentos e passatempos (*Unterhaltung*), mesmo quando se os encara sob a gravidade do trabalhar (*arbeiten*). Longe de ser esse subentendimento meramente científico ou estritamente metafísico acerca desses fenômenos, ele desterra em primeiro lugar a interpretação cotidiana do que seja a realidade, sincretizando subrepticamente (e por isso mesmo com maior força de atração) naturalismo empírico e mundo das ideias para formar uma imagem de mundo desfocada, no qual a experiência decai em sensações e percepções de índole transcendentais e a própria transcendência se torna distante de forma absoluta, mas sendo aquilo com que paradoxalmente mais diretamente lidamos por meio dos nossos sentidos, os quais possuiriam uma capacidade realística de objetividade, como se pudessem enquadrar a coisa em si.

No entanto, a pretensão de alcançar a coisa em si (*das Ding an sich*, em linguagem kantiana) só é possível graças ao fato de ter-nos desviado da coisa mesma (*den Sachen selbst*). Não se pode desarticular da coisa mesma o horizonte de pragmaticidade da relação com o *Dasein*, sem incorrer em prejuízo de ejetar as coisas para fora do mundo do seu aparecimento e doação, onde são dispostas à possibilidade ou atualidade da ocupação (*Besorgen*) pelas mãos humanas e às perspectivas de sua compreensão (*Verstehen*).

Em linguagem nietzschiana, não pode haver *factum* em si (*Factum an sich*), nenhum fato a ser observado (*feststellen*), mas somente interpretações. Na própria palavra alemã *feststellen*, “observar, constatar, detectar, diagnosticar”, apreendemos indícios preciosos do que subjaz ao fenômeno do observar um fato, que é algo tão cotidiano para nós, mas do que não damos conta: a palavra

compõe-se de *fest*, que significa “firme, sólido, constante”, mais *stellen*, “colocar, pôr”. A observação, destarte, revela-se como um colocar firmemente o olhar. Mas colocar em quê? Nos fatos. O olhar, pois, coloca-se firmemente nos fatos e *neles se apoia*. Os fatos se tornam apoio (*Halt*) do olhar. Não por acaso a interpretação realista-positivista para a verdade é da ordem da adequação: porque exige apoiar o conhecimento, amparar-se completamente nos fatos, entregando a consciência ou intelecto à transcendência exterior das coisas em si, tomando tudo o que nela não se apoia (como fenômenos religiosos, artísticos, espirituais, psíquicos, individuais, particulares) como formas de subjetivismos. Em relação a esse apoio, a verdade da adequação se mostra como a domesticação do intelecto, porque requer seu sacrifício para o que se encontra por “de trás das estrelas”, do hiperurânio, os fatos<sup>116</sup>. Fatos, portanto, que, enquanto apoios, são as *substâncias* do conhecimento. *Feststellen*, a observação que se apoia firme precisa não de apenas apoios de fatos contingentes, mas demanda que esses fatos-apoio tenham por base uma realidade constante e que garanta uma continuidade (e, por conseguinte, a própria firmeza do conhecimento) dos princípios, das identidades e de supostas essências que regem os fatos: a sua substancialidade, a sua referência subjacente. O apoio então é que se torna o entre da relação da *Feststellen* com substância.

E, com isso, o sentido do mundo reside lá fora, para onde olhar se dirige para colher notícias, sobre as quais o intelecto passivamente se apoia para achar a verdade, por mais que se diga que ele realiza um sem-número de operações fantasmagóricas que não o fazem de todo passivo. De qualquer forma, a passividade do intelecto é sua condição proeminente, entretido que deve estar, acima de tudo, com os fatos nos quais se apoia. Ontologicamente podemos dizer então: fatos são apoios (*Halt*) e toda a observação de fatos não passa de entretenimentos, passatempos, dispor-se a estar sob o apoio e domínio deles (*Unterhaltung*).

---

<sup>116</sup> Com isso não sugerimos que um positivista, a título de exemplo, se sustenta sobre uma metafísica platônica, mas tão-somente que os dados que são captados pela e na experiência, nas observações e nos experimentos são sinais de uma realidade que transcende o horizonte fenomenológico (cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p.59-72) Ao que Husserl denominou, para a concepção de realidade para a ciência, *orientação natural*, dizemos aqui que se apoia sobre compreensão *hiperurânica (ultradefinição)*, porquanto se assente sobre princípios que ultrapassam os limites, o horizonte (definição), das fenomenalizações. Assentar-se-iam, portanto, em algum realismo (não necessariamente no mesmo sentido do clássico).

Por essa razão, a reflexão de Nietzsche de que existem somente interpretações não se deixa reduzir à afirmação de um perspectivismo gnoseológico<sup>117</sup>. É mais do que isso, mais do que atingir uma simples interpretação “correta” de mundo, significa a conquista de mundo, tomar posse dele de forma autoconstitutiva. Isso porque a libertação dos fatos representa o se libertar dos apoios e do domínio fetichista da busca pelas substâncias; representa reconquistar o sentido da transcendência, de mundo e verdade em si mesmo, ao invés de aliená-lo num suposto mundo afora. Significa cair em si, sair da passividade da observação e perceber que a paisagem é um horizonte para possibilidades de autorrealização. Perceber que o ente vem ao encontro a nossa

---

<sup>117</sup> “O horizonte (*Der Horizont*), a esfera (*Umkreis*) do que é constante e envolve o homem, não é nenhuma parede que o cerca. Ao contrário, o horizonte aponta como tal para o que não foi fixado, para o que vem-a-ser e para o que poder-vir-a-ser, para o possível. O horizonte pertencente ao vivente não é apenas permeável, é também constantemente medido de algum modo e “transpassado com o olhar” (“*durchblickt*”) em um sentido mais amplo de “ver e olhar”. A práxis como ocorrência vital mantém-se em tal transpassamento com o olhar: “perspectivas” (*Die Praxis als Lebensvollzug hält sich in solchen Durchblicken: “Perspektiven”*). O horizonte encontra-se sempre no interior de uma perspectiva, de um transpassamento de algo possível com o olhar, de algo que pode se alçar a partir do que vem a ser e apenas a partir dele, ou seja, a partir do caos. A perspectiva é uma via previamente aberta de transpassamento do olhar, uma via sobre a qual um horizonte respectivamente se forma. *O caráter de transpassamento com o olhar e visão prévia pertence juntamente com a formação de um horizonte à essência da vida (Durch- und Tlörblickscharakter gehören in eins mit der Horizontbildung zum Wesen des Lebens)*. Com frequência, Nietzsche equipara os termos horizonte e perspectiva. Por isso, nunca chega a uma apresentação clara da diferença e da conexão entre os dois termos. Essa falta de clareza não está apenas fundada no modo de pensar nietzschiano, mas também na coisa mesma. Pois horizonte e perspectiva estão necessariamente relacionados um com o outro e entrelaçados um no outro, de modo que, com frequência, um pode assumir o lugar do outro. Antes de tudo, porém, os dois se fundam em uma figura essencial mais originária do ser humano (no ser-aí), uma figura que Nietzsche, exatamente como toda a metafísica antes dele, não vê nem pode ver.” (NI, p. 403-404 ; GA 6/1, p. 574)

Heidegger aproxima seu conceito de horizonte do de perspectiva nietzschiano, mas, por outro lado, traça uma crítica capital que distinga seu pensamento do dele. As críticas baseiam-se em uma série de fatores, dentre os quais os principais seriam: o comprometimento da filosofia de Nietzsche com a metafísica da vontade; a afirmação da gênese dos fenômenos, especialmente os humanos, a partir de realidades como a vida, os instintos, as pulsões, a vontade (de poder), o caos...; a ligação genética do *Übermensch* com a humanidade da técnica. Encaminhando suas reflexões por aí, Heidegger terá muitas reservas quanto às consequências do pensamento nietzschiano. Só para se ter uma ideia, o subcapítulo seguinte à passagem que citamos intitula-se “Acordo e çalulo”, o que não ocorre gratuitamente: Heidegger entrevê no perspectivismo de Nietzsche a planificação metafísica que estabelece o solo para que o domínio da técnica se estenda globalmente. Em consequência disso é que Heidegger concluirá que Nietzsche não pôde entrever a essência humana como *Dasein*. Uma outra consequência que decorre daí é que, se não percebe-a como *Dasein*, a estrutura do cuidado também não dimensionará o horizonte ou a perspectiva do *Übermensch* – e, assim, alienada do cuidado, que é a estrutura que unifica a totalidade do *Dasein*, a perspectiva de antemão sofre o prejuízo de não ser compreendida de forma originária devidamente.

As críticas de Heidegger têm a sua razão de ser, mas nós não as acompanhamos. Em primeiro lugar, novamente, porque pretendemos traçar aproximações entre o super-homem e o ser-o-aí; por causa disso fazemos abstração das supostas consequências do pensamento nietzschiano na história do ser e no domínio da técnica. Com isso, podemos também relacionar (e não equiparar) o sentido da perspectiva em Nietzsche com o horizonte em Heidegger (cujo sentido desenvolvido mais profundamente nos capítulos seguintes).

compreensão e lida não por acaso, mas porque o próprio campo de abertura do ser o condiciona deste modo. O lema da Fenomenologia, a saber, o retorno às coisas mesmas (*zurück zu den Sachen selbst*), não é, pois, senão: restituir as coisas mesmas à mesmidade daquilo onde elas mesmas estão: a interpretação<sup>118</sup>.

Interpretação, relação do encontrar-se no entre. A substância da vida, então, já não mais está entregue às constâncias substanciais, mas ao *Naturmacht* do próprio devir. A constância, então, é retirada do seio das coisas e é transposta de forma essencial à estrutura do ser-o-aí. A constância do *Dasein* em sua atividade existencial de permanecer em seu si-mesmo (*Selbst*), que não é estático, mas “*ekstático*”<sup>119</sup> (isto é, que desdobra temporalmente seu poder-ser no vir a ser das

---

<sup>118</sup> Uma reflexão mais aprofundada sobre o que Heidegger compreende por interpretação requereria um estudo mais específico sobre o tema, restando-nos apenas dar algumas pinceladas sobre o conceito. No vocabulário de *Ser e tempo*, duas palavras que possuem usualmente o mesmo sentido, mas que na obra possuem significados técnicos próprios, são *Auslegung* e *Interpretation*. O filósofo emprega esta última para contextos mais sistemáticos, ligando-a muitas das vezes ao método fenomenológico de análise; destarte, *Interpretation* ligar-se-á ao exercício filosófico de hermenêutica. *Auslegung*, por seu turno, é um dos existenciais do *Dasein*, em íntima e necessária conexão com a compreensão (*Verstehen*), tanto que o §32 levará o nome de “Compreensão e interpretação”, em cujo começo lemos: “Na compreensão (*Verstehen*), o *Dasein* projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da compreensão é um poder-ser que repercute sobre o *Dasein* as possibilidades enquanto aberturas. O projeto da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação (*Auslegung*) essa elaboração. Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa.” (ST I, p. 204 ; SZ, p. 420-421). A compreensão mostra-se o fundamento, pois o *Dasein* é essencialmente compreensão. Em toda sua ocupação com as coisas, em todos os seus afazeres, nos cuidados consigo e com o que permeia a cotidianidade, sempre acompanha uma circunvisão (*Umsicht*), através da qual o derredor constitui-se como um campo de relações e de possibilidades, nas quais a compreensão já sempre se realizou. A interpretação, então, consiste na explicitação e na descoberta de sentidos e possibilidades do que é primariamente compreendido, como uma espécie de desdobramento da compreensão. Por envolver sempre as possibilidades do *Dasein*, a interpretação cumprirá um papel essencial para a realização do seu poder-ser, mas a interpretação não é um exercício exclusivo do processo de autenticidade, estendendo-se para quaisquer relações do *Dasein* com as coisas e o mundo. A interpretação tem uma estrutura própria: “A interpretação de algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e concepção prévia (*Vorgriff*).” (ST I, p. 207 ; SZ, p. 426-427) O motivo desse caráter prévio que a acompanha em seu exercício é, por um lado, ontologicamente a priori, por envolver a compreensão como seu fundamento, e histórico, na medida em que os elementos circunstanciais integram a facticidade do *Dasein*.

Em Nietzsche, a palavra *Auslegung* designa não somente o mesmo que em Heidegger, mas também parece envolver, por linhas gerais, alguns dos aspectos da compreensão (*Verstehen*) heideggeriana, na medida em que a interpretação responde pelo modo através do qual a realidade se constitui em intrínseca relação a dimensão humana de gerar e elaborar sentidos, dentro do seu horizonte histórico: “Isso transforma essencialmente todo conhecer num interpretar, vedando qualquer acesso possível a fatos brutos, que seriam como que os textos a serem interpretados: a interpretação é tudo – tanto o conhecimento teórico como a produção artística são interpretações, formas distintas da *poiesis* (criação) humana.” (GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração. *Cult*, São Paulo, v. 37, p. 45-51, 2000.)

<sup>119</sup> O adjetivo provém *ekstase*, conceito fundamental na compreensão da temporalidade em Heidegger, cujo sentido e funções deslindaremos no último capítulo.

travessias, pelas quais pode sobrepassar resolutamente em correspondência às suas potencialidades) é que passa a ser o sentido da transcendência, fazendo com que o sentido perdido por detrás das estrelas retorne ao sentido da terra. O sentido da terra, que é o retorno do sentido da transcendência ao poder do ser humano, em Heidegger corresponderia à postura que se adquire com a visão de mundo a conquista da ipseidade (*Selbsheit*), fundada no horizonte do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) em vista do seu poder -ser.

(...) a constituição fundamental do ser-aí reside na transcendência. Na visão de mundo (*Weltanschauung*) como postura (*Haltung*), o ser-no-mundo torna-se mais essencial. O próprio ser-aí agarra suas possibilidades de comportamento em relação ao ente na totalidade (*Das Dasein ergreift selbst seine Möglichkeiten des Verhaltens zum Seienden im Ganzen*). O transcender torna-se expresso (*Das Transzendieren wird ausdrücklich*). Na visão de mundo como postura há um transcender expresso.<sup>120</sup>

Para essa conquista, a visão de mundo é requerida. Expurgado o apoio dos fatos, o apoio é sobreassumido na capacidade de agir e de decidir por si mesmo, o assumir uma atitude, tomar uma postura (*Haltung*). O apoio é, assim, incorporado espiritualmente pela existência, que se apoia sobre a sua falta de apoio no mundo. Existencialmente o *Dasein* é proscrito da possibilidade de encontrar qualquer apoio realmente próprio a não ser em sua própria capacidade de autodeterminação. Ela, evidentemente, envolve um sério risco, um grave perigo; no entanto, advém com essa perigosa travessia a esperança da sua *salvação*<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> IF, p. 403 ; GA 27, p. 375-376.

<sup>121</sup> Há pelo menos três termos que se ligam em Heidegger à ideia de salvação: “*Heilige*”, “*Rettung*” e “*Erlösung*”. *Heilige* denota mais o “sagrado” ou a “santidade”. Deriva do adjetivo alemão *heil*, “são, saudável, salvo”, o qual historicamente provém do gótico *hails*, de significado semelhante, sendo que este último possui parentesco com o grego *hágios*. Originariamente a palavra mais se define de forma negativa, pois indica algo que não deve ser tocado, o que é defendido contra toda violação, o intocável (cf. BENVENISTE, Emilie. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2: pouvoir, droit, religion*. Paris: Gallimard, 1969, p. 202-207). O sentido do sagrado relaciona-se, portanto, com a inviolabilidade e, por extensão, com a inacessibilidade. Heidegger parece ter isso em mente quando escreve: “O sagrado (*Das Heilige*) como o in-acessível torna inútil cada pretensão de abordagem imediata pelo que é mediato.” (EHP, p. 85 ; GA 4, p. 63 – tradução nossa com base na edição em inglês e em comparação com a alemã). Na mesma página, Heidegger ainda relaciona esse inacessível sagrado com a originária integridade que forma o todo do acontecimento do ser, vedado aos homens e ao divino. Nas páginas seguintes, Heidegger identificará a integridade “salvífica” do sagrado à *physis*, àquilo que os latinos traduzirão por *natura* indevidamente, mas que para os gregos, segundo Heidegger, expressaria a irrupção do ente na totalidade, o movimento do desvelar e do velar do ser, e daí o próprio acontecer da *alétheia*. *Rettung* relaciona-se imediatamente ao *das Rettende* de Hölderlin, no poema *Hipérion* (cujo trecho em que aparece citamos acima), em que o destino do Ocidente, entregue ao

Essa autodeterminação não é fática, não é relativa a objetos ou coisas do mundo, não é da ordem dos fatos (porque, claro, novamente faríamos *decair a nós mesmos* nos fatos). Ela mostra-se em Nietzsche por meio da *Wille zur Macht*, a vontade de poder, que é atravessada pela vida mesma desejar se elevar. Em Heidegger, entretanto, isso não se orienta pelo fenômeno da vontade e do poder de fazer (que é o sentido mesmo de *Macht*, substantivo que provém de *machen*, fazer), muito menos da vida, mas sim pelo do poder-ser conjugado à morte como horizonte temporal do ser, a finitude.

---

domínio planetário da técnica moderna, vive uma tensão dúbia entre o perigo e a salvação nesse caminho (EC, p. 31 ; GA 7, p. 40). Também reflete sobre a *Rettung* em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* (EC, p. 101 ; GA 7, p. 115) , *Construir, habitar, pensar* (EC, p. 131 ; GA 7 , p.153), entre tantos e tantos outros textos. Talvez uma das passagens mais impactantes do sentido dessa palavra encontre-se nos *Beiträge*, em que escreve: “Porque a salvação (*das Rettung*) dos entes (é possível) apenas a partir do fundamento mais profundo do próprio seer (*Seyn*) – salvação como justificação da preservação lei e da missão do Ocidente.” (CP, p. 69 ; GA 65, p. 100 – tradução nossa, com base na edição em inglês e em comparação com a alemã). Esse sentido de salvação se encontra também na famosa frase de Heidegger, proferida em entrevista à revista *Der Spiegel*, embora só publicada postumamente: “Já só um deus pode nos salvar (*Nur noch ein Gott kann uns retten*).” (JPDS, p. 30) É difícil apreender com exatidão o sentido de salvação, mas de qualquer forma envolve, acima de tudo, a relação entre a história do ser e a do Ocidente, em que humana e civilizatoriamente a técnica moderna exerce um predomínio essencial. A salvação só irá ocorrer através de um retorno originário ao ser: ela mesma coincide com esse retorno, após a superação da metafísica e dos perigos da técnica. *Erlösung* tem mais o sentido de redenção, batizando justamente o capítulo de Nietzsche que discorre sobre a superação do espírito de vingança (cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 180-185). Heidegger disserta sobre o sentido dessa redenção em Nietzsche, p.ex., no ensaio *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* (EC, p. 101 ; GA 7, p. 115) e em *Que chamamos pensar?* (QC, p. 73-92). Na visão heideggeriana a redenção operada pelo *Übermensch* é extremamente problemática em relação ao cumprimento da essência humana e também dentro da história do ser, por justamente pertencer à liberação da vontade diante do que lhe contrafaz limites: “A redenção (*Erlosung*) em face da vingança é a libertação do que é contrariedade para a vontade, de modo que a vontade possa, só então, inteiramente ser.” (QCP, p. 88 ; GA 8, p. 43) Com isso, a vontade torna-se absoluta. Nos *Beiträge*, porém, é vedada a possibilidade de redenção (*Erlosung*, a palavra vem grafada separando o prefixo do radical) diante da admissão pelo último deus ao retorno ao ser (*seyn*, “seer”); neste sentido, Heidegger parece indicar que a salvação que se realiza nesse retorno não constitui uma libertação da história do ser, mas, pelo contrário, um pertencimento ainda mais profundo e essencial (cf. CP, p. 209-291 ; GA 65, p. 413). A rigor, não nos atemos a nenhum significado específico de salvação, isso porque divergimos da interpretação de Heidegger sobre Nietzsche e, em perspectiva da nossa interpretação, traçamos um paralelo com a salvação (*das Rettende*) de Hölderlin. Em nosso texto a salvação cumpre muito menos a função de um conceito do que de uma imagem pela qual expressamos a realização temporal do poder-ser existencial imanente ao projeto autêntico do *Dasein*. Em sentido absoluto, claro, não haveria redenção, na medida em que não há libertação da cotidianidade – e porque, ademais, esta é constitutiva também do panorama de suas possibilidades. No entanto, se levarmos em conta a concepção cristã de redenção, não podemos justamente afirmar que, mesmo a cotidianidade e o impessoal persistindo durante a existência humana, ainda assim a redenção não se realiza? Lembremos, pois, da redenção realizada por Cristo, a qual não anula a efetividade do pecado no século, não o retira do mundo: ela, contudo, ressignifica escatologicamente a natureza e a vida humana, agraciando-lhes com uma nova perspectiva. Cambiando o destino escatológico da alma pelo ser-para-a-morte do *Dasein*, uma espécie de redenção realiza-se existencialmente no seu projeto existencial, mesmo que seja apenas *instantaneamente*, mesmo que, portanto, decadência prossiga amiúde no desenrolar de sua existência.

Segundo Heidegger, essa transcendência autoconstituidora consistiria menos em um poder para fazer do que um poder de ser, no qual está incluso o fazer como capacidade de autorrealização, que não remete tanto à correspondência do imperativo da vontade, quanto à liberdade ontológica da existência humana diante das irrefreáveis pulsões e estímulos inerentes à essência do fenômeno que se reduz a ser apenas-vida (*Nur-noch-leben*).

Trata-se, pois, de compreender que o apoiar-se (*sich halten*) não encontra apoio a não ser naquilo que se é e no horizonte das possibilidades do próprio ser. Apoiar-se na falta de apoio diz *sich halten im In-der-Wel-sein*, apoiar-se no ser-no-mundo, o que nos destina a transcendência:

O ser-aí ultrapassa o ente de um tal modo que somente nessa ultrapassagem ele pode se comportar em relação ao ente; portanto, somente assim ele pode se comportar também em relação a si mesmo como ente, isto é, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si próprio. (*Das Dasein übersteigt Seiendes, so zwar, daß es erst in diesem Überstieg zu Seiendem sich verhalten, also auch erst so zu sich als Seiendem sich verhalten, d.h. es selbst, ein Selbst sein kann.*)<sup>122</sup>

*Überstieg*, a transcendência da elevação, da superação, da verticalização, que só se dá na medida em que o *Dasein* “ultrapassa (*übersteigt*) o ente na totalidade.”<sup>123</sup> Ela constitui-se de assunção de atitudes (*sich verhalten*), do comportar-se que a si se institui e mantém, do apoiar-se na falta de apoio do ser-no-mundo. Vimos que em Nietzsche esse movimento de ascensão traz consigo sempre a necessidade de degraus (*Stufen*) e pilares (*Pfeilern*). Por sobre eles era preciso se elevar às alturas (*Höhe*), a fim de alcançar a visão dos mais distantes mais distantes horizontes, perante os quais se lograva o sentido da terra (*Sinn der Erde*).

Porém em Heidegger isso só pode ser pensado de forma negativa, em sentido hegeliano, isto é, não fática, mas pura (em sentido forte) e simplesmente ontológica. Galgar degraus e pilares no pensamento heideggeriano é ascender ontologicamente pelo sem fundamento da existência humana com o sentido de liberação de possibilidades. Atingir o cume dessa íngreme e rarefeita montanha nos confere a visão de mundo (*Weltschauung*), no qual não o sentido da terra, mas

<sup>122</sup> IF, p. 325 ; GA 27, p. 306.

<sup>123</sup> IF, p. 326 ; GA 27, p. 307.

o sentido do ser está em perspectiva (*Woraufzu, Woraufhin*). O que isso tem em comum com Nietzsche é que esse êxito é a um só tempo o adquirir a perspectiva de confrontação com o sentido do ser em geral<sup>124</sup> e do ser que nós mesmos somos, o *Dasein*, em paralelo com o sentido da terra e o super-homem (*Übermensch*).

Por isso diz Heidegger:

A transcendência do ser do *Dasein* é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical. Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental. *A verdade fenomenológica (abertura do ser) é veritas transcendentalis. (Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalern Individuation liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist tranzendente Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*<sup>125</sup>

A transcendência, portanto, do *Dasein* e do ser, enquanto compreensão do ser, se entrelaçam como abertura de uma mesma verdade, o que “gera” *entre* ambos um metabolismo de retroalimentação, em que se dá entre a verdade ontológica do ser e a verdade existencial do *Dasein*, entre poder-ser e acontecimento dessa compreensão, ambos como liberação de possibilidades e, por conseguinte, de formação de mundo. A interseção entre esses dois sentidos (e sua mútua pertença) é o acontecer da abertura fenomenológico-ontológica da verdade. Essa abertura do ser (que é o acontecer do ser) abriga a mais essencial possibilidade e necessidade de individuação do *Dasein*, ou seja, dele se colocar em perseguição às suas possibilidades mais próprias por necessidade ontológica de auto-realizar-se no mundo. Como verdade transcendental, essa abertura do ser não pode senão se fundar na transcendência.

Transcendência do mundo, cuja estrutura identificamos como *das Hinüberschreiten zu*. Nela degraus e pilares imiscuem-se a pontes, sendo que

<sup>124</sup> No §44, intitulado “Na visão de mundo como postura irrompe o problema do ser” (*In der Weltanschauung als Haltung bricht das Seinsproblem auf*), de sua *Introdução à filosofia*, Heidegger identifica a essência da filosofia com a descoberta do problema do ser, no que a visão de mundo cumpre uma função crucial: “Em que medida reside na visão de mundo como postura e, de maneira necessariamente essencial, apenas nela a possibilidade livre da formulação expressa do problema do ser, isto é, a possibilidade do filosofar expresso? (...) Com essa pergunta acerca do ente como ente, irrompe expressamente o problema do ser. Na visão de mundo como postura, isto é, na confrontação com o ente, reside necessariamente um despertar do problema do ser, ou seja, daquilo que denominamos filosofar.” (IF, p. 408-409 ; GA 27, p. 381;383)

<sup>125</sup> ST I, p. 69 ; SZ, p. 128.

estas são o próprio ser humano. Quem, pois, quer alcançar o âmbito da abertura do ser deve superar a humanidade, o ser somente ente humano, este cujo modo de ser se apresenta como a *aura mediocritas* da cotidianidade. Sói ser super-homem (*Übermensch*), *Dasein*. Pois somente o ser-o-aí está de posse do mundo que o atravessa, *liberto das amarras dos fatos*, livre em si mesmo para fazer do seu tempo de vida contínuas liberações de suas potencialidades. Somente aí ele conquista a sua ipseidade (*Selbsheit*), mas não sem ter também se apoderado da perspectiva (*Woraufhin*) na e pela compreensão de mundo (*Verstehen von Welt*), pela qual *se mantém a si mesmo como postura* (*sich verhalten*) como ser-no-mundo na relação com o ente na totalidade.

A perspectiva é a mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*) e o sentido fundamental da sua transcendência é *das Hinüberschreiten zu*. Ela, a perspectiva (*Woraufhin*), é o *em direção a que* o *Dasein* deve ir de encontro a fim de conquistar o sentido pleno de mundo (no qual ele mesmo está incluído), ao passo que o ente na totalidade é aquilo *em relação a que* (*Woraufzu*) é preciso superar para possuir o mundo.

Desta forma, *Woraufzu* e *Woraufhin*, implicando superação e direção ao mesmo tempo constituem as setas da transcendência, que apontam seu sentido. Ambas concentram, revestidas da terminologia abstrata e analítica, própria da fenomenologia, a significância fundamental de degraus, pilares e pontes em Nietzsche. No fundo, manifestam-se como as mesmas instâncias instáveis pelas quais se deve sobrepassar, a fim de atravessar de um lado para o outro da corda, que se estende como ponte.

Assim, à transcendência no sentido da *Überstiegt* da elevação vem em complementação a *Überschreitend* do atravessar. Enquanto *Dasein*, o homem como um todo atravessa e é atravessado. Atravessa-o, mas ele também atravessa, a experiência e mundo; seu próprio ser reside e se movimenta nessa dinâmica de travessia, em cujo entre seu ser se enraíza. Todavia, o que lhe permite isso é o manter-se no ser-no-mundo, o que não é obtido sem o fenômeno de compreensão de mundo como seu fundamento necessário. Ser-no-mundo, a mundanidade que atravessa o *Dasein*, estabelece-se como correlação necessária entre perspectiva (*Woraufhin*) e compreensão de mundo (*Verstehen Von Welt*). É preciso ver que a

estrutura da perspectiva inclui essa compreensão, e em decorrência disso é que vem a ser a mundanidade do mundo.

Com efeito, o olhar humano nunca vê somente uma paisagem como um pano de fundo. Antes mesmo do olhar repousar sobre o que acaba por contemplar, uma relação interpretativa já se estabelece entre homem e a coisa, subjazendo a essa relação uma prévia compreensão. Isto, no entanto, não nos diz de antemão o que as coisas são, mas já nos dispõe para um determinado horizonte de possibilidades. Esse horizonte sempre está presente. À diferença da relação pobre que o animal trava com o mundo, nunca ultrapassando as limitações do meio ambiente imediato onde está encerrado, alienado da experiência do ente enquanto ente, a existência humana penetra nessa experiência a fundo e a sobrepassa, saltando sobre o ente na totalidade e se instalando no desabrigo de ser atravessado pelo mundo. Mais do que um ser vivente em um meio ambiente, o ser-o-aí se situa num mundo ambiente (*Umwelt*); seu campo de visão se alastra para além do que é apenas percebido, visualizado; a paisagem, então, se converte em perspectiva para exploração (do ente e de suas próprias possibilidades). É com isso que toma em suas mãos a mesmidade do ente, bem como apodera-se de seu si-mesmo (*selbst*). O olhar penetrante do homem é, de antemão, formador de mundo, enquanto circunvisão (*Umsicht*), que rasga o véu das limitações do ambiente ao redor para horizonte do mundo e da totalidade, que longe de fazerem com que a finitude humana se perca, a reencontra legitimamente.

Transcendência, então, de acordo com Heidegger, aponta para uma dupla penetração no horizonte e compreensão totalizante. Compreensão da totalidade do ente enquanto ente, segundo suas modalidades próprias (*Vorhandensein, Zuhandensein*), e do ser que o próprio *Dasein* é, a saber, cuidado (*Sorge*) com o seu poder-ser. A penetração do horizonte, no primeiro caso, anuncia que se compreendeu a totalidade dos entes intramundanos como presentes no espaço, enquanto que a penetração da segunda intui a totalidade do si-mesmo na totalidade finita do tempo.

É sobre essa dupla penetração, espacial-temporal, que se mantém o fenômeno da compreensão. Manter-se como ser-no-mundo significa sustentar a si mesmo no sem chão de sua própria decisão e atitude, que se fundamentam na

compreensão de mundo. *Verstehen* (compreensão) é uma espécie de ato “noético” da *Haltung*, caso fôssemos nos exprimir em linguagem husserliana. A atitude se mantém sobre o solo compreensivo da tomada de consciência de que se é formador de mundo.

Com isso, atravessa-se horizontes e supera-se os mais altos obstáculos, e o sentido da transcendência (de mundo e de si mesmo) é *paradoxalmente por fim e provisoriamente* conquistado: *das Hinüberschreiten zu*. O sobretravessar para é a estrutura temporal da transcendência que carrega em seu interior a configuração espacial da perspectiva pela qual a realidade se mostra e se divisa o sentido do ser por meio de uma visão de mundo. Essa estrutura espaço-temporal está impregnada da assunção de uma atitude (*verhalten*), no manter-se nessa falta de apoio no ser-no-mundo, como fundamento abissal (abismo, *Abgrung*) e vértice para a autossuperação. Essa assunção, porém, transporta consigo também uma horizontalidade, da qual não se deve extraviar: ela é um manter-se sempre em perspectiva, em autoconstância, enquanto *sich verhalten zu*, manter-se para. Nenhum mundo sobretravessa e é sobretravessado sem que esse ser privilegiado com uma compreensão mortal sobre a vida mantenha-se nesse caminho de (auto e hétero) atravessamento. Com isso, o sentido da terra foi arrancado das substâncias e do espaço para ser compreendido a partir da finitude do tempo. Finitude da existência temporal humana em relação íntima com a estrutura temporal do ser em geral, porquanto pertençam ambos ao âmbito de uma mesma abertura. A transcendência do mundo e do *Dasein* assinala que o sentido último do ser, com o qual o sentido do nosso ser se imiscui, precisa ser procurado no fenômeno do tempo e não mais do simples espaço.

Transcendência é a essência fundamental do próprio ser-aí, do ente que nós mesmos somos. (...) a constituição ontológica do ser-aí, bem como, ao mesmo tempo, o fundamento da possibilidade interna da transcendência, é a temporalidade. Portanto, o tempo precisa determinar o horizonte transcendental para a pergunta fundamental do filosofar, a pergunta sobre o ser.<sup>126</sup>

A verdade transcendental da abertura do ser (*Erschlossenheit von Sein*), o sentido fenomenológico da verdade (*Warheit*), doravante deve ser problematizado à luz da temporalidade.

---

<sup>126</sup> IF, p. 233.

### 3. Tempo do mundo e horizonte existencial da descoberta

#### 3.1. Necessidade e conquista de mundo: jogo da criação

No tempo de existência de que dispomos, encontramos-nos constantemente premidos a tomar alguma postura quanto ao direcionamento da nossa vida e, por meio da manutenção dessa *postura* assumir ações e passos através dos quais construímos nosso caminho, ascendendo de degrau em degrau a metas cada vez mais elevadas. Não é outra coisa quando dizemos vulgarmente: precisamos dar um rumo na vida. A partir desse momento, nossa vida ganha em compenetração, já não mais parecendo tão difusa como era antes, quando a assistíamos passar, ao nos colocarmos diante dela qual se tratasse de uma mera paisagem. A vida se torna um constante labor de autorrealização no e pelo atravessamento de nossas mais intrínsecas e fulcrais capacidades.

No entanto, no decorrer das nossas investigações, frisamos que o fenômeno da vida, cuja essência se ampara na profusão dos estímulos e pulsões, deveria ser “alijado” de nossa constituição ontológica, a saber, da estrutura fundamental da nossa existência. Outrossim, por mais que as coisas se apresentem num caudaloso devir que tudo perpassa, víamos que o sentido originário da transcendência reside na constância de permanecermos sendo nós mesmos, mas em relação com o mundo, em sentido fenomenológico, o que significa dizer que nos encontramos em meio a um conjunto de relações e nexos, que são os modos com os quais travamos encontros e lida com as coisas. Atravessando as intempéries e instabilidades que se oferecem ao seu caminho, a realidade humana se estabelece sob a forma da transcendência, que, no transcender, a si se mantém. É a corrente da vida que ela atravessa, mantendo-se a si enquanto uma estrutura ontológica obtém da finitude diante da morte seu sentido derradeiro e fundacional. Porque se pode colocar diante da morte, o ser humano pode-se compreender a partir da perspectiva de suas próprias possibilidades. Mas isso não é tudo. Com a possibilidade de autocompreensão, advém a possibilitação de uma heterocompreensão. Esta, todavia, mais do que a aptidão de compreender os outros ou outras coisas, confere-lhe um poder de compreender que parece exceder

a finitude, lançando-o na relação com a totalidade: a totalidade dos entes e, com isso, a relação com o mundo. Tal compreensão se manifesta, pois, como compreensão de ser, na medida em que através dela se trave uma relação com o ser em geral, a partir do qual se possa interpretar os entes em seus diferentes modos e traços particulares e se estabelecer suas estruturas fundamentais. Da existência e da transcendência, o fenômeno anímico da vida sendo assim afastado, abre-se espaço para que a morte e o tempo sejam tomados como fios-condutores para a compreensão geral do ser dos entes.

Em uma nota solta, escrita por Fernando Pessoa, mas sem ser assinada, intitulada *Palavras de Pórtico*, o poeta esboça algumas diretrizes fundamentais do seu plano de vida em vista de sua poética, pela qual se mostra obstinado em fazer da sua existência um tremendo e radical sacrifício, a fim de que ela inteiramente se transforme em combustível para a obtenção do sentido excelso da criação artística: “Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa: ‘Navegar é preciso; viver não é preciso.’ Quero para mim o espírito [d]esta frase, transformada a forma para a casar com o que eu sou: Viver não é necessário; o que é necessário é criar.”<sup>127</sup>

Os navegadores portugueses antigos figuram na poética pessoana como os grandes heróis que conquistaram, no passado, a glória da expansão e do domínio do Império português pelo mundo, tendo sido capazes, entre tantos feitos admiráveis, de ultrapassar o cabo das Tormentas e realizar a circum-navegação, completando a travessia ao redor da Terra. Toda essa conquista, no entanto, não seria possível sem duras penas, mágoas, sacrifícios, lutas, dor. “Quem quer passar além do Bojador, / tem que passar além da dor.”<sup>128</sup> A dor representa aqui o ingente sacrifício que é reivindicado a quem deseja elevar-se sobre si mesmo e alcançar um bravo feito, cujo esplendor seja digno de ser recordado através dos tempos. Ao tomar para si o antigo lema pelo qual os navegadores se norteavam, a intenção de Pessoa é de transsubstanciá-lo para sua própria vida, reformulando-o de acordo com as perspectivas artístico-poéticas que se lhe apresentavam como o mais elementar e vital em sua cotidiana vida, que não conhecia grandes e audazes aventuras cheias de riscos. Fazia-se mister, pois, casar a forma do lema

<sup>127</sup> PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 15.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 82.

transubstanciando-o à hóstia sacrificial do que ele mais essencialmente era. *Viver não é necessário*. Com efeito, o maior risco para ele era o de perder-se, desencaminhar-se do que se lhe figurava como a maior possibilidade de autorrealização de seu talento e vocação para a poesia. Desfrutar dos prazeres, viver uma vida impulsionada apenas pelos desejos momentâneos, descuidando daquilo que se vai construindo dia após dia ao longo do tempo, abandonando-se por inteiro ao que a vida segue apresentando, sem grandes e urgentes preocupações, a não ser viver apenas e ainda e sempre a cada momento, apenas vivendo: significa, na concepção de Pessoa, a maior tentação para a perda de si mesmo. Contudo, para não decair na perda de si mesmo, requer-se perder a sua vida como sua, ao não contar em gozá-la, mas fazer com que ela se torne lenha e combustível de um projeto ainda mais além e superior. Perder a sua vida converte-se, então, na conquista de si mesmo, mas não como vida, mera subsistência, e sim como realizações e feitos.

Assim, o que se mostra como necessário é a criação, a atividade de trazer algo realmente inaudito e essencial para o mundo através de suas próprias “mãos”. Contudo, o caminho de criação jamais é seguro e, muito menos, certo. Ele envolve uma miríade de riscos, sem que nada nos garanta que sejamos capazes de ultrapassá-los. Nessa perigosa travessia, aquele que se lança por sobre essa tênue via que se estende sobre o abismo da possibilidade de perder-se está em completo desabrigo, porque, de fato, não há amparos ou coisas em que se apoiar. Apenas se está entregue à própria sorte, a seus próprios esforços, sem com que nada assegure o sucesso. Porém, é a criação a mais premente necessidade de realização. Por isso vale a pena arremessar-se a essa frágil promessa de ascensão, por mais que se esteja desprotegido, sem poder contar com nada além dos seus esforços, das suas decisões, da sua capacidade em assumir posturas firmes e resolutas, a fim de se manter no prosseguimento dessa conquista.

Abandona-se a si mesmo ao seu próprio bater de asas ao longo dessa perigosa travessia que é o deixar-se conduzir resoluto e autodeterminante da necessidade de criação.

A oração *viver não é necessário* traz mais de uma opção de interpretação a respeito de sua estrutura. Com efeito, podemos lê-la como *não é necessário viver* (em que o verbo é impessoal e o termo “viver” apresenta-se como complemento),

mas também normalmente a leríamos sob a forma da estrutura padrão de uma oração (em que “viver” é o sujeito e “necessário”, o predicativo do sujeito, assumindo aí o verbo a função copulativa). Interpretando-a como oração impessoal, pospomos o viver como complemento de algo que de antemão lhe condiciona: o não ser necessário. O que não é necessário é contingente, e por isso pode ser ou não ser. É contingente porque é condicionado por uma série de fatores que lhes são extrínsecos e que lhe condicionam em sua atualidade. Deste modo, dizer que é contingente viver prescreve à vida a incapacidade de autossustentação, de encontrar em si mesma a capacidade de apoiar-se sobre si, a fim de perseverar na constância de sua própria atualidade e atividade.

Por outro lado, lendo “não é necessário” como o que se predica do sujeito viver, substancializa-se a vida, é verdade, mas dela se exclui a relação com a necessidade como ela mesma, a vida, se tratasse de sua complementação. A afirmação de que a vida não é necessária dá a entender, entre outras coisas, que a vida em si e por si mesma é incapaz de gerar necessidade, não carregando dentro de si força o suficiente para exercer uma coerção de necessidade no âmbito em que ela impera. Ela não traz necessidade e, por conseguinte, não é necessária.

Desta forma, o viver pode ser compreendido como mero complemento de uma contingencialidade e, ao mesmo tempo, como substantivação de um fenômeno que se caracteriza pela falta de necessidade. A vida mostra-se como a frágil condição complementar de ser algo que contingentemente permanece *ainda* (*noch*) seguindo (sem que nada de necessário sustente essa permanência) e, além disso, como substrato de um *apenas* (*nur*) viver, o qual se restringe a não ser outra coisa que a sua subsistência enquanto ainda pode, sem impor para si ou para outrem ulteriores necessidades ou tarefas. Novamente a fórmula da vida aqui também fica restrita àquilo que em Heidegger frisamos sobre o conceito de *Nur-noch-Leben*, o apenas-ainda-viver.

Criar, pois, é o que é necessário. Tal como a sentença se escreve não dá margem para dúvida de que o criar não seja outra coisa que o sujeito da frase. A necessidade, no caso, não é algo que lhe vem de suplementar, mas apresenta-se enquanto sua intrínseca qualidade, talvez a mais essencial. É a própria criação, ou melhor dizendo, a possibilidade para a criação que responde pelo aparecimento da necessidade no âmbito da existência.

Posto que o viver não seja necessário, a necessidade resta-se excluída da vida, pelo menos daqueles viventes cuja essência não significa nada além do que meramente viver. Em decorrência disso, somente uma outra realidade pode responder pelo fato de a criação fazer-se presente nesse mundo.

Esse que responde pela criação é o ser humano. Seu ser encontra-se em jogo entre duas possibilidades: a de criar ou a de quase apenas viver (ou melhor, levando-se de um passatempo ou entretenimento a outro, entre prazeres, gozando a vida). A tentação de restringir-se à vida, portanto, é aquilo que no ser humano aparece como elemento de oposição à sua máxima possibilidade de realização e de autorrealização, na medida em que o indivíduo só vem a se realizar autenticamente por meio da criação. Assim, a possibilidade para a criação faz irromper no ser humano uma virtualidade que o diferencia dos demais seres, inclusive os viventes. O ser humano é o aberto para a criação, e a sua existência é totalmente perpassada pela necessidade de corresponder a essa possibilidade.

Em Nietzsche essa possibilidade para a criação é dita como *Wille zur Macht*, vontade de/para poder, pela qual o ser humano se realiza como super-homem (*Übermensch*) e pela qual se apodera do sentido da terra (*Sinn der Erde*); através dela, instala em sua existência o jogo da livre criação (*Spiel des Schaffens*), relação aberta e dinâmica com o devir que o perpassa e que ele atravessa, fazendo assomar no mundo o inaudito, o plural, o sempre-novo, o nunca o mesmo: “para o jogo de criação (*zum Spiele des Schaffens*), (...) o espírito (*der Geist*) quer agora (*nun*) a sua vontade (*Willen*), tendo perdido o mundo (*Weltverlorene*), quer alcançar (*gewinnt*) para si o seu mundo.”<sup>129</sup>

O espírito que quer *agora* a sua vontade é aquele que se deixa tocar profundamente pela necessidade mais coercitiva e, paradoxalmente, mais libertária de se impor a vontade de criar. Assim como para Nietzsche grandes figuras do passado, como Alexandre Magno ou Júlio César, manifestaram em suas vidas o deixar-se conduzir pelo ímpeto da vontade de poder, através da dominação política e da imposição de suas vontades e valores, assim também para Fernando Pessoa há nos antigos desbravadores do mar, como Vasco da Gama, Fernão de

<sup>129</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 33.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 31.

Magalhães e outros, a presença dessa necessidade de criação, só que brotando na ânsia por descobrir e conquistar mundos novos. No entanto, ambos os pensadores, quando transpõem essa pulsão para o âmbito de suas existências, veem no fenômeno do poder da pulsão para criar o que há de mais elementar em jogo na necessidade-liberdade para a criação. É preciso considerar, pois, o sentido de uma íntima correlação que há entre o casamento entre a forma do lema que se assume e “o que eu sou”, de Pessoa, e, por sua vez, a consonância do espírito (*Geist*) com a vontade (*Wille*), em Nietzsche.

Nos dois pensadores o fenômeno da perda tem um lugar de primazia como passagem para a conquista. Nietzsche fala de uma perda de mundo (*Weltverlorene*), enquanto Pessoa fala do perder sua vida. Se essa perda é pensada em Pessoa como oferecer-se como lenha para a criação, em Nietzsche essa perda é sacrifício requerido para a passagem do homem para o super-homem (e tudo o mais decorrente disso, tal qual expusemos). Ambos, porém, em linguagem diversa, é verdade, procuram na realidade expressar a mesma coisa: a conquista de mundo e o encontro consigo mesmo mais essencial significam, no fundo, o jogo livre da criação. Essa liberdade, contudo, manifesta-se como a possibilidade que se nos impõe a superação da vida – a sua transcendência. O sentido da temporalidade dessa superação fundamenta-se nesse agora (*nun*) de que Nietzsche fala. Agora que é radicalmente diverso do ainda (*noch*). Enquanto o ainda sustém-se na subsistência de um tempo presente sem origem ou direção, o agora mostra-se como o campo aberto e a dimensão a partir do qual a temporalidade descortina o seu sentido e direção. O ainda sempre se detém na vida. O agora abre a vida – descerrando-a ao mundo e à existência – para a direção da morte.

### **3.2. Descoberta e violência como signos da verdade**

A finitude da existência só pode ser compreendida à luz da perspectiva de que a vida se encaminha para a morte. A morte é que o há de incontornável em nossa condição de sermos mortais, ela é o *inultrapassável*. Contudo, ainda que seja o que não se pode ultrapassar, o fato de por ela sermos tocados e constituídos nos confere a primazia de sermos dotados ontologicamente do fenômeno da ultrapassagem. Ela é o limite derradeiro de nosso movimento de transcendência,

mas por isso mesmo o seu acontecimento limítrofe realiza a doação de sermos propriamente transcendentais. Só podemos ser transcendentais porque a morte abre, com o limite de ultrapassagem, a possibilidade mesma do ultrapassar.

Com efeito, a morte não assinala apenas um acontecimento final, mas uma dimensão diretiva constante para nossa existência, como se a sua futura adveniência fosse capaz de gerar efeito retroativo, condicionando estruturalmente a nossa condição de viventes enquanto mortais. Mas, somente graças a esse efeito retroativo, adquirimos a capacidade de nos compreendermos como seres singulares, cuja existência está arraigada no tempo que concorre para que essa “causa final” finalmente advenha. Assim, a compreensão da mortalidade abre nossos olhos para a finitude da existência e para o fato de que o tempo se estende como o horizonte e oportunidade de que nos ponhamos em movimento de realização de nós mesmos.

Mortalidade é, portanto, o pressuposto da finitude e, por isso, não é de se admirar que em Fernando Pessoa ou em Nietzsche fale-se da necessidade de se perder a vida ou em oferecer-se em sacrifício, a fim de realizar o que se é e conquistar o mundo, através do jogo de criação.

Por meio da compreensão da finitude da existência, a perspectiva da singularidade irreduzível – condição de cada ser humano – e o plano de uma teia complexa de relações, pela qual o fenômeno da transcendência estratifica a singularidade num todo constitutivo a que se denomina mundo, enfim, ambos, essa perspectiva da existência e esse plano de mundo, unificam-se de modo a formar uma só dinâmica, um só *projeto*.

“Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero que torná-la grande, ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo”<sup>130</sup>, escreve Fernando Pessoa em continuação direta do que citamos acima. Nesse trecho há efetivamente uma explicitação da necessidade que o preme: tornar a sua vida grande. No entanto, em vista disso, requer-se que nela se abstenha dos gozos, seja dos prazeres ou dos passatempos, a fim de que ela mesma possa compenetrar-se intensamente na atividade de sua máxima autorrealização: o tornar-se grande, fazendo com que seu corpo e sua alma, sua

<sup>130</sup> PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 15.

vida em tempo integral, convertam-se na lenha para que o ato da criação ocorra, por meio do qual a obra nasça, um mundo seja conquistado. Nessa obra e nesse mundo estão em jogo sua mais essencial singularização e autotranscendência, através das quais a vida adquire um novo valor e sentido, a ponto de transformar-se em sacrifício. Na medida em que a vida passa a ser concebida em vista do sacrifício, de tornar-se lenha, combustível de propulsão para uma superação ou travessia, já não mais a vida se regula pelos deleites e diversões momentâneos, com seus subsequentes contentamentos, em suma, por nada que seja de caráter imediato.

A vida agora orienta-se por uma mediação, ou melhor, ela mesma se compreende como uma mediação: ela é o meio através do qual um sacrifício deve ser oferecido para se conquistar uma grandeza. Ela, destarte, compreende-se a partir da morte. Viver tendo em vista essa grandeza significa em Pessoa não outra coisa que, em confluência a esse conceito heideggeriano, ser-para-a-morte.

A morte é a possibilidade *mais própria* do *Dasein*. O ser para essa possibilidade abre ao *Dasein* o seu poder-ser *mais próprio* (*eigenstes Seinkönnen*), em que sempre está em jogo o próprio ser do *Dasein*. (...) A possibilidade mais própria e irremissível é insuperável (*unüberholbar*).<sup>131</sup>

O insuperável (*unüberholbar*) é, pois, aquilo que não se pode transcender, é a morte em seu traço de inultrapassável. O fato de ela não permitir travessia, no entanto, tem um efeito reverso em toda estrutura ontológica da existência humana: ela lhe confere, com a circunscrição da inultrapassabilidade da condição mortal, o poder de ser a própria existência marcada pela constituição ontológica de ser em ultrapassamento ao longo do tempo, caminhando em direção a esse ponto final que não se pode ultrapassar. É como que se as forças do que é inultrapassável conferissem ao ser humano a capacidade de existir ultrapassando. Assim, é conservando-se como ultrapassagem, é que ele vem a ser legitimamente transcendente, quer dizer, transcendente em relação às suas possibilidades, àquilo que ele pode fazer acontecer, realizar, na e pela conservação do seu poder-ser, sua potencialidade mais essencial. A morte coloca em jogo nossas possibilidades, empoderando-nos para elas. Em linguagem mais pessoana: a necessidade de criar acomete a vida de um querer para a criação que exige e projeta a vida para além

<sup>131</sup> ST II, p. 47 ; SZ, p. 720-723.

de si mesma, sendo lenha para uma grandeza, navegação em meio às tormentas para uma conquista.

Porque a antecipação da possibilidade insuperável (*Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit*) inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existenciário *todo o Dasein*, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser (als ganzes Seinkönnen)*.<sup>132</sup>

A morte, sendo a antecipação da possibilidade insuperável, mais do que um *a posteriori* que de fato ocorra aos seres humanos, é um *a priori* da condição existenciária humana e que a define pela mortalidade. Essa antecipação perfaz de tal maneira todo o arco da existência que em si mesma resguarda, em potência, todas as possibilidades da trajetória do ser-o-aí e que constituem seu poder-ser uma totalidade. Através dessa antecipação advém o fator da liberdade, que condiciona global e decisivamente a equação da existência humana, liberando em seu interior as possibilidades pelas quais esse poder-ser se atualiza e acontece, pelas quais o ente humano é aberto ao ser, o que constitui o elemento fulcral de sua determinação ontológica. A morte, ou melhor, o ser-para-a-morte, é um circuito completo por onde corre a liberdade existenciária a todo momento e em totalidade.

O viver em perspectiva da morte na perseguição de um objetivo supremo para a vida mesma é de onde Pessoa extrai seu projeto de vida. Viver em perspectiva da morte não consiste em ficar meditando sobre a hora da morte, sobre qual dia e em que hora nossa vida chegará ao termo, mas em manter-se sob a perspectiva de que a existência é não apenas derradeiramente finita, mas que, do início ao fim, é caracterizada pela finitude. Significa, portanto, reter a morte como horizonte constante da vida, onde ela possa se tornar uma realização de um projeto que a transcenda. Mas isso só se torna realizável na medida em que tempo nos é dado.

Primordialmente, o *Dasein se aplica (verwendet)*, em si e para si mesmo, de forma explícita ou não, como o ente em que está em jogo o seu ser. De início e na maior parte das vezes, o cuidado é ocupação guiada por uma circunvisão (*ist die Sorge umsichtiges Besorgen*). Aplicando-se em função de si mesmo, o *Dasein* se “desgasta” (*„verbraucht” sich das Dasein*).

<sup>132</sup> ST II, p. 48 ; SZ, p. 726-727.

Desgastando-se (*sichverbrauchend*), o *Dasein* gasta a si mesmo, ou seja, gasta o seu tempo (*Zeit*). Gastando tempo (*Zeit brauchend*), ele conta com ele. A ocupação que conta e controla na circunvisão descobre (*Das umsichtig-rechnende Besorgen entdeckt*), de início, o tempo, e leva à elaboração de uma contagem do tempo. Contar com o tempo é constitutivo de ser-no-mundo (*Das Rechnen mit der Zeit is konstitutiv für das In-der-Welt-sein*). Contando com seu tempo, o descobrir da circunvisão nas ocupações deixa vir ao encontro no tempo o manual e o ser simplesmente dados descobertos (*Das besorgende Entdecken der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen*).<sup>133</sup>

Nas *Palavras de Pórtico*, Fernando Pessoa expressava que não contava em gozar da vida de deleites e de lazeres, mas que queria fazer dela um sacrifício para a criação poética, a qual figurava diante dos seus olhos como a conquista e o imperativo mais urgentes e necessários a que seu ser se sentia confrangido a realizar. Essa realização, sem a qual se corre o risco de perder-se a si mesmo, semelhava às grandes descobertas proporcionadas pelos ingentes feitos dos antigos navegadores, que expandiram o mundo e o conquistaram. Criar mostrou-se, então, a verdadeira necessidade de sua existência. No entanto, essa necessidade não seria possível – e nem todas as conquistas ulteriores – sem que algo se oferecesse como condição possibilitadora: o tempo.

Somente porque se pode contar com o tempo, pode-se sentir a premência de querer criar. Com isso, pode-se dispor de tempo para fazer uso dele em vista daquilo que se intente criar ou, então, gastá-lo com outras coisas, chegando até mesmo a desperdiçá-lo, abrindo mão de empregá-lo em projetos de visões mais largas, prodigalizando-o com toda sorte de entretenimentos efêmeros. Bem empregado ou não, é irrefreável o processo de consumo de tempo, na medida em que este mesmo segue passando e que nós somos assinalados pela condição da mortalidade. Se a morte traça um arco de finitude à nossa existência, então o tempo de vida é, por necessidade ontológica, limitado. Mas é dessa limitação que se retira o poder de nos colocarmos diante do tempo em sua especificidade estrutural e, ademais, contarmos com ele.

Pois contar com o tempo é imanente à constituição de ser-no-mundo. É evidente que com esse contar com o tempo pode-se dar início àquilo que

<sup>133</sup> ST II, p. 128 ; SZ, p. 904-905.

poderíamos chamar de uma contagem de tempo, a oportunidade e a habilidade de calculá-lo, contabilizando-o de acordo com as medidas espaço-temporais que criamos em vista disso. A cronometria, a habilidade de medir o tempo, faz parte da composição do mundo histórico-social em que vivemos: permite a datação de eventos, a formulação de calendários, e seu compartilhamento entre os mais diversos indivíduos, fazendo com que esse tempo também tenha o caráter da publicidade, isto é, do ser acessível publicamente. Contudo, esse contar com o tempo não se deixa meramente apreender pelo fenômeno de quantificação do tempo – por mais importante seja para a sociabilidade humana –, porquanto retenha em si um caráter mais originário de ordem existencial: contar com o tempo é o que possibilita o encontro entre o fenômeno daquilo que se chama o descobrir (*das Entdecken*) e o mundo do que é descoberto na dupla modalidade do manual e do presente à vista (*das entdeckte Zuhandene und Vorhandene*). O tempo, portanto, é a dimensão e o ponto de articulação desse encontro. Contar com o tempo significa descobri-lo e, com essa descoberta, descerrar o mundo.

“Descobrir é um modo de ser-no-mundo (*Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-Sein*).”<sup>134</sup> Esse trecho encontra-se inserido no §44 de *Ser e tempo*, cujo título é: “*Dasein, abertura e verdade (Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit)*”. Lá, o conceito de verdade é investigado em suas diferentes acepções nas esferas da adequação epistemológica e do juízo enunciativo, sendo todas elas rechaçadas como acepções originárias da verdade. Em vez disso, é no fenômeno de descobrir que Heidegger perceberá que a verdade pode ser compreendida em sua origem. Somente porque algo antes vem a ser descoberto na percepção ou na intelecção humana pode ocorrer a adequação ou a correspondência entre sujeito e objeto no plano epistemológico. De fato, nenhum ente, nenhuma coisa ou objeto poderia ser conhecido ou ser corretamente conhecido sem que antes não venha à luz, manifeste-se, sem que, em resumo, torne-se fenômeno para o conhecer humano. E sem esse chegar à luz e sem um conhecimento adequado entre quem conhece e o que é conhecido, como um segundo momento de manifestação da verdade, nenhum juízo assertório ou nenhuma comprovação poderia ser verificável.

---

<sup>134</sup> ST II, p. 288 ; SZ, p. 610-611.

Enquanto ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental do *Dasein*, constitui o *fundamento* (*das Fundament*) originário da verdade.<sup>135</sup>

O fundamento originário da verdade é, pois, o ser-descobridor (*Entdeckend-sein*), que, por conseguinte, é aquele que responde pelo ser-no-mundo, o *Dasein*. A razão desse fundamento se deve, em primeiro lugar, à própria essência do descobrir, na medida em que ele próprio se revelou, para Heidegger, como o sentido primordial do conceito grego de verdade, ἀλήθεια, desvelamento (*Unverborgenheit*). Na essência do descobrir reside a descoberta que é feita e, além dela, a sua correlação com aquele que a realiza. No fenômeno do descobrir simultaneamente a descoberta e o descobridor encontram-se implicados juntos, como dois polos de uma mesma esfera de pertença. Aquele que descobre é o ser-o-aí, o qual, sendo no mundo, configura-se como ser-descobridor. Isso ressalta, então, o quão esse *aí* do ser-o-aí deve ser concebido de forma dinâmica, uma vez que se reporte à dimensão de sua atualização existencial que ele mesmo realiza – e pela qual ele se realiza. Essa descoberta não diz respeito a um achar coisas, pessoas ou lugares por aí dentre os mais diversificados lugares, que estavam ocultos aos nossos olhos ou que então desconhecíamos; tampouco essa descoberta é primariamente relativa a resultados obtidos de investigações, pesquisas ou apenas reflexões. A descoberta aqui significa nada menos que o *aí* (*da*) do *Dasein*, concebido ontologicamente como o horizonte de seu ser. Descoberta é a abertura espaço-temporal para que todo e qualquer fenômeno ocorra. Descoberta aqui denota o mundo que é aberto pela e com a existência humana, a qual é descobridora por natureza. A descoberta abre o mundo, mas qual o sentido dessa abertura?

A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes (*Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seiendem immer erts abgerungen werden*). O ente é retirado (*entrissen*) do velamento (*Verborgenheit*). A descoberta, em seu fato, é, ao mesmo tempo, um roubo (*Raub*).<sup>136</sup>

<sup>135</sup> ST II, p. 287 ; SZ, p. 606-607.

<sup>136</sup> ST II, p. 291 ; SZ, p. 614-615.

Há nessa citação uma descrição dessa descoberta que propositadamente apela para a semântica da violência, a fim de qualificá-la: o de ser ela arrancada, retirada (à força, como indica o verbo em alemão), roubada. A descoberta é um roubo: tanto enquanto ato de conquista quanto no de tomar posse do despojo. Por conta disso, não podemos tomar a verdade de modo nenhum segundo a concepção clássica de uma convergência pacífica entre coisa e intelecto, em cuja relação o intelecto assumiria o papel proeminentemente passivo de captar da realidade lá fora os fatos, o que seria apreender o verdadeiro. Ao contrário, essa passividade agora é invertida, sendo a coisa mesma aquilo que sofre o assalto: o ente. Mas não, é claro, o ente segundo o que se entende como suporte das substâncias, e sim bem compreendido, segundo antes argumentamos, como fenômeno do que cai ou adentra na relação em perspectiva com a dimensão humana de compreensão, atitude e interpretação. Não há, pois, nenhum fora dessa relação, de onde possa ser extraído ou arrancado o ente e, por consequência, está excluída a hipótese de que haja algum resíduo de coisa por detrás dos fenômenos. Mesmo assim se faz mister uma ação de violência para que o ente seja acometido não se sabe de onde, sem deixar para trás nenhum saldo residual. Ela é cometida ao ente, o qual, por sua vez, é retirado do velamento (*Verborgenheit*). O que significa, então, postular tal coisa? Significa, antes de mais nada, dizer que o ente não é extraído do ente, nem por nada que se lhe assemelhe ou que responda por sua entidade.

Ademais, quer dizer: o ente é retirado do ser, do seio do que resiste como não-ente, como dimensão de originalidade e vigor dos entes, mas que se retrai enquanto tal, de onde e para onde todo ente deve, pois, retornar. Mas não só origem e destino final: o ser é a dupla face do ente, o que lhe dá sustentação, não como resíduo ou suporte, e sim como vigor, completando todo circuito de liberação e aparecimento dos entes – e, por isso, ser está identificado, grosso modo, muito mais com a morte, que ao mesmo tempo libera e faz declinar os entes. De um lado a outro, perfaz-se um intercâmbio entre o que se retém em velamento e o que é arrancado para o desvelamento. Assim, do velamento do ser é retirado o desvelamento do ente, sendo a verdade – ou o descobrir – precisamente essa tensa e intensa relação permanente entre ser e ente, velamento e desvelamento.

Todavia, não primeiramente é um ente em sua singularidade fortuita que é simplesmente arrancado do velamento, um ente qualquer que seja, em sua especificidade, mas é preciso ver que essa extração ocorre ao ente em sua totalidade, o ente enquanto tal, na sua mesmidade (*Selbtigkeit*) de ser em copertencimento ao ser-o-aí. É a relação com o ser, sempre mediada e perpassada pelo ente, que é abduzida e, na ocorrência deste relacionamento, o mundo é constituído à força como a abertura em que ser e ente se permeiam. É nesse mundo que se radica a verdade, e, em decorrência disso, ela supõe velamento e desvelamento como dinâmica de abertura. Abertura de mundo, da esfera de ambientação entre ser e ente, inaugurada pela descoberta.

Em que tempo isso acontece? Essa pergunta permanece sempre latejando em nossa mente, mas o que faz com que ela dê o ar de sua graça é a tentação de deslizarmos essas investigações, de cunho fenomenológico e apriorístico, para o trâmite do curso natural das coisas, em que as coisas se sucedem umas às outras no interior do tempo. Na realidade, verifica-se aqui, justamente, que o tempo é o a priori absoluto de todas as coisas que são presentemente perscrutadas. Na realidade, o a priori para todo e qualquer fenômeno: o tempo é o horizonte, e sem ele nada é divisível, é verdade. Mas, porquanto o tempo seja a condição de possibilidade da investigação fenomenológica, por esta não se tratar de uma ciência eterna ou atemporal, carece de razão inquirir ou aventar a procedência no desenrolar do tempo, quando, na realidade, se busca descortinar os elementos cooriginários ao tempo, sem os quais ele não seria possível a priori. Mundo, abertura, verdade, *Dasein* não são realidades que se seguem temporalmente, mas participam simultaneamente da irrupção do tempo como a priori absoluto. Onde quer que haja tempo, lá eles já estão instalados.

De uma outra indagação, no entanto, não nos podemos livrar, a saber: como vem a ser essa violência extratora, como ela se realiza e se configura e o que mais propriamente em interior se desentranha?

O desvelamento deve ser arrancado ao velamento, de certo modo deve ser roubado. E, visto que para os gregos, inicialmente, o velamento perpassa e domina a essência do ser como um velar-se, determinando, assim, também o ente em sua presença e acessibilidade (“verdade”), por isto a palavra que os gregos usam para aquilo que os romanos chamam de “*veritas*” e nós chamamos de “verdade”, vem caracterizada pelo  $\alpha$ -privativo ( $\alpha$ -λήθεια). Verdade significa, de início, aquilo que foi

arrancado ao velamento. Verdade é, portanto, esta conquista pela luta, a cada vez sob a forma do desencobrimento.<sup>137</sup>

Novamente a imagem para exprimir o desentranhamento do ente, enquanto tal e em sua totalidade, a partir do ser, apela para elementos de violência: arrancar, roubar, conquistar por meio da luta. Em Nietzsche a passagem para o super-homem e a conquista do sentido da terra exigiam como contrapartida que o espírito vertesse até a última gota de sangue em sacrifício da vontade de poder, enquanto que em Fernando Pessoa a conquista do mundo novo e a de si mesmo requeria que a vida se transformasse em lenha para o sacrifício. Em ambos a semântica do sacrifício traz consigo o sentido da violência como o solo de onde brota. O jogo da criação obriga que o jogador deixe-se envolver inteiramente pelo jogo. Em vista disso, é preciso fazer uma aposta: tudo ou nada, sem meio termo. Ou seja, ganha-se ou perde-se – e aqui temos de ler esse pronome “se” tanto em seu emprego reflexivo quanto no impessoal. Ganha-se a si mesmo e o jogo ao mesmo tempo ou, pelo contrário, perde-se (difusamente na impessoalidade) a ambos. De fato, essa aposta demanda assumir atitudes ou tomar posturas graves diante dos riscos. Lançar-se no jogo é assumi-los em uma perigosa travessia.

Mas a violência heideggeriana, ao menos nessa passagem, diz respeito ao ser e à verdade. Imediatamente não nos remete a nenhum jogo, tampouco a nenhuma aposta ou riscos. Mas a quê? A um certo roubo que se faz do ser: o ente é roubado do ser. Isso meio que se explica por aquilo que, sob a ótica de Heidegger, se deve apreender pela essência do ser entre os gregos, que é marcada pelo velamento. Ser, por natureza, é o que está velado. Não somente o fragmento de Heráclito φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ<sup>138</sup> (“a natureza ama esconder-se”) insinua essa tendência de se pensar o ser como o que se encontra oculto, como também até mesmo isso está presente na filosofia platônica, se formos bem lembrar que as ideias respondem pelo ser que se furta aos entes sensíveis e singulares – mas que delas participam –, sendo o acesso a elas demasiadamente difícil, pois envolve um aguçado e sofisticado descobrimento mediante o exercício dialético da filosofia.

<sup>137</sup> MC, p. 235.

<sup>138</sup> Na edição bilíngue grego-inglês, por nós consultada, a tradução consta como “*nature loves to hide itself.*” (HARRIS, William. *Heraclitus: the complete fragments.* Vermont: Middlebury College, 2007, p. 9.

O ser em toda a sua amplitude é o que se encontra sob um véu, sendo o velamento mais do que um estado, mas uma propriedade que lhe é constitutiva: *Verborgenheit*, velamento ou encobrimento – λήθη, em grego que tem a acepção de “esquecimento”; porém, deve ser a princípio o esquecimento concebido como uma forma de ocultação, encobrimento ou velamento daquilo que decai de vigência na memória, portanto, algo que lhe foi encoberto. No entanto, em sua etimologia, essa palavra deriva do verbo λανθάνω, o qual significa “esconder-se, ocultar-se, olvidar-se...”. Compreendida a origem da palavra a partir do que se expressa em primeiro lugar pelo verbo, de raiz λαθ- / ληθ-, o que se aponta sobre o esquecimento em relação à memória é que nem tanto a memória apresenta-se, conforme seja-nos lícito especular sobre a mentalidade dos gregos antigos, como o campo originário para a elucidação do fenômeno do esquecimento, mas, seguindo a formação etimológica, parece ser justamente o contrário. Quer dizer, entre os gregos o esquecimento não seria um decair da memória. O esquecimento é um estado de oblívio primordial, no qual todas as coisas repousam, sendo a memória um estado posterior, um momento segundo. A memória é um trazer à memória, um arrancar do esquecimento aquilo que em sua origem encontrava-se às ocultas. Quando, de acordo com diversas versões da mitologia grega, as almas que deixavam esse mundo e se dirigiam para o Hades bebiam das águas do rio Λήθη, Letes, sendo destituídas do poder de lembrarem-se de suas vidas, talvez aí menos se sugerisse que elas simplesmente perdiam a memória. Quem sabe, antes, não se insinuasse que perdiam elas mesmas seu próprio ser? Em outras palavras, deixavam de ser, de ser entes, de estarem sendo, de permanecerem em vigência, de existirem, retornando, por fim, ao estado originário de onde elas um dia surgiram. Só quem vive – quem toma parte no mundo e se encontra no interior de seu processo de entificação – pode trazer e guardar a memória, retendo e arrancando à memória, porque seu próprio ser, uma vez que se estabeleça sobre o fato de ter sido arrancado das trevas de não ter sido antes e lançado no mundo, é dotado também da capacidade da retenção daquilo que eclodiu do ser. Lembrar é similar ao dar à luz, à diferença que a lembrança se constrói sobre uma espécie de retornabilidade ao que antes se fez presente, mas que logo após seguiu o curso do tempo e passou. Lembrar é, então, fazer com que algo ecloda de novo a partir de sua origem. Por isso a memória é carregada da marca da violência de um arrancar à memória, parir em meio às dores e sofrimentos pela segunda vez, tornar de novo

presente, revertendo a ação declinatória do tempo. Encobrimento e esquecimento são duas formas de se conceber primariamente as origens de todo e qualquer ente, os quais só podem vir à tona, ao mundo, ou mediante presentificação ou representação, como reversões aos próprios encobrimento e esquecimento, respectivamente. A escatologia grega, na verdade, apresentar-nos-ia uma reviravolta completa às origens, escamoteando a arqueologia da passagem do ser ao ente que responderia pelo seu sentido e destino.

O alfa privativo na formação do vocábulo em questão assinalaria o processo ou movimento contrário a partir do qual o estado de obliteração originário é revertido no assomo da origem, ἀρχή da aparição fenomênica da realidade. A negatividade do alfa nesse contexto não apenas marcaria o traço da compreensão de verdade como o “não-encoberto, o não-oculto, o não-olvidado”, mas também o aspecto conceitual que denotaria o dinamismo pelo qual da verdade se mostra o verdadeiro, como pela ἀλήθεια vem a ser o ἀληθές. Nesse sentido, o “não-encoberto, o não-oculto, o não-olvidado” responde muito mais pelo ἀληθές, ao passo que a própria verdade deve ser entendida como o “desencobrimento, o desocultamento, *desolvidamento*” que traz à luz o verdadeiro.<sup>139</sup> O verdadeiro, então, deve ser visto como o que é retirado das trevas originárias do não-ser para o que é trazido à existência e o que enquanto nela vigora; também reside nele o

<sup>139</sup> Heidegger interpreta “(...) *aletheia* (ἀλήθεια) como desencobrimento. Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (α) privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.” (EC, p. 229)

Com efeito, tal descobrimento tem o caráter fundamental de uma abertura, em cujo âmbito dá-se aquilo que se encontra como aberto, o ente. Diz ainda Heidegger alhures: “Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. Se traduzimos a palavra *aletheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente.” (SEV, p. 161)

As críticas, contudo, levantadas contra Heidegger quanto a sua interpretação do sentido da verdade entre os gregos, como, por exemplo, o faz Friedländer (cf. INWOOD, Michel. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 6), ainda que possam proceder etimológica e historiograficamente, não atingem a dimensão em que se move o pensamento heideggeriano. A etimologia sustentada por Heidegger encontra-se no lado diametralmente oposto àquilo que as ciências da linguagem procuram comprovar. Como interpretação fenomenológica, a hermenêutica heideggeriana aponta para a dimensão metafísica, onde o empírico não é apenas metodologicamente suspenso, como também se mostra insuficiente. Nessa região do pensar, as origens fáticas devem dar lugar no pensamento à originariedade ontológica, relativa às estruturas fundamentais do ser, o que abre caminho para aproximações filosóficas de possibilidades puras, isto é, de possibilidades não condicionadas à comprovação empírica, mas à fundamentação fenomenológica.

sentido do que, uma vez tendo caído no declínio de não mais vigorar e do estar presente, é trazido de volta pela memória. A verdade indicaria, portanto, tanto a transposição arqui-fundante do fazer-se real e do desvelamento do ser quanto a transgressão do evento de queda no ocultamento ou obli-vio a que tudo o que é estaria sujeito, transgressão ainda capaz de descortinar o que fora velado no ser.

Mas essa transposição não ocorre sem uma alta dose de agressividade, dita ontologicamente. Essa retirada do véu, o desvelamento, de alguma forma é uma espécie de uma retirada à força que se faz junto ao ser. Algo é roubado do ser: o ente. A esse roubo denomina-se verdade: ἀλήθεια – desvelamento, *Unverborgenheit*. Todavia, toda essa agressividade ontológica participa de um movimento de reversão fenomenológica, pelo qual o roubo transmuda-se em restituição: o roubar o ente ao ser converte-se em deixar com que o ente se mostre em si mesmo. De fato, esse processo constrói-se sobre uma retirada à força de seu solo original, mas ainda aqui essa violência não se subtrai de cuidar para que o ente seja nisso tudo preservado em seu ser mesmo, sua mesmidade, ainda que, contudo, possamos pensar em degenerescências possíveis ou necessárias, do que história da metafísica em seu fim emite sinais. De qualquer jeito, esse “roubo” restituidor, que é um arrancar à força, mas com cuidado, equivale a algo de decisivo a respeito da essência humana: a formação de mundo (*Weltbildung*).

### 3.3. Historicidade do descobrimento: cuidado e totalidade

Na formação de mundo, ambas as coisas estão correlacionadas: ser-descobridor e conquista pela luta: em que a descoberta é o ente, já a luta, a verdade. “O sendo (ente) deve ser arrancado do encobrimento para a história, deve ser conquistado numa luta.”<sup>140</sup>, escreve Heidegger. Aqui obtemos o âmbito para o qual o ente é devidamente roubado e restituído: a história. Sob o véu do ser repousa a anistoricidade da ausência de sentido, relação, modalidade e singularidade, lá onde o ser se resguarda de quaisquer caracteres ônticos. É a região para além do horizonte ontológico e, portanto, o que não pode ser de forma alguma descortinado, sendo, todavia, a condição de possibilidade e a fonte da própria formação do horizonte e de tudo o que nele se ocorre. Descobrir o ente

---

<sup>140</sup> SV, p. 196.

refere-se então ao roubo do que residia no anistórico e a subsequente doação de historicidade, pela qual se confere ao ente suas modalidades e características próprias, pela qual ele chega a ser enquanto ente. O roubo, a retirada, o arrancar são apenas formas mais claras de se expressar a transponibilidade ao ente e a transposição à sua relação com o ser-o-aí, sem cuja relação o ente não se mostra em si mesmo, tampouco em sua totalidade. Romper com a anistoricidade do ser, extorqui-lo violentamente, possui uma contrapartida que é feita imediatamente menos ao ser que ao ente: ao revestir-se do histórico, o ente conquista-se a si mesmo, mostra-se. Não é de uma violência menor que a de um parto, mas simultaneamente não menos gratuita e cuidadosa: mostrar o ente é um acontecimento que encerra uma luta, uma conquista, uma descoberta, às vezes silente, sempre convulsionante para a existência humana, que se afina de modo decisivo a esse acontecimento, retirando dele o sentido fundamental da essência humana e de sua história: “A verdade é um acontecimento que se dá no e com o próprio homem, que não é possível sem a *história da essência do homem*. A verdade é um acontecimento do sendo, do que é e está sendo, em cujo fundo jaz todo o ser do homem.”<sup>141</sup>

Nessa eclâmpsia humana de fazer assomar o ente na passagem do ser à história, do não-lugar ao horizonte, redobra aqui aquela violência sacrificial de Nietzsche, pela qual o super-homem vem ao mundo e o sentido da terra é conquistado. No ato de descobrir, ser humano e coisa são atravessados por uma corda, um cordão umbilical que os une e os atravessa: ao perpassá-los, um mundo se abre, conjunção da história da essência humana com a totalidade do ente, em cuja abertura subjaz a totalidade do fenômeno humano.

Essa dupla totalidade, a saber, do ente e do *Dasein*, circunscreve um único e mesmo mundo, dois polos de uma mesma esfera de interatividade e relação. Mas mundo, da maneira como entende Heidegger, não se refere ao meio em que habitamos, menos ainda ao nosso planeta. Ambas são visões de mundo que tomam por base a concepção de que o ente primordialmente é algo de real, subsistente, possuindo uma existência autônoma, fora da relação com o *Dasein*. O acontecimento da verdade – e com isso o desentranhamento, a realidade mesma do ente – pertence ao acontecimento da existência humana como uma totalidade.

---

<sup>141</sup> SV, p. 231.

Todos os conceitos de mundo que depõem o mundo para além dessa relação com o homem se mostram ontologicamente derivados e, portanto, apartados do solo originário. A tarefa da fenomenologia, sendo de incessantemente se empenhar em retroceder os fenômenos ônticos derivados à sua essência ontológica, no presente caso precisa reconhecer que mundo e história são, afinal, uma e mesma coisa. E da mesma maneira que ao mundo nada de fático, empírico ou efetivo, deve-se atribuir, de igual sorte a historicidade do ente e do *Dasein* não dizem respeito a fatos ou a objetos historiográficos. Fatos que ocorreram na história e a partir dos quais se pode fundar uma ciência historiográfica (*Historie*, história)<sup>142</sup> que procure compreendê-los, guiam-se pela concepção de que o que ocorre à existência humana pode ser apreendido ou pelo menos submetido a um saber objetivo. Apoiar-se sobre fatos, ainda que a esses fatos não reste nada mais do que um saldo residual (em orientações menos ou nada positivistas da história), decorre da mesma concepção ontologicamente problemática e infundada de assumir na

<sup>142</sup> “A palavra “história” refere-se tanto a eventos, passados especialmente, como ao estudo ou narração desses eventos. O alemão possui duas palavras para designar “história”, *Historie* e *Geschichte*. E as duas exibem a mesma ambiguidade. Mas Heidegger reserva *Historie* à narração ou estudo de eventos passados, a “historiografia” ou “historiologia”. *Geschichte* é usada para a história que a *Historie* estuda, embora Heidegger prefira considerá-la independentemente desta. As palavras “histórico” (*geschichtlich*) e “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) vêm de *Geschichte*. Duas outras palavras relacionadas com *Geschichte* são *Schicksal*, “destino” e *Geschick*, “sina / destino comum”. Mas essas palavras, tal como *Geschichte*, derivam em última análise de *geschehen*, palavra comum que designa “acontecer” ou “ocorrer (...)”. (INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 122).

Heidegger reserva, pois, para o sentido vulgar e epistemológico da ciência histórica, com os fatos que lhe são próprios e que são acessíveis publicamente, mediante narrações e estudos, o termo *Historie*. Diferente disso, embora, claro, lhe sendo articulado de algum modo, o conceito de *Geschichte* é reservado para especificar o sentido ontológico-existencial próprio que a filosofia heideggeriana concede à história, envolvendo o acontecer do *Dasein*, imbuído do destino do ser-para-a-morte e da responsabilidade projetiva do seu poder-ser. A história, para Heidegger, é essencialmente o acontecer do *Dasein* e do seu mundo, envolvendo a temporalização concomitante de passado, presente e futuro. No plano desse acontecimento ontológico do *Dasein* e correlacionado a ele de forma decisiva, destinatária e essencial, encontramos também o acontecer mesmo da história do ser, que possui seu próprio desdobramento velador e revelador. “O tema da história aparece cedo na obra de Heidegger, textualmente, desde o ensaio intitulado O conceito de tempo nas ciências históricas, lido em Freiburg em 1915. Mas a perspectiva principal associada ao seu nome é, sem dúvida, a da história do ser (*Seinsgeschichte*). Heidegger não se ocupa, no cerne da sua obra, de quaisquer âmbitos específicos de acontecimentos, sequer da distinção entre ciências históricas e ciências naturais. Volta-se sempre para o problema histórico-ontológico do acontecer dos entes em geral. (...) No seu todo, a história metafísica do ser contada por Heidegger apresenta-se como um conjunto de metamorfoses unidas por certo fio comum definidor da forma como o Ocidente, em meio às possibilidades salvaguardadas pelo encobrimento original desse ser, recolheu, deu abrigo ou recortou, em nível fundamental, o seu mundo histórico, mundo esse que, em certa medida e a cada vez, predeterminou as possibilidades subsequentes de recorte. O fio comum identificado por Heidegger, sabe-se, foi a tentativa de pensar o ser como ente absolutamente fundamental, capaz dar conta do acontecer de toda a restante multiplicidade de entes.” (LYRA, Edgar. Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida. *Nat. hum.*, Dez 2006, vol.8, no.2, p. 337-356)

entidade do ente o sentido da realidade. Pelo contrário, a própria realidade traz consigo a referência ao modo de ser da essência humana. “Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categoriais possíveis, *realidade remete ao fenômeno do cuidado (Ausweisung auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen)*.”<sup>143</sup>

Pelas razões que já demonstramos, interpretar o elo necessário entre realidade e cuidado com um teor altamente idealista, propugnando por aí a ideia de que nada mais existiria de fato, caso houvesse uma extinção da humanidade, extrapola todos os limites razoáveis do horizonte de investigação fenomenológica. Caem no mesmo sem sentido (*Unsinn*) sobre o qual se erige, a título de exemplo, o que Nietzsche chamou de positivismo; mas, ao invés, da primazia do objeto, antepõe-na para o sujeito, permanecendo com o mesmo problema.

O elo referencial de realidade e cuidado é aqui apenas uma melhor explicitação do conceito de experiência em Heidegger, do acontecimento que cinge e envolve a nós e a coisa, *Dasein* e o ente na totalidade, num mesmo círculo de reciprocidade e num entre que estende um cordão umbilical, pelo qual interagem. Mundo é essa tessitura esférica que abrange a totalidade do ente, em seu pertencimento histórico e descoberta, e o todo do *Dasein*, em sua historicidade e mundanidade. O ente só possui um caráter histórico na medida em que participa, ao ser desentranhado do ser, da historicidade humana. Por isso a verdade, no sentido do descobrir, do desvelamento, pertence ao acontecimento da história da essência humana, pois a um só tempo ela é ser-descobridor e ser-no-mundo. Assim, a totalidade do ente se fundamenta sobre a totalidade de constituição do *Dasein*. E no tocante a essa totalidade, o cuidado representa um elemento central e unificador, em conjunção com o ser-para-a-morte.

De fato, o *Dasein* só existe nascendo e é nascendo que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte (*im Sinne des Seins zum Tode*). Estes dois “fins” (*Enden*) e seu “entre” (*Zwischen*) são apenas na medida em que o *Dasein* existe de fato, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser do *Dasein* enquanto cuidado. Na unidade do estar-lançado (*Geworfenheit*) e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um “contexto” dotado do caráter de

<sup>143</sup> ST II, p. 279 ; SZ, p. 586-587.

Obs.: Modificamos, na citação, a tradução *cura* (para o conceito de *Sorge*) por *cuidado*.

*Dasein*. Enquanto cuidado, o *Dasein* é o “entre” (*Als Sorge ist das Dasein das “Zwischen”*).<sup>144</sup>

Há no fenômeno do cuidado, pelo qual a essência da historicidade humana se articula, uma violência, que é aplicada pelo ser humano no cuidado que ele mesmo tem quanto à sua essência. É por essa dimensão relacional que, enquanto ente, pode direcionar sua existência para a assunção de atitudes, pelas quais se mantém na dinâmica originária de seu poder-ser.

Postura é a reunião que confronta o homem com o ser-aí (*Haltung ist sich auseinandersetzen der Sammlung des Menschen auf das Dasein*). (...) postura como ser-aí é, em si, liberação de possibilidades, significa “crescimento” (»*Wachstum*«), mas não “progresso” (»*Fortschritt*«).<sup>145</sup>

Essa passagem contém aspectos que podem nos auxiliar melhor na compreensão da historicidade do *Dasein*. Na postura, cuidado e ser-para-a-morte podem ser combinados para compor a força motriz de gestão da historicidade do *Dasein*. Nascimento e morte demarcam os dois termos da existência humana. De um ponto a outro, porém, há um entre (*Zwischen*), que responde pelo ser do *Dasein*: o cuidado (*Sorge*). A confrontação do homem com o *Dasein*, sua possibilidade mais essencial, sua essência mesma, consiste, portanto, acima de tudo, em tomar postura (*Haltung*) com relação ao cuidado em perseverar ou manter-se (*halten*) na dinâmica de assumir-se enquanto *Dasein*. A assunção de atitudes (*verhalten*), em vista disso, exige, claro, o cuidado para consigo mesmo, com suas possibilidades e potencialidades, mas esse fenômeno se alastra muito para além daquilo com o que pode o ser humano assumir uma ocupação (*Besorgen*). No que tange ao seu próprio ser, nenhum ente singular, nada que se caracteriza como um objeto manual ou meramente presencial, é capaz de realizar amplamente o ser total do *Dasein*, tampouco garantir sua realização mais essencial. É em vista disso que sua condição de ser-para-a-morte confere ao ser humano um sobre-poder (*Übermacht*), que o capacita para além da simples transposição ao ente, para alcançá-lo em sua totalidade e mesmidade. E, ainda mais, dá-lhe o poder de agir e tomar posturas e decisões acerca de seu próprio ser

<sup>144</sup> ST II, p. 179 ; SZ, p. 1014-1015.

<sup>145</sup> IF, p. 405 ; GA 27, p. 378.

e destino. “Na liberdade para a morte, o *Dasein* se compreende no sobre-poder (*Übermacht*) de sua liberdade finita.”<sup>146</sup>

À finitude da liberdade é conferido o sobre-poder de ser o homem mais do que apenas um ente, lançando-o na possibilidade de exercer seu próprio ser como *Dasein*, com o qual é obrigado a confrontar-se, seja para apossar-se dele, seja para decair em relação a ele. O homem não é mais do que uma ponte, disse Nietzsche. A passagem para o super-homem (*Übermensch*), transposta para o contexto do pensamento heideggeriano, exige também o apoderar-se ativa e pessoalmente da força mais essencial que ultrapassa, com invulnerabilidade, inconcussamente, a existência humana: o sobre-poder da liberdade, da conquista de si mesmo e do mundo, do sentido da terra e do destino final do ser humano. Como diria Heidegger, deixar a decadência do impessoal e do mundano, a fim de se empoderar da finitude e da liberdade frente ao mundo, como ser-no-mundo e formador de mundo: ser-o-aí.

A finitude da liberdade humana é que propicia ao *Dasein* o ser-descobridor. Se a essência humana não se constituísse pela finitude, nenhum ente poderia vir a ser-lhe descoberto. Em confluência a isso, Emil Cioran reflete: “o infinito – no espaço e no tempo – não conduz a nada.”<sup>147</sup> Para Deus, se seguirmos de acordo com a teologia judaico-cristã, jamais poderia ser possível o acontecimento da verdade no sentido do descobrimento, pois não há aos seus olhos ente algum que esteja velado. Seu ser infinito e eterno apreenderia simultaneamente todas as possibilidades. Para Deus não há um horizonte, tampouco história. Se não há deslocamento no espaço e transcurso do tempo, como pode então haver algo como o acontecimento da descoberta? A verdade é peremptoriamente vedada a Deus. Fora do mundo, a Deus é impossível uma abertura histórica para a compreensão de ser, para a relação temporal com o ente. Deus está fadado à alienação do mundo e da história. História e mundo, definitivamente, não lhe pertenceriam.

Liberdade finita, portanto, é o elemento de sustentação do fenômeno *transcendental* de mundo e história, na medida em que realiza, pelo cuidado projetivo, a liberação das possibilidades e, em decorrência disso, o ente ao horizonte do ser, origem e destino. O que perpassa e abrange tanto a totalidade do

<sup>146</sup> ST II, p. 190 ; SZ, p. 1040-1041.

<sup>147</sup> CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*, São Paulo: Hedra, 2012, p. 95.

ente quanto a da essência humana é, pois, mundo como esfera de pertença e relação entre ambos os “extremos”. Além do mais, faz-se necessário pensar também sobre a questão das extremidades de cada extremo.

Quando Heidegger reforça que a condição de estar-lançado (*Geworfenheit*) do nascimento e o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) do fenecimento, pelas quais o *Dasein* adentra e parte do mundo respectivamente, são as duas extremidades da existência humana, ressalta aí que entre esses dois termos há um atravessamento de um fio-condutor, pelo qual essa existência mesma se perfaz. Do começo ao fim, o entremeio do cuidado se institui duplamente como forma essencial da vida humana: sincrônica e diacronicamente. O ser-o-aí, com efeito, desde seu nascimento já encontra a morte, assentando-se sobre ela, na medida em que a morte se apresenta sendo o direcionamento para a vida e impondo-lhe a condição da finitude e da mortalidade. Ao nascimento, através do qual o ser humano é jogado no mundo, com todas as circunstâncias com as quais se verá obrigado a lidar, já acontece a sobredeterminação da morte. A morte, de antemão, efetua-se antes mesmo que se dê à luz como fator determinante em relação à própria vida. Por isso, pensar o fenômeno da vida, à exclusão (ou pelo menos em desconsideração) sobre a experiência da morte já desde o início, como uma categoria *a priori* de determinação a todo conteúdo da essência da vida e de suas vivências, não poderia jamais tocar no ingrediente fundamental de que se compõe a vida mesma. Se a multiplicidade das vivências dissemina a vida por linhas de fuga diversas, reconduzi-las ao princípio e ao horizonte da morte consiste em retomar o fio-condutor para a compreensão de seu trâmite e totalidade.

Essa *epoché* da vida à mortalidade garante então que se descortine a existência como um todo, atravessada em sua totalidade por um fator central: o cuidado. Diacronicamente, o cuidado vai se constituindo como elemento de prossecução da existência ao longo do seu trajeto até que ela chegue ao seu termo. Somente essa prossecução, aliás, garante a permanência de um ponto central, pelo qual a história do *Dasein* possa ser um todo. Ou melhor, pelo qual possa haver propriamente história. História, em Heidegger, não é um apanhado de fatos ou de feitos, particulares ou universais, mas a prossecução de se manter na vigência originária do ser do homem: permanecer confrontando-se como *Dasein*, em cujo existir o cuidado é o fator epicentral. É evidente que o ser humano pode – aliás, é

o que mais ocorre – desviar-se dessa confrontação e, em decorrência disso, dar as costas para sua possibilidade mais essencial. Analisamos isso com os fenômenos da cotidianidade (em seu sentido resignado), da impessoalidade, dos apoios fáticos... O cuidado é a possibilidade mais essencial, mas é, pois, apenas uma possibilidade e não necessariamente um *fato*. Em geral, a força centrífuga do descuido é muito mais violenta do que as tênues e vulneráveis forças centrípetas do cuidado. O cuidado, portanto, precisará exercer sobre as tentações disseminadoras da força do descuido toda a sua capacidade de autodeterminação de seu poder-ser para se manter, na ultrapassagem do tempo, no vigor de sua possibilidade mais essencial. À violência do tempo do descuido urge fazer, em contrafluxo, a ultraviolência da transcendência do ser-o-aí, que derrama todo seu sangue e queima sua vida como lenha para que essa possibilidade seja e se mantenha, ultrapassando rochedos, cordas e abismos de sua vida mortal.

Como a vontade (*Wille*) em Nietzsche ou o espírito da frase gloriosa em Pessoa, o cuidado, no pensamento de Heidegger, abriga o mesmo princípio de formação da essência humana, que “atravessa (*schreitet*) em silêncio, imutável ao longo dos anos.”<sup>148</sup> A “essência anímica do meu sangue”<sup>149</sup> só pode insuflar o espírito da conquista e destilar a necessidade da criação somente com e no cotejo com a própria morte, o que escancara a vida para a sua possibilidade mais essencial: abster-se dos joguetes e passatempos da vida, para ocupar-se com a realização mais autêntica e crucial de sua existência.

Esse cuidado possui uma dupla dimensionalidade. Em primeiro lugar, ao longo de toda a existência humana, com a possibilidade de “poder-ser-um-todo” (*Ganzseinkönnen*)<sup>150</sup>. Através dessa possibilidade, o cuidado é projetado para o transcurso do tempo, em vista de existência humana de cabo a rabo, podendo, de alguma forma, englobar a sua totalidade. A morte fora por nós exposta como o circuito completo da existência humana, que a perfaz em todo o seu arco. O poder-ser (*Seinkönnen*) diante da morte é então problematizado perante a possibilidade de ser uma totalidade. Mas essa totalidade não é um conjunto de

<sup>148</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 146.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 145.

Obs.: Substituímos a tradução de “avançar” para o verbo *schreiten* por “atravessar”.

<sup>149</sup> PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 15.

<sup>150</sup> Cf. ST II, p. 181 ; SZ, p. 1018-1019.

vivências diversas e disseminadas, as quais seriam colocadas juntas e misturadas como quando se diz que alguém pôde ver o filme da sua vida em momentos em que se correu risco de morte. Longe disso, essa totalidade é menos um conjunto do que uma unidade. O que lhe confere a sua unicidade é a própria força centrípeta do cuidado e a sua capacidade de ter atravessado e permanecido de um extremo a outro, ainda que inevitável e necessariamente haja períodos, extensos e curtos, de fugas, quedas, distrações, passatempos... De fato, não está aqui em litígio o fato de ter sido o indivíduo humano completamente coerente em sua vida, sem quaisquer contradições, tampouco que a cada segundo ele tenha se empenhado em confrontar-se com seu *Dasein*. A historicidade dessa totalidade-unidade admite, naturalmente, descontinuidades e desvios; o que determina sua unicidade é a prossecução, entre saltos, lampejos, reparações e continuidades, de se permanecer na essência mais íntima da realidade humana.

No entanto, essa prossecução não indica nenhum progresso (*Fortschritt*), mas crescimento (*Wachstum*). A diferença entre um e outro parece ser sutil, mas decisiva para bem entendermos o movimento da historicidade e do tempo no pensamento de Heidegger. O todo do ser do homem, a que subjaz o acontecimento da verdade (descobrimento), abriga a *história da essência humana*. No interior do acontecimento dessa verdade, a “*realidade remete ao fenômeno do cuidado (Ausweisung auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen)*”<sup>151</sup>. *Zurückverwiesen* pode ser traduzido literalmente por “remeter de volta”. A realidade ocupacional remete de volta, sempre, ao fenômeno do cuidado como seu sentido e estrutura subjacente. Transposto isso para o transcurso temporal, podemos dizer que tudo o que ocorre ao longo da história, na medida em que se conserve na dinâmica existencial de confrontação com a possibilidade mais essencial do homem, remete de volta à historicidade da essência humana. Expressando melhor, a historicidade da essência humana não é nada que se conquiste *a posteriori*, porque ela pertence de antemão à constituição fundamental do ser-o-aí. De uma ponta à outra da existência, é preciso fazer a contraviolência da queda (*das Verfallen*), reintrojetando continuamente nas veias da vida humana a essência anímica do sangue de superação (transcendência e ascensão) e cuidado (postura), para que se retorne à originariedade da essência humana. A

---

<sup>151</sup> ST II, p. 279 ; SZ, p. 586-587.

historicidade é marcada muito mais por um retroceder do que pela progressão. Não há nessas ideias nenhuma nuance de avanço, a não ser que lhe aplicássemos os simples e belos versos de Manoel de Barros: “Carrego meus primórdios num andar. / Minha voz tem um vício de fontes. / Eu queria avançar para o começo.”<sup>152</sup>

A historicidade da existência humana alberga em sua essência a remissão de volta que significa também um avançar para o começo, daí poder ser concebida como crescimento (*Wachstum*). Avanço e retorno participam categoricamente da historicidade humana. É conhecido o dito de Nietzsche, em seu Zaratustra, que antecede o despertar do super-homem: “O deserto cresce. Ai daquele que oculta desertos! (*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt*).”<sup>153</sup> O substantivo alemão *Wachstum*, crescimento, origina-se da raiz do verbo *wachsen*, crescer. Essa frase de Nietzsche fecha com chave de ouro o capítulo intitulado *Entre as filhas do deserto* (*Unter Töchtern der Würste*), que antecede imediatamente ao capítulo *O despertar* (*Die Erweckung*), sendo aquele que desperta o super-homem, naturalmente. Mas antes que ocorra o despertar, o deserto deve crescer, não, contudo, sem que haja perigos. A frase fora desferida pela figura que confessa ser o Europeu. Mas também ela se identifica com o leão, a figura que é a segunda das três metamorfoses do espírito, entre o camelo (homem, *Mensch*) e a criança (super-homem, *Übermensch*). Esse Europeu se caracteriza por possuir uma fome de calor (*Heißhunger*). Mas apesar dessa fome, ele não pode passar além e permanece *agora aqui*: “E agora permaneço aqui (*Und da stehe ich schon*).”<sup>154</sup> O aqui-agora não é ultrapassado pelo Europeu, habitando ele entre as filhas do deserto, antes da aurora do super-homem. Contudo, permanece nele a fome de calor. E as filhas do deserto, quem seriam? As parturientes do super-homem, aquelas filhas do Oriente, de onde o sol da ultrapassagem despontará. O Europeu, porém, não vê a chegada do sol nascente, embora seja ávido pelo seu fogo. Mas ele carrega em seu interior o deserto. A advertência para que não oculte desertos serve justamente para liberá-los a partir do seu âmago. O deserto cresce, conquanto se dê à luz ao deserto e, com ele, às filhas do deserto, pelas quais o super-homem sobrevirá. A imagem do deserto que cresce faz remissão à urgência

<sup>152</sup> BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. São Paulo: Record, 1998, p. 47.

<sup>153</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 382.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 385.

<sup>154</sup> Idem à nota acima.

pelo desocultar desertos, descobri-los. Ao procurar ocultá-los dentro de si, corre-se o risco de definhar-se por dentro. O deserto precisa crescer.

Que significa, entretanto, o deserto, e que ligação há entre seu crescimento e a historicidade da essência humana? Na obra *Vontade de potência (Der Wille zur Macht)*, Nietzsche dá indicações sobre o que possa significar o deserto:

Por que se impõe desde já a vinda do niilismo? Porque precisamente foram os valores, predominantes até o presente, que no niilismo alcançaram as últimas consequências; porque o niilismo é o último limite lógico dos grandes valores e de nosso ideal; porque precisamos transpor o niilismo para compreendermos o verdadeiro *valor* dos “valores” do passado... Não importa qual seja esse movimento, dia virá em que teremos necessidade de valores *novos*...<sup>155</sup>

O crescimento do deserto é uma forma imagética de expressar a vinda necessária do niilismo, que deve acometer a civilização europeia irrefreavelmente, atingindo a raiz do seu processo civilizatório. Essa expressão nos permite dizer: o niilismo é um movimento de desertificação dos valores europeus, não se contentando em somente matar pela raiz seus valores capitais, mas sobretudo de esterilização do solo a fim de que os valores do passado não possam doravante ressurgir. O niilismo arranca pela raiz os valores e torna o solo infecundo. É evidente que, com isso, instaura-se um período de crise, mas é exatamente nessa crise que se dá espaço à perigosa travessia. Por ela, a possibilidade de atravessar para o outro lado, superar-se, abrir-se para a adveniência de valores novos e superiores, para que venha o super-homem e junto com ele o sentido da terra.

A relação disso com a história da essência humana em Heidegger já tem início com a carga de violência que envolve o processo de desertificação em Nietzsche. O deserto arranca a vida pela raiz e torna estéril o solo, acabando com os valores ultrapassados e franqueando caminho para novos. A historicidade humana, no entanto, avança retrocedendo. Mas o retroceder no contexto do pensamento heideggeriano não se deixa apreender por um voltar atrás em sentido factual, tal como grassava entre os escritores e filósofos do período do Romantismo o ideal de um retorno à Grécia antiga (muito embora os mais profundos dentre esses intelectuais jamais tenham concebido isso assim, de maneira efetiva, mas “espiritual”). O retrocesso aí não é oposto do progresso, mas

<sup>155</sup> Nietzsche. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 136.

se move na dinâmica mesma do crescimento (*Wachstum*). Ele não é um retroceder no tempo, mas na fonte mesma, no começo, na ἀρχή de onde surge o ente, em sua singularidade e totalidade, em seu enquanto tal: o ser. Avançar para o começo é retornar ao ser, recuperando a arqueologia originária da verdade, como dissemos acima. De maneira similar, o niilismo também não pode ser interpretado como um retorno ao nada, a partir do qual os antigos valores surgiram? Fazer o deserto crescer, portanto, à maneira de uma queimada (não possui o niilista uma fome voraz de fogo?), não seria uma espécie de limpeza de terreno, a fim de que, num momento posterior (menos cronologicamente compreendido que ontologicamente) brotem valores novos? A passagem para o despertar de uma nova aurora não precisa passar pelas trevas mais densas? O caminho para o super-homem constitui uma perigosa travessia.

Ser niilista é, heideggerianamente falando, tornar-se ser-descobridor, confrontando-se com o *Dasein* ou super-homem como a sua mais essencial possibilidade. Mas é claro que o niilista ainda não é o super-homem; no entanto, sem aquele este não vem a ser. Da mesma maneira, isso se aplica ao ser humano: confrontar-se com o seu *Dasein* ainda não é tomar apossar-se ou empoderar-se dele. À compreensão do seu próprio ser deve se juntar a postura com relação ao seu poder-ser, de modo que a totalidade da existência humana se constitua numa unidade de cuidado para com a realização mais essencial e autêntica de sua historicidade.

O avançar para o começo é um retornar ao nada originário do ser. A desertificação do niilismo equipara-se, então, ao conceito da historicidade da essência humana: ambas assinaladas pelo crescimento, andamento em que há igualmente um avanço e um retorno. O avanço faz parte de sua dinâmica projetiva de liberação de novas e novas possibilidades, determinado pela irrepitibilidade do tempo e do que está sendo. Mas o fato de que algo não se repita não veda caminho para o retorno. O retorno é um remeter de volta à historicidade da essência humana que é sempre e a cada vez uma e sempre nova. A unicidade do cuidado não determina a qualidade e o conteúdo das possibilidades, apenas possui a forma de um poder-ser-um-todo em relação a um horizonte projetivo, para onde seu cuidado se dirige. O cuidado, como substância da realidade humana, é uma estrutura ontológica, um modo aberto de possibilitação de possibilidades

existenciais, e não uma tipologia ôntica da vida humana, tampouco a redução eidética e transcendental a categorias de uma pretensa subjetividade. O cuidado permeia a historicidade do ser-descobridor, mas fundado na transcendência de se constituir como ser-no-mundo. A existência humana é essencialmente *ekstática*: ela está fora de si, lançada no mundo, atravessada por ele, realizando-se de um extremo a outro da vida sob a forma de um deslocamento, cujo movimento temporal faz sempre emergir o novo e único. Não é o fenômeno da vida que perdura, mas a direcionalidade da morte como condição de possibilidade para essa emergência, para a liberação constante de possibilidades. No entanto, para compreender o sentido fundamental da totalidade e da unicidade desse sobre-poder, faz-se mister colocar em questão o verdadeiro fundamento dessa historicidade, a saber, a temporalidade (*Zeitlichkeit*): “O ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade (*die Endlichkeit der Zeitlichkeit*), é o fundamento velado (*der verborgene Grund*) da historicidade do *Dasein*.”<sup>156</sup>

### 3.4. O agora e a duração do tempo intramundano

A outra dimensão do cuidado é sincrônica. O ser-o-aí não está apenas empenhado na sua existência como um todo, mas ele precisa lidar com aquilo que lhe concerne no tempo presente, que é ponto de partida para a realização atual de suas possibilidades ou, então, pode ser encarado como fonte para as mais diversas distrações e passatempos.

O tempo de que dispomos imediatamente é este aqui e agora, no qual deve permanecer a figura do niilista europeu, no pensamento de Nietzsche, e perante o qual posso manter-me na postura do cuidado existencial para com minhas possibilidades. A vinda do niilismo e a chegada do agora são tempos oportunos para uma verdadeira reviravolta na história humana. Se para Nietzsche essa vinda e sua transposição equivaliam à compreensão do verdadeiro valor dos valores passados e à necessidade de valores novos, em Heidegger a tomada de posse do agora precisa ser concebida enquanto uma distensão e dimensionamento da história da essência humana, sem que, entretanto, precisemos pensar nisso

<sup>156</sup> ST II, p. 192 ; SZ, p. 1044-1045.

universalmente. A história da essência humana diz respeito antes de tudo ao dinamismo da essência humana em seu tornar-se histórico – desta forma, tem justamente o sentido de fazer com que o ser humano retorne ao confronto de sua possibilidade mais essencial: apoderar-se do seu *Dasein*. Isto não pode ser encaixado apenas na esfera individual ou geral, porquanto se trate ao mesmo tempo do princípio de individuação e do processo civilizatório humanos em sua forma mais essencial. Tornar-se o que se é, para parafrasear Nietzsche, consiste em apoderar-se do que há de mais elementar em si mesmo, claro, mas isso faz com que o mundo inteiro o atravesse. A conquista do poeta e a dos antigos navegadores igualmente sorvem do mesmo espírito e do mesmo jogo de criação que desbravam mundos novos.

O que, todavia, viabiliza tudo isso é poder contar com o tempo. Retomemos um trecho supracitado:

A ocupação que conta e controla na circunvisão descobre (*Das umsichtig-rechnende Besorgen entdeckt*), de início, o tempo, e leva à elaboração de uma contagem do tempo. Contar com o tempo é constitutivo de ser-no-mundo (*Das Rechnen mit der Zeit is konstitutiv für das In-der-Welt-sein*). Contando com seu tempo, o descobrir da circunvisão nas ocupações deixa vir ao encontro no tempo o manual e o ser simplesmente dados descobertos (*Das besorgende Entdecken der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen*).<sup>157</sup>

Que tempo é esse que deixamos vir de encontro e com o qual podemos contar? Alhures Heidegger dá indícios: “Não há nenhum tempo da natureza (*Naturzeit*), na medida em que todo tempo pertence essencialmente ao ser-aí. Com certeza, porém, há um tempo do mundo (*Weltzeit*).”<sup>158</sup> Asseverar que não existe um tempo da natureza causa-nos muita estranheza, pois logo imaginamos que com isso se intente negar o ciclo das estações, os movimentos dos astros, o ciclo da vida, o tempo do plantio e da colheita, o período da gestação e por aí vai. Contraporíamos isso muito facilmente, mostrando que de forma bastante evidente há essas coisas, uma vez que delas dispomos para nossa lida cotidiana. De fato. No entanto, natureza, recuperando nossas reflexões anteriores, não equivale nesse contexto à reunião ou ao conjunto dos seres orgânicos e inorgânicos que

<sup>157</sup> ST II, p. 128 ; SZ, p. 904-905.

<sup>158</sup> PFF, p. 381 ; GA 24, p. 371.

compõem um ambiente local ou global, tampouco à reunião da totalidade do que existe. Para falar em termos spinozistas, não se concebe por natureza a *natura naturata*, natureza naturada, o conjunto das coisas que existem efetivamente, mas a *natura naturans*, o processo da sua produção, seu vir a ser. Natureza, pois, é *Naturmacht*, a força natural ou o poder da natureza como o processo múltiplo e caótico, de tessitura infinda, de produção e destruição contínuas, o puro devir perpétuo. Esse “nexo infindo das coisas”<sup>159</sup>, para retomar as palavras de Simmel, não pode se tornar de modo algum afigurado perante nossos olhos, muito menos se encontrar disponível às nossas mãos, a fim de manuseá-lo. A natureza, enquanto *Naturmacht*, é o inafigurável, o que não se pode oferecer à vista ou à razão, mas que pode ser pensado como processo de realização-aparição de tudo que se apresenta. *Naturmacht* seria, pois, um conceito-limite do que é concebível, mas do que não podemos travar conhecimento, e que remete a uma espécie de “unidade ondeante do acontecer”<sup>160</sup>. Mas essa unidade concebível não se equipara às ideias no pensamento kantiano, ainda que de certa maneira também ela seja incondicionada. Na realidade, a ausência de condicionamento para a natureza deve-se à falta justamente de determinação de relação com mundo – ou, mais explicitamente, por se encontrar fora da relação com o ser-no-mundo, isto é, o *Dasein*. No entanto, ainda que fora, ainda que se vele para nós, é essa ondulação do indeterminado que tece e acontece (“*webt und strebt*”<sup>161</sup>), que faz surgir diante de nós a paisagem, os entes presentes à vista (*Vorhandenheit*), mas que como força ou poder se retrai, concedendo espaço-tempo para a descoberta. Espaço, pois, que é mais do que extensão, é também espaço de tempo: tempo, que é espaço para o descobrir. Para a *Naturmacht*, portanto, como natureza inafigurável, não há nenhum tempo, uma vez que tempo pertença necessariamente ao fenômeno da descoberta e, por conseguinte, a mundo. Somente aquilo que se encontra no interior desse campo de relações que se chama mundo, em cujo centro excentricamente se posta o ser humano, pode ser atribuído o tempo. Apenas sob a determinação dessa relação com o ser-no-mundo que o ente passa a pertencer ao mundo e, por extensão, também ao tempo, através do fenômeno da descoberta.

<sup>159</sup> SIMMEL, Georg. *Filosofia da paisagem*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 5.

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> “Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que “tece e acontece” (*webt und strebt*), que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem (*Landschaft*).” ST I, p. 112 ; SZ, 216-217.

Esse ente natureza é, sem que nós o descubramos, isto é, sem que ele venha ao encontro no interior de nosso mundo. Intramundanidade (*Innerweltlichkeit*) só *cabe* (*fällt*), então a esse ente, à natureza, enquanto ele é *descoberto* (*entdeckt*) enquanto ente. A intramundanidade não precisa ser atribuída a ela como determinação da natureza, na medida em que não se pode introduzir nenhuma razão que torne evidente o fato de que um ser-aí necessariamente existe. (...) Ao ser do ente presente à vista (*Zum Sein des Vorhandenen*), da natureza, *não* pertence intramundanidade como determinação do seu ser, mas como uma determinação possível, mas necessária, para a possibilidade de a natureza ser descoberta. Pertence (*gehört*) à natureza *descoberta* (*entdecken Natur*), isto é, ao ente, na medida em que nós nos comportamos (*verhalten*) em relação a ele como algo desvelado, que ele já seja sempre a cada vez em um mundo.<sup>162</sup>

Nesse trecho o fenômeno do tempo não se encontra tematizado, mas é implícito ao ponto central da reflexão, a saber, a descoberta do ente. Nessas breves linhas, o conceito de natureza flutua, assumindo pelo menos três acepções diferentes. O sentido de poder da natureza (*Naturmacht*), a que se retrai no encobrimento, é evocado como o “ente natureza (...) sem que ele venha ao encontro no interior de nosso mundo”. Não corresponde ao mundo, nem lhe pertence, sendo algo mesmo de extramundano. A isso se opõe a natureza descoberta (*entdecken Natur*), ente em relação ao qual assumimos a atitude de postura e compreensão, inerentes ao que explicitamos sobre o conceito de *verhalten*. A intramundanidade pertence à natureza assim descoberta, na medida em que ela é envolvida pelo nexos de relações “mundanas” travado junto ao fenômeno humano. Nesse ponto, há para ela duas possibilidades: a assunção à instrumentalidade ou à sua presença pura e simples. Em ambas as possibilidades, a natureza deixa de ser meramente “natural”, extramundana, para integrar o mundo. Não importa se uma ou outra possibilidade, realiza-se nelas sempre a assunção de uma atitude compreensivo-comportamental. Ao entrar em contato com a esfera humana de pertença, a natureza é “elevada” ao sentido de realidade. Essa elevação não se refere a quaisquer dignidades humanas, de cunho teológico ou não, que por ventura sejam propugnadas pelas mais diversas culturas. Essa elevação, antes de tudo, erige-se sobre a postura humana transcendental diante de si e diante do ente. Converte-se, pois, essa elevação em um alargamento da

<sup>162</sup> PFF, p. 248 ; GA 24, p. 240.

própria realidade, no sentido de que se abre e se amplia com ela o horizonte do ser ao ente. Com isso, o ente é compreendido enquanto ente, sendo descoberto em suas próprias modalidades, instalando-se na relação com a sua própria mesmidade. A todas essas relações subjaz a postura do *Dasein* como força de atração gravitacional para a formação do seu mundo. A natureza enquanto descoberta é o sentido da terra, mas tal descoberta nunca pode ser apenas um achado, ela é por princípio um horizonte espaço-temporal de e para a descoberta. Integrando o mundo, a natureza alcança o sentido da terra, a pertença à intramundanidade. Não que à natureza seja lícita a atribuição como uma determinação que lhe seja própria. A natureza, em seu “estado” mais originário, não é determinada pela mundanidade, pois ela mesma se vela como elemento e processo que fazem tecer e acontecer a “materialidade” daquilo que se precipita ao nosso encontro. Colocamos essas aspas a fim de frisar bem que a relação entre natureza e ser humano não pode ser dicotomizada pelo binômio clássico de matéria e forma. Antes de sequer se pensar numa dicotomia, faz-se necessário pensar na confluência entre ente natureza e do ente humano como afluentes do mesmo, quer dizer, do ser. A natureza não é a multiplicidade caótica das sensações, menos ainda a compreensão humana e a formação de mundo atuam sobre ela à maneira das categorias do entendimento no pensamento kantiano. Se lançamos mão do termo “materialidade” para nos referir à natureza, é porque vemos nessa relação nada mais que uma metáfora, a qual, contudo, não é de todo despropositada. A natureza é, de certa forma, uma matéria-prima para a formação de mundo, para a descoberta, para a verdade, para a relação com o *Dasein*. Não que, como matéria-prima, essas potencialidades respondam pela sua entelúquia. Não é o espírito humano a teleologia da natureza, mas ainda assim reside nela essas potencialidades, na medida em que o próprio ser destina estas ao ente em sua totalidade. Mas essas potencialidades não determinam a natureza em sua essência, em seu modo de ser próprio, elas, antes, as possibilitam para a incursão no mundo humano. A manualidade ou a presencialidade, aspectos que modalizam de forma mais abrangente os entes da intramundanidade, são determinações possíveis para aquilo que da natureza vem de encontro, somente necessárias enquanto integram o mundo humano e transcendental da descoberta. Ambas as modalidades “apenas” sobredeterminam a natureza, que, enquanto força natural, se vela, subtrai-se. Mas o que se apresenta como à mão ou presente à vista,

instrumento ou “paisagem”, passa a ser determinado pela formação de mundo, pelo fenômeno da compreensão, pelo modo comportamental que assume o ser humano diante deles. Mas isso não atua sobre eles como forma. O *Dasein* deixa o ente vir ao encontro como ente. Trazer para o mundo, para a história, para a interpretação, para a compreensão, para a relação com as atitudes e projetos humanos, para a verdade e para a descoberta, não é dar forma à matéria, organização ao caos, determinação ao indeterminado... E sim: trazer o ente à potencialidade do fazer-se real, histórico, integrante do mundo, do horizonte do ser, da verdade e do destino da essência humana. Disso, porém, a força natural se esquivava, sem se deixar capturar, mas não redundava que ela se deixe traduzir como matéria caótica e desorganizada. Sua extramundandade não a aliena para um hiperurânio numênico, para onde somente os voos especulativos da razão metafísica poderiam viajar. Essa força natural é a potenciação que se eclipsa no aparecer de toda e qualquer potencialidade ou possibilidade. Sua extramundandade não a posiciona para além ou fora do mundo, mas a condiciona como força de resistência à atração do mundo; por isso, não é por ele tragada ou apoderada, não se deixando converter-se em fenômeno. Aquele que, sobre degraus e pilares ascendendo, alcança o sentido da terra, só o alcança porque se elevou sobre a terra, porque seus pés já não mais a tocam. O *Übermensch* ou o *Dasein*, seja qual for, no seu ultrapassar-se a si mesmo e ao ente na sua totalidade, torna-se um ser das distâncias, a fim de que seu poder e compreensão se tornem capazes dos mais vastos e longínquos horizontes. A terra, então, torna-se-lhe um abismo, é verdade, mas seu sentido é capturado, e o abismo é transfigurado em horizonte, abertura para as aparições e descobertas, vindo a ser o sentido originário e verdadeiro da realidade.

Não havendo, portanto, natureza, não há nenhum tempo da natureza. Se a *Naturmacht* se vela, se não se apresenta como fenômeno, se não é espacializada, também não é temporalizada. O que há de temporal ocorre no interior do mundo e, por isso, somente um tempo do mundo se encontra disponível para nós. Estando à nossa disponibilidade aqui e agora, contamos com esse tempo do mundo. Escreve Heidegger: “(...) designamos o tempo com o qual contamos, que

deixamos para nós, como tempo do mundo (*Weltzeit*).”<sup>163</sup> Mas no que consiste e qual a sua estrutura, porém, ele assim melhor explicita:

O tempo que tomamos para nós e que exprimimos no agora (*Jetzt*), no em seguida (*Dann*), e no outrora (*Damals*), possui os momentos estruturais da significância (*Bedeutsamkeit*), da databilidade (*Datierbarkeit*), da extensão (*Erstrecktheit*) e da publicidade (*Öffentlichkeit*). O tempo, com o qual contamos no sentido mais amplo de contar (*im weiteren Sinne des Rechnens*), é datado (*datierbar*), tensionado (*gespannt*), público (*öffentlich*) e tem o caráter da significância (*Charakter der Bedeutsamkeit*), isto é, ele pertence ao próprio mundo.<sup>164</sup>

O que vale para as estruturas elementares para o fenômeno geral de mundo aplica-se também para o tempo com o qual contamos. O contar com o tempo, segundo analisamos acima, não tem nada de uma contagem ou medição do tempo. Ao menos não de maneira imediata. O fenômeno de contar com tempo ocorre na conjunção entre dois fatores ontológicos fundamentais de constituição da existência do ser-no-mundo: a circunvisão (*Umsicht*) e a ocupação (*Besorgen*). Aquela é conduzida por esta. Retomemos as palavras daquele trecho de *Ser e tempo*: “o cuidado é ocupação guiada por uma circunvisão.”<sup>165</sup> A circunvisão rescinde a simples ocupação com aquilo com que se ocupa, aquilo que é de mais imediato, e amplia suas possibilidades. Essa visão estende, pois, seu domínio para o derredor, sendo este derredor muito menos algo de espacial do que de existencial. Como mera ocupação, o ser humano pode muito bem estar completamente imerso em seus afazeres, sem ter maiores preocupações com a sua existência. Entretanto num labor ou diversão, nada lhe ocupa mais do que esse aqui e agora, que, conduzindo absortivamente seu foco para os momentos de ocupação, deixa em plano de fundo todo o resto, atenuando os efeitos do passado, bem como os acontecimentos futuros. Todavia, o transcender as lidas imediatas rompe prontamente com esse confinamento existencial: a ocupação (*Besorgen*) reverte-se em cuidado (*Sorge*) por mediação da circunvisão (*Umsicht*). Usando um trocadilho que só faz sentido em português, essa circunvisão revela-se também uma circuncisão, em que a cisão com a imediatidade retira o véu para descobrir um ambiente espaço-temporal mais largo e preñado de possibilidades. É evidente

<sup>163</sup> PFF, p. 380 ; GA 24, p. 371.

<sup>164</sup> PFF, p. 384 ; GA 24, p. 374.

<sup>165</sup> ST II, p. 128 ; SZ, p. 904-905.

que a metáfora é tosca, mas não deixa de ser de todo interessante até por fazer referência a um processo cirúrgico (abstraindo os aspectos técnicos que exercem controle sobre a natureza, o que será caro para Heidegger no contexto de suas reflexões sobre a questão da técnica) que arranca a condição natural da parte do corpo do homem, do sexo masculino, no caso, que mais apela para os estímulos e pulsões vitais. De qualquer forma, trata-se mesmo de uma certa retirada de véu e de uma descoberta, dupla, aliás: do tempo como ser-para-a-morte, em que a aplicação do cuidado sobre existência descobre que a mesma é da índole de algo que vai se gastando, qual se fosse uma ampulheta, em que a morte seria a direção e o escoar a cada momento e, derradeiramente, o depósito da totalidade de todas as escolhas e possibilidades reunidas, amontoadas ao final num corpo inerte; e do tempo do mundo, em que junto ao tempo de existência que se desgasta, há o tempo com o qual se descobre contar, o tempo que possibilita o contato com o ser do que é manual e do que é simplesmente presente. Não são em absoluto dois tempos, como se fosse o tempo da subjetividade ou da consciência e o tempo da objetividade ou realidade, como se fossem duas estâncias contíguas. Essa realidade é una, que possui uma dupla face, assim como ser-o-aí e o ser-no-mundo, que jamais são duas entidades habitando um mesmo ser, mas interfaces diversas de uma mesma realidade multimodal.

A descoberta de que se conta com o tempo, em que o manual e o presente à vista vêm ao encontro, leva necessariamente à descoberta do agora, como o tempo-lugar aqui do que está disponível, do que está presente.

De onde haurimos o agora (*Jetzt*), quando dizemos “agora”? Evidentemente, não temos em vista nenhum objeto, nada presente à vista, mas o que se exprime no agora é aquilo que denominamos o presentificar-se de algo (*Gegenwärtigen von etwas*), o presente (*die Gegenwart*). (...) Todos os agoras encontram-se no horizonte do “hoje”, que é o horizonte da presentificação (*Alle Jetzt stehen im Horizont des “Heute”, das der Horizont des Gegenwärtigen ist*).<sup>166</sup>

O agora não remete a um determinado conjunto de coisas ou objeto, nem possui o caráter de uma objetividade específica, nem ainda algo relativo à presentidade, qual se fosse o campo ou a malha espacial em que os objetos se apresentam. Ao apontarmos para o agora, evocamos para diante de nós um

<sup>166</sup> PFF, p. 379 ; GA 24, p. 369.

determinado momento no tempo. Posso dizer, a título de exemplo, estou agora nesse quarto, escrevendo. Mas também poderia dizer que milhões e milhões de pessoas dormem agora, nesse exato momento. Em tudo isso refiro-me a um determinado momento. Esse momento pode estar preenchido por uma determinada localidade, um conjunto de coisas, mas isso não se identifica em absoluto com o agora, sendo apenas o seu revestimento, para nos exprimirmos em contraposição ao conceito de recheio<sup>167</sup>, que pertence ao vocabulário husserliano. Esse agora, porém, pode denominar um momento no tempo para além dos limites da localidade física onde estou, pode trazer à designação uma simultaneidade válida para os mais diferentes indivíduos ao redor do planeta. E pode até mesmo expressar algo que se oculta a todos, elemento irreduzível ao mundo inteiro, sendo acessível apenas à própria consciência: o agora pode ser apenas preenchido com meus pensamentos, com a minha imaginação. Nesses exemplos e em todos mais que poderíamos elencar, uma mesma forma caracteriza o tempo que se indica como o agora, o qual não se confunde às circunstâncias efetivas que o preenchem. E, contudo, elas não se apresentam de modo algum como acidentes que lhe dão corpo. O agora não é uma forma, tal como a *Urimpression*<sup>168</sup>, a proto-impressão,

<sup>167</sup> Lançamos mão dessa referência, embora sem rigor, ao conceito de Husserl de recheio, apenas para dar uma ideia mais clara de que todo agora se reveste de uma presentificação determinada, pela qual ele possa ser caracterizado.

<sup>168</sup> Husserl cunha essa expressão para designar o elemento mais originário, na imanência da subjetividade transcendental, de sua temporalização e da manifestação dos objetos. Toda consciência possui, pois, a forma de um fluxo, assim como todo objeto mostra-se temporalmente: portanto, a análise eidética e transcendental das aparições pressupõe encontrar seu fundamento último na temporalidade, ou seja, a eidética estática deve conceder lugar à filogênese ontológica. Para Husserl, o fluxo da consciência mostra-se, em última análise, como uma série de agoras que se sucedem, no interior dos quais a consciência, de forma espontânea e/ou deliberada, opera processos diversos (como a retenção, memória, por exemplo). Cada ponto é determinado como um agora, o qual possui um recheio próprio e que o especifica. Ao momento presente determinado pelo seu preenchimento momentâneo e modificável, ou seja, revestido de uma determinada impressão (sensação, percepção, visada...) Husserl reserva o termo *Jetzt* (“agora”). Todavia, há no agora uma estrutura impressional que, mesmo na sucessão ininterrupta de agoras, permanece imodificável, para o que Husserl cria o termo *Urimpression* (“proto-impressão”), que é a gênese e a estrutura essencial do agora, e, portanto, de todo aparecer, inclusive da consciência. “O ‘ponto-fonte’, com que se inicia a produção do objeto duradouro, é uma proto-impressão. Esta consciência está envolvida numa permanente mutação: o som-agora, presente em carne e osso, muda-se constantemente (*scil.* consciencialmente, ‘na’ consciência) em um ‘ter sido’; constantemente um som-agora sempre novo substitui o que passou na modificação. Mas quando a consciência do som-agora, a proto-impressão, passa a retenção, esta própria retenção é outra vez um agora, existente atual. Enquanto ela própria é atual (mas não som atual), é retenção do som que foi.” (HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia para a consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001, p. 62) Adiante escreve: “A proto-impressão é o começo absoluto desta produção, a fonte primitiva a partir da qual tudo o resto se produz constantemente. Mas ela própria não é produzida, ela não nasce como produzida, mas sim através de uma *genesis spontanea*, ela é protoprodução. Ela não se forma (não tem nenhum gérmen), é protocriação. Se se diz: constantemente se forma no agora, o qual se modifica num não-agora, um novo agora, ou que

no pensamento de Husserl, que assume o papel de estrutura transcendental do que permanece imodificado em sua forma em toda a passagem de tempo, em todo o fluxo da consciência e no transcurso das modificações do mundo objetivo. O agora, no contexto do pensamento heideggeriano, não é o imodificado, não é uma estrutura, ainda que “arraste” consigo as estruturas do tempo do mundo. Os eventos, as circunstâncias, os lugares e não lugares não são o recheio do agora, mas todos eles pertencem ao agora, na medida em que em tudo isso está em jogo suas presentificações. No agora algo é presentificado, mas esse algo tem muito mais um quê de horizonte do que um *quid* de uma substância, de uma coisa ou de um objeto. Esse agora é descoberto pela circunvisão (*Umsicht*), e essa descoberta consiste em que o agora é uma espécie de mundo ambiente (*Umwelt*) temporal, presentificante do mundo, com o qual podemos contar e sem o qual não seria possível nenhuma mensuração objetiva do tempo.

Esse agora, sincronicamente, é um tipo de atmosfera ontológica de presentificações simultâneas, que pervade a todos os indivíduos e através da qual eles mesmos são presentificados contemporâneos uns dos outros. Dito desta forma, o agora representa uma simultaneidade global que, por outro lado, numa escala temporal, pode ser meramente reduzida a um ponto. Mas o que é esse ponto, senão uma fuga constante? Repetimos aqui várias vezes: indicar, apontar, designar, referir o agora, mas será isso mesmo possível de fato? Acerca disso indagou-se Agostinho, nas famosas e desbravadoras páginas dedicadas às investigações a respeito do fenômeno do tempo em suas *Confissões*:

Se se puder conceber um tempo tal que não possa ser dividido em partículas de instantes, por menores que sejam, só esse tempo poderá ser chamado de presente, mas esse instante voa tão rapidamente do futuro para o passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro, mas o presente não tem duração alguma.<sup>169</sup>

O presente a que ele nomeia é a ideia de agora com o que trabalham as concepções vulgares de tempo, inclusive as ciências. Todas elas são determinadas pela orientação natural do tempo como sendo decomponível em partes e partes, cada vez menores, até chegar a uma que fosse indivisível, um ponto absoluto, um

---

produz, que brota subitamente uma fonte, então isso são metáforas. Apenas pode ser dito: a consciência nada é sem impressão.” (ibidem, p. 124)

<sup>169</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora das Américas, 1961, p. 350-351.

átomo de tempo, um *frame* da realidade. Independente dos avanços das medições científicas do tempo, em suas conquistas em termos de precisão, nada do que possa ser cronometrado equivale ao ser do fenômeno do agora. Medição alguma poderia ser realizada sem que, antes, um agora já se firmasse como pressuposto. Uma medição exata do agora semelha-se a uma foto instantânea, mas tirada e revelada em uma supervelocidade, cujo processo de revelação esconde a si mesmo, sobrescrevendo com um ínfimo átimo do passado o presente supostamente capturado. No entanto, como aponta Agostinho, não há nenhuma duração para esse tipo de presente, ele é lesto e fugidio. Como ponto, é um ponto de fuga, não corresponde a nada de real, em sentido forte, ainda que de alguma forma consigamos nos haver com referência a ele ordinariamente. Sua irrealdade, porém, deve ser entendida no mesmo sentido, ontológica e epistemologicamente, sobre o que dissemos a respeito do conceito de experiência e de realidade, de teor transcendente: não são falsos ou inválidos, apenas não são originários; proliferam, abundam e expandem sem limites o conhecimento humano, mas obscurecem o fenômeno do ser e da realidade em seu sentido mais elementar e essencial.

Acossando o agora, ele logo foge. A sensação de fugacidade é o que perturba a alma, a razão, conduzindo à conclusão de que o agora não possui duração. Mas a simultaneidade do agora, sua presentificação, não consistira num *frame*, como se a realidade se compusesse à moda de um filme. Se buscarmos um ponto, linhas de fuga de cara se difundirão, porquanto justamente o único foco que nos é possível é o fenômeno da duração. O agora não é uma unidade indivisível de simultaneidade estática, mas um tramitar presentificador por uma duração. Não é um ponto, mas um horizonte, que tramita no horizonte daquilo que Heidegger chama de hoje (*Heute*). Nesse hoje, o agora perfaz um arco, abrangendo também suas “linhas de fuga”, que lhes são incorporadas como elementos fundamentais de constituição de sua própria duração, o em seguida (*Dann*) e o outrora (*Damals*).

No outrora (*Damals*) exprime-se uma retenção (*Behalten*) e no em seguida (*Dann*) uma expectativa (*Gewärtigen*). Uma vez que um outrora é um não-mais-agora (“*Nicht-mehr-Jetzt*”) e todo em seguida é um ainda-não-agora (“*Noch-nicht-Jetzt*”), também já reside a cada vez na expressão de um em seguida, que emerge de uma expectativa, uma presentificação, uma cocompreensão do agora (*Mitverstehen des Jetzt*). Cada uma destas determinações temporais, agora, em seguida e outrora é

falada a partir da *unidade* de uma presentificação (*Gegewärtigens*) – de uma expectativa (*Gewärtigens*) – de uma retenção (*Behaltens*) (...).<sup>170</sup>

No fenômeno do agora há uma compreensão em conjunto de uma unidade temporal. Sublinhemos bem um detalhe essencial que aqui quase que figura de passagem: ao agora pertence sempre uma compreensão. Ele não é um momento pontual do fluxo temporal, que “anda solto por aí” e que possui existência independente à parte da experiência humana. Nele reside, claro, uma presentificação real do ente cuja atualidade, presença, não é imanente à consciência humana. O agora, pois, não é subjetivo. Contudo, como um fenômeno do mundo, ele não possui realidade fora da relação com o ser-o-aí. É imanente à transcendência do mundo, por isso o aspecto da significância e a compreensão de ser, que direciona as posturas e as relações humanas com os entes, são-lhe intrínsecos. O agora não é o tempo da realidade, em sentido metafísico, não é o tempo da natureza. O agora é o tempo com o qual contamos, a unidade de tempo que integra o tempo do mundo, tempo com que contamos e nos relacionamos. O agora presentifica, com ele vem sempre uma presentificação. Vulgarmente se toma esse agora como um ponto temporal, *Zeitpunkt*, mas como tempo do mundo uma de suas características principais é precisamente sua extensão (*Erstrecktheit*). Tensionado (*gespannt*), o agora perfaz um arco, que consigo abrange o não-mais-agora (*Nicht-mehr-Jetzt*) e o ainda-não-agora (*Noch-nicht-Jetzt*). Ambos são cocomprendidos junto com o agora. Junto com o agora, advém por detrás um rastro de não-agoras, uma trilha de não-agoras se abre adiante. De todos os lados ele é invadido pelo horizonte de não agoricidade, o qual, entretanto, é a causa mesmo de sua agoricidade. Sem esse halo de não-mais e de ainda-não que se irradia do agora, região de sombreamento gradual que envolve e revolve sua presentificação de ausências latentes e vivas, o agora não seria mais que um ponto, uma impressão fugidia. No entanto, pela presença desse invólucro de ausência, sua fugacidade se dilata em durabilidade. Normalmente, quando concebemos o agora, logo nos vem à mente uma fração de segundo, um lesto momento. Mas essa noção pontual do agora não admite a realidade de sua ação presentificante, nem mesmo de sua essência enquanto agora. Ele carrega consigo,

<sup>170</sup> PFF, p. 479 ; GA 24, p. 369.

com a constância de sua realidade presentificadora, uma duração. Ele é efêmero, diz-se. O que agora se passou não torna jamais, é verdade. Não se pode entrar duas vezes num mesmo rio, pois lá correm outras e outras águas, sinalizava Heráclito. Mas não sendo o mesmo, o rio, contudo, permanece, pelo menos com as margens no interior das quais o devir caudaloso do real passa. Assim também, o agora. Propriamente, ele não é o efêmero, mas responde pela essência da efemeridade, no sentido mais original da palavra. Recuperando-a do grego, o que é efêmero (ἐπί + ἡμέρα, literalmente *sobre um dia*) é transitório porque possui a duração de um dia, está apenas sobre a vigência de um único dia. Entretanto, sua efemeridade não é determinada pelo curso natural de um dia. Sendo tempo do mundo, tempo determinado pela significância, pela manualidade do ser-o-aí, essa efemeridade recebe nuances transcendentais. O agora, como disse Heidegger, instala-se num horizonte de um hoje (*Horizont des Heute*), que é um horizonte da presentificação. O agora, pois, possuindo um tensionamento, estende um halo de outrora e de em seguida ao seu redor, refratando-se num hoje, que possui o sentido de uma unidade transcendental de presentificação, uma duração. Transcendental porque, antes de tudo, não diz respeito a determinadas aparições, a nenhum “conteúdo” fenomênico do que aparece, mas é relativo ao próprio ente enquanto ente, ao ente em sua totalidade. A efemeridade correlaciona-se à finitude humana, sendo sua duração a extensão presente da lida com o ente, não apenas com este ou aquele, mas também com ele na totalidade. A ocupação com as coisas estrutura-se de forma durável por espaços de tempo, traçando um *continuum* pelo qual o estar em meio a elas se estende, e não de forma segmentada, como se se compusesse de uma colagem sequenciada de agoras pontuais. Ao invés disso, o ser humano vive, está presente na duração de um agora, que se estende, articula-se a uma unidade mais ampla, que incorpora também uma profusão de não-agoras. O agora se escalona em também não-agoras, refratando-se num hoje, comparável a um extenso panorama, que se dilata a partir de um centro, um marco zero, o agora. Dilata-se em direção a um não-mais e um ainda-não, em cuja negatividade do agora realiza-se uma conversão em dupla positividade: do lado do não-mais-agora do outrora, a retenção (*Behalten*); pelo lado do ainda-não-agora do em seguida, a expectativa (*Gewärtigen*). O tempo presente faz jorrar junto com o agora as dimensões do passado e do futuro em um vínculo de pertença a uma mesma unidade. Essa unidade é a da presentificação. Não de conteúdos fenomênicos

determinados, ou de formas esquemáticas temporais, mas presentificação de uma presença. Aparente tautologia à parte, quer dizer o seguinte: a presentificação da unidade temporal do tempo do mundo se relaciona à presença do ente no tempo, no âmbito do mundo a que pertence de forma decisiva o ser humano. Ou melhor, a presentificação é essa presença temporal do ente intramundano. Isso parece ser demasiado abstrato, talvez o seja mesmo. Se pensamos em presença, logo pensamos na presença específica de alguma coisa (ou de um conjunto de coisas) ou ainda de um determinado momento. Em um contexto filosófico, sobretudo de cunho fenomenológico, podemos pensar nessa presença em termos mais estruturais; daí, por presença tomaríamos algo como atualidade objetiva de essências ideais nos fenômenos ou até de um esquema temporal que subjaz a todo aparecer fenomênico. Mas essa presença, no contexto do pensamento heideggeriano, não se restringe a coisas nem a estruturas. É claro que de alguma forma coisas e estruturas são presentificadas no tempo, porém elas não são em primeira instância o que há de mais fulcral e originário nessa presentificação. Enquanto tempo do mundo, acima de tudo, dirá respeito à própria presentificação de mundo e ao ente, tanto em sua entidade geral, quanto em sua particularidade de ente intramundano.

Esse tempo do mundo, então, em parte é o tempo cujo arco se estende por um tipo de hoje transcendental. Assim como um agora de imediato consiste numa difusão entre um outrora e um em seguida, a presentificação se revela numa irradiação de retenção e expectativa. Não há entre essas dimensões nenhuma separação real, em absoluto: a possibilidade de sua segmentação total é meramente abstrata, só podendo ser concebida pela imaginação. Tomemos por exemplo uma música. Nela, não se pode retirar uma nota e constituí-la como a unidade mínima de uma música, como se tratasse do seu átomo. Música não é uma justaposição de partículas de sons. Da mesma forma que ela não é uma sequência qualquer de sons, assim, o tempo não é de agoras. Em primeiro lugar, porque em um único momento já há uma profusão de sons, que simultaneamente abrem um leque de possibilidades, um campo harmônico. Mas também nesse tempo mínimo reverbera o ritmo da música, sua frequência, que marca sua duração e intensidade, que pode nem ser estruturado – arritmia – ou até composto pela sobreposição de ritmos diversos – polirritmia. Vinculada ao ritmo, existe

também a melodia, cuja trama de tonalidades confere qualidade às notas e a sua sucessão. Ritmo e melodia estão presentes não apenas na música como um todo, mas em cada tempo. Seu efeito se produz sobre cada tempo, cada nota, sobre o arco total da música e o leque sucessivo e simultâneo de suas notas. Tudo isso para dizer: semelhantemente funciona o tempo do mundo nesse horizonte do hoje. O agora é perpassado pelo outrora e atravessado pela expectativa que lhe veio de encontro. Além do leque de atualidades e possibilidades que se abre em cada agora – que, como leque, abertura, é campo de expectativa das notas futuras e, portanto, da sequência musical –, nele o ritmo e a melodia se presentificam e o modificam, o qualificam, retendo a identidade e o movimento musicais, direcionando-os para sua sequência e seu destino.

Essa metáfora é útil para ilustrar que a duração é uma constante temporal, mesmo quando por abstração fragmentamos o tempo. O que dura no tempo, repetindo, é principalmente a presentificação de mundo e do ente. A duração de coisas, de objetos, de particulares, não são mais que durações subsequentes e, de modo algum, necessárias. Essa duração marca o tempo de mundo, somente com ela e por meio dela é possível a contagem de tempo e, por conseguinte, aliás, também a ocupação convertida em cuidado.

Quando digo “em seguida” a partir de um “agora”, já sempre tenho em vista um determinado *entrementes* (*Inzwischen*) até lá. Neste *entrementes* reside aquilo que denominamos a *duração* (*Dauer*), o *enquanto* (*Während*), o *durar* (*Währen*) do tempo. A estrutura por nós evidenciada da databilidade (*Datirbarkeit*), por sua vez, é própria a esta determinação como um caráter temporal: *entrementes*, isto é, “enquanto isto e aquilo acontece” (“*währenddessen das und das geschieht*”). (...) No “*entrementes*” ou no “*enquanto*” articulados, a duração torna-se expressamente acessível. (...) O que é articulado nestas características do *entrementes*, da duração e do até-lá (*Bis-dahin*) é designado por nós a *tensionalidade* (*Gespanntheit*) do tempo. Com o *entrementes* e o *enquanto*, temos em vista um arco de tempo (*Spanne Zeit*). (...) O tempo é em si mesmo tensionado e extenso. Todo agora, em seguida e outrora não têm apenas, cada um, uma data, mas são em si tensionados e extensos: “agora, durante a preleção”, “agora, durante a pausa”. Nenhum agora, em nenhum momento do tempo pode ser pontualizado. Todo momento temporal (*Zeitmoment*) é em tensionado, por mais que o arco temporal seja variável. Ele varia entre outras coisas com aquilo que a cada vez o agora data.<sup>171</sup>

<sup>171</sup> PFF, p. 383 ; GA 24, p. 372.

Entrecruzam-se nesse excerto uma série de problemas, sobretudo quanto ao vínculo entre duração (*Dauer*) e databilidade (*Datierbarkeit*). Acerca dessa última, expressa-se Heidegger:

Nós designamos esta estrutura referencial (*Besugsstruktur*) do agora como agora-aí (*Jetzt-da*), do outrora como outrora-quando (*Damals-als*) e do em seguida como em seguida-quando (*Dann-wann*) como databilidade (*Datierbarkeit*). Todo agora é datável como “agora, uma vez que ocorre, acontece ou se dá isto e aquilo”. (...) O “agora, uma vez que...”, “outrora, quando...”, “e em seguida, quando...” estão ligados, segundo a sua essência, a um ente que fornece a data ao datável. O tempo, que se concebe vulgarmente como sequência de agoras, precisa ser tomado como esta referência à datação (*Datierungsbesug*).<sup>172</sup>

Todo tempo é datável, ainda que decidamos prescindir de um calendário para isso. A databilidade não se configura necessariamente pela atribuição numérica de uma data específica a um determinado evento. Heidegger de maneira nenhuma insinua que tudo o que ocorre deve ser determinado por uma data, com dia, mês e ano. Isso, é claro, é sempre possível, mas mesmo quando a data não pode ser averiguada ou mesmo quando é indeterminada por natureza, mesmo assim não deixa de possuir uma referência que a identifica. São, na verdade, os próprios eventos que possibilitam a datação do tempo. O evento, vamos dizer assim, fornece a um momento temporal (*Zeitmoment*) sua referência que o especifica. Desta forma, um agora, um outrora ou um em seguida ganham o conteúdo de uma duração, mais ou menos determinável, marcada por um aí (*da*) ou quando (*wann*). Um agora circunscrito por essa especificidade remete a um agora-aí, ao passo que um outrora e um em seguida a um outrora-quando e um em seguida-quando. Não que com isso se tornem pontuais, porquanto o tempo por definição seja tensionado e extenso. Essa referência não finca exatamente um marco temporal, mas concede ao momento temporal a sua capacidade de ser marcado, extensivamente, por um evento, por algo que se sucede nele e que, portanto, o caracteriza. Pertence a todo momento temporal, além da tensionalidade (*Gespanntheit*), uma estrutura referencial (*Besugsstruktur*) de databilidade, pois se liga a um evento, uma presentificação, a um ente que se apresenta. Articulam-se nele um entrementes (*Inzwischen*) e um enquanto (*Während*), caracteres temporais

<sup>172</sup> PFF, p. 380-381 ; GA 24, p. 370-371.

que lhe conferem duração e data, envolvendo-o no arco de tempo (*Spanne Zeit*), pelo qual possa ser identificado.

Adicionado o fator de databilidade à duração do momento temporal, o plano da historicidade é sobreposto ao tempo do mundo. Ambos formando uma mesma colcha de retalhos, cuja costura se mostra deveras difícil de se deixar entrever e resolver. Mas há um ponto que os une: a saber, aquilo que de Heidegger recebe a denominação de publicidade (*Öffenlichkeit*).

Denominamos o caráter público (*Öffenlichkeit*) como o caráter derradeiro do tempo contado e expresso. (...) O agora datado tem uma certa extensão. Ao exprimir o agora datado e tensionado no ser-um-com-o-outro, cada um compreende o outro. (...) O agora expresso é compreendido no ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*). A acessibilidade do agora (*Die Zugänglichkeit des Jetzt*), para qualquer um, sem alterar em nada a datação diversa, caracteriza o tempo como público. O agora é acessível para qualquer um e, com isso, não pertence a ninguém. Com base neste caráter do tempo, uma objetividade peculiar (*eigentlich Objektivität*) lhe é atribuída. O agora não pertence nem a mim, nem a um outro qualquer, mas se acha de algum modo aí. Há o tempo, ele se encontra presente à vista, sem que possamos dizer como e onde ele é (*Es gibt die Zeit, sie ist Vorhanden, ohne daß wir sagen können, wie und wo sie ist*).<sup>173</sup>

O próprio Heidegger reconhece nessa passagem a limitação de sua investigação. Veremos mais adiante o centro nevrálgico dessa problemática, presente principalmente na última frase dessa citação, que deixa claro que, de alguma maneira, tempo é algo de presente à vista (*Vorhanden*), muito embora, como tempo do mundo com que lidamos, precise apoiar-se primeiramente no modo de ser do manual (*Zuhanden*) que caracteriza a estrutura geral de mundo e, conseqüentemente, as relações do *Dasein* com o ente, uma vez que são de ordem intramundana. Mais adiante, todavia, retornaremos a esse ponto.

Colocando em suspenso essa questão, um aspecto reforça-se nessas elucubrações, sendo preciso considerá-lo. Uma objetividade peculiar (*eigentlich Objektivität*) caracteriza o tempo do mundo. Isso inclui, logicamente, o agora. A peculiaridade desse traço objetivo, no entanto, não se confunde de modo algum com o conceito geral que se confere à objetividade ou ao objeto. A escolha da palavra objetividade para exprimir um aspecto da

<sup>173</sup> PFF, p. 383-384 ; GA 24, p. 373.

publicidade (*Öffenlichket*) não nos obriga a interpretar que Heidegger nesse passo filie-se à tradição metafísica, na maneira como que a considerou. Nessa passagem deixa explícito que esse agora não pertence a mim, mas que está aí. À diferença das reflexões filosóficas que se seguiram de Kant a Husserl – muito embora possamos incluir-lhes predecessores como Descartes, Berkeley, Leibniz –, o sentido dessa objetividade, sua estrutura e suas condições de possibilidade, não se enraízam, não se fundamentam no sujeito. Mas ao escapar da filosofia da subjetividade e ao endossar que o tempo se encontra aí, Heidegger não recai no realismo. O que foi por nós outrora debatido acerca do conceito heideggeriano de experiência, cabe também aqui ao tempo: não se pode situá-lo nem num idealismo, nem num realismo, mas numa espécie de lusco-fusco, região em que tanto a afirmação de que uma consciência *a priori* transcendental determina unilateralmente a fenomenalização da realidade quanto a de que as substâncias dos entes respondem pelo ser originário da realidade, ambas escapam aos limites do mundo que experienciamos, dos entes que manejamos, do sentido da realidade e da verdade que nos são oferecidos, com os quais mesmo existimos. A peculiaridade dessa objetividade reside no aí (*da*), que não é propriedade de ninguém, de sujeito algum, mas que também não é um fora, um elemento absolutamente alheio, em suma, como se tivesse uma origem extramundana. O aí do agora, do tempo do mundo, é algo que ontologicamente se situa *entre* a subjetividade e a objetividade. O aí do agora, a sua objetividade peculiar, é um entrelugar: não circunscrito aos sujeitos, inter-relaciona-os entre si, permitindo com que se compreendam mutuamente em comunicação uns com os outros, em compartilhamento de um mesmo mundo; proscrito da possibilidade de estar fora do mundo, é um campo aberto para a acessibilidade do agora (*Zugänglichkeit des Jetzt*) a todo e qualquer *Dasein*, sendo um terreno fértil para apropriação múltipla e variável de datações, mas instaurando ele mesmo na duração do agora o fator universal de sua possível databilidade. Como entrelugar, a publicidade funciona como ponto de articulação entre duração e databilidade; e, ao acrescentar-lhe a acessibilidade pública, “intersubjetiva”, ao agora, outorgando aos “sujeitos” a possibilidade da datação, de compartilhamento, de comunicação de datas e durações de eventos, de remissão temporal a entes e coisas, também o caráter público do tempo oferece as condições elementares da historicidade, do poder se fazer uma história e de a ela pertencer.

### 3.5. Significância e referencialidade do agora

Nesse ponto, todavia, transgride-se de alguma forma o horizonte do hoje: com a confluência entre databalilidade e a publicidade, com a adentrada da história, de se pular sobre os tempos, realizar narrativas diacrônicas, o tempo do mundo não escapa para além dos limites hodiernos com os quais lidamos? Em sentido inverso, aparentemente pelo menos, conclui Heidegger: “Com base em seu caráter de significância (*Bedeusamkeitscharakter*), denominamos o tempo da compreensão cotidiana (*alltäglichen Zeitverständnisses*) do tempo o *tempo do mundo* (*Weltzeit*).”<sup>174</sup>

Duas coisas, porém, não podemos confundir: a cotidianidade não se deixa prender aos limites do hoje; e, ademais, nos próprios limites do hoje está em jogo muito mais do que a duração de um período sincrônico. Em nada os limites hodiernos da duração do agora representam uma atrofia do mesmo para a historicidade. Aliás, no contexto do pensamento de Heidegger, nada daquilo que se deve entender por limite e finitude figura como recalque ou hipertrofia de coisa alguma. Possuem, na realidade, um aspecto amplamente positivo, porquanto se apresentem como dimensões que funcionam como horizontes, espaços que são aberturas – e não cerramento – para aparições e descobertas. É desse jeito que devemos considerar o horizonte do hoje do tempo do mundo: uma abertura, em cujos limites se abrem ilimitados leques de possibilidades. Destarte, por mais que aparentemente a condição humana de viver sob a duração de um agora, que se estende para um hoje ontológico, que incorpora retenções e expectativas, a “confine” na efemeridade de um único dia, jogando para as sombras do passado o que já caiu há muito no declínio dos tempos e arremessando para um futuro longínquo aquilo que deve muito demorar a vir, sobre o que nem se sabe muito bem que coisa esperar, mesmo assim esse hoje é constantemente insuflado pelas memórias, pelas recordações, pela capacidade histórica de se “recuperar”, ou melhor, trazer para o presente resquícios, vestígios e interpretações relativas ao passado, bem como de repente fazer projeções, gerar expectativas acerca do futuro, por mais que seja para nós de todo imprevisível. Na duração do hoje, ocorrem a todo momento interferências com outros tempos que lhe escapam de imediato, mas que podem ser recuperados ou projetados mediante outras formas,

<sup>174</sup> PFF, p. 393 ; GA 24, p. 383.

as quais, contudo, ainda que o hoje atual não responda por sua matriz primordial, ainda assim não deixa de se assumir como fonte atual de sua presentificação. É o que ocorre quando nos colocamos perante um artefato antigo, digamos fenício, para exemplificar. A matriz de seu mundo se perdeu, porém ainda ele se conserva. Através dele e, com a ajuda de outras fontes de informações, podemos trazer à memória eventos ou um mundo cultural que já não mais vive, a não ser presentificado hoje pela nossa capacidade de retomarmos no presente – mas sempre sob a impossibilidade de o repetirmos, uma vez que se trata sempre de o (re)interpretarmos, de ressignificá-lo à luz de nossas compreensões contemporâneas e idiossincráticas – o passado, mediante, através, dos vestígios ou rastros, materiais ou não, que nos são legados ou com os quais nos deparamos. Tudo o que há de sincrônico no tempo está prenhe do diacrônico: do passado e do futuro. Ambos são carregados, na realidade, um do outro: a cotidianidade (*Alltäglichkeit*, que traz consigo, em sua composição, carga a semântica do que atravessa todos os dias: *all*, todo + *Tag*, dia) permeia o campo de ação do hoje (*Heute*), entrecortando-o com seus “feixes” que atravessam os tempos, mas que, contudo, só se tornam efetivos, atuais, presentes pela ação presentificadora do horizonte hodierno.

O tempo do mundo é o tempo planejado da cotidianidade que se atualiza no horizonte do hoje. Esse tempo, conforme demonstramos, é caracterizado pela duração-tensionalidade, databilidade e publicidade. Mas escapou de nossas análises o traço mais elementar de sua mundanidade: o caráter de significância (*Bedeusamkeitscharakter*).

Todo tempo, que deduzimos (*ablesen*) da leitura do relógio, é tempo para... (*Zeit zu...*), “tempo para fazer isto e aquilo” (“*Zeit, um das und das zu tun*”), isto é, tempo apropriado (*geeignete*) ou inapropriado (*ungeeignete*). O tempo, que deduzimos da leitura do relógio, é sempre o tempo que tem por oposto a hora errada (o tempo errado) (*Unzeit*), como costumamos dizer: alguém chega na hora errada (no tempo errado) (*zur Unzeit*) ou na hora (no tempo certo) (*zur Zeit*). Já vimos este caráter peculiar do tempo em um outro contexto, quando caracterizamos o conceito de mundo e vimos que, neles, se tem em vista um todo de referências (*Ganzes von Bezügens*), que possuem o caráter do para-que (*Charakter des Um-zu*). Nós designamos esta totalidade de referências do para-que (*Um-zu*), em-virtude-de (*Umwillen*), do para-isto (*Hierzu*) e para-aquilo (*Dazu*) como significância (*Bedeusamkeit*). O tempo como tempo certo e tempo errado tem o caráter da significância

(*Bedeusamkeitscharakter*), isto é, o caráter que caracteriza o mundo como mundo em geral. Por isso, designamos o tempo com o qual contamos, que deixamos para nós, como *tempo do mundo*. Nesse sentido, não se está dizendo que o tempo, que deduzimos da leitura do relógio, é algo presente à vista (*Vorhanden*), tal como as coisas intramundanas (*innerweltlichen Dinge*).<sup>175</sup>

Sem a acessibilidade a um tempo público, não haveria tempo com que contar. Mas isso não é o bastante. A pura acessibilidade não garante por si só o fenômeno do poder contar com o tempo. Para sanar essa necessidade, o caráter de significância estabelece-se como traço e condição fundamentais do tempo de mundo. Com ele, uma cadeia de referências, em seus múltiplos aspectos, dissemina-se pelo tempo, gerando nexos com os entes e ocorrências. Dentre esses múltiplos aspectos – a saber, do para-que (*Um-zu*), do em-virtude-de (*Umwillen*), do para-isto (*Hierzu*) e do para-aquilo (*Dazu*) –, o do para-que (*Um-zu*) talvez se apresente como o principal, talvez dele todos os demais dependam. Heidegger parece sublinhar isso quando afirma que o todo de referências (*Ganzes von Bezügens*) possui o caráter do para-que (*Um-zu*). Ademais, ao apresentar a estrutura fenomenológica que perpassa a verificação do tempo, esses dois componentes que formam o conceito de *Um-zu* ali estão desdobrados: “*Zeit, um das und das zu tun*” (“tempo para fazer isto e aquilo”), grifo nosso. Esse todo de referências que se tem em vista, em conjunção com os demais aspectos subsequentes, forma a totalidade da cadeia referencial do tempo do mundo, em sua trama total de nexos, sua conjuntura, digamos assim. Em *Ser e tempo*, aliás, é precisamente a conjuntura (*Bewandtnis*), junto com a significância, que se mostra como um dos fatores fundamentais de mundo, e que é trazida à discussão, no contexto de um debate maior sobre a manualidade (*Zuhandenheit*), com um conceito similar a *Um-zu*, amiúde traduzido para o português da mesma forma, *Wozu*, para-que.

Conjuntura (*Bewandtnis*) é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura. O fato de se dar uma conjuntura constitui a determinação *ontológica* do ser deste ente e não uma afirmação ôntica sobre ele. Aquilo junto a que possui uma conjuntura é o para quê (*Wozu*) da serventia (*Dienlichkeit*), o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego

<sup>175</sup> PFF, p. 380 ; GA 24, p. 369-370.

(*Verwendbarkeit*). Com o para quê (*Wozu*) da serventia pode-se dar, novamente, uma conjuntura própria; por exemplo, junto com esse manual (*Zuhanden*) que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em função do abrigo do *Dasein*, ou seja, está em função de uma possibilidade do seu ser. (...) No entanto, a própria totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*) remonta, em última instância, a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) onde a própria mundanidade (*Weltlichkeit*) pertence à sua constituição ontológica. O “para quê” primordial é um estar em função de (*Dieses primäre Wozu ist ein Worum-willen*). “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.<sup>176</sup>

Não queremos perder o fio da meada, mas esse ponto nos permite melhor compreendermos a mundanidade do tempo do mundo, uma vez que a referência por si só à significância não a esgota. Também essa passagem aponta para uma reviravolta nessas investigações de temática temporal, como veremos em breve, uma vez que faça referência à necessidade de se remontar primordialmente a manualidade ao ser-no-mundo, o que não ficará sem consequências temporais.

Porém, retornando ao assunto, Heidegger com esse simples exemplo do martelo ilustra-nos o que está por trás do conceito de significância: a simultaneidade de uma cadeia de referências. Um martelo não é um objeto perdido e solto na natureza, por aí no mundo. Claro, é um objeto cultural, de manufatura humana, possível de ser fabricado graças ao domínio técnico. Mas em seu ser é, em primeira mão, um instrumento: sua razão de ser é sua serventia (*Dienlichkeit*) específica, a saber, a de martelar e pregar, entre as principais. Já na razão de seu ser reside ao mesmo tempo a possibilidade de emprego (*Verwendbarkeit*), que pode ser múltipla. Então, com o simples objeto martelo coexistem referências, mas essas referências, claro, também abrigam outros objetos: pregos, estacas, rebites, quaisquer coisas que, possuindo a sua razão de ser a necessidade de serem pregadas, precisam e pressupõem um martelo para de fato existirem. Essa cadeia de referências coexistentes, calcada na manualidade própria dos objetos intramundanos, forma o que Heidegger designou de conjuntura.

<sup>176</sup> ST I, p. 128-129 ; SZ, p. 250-253.

Mas quais as consequências temporais disso? Heidegger, no momento em que determina os quatro elementos do tempo do mundo, não elenca a conjuntura, apesar de estar consciente de que ela compõe a mundanidade do mundo, junto com a significância. Mas quanto ao tempo do mundo esta é lembrada, ao passo que aquela não. Por que razão ela é posta de lado?

Muito provavelmente não conseguiremos senão esboçar uma resposta. É óbvio que a coexistência de entes, coisas e objetos é um pressuposto para o conceito de tempo de mundo. Ao conceito de mundo subjaz um todo de referências, que é contemplado na passagem em que Heidegger aborda a significância, como vimos acima. Mas a conjuntura ali não é explicitada. Primeiramente, porque lá menos esteja em jogo as relações simultâneas entre as coisas do que as relações diacrônicas entre elas – e, mormente, entre elas e o *Dasein*. Um sinal disso, talvez, é que o conceito de para-que figura nesse texto modificado em relação a *Ser e tempo*: de *Wozu* para *Um-zu*. Essa mudança, a princípio, parece não acarretar em grandes consequências: afinal, a característica determinante da finalidade se conserva. Entretanto, há com a mudança do advérbio *wo* (*onde*) para o advérbio-preposição *um* (*em torno de, por volta de, às*, para indicar as horas) uma deslocação da temática referencial do plano espacial para a dimensão temporal. A conjuntura, então, seria um conceito derivado da análise majoritariamente espacial da relação entre os entes intramundanos. Quando se pensa na relação martelo-martelar-prego, como cadeia de referências, é evidente que a noção de tempo está implícita, afinal, ela exige uma duração de tempo para ser realizada. Mas o conceito de conjuntura, antes de querer afirmar a banalidade de que uma ação necessita de tempo para acontecer, estabelece a tese de que as coisas coexistem e copertencem-se, que nenhum objeto existe fora de um mundo, que já em seu ser é determinado por relações, realizadas agora ou não, e por referências imediatas que o circunscrevem num âmbito maior de pertença e interação. A ideia de conjuntura é tecida para ressaltar a impossibilidade de as coisas existirem apenas em si mesmas; que seu em-si já abriga como razão de ser e fundamento um para-que que as determina, uma possibilidade de manuseio, de emprego, de serventia, enfim, de uso. Mundo é um complexo de interatividade ocorrendo agora. Nele se tece esse campo de referências simultâneas e instanciais, marcadas por esse ter-lugar das coisas quanto à sua virtualidade de uso, o seu

onde-télos, *Wozu*; mas é preciso também que elas constituam um encadeamento temporal, que absorve o espaço no tempo, a simultaneidade na diacronia, o agora num horizonte maior de contextualidade, de um hoje, entrecortado de passados e futuros, hodiernos ou longínquos. Com esse encadeamento de referências, o *télos* das coisas intramundanas é logo temporalizado: o *onde* cede lugar ao tempo apropriado (*geeignete*) ou inapropriado (*ungeeignete*). Converte-se aqui o *wo* em *um*, este último determinando o tempo certo (*zur Zeit*) ou o tempo errado (*zur Unzeit*) para a realização das coisas. Em alemão, a preposição *um* indica, nos contextos de referência a horários, um momento exato: *um zehn Uhr* (às dez horas). A metamorfose de *Wozu* para *Um-zu*, para se pensar a referencialidade pertinente às coisas, seria, portanto, passar do raio de relações das coisas para o tempo oportuno de sua realização, o tempo exato para que algo se cumpra. Através disso, a totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*) faz retroceder o para-que, *Wozu*, ao seu ter-lugar mais originário, “onde já não se dá nenhuma conjuntura (*bei dem es keine Bewandtnis mehr hat*)”<sup>177</sup> perdendo consigo seu aspecto conjuntural, a fim de dar lugar à pura e primordial significância do estar em função do (*Worum-willen*) ser-o-aí. Expressando-nos à maneira de Husserl, a conjuntura é um conceito da essência objetiva dos entes do mundo, pertence à redução fenomenológica, de nível objetivo, que não leva em consideração o fundamento último dessa objetividade. A objetividade do real, dos entes, é sua manualidade, estabelecida em seu para-que, *Wozu*. Mas, através de um novo giro de investigação, com uma outra redução, transcendental, essa conjuntura é retirada de circuito e oferece seu espaço ao para-que primordial, que se fundamenta no ser-no-mundo. É para lá que remonta a cadeia de referências e, afinal, é de lá também que ela emana: do e para o ser-o-aí. A partir dele e nele a manualidade retira seu traço de significância, bem como o mundo descobre o sentido mais elementar de sua mundanidade. O tempo do mundo constitui-se sempre na perspectiva em relação ao ser-o-aí, em propiciação às suas ações. O ter-lugar converte-se em estar-na-hora ou não, estar ou não estar no tempo propício, na hora certa ou na hora errada, no tempo, ou fora do tempo.

As coisas, então, declinam-se de sua espacialidade conjuntural, que não possui um tempo próprio, mas uma virtualidade temporal, para adentrarem no

---

<sup>177</sup> ST I, p. 129 ; SZ, p. 253.

aqui e agora, o tempo da significância. Do mundo como possibilidade para o tempo do mundo como realidade. Da virtualidade do mundo, penetram na duração do agora. Na atualidade do manuseio, na ação instanciadora do tempo presente: são presentificadas, postas em atual interação no momento presente, realizadas sob uma determinada duração.

Com isso, a conjuntura é conduzida para a operação atual: e o que era uma espécie de virtualidade de referências que repousa sobre os objetos transmuda-se em um encadeamento de relações atuais de manuseio. Uma imagem para aclarar isso: o martelo sai do armário de ferramentas, onde lá jaz junto com as demais coisas com as quais se relaciona, para ser colocado em uso, durante um espaço de tempo, mais precisamente em um tempo apropriado (ou de repente não) para o seu manuseio. Não nos enganemos: retirar dessa virtualidade para o manuseio não significa trazer à existência, como se a coisa passasse do não-ser para o ser. Longe disso. O martelo no armário não existe menos do que aquele que se encontra à mão. Ambos são presentificados num mesmo agora, no horizonte de um hoje, mas enquanto aquele, fora de uso, faz repousar em latência sua conjuntura, neste que está em uso essa conjuntura é desdobrada na duração de tempo, imediatamente referenciada ao ser-o-aí, que a utiliza. Não é questão, portanto, de existir ou não, mas sim de estar projetada ou não sua instrumentalidade no tempo.

O exemplo do martelo, contudo, não aclara tanto assim essa questão do tempo de mundo no aspecto da significância, uma vez que muito pouco dê margem para refletirmos sobre se há ou não um tempo apropriado para utilizar o martelo. A significância, com efeito, não se restringe a objetos de uso, mas pode atingir o ente muito mais amplamente. Por isso, seria o caso, quem sabe, de lançarmos mão de outros exemplos, como quando, tendo em vista um determinado objetivo a ser alcançado, projetamos tudo o que precisamos fazer e, em seguida, damos os passos necessários para alcançá-lo. Cada momento será, então, apropriado ou não para executarmos cada etapa em vista, pois, da cadeia de referências cujo sentido último reside naquilo que se projeta. Mas aqui, então, entram em cena uma série de aspectos que deixaram de ser contemplados quando elucidamos os traços ontológicos fundamentais do tempo do mundo: a liberdade de tomar decisões, fazer escolhas, assumir atitudes e uma postura, possuir o

cuidado para com suas próprias possibilidades existenciais, tê-las e retê-las em perspectiva da finitude de sua existência...

O tempo com que contamos é, segundo demonstramos, datável, ainda que variavelmente; possui uma duração própria, cujo epicentro se dá num agora não pontual, mas que se estende pelo horizonte de presentificação, encharcado de passado e futuro, retenções e expectativas; é um tempo público, cuja acessibilidade abre a possibilidade para o seu compartilhamento e comunicação; e, finalmente, como tempo do mundo, é determinado pela significância, pela possibilidade de temporalização de instanciação adequada de sua virtualidade conjuntural. Nesse ponto, a significância toca a referência primordial ao ser-no-mundo, ao ser humano enquanto *Dasein*, no que se inclui: a presença das coisas à existência humana, o horizonte do hoje ao ser-para-a-morte. A contagem de tempo revela-se o polo oposto à finitude temporal da existência humana. Em todos os aspectos do tempo do mundo, essa referência fundamental está implicada, mas é somente na significância que isso vem à tona. O agora é o tempo da e para a instanciação própria das ações, dos entes, dos acontecimentos. Com a contagem de tempo, com o tempo do mundo, o fenômeno da descoberta e de projeto se consolidam como seu fundamento último. O agora, como tempo de instanciações, erige-se sobre o instante.

O instante é um fenômeno originário da temporalidade originária, enquanto o agora não é senão um fenômeno do tempo derivado (*Der Augenblick ist ein Urphänomen der ursprünglichen Zeitlichkeit, während das Jetzt nur ein Phänomen der abkünftigen Zeit ist*).<sup>178</sup>

Com o instante (*Augenblick*), o agora, o tempo do mundo, encontra seu fundamento na temporalidade (*Zeitlichkeit*). Deste modo, todos os traços de sua presentificação, incluso a duração desse agora, o seu entrementes (*Inzwischen*), devem ser compreendidos à luz de uma temporalização que mostra ser sua fonte primária. Se mundo pressupunha a formação de mundo realizada pelo ente que se projeta enquanto ser-no-mundo, com o tempo do mundo não será diferente. A temporalidade transcendente do *Dasein* é o fundamento transcendental da temporalização do mundo, *veritas transcendentalis* da descoberta e da contagem de tempo.

<sup>178</sup> PFF, p. 419 ; GA 24, p. 409.

## 4. Temporalidade e formação de mundo

### 4.1. Jogo da vida e a reflexividade do projetar

A vida não é necessária, mas ela mesma quer elevar-se. Essas duas orações coordenam dois pontos cruciais das reflexões de Pessoa e de Nietzsche que levantáramos antes. A necessidade que há é a de criar, nisso o pensamento de ambos conflui para a mesma direção. Em Fernando Pessoa a vida deve apagar-se como essência anímica do sangue, vertido em sacrifício para que a criação venha à existência; em Nietzsche, é o espírito que atravessa sobre as pontes, e, com isso, a vida eleva-se sobre si mesma. Justapondo as duas reflexões, poderíamos dizer que a vida é um intercâmbio e um interlúdio. No sentido mais originário da palavra, a vida não passa de um jogo de interesse, *inter-esse*, ser ou estar entre. Mas a vida não seria, seguindo por aí, um interstício entre dois planos, nem ainda um campo de interseção. Ela salta de um plano para o outro: apaga-se aqui, para assomar lá; sacrifica-se agora, a fim de superar-se mais adiante. A vida é uma moeda de conversão, um câmbio com que se adquirem coisas ainda mais elevadas. Ela de alguma forma habita o campo de interseção, que é o local de troca ou o altar destinado para o sacrifício, mas seu raio de atuação se estende para além desse campo, atingindo as duas extremidades: a vida desnecessária e a criação que lhe transfere sentido. Mas, interlúdio? Não como trecho entre dois planos, mas como fresta que atravessa a gravidade sacrificial de cada instante: vida é uma pulsão que se expande, se eleva, entregando-se ludicamente a um intercâmbio, cujo câmbio é a própria execução constante de seu interlúdio, sem começo e sem fim, vida, afinal, nas palavras de Nietzsche como jogo de criação, *Spiel des Schaffens*. Vida que subitamente se vê arrematada como jogo, arrebatada de um apenas viver para se transfigurar em dinâmica de superação e transcendência, em suma, criação.

Vida sendo jogo, abarcando o significado de mundo: Kant, com efeito, chega a designá-lo pela expressão “o grande jogo da vida (*das große Spiel des*

*Lebens*)”<sup>179</sup>. Sobre o estatuto ontológico e a origem dessa expressão Heidegger reflete:

A expressão “jogo da vida” (“*Spiel des Lebens*”) surgiu certamente a partir do fato de a convivência histórica (*geschichtliche Miteinandersein*) dos homens oferecer o aspecto de uma multiplicidade colorida (*bunten Mannigfaltigkeit*), assim como o de uma mutabilidade (*Wandelbarkeit*) e de uma acidentalidade (*Zuffälligkeit*). Tudo isso, porém, tudo o que nessa convivência é visível (*Sichtbare*), só pode ser mesmo o reflexo (*Widerschein*) da essência do ser-aí, da essência que se reproduziu (*abspielt*) de maneira fática na história. Em outras palavras: é preciso que resida na essência da existência um caráter de jogo (*Es muß im Wesen des Daseins ein Spielcharakter liegen*), se é que ela deve poder oferecer um tal aspecto.<sup>180</sup>

A vida nessa passagem tange muito mais do que aquele modo de ser que é praticamente um meio do caminho entre o ser bruto e o ser existente: a condição da animalidade, com seus estímulos e pulsões sobredeterminando os comportamentos anímicos. A vida aqui é trazida para o âmbito humano, mas não mais como uma espécie de simulacro humanizado do apenas-ainda-viver (*Nur-noch-Leben*). Ao menos não imediatamente. Na verdade, está ligada a uma esfera maior humana, o que Heidegger chama de *Miteinandersein*, – nessa passagem traduzido como convivência e alhures como ser-um-com-o-outro<sup>181</sup>. Ocorre, todavia, que a expressão jogo da vida não é decorrente de uma formulação de essência sobre o ser humano, sendo um termo proveniente da vida fática do homem, cultural e histórica, condicionada pelas circunstâncias em que se encontra um indivíduo ou um grupo. Quer dizer, de princípio não expressa nada de essencial sobre a estrutura ontológica do *Dasein*, o que, porém, não significa que seja uma expressão que tenha surgido e se perpetuado ocasionalmente ao longo da história. Heidegger frisa-o bem no momento em que atesta ser essa expressão o “reflexo (*Widerschein*) da essência do ser-aí”. Essa essência reproduz-se, ou melhor, ela *joga para fora* (num entendimento literal e tosco, mas que vem a calhar, do verbo *abspielen*), expressa-se como jogo da vida. Consigo a vida traz uma multiplicidade colorida (*bunten Mannigfaltigkeit*) à história humana, acrescenta-lhe matizes dos mais variados, o que sem sombra de dúvida a faz

<sup>179</sup> KANT apud HEIDEGGER, IF, p. 319 ; GA 27, p. 311.

<sup>180</sup> IF, p. 329-330 ; GA 27, p. 310.

<sup>181</sup> Cf. PFF, p. 383 ; GA 24, p. 373.

preencher-se com toda a sorte de conteúdos imagináveis e inimagináveis, afinal, trata-se da própria vida, com sua profusão infindável de coisas, relações, aspectos, individualidades, espontaneidades, idiosincrasias. Com isso o mundo ganha cores, saindo do tom meio acinzentado e neutro da essência humana. É evidente que de essencial ela não adiciona nada, essa variegação toda não passa de um acréscimo de acidentalidade (*Zuffälligkeit*) fática à existência humana. De qualquer modo, é com a vida que a essência humana é jogada na mutabilidade (*Wandelbarkeit*) do mundo efetivo, cotidiano, o mundo presente aí. O jogo da vida injeta vitalidade no mundo. Ou seja, vida no conjunto das relações que instauram sentidos.

Nesse jogo está em jogo a existência humana. Em outras palavras, a possibilidade de efetivação de sua essência, de torná-la realizada no mundo da vida. Mas o jogo da vida, em si mesmo, não passa de um mero reflexo, um espectro. É verdade que, ao passar da essência para a efetividade, ocorre a difração da essência nas diversas tonalidades que compõe a vida, mas isso não nos permite admitir que na espectralidade da vida a essência humana se conserve em seu próprio ser. Esse aspecto espectral, na verdade, dissemina a existência humana em um número elevado de forças, afazeres, atividades, de modo que o que passa pelo prisma não se apresenta senão como um reflexo.

A vida, portanto, revela-se sob um elevado grau de reflexividade. A essência da vida, como vimos, define-se pelas pulsões que determinam o comportamento do ser vivo, e, por isso, ela responde também imediatamente pelo modo de ser dos animais, pela animalidade. Em decorrência disso, fora excluída como modo de ser fundamental e essencial do ser humano, uma vez que não concede abertura para um agir e um compreender livres. Consistindo a essência humana fundamentalmente na liberdade, ela manifestou-se como sendo a constante e transcendente realização da existência, cuja possibilitação se funda na estrutura ontológica primária do ser humano, a sua possibilidade mais essencial, aquilo que se designa por *Dasein*. Mas a vida puramente instintiva e pulsional dos animais é vedada à experiência humana; o que há, todavia, é para nós a possibilidade cotidiana e costumeira de vivermos sem lá grandes ocupações e preocupações, uma vida imersa nos passatempos e prazeres que fortuitamente se apresentam, desconsiderando nossa liberdade como poder de decisão crucial sobre

o sentido de nossa existência, sem levar em conta os mais amplos horizontes existenciais do que podemos ser e fazer, realizar. Essa possibilidade mediana fora explicitada naquilo que se compreendeu como a vida impessoal da cotidianidade.

Por um lado, a vida, como essência da vida, responde por estímulos e pulsões, dos quais, evidentemente, como entes corpóreos e fáticos, *participamos* (na falta de uma palavra melhor para exprimir isso), sem podermos nos deixar levar por completo por eles, pois não residem na nossa essência e não são capazes de condicioná-la, ontologicamente falando, claro; por outro, temos a estrutura existencial-ontológica do ser humano, o *Dasein*. Nesse meio do caminho vislumbra-se um *antropomórfico* deixar-se conduzir pela vida, recheado de vida, trabalhos, passatempos, atividades que não exigem entrega de *corpo e alma*, nos utilizando de uma expressão rotineira, uma possibilidade decadente, existencialmente nos expressando, embora regular e corriqueira.

Esse modo de ser habitual da decadência, a cotidianidade, é algo assumido, mesmo que de forma maquinal ou inconsciente, frequentemente pelo ser humano. Até então, nós batemos na tecla da diferença entre o modo de ser do *Dasein* e da cotidianidade, mas, com a inserção da temática temporal, precisaremos nos haver com um problema crucial: a intercalagem e a sobreposição desses dois modos ao longo da existência. Há algo que é intercambiado de uma dimensão para a outra, algo que possuem em comum: o caráter do jogo (*Spielcharakter*), pelo qual a essência humana e o jogo da vida se determinam. E talvez seja a partir desse nó que se desenlace da questão da instanciação do tempo.

Fernando Pessoa ortônimo (se é que essa designação é capaz de manifestar algo de essencial) certa vez escreveu, em um de seus poemas chamado *Passos da Cruz*: “Fosse eu apenas, não sei onde ou como, / Uma coisa existente sem viver”<sup>182</sup>. Por coincidência há uma expressão no primeiro verso que é quase idêntica ao que Heidegger empregou para assinalar a condição do tempo de estar presente à vista: o “não sei onde ou como”, em Pessoa, corresponde ao “sem que possamos dizer como e onde ele é (*ohne daß wir sagen können, wie und wo sie ist*).”<sup>183</sup> Talvez adiante tenhamos ensejo de aventar uma relação que parece ser

<sup>182</sup> PESSOA, Fernando. *Passos da Cruz* (Cancioneiro). In: *Obra poética (volume único)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 126.

<sup>183</sup> PFF, p. 383-384 ; GA 24, p. 373. Vide p. 176, nota 173.

instigante e pode ser até mesmo promissora, mas nosso foco nesse momento é outro. Ao dizer que se quer ser uma coisa que não vive, mas que existe, talvez venha à nossa mente a existência dos entes que não são dotados de um princípio vital, seres inanimados, sem vida. É o caso de uma pedra, como típico exemplo, que por antonomásia representa a condição dos seres inanimados. Entretanto, continuando o poema podemos perceber claramente que de modo algum se insinua isso: “Noite de Vida sem amanhecer / Entre as sirtes do meu doirado assomo...”<sup>184</sup>.

A coisa existente sem viver que se desejara alcançar é a condição da *noite de vida*, que não amanhece, que não desponta para a vida, e cujo assomo se retrai entre as sirtes, terreno movediço e perigoso. Ou seja, o plano uma existência que não se arrisca. Por sua vez, só se existe se se vive, a não ser que haja fortuitamente um além que responda pela origem ou destino das almas. Escatologias à parte, poderíamos dizer, aliás, que fosse mais provável, a nível existencial, o contrário: o viver sem existir, naquele sentido que exploramos antes de uma vida decadente e rotineira. Especificando a condição que deseja para si, o poeta verbaliza: “Fosse eu uma metáfora somente, / Escrita nalgum livro insubsistente / Dum poeta antigo”<sup>185</sup>. Não vamos explorar o poema todo, bastante rico em suas imagens e expressões. Fiquemos por aqui. A condição que anela é a de ser uma metáfora, escrita por outra mão que não a sua. Uma metáfora não presa a um livro subsistente, porquanto necessite da insubsistência mesma para ser plenamente aquela *noite sem vida* da qual falava. A subsistência o decalcaria de sua metaforicidade, faria com que ela se dispersasse na concretude da vida. Seu desejo, porém, é outro: o reter-se a si mesmo num assomo recalçado, não jogado na vida, sem despontar ao amanhecer. O que, no fundo, aqui se instala é um desejo absoluto de suspensão de seu próprio ser no sem-ser de uma existência intacta, intocada, mas por isso mesmo intangível, impossível.

Essa metaforicidade dista diametralmente do jogo da vida, mas não como a essência humana. Esta não está nas mãos de outrem, mas nas daquele em que nela assoma, o si-mesmo (*Selbst*), o *Dasein* singular e pessoal. Não há para ele a possibilidade de dissipação de sua vida fática, de modo que apenas a sua essência

<sup>184</sup> PESSOA, Fernando. Passos da Cruz (Cancioneiro). In: *Obra poética (volume único)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 126.

<sup>185</sup> Idem.

vigore. Com isso, parece que afirmamos a coisa mais banal do mundo de dizer que só existe quem está vivo, mas não é isso. O fundamental é sim: a existência é inalienável, e com a vida estamos entregues a um sem número de disseminações, de jogos perigosos, de terrenos movediços, que a todo momento nos assaltam com a possibilidade de nos dissiparmos como coisas subsistentes em meio à vida, mas também com o risco salvífico de superarmo-nos, conquistarmos a nós mesmos e o sentido do nosso próprio ser, nossas mais constitutivas potencialidades, fazendo com que desponte no amanhecer da vida o que assomava durante a noite, a existência na vida.

Existência sem vida é a impossibilidade de metaforizar-se a si mesmo em uma pura essência, transfigurar-se completamente em *Dasein*. Essa pretensa metaforicidade seria tão surreal, literalmente, como se arrogar a plena posse do ser da realidade em sentido objetivo. O que é por um lado hiperurânico, por outro seria “ultraidiossincrático”. Se não se pode escapar à essência humana, a tarefa e a condição permanente de ser e poder ser *Dasein*, – pelo menos como uma tarefa a ser sempre exigida, embora jamais sob a forma de uma obrigação da qual não se pode escapar –, tornando-se o que se é, também é igualmente verdadeiro que não se pode deixar de ser a si mesmo.

A impossibilidade de metaforizar-se exprime, então, uma condição positiva a respeito da vida: existir significa que a essência humana se faz presente despontando à vida. A vida quer elevar-se, insistia Nietzsche. Para Heidegger, porém, dar-se-ia o oposto: a existência vai ao encontro da vida, a fim de realizar-se. De certo modo, ela tende e necessita mesmo decair.

O *Dasein* só pode decair (*verfallen*) porque nele está em jogo o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), trabalhado pela compreensão e disposição (*verstehend-befindliche*). Em contrapartida, a existência própria (*eigentliche Existenz*) não é algo que paire sobre (*schwebt über*) a decadência do cotidiano (*der verfallenden Alltäglichkeit*). Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada (*modifiziertes Ergreifen*) da cotidianidade. O fenômeno da decadência também não propicia uma “visão noturna” (“*Nachtansicht*”) do *Dasein*, uma propriedade ôntica que pudesse servir de complemento ao aspecto inocente (*harmlosen Aspekts*) desse ente. A decadência (*der Verfallen*) descobre uma estrutura ontológica essencial da própria presença. Ela determina tão pouco o lado noturno do

*Dasein* que chega até mesmo a constituir todos os seus dias em sua cotidianidade.<sup>186</sup>

A decadência (*der Verfallen*) não indica nenhum estado ôntico originário a partir do qual o ser mais essencial do homem houvesse decaído<sup>187</sup>. Víramos, claro, que a vida acrescenta à existência humana uma variegada repleta de accidentalidades, mas não significa isso, sob hipótese alguma, que consista o jogo da vida numa espécie de suplemento à existência. São modos de expressão. Efetivamente, é surreal pretender separar ambas as coisas, vida e existência, esse ente individual e *Dasein*: são o único e mesmo ser. É somente a analítica fenomenológica que permite apreender no fenômeno de carne e osso determinadas estruturas ontológicas fundamentais e permanentes (o que não é o mesmo que eterno ou imodificável). Por isso mesmo, o aspecto da decadência não sinaliza para uma visão noturna (*Nachtansicht*) da existência. Separá-las de fato recairia na mesma busca em vão de se metaforizar completamente, tornando-se noite sem vida. A completude do jogo da vida, com efeito, não se deixa apreender apenas por visões noturnas e diurnas, unilaterais, como se colocadas em paralelo. Não há nenhum ponto da existência humana que seja inocente (*harmlose*), intocado, puro, nem sequer o que no nosso imaginário se apresenta como a infância. O que há de mais ontológico e transcendental no ser humano coexiste e convive com um mundo de coisas que integram o seu dia a dia, dia após dia. O horizonte inaugural e inaudito do ser só se abre e se estende a partir da presença habitual do ente.

Se há, porém, uma oposição entre factualidade e existência, entre vida e *Dasein*, ela é somente uma distinção de visão, por meio de uma apreensão modificada (*modifiziertes Ergreifen*). Modifica-se essa forma de apreender, e o que é visado fenomenologicamente é intercambiado. Passa-se, no caso, da modalidade natural e factual da visão, que na convivência (*Miteinandersein*) apreende o que é visível (*Sichtbare*)<sup>188</sup>, entregue ao jogo da vida, para uma outra modalidade de visão, uma circunvisão (*Umsicht*), capaz de *circumspectar* os horizontes de possibilidade, adentrar no âmago dos fenômenos, e se estabelecer

<sup>186</sup> ST I, p. 241 ; SZ, p. 502-503.

<sup>187</sup> “Assim, a decadência do *Dasein* também não deve ser apreendido como “queda” (“*Fall*”) de um “estado original” (“*Urstand*”), mais puro e superior. Disso nós não dispomos onticamente de nenhuma experiência e, ontologicamente, de nenhuma possibilidade e guia ontológicos para uma interpretação.” (ST I, p. 237 ; SZ, p. 492-493).

<sup>188</sup> Cf. ST I, p. 129 ; SZ, p. 253.

como uma visão de essência, que apreende o que há de mais intrinsecamente constitutivo do ser do homem, o *Dasein* e sua existência. Atravessa-se do colorido jogo da vida, com seus traços históricos, fáticos, circunstanciais, determinados, ônticos, para o tom cinzento e neutro da essência humana, prenhe de possibilidades. A apreensão, porém, dessa tonalidade invisível não apenas desvenda o que há de essencial, mas também permite desnudar todo o colorido em sua verdade. Ele se vê reduzido, evidentemente, perde as cores, torna-se não mais que um mero reflexo (*Widerschein*). Contudo, sua reflexividade consiste menos em deixar refletir a vivacidade da vida do que reproduzir a essência da existência. Justo por isso, até mesmo a vida da cotidianidade carregará consigo o caráter de jogo (*Spielcharakter*), o qual ela reflete ou o reproduz da própria essência da existência. Isso explica por que a decadência é constitutiva do ser-no-mundo e por que de modo algum é impeditiva da possibilidade de ser autêntico. Ela faz parte de maneira constitutiva do próprio ser do *Dasein*.

A decadência (*Der Verfallen*) não determina apenas existencialmente o ser-no-mundo. O turbilhão (*der Wirbel*) também revela o caráter de mobilidade (*Bewegtheitscharakter*) e de lance (*Wurf*) do estar-lançado (*Geworfenheit*) que se pode impor a si mesmo na disposição (*Befindlichkeit*) do *Dasein*. O estar-lançado não só não é um “feito pronto” (“*fertige Tatsache*”) como também não é um fato acabado (*abgeschlossenes Faktum*). Pertence à facticidade (*Faktizität*) do *Dasein* ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal (*die Uneigentlichkeit des Man*). Pertence ao *Dasein* que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. O *Dasein* existe de fato.<sup>189</sup>

Longe de constituir um traço secundário da existência humana, a decadência perfaz uma estrutura ontológica que lhe é inerente, a facticidade (*Faktizität*). Além de não haver nenhum *Dasein* puro flutuando por aí, assim como também o idealismo jamais asseverou tal coisa para aquilo que postulou como sujeito transcendental, já é intrínseco ao próprio conceito de *Dasein*, ser-o-aí, a realidade da facticidade, de seu estar jogado e entregue a um mundo, a uma cultura a uma história, sociedade, etc. Tudo isso se resume precisamente no *aí* (*da*), elemento crucial e que confere determinações para o próprio *ser* (*sein*) que nele se abre e

<sup>189</sup> ST I, 240-241 ; SZ, p. 500-501.

para o qual ele é aberto. O ser humano é seu aí e o carrega o tempo todo, mas nunca apenas como um fardo, uma vez que se trata antes de mais nada de uma realidade dinâmica que o constitui mesmo, que vai se alterando com o tempo, ainda que consigo carregue elevado grau de repetibilidade, de formação de uma história, de uma memória e de um caráter (no sentido mais amplo que possa ter essa palavra, como um modo de ser determinado como seus traços específicos, que o caracterizam de maneira mais abrangente e concreta do que apenas a moralidade). A imagem do turbilhão vem a calhar: de fato, a facticidade lança toda sorte de forças, resistências, influências, coisas e ocorrências que vem ao encontro, provenientes de todas as direções... em relação às quais amiúde é difícil assumir uma postura, compreendê-las, situar-se nelas. Com efeito, toda a vida parece mesmo ser assim, sobremaneira se tomarmos como parâmetro como ela se constitui: com um sem-número de sensações, estímulos, sentimentos, instintos, a ponto de não ser a via da consciência mais do que um epifenômeno, borbulhando num caldeirão fervente de processos e eventos.

Essa decadência é-lhe constitutiva, não sendo um simples adendo. Como dissemos, faz parte do ser-no-mundo: significa isto estar entregue à vida cotidiana, com suas necessidades e possibilidades, que dizem respeito à existência corriqueira do ser humano, sem a qual ele não seria o ente que é, ainda que não possa ser apenas isso. Constitui uma face da moeda, a da impessoalidade (*Das Man*). De todo, ela é inescapável: mesmo aquele indivíduo que se mostrasse o mais original em tudo que faz tem de se haver com uma série de coisas do seu dia a dia. A questão de ser ou não ser autêntico não se resolve pelo abandono da cotidianidade, mas passa pelo modo como que ela é apreendida e pela consciência que se segue de que ela consiste apenas em um dos lados da moeda e de que o outro é ainda mais relevante para conferir *valor*, em sentido nietzschiano mesmo, à existência. É nesse outro lado que reside o real valor da moeda. Gracejando um tanto, diríamos que a cotidianidade seria a cara da moeda, essa face fenomenal que toca à visibilidade da vida, do jogo cotidiano dos nossos afazeres, deveres e tarefas; contudo, é na outra face que se encontra o valor próprio da moeda, quais suas possibilidades reais e potenciais de ganho, conquista, obtenção e realização, o que não é visível de imediato, uma vez que só vai sendo visionado a partir do momento em que existencialmente o *Dasein* as *descobre* de suas potencialidades.

Ao fato do ser-o-aí estar sendo e existir, compete o estar-lançado (*Geworfenheit*<sup>190</sup>) no turbilhão da vida, na condição factual de estar presente em meio a uma infinitude de relações, sendo atravessado por elas, que pertencem a um mundo que está aí, que o antecede, que não escolheu, que lhe escapa por completo ao domínio. É nessa trama extática e vital, nesse enredo de existência e vida jogadas aos quatro ventos, que necessita se encontrar o ser-o-aí, do contrário não lhe é possível nenhuma liberdade, nenhuma possibilidade de compreensão, de assumir uma postura diante de si e do que lhe cerca. A disposição (*Befindlichkeit*<sup>191</sup>) funcionaria, então, como uma espécie de conjunção entre

<sup>190</sup> Sobre esse conceito, o §29 de *Ser e tempo* mostra-se elucidativo: “Esse “fato de ser”, caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamado de estar-lançado em seu *aí*, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre seu *aí*. A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade (Faktizität der Überantwortung)*. Esse “fato de ser e ter de ser”, aberto na disposição (*Befindlichkeit*) do *Dasein*, não é aquele “fato” que, do ponto de vista ontológico-categorial, exprime a fatorialidade (*Tatsächlichkeit*) pertencente ao ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). (...) *Facticidade não é a fatorialidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico do Dasein assumido na existência, embora, desde o início, reprimido.*” (ST I, p. 189 ; SZ, p. 386-387). Esse grifo do autor assinala a diferença crucial que há, primeiramente, entre *Tatsächlichkeit* (proveniente de *Tatsache*, estado de coisa) e a *Faktizität*. O *factum*, contudo, sobre o qual a existência humana é caracterizada pela facticidade não é de forma alguma uma espécie de reificação, coisificação, mas, pelo contrário, o fato mesmo de não poder ser uma mera coisa, mas ter de assumir-se, responsabilizando-se por sua própria existência, ainda que não tenha escolhido as circunstâncias históricas, políticas, sociais, etc., em que ela tenha sido lançada. O *Dasein* se encontra lançado, para além das circunstâncias, no fato de que necessariamente deva constituir sua existência sob o modo de ter de projetar a si mesmo e suas ações, compreendendo-se e interpretando-se temporalmente. Por essa razão, desde o começo da década de 20, Heidegger começará a propor o método da hermenêutica da facticidade como via de acesso para a ontologia: a fenomenologia da vida fática do ser humano abre-o para o campo das reflexões sobre sua essência enquanto *Dasein*, dentro do horizonte histórico e circunstancial em que ele vive. A distinção entre vida fática e existência inspirou-se nos conceitos de Kierkegaard, como o próprio Heidegger reconheceu (cf. OHF, p. 39), de finito e infinito, em cuja tensão e síntese e existência humana, na singularidade do indivíduo, é travada. Heidegger explicita melhor o que seja a vida fática: “Vida fática (ser-aí) significa: “ser” em um mundo (*Faktisches Leben (Dasein) besagt: Sein in einer Welt*”. (OHF, p. 90 ; GA 63, p. 85). Desta forma, o fato que acima de tudo determina a facticidade é a condição de o ser humano se encontrar lançado no mundo, constituí-lo e ser por ele atravessado. Estar lançado (ou ser lançado) não é um fenômeno estático na vida humana, pelo contrário, extremamente dinâmico, sob a articulação dos diversos traços existenciários que a constituem. É nesse sentido que Benedito Nunes explicita: “Esse ser lançado é correlativo ao projeto estadeado no compreender, que integra o conceito mesmo de existência, inseparável de seu poder-ser.” (NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 17).

<sup>191</sup> Diversos tradutores de *Ser e tempo* propuseram as mais diversas traduções para esse termo: *affection* (Martineau), *state-of-mind* (Macquarrie ; Robinson), *disposición afectiva* (Rivera), *situazione emotiva* (Chiodi), *disposição* (Cavalcanti), *encontrar-se* (Castilho), só para citar algumas. Richardson sugere uma fórmula estranha e truncada de tradução (muito embora assumida *disposition* como fórmula corrente no seu livro), mas que serviria como autoexplicitação do conceito: *already-having-found-itself-there-ness* (que soaria algo como *ter-aí-já-se-encontrado-idade*). Em seu livro, explica a ideia por detrás do conceito: “Antes que se comece a analisar a si mesmo, ou até mesmo de se colocar a questão do ser, o ser-aí encontra a si mesmo – seja expressamente ou não – já aí, clarificado. O *ter-aí-já-se-encontrado-idade (Befindlichkeit)* do ser-aí não é simplesmente um dado no qual a clareira se revelaria, mas ele mesmo é um componente

coordenadas situacionais do tempo-espço (historial e conjuntural) em que se encontra o *Dasein*. Mediante tal capacidade de se situar, ser em situação, ser situado, é que é possível tomar uma atitude. Se a vida acossa com sua intempérie de forças e mutabilidade (*Wandelbarkeit*), o *Dasein* contrapõe esse turbilhão com suas atitudes e compreensões. Suas coordenadas concedem, então, uma possibilidade de virada de jogo: o turbilhão se torna ocasião para levar a cabo a liberdade, converter a situação em mobilidade (*Bewegtheitscharakter*) e lance (*Wurf*), no jogo em que seu poder-ser mais próprio pode ser liberado e exercido.

A mutabilidade e o jogo pertinentes à vida refletiriam a mobilidade e o lance da essência humana. Novamente aqui nos deparamos com a reflexividade da vida. Mas não é o turbilhão da vida que antecede a essência humana? Essa indagação não se assemelha àquela sobre o que vem primeiro, o ovo ou a galinha. De fato, a relação entre ambas as dimensões que compõem a existência humana não se deixa responder pelas relações de causalidade. São realidades simultâneas, na verdade, factualmente conjugadas. O estar-lançado (*Geworfenheit*) no turbilhão da vida já interpõe imediatamente ao *Dasein* o seu lance (*Wurf*<sup>192</sup>). Daí sua mobilidade, uma vez que sua própria é essência é existência, ou seja, um deslocamento jogado para fora de si mesmo. A vida não antecede ao *Dasein*, assim como a liberdade não é um fenômeno derivado de processos anteriores de formação da natureza humana. Enquanto realidades, são fenômenos que se conjugam. A reflexividade da vida e a contraposição da liberdade humana diante desta não significam, respectivamente, uma posterioridade de uma face à outra. Mas, ainda que não haja nenhuma antecedência cronológica, se faz necessário frisar uma prioridade ontológica, em

---

de sua clareira.” (RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003, p. 109 – este excerto é tradução nossa). A disposição é um componente essencial da clareira, acrescentaríamos, na medida em que a abertura do *Dasein* para o horizonte do ser jamais ocorre sem que existencialmente ele esteja de alguma forma disposto afetivamente e que se encontre em alguma situação existencial. No §29 de *Ser e tempo*, reservado ao assunto, Heidegger equipara a *Befindlichkeit* (como traço ontológico do *Dasein*) à *Stimmung* (*humor, estado de ânimo, tonalidade afetiva*, traço ôntico da psicologia humana ordinária, retirado do cotidiano), embora se situem em níveis diferentes. Marco Antônio Casanova, em sua tradução da obra de Heidegger *Introdução à Filosofia*, em nota, penetra no cerne do que constitui a situação afetiva, existencial e ontológica que se abre através da disposição: “Em *Ser e tempo*, esse termo designa uma constituição fundamental do ser-aí, o fato de o ser-aí sempre se encontrar de algum modo afinado em meio à abertura do ente na totalidade, de ele sempre se achar aí em meio a uma certa atmosfera.” (IF, p. 332)

<sup>192</sup> Com efeito, a raiz de *Geworfenheit* (*worf-*) é a mesma que compõe, sofrendo, porém, apofonia, o substantivo *Wurf*, que significa *lance, jogada*, de cujo mesmo radical deriva também o substantivo *Entwurf*, *projeto*, e o verbo *entwerfen*, *projetar*, caros à ontologia fundamental de Heidegger, conforme veremos adiante.

nível de condição de possibilidade. A vida, para o ser humano, em toda a sua variegação pode ser despida de sua accidentalidade e mutabilidade, sendo reduzida ao seu quadro essencial: um reflexo da essência do *Dasein*. O que, contudo, lhe confere sua reflexividade é acima de tudo o caráter de jogo (*Spielcharakter*). O jogo não se restringe a um mero passatempo. Mesmo – talvez principalmente – entre as crianças um jogo é muito mais que uma forma de fazer o tempo passar, aliás, para elas quase que não tem nada disso. O jogo ocupa toda a sua atenção, seu ser; por ele, elas descobrem um mundo novo, descobrem a si mesmas, suas habilidades e aptidões, elas se cercam dele, fazendo com que o jogo assuma a sua própria forma de existirem, de estarem no mundo, *serem-no*. É mais ou menos por essa noção que devemos entender esse caráter de jogo, que pertence à essência do ser-o-aí e que se reproduz no jogo da vida. Esse jogo, porém, origina-se de uma totalidade que segue se compondo espaço-temporalmente de lances. Não há jogo sem lance. A cada momento de jogo, um lance é previsto e é dado, mobilizando o jogo, realizando o rearranjo de suas configurações, aberturas e possibilidades. O lance é essa unidade instantânea e instancial, onde num único momento todas as forças e a dimensões do jogo se reúnem para uma presentificação nova do jogo, sob novas perspectivas e panoramas de jogadas. E sem lance não há possibilidade de perdas e ganhos, decadência e elevação, descobertas e conquistas.

O lance presentifica-se a cada momento. E ele pode se resumir no agora ou, então, tornar-se instante. Ao se tornar instante, vem a ser propriamente o que ele é. Pode ser um fenômeno originário da temporalidade ou um fenômeno dela derivado. Instante ou agora, uma postura (*Haltung*) ou uma versão de um apenas-ainda-viver (*Nur-noch-leben*), formas transcendentais ou decaídas de existência, respectivamente, modalidades diversas de uma mesma essência do *Dasein*. O que decide por uma ou outra não é, portanto, a expurgação de um dos lados, mas como se os leva adiante, o que envolve compreensão e cuidado existenciais. A cotidianidade é uma frequência diversa da autenticidade do *Dasein*, mas não deixa de ser uma frequência. Uma frequência mais baixa, talvez, mas que de modo algum é abjeta, possuindo seu valor e importância próprios. Se a outra frequência seria mais alta, é porque se calca na ascendência do *Dasein* até suas mais elevadas possibilidades. Ambas são necessárias, mas são as mais elevadas que franqueiam os mais amplos horizontes e captam o sentido da terra. O sentido do mundo.

Quando esse sentido é capturado, a vida “perde” bastante do seu colorido, ao menos no que toca o seu entendimento. Toda a sua mutabilidade (*Wandelbarkeit*) turbilhonante é arrefecida, se planificando como caminho para a mobilidade (*Bewegtheitscharakter*) existencial do super-homem. Assume o caráter e a abrangência de um caminho (presente na raiz *weg-*, que forma o substantivo *Weg*, caminho). O *aí* se abre e se expande. O turbilhão da vida se revela como o jogo da vida em que estamos lançados. Somos no mundo e, em decorrência disso, podemos ganhá-lo ou perdê-lo a cada lance. Não há um fora do jogo, nenhum sair do jogo, nenhum *game over*. Dele não há escapatória, apenas a possibilidade de se jogar como se nada de crucial estivesse em jogo. É a forma de se viver no apenas ainda do agora, imerso em passatempos, situando-se fora da premência de realizar consigo novas possibilidades de ser. Mesmo pelo suicídio não se escapole do jogo, uma vez que envolva a decisão como efetuação máxima da liberdade humana e a morte como o destino final do jogo. Pode-se, pois, matizar sua vida à vontade, deixar-se arrastar por todas as direções, viver numa proliferação de entretenimentos e trabalhos disseminados no cotidiano, nessa frequência mais baixa, tendendo sempre a metaforizar-se na impessoalidade, afastando dos olhos a morte e a transcendência como sentido da existência e do mundo. Ater-se à vida, a momentaneidade restrita, ao apenas do que está presente, representa limitar-se ao que na verdade consiste num reflexo. Assim como Narciso, mira-se tanto no reflexo que o confunde com o sentido derradeiro e fundamental da existência e do mundo. O narcisismo nesse caso é mais do que a inclinação para uma apreciação desmedida de si mesmo. Ele se fundamenta na pretensão de alcançar o real em si mesmo, fora do horizonte da perspectiva. Seja lá se Narciso se afogou porque se embeveceu com a consciência admirada de contemplação de si mesmo ou de um suposto outrem, o fato é que foi engolido pela suposição de alcançar o conhecimento em si da realidade. A vaidade narcísica se erigiria sobre uma gnoseologia de cunho realista. O cair em vaidade mistificaria a decadência das concepções cotidianas e naturais, cujo vazio (dessa *vanitas*, vã *vaidade*) se esconde por detrás do sem-número de coisas fáticas que proporciona. A vaidade, deste modo, se constitui sobre o orgulho – ou melhor, a arrogância, o arrogar-se – de pretender conhecer o real em si e nele mesmo se afogar, se lançando a ele descuidadamente. A reflexividade da vida transubstancia-se num fora do jogo, na dimensão do hiperurânio, com o turbilhão se assentando, sofrendo cortes e

recortes de todos os lados, sendo compartimentado, até que o mundo se torna o reino natural das substâncias, cuja realização temporal segue uma sequência infinita de agoras pontuais numa linha do tempo.

Entretanto, o agora com que contamos e com que lidamos apresenta a vida como um jogo. Em sua reflexividade, nela séries de lances são feitas, mas no fundo ela apenas espelha um lance ainda mais fundamental: a liberdade e a formação de mundo, como dimensões de uma mesma constituição de realidade. Ser-no-mundo, com efeito, não se restringe à decadência; ao contrário, esse traço desde já relaciona o ser humano à totalidade do ente, ao ente enquanto tal e ao horizonte do ser que se desdobra na e como tempo. Ser-no-mundo, em sentido forte, na modalidade própria de sua apreensão conceitual, significa habitar no sentido transcendente e transcendental da existência e de mundo. Não só a autenticidade do ser-o-aí está em jogo em sua existência, mas também o sentido do mundo. Escreve Heidegger: “mundo designa o jogo que a transcendência joga (...). O ser-no-mundo é esse jogar originário do jogo.”<sup>193</sup> Nesse jogo, o *Dasein* é aquele que dispõe em cada lance o sentido fundamental e integral do jogo, ainda que sempre sob a perspectiva de sua finitude. Ele está entregue a esse jogo como ser atravessado e constituído por ele, nada obstante ele mesmo o constitua e o envolva. Estar-lançado (*Geworfenheit*) no lance (*Wurf*), e, contudo, poder projetar (*Entwerfen*) o lance e ser a si mesmo como projeto (*Entwurf*). A liberdade possibilita a superação do lance, anulando-o. Não significa isto que o ser-o-aí deixe de ser faticamente e passe a pairar metafisicamente pela vida, mas que o lance dado não capta a totalidade do seu ser presencial, menos ainda do seu mundo. Num único momento se faz presente muito mais que um único agora, esse mero espaço aqui. A essência humana já se projeta sobre o turbilhão da facticidade lançando sobre ela o sentido da existência e do mundo, entrecortando o agora com uma dinamicidade ontológica diversa. A anulação do lance atual, porém, faz com que sua absorvência de atenção e presença seja colocada em suspenso, franqueando caminho para a liberdade. A liberdade do *Dasein* projeta-se e *retrojeta-se* no tempo, permeando-o de toda a parte. A liberdade projeta o lance e introjeta-o na condição de estar-lançado, reprojutando-o. O tempo do mundo, com seu agora, que amiúde se frequencia como tempo do cotidiano, se

---

<sup>193</sup> IF, p. 333.

descobre enquanto tempo com que se pode contar, tal qual o turbilhão da vida se revela o grande jogo do mundo, a que somos constantemente lançados.

Por essa anulação projetiva (presente na partícula *ent-*, a qual forma o verbo *entwerfen*, projetar, e o substantivo *Entwurf*, projeto), o viver pode ser projetado e revertido em postura (*Haltung*), em liberdade. A liberdade antecipa-se, como essência humana, à própria vida, determinando-a de cabo a rabo. A assunção de atitude (*Verhalten*), em sua ação instanciadora no tempo, põe em suspenso a efetividade cotidiana do tempo do mundo e instala nele a dimensão própria e essencial do jogo. De um simples jogo da vida, esqualido reflexo, passa-se para o jogo originário da transcendência. A contagem do tempo é a transfiguração do tempo da cotidianidade em tempo da presença para a descoberta, cuja ocupação do agora transfigura-se em cuidado.

O tempo do mundo, portanto, desbota-se de sua presentificação e é suspenso como possibilidade com que se conta: o agora é retirado de toda a vivacidade do que traz consigo, e se mostra reflexo da essência temporal do ser-o-aí, como fenômeno derivado de instante (*Augenblick*) e projeto (*Entwurf*). A vida, então, se eclipsa e deixa entrever o mundo em sua essência. O agora, deste modo, torna-se um lapso, um espaço de tempo em suspenso. O seu para-que (*Um-zu*) temporal torna-se um lugar para assunção da liberdade e da formação de mundo, a fim de sofrer a instanciação projetiva da essência do *Dasein* no mundo, deslocando-se em direção à transcendência, tanto de si-mesmo (*Selbst*) e quanto do próprio mundo.

#### 4.2. O enigma do instante: marco e cisão na existência

Kafka, nos *Aforismos de Zurau*, aguçadamente subverte a noção temporal religiosa que determina nossa cultura: “Só a nossa concepção de tempo faz nomear o Juízo Final com essas palavras; na realidade, ele é uma corte permanente.”<sup>194</sup>

<sup>194</sup> KAFKA, Franz. Aforismos de Zürau. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 142.

No original lemos: *Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht.* (KAFKA, Franz. *Aphorismen - Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*. Hamburg: Projekt Gutenberg. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/franz-kafka-aphorismen-166/1> Acessado em: 05 de abril de 2015.

O conceito de tempo que se orienta por uma noção de Juízo Final, evidentemente, tem em fito a morte como limite dessa vida. Esse limite delimita o tempo de vida e lhe impõe a tarefa de estar submetido a uma prova, a um combate, que deve testar até os limites o caráter e a fé daquele que um dia será submetido a julgamento. Mas essa noção, embora contemple a morte, pondo-a diante dos seus olhos, não a considera em seu sentido máximo de finitude. Ela se torna um evento ultrapassável na história de uma alma, um ponto importante, claro, mas que se apresenta sendo apenas uma travessia, que se desenrola de uma história infinita da alma, seja para sua condenação final, seja para a conquista eterna do paraíso. Uma vez atravessada, a morte já não produz mais nenhum efeito e é banida, após o Juízo Final, para toda eternidade. O que possui realidade maximamente efetiva é a eternidade, em direção à qual os seres veem suas vidas se otimizarem ao infinito depois da morte. A vida terrena da alma, no entanto, lança o julgamento para o fim dos tempos; o tempo presente é um ponto, ou melhor, um passo na sua jornada, que pode ser ou não um momento decisivo, com repercussões para a eternidade. Pode ser também um marco de uma guinada de vida, no caso de uma conversão, sobretudo.

Independente dos contextos psíquico-sociais presentes na obra de Kafka, sob os quais se interpretaria esse aforismo de uma maneira mais situada e coerente com o plano geral de sua obra, o que ele logo nos evoca, estando nós envolvidos com a presente investigação, é justamente o deslocamento do juízo, feito sobre a vida, do final dos tempos para o momento presente, instanciado constantemente. O Juízo Final deriva-se de uma concepção eterna da história; a vida é passageira, mas sua historicidade mesma provém de uma matriz de infinitude que solapa o espaço-tempo concreto e o sobreassume de algum modo num *télos* sem-fim. O tempo presente envia a efetividade do julgamento para o destino escatológico, planificando e igualando todos os momentos até a sua adveniência como se fossem iguais e indiferentes entre si, igualmente oportunos, para atualizar a fé, confessando-a e dando dela o testemunho. Contempla-se aqui a dimensão do tempo em seu aspecto propiciatório da ação, mas é a fé a substância e o fundamento dessa ação, a fé sendo *espera das coisas que não se veem*<sup>195</sup>. O que,

---

<sup>195</sup> Hebreus 11, 1.

em resumo, significaria afirmar: em tal contexto, a espera é o fundamento da ação, da qual esta se deriva.

Kafka, porém, afirma que somente a nossa concepção de tempo faz com que o julgamento seja jogado para o final. Que concepção é essa, senão a do tempo como uma sequência, uma série de momentos que seguem em direção ilimitadamente ao futuro, tal como uma linha pode continuar no espaço ao infinito se lhe são acrescentados sempre novos e novos pontos? Mesmo levando em consideração a morte, as concepções religiosas que professam um julgamento final não se esquivam da orientação natural do tempo, deixando de atingir o solo mais originário da temporalização da essência humana, não obstante não deixem de tocar num ponto realmente elementar, a saber, que as ações presentes sofrem sempre um julgamento.

O que Kafka, porém, levanta é que esse sempre nunca é transferido para o fim dos tempos, mas que acompanha cada agora como uma corte permanente (*Standrecht*). Discorreremos exaustivamente acerca da dimensão do *Dasein* de ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), então abstermo-nos de reexplicar o conceito. Há uma forte confluência entre ambos, na medida em que o ser-para-a-morte exerce sobre o *Dasein* a ação de uma corte marcial que se estancia duradouramente a cada momento e ao longo da existência. Com isso, uma “sensação” permanente de culpa ou dívida (*Schuld*)<sup>196</sup> se instala constantemente na consciência

<sup>196</sup> O termo alemão *Schuld* possui dupla conotação, ambas matizando as reflexões de Heidegger sobre esse fenômeno, como ele mesmo desenvolve: culpa, ou dívida/débito. Com efeito, o *Dasein* é caracterizado em *Ser e tempo* como um ser-culpado (*Schuldigsein*) e como um ser que contrai ou que tem uma dívida (*Schuld haben*) (cf. o § 58: ST II, p. 66-77, SZ, 767-791). No sentido de culpa, Heidegger afasta as ideias de pecado e de sentimento de se ter cometido um mal ou uma transgressão moral; por outro lado, esse fenômeno de consciência do ser-aí de que ele se encontra em dívida ou débito também originariamente não teria a ver com estar em dívida para com outrem: “O fenômeno do ser-culpado, que não necessariamente concerne ao ter débito ou a infringir a lei, pode ser esclarecido apenas quando nós incidimos ontológica e existencialmente sobre isso e concebemos a ideia de culpa nos termos do próprio tipo de ser do *Dasein*.” (KOCKELMANS, Joseph J. *Heidegger's "Being and time"*. Boston: University Press of America, 1990, p. 205 – tradução nossa do excerto.) Antes, o débito do ser-o-aí é para consigo mesmo, isto é, para suas possibilidades, na medida em que ele é ao mesmo tempo um arco de potencialidades (poder-ser, *Seinkönnen*) e a irradiação da responsabilização (cuidado, *Sorge*) para com elas que o acossa e que o move a realizá-las. O motor que o estimula a seguir em frente em perspectiva de realizá-las é o sentimento de culpa que por se estar aquém delas, ou, conforme melhor Heidegger elucida, o caráter de não (*Charakter des Nicht*, cf. ST II, p. 70, SZ, p. 776-777) que é inerente à essência humana, conquanto se articula sua existência sob corrente nulificação da condição de estar-lançado nas circunstâncias presentes, abrindo projetivamente (daí o traço da negatividade presente na palavra *Entwurf*, projeto, em que o prefixo *ent-* carrega uma marca de negação ao lance dado) novas possibilidades; é nesse sentido que a culpa revela-se um estar em dívida, em relação à qual se pode ser solícito (autenticidade) ou denegá-la (inautenticidade), postergando-a. Heidegger

(*Bewusstsein*)<sup>197</sup> humana: o fato de sempre estar em débito. Diversamente de Freud, essa culpa não é se liga a um trauma, um evento passado. Em Heidegger essa culpa transubstancia-se em dívida, e é redirecionada do passado para o futuro. Trata-se de um estar em débito, mas para com as possibilidades e os horizontes do *Dasein*. O tempo com que se conta é sempre “debitado da conta” do ser-o-aí, por isso pode-se dizer que a existência segue ao longo da vida se desgastando. Gastando o tempo perdulariamente, a consciência acumula uma dívida tamanha cuja soma pode até já não mais liberar a possibilidade de pagamento de juros, quanto mais de amortizações. A bem da verdade, a dívida das possibilidades existenciais é impagável, sendo próprio da realidade humana do início ao fim ser sob a forma de um horizonte sempre possível de ser ampliado. No entanto, pode ser que se viver ainda apenas entre passatempos e trabalhos cotidianos aglomere essa dívida ontológica por demasia, sobretudo se dela não houver nenhuma sombra de consciência. Vive-se, deste modo, *em meio ao terreno movediço e perigoso do seu colorido assomo fático*, parafraseando Pessoa, estrangulando a incolor essência do *Dasein* no colorido da impropriedade,

---

revela que o sentido dessa culpa-dívida é a falta (*Mangel*): falta – cuja *Stimmung* se mostra pela angústia – em relação às suas possibilidades, mas falta que atravessa constantemente o movimento de vir a ser do *Dasein*, em nulificação do que se encontra presentemente dado.

<sup>197</sup> A língua alemã tem, pois, duas palavras que normalmente são identificadas como consciência, embora, sobremaneira na Filosofia, tenham de ser compreendidas de formas diversas: *Bewusstsein* (que é a consciência epistemológica e/ou psicológica) e *Gewissen* (que é a consciência moral). Se o propósito da filosofia heideggeriana era fugir das discussões gnosiológicas em que se enredaram os filósofos durante a Modernidade, desde Descartes até Husserl, é natural que a primeira não tivesse lugar nas especulações de Heidegger (na verdade, o conceito de *Dasein*, reproblematicado à luz da retomada da questão do ser, é que substituirá a função que antes a *Bewusstsein* possuía nos filósofos da consciência). Entretanto, em Heidegger a palavra *Gewissen* assumirá um papel importante dentro do plano geral de *Ser e tempo*, sendo um dos elementos de transição para a tomada de consciência de que a existência e seu sentido se desenrolam temporalmente. Apesar de fazer uso dessa palavra, aparta ao longo do §59 a interpretação moral desse fenômeno, procurando descobrir um solo ainda mais originário, intimamente conectado à culpa (ver nota anterior): neste sentido, a consciência não se mostra nada como um *daimónion* socrático, nem um “tu deves” do imperativo categórico kantiano, mas sim como uma tomada de consciência existencial do *Dasein*, o que constitui a perspectiva de sua existência para suas próprias potencialidades. Muito resumidamente ele disserta: “A consciência (*Das Gewissen*) é o apelo da preocupação (*Sorge*) a partir do estranhamento (*Unheimlichkeit*) do ser-no-mundo que desperta o *Dasein* para o seu poder-ser-culpado (*Schuldigseinkönnen*) mais próprio.” (SZ, p. 790-791 ; ST II, p. 77). Esse estranhamento (*Unheimlichkeit*, isto é, a sensação de se sentir sem lar ou fora do lar – *Heim* significa *lar*), que ensejaria discussões das mais variadas, desde Fichte até Freud, cumpre aí um papel imediato de desgarramento da ordinariedade do mundo ao redor, fazendo o sujeito existencial acordar para a culpabilidade de não estar em consonância com a sua possibilidade mais autêntica, que é o lar do seu poder-ser. Waelhens bem resume essa espécie de chamado, que nos faz desejar retornar ao lar: “O chamado da consciência moral quer levar o *Dasein* ao exercício das suas possibilidades autênticas, tal como estas jorram de sua situação fundamental.” (WAELENS, A. *La filosofía de Martin Heidegger*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1986, p. 141 – tradução nossa).

chafurdando-se na vida, sem poder assomar os dividendos de se ter investido no tempo com que se conta o capital existencial que se carrega consigo e cujo não investimento acarreta no sobreacúmulo de dívidas. Em outras palavras, deixa-se de assomar em vida a possibilidade mais essencial do ser humano, o *Dasein*, e, por conseguinte, a dívida existencial segue crescendo, somando.

Está para além dos limites da fenomenologia aventar se existiria ou não para além da morte um saldo residual a ser cobrado ou quitado na eternidade, que é o que postula, com palavras pias, as doutrinas que falam de um Juízo Final. No que Heidegger e Kafka, no entanto, parecem concordar é que o saldo devedor é uma constante durante toda a existência. Ele se mostra como uma corte permanente a denunciar a existência de sua culpabilidade ou dívida, dependendo da nuance psíquico-jurídica ou capitalista com que se queira matizar, para com o *Dasein*. Por essa consciência de corte marcial que acompanha o ser humano a cada momento, o destino final da dívida, a morte, é transferido para o tempo com que se conta. Isso faz com que o tempo presente cobre constantemente o *Dasein* a amortizar a sua dívida existencial. Cria-se, pois, uma tensão entre o tempo do agora e a cobrança da dívida. Essa tensão fagulha de angústia o tempo presente a ponto de fazer com que o agora possa se converter da contagem de tempo igualitária e indiferenciada para o tempo substantivado, qualificado e propício para a intervenção amortizadora: o instante.

Essas discussões todas sobre esse “mecanismo” existencial poderiam ensejar uma ampla investigação sobre se a lógica de funcionamento do *Dasein* não consistiria, na realidade, numa interiorização, mediante uma sublimação que se autojustificasse ontológica e transcendentalmente, do capitalismo e de suas operações, à moda como Walter Benjamin, em seu breve mas brilhante ensaio *O capitalismo como religião*<sup>198</sup> lê o *Übermensch* de Nietzsche. Entretanto, tudo isso fugiria do nosso presente propósito, e, por isso, urge que se archive esse debate para que seja aproveitado em uma outra ocasião.

Mas, aproveitando a referência quase ocasional a Nietzsche, num capítulo do seu Zarathustra, intitulado *Da visão e do enigma (Vom Gesicht und Räthsel)* este filósofo perspicazmente pensa a respeito do fenômeno do instante:

---

<sup>198</sup> BENJAMIN, Walter. Capitalismo como religião. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 35-38.

Este longo beco de volta (*Diese lange Gasse zurück*), dura uma eternidade (*die währt eine Ewigkeit*); e esse outro beco longo para fora (*hinaus*): é outra eternidade... Esses caminhos (*Wege*) se contradizem (*widersprechen sich*), opõem-se um ao outro, e aqui, neste pórtico (*Thorwege*), encontram-se. O nome do pórtico está escrito no frontão: chama-se “*Instante*” (“*Augenblick*”). Se alguém, todavia, seguisse sempre, sem deter-se, e cada vez mais longe (*ferne*), por um destes caminhos, acaso, julgas anão, que eles eternamente se oporiam (*ewig widersprechen*)?

– Tudo quanto é reto mente (*Alles Gerade lügt*) – murmurou com desdém o anão. – Toda a verdade é sinuosa: o próprio tempo é um círculo (*Alle Wahrheit ist krumm: die Zeit selber ist ein Kreis*).

– Espírito do Pesadume (*Du Geist der Schwere*)! Disse eu irado. – Não aprecies tão precipitadamente (*mache dir es nicht zu leicht*) as coisas ou te deixo onde estás acocorado, capenga, pois fui eu quem te colocou aí em cima!

– Olha para este instante! – continuei (*Siehe, sprache ich weiter, diesen Augenblick!*). – Deste pórtico *Instante* corre um longo eterno beco para trás (*Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts*): atrás de nós jaz uma eternidade (*hinter uns liegt eine Ewigkeit*).<sup>199</sup>

Encontramos duas figuras dialogando na passagem acima, o anão e Zaratustra. Sabemos que o Zaratustra de Nietzsche é aquele que anuncia e que espera pelo super-homem, o *Übermensch*, que atravessa a humanidade, transcendendo-a a um patamar mais elevado das suas possibilidades, no qual se assume plenamente a vontade de poder (*Wille zur Macht*) e no qual se conquista o sentido da terra (*Sinn der Erde*). O anão, por seu turno, é uma caricatura mediana dessa humanidade, num estágio medíocre, e que nitidamente faz o contraponto do homem superior (*höhere Mensch*), aguardado por Zaratustra. Nesse excerto o anão pronuncia apenas duas sentenças, a muito contragosto. Por si só, o anão, pela sua estatura baixa, não conseguiria ver ao longe, visualizar os mais distantes horizontes, sem poder, por conseguinte, vislumbrar a verdade. Porém, o que ele diz é precisamente a verdade, não obstante seja repreendido por Zaratustra. A repreensão, com efeito, não é por ter faltado com a verdade, e sim porque o anão não se demora sobre ela, não a aprecia. Ele é precipitado; seu modo de ser, talvez

<sup>199</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 204.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 199-200.

Com base na edição alemã, fizemos algumas modificações na tradução.

podéssemos dizer, é sob a forma de uma precipitação, a despeito do que, no original, Zaratustra exorta-o a não tomar isso que afirma de maneira tão fácil, *light* (*mache dir es zu leicht*). A variante assumida pela tradução, ainda que não corresponda fielmente ao original, não deixe de servir àquilo com o que gostaríamos de identificar o anão, a saber, com a decadência (*der Verfallen*) no pensamento de Heidegger. O fato de ser um espírito do pesadume não é contraditório com essa maneira *light* de assumir as coisas; é, antes, o seu complemento. Se o que é pesado age a fim de fazer com que o espírito decaia, a leveza consiste em tratar tudo o que passa pelo caminho desatentamente, sem consideração, sem *cuidado*. O espírito (*Geist*) do anão, mais do que desatento com as coisas, não cuida do que seja a verdade; mesmo quando, por ventura, a emite, não a toma em sua verdadeira gravidade. Seu peso somente puxa para baixo, para essa região da vida levada *light* e sem densidade em meio aos passatempos e às jornadas de trabalho.

Em contrapartida, o espírito que fala através da voz de Zaratustra é o que está carregado do invulnerável (*Unverwundbar*), da força que, sobrelevando-o, faz com que ascenda sobre e atravesse o ser humano até alcançar sua máxima potencialidade. Tudo isso é alheio ao anão, ele pode até ter diante dos seus olhos essa verdade, mas não a considera devidamente e, acima de tudo, não a toma como sua capacidade. Elevado e cocorado sobre ombros de outro, não é capaz de ter a visão desse enigma como sendo a chave de interpretação para sua própria existência.

Sendo-lhe isso vedado, somente afirma as coisas com leviandade, ainda que sejam verdadeiras. A leviandade é o seu jeito enfadonha e desdenhosamente *light* perante a verdade: em resumo, é despretenhoso. A pretensão somente é assumida por quem, perante ela, toma uma postura e de quem a compreende dentro da perspectiva do seu próprio estar em poder. Mas nesse contexto a vontade de poder não é abordada diretamente, o que está em jogo é a realidade temporal. O anão acertadamente profere que não há nada reto, isso quando Zaratustra linhas antes afirmou que dois eternamente longos caminhos (*Wege*) se opõem e se contradizem entre si, mas que se encontram num ponto.

A princípio, consideraríamos, naturalmente, que o esquema desses dois caminhos seria o de uma linha que se estende para trás e para frente

indefinidamente, tendo como um ponto de partida um ponto em comum. Mas o anão, contudo, além de negar que exista realidade reta, arremata: “Toda a verdade é sinuosa: o próprio tempo é um círculo (*Alle Wahrheit ist krumm: die Zeit selber ist ein Kreis*).”

O que à primeira vista parece contradizer-se precisa ser compreendido pela ótica da enigmaticidade do espírito que rege essas proposições. Em nenhum momento, pelo menos nessa passagem, Nietzsche descreve esse caminho como uma linha que se estende no espaço ou no tempo. Uma imagem até sugere isso, quando lança mão da palavra beco (*Gasse*) para designá-lo. Mas as coordenadas que caracterizam a imagem desse beco não formam o esquema tradicional de uma linha do tempo. Zarathustra pergunta ao anão se ele julga que, caso alguém seguisse por um desses caminhos, esses caminhos eternamente se oporiam. Isso é uma indagação estranha de ser feita, ainda mais se levantarmos algo de forma mais clara: como assim poder-se-ia percorrer passado e futuro eternamente?

A resposta está, parcialmente, em que não há caminho reto. A verdade e o tempo formam um sinuoso circuito, um círculo. Quase que imediatamente com isso nos vem à memória o conceito nietzschiano de eterno retorno (*ewige Wiederkehr*<sup>200</sup>), o que, aliás, as passagens seguintes<sup>201</sup> deixam ainda mais claro.

---

<sup>200</sup> Dentre uma vasta bibliografia de comentadores de Nietzsche, destacamos um excelente texto, o qual vale bastante conferir, na medida em que se mostra bastante rico em suas referências, traçando as origens do conceito e os debates ao longo do tempo acerca de sua interpretação: D’IORIO, Paul. O eterno retorno: gênese e interpretação. Trad. Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 20. São Paulo: Humanitas, 2006, p. 69-114.

O conceito, com efeito, dá margem a múltiplas possibilidades de interpretação, de acordo com o contexto em que Nietzsche o desenvolve; de acordo com Roberto Machado, haveria pelo menos duas ou três principais dimensões hermenêuticas relativas ao eterno retorno: cosmológica, ética e/ou ontológica (cf. MACHADO, Roberto. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001), no interior das quais, acrescentamos, múltiplas interpretações mostram-se plausíveis.

Ademais, o próprio Heidegger foi um dos principais intérpretes deste conceito nietzschiano, em diversas preleções, ensaios, conferências e escritos seus, os quais, atravessando as décadas, comportam diferentes perspectivas, de acordo com as mais diversas fases do próprio pensamento heideggeriano. Nas preleções que vão desde o ano de 1936 a 1939, que integram o primeiro volume do que comporia a obra de Heidegger intitulada *Nietzsche*, a interpretação do eterno retorno já se vincula à retornabilidade do que é assinalado como o mesmo (*gleich*), norteando a compreensão do conceito dentro do horizonte da metafísica, ainda que o pensamento nietzschiano se realize como sua inversão: para Heidegger, essa inversão consistirá em uma reafirmação às avessas, resguardando ainda a força e o teor conceituais do pensamento que viça na metafísica desde Platão. Nietzsche, com essa inversão, aponta para um caminho de fuga para a metafísica – tal é o niilismo – e, contudo, em seu interior encerra-se, na medida em que o eterno retorno não realiza ainda a superação da metafísica. Nesse sentido, o eterno retorno do mesmo continuaria a encobrir a questão do ser, posto que a oblitere por debaixo de uma interpretação do ser do ente: “Poderemos determinar a posição metafísica fundamental de Nietzsche em seus traços centrais quando levarmos em conta a resposta que ele dá à pergunta sobre a constituição do ente e sobre o

Porém, ao invés de passar por cima do que supracitamos consultando a respeito desse conceito, manualescamente alhures, e encerrarmos por ora as discussões, devemos nos deixar contaminar mais por essa enigmaticidade do que está sendo dito.

---

seu *modo de ser*. Agora sabemos: Nietzsche dá duas repostas no que diz respeito ao ente na totalidade: o ente na totalidade é vontade de poder e o ente na totalidade é eterno retorno do mesmo. (...) A determinação “vontade de poder” dá uma resposta à pergunta sobre o ente *em vista de sua constituição*; a determinação “eterno retorno do mesmo” dá uma resposta à pergunta sobre o ente em vista do seu modo de ser. (...) A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade.” (NI, p. 326-327)

Com o passar dos anos, Heidegger cada vez mais acentuará o caráter problemático que enxerga na metafísica nietzschiana, relacionando-a, através do conceito de *Übermensch* e da imagem de que grassa pela terra um processo de desertificação civilizatória, à condição do homem contemporâneo, que, a nível planetário, é atravessado histórica e existencialmente pela vontade compulsória de realização total da dominação pela essência da técnica. “O homem cuja essência que é querida a partir da vontade de poder é o super-homem. O querer desta essência que assim é querida tem de corresponder à vontade de poder enquanto ser do ente. Daí que, juntamente com o pensar que pensa a vontade de poder, surja necessariamente a pergunta: em que figura é que a essência do homem, querida a partir do ser do ente, se tem de colocar e desenrolar, para satisfazer a vontade de poder e, assim, conseguir assumir o domínio sobre o ente? Inesperadamente, e sobretudo desprevenido, o homem, a partir do ser do ente, encontra-se colocado diante da tarefa de assumir o domínio da Terra. (...) Daí que o fundamento da união essencial entre a vontade de poder e a essência do super-homem se vele necessariamente, na metafísica de Nietzsche. Contudo, em cada velar-se vigora já, ao mesmo tempo, um aparecer. A *existentia* que pertence à *essentia* do ente, isto é, à vontade de poder, é o eterno retorno do igual.” (CF, p. 289-290). Em outro lugar, Heidegger confirmará a estreita ligação entre a metafísica da vontade e o eterno retorno: “A vontade quer a eternidade de si mesma, Vontade é ser original. O produto mais elevado do ser original é a eternidade. O ser original do ente é a vontade como querer eternamente recorrente do retorno do Mesmo. O eterno retorno do Mesmo é o mais elevado triunfo da metafísica da vontade, que quer eternamente o seu próprio querer.” (QCP, p. 88)

Nesse ponto, as reflexões de Heidegger coincidirão muito com as de Benjamin (com a ressalva de que devemos trocar a dominação da técnica pelo capitalismo), para quem a “travessia do planeta dos seres humanos pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita é o *ethos* que Nietzsche determinou. Este homem é o sobre-homem, o primeiro que a religião capitalista começa a realizar em sua consciência.” (BENJAMIN, Walter. Capitalismo como religião. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 36).

Nossa interpretação do conceito – e aliás, do pensamento de Nietzsche no geral –, no entanto, menos se alinhará a Heidegger que a Deleuze, porquanto, ainda que as análises de Heidegger se justifiquem textualmente nas obras de Nietzsche, apresentando-se deveras rigorosa, a textualidade nietzschiana foge das amarras com o *logos* e a verdade, subtraindo-se ao rigor hermenêutico que Heidegger procura lhe aplicar no mais das vezes (em relação a isso, cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 23-24). Deleuze, com efeito, rejeitará as interpretações sobre Nietzsche que determinassem o conceito de eterno retorno pelo complemento de mesmo: “Retorno é o ser do devir, a unidade da multiplicidade, o ser da mudança: o ser da mudança como tal ou eterno retorno.” (DELEUZE, Giles. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2006, p. 189) “Portanto, nós podemos ver como o eterno retorno está relacionado não à repetição do mesmo, mas, ao contrário, à transmutação.” (ibidem, p. XVIII).

Essa interpretação deleuziana do eterno retorno (como repetição que se constitui na constância do advento contínuo da diferença) nos permite fazer uma aproximação com o fenômeno da transcendência em Heidegger, tal como desenvolvemos aqui, na medida em que as duas articulariam, para além do pensamento metafísico, a permanência de atravessamentos e diferenciação ontológica e existencial sob uma mesma multiplicidade dimensional, pela qual o processo de singularização realiza a permutação de ser e devir, guardadas as devidas diferenças entre Deleuze e Heidegger.

<sup>201</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 204.

É estranho que Nietzsche tenha falado em beco para traçar essas duas dimensões que se estendem eternamente. Em geral, esperar-se-iam linhas, ruas, estradas, mas esses caminhos são mesmo imaginados como becos. Longos e eternos, e não curtos e sem saída. Entretanto, o que mais causa estranheza são suas coordenadas: de volta (*zürück*) e para fora (*hinaus*); afinal, não era de se esperar que os situasse para trás e para frente? A solução mais simples seria a de tomar a solução do eterno retorno como afirmação de um círculo eterno de acontecimentos, em cujo circuito todas as coisas necessariamente voltariam a ocorrer, uma vez que o círculo encerra em si mesmo o caminho traçado e suas possibilidades, lançando os dados do universo eternamente e, por conseguinte, fazendo-as voltar sempre de novo. Tudo isso está escrito em Nietzsche, efetivamente, mas não significa que precisemos assumir tão ao pé da letra o que escreve.

O espírito que orienta esse enigma não se desvenda pela tentativa de querermos compreender por aqui como Nietzsche concebia o tempo cósmico ou cronológico. A imagem do beco, talvez, se não violentamos demais a interpretação, sugeriria linhas de fuga justamente do tempo que se possa medir ou contar, esse tempo do mundo com o qual até mesmo o anão lida constantemente. Se esse tempo do mundo se assemelha mesmo a uma rua que vai seguindo e seguindo, com suas direções determinadas, os becos são caminhos ou atalhos, labirínticos por vezes, que escapam da rua principal, abrindo outras possibilidades de passagens e atravessamentos. Esses becos são estreitos na mesma medida em que a verdade é sinuosa; são eternamente longos, a ponto de não se poder compreender que o complexo sistema dos becos forma um círculo, um circuito. Em relação à temporalidade dos becos, a rua principal é um curto-circuito: ela é uma interrupção da dinâmica circular, instaurando uma retidão a ter de ser seguida (ainda que, em última instância, nunca o seja efetivamente).

Mas, em relação ao tempo do mundo, a temporalidade do beco é *um* corte. Um corte no movimento mundano de tornar todo o tempo igual. Kafka bem dizia que o tempo é *uma* corte permanente. Aproveitamos a aproximação das palavras em português para lançar nova luz: o tempo do instante (*Augenblick*) é um corte permanente no tempo do agora, “suspendendo-o” de sua efetividade fática e derivada, para fazê-lo retornar às imediações da rua, de onde ela retira sua força

mais originária. Uma corte permanente que julga e atua sobre o tempo, sentenciando-o à má-consciência de ser apenas e ainda um agora ou, ao contrário, absolvendo-o de sua culpa e reparando o tempo perdido com uma decisão que corta com seu fluxo de desgaste e restitui-o à fonte originária de onde ele jorra.

Há nisso um *de volta* e um *para fora*, fluindo de um lado para o outro. O instante não se encontra difuso pela extensão da eternidade, de nenhum dos dois lados, mas está todo concentrado no ponto em que ambos se juntam, se ligam. Um diante do outro, são contraditórios, mas sob o pórtico (*Thorwege*) do instante se encontram. E, acrescentaríamos, se reconciliam. Concebemos nessa imagem a rua principal como um elemento primário, uma espinha dorsal, irradiando dela os becos como caminhos defluentes. Isso, com efeito, tem sua razão de ser, mas não completamente. É verdade que o tempo do mundo, o agora, antecede ao instante na medida em que o instante – enquanto o tempo instanciado pela intervenção do *Übermensch*, ou *Dasein*, com o fito de fazer nele acontecer suas potencialidades mais autênticas, atualizando-as – conta com o agora para se estabelecer. Nesse sentido, sim, o antecede. No entanto, é o instante, ao menos em Heidegger, que precede ontologicamente ao agora, pois é um fenômeno originário, do qual emana o agora como forma secundária de temporalização, porquanto o próprio agora seja um tempo constituído, o que pressupõe uma constituição, sendo que essa, segundo Heidegger, é realizada pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) – a estrutura temporal do *Dasein*, cuja temporalização mais própria e originária se mostra mais explicitamente no fenômeno do instante. Ambas as óticas estão corretas, dependendo de por onde se comece. A verdade, porém, tal qual um círculo, não possui começo nem fim, é somente curva.

Assim, a afluência ou a defluência de um para outro são realidades simultâneas: o agora é o tempo com que se conta e o instante o tempo da descoberta, tempo do mundo e da verdade, respectivamente. Entretanto, Nietzsche perante essa visão enigmática não mira na relação entre o agora e o instante; sua ênfase recai sobre o instante, pensado como beco. Se nos detivéssemos na literalidade das palavras, abrangeríamos em suas reflexões também o agora, e solucionaríamos a concepção de tempo nietzschiano pela afirmação de que efetivamente o tempo é um círculo, de que tudo o que ocorreu, há de ocorrer novamente e sempre de novo, eternamente. Essa possibilidade de interpretação,

não obstante possa apresentar coerência textual, foge por completo do espírito do qual está imbuída e, ademais, não consegue resolver o que há de mais crucial nisso tudo: qual a relação entre esse tempo e a vinda do super-homem, se cada e qualquer agora for tratado sendo um momento a mais do universo? Por que o instante marcaria a vinda do super-homem, quando o nivelamos por baixo, indiferenciadamente a qualquer momento? Nietzsche indica qual é a solução do enigma:

Pois foi ao mesmo tempo visão (*Gesicht*) e previsão (*Vorhersehn*): *que* símbolo foi que vi naquele momento? E *quem* (*wer*) é aquele que um dia deve vir? (...) Quem é o homem, em cuja garganta se atravessará assim o mais negro e o mais pesado que existe no mundo? (...) Já não era homem nem pastor: transformado, transfigurado, ria. Nunca homem algum na terra riu como ele! Ó, meus irmãos, ouvi um rir que não era um rir humano, e agora me devora uma sede (*Durst*), uma ânsia (*Sehnsucht*) que nunca se aplacará. Devora-me a ânsia daquele rir. Ó, como posso suportar (*ertrage*) ainda viver (*noch leben*)? E como posso suportar morrer agora (*jetzt zu streben*)?<sup>202</sup>

O enigma, portanto, consiste numa visão (*Gesicht*), mas a referência dessa visão não versa sobre algo presente à vista concretamente, em carne e osso. Por isso é uma previsão (*Vorhersehn*), sobre quem há de vir. Esse é o homem que faz atravessar em sua garganta o que há de mais pesado e negro, sendo, com esse ato, transfigurado em não mais humano. Ao rir sobre toda a existência, ele, que não é ainda uma realidade, mas uma possibilidade, ou melhor, a mais crucial e essencial possibilidade do devir humano, provoca, mesmo sendo ainda uma visão, uma ânsia (*Sehnsucht*), causando uma busca devoradora por se matar essa sede (*Durst*), se é que possa ser saciada. Nessa conjuntura, é criada uma tensão enorme entre o que está presente nesse momento e sua possibilidade prevista. Essa tensão é gerada entre o que é atual e o possível, consistindo o movimento de um para o outro numa ânsia. Devorado por essa ânsia, diante dessa vinda desejada, de que esse porvir seja seu mais essencial devir, Zarathustra se lamenta do estágio presente em que se encontra: nem ainda viver (*noch leben*) e nem morrer agora (*jetzt zu streben*) parecem-lhe suportáveis.

<sup>202</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 206.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 202.

Essa dupla referência temporal encaixa-se perfeitamente no que levantamos até aqui. A ânsia de Zaratustra impele-o para o estágio mais elevado da possibilidade humana: o devir ou a transcendência para o super-homem. De fato, Zaratustra identifica-se à figura do profeta, do que anuncia o que há de vir antes que as coisas aconteçam. Deste modo, o super-homem não se fez ainda realidade. Por enquanto, na duração do agora vigente, essa visão ainda paira sobre o mundo, sem ganhar ainda corpo. Diante dessa situação, a ânsia revela-se uma grande angústia para com o estado de coisas atual: enquanto esse devir não se efetua, ou se vive ainda e apenas, à deriva na vida, entregue às circunstâncias; ou morre-se agora, sem poder suportar essa sede insaciável, mas com isso fechando o agora para as possibilidades futuras, que consistem justamente na sua direção e meta (recordemos aqui que a dimensão da morte e, de tabela, todo o tempo com que se pode contar encontram seu sentido no ser-para-a-morte, conforme explicitamos). As duas opções são insuportáveis, a saber, apenas ainda viver, ou, dar cabo com a morte às potencialidades de que a partir do agora se dê um salto para o devir do super-homem. Ambas cortam laço com essa possibilidade.

O agora (*jetzt*) e o ainda (*noch*), por si sós, representam a precariedade do momento atual, nenhum dos dois respondendo pelo tempo próprio da chegada do super-homem, em que a ânsia enfim encontra aquilo que tanto desejou. Esse tempo, na realidade, não é outro que o instante (*Augenblick*), sendo através dele que poderemos compreender mesmo a ideia do eterno retorno.

Pois bem, esse instante tem a forma de um pórtico, local de encontro dos dois becos longos e de duração eterna que se estendem a partir dele de volta e para frente. Becos, não ruas, nada amplo e escancarado, mas travessas estreitas, passagens que lembram bastante a tenuidade da corda que vai do animal para o super-homem. O comprimento desses becos não é aferido de nenhuma noção espacial, mas sim de sua duração. O que é longo neles é o quanto dura, durando uma eternidade cada um. Deste modo, de volta e para fora abrem-se duas dimensões temporais que, em uma conjunção, formam o instante. Instante, portanto, cercado de eternidade. Mas no que consiste essa eternidade? Num prolongamento *ad infinitum* do tempo? Isso contradiz a noção verdadeira de que o tempo seria um círculo. Mas como, então, conciliar a circularidade do tempo com as eternidades de refluxo do instante?

Esses questionamentos não são respondidos sob a perspectiva natural ou realista pela qual se orientam, por exemplo, as ciências ou a mentalidade cotidiana e prática da vida. Antes, é preciso acertar as contas com elas pela dinâmica que movimenta o pensamento nietzschiano e, mais particularmente, na direção da resolução do enigma, com a adveniência do super-homem. Se essa chegada corresponde precisamente ao instante, logo a eternidade e a circularidade do tempo necessitam ser demonstradas a partir desse ponto. O que importa, portanto, é compreender tudo isso numa ordem temporal que não corresponde em nada à sucessão temporal de agoras, nenhum fluxo do tempo natural, com toda a sorte de ocorrências, mas no interior da dinamização do devir do super-homem, o seu vir-a-ser.

Como pórtico, marco originário e fundamental na e para a formação dos caminhos, ele é o ponto de partida para se entender a eternidade do “de volta” e do “para fora” que os determinam. Sua duração é determinada pela eternidade. E essas duas eternidades não se encerram sobre o pórtico, mas dele é que são difundidas, determinando o comprimento e a duração dos becos. A eternidade, nesse caso, emana de uma espécie de duração toda própria do instante. Mas nem por isso deixa de ser o instante algo de eterno, sua eternidade, porém, constitui-se de outra forma. Essa eternidade, ao contrário do possível continuar para sempre dos dois caminhos, mostra-se sob a forma de um círculo, que envolve o instante por completo, traçando ao seu redor a possibilidade de eternamente retornar sobre si mesmo, traçando, em nietzschianês bem claro, o eterno retorno. Dois esquemas, portanto, de temporalidade aqui desenvolvemos: um, o dos becos, com as suas eternidades infinitamente retas, podendo ser prolongadas para sempre, contradizendo-se entre si; outra, a do instante, com sua eternidade circular, retornando o mesmo sobre si mesma. As eternidades dos becos correm a partir da eternidade do instante, o que redundaria dizer que o círculo se desfaz, sendo que desse rompimento duas extremidades de uma mesma linha se formam antagonicamente pelo tempo. Isso significa que as eternidades dos becos originam-se pela difusão da temporalidade do instante, constituindo-se como sua fragmentação. Mas a que equivale realmente tudo isso? A nada, ao menos no plano dos fenômenos que podem ser colocados diante dos olhos. Trata-se, como ressaltamos, da realização do devir do super-homem, e, com isso, é-nos

impossível transportar para exemplos esses pensamentos. Sua enigmaticidade configura-se sob o modo de uma previsão de um acontecimento em sua essência invisível: como que, sendo o instante a chegada do super-homem, dele derivam essas duas eternidades, como que ambas e o fenômeno humano se constituem sob a ruptura com a originária realidade do instante? Migrando a pergunta para Heidegger: como que da essência do *Dasein* e da sua temporalidade originária procede o tempo do mundo?

Tocamos num ponto interessante, ou melhor, em dois. O super-homem é a fonte dessas eternidades e, ao mesmo tempo, o porvir dos tempos. Essas duas ideias aparentemente contrárias complementam-se, formando um círculo: o super-homem é o início e o fim dos tempos. Início e fim sugerem a ideia de uma linha temporal, o que não sucede no caso. Eles são marcos dentro da dinâmica do devir do super-homem. Como início, a possibilidade do super-homem determina de princípio e de imediato a essência do homem como sendo uma corda entre o animal e o super-homem: ser esse entre é próprio do ser humano, residindo nele um impulso ou um espírito que invulnerável o move para a realização dessa possibilidade. Esta última, portanto, é o seu fim: e é ela quem atrai o ser humano para a realização plena do seu destino. Possibilidade e realização se perfazem e se entrelaçam como início e fim de um mesmo círculo de um movimento de um espírito invulnerável, de um mesmo jogo de criação.

Quando é esse início e esse fim? Em nenhum tempo específico, mas sendo possível a cada momento, em cada ainda, bastando romper com o ainda do viver, para dar ignição no agora para a ânsia pelo instante. Por essa razão as determinações que envolvem a duração dos becos carregam a marca de um de volta (*zurück*) e um para fora (*hinaus*), ao invés de um atrás e à frente. *De volta* porque se configura um retorno à essência mais íntima e originária da máxima potencialidade do ser humano, o qual, enquanto existir, “eternamente” ou permanentemente poderá retornar a essa possibilidade; *para fora*, porquanto em vista disso o ser humano precise atravessar o que nele há de humano para fazer com que essa potencialidade devesse, para que cumpra seu destino, urge que em sua existência essa possibilidade rebente e seja jogada para fora, se realize no mundo.

Desatado do seu fim, a ponta do início fica solta no tempo, o que vale dizer também para o contrário. As duas pontas soltas formam dois becos que acabam dissolvendo a eternidade do círculo, tornando-a difusa pelo tempo. Essa eternidade, porém, não pode ser jamais exterminada, não enquanto houver algo como vontade de poder e super-homem, assim como, no pensamento heideggeriano, a decadência não anula a essência do *Dasein*. Ocorre, contudo, é que os becos escoam essa temporalidade do instante e, enfraquecida, ela se desfaz enquanto atualização ativa e presente da essência humana ou constância em se realizar devir sobre-humano. O esfacelamento do devir no tempo não ocasiona uma ruptura incontornável com a sua possibilidade de retorno, pois mesmo diluído nas direções contrárias dos becos carrega consigo um espírito invulnerável, capaz de retomar com toda sua força e poder as pontas de volta e para fora, a fim de novamente ligá-las e instaurar novamente o instante. A eternidade dos becos, que podem aparentemente se prolongar indefinidamente, não passa de um desatar que deixa de estar de posse desse devir, do jogo de criação, do sentido da terra, da vontade de poder. Desatados os laços, flui para trás e para frente, afluindo para o agora e o ainda, misturando-se com eles. A eternidade, destarte, do instante segue a correnteza, mas sua possibilidade não pode ser jamais apagada; ela de algum modo é suspensa, pairando como possibilidade, mas aquele que anseia e tem sede dela, aquele verte todo seu sangue para que essa possibilidade seja novamente realizada, instanciada no tempo, esse de novo a conquistista, reata pela sua vontade os laços do tempo rompidos, restituindo ao círculo sua eternidade e realização. Instala-se, com isso, o instante, marco do caminho e de chegada do super-homem. O eterno retorno é o sempre possível retornar à vigência do instante, em que, o espírito desdobrando-se sobre si mesmo, traz ao mundo o meio-dia da vontade de poder, o *Übermensch*, o qual reconcilia o tempo consigo mesmo, em seu *de volta e para fora*, reatando-os e restaurando no ser o princípio e o fim do devir, sua essência e direção, a vontade de poder transfigurada naquele que há de vir.

### 4.3. A instanciação do tempo circular da decisão

Talvez em consonância ao pensamento de Nietzsche, escreveu Fernando Pessoa: “o meu princípio floresceu em Fim.”<sup>203</sup> A unidade de princípio e Fim forma um circuito, em que um toca o outro. O princípio floresce em Fim... é curioso notar que a grafia de Fim com a letra maiúscula põe em relevo a preeminência deste em relação ao princípio. De alguma forma, isso também se faz presente em Nietzsche, na medida em que é o porvir do super-homem que determina desde o princípio a essência do ser humano. O sentido deste é o de ser uma passagem e uma ponte para aquele.

Também pelas coisas expostas até agora, é possível transportarmos o espírito dessa frase para o pensamento de Heidegger: o ser-para-a-morte determina a priori a essência do *Dasein*. O significado disso repousa em que o *télos* da essência humana coincide com seu próprio fundamento e princípio. Ser-o-á é o princípio e o fim de cada ente humano. Princípio, enquanto matriz ontológica do seu próprio ser, sobre o qual se funda sua existência. Fim, na medida em que é igualmente seu destino, o qual, contudo, depende de suas escolhas e ações, e sua máxima possibilidade de realização, a meta, a conquista e a liberdade para onde aponta sua própria essência fundadora e principal. Desde o princípio o Fim atrai a existência humana, cobrando dela seu florescimento como uma dívida, para que nesse florescer o princípio ou a essência humana se realizem enquanto tais. O Fim é a entelúquia do princípio; o florescimento em conjunto consiste na instanciação do *Dasein* em pleno vigor no presente. Fim, como porvir e direção, cujo sentido se radica na mais plena potencialidade, determina desde o princípio desde sua raiz até seu florescimento. Este florescimento é a irrupção do que pode-se denominar instante. Tudo isso, com efeito, encontra eco em Heidegger:

A existência própria (*Eigentliche Existenz*), isto é, tal existência do ser-aí, de acordo com a qual o ser-aí ele mesmo é em e a partir de sua possibilidade mais própria, tomada por ele mesmo, é por nós denominada decisão (*Entschlossenheit*). Essa decisão tem a sua própria temporalidade (*Zeitlichkeit*). (...) Se o existir próprio, a decisão, funda-se em um modo determinado da temporalidade, então pertence à decisão um presente determinado (*bestimmt Gegenwart*). Enquanto fenômeno

<sup>203</sup> PESSOA, Fernando. Passos da Cruz (Cancioneiro). In: *Obra poética (volume único)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 127.

*ekstático-horizantal* (*ekstatisch-horizontales Phänomen*), o presente significa presentificação de... (*Gegewärtigen von...*) Na decisão, o ser-aí se compreende a partir do seu poder-ser mais próprio (*eigensten Seinkönnen*). O compreender é primariamente futuro (*Das Verstehen ist primär zukünftig*), na medida em que ele advém a si mesmo (*auf sich zukommt*) a partir da possibilidade apreendida de si mesmo. No advir a si (*Auf-sich-zukommen*), o ser-aí também já (*schon*) se assumiu (*übernommen*) como o ente que ele a cada vez já (*schon*) tinha sido.<sup>204</sup>

Heidegger discorre acima a respeito da existência própria (*Eigentliche Existenz*), a qual se contrapõe, naturalmente, à imprópria (*uneigentliche*), como já elucidamos anteriormente, quando investigamos os fenômenos do impessoal, da decadência, da cotidianidade e do apenas-ainda-viver. A existência imprópria, com efeito, possui uma temporalidade que lhe é pertinente, a qual até já esboçamos, mas cujos traços, porém, só mostraremos mais adiante, em cotejo com a própria. Mas o que, afinal, é a existência própria? Heidegger esclarece: é a existência do *Dasein*, na qual este se compreende e se decide a partir e em vista do seu poder-ser mais próprio (*eigensten Seinkönnen*).

Só nessa passagem as três dimensões do tempo são contempladas, cada uma a seu modo, sob orientação, claro, do propósito de elucidar a temporalidade (*Zeitlichkeit*) específica da existência própria. Passado, presente e futuro definem-se diversamente sob a perspectiva dessa temporalidade centrada na decisão (*Entschlossenheit*<sup>205</sup>). Ainda, com isso, não se apreende a temporalidade em toda a sua amplitude, mas apenas numa de suas modalidades possíveis, a saber, a da autenticidade, a da existência plena e decidida do *Dasein*.

<sup>204</sup> PFF, p. 416-417 ; GA 24, p. 405.

<sup>205</sup> “Ambos, *Entschlossenheit* and *Entschiedenheit*, ‘decisão’ (ou decisibilidade), estão associados com *Augenblick*, lit. ‘o piscar de olhos’, e por essa razão ‘momento (de visão)’. Kierkegaard utilizou a palavra equivalente no dinamarquês, *Ojeblik*, especialmente no *Conceito de Angústia* (1844), para o ponto de contato entre tempo e eternidade, o instante de decisão entre verdade e ilusão, no qual o crente se torna contemporâneo de Cristo.” (INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. ; Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1999, p. 187 – tradução nossa desta passagem). Explicitaremos mais adiante a relação essencial entre os fenômenos da decisão e do instante. De qualquer forma, adiantamos aqui que ambos articulam-se temporalmente a partir dos fenômenos estático-constitutivos que formam a estrutura fundamental do *Dasein*: cuidado e poder-ser, consciência e culpa e por aí segue. Baseando-se na noção kierkegaardiana de decisão, Heidegger reserva-lhe um papel central na articulação na tomada de consciência do *Dasein* em relação à dívida com o seu poder-ser, bem como na de tomada de postura e de cuidado para com a existência autêntica, através da qual suas potencialidades comecem a se efetivar. Dentro do desdobramento temporal que é gerado nessa articulação, o instante apresenta-se como a temporalidade própria da decisão, em que o *Dasein* se coloca ativamente em relação ao seu ser.

Da temporalidade originária dois fenômenos são coproduzidos articuladamente: o instante e a decisão. Explica-o Heidegger: “O presente mantido na decisão e emergente dela é o que denominamos *instante (Die in der Entschlossenheit gehaltene und aus ihr entspringende Gegenwart nennen wir den Augenblick)*.”<sup>206</sup>

O instante é o tempo da *decisão*. Em alemão, a palavra é *Entschlossenheit*, derivada do adjetivo *entschlossen*, que tem a acepção de *decidido, resoluto*. O conceito então significaria algo como um estar decidido. E o que é a decisão? O radical da palavra vem do verbo *schließen*: fechar, cerrar, concluir, encerrar, trancar... Com o acréscimo do prefixo alemão *ent-*, que quase sempre denota distanciamento ou oposição, ao verbo *schließen*, temos o verbo *entschließen*, cujo sentido é *decidir*. Preciosismos gramaticais à parte, é relevante notar a ideia geral implícita nessa noção de decisão, tomando por base um cerramento, fechamento... A decisão, opondo-se ao fechamento, revelar-se-ia como uma espécie de abertura, de uma ação que abre, que faz com que o que antes se encontrava fechado agora esteja aberto.

Essas acepções ficam um tanto obscurecidas quando refletimos sobre a composição da palavra no português: o prefixo *de-*, pode indicar um movimento de cima para baixo, separação ou negação, conforme facilmente se encontra em consulta a uma gramática qualquer, adicionado ao vocábulo *cisão*. Mas ainda assim a decisão contempla algo da noção mais elementar de *Entschlossenheit*, visto que a de alguma forma a decisão opera um corte sobre um estado de coisas dado e, com seu ato decisório, efetua uma fissão, uma quebra na sua conjuntura, abrindo espaço para que algo de novo abruptamente ocorra, incidindo sobre esse estado, modificando-o.

A decisão, então, descerra uma nova possibilidade, cindindo com o que está previamente dado. E o que está dado, senão o lance (*Wurf*) a que o ser humano se encontra lançado? Esse aspecto do lançamento foi discutido em conexão com a condição existencial de estar-lançado (*Geworfenheit*) e o caráter de jogo (*Spielcharakter*) da essência do *Dasein*. A decisão descerra uma nova abertura operando uma cisão sobre o estado de coisas em que o homem está lançado. Com isso, a decisão lança novamente os dados, rompendo sua ordem estabelecida e

<sup>206</sup> PFF, p. 417 ; GA 24, p. 407.

formando outra. Mas não ao acaso. A decisão não constitui uma obra de uma ventura qualquer, mas há nela uma articulação maior com as duas outras dimensões temporais que a impulsionam e a direcionam, passado e futuro.

Quando demonstramos que Heidegger concebia a essência da animalidade pelo comportamento condicionado aos estímulos e pulsões, isento da liberdade como postulado e modo de ser fundamentais, ele empregou as palavras *Benehmen* e *Benommenheit* para formular esse conceito. No entanto, na citação mais acima vemos que se utiliza de um verbo cognato para afirmar que no “advir a si (*Auf-sich-zukommen*), o ser-aí também já (*schon*) se assumiu (*übernommen*) como o ente que ele a cada vez já (*schon*) tinha sido.”<sup>207</sup> Nesse trecho as três dimensões do tempo se articulam. Uma das condições de possibilidade para que o homem seja um ser cuja existência se articula dentro do complexo do tempo é que ele não seja por princípio e nem por fim (afinal) um ente preso às determinações anímicas do mundo externo ou do interno (em sentido psíquico). Os animais, sim, não podem ultrapassar os limites comportamentais a que estão confinados, mas a condição humana é do princípio ao fim fundamentada na liberdade. Heidegger, então, nessa passagem lança mão de uma outra palavra, a fim de expressar a relação do *Dasein* com o ente que ele já é e tinha sido: *übernommen*, forma verbal proveniente de *übernehmen*. A simples tradução por assumir, mesmo que correta, deixa passar um elemento fundamental que compõe a palavra, o sobre, *über*. Se com *benehmen* indicar-se-ia a condição cativa dos animais, o verbo *übernehmen* poderia dar a entender que a relação do ser-o-aí com sua dimensão factual é antes de mais nada um sobreassumir, indicando uma tomada de posse num plano superior às meras determinações comportamentais. Falando mais claramente: todas as coisas que ocorrem ao ser-o-aí são assumidas por ele na e a partir de sua liberdade *a priori*, que se estende *sobre* o mundo. Isto coaduna-se à afirmação de que a decisão e o instante são fenômenos originários da temporalidade, enquanto que tudo aquilo que não diretamente se compreende por tal temporalidade é uma forma de temporalização derivada e secundária. Em resumo, *decadentes*, posto que decaíam precisamente da liberdade como estado ontológico originário do *Dasein*.

<sup>207</sup> PFF, p. 416-417 ; GA 24, p. 405.

Porém, esse estágio originário não é um fenômeno constante: “O presente que pertence à temporalidade do ser-aí não tem constantemente o caráter do instante, ou seja, o ser-aí não existe constantemente como um poder-ser decidido.”<sup>208</sup> Não se confunde o agora com o instante: aquele é um tempo dado a qualquer momento, com sua duração própria, do qual dispomos a qualquer momento como o tempo com que podemos contar. O instante é de outra ordem: como em Nietzsche, é um tempo intermitente, um fenômeno originário, é verdade, mas que precisa ser sempre e de novo retomado, sobreassumido. Em termos temporais a decisão, aliás, funciona justamente como o elemento de retomada e restituição do tempo presente à sua originariedade no instante; a decisão, rescinde com o puro agora do tempo do mundo, sobrelevando-o de novo à sua fonte: a liberdade da essência do *Dasein*.

Intermitente e originária, a realidade temporal do instante envolve um círculo frágil, mas cuja eternidade inconstante provém da essência fundamental do ser humano, determinada de princípio pelo “precoce” florescimento do seu sentido existencial no ser-para-a-morte, a partir do qual o seu poder-ser (*Seinkönnen*) se descobre. Por ser frágil, esse círculo amiúde se rompe e, deste modo, o vigor da decisão se liquefaz na pluralidade da vida a nos cercar. A vida, evidentemente, exige de nós uma série de decisões; com efeito, o trabalho, a vida social, as ocupações, os lazeres, os deveres, etc., solicitam a cada momento uma decisão. Contudo, se quiséssemos diferenciar o conceito de decisão que se encontra em jogo na atualização da essência do *Dasein* desse tipo de solicitação que a vida nos faz, seria possível que empregássemos no lugar desta o termo escolha, em vez de decisão. Só que mais relevante do que simplesmente reservar uma palavra para cada coisa é apreender a ideia e o conceito. Se as circunstâncias da vida constantemente solicitam de nossa parte o tomar escolhas, ainda nisso não se apreendeu senão um pálido reflexo da essência da decisão extraída de tudo o que se encontra em jogo na estrutura ontológica do *Dasein*. Como reflexo, as escolhas repercutem o fenômeno da decisão, no sentido de abertura de horizontes, de corte com o estado atual das coisas; no entanto, ao ser refletido, esse fenômeno ganha matizes que camuflam sua dinâmica constituinte própria, como, a título de exemplo, o caráter fundamental do ser-para-a-morte, entre outros. As escolhas

---

<sup>208</sup> PFF, p. 419 ; GA 24, p. 409.

muito mais se ligam às circunstâncias com que nos deparamos, apresentando uma variabilidade de sortes e de caminhos a serem tomados, mas a direção das escolhas é no mais das vezes o que é oferecido. Nisso devemos reconhecer não só o fenômeno da decisão, ainda que embaçado pela variegada fática, mas igualmente o da liberdade, sob as mesmas condições. A liberdade das escolhas é que comumente se denomina livre-arbítrio, do que a narrativa de *Gênesis* a respeito dos primórdios da humanidade se estabeleceu como arquétipo civilizacional de como nossa cultura normalmente concebe a liberdade humana. Nesse relato, a condição preternatural do ser humano é o de ser criado à imagem e semelhança da divindade, mas que, como criatura, tem de ser subordinado a ela. A máxima liberdade de que gozava era a escolha de comer ou não do fruto da árvore do conhecimento; fora isso, a liberdade não possuía substancialmente grande diferença com a obediência. As possibilidades de escolha decisivas, portanto, já estavam previamente estabelecidas: era o caso de com livre vontade obedecer ou de, ao contrário, desobedecer dando livre vazão à vontade. Em ambos os casos a liberdade é condicionada pela antecipação das possibilidades e, mais do que isso, a plena liberdade, que alberga também ser dela ciente, não corresponderia ao estágio original do ser humano. A liberdade, nessa história bíblica, a qual se pode dizer que é um dos patrimônios fundacionais do imaginário de nossa civilização sobre o conceito de liberdade, não exerce grande função de descoberta de possibilidades. As grandes descobertas do emprego livre-arbítrio são as consequências, os efeitos do seu uso, sem contemplar, a não ser por tabela, as possibilidades existenciais da liberdade, que compreensivamente se antecipa aos estados de coisas prévios e que decisivamente orienta a existência para as descobertas que são projetadas. No conceito de livre-arbítrio, a obediência precede a liberdade e, por isso, as escolhas são condicionadas. Fugir das escolhas certas faz incorrer em um erro, no pecado, na decadência com a condição preternatural do homem: se há nisso tudo a descoberta de um poder-ser humano não é de modo algum no sentido existencial de formação de mundo, mas no de sua completa desolação.

Destarte, as decisões possuem uma estrutura e duração próprias, diferentes das escolhas vulgares (importantes ou não) que fazemos na vida. Sua temporalização ocorre no fenômeno do instante, no qual, contudo, não

repousamos o tempo inteiro. Existir significa originariamente ser decidido, mas não é por isso que o estar indeciso queira dizer que quem assim esteja não exista. De igual maneira, isso é válido para as diferenciações que fizemos entre o existir em plena posse de mundo e do poder-ser e aquele gozar a vida, decadente e cotidiano. Não se tratam, novamente, de duas realidades diversas, mas de modalidades distintas de compreensão, apreensão e postura para com a existência e tudo o que ela carrega consigo.

Em Nietzsche há a ideia de uma fragilidade do circuito de tempo da vinda do super-homem, ao passo que em Heidegger a decadência exerce uma força tamanha de atração sobre a essência do ser-o-aí que ele não se mantém o tempo todo sob autodeterminação decidida. Também no pensamento heideggeriano o instante apresenta um elevado grau de fragilidade, o tempo todo podendo dispersar-se pelas miríades de coisas, tarefas, atividades e opções do que diariamente nos acossa e nos requesta a fazer escolhas, levadas pelo embalo de uma visão mediana da existência, encerrada nos domínios circunstanciais da vida. Todavia, a decisão realiza uma fissura nesse modo impessoal, por mais subjetivado e individualizado que seja, de condução da existência e – paradoxalmente como condição de possibilidade e consequência – de compreensão do ente na totalidade.

Anteriormente vimos onde e quando essa fissura se realiza na totalidade de constituição do ser-o-aí e da compreensão do ente: a promoção do tempo cronológico ao tempo da manualidade (*Zuhandenheit*) é o ponto arquimediano pelo qual essa revolução se opera. Na realidade, uma série de fenômenos e acontecimentos se fazem aqui presentes. A compreensão, porém, do ente em seu aspecto de algo disposto à mão, no que está em jogo a lida constante com ele, é o começo dessa cisão na imersão vital-paisagística relativa à cotidianidade e que faz incidir sobre ela um assumir mais elevado, absorvendo totalmente o ente que se apresenta em carne e osso no aspecto ontológico do seu modo de fenomenalização, *reduzindo-o* (ou melhor, reconduzindo-o) à possibilidade de lida e instrumentalização. Não se incorre nesse momento em asseverar que a totalidade do ente passa a ser uma ferramenta para o *Dasein*, mas que, diante dele, os entes são dispostos sob as modalidades da referência e da conjuntura, sendo presentificados no interior do mundo. Eles são todos, então, assinalados de

sentidos e referências. Essa precedência ontológica do mundo é um dos momentos-chave do fenômeno da descoberta, em sua íntima vinculação à verdade, como o sentido primeiro e último do *Dasein*, pois justamente ali os entes têm o seu lugar. Lugar, mas não suas características que o individualizam. O para-que, tal qual elucidamos sobre o conceito de *Wozu*, responde pelo lugar-onde dos entes, sua forma “espacial” de ter lugar no mundo, sendo atravessadas por um todo de relações e referências que determinam seu sentido. Sob essa compreensão, realiza-se um giro hermenêutico sobre as coisas, em que elas deixam de ser tomadas como entes substantivados num espaço-tempo realístico e independente do *Dasein*, para “aflorarem” aos olhos daquele que lança sobre os entes a circunvisão (*Umsicht*) enquanto ocupações de uma abertura espaço-temporal necessária e ontologicamente vinculada ao ser-o-aí, peça central na formação desse mundo. Mais do que peça, porquanto seja seu próprio formador, de um mundo para onde as coisas afluem e aparecem, onde elas mesmas encontram seu ter-lugar e a sua própria mesmidade (a propriedade que responde por sua mais intrínseca identidade). Porquanto ocupem esse lugar, esse lugar mesmo determina-as, transferindo-lhe a mundanidade. O que adentra o mundo e nele ocupa um lugar, recebe os traços da referencialidade e da conjuntura mundana, sendo envoltos por círculo de relações que são estabelecidas no e através do tempo, tornando-as objetos intramundanos. Instalar-se no mundo, ser determinado como ente intramundano, consiste em ser “alugado” pelos traços fundamentais da mundanidade equivalendo ao preço de responderem pela sua mais essencial forma de ser. Por isso, a mundanidade poderia se arvorar em responder pela essência geral do ente.

Convertido em tempo, esse conjunto de relações é descoberto no âmbito do tempo com que se pode contar, um tempo que pode ser ou não ser próprio para isso e aquilo, um tempo datável, referencial, público, durável. No interior desse tempo, os momentos são oportunos ou inoportunos para um determinado emprego ou uma ação. No entanto, essa oportunidade não se estabelece sobre as coisas em si, a posição dos astros ou o acaso. O que descortina o fenômeno da oportunidade é precisamente a compreensão e a postura do ser-o-aí em correlação com as conjunturas. “Todo para-que (*Wozu*), como vimos, possui uma referência última e primordial ao ser-no-mundo. O “para quê” primordial é um estar em função de

(*Dieses primäre Wozu ist ein Worum-willen*). “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.”<sup>209</sup> Nessa cadeia de referências do *Wozu*, um estar *em função de* (*Worum-willen*) determina constantemente todo aparecimento do ente e, por conseguinte, todo momento e lugar para o agir humano. Esse estar em função de é temporalizado como agora, o qual é o tempo do mundo, latente da possibilidade do próprio e do impróprio, da atualização da essência do ser-aí ou de sua dissipação pelas inconstâncias fugidias.

O que determina então o assumir uma ou outra possibilidade cabe inteiramente ao *Dasein*, mas, claro, em consonância ao horizonte de possibilidades suas e conjunturais que se lhe apresentam. O que nos importa agora, porém, a afirmar é que a decisão mostra-se fundamentalmente como uma postura e uma compreensão vertical e horizontalmente incisivas sobre o corpo da realidade, abrindo no espaço-tempo do presente uma tão forte e determinante presentificação, ao instalar no mundo algo de novo, trazendo novas possibilidades, que não podemos denominar da mesma forma esse tempo de latências, o agora, e o tempo de *ilatência*<sup>210</sup> (nos apropriando de um termo proveniente da leitura de Agamben sobre Heidegger), o instante.

A função primordial dessa *ilatência* é justamente trazer ao mundo a descoberta, como acontecimento originário da verdade. O agora, suspenso na atmosfera das possibilidades existenciais, pode sofrer uma ação decisória. Importando um termo da física quântica, apenas para fins metafóricos, um *colapso do vetor de estado*, que se incide sobre a função onda-partícula, sendo retirado do seu estado quântico. Transportado isso para o contexto do que aqui expomos, diríamos: a função onda-partícula, equivalendo aos pares próprio-impróprio, existencial-decadente, essencial-vital, e por aí segue, é colapsada por

<sup>209</sup> ST I, p. 129 ; SZ, p. 252-253.

<sup>210</sup> *Ilatência* (*illatenza*, no original) é como Agamben traduz e repensa a palavra pela qual Heidegger compreende o conceito de verdade, a saber, como *Unverbogenheit* (*desvelamento, descobrimento ou não-enconbrimento*), sob a inspiração do que originariamente o termo grego ἀλήθεια expressaria: “Em seu curso sobre Parmênides, Heidegger insiste mais uma vez sobre o primado da *lethe* em relação à *ilatência*. A origem da *latência* (*Verbogenheit*) em relação à *ilatência* (*Unverbogenheit*) permanece tão na sombra que poderia ser definida, de qualquer maneira, como o segredo originário da *ilatência* (...). Na perspectiva que procuramos delinear, o segredo da *ilatência* deve ser entendido na medida em que a *lethe* que predomina no cerne da *aletheia* – a não verdade que coabita originariamente a verdade – é o desvelamento, o não aberto do animal.” (AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 112-113).

uma decisão. O estado quântico é o permanecer nessa “libido” de possibilidades, sem com que se decida por aquela que corresponde a que restaura no mundo a essência perdida e difusa por aí afora do *Dasein*. A decisão realiza um colapso de vetor de estado: ela retira da função da pura possibilidade o exercer o poder-ser alinhado com os horizontes de formação de mundo e de realização existencial, fazendo a transação de energias, para que no agora se instale e se abra um campo energético novo, com novas configurações, presentificações, atualidades. O vetor, porém, disso tudo é a decisão, como ponto de passagem e de conversão do estado do agora para o sobreassumir e a atualização da essência ontológica humana. O instante é o tempo dessa vetorização que liga e intermedeia o agora ao ser-o-aí. Vetorização do movimento ascendente do ser humano sobreassumindo o ente que ele sempre é, em relação às coisas com que lida, e projetando na história, por meio das decisões, a manifestação do seu mais elevado poder-ser, a sua possibilidade enquanto ser-o-aí.

Metáforas à parte, o instante é o tempo que instancia esse giro do tempo do mundo em tempo da descoberta, sobre o qual o *Dasein* atua compelido a existir em correspondência às suas máximas potencialidades. Não obstante o agora não seja uma temporalização constante da essência ontológica do homem, ainda assim ele apresenta uma constante de possibilidade, tênue, mas inquebrantável, de que essa essência novamente se colapse, se presentifique. Essa possibilidade lá reside como um espírito invulnerável, invisível, decerto, mas nem por isso menos real. As escolhas da vida apenas o tornam latente, com toda a gama de declives e obstáculos a serem passados, porém mesmo nesse percurso de vida essa possibilidade nunca pode ser anulada, pois sobre ela se funda e se possibilita integralmente o fenômeno humano, ainda quando ele mais se esforça em enterrá-la. Essa suprema possibilidade, de tomar posse de si enquanto *Dasein*, é o elemento e processo fundadores do fenômeno humano. Subtraído, o castelo de cartas do fenômeno humano num estalo seria desfeito, uma vez que sua própria construção se erige sobre sua fragilidade, invisível e invulnerável, que gira sobre si mesma e recupera no tempo e a tempo a rescindida eternidade da presença do ser-o-aí.

Há, portanto, no instante essa dimensão da iteração, da capacidade de repetir novamente a essência humana e revigorá-la, reconduzi-la a pleno vapor à

atualidade do agora, atualizando nele incisivamente a essência humana. Sim, essa vetorização se realiza para que se realize uma adveniência, ou seja, para a chegada do ser-o-af no mundo, em que porém lá ele se encontrava como possibilidade e propulsão da formação de mundo. Mas se um dos sentidos da eternidade do instante direciona-se para o futuro, a outra ponta necessariamente se estende para o passado, ressuscitando da possibilidade para a atualidade a presença dessa essência no mundo. O instante é essa espécie de junção entre princípio e fim, estabelecendo-se como marco em que o círculo da totalidade de constituição se fecha e, por conseguinte, o poder-ser é liberado como força que coloca em funcionamento o circuito de presentificação *ilatente* e exposta desse mesmo poder. Passado e futuro se tocam e se concluem no marco do instante, ponto de ebulição em que o *Dasein* advém com todo seu dinamismo e força.

#### 4.4. Temporalidade própria e imprópria

O agora e o mundo são rasgados de sua efetividade aparentemente passiva e em seu metabolismo são reintrojadas altas doses de sua própria dinamização tácita. A possibilidade fundamental acorda para ser princípio e destino final das decisões. No fenômeno do instante, o sentido do mundo se descobre na morte, ao passo que esta se revela a própria formação existencial de mundo. A morte é a mola-mestra dessa formação, mas ela não se limita em ser apenas isso, calhando também que com ela o mundo se vetorize em verdade e transcendência, linguagem e existência.

Esta última alegação dá um salto sobre aquilo a que nos detemos nesse momento, deixando antever o que desejamos interligar e compreender a fim de alcançarmos os objetivos da presente investigação. Mas não podemos deixar com que a afobação atrole os passos que precisam ser dados, sem incorrer em prejuízo de que os pontos que devemos percorrer não fiquem amarrados.

Em vista disso, retomemos com mais atenção a citação acima.<sup>211</sup> Heidegger coordena as três dimensões temporais, provindas da temporalidade originária, em torno da decisão. A morte desempenha nisso um papel mediato e de imediação. De uma maneira geral, o presente é identificado como presentificação de...

<sup>211</sup> PFF, p. 416-417 ; GA 24, p. 405. Cf. p. 216, nota 204.

(*Gegewärtingen von...*), em que essa generalidade do fenômeno do presente (*Gegenwart*) é notadamente caracterizada pelos aspectos horizontais e *ekstáticos*, reunidos sob uma mesma formação temporal. Na verdade, veremos que isso se estende para a totalidade de constituição do tempo, integrando passado e futuro. Colocando ainda em suspenso a elucidação do conceito *ekstático*-horizontal, a definição do presente é o de uma presentificação reticente. O sentido das reticências reside na própria natureza da investigação fenomenológica, que deixa em aberto as estruturas formais de que se forma a tessitura da realidade, a fim de compreendê-la em sua essência geral, retirando de circuito seu preenchimento fático e condicionado. Porém, além disso, o emprego reticente dessa presentificação permite entrever que nela há uma orientação de sentido e direção, uma intencionalidade<sup>212</sup>. Não somente um *de que*, mas também *para onde* ela segue: um conteúdo *ekstático*, o qual o presente mesmo preenche, e um sentido horizontal, por ele formado. Ambos, contudo, são aspectos estruturais do presente e, por extensão, da temporalidade como um todo.

A temporalidade pode, com efeito, a despeito de sua estrutura geral, ser modalizada de duas formas, a própria e a imprópria, existenciária ou decadente, de

---

<sup>212</sup> De acordo com Urbano Zilles, em seu prefácio à tradução de uma obra de Husserl (HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 25-31), o conceito de intencionalidade (*Intenzionalität*), amplamente difundido na filosofia medieval ocidental e árabe, é redescoberto por Franz Brentano em suas leituras de Aristóteles. Husserl, que fora aluno seu, assume o conceito para seu sistema de pensamento, purificando-o de quaisquer traços de psicologismo presentes nas reflexões de seu mestre, e, repensando-o sob a ótica da rigorosa pureza transcendental, concede-lhe o papel crucial que exercerá no plano do projeto fenomenológico; escreve Zilles: “Husserl desenvolve o método de mostração das estruturas implícitas da experiência, definindo o conceito de intencionalidade como: a) consciência de algo; b) consciência de si mesmo.” (ibidem, p. 27). Adiante lemos: “A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que sujeito ou objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido.” (ibidem, p. 29)

Em Heidegger, por sua vez, o conceito figurará, mas, novamente, com outro viés: para Heidegger, nada obstante Husserl tenha dado um salto decisivo sobre as filosofias da consciência precedentes, uma vez que o conceito de intencionalidade fenomenológico afaste o teor meramente representacional das aparições dos objetos, reconduzindo-os à elementaridade de se manifestarem enquanto vivências que pertencem intrinsecamente ao plano imanente da consciência, ainda assim a fenomenologia de Husserl não consegue se fincar no âmbito originário da doação de ser e de mundo, em que os binômios sujeito e objeto, consciência e vivido, entre outras e outras dualidades epistemológicas, consistem em fenômenos secundários e derivados, os quais eclipsam as regiões ontológicas mais fundamentais. Pensando o conceito de experiência como abertura para o ser, Heidegger concederá primazia da transcendência em relação à intencionalidade (abordaremos adiante esse ponto), mas ainda assim não deixará de reservar à intencionalidade um papel importante, no que toca à relação entre o *Dasein* e o ente (cf. REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014, p. 166-170).

acordo com a dinâmica mundano-temporal que está em atualização na existência humana, o que envolve os fenômenos da compreensão e do assumir ou não uma postura. A forma de modalização própria se apoia primeiramente em uma compreensão do si-mesmo tendo como ponto de partida o seu próprio poder-ser. Esse campo de potencialidades que giram ao redor da existência do ser-o-aí, naturalmente, possui o seu sentido no futuro (*Zukunft*), porquanto se trate de possibilidades latentes, passíveis de serem manifestadas, em articulação com as circunstâncias. A existência do ser humano, sendo um campo aberto para a ocorrência e aparição de descobertas, sobretudo relativas às suas próprias possibilidades, encontra no futuro a dimensão de maior peso dentro da dinâmica em que essas potencialidades são descobertas e se desenrolam. Traçamos isso quando nos debruçamos sobre a noção de ser-para-a-morte e aqui retomamos com o intento de explorar melhor como esta cumpre um papel de mediação e de imediação na formação temporal da essência do ser-o-aí.

O sentido derradeiro do futuro radica-se na morte. Um silogismo até poderia ser formulado tomando essa asserção como premissa maior, em vista de alcançar o objetivo traçado na frase que enceta o primeiro capítulo. O silogismo continuaria: o futuro, enquanto dimensão própria do poder-ser, é o sentido da existência e do tempo. Logo, o sentido da existência e do tempo radicam-se na morte. Mas, mesmo que supostamente alcançado o objetivo, isso nada acrescenta às investigações.

O sentido derradeiro do futuro radica-se na morte, sendo que é sob a perspectiva da existência mortal e finita que advém a compreensão de que a vida humana não passa de uma dinâmica de efetivar no tempo presente as potencialidades que giram em torno de nós como possibilidades futuras ou, pelo contrário, negá-las, ou, talvez, restringi-las, conscientemente ou não, confinando-se às intempéries da vida e das circunstâncias que a acometem e impulsionam. Essa última forma de conduzir a existência é a imprópria, como sabemos, e nela a morte é afastada de perspectiva, sem exercer aí papel algum em termos de exigências existenciais por atualização das potencialidades, sendo apenas um fator que limita a vida, um acontecimento que deve vir a todos, um futuro de que ninguém conseguirá escapar e, por essa razão mesma, algo a se evitar a pensar enquanto se goza a vida.

Deste modo, na passagem da existência imprópria para a própria, a morte incide ativamente sobre o tempo e exerce sobre ele um domínio, reorientando-o na sua perspectiva e compreensão, fazendo-o retornar à sua originariedade. Retornar porque o tempo impróprio é uma forma decadente de temporalização, um declínio de como a essência do *Dasein* necessita se temporalizar, mas não se temporaliza devido à prevalência das forças atrativas da vida. A morte circunda, então, a vida como um testemunho silente, mas angustiante, que cobra a dívida do homem para com a sua mais essencial possibilidade. Essa dívida pode ser indefinidamente postergada, sendo em nada abatida, mas nem por isso pode ser anulada. A morte, de qualquer forma, configura essa imediação da vida, que sempre se apresenta como seu horizonte derradeiro, o inultrapassável. A vida humana, mesmo levada na impessoalidade, mesmo sem considerar a existência em sua intrínseca e atual mortalidade, não consegue jamais se abster de configurar-se nas cercanias e sob os influxos do sentido da morte sobre seu próprio ser e sobre o tempo que se possui.

Mas essa imediação pode resistir no derredor, de maneira velada, ainda influente, ou, então, agir sobre o tempo presente, modificando-o em sua conjuntural dinâmica, reorientando-o suas forças e seu sentido. É então que essa imediação é incorporada à existência exercendo atuamente seu poder sobre ela. Essa imediação é conduzida à existência, tornando-se, então, seu metabolismo de mediação. O poder da morte sobre ela transfere o poder-ser da pura possibilidade, do seu “estado quântico” do futuro, para trazê-lo para o aqui e agora. O agora (*Jetzt*) converte-se em instante (*Augenblick*) e a existência temporaliza-se autenticamente. Essa autenticação existencial necessita passar pela decisão (*Entschlossenheit*) e pela assunção de uma atitude (*Verhalten*). O instante é justamente esse momento de reviravolta dentro da *fisiologia* do ser-o-aí, como que ele é conduzido de volta para si-mesmo e lançado para fora, tornando-se expresso no mundo. O instante emerge da decisão e é mantido na medida em que o ser humano se mantém na constância de autenticação do ente que ele é: em sua vida, atualizando o ser-o-aí, fazendo com que retorne a esse si-mesmo mais essencial. Isso explica como e por que Heidegger se utiliza das formas participais *gehalten* (passado) e *entspringend* (presente) dos verbos *halten* (manter) e *entspringen* (brotar, surgir, emergir), respectivamente, a fim de caracterizar a dimensão do presente enquanto instante; retomemos o trecho: “O presente mantido na decisão e

emergente dela é o que denominamos *instante* (*Die in der Entschlossenheit gehaltene und aus ihr entspringende Gegenwart nennen wir den Augenblick*).<sup>213</sup>

O futuro, portanto, direciona o passado e o presente, à medida que realiza, no ser-para-a-morte, a transferência do poder-ser para o agora. Tudo isso começa no fato de que o compreender é primariamente futuro, tal qual o próprio Heidegger afirma expressamente. A preeminência do futuro, tanto no sentido compreensivo, quanto no da metabolização temporal, não significa que o futuro venha antes. Passado, presente e futuro são, como veremos melhor adiante, dimensões sincrônicas – ou *ekstases*, segundo Heidegger, que formam uma unidade temporal de uma mesma presentificação. O passado não consiste em algo que foi, nem o futuro no que ainda não é. Os três estão enredados num mesmo complexo de presentificação, o qual, possuindo a forma de um horizonte, possui seu dimensionamento e direção próprios. O futuro só é primário no sentido de que ele é o *para onde* se lança o horizonte temporal e o de onde suas possibilidades jorram.

A mediação da morte consiste em metabolizar para o presente, tornado instante, o poder-ser da mais essencial possibilidade humana. Por essa razão, o instante é o momento da presentificação de uma reticência cujo sentido é tanto o de um aqui presente quanto o de um fazer com que venha da possibilidade futura esse poder. Se o instante nomeia a dimensão de autenticação do presente, o advir a si (*Auf-sich-zukommen*) responde pelo futuro autêntico. Mas porque também todo esse movimento consiste num sempre retorno à sua essência originária e fundamental, essa temporalização sobreescreve ao passado o sentido de ser uma repetição (*Wiederholung*). Não a repetição de algo já dado ou vivido, de um fato. Mas repetição da fonte originária do ser humano, a sua possibilidade e essência enquanto *Dasein*, e repetição daquilo que o constitui um si-mesmo concreto e histórico, alguém, uma pessoa própria e específica, suprassumindo, de forma essencial e aberta, o ente que é. Esta repetição assim se articula com as demais dimensões temporais:

Denominamos *repetição* (*Wiederholung*) o modo temporal no qual ele é do modo como e de acordo com o que ele tinha *sido* (*gewesen*). A repetição é um modo próprio de retomada do que o ser-aí *tinha sido* (*gewesen ist*). A decisão temporaliza-se

<sup>213</sup> PFF, p. 417 ; GA 24, p. 407.

como o repetidor (*wiederholende*) advir-de-volta-a-si (*Auf-sich-zurückkommen*) a partir de uma possibilidade retomada, em meio à qual o ser-aí é antecipadamente (*vorlaufen ist*), na medida em que advém-a-si. Na unidade *ekstática da antecipação repetidora*, isto é, neste ter sido e neste futuro, reside um presente específico (*In der ekstatischen Einheit des wiederholenden Vorlaufens, d. h. in dieser Gewesenheit und Zukunft liegt eine spezifische Gegenwart*).<sup>214</sup>

A repetição coincide com o *de volta* nietzschiano, aquele beco-ponta que deveria ser amarrado ao do *para fora*, formando com ele o círculo do eterno retorno da vinda do super-homem. Assim como em Nietzsche o super-homem é o ultrapassar do homem à sua mais elevada possibilidade, sendo aquele que deve vir, o *Dasein* é esse poder-ser que responde pela essência humana a advir no tempo. Se Nietzsche anunciava a necessidade de superação do espírito de vingança contra o tempo e seu passar através da afirmação do devir e da chegada do super-homem, não seria forçado equiparar essas coisas à necessidade de em Heidegger superar a noção do tempo cronológico e da sua compreensão de vida por meio da compreensão da existência diante da morte, que cobra da consciência humana a atualização das suas potencialidade, seu poder de ser o ser-o-aí, fazendo com que ele venha. A morte em Heidegger, dentro dessa perspectiva, equivale ao devir no pensamento nietzschiano. A afirmação do devir passa por um *amor fati*, mas não por resignação à vida, e sim porque a vida quer mais do que as coisas que vem ao encontro oferecem. A vida quer mais a partir de si mesma e, por isso, precisa desligar-se do ressentimento contra o fluxo do tempo da natureza e da vontade de controlá-lo. O *amor fati* é um retorno para a temporalização do espírito invulnerável, a liberdade em relação ao ressentimento. Nisso, corresponde pelo momento e pela hora em que as duas pontas soltas da vontade de poder novamente enlaçam-se, articulando-se num circuito de temporalização de retroalimentação e de autodeterminação da vontade. O instante, então, se forma dentro da dinâmica do devir, cujo sentido jaz na vinda do super-homem.

De maneira semelhante ocorre no pensamento heideggeriano. O papel da morte é similar ao do devir. Enquanto os homens afastam de si o horizonte da morte, entregues completamente à vida, apenas lidam com um tempo público e datável, um tempo conjuntural, sobre cuja duração pretende-se exercer um

<sup>214</sup> PFF, p. 417 ; GA 24, p. 407.

controle instrumental, talvez até para calar a angústia da dívida para conosco mesmo, que a todo tempo nos culpabiliza pelo tempo gasto, com o que nós também nos desgastamos. A morte, porém, efetua um corte nesse desperdício e faz com que, pela compreensão de ser e pela assunção de atitudes, uma decisão se realize, num retorno à fonte essencial de si mesmo, mas se dirigindo para fora das circunstâncias dadas, dos lances, projetando para o futuro o advir a si de suas mais fulcrais potencialidades. Operando essa transferência, a saber, do poder-ser do futuro para o presente, suprassumido em passado, o agora público *transvalora-se* em instante, modo temporal próprio, em cujo marco a repetição e o advir-a-si são reunidos numa unidade ekstática de antecipação repetidora (*ekstatischen Einheit des wiederholenden Vorlaufens*). A morte entra no tempo e o sobredetermina, instaurando o devir da vontade de poder, isto é, a suprassunção e o retorno para o ser-o-aí. Esse devir da morte não flutua no espaço e nem no tempo, evidentemente, mas articula-se com o agora. O caráter decisório do tempo, em termos de cisão e de abertura, é de que essa articulação com o agora não é plenamente determinada por ele. Ele funciona até como um ponto arquimediano, mas não como princípio, menos ainda como fim. A instanciação do poder-ser, sim, responde pelo começo e pela meta dessa temporalização que se abre com o horizonte e a mediação da morte. O *amor fati*, em Heidegger, corresponderia ao momento em que se dá a passagem da duração do agora, da mera contagem e das expectativas passivas em relação a ele, para o de uma atuação ativa sobre o tempo, a partir do que ele retorna para a sua referencialidade primordial, isto é, de modo que esteja à disposição do ser-no-mundo (estando em função dele, *Worum-willen*) e que seja projetado de forma antecipativa para o horizonte de formação de mundo e de autenticidade existencial que nesse movimento se descobre. É sobre o eterno retorno do instante do *Dasein* que todo esse ciclo existencial emerge e se mantém.

Ao tempo impróprio, portanto, faltaria a decisão. Carece do caráter de antecipação de tomar posturas e de compreender a atualização de suas possibilidades mediante elas, o que impossibilita com que a decisão se concretize. A temporalidade imprópria tem sua própria configuração de lida com o agora, que se dá num modo eminentemente passivo, ainda que sob ele alguém se agite e se lance em meio às diversas atividades variegadas e multifárias da vida afora. O que a caracteriza quanto à passividade não é o *quantum* baixo de movimentos e

agitações pertinente à vida, até porque um número elevado disso pode ser sinal de que a passividade está tão metabolizada que ela mesma alimenta essa hiperatividade ou que, como talvez seja até mais frequente, esta não passe de um sintoma de má-fé em relação ao peso de não se suportar assumi-la enquanto tal, necessitando mascará-la, lançando a dívida da consciência para os porões do subconsciente. Não, o que determina essa passividade já o vimos em grande parte, sobretudo quando tratamos da orientação natural de mundo e da noção metafísica de realidade e transcendência. O determinante dessa passividade é medido em termos de modo de compreensão e de como se lida com o tempo e com a existência. A realidade sendo determinada sob aquilo que denominamos como hiperurânio, a vida promete responder por algo maior que nos acossa, envolve e, afinal de contas, nos antecede e nos condiciona. Deste modo, o tempo de que dispomos é o agora do mundo, o tempo público, acessível a todos, disponível em comum na convivência que travamos uns com os outros. Somos todos cômicos de que esse tempo um dia irá acabar, por mais que cotidianamente dele disponhamos. Para nós, mortais, esse tempo tem um fim, da mesma forma que teve um início. Esse é o nosso tempo de vida. Talvez para a vida do universo ele seja infinito; se não infinito para trás, pelo menos pode ser que o seja para frente. De qualquer forma, o que nos resta a partir dessas elucubrações é assumir diante da vida uma atitude mais *light*, caso liguemos a ela a vontade de desfrutar dos seus prazeres, ou de um labor que proporcione uma ocupação constante com ela. A bem da verdade, é que, no mais das vezes, em condições normais, a vida vira um ciclo entre lazer e trabalho, não raro tendendo mais a esse último. Em todo caso, seja num ofício qualquer ou numa atividade cotidiana o agora está subentendido dentro da lógica de um tempo planejado e indiferenciado. Ele pode até ter, como tempo do mundo, o caráter da significância, sendo oportuno ou não para o que se faça. Mas essa significância depende das ocasiões e não da perspectiva do poder-ser da essência humana. Mas independente das ocasiões, o tempo de vida nesse momento é apreendido, em sua essência, indistintamente: ele é mais um agora que se apresenta como um ainda de que dispomos para levar a vida e ser por ela levado. O agora é apreendido como um ainda, a que se tem que apenas viver. Aqui, a presentificação da dimensão do presente é recebida passivamente pelo sujeito, é o que a vida lhe oferece; e mesmo quando atua nela, atua a partir do que ela oferece. A antecipação é maximamente atenuada. A passividade mede-se pelo

que muito se escolhe, mas por muito pouco se decide. As decisões envolvem os grandes riscos, em se colocar sobre o abismo da existência humana, a superação da cotidianidade, o sacrifício com a vida. A passividade agita-se sobre a multiplicidade da vida, sem ter em vista sua reflexividade quanto à essência humana e muito menos a perspectiva de fazer com que esta última devesse ao mundo. No entanto, essa passividade implícita ao presente impróprio não é sem futuro e sem passado, mas interage com essas dimensões de uma forma bem característica, tal qual Heidegger expõe:

São as coisas por assim dizer que projetam o poder-ser (*Das Seinkönnen entwerfen gleichsam die Dinge*), isto é, a lida com elas, ou seja, primariamente não o ser-aí mesmo a partir de seu si mesmo mais próprio que, não obstante, sempre existe como lida com as coisas. O compreender-se impróprio a partir das coisas também possui o caráter do advir-a-si (*Auf-sich-zukommens*), do futuro. Esse futuro, porém, é o futuro impróprio (*uneigentliche Zukunft*); nós o caracterizamos como *expectação* (*Gewärtigen*). É somente porque o ser-aí nutre expectativas acerca de seu poder-ser no sentido caracterizado a partir das coisas que se encontram sob a sua guarda e com as quais ele se ocupa – é somente com base nessa expectativa –, que ele pode esperar por algo das coisas ou aguardar o modo como elas transcorrem. (...) Aquilo que somos, e nisto está sempre incluído aquilo que tínhamos sido, encontra-se de alguma maneira atrás de nós (*hinter uns*), *esquecido* (*vergessen*). Expectando nosso próprio poder-ser a partir das coisas, esquecemo-nos de nosso ser-aí fático em seu ter sido. (...) A *ekstase* do esquecimento (*die ekstase des Vergessens*) de algo tem o caráter da desarticulação (*Charakter des Ausrückens*) em relação ao ter sido mais próprio (*vor dem eigensten Gewensein*), e, em verdade, de tal modo que esse desarticular-se-ante... (*Ausrücken-vor*) cerra aquilo que ela desarticula (*das, wovor sie ausrückt, verschließt*). Na medida em que o esquecimento fecha (*verschließt*) o ter sido – este é o peculiar daquela *ekstase* – ele se cerra para si mesmo. O esquecimento tem o elemento característico de que ele se esquece de si. Reside na essência *ekstática* do esquecimento que ele não esqueça apenas do esquecido, mas esqueça o esquecimento mesmo.<sup>215</sup>

O que caracteriza a temporalidade da existência imprópria é que, se por um lado ocorre um fechamento que desarticula o momento presente do passado mais próprio, por outro há uma transferência de sentido e direção da adveniência do poder-ser. São as coisas que projetam (*entwerfen*) para o ser humano as suas possibilidades e potencialidades, elas originam-se da vida, do que ela oferece. Por

<sup>215</sup> PFF, p. 420-421 ; GA 24, p. 410-411.

esse motivo, o futuro impróprio é caracterizado pela espera e pelas expectativas geradas na lida com as coisas, em que o ser-o-aí não se antecipa. Essa *ekstase* imprópria do futuro recebe o nome de expectativa (*Gewärtigen*), que se opõe à antecipação projetiva e decidida do advir-a-si, cuja temporalização se estabelece sobre o marco da autodeterminação do instante. Se a repetição distinguia o ter sido próprio, o passado, pela atualização da essência do ser-o-aí, recuperando-a de sua história e trazendo-a de novo junto com o suprassumir da identidade do si-mesmo específico e concreto, o passado impróprio define-se pelo traço peculiar do esquecimento (*Vergessen*), em toda a sua difusão e desarticulação. O esquecimento, naturalmente, abriga o perder a memória das coisas, mas isso, dentro da dinâmica interior da existência levada na impessoalidade, é apenas um elemento secundário e até acessório. O esquecimento é, sobretudo, de um passado essencial, um ter sido (*Gewensein*). Isso abriga vários fatores que são esquecidos. A começar que, para aquele que cria grandes expectativas em relação ao que o futuro lhe reserva, a expectativa ocupa a maior parte do seu tempo e suga sua força, e, em consequência disso, grande parte do passado é esquecido, sobremaneira naquilo que toca o que mais corresponderia à dinâmica de uma existência própria no passado. Mirando nas coisas seu poder-ser, o ser humano esquece também do seu si-mesmo enquanto fonte desse mesmo poder, olvidando, inclusive, que por ventura um dia o tivesse sido a partir de suas próprias forças e decisões. Esquece-se também da morte, por mais que se saiba que ela um dia venha a ocorrer. Aliás, nesse modo da existência imprópria a morte é nivelada dentro das expectativas de vida do homem; ela é algo que virá do futuro, como qualquer outra coisa, mas à diferença de que sobre ela não se deve criar expectativa, porquanto isso tenda a minar a pujança atual de se aproveitar a vida. Ela é esquecida, portanto, enquanto dimensão e horizonte que acompanham a existência constantemente. E, por último, o mais grave: o esquecimento esquece-se de si próprio. O sujeito que sob ele vive está tão entretido em meio às lidas e expectativas que não se dá conta – e nem o pode – de que esse mesmo esquecimento atua sobre ele, fechando-o de tal maneira ao *Dasein* como sua possibilidade mais essencial, que o esquecimento se fecha sobre si mesmo, cerrando com isso a possibilidade de saída. O esquecimento tranca-se fora de casa com a chave dentro, e, a não ser que um acontecimento desperte o sujeito desse

sono letárgico, inviabiliza a maneira de transpor a si mesmo para o caminho de volta.

O esquecimento é assinalado pelo caráter do que Heidegger determinou como *Ausrücken-vor*, cuja função, dentro do esquema da temporalidade imprópria, é o de fechar o esquecimento em si mesmo. O verbo *ausrücken*, que pode ser traduzido como *sair, partir, desligar, desatar*, tem em si um matiz semântico mesmo de desarticulação, no sentido de um mover que se afasta e se desliga do ponto de partida. A decisão, conforme dissemos, consistia numa cisão que, operando um corte e um colapso, desfere uma abertura temporal que amplia o horizonte dos acontecimentos, do ser e da verdade. A isso se opõe o esquecimento, que é um fechamento e um afastamento. Do quê? Dentre inúmeros aspectos, do ser, da verdade, da temporalidade originária e própria, de mundo, da essência humana... *Ausrücken-vor*, desarticulação-ante, é fundamentalmente desarticulação disso tudo, lançando para trás de nós (*hinter uns*) a perspectiva da transcendência e da essência humana. Dissolvido no esquecimento, vive-se afetado pela vida, sendo por ela conduzido, mesmo quando por ela se empenha. Ela antecipa-se à liberdade humana, a condiciona e projeta suas potencialidades; nesse esquema, o homem está encerrado em uma visão limitada e determinada sobre a existência. A desarticulação fecha (*verschließt*) o ser humano para o ser-o-ai que ele pode ser e que responde pelo seu sentido. O *ante* da desarticulação revela-se enquanto o estar entretido no ainda fornecido pelo agora do mundo, como tempo disponível para viver, e o se encontrar absorto perante às expectativas das fortuitas e ocasionais possibilidades futuras. Desarticula-se com isso a temporalidade de sua originariedade. Em outras palavras, declina-se a temporalidade de sua fonte primordial se vê derivada na temporalidade da decadência, da impessoalidade, sob o modo da compreensão e da existência imprópria. Afasta-se e desliga-se da fonte, ainda que possa a ela retornar algum dia. O instante é suspenso, sua eternidade circular orbita o agora apenas como possibilidade. Mas o esquecimento cerra o humano para essa perspectiva: desliga-o de sua própria transcendência, desarticula-o do sentido do mundo, fecha-o para o seu poder-ser, impedindo de a ele retornar, bem como de manifestá-lo no mundo. O pleno esquecimento, que soterra o ser humano na decadência da cotidianidade, contradiz a sua essência e sua possibilidade de atualização. Vive-se

indecisamente, não porque não se façam escolhas, mas porque o de volta e o para fora não se metabolizam em instante, em que a vontade de poder eternamente retorna sobre si mesma. Desliga-se, portanto, do devir mais essencial de si mesmo e do mundo, se lançando, de cabeça e de lance em lance, à corrente da vida.

#### 4.5. Intencionalidade transcendente do projeto *ekstático* da temporalidade

“O tempo originário é em si mesmo – esta é a essência de sua temporalização – fora de si (*Das ursprüngliche Zeit ist in sich selbst – das ist das Wesen ihrer Zeitigung – Außer-sich selbst*).”<sup>216</sup>

Essa frase de Heidegger caminha na mesma direção do pensamento de Nietzsche, quando este escreveu que um caminho para fora (*hinaus*) estende-se como uma das flexões do tempo. Esse tempo pode estar em íntima vinculação com o de volta, em cuja união o instante surge como um marco. Esse é o tempo do eterno retorno da vontade de poder. Porém, desvinculado do retorno da autodeterminação, essa eternidade se desenrola solta, adiante, desprendida da sinuosidade circular que instancia a vontade de devir na plena assunção de seu poder; desenlaçado, o tempo decai na impressão de ser uma realidade linear, que esconde sua essência circular, transformando seu traço de para fora um movimento trânsfuga de si mesmo.

Em Nietzsche, pois, esse para fora pode estar articulado com a circunferência do tempo instanciado, em que ele mesmo liga-se ao de volta (*zurück*), ambos revolvendo-se um com o outro e, justamente no ponto de junção, formando o instante. Em torno do poder de atração desse instante, cuja força é capaz de ligar esses dois pontos, a fim de que formem juntos a verdade sinuosa do tempo, Nietzsche, pela boca de Zarastustra, pergunta-se: “E não estão as coisas entrelaçadas tão solidamente que este instante atraí após si *todas* as coisas futuras? (*Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht?*)”<sup>217</sup>

<sup>216</sup> PFF, p. 388 ; GA 24, p. 378.

<sup>217</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarastustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 204.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 200.

Todas as coisas futuras, todas as coisas por vir. Nietzsche frisou esse *todas (alle)* porque, afinal, não são todas em absoluto. São todas as que fazem parte do porvir que se abre a partir da dinâmica de fazer com que o devir do super-homem se realize. Todas as coisas que vêm (*alle kommenden Dinge*) possuem, decerto, um sentido e um direcionamento futuro, mas quem exerce sobre elas o poder de atração é o instante: esse presente que, retornando ao seu princípio constitutivo, que mostra seu fim derradeiro, arrasta para seu campo gravitacional os acontecimentos e as ações que precisam vir a ser, a fim de que a vontade de poder se realize no tempo. A força de atração remove o para fora de sua alienação do círculo, mas projeta-o para dentro do mundo como o sentido da terra (*Sinn der Erde*). Uma vez rompido o círculo, o futuro novamente é alienado da perspectiva da vinda do super-homem, sendo compreendido e tomado apenas como para onde o tempo corre, a seta do tempo, cujos acontecimentos escapam ao nosso poder e decisão. A imprevisibilidade é a sua marca distintiva: o tempo passa a despeito da nossa vontade, escoando pelas nossas mãos, trazendo outras e outras coisas, fora de nosso controle, e tudo segue para fora do tempo – e é contra isso tudo que se insurge o espírito humano impregnado de um ressentido pesadume<sup>218</sup>. Alienado do tempo do super-homem, o homem se coloca contra o tempo da natureza: por essa revolta nasceriam forças reativas como a metafísica, a moral, a religião, e, quiçá, até mesmo a vontade de exercer um domínio estritamente técnico, exato e mecânico sobre o tempo. Em contrapartida, o ressentimento revoltado amiúde alterna e convive com a resignação quanto à passagem e a imprevisibilidade do tempo, criando expectativas sobre ele. As coisas que virão podem, então, fornecer a melhora, a salvação ou a redenção do estado de coisas atual, sobre o que não se consegue gerar mudanças substanciais.

Para Heidegger, por sua vez, o tempo compreende-se como o fora de si mesmo (*Außer-sich selbst*). Esse é o tempo em seu sentido originário, isto é, não devemos tomá-lo como o tempo em sentido derivado, secundário. Este último, por assim dizer, poderia ser concebido como um tempo fora do fora do si mesmo, tempo excluído da sua essência de presentificar-se fora de si mesmo. Fora do fora

---

<sup>218</sup> Sobre esse tópico, conferir as reflexões de Heidegger sobre o sentido da vingança metafísica contra o passar do tempo e superação, através da reconciliação com o devir, efetuada pela vontade de poder do super-homem em agenciamento do eterno retorno do mesmo: QCP, p. 85-92.

de si mesmo... significaria isso algo como um estar encapsulado dentro de si mesmo?

Não é essa, efetivamente, a compreensão que se possui acerca do tempo da natureza, tal qual se expressa, por exemplo, precocemente em Heráclito, quando compara o curso da natureza ao de um rio, em que correm sempre outras e outras águas, jamais as mesmas. Por aí se entende que nada se repete, tudo é transformado. A realidade é um devir desenfreado, correndo como um cavalo indomável, embora seja montado pelo *lógos*, que consegue ao menos determinar algum sentido para seu trajeto.

Essa imagem do tempo diverge em alguns aspectos, por ser radical demais, da concepção de tempo que grassa por aí afora e que, sorrateiramente, se instalou como a forma geral de se conceber o tempo, a qual, contudo, segundo Heidegger, se mostraria como o fundamento de todas as concepções sobre o tempo que foram formuladas ao longo da história da humanidade, inclusive as trabalhadas pelos filósofos. Essa concepção, que delinhamos anteriormente, é a de que o tempo forma uma série em fluxo de agoras: agoras que passam e já não são mais, um agora que está em vigência e agoras que virão a ser. Por mais que na mentalidade cotidiana vigore essa concepção, ela não deixa de repercutir até mesmo na de Heráclito: cada passada de água representa um agora, sendo que o rio, na sua forma global, representa uma série em fluxo de águas, isto é, de agoras. Podemos setorizar abstratamente cada passada de água como um agora, como um tempo a que se rotula uma data. Através disso, é possível realizar a operação de se traçar uma historiografia sobre as atividades humanas e até mesmo sobre os eventos da natureza correspondente a cada momento. Não se pode conhecer (no sentido de se travar a experiência), naturalmente, a totalidade do rio, mas pode-se especular sobre o início dos tempos e sobre seu fim, origem e destino de uma linha reta que vai em direção ao futuro.

Mas essa concepção Heidegger, no § 81 de *Ser e tempo*<sup>219</sup>, demonstra que se origina de uma mais primordial: o tempo do mundo, sobre o que nos

---

<sup>219</sup> O §81, com efeito, é destinado por Heidegger à demonstração de como teria surgido e se desenvolvido, em linhas gerais, o conceito vulgar de tempo, desde a sua gênese com a mensuração do movimento e o ciclo dos astros, que marcam as várias fases do dia, o que dá origem aos relógios naturais, até às formas de medição modernas. Dessas medições dos movimentos dos entes intramundanos, sobre os quais originariamente os homens travam uma relação de ocupação com o

debruçamos antes. Não seria o caso de refazermos o percurso que lá ele fez, remontando como que da lida com o tempo do mundo se originaram as formas mais diversas de contagem e interpretação do tempo, percorrendo um arco que vai do relógio solar até o moderno, mas sim problematizar em que sentido pode-se dizer que o tempo tem sua essência fora de si mesmo e que, contrariamente, a compreensão vulgar de tempo se posiciona fora disso.

Ao nos referirmos a algo que se situa fora, desde logo desponta à nossa mente conceber o que é exterior. A partir de então, se passamos a meditar metafisicamente, esse fora, tomado como uma espécie de região exterior, acaba por ser situado como uma “realidade afora”. A princípio, talvez, apenas afora de nós, mas esse afora é num piscar de olhos autocompreendido como um afora em si e por si mesmo e, portanto, um afora originário e absoluto, que não depende de nós. É daí que pensamos que esse afora nos precede, nos ultrapassa: ele subsiste em si mesmo e por si mesmo, ele sobrevive à nossa vida, continua indefinidamente após nós, seres humanos. Nós, homens, não podemos atravessar a finitude da nossa existência, da mortalidade, mas o afora da realidade a tudo isso ultrapassa inconcusso. Talvez a eternidade não lhe seja uma propriedade pertinente, porém, ainda assim, há nesse afora uma capacidade de que, pelo menos potencialmente, ele seja estendido ao infinito, sem encontrar pela frente nenhum termo, se é que tem algum no começo. Essa orientação de como se compreender esse afora perpassa, como já analisamos, os conceitos de realidade inerentes às correntes realistas da filosofia, e, através disso, também determina a sua interpretação do fenômeno temporal. Por esse modo de entender, pelo qual o fora é derivado num afora subsistente e substancializado, não apenas o tempo do mundo, que é uma realidade relacional e que, portanto, implica o fenômeno humano, fica encoberto, mas também o próprio arquifenômeno de sua constituição temporal, isto é, a temporalidade como estrutura fundamental e originária do tempo. Explicita-o, em linhas gerais, o próprio Heidegger:

---

tempo e com o que nele ocorre, o tempo mesmo é abstraído como um fenômeno inerente à presentidade dos entes e, portanto, também como algo que de alguma forma é desta ordem. A razão principal dessa exposição é expor como a filosofia está comprometida desde as raízes, posto que desligada do problema central da temporalidade, que fora completamente eclipsada pelo conceito vulgar de tempo, haurido sob a perspectiva do modo de ser da *Vorhandenheit*, o que obstrui, por conseguinte, também a colocação da pergunta sobre o ser. A tese central de Heidegger, nesse ponto, é que ao longo da história humana, tempo foi abordado como um fenômeno intramundano. Somente a *destruição* fenomenológica do conceito tradicional logra reencontrar o solo ontologicamente originário do tempo, em sua ligação e pertença ao ser.

Como se chega ao ponto no qual a compreensão vulgar de tempo (*vulgäre Zeitverständnis*) só conhece o tempo como a série não reversível de agoras (*nicht umkehrbare Jetztfolge*), no qual os caracteres essenciais junto à série de agoras, a significância e a databilidade, permanecem velados para ela, assim como permanece incompreensível em última instância para ela os momentos estruturais do tensionamento e da publicidade, de tal modo que ela concebe o tempo como uma multiplicidade de agoras nus e crus (*Mannigfaltigkeit von nackten Jetzt*), que não possuem nenhuma outra estrutura, mas sempre se mostram apenas como agoras, sendo que um agora se segue ao outro a partir do futuro e em direção ao passado em uma sequência infinita (*unendlicher Abfolge*)? O encobrimento dos momentos estruturais do tempo do mundo, o encobrimento de sua estrutura a partir da temporalidade e o encobrimento dessa temporalidade mesma têm seu fundamento no modo de ser do ser-aí, que denominamos *decadência* (*Verfallen*). (...) Vimos que o ser-aí sempre está inicialmente orientado pelo ente no sentido do ente presente à vista, de tal modo que ele também determina o seu próprio ser a partir do modo de ser do ente presente à vista (*Seinsart des Vorhandenen*). Ele também denomina o eu, o sujeito, uma *res*, uma *substantia*, um *subjectum*. O que se mostra aqui em uma região teórica da ontologia configurada é uma determinação universal do próprio ser-aí, o fato de ele possuir a tendência (*Tendenz*) para se compreender primariamente a partir das coisas e de haurir o conceito de ser a partir do ente presente à vista. Para a experiência vulgar vem à tona o seguinte: o ente vem ao encontro no tempo (*Seiendes begegnet in der Zeit*). O tempo é κινήσεως τί, algo *junto* (*an*) ao movimento (*Bewegung*). Isto significa, porém: o tempo *é* de certa maneira. Se a compreensão vulgar de tempo só conhece o ser no sentido do ser presente à vista, o tempo também é interpretado, na medida em que se acha presente justamente *com* o movimento como algo publicamente acessível, como algo de algum modo presente à vista, sobretudo porque ele se torna manifesto em um certo nexos precisamente com a natureza presente à vista. Ele está de alguma maneira copresente à vista (*mitvorhanden*), seja nos objetos ou no sujeito ou por toda parte. O tempo que se conhece como agora e como uma multiplicidade e uma sequência de agoras é uma *série presente à vista* (*vorhandene Folge*). Os agoras ocorrem intratemporalmente (*Die Jetzt geben sich als innerzeitig*).<sup>220</sup>

Nessa passagem Heidegger concatena os elementos centrais que promovem a decadência da concepção de tempo. Ser-nos-á impossível explorar em detalhes esses elementos em nossa investigação, por carecermos mesmo daquilo sobre o que debatemos, ou seja, falta-nos tempo. No entanto, aqui estão expostos aspectos que nos deixam compreender melhor a problemática inteira que perpassa nosso

<sup>220</sup> PFF, p. 395 ; GA 24, p. 385.

trabalho. Lembremos que, quando nos referimos à expressão jogo da vida (*Spiel des Lebens*), a convivência trazia uma série de aspectos, a saber: “de uma multiplicidade colorida (*bunten Mannigfaltigkeit*), (...) o de uma mutabilidade (*Wandelbarkeit*) e de uma acidentalidade (*Zuffälligkeit*)”<sup>221</sup>. Esses aspectos eram os responsáveis pela difração da essência do *Dasein* em uma variegada tonalidade da vida, obscurecendo coloridamente o fato de que o jogo da vida é, na realidade, um reflexo dessa essência. Mas se o jogo da vida, em todo seu matizado de entretenimento, a princípio se apresenta como um espaço de jogo da vida humana – e, portanto, possuindo proeminentemente um sentido espacial –, esse jogo precisa ser compreendido também em confronto com a questão de que modo ele se configura temporalmente. Em muitas poucas palavras, precisaríamos refletir sobre como e por que o entretenimento se entende enquanto passatempo.

O tempo do mundo, em seus caracteres essenciais, fica parcial ou inteiramente encoberto. Além dele, claro, sua relação com a temporalidade, que lhe constitui, e a ela mesma em suas estruturas intrínsecas. O tempo da decadência efetiva um encobrimento (*Verdeckung*) sobre todas essas dimensões, através de um movimento de decadência (*Verfallen*), em relação a elas, declínio, contudo, pelo qual a existência é arrancada de sua sobriedade para ganhar tonalidades diversas. Mas esse acréscimo de tonalidades é a perda de essencialidade – ou melhor, um arrefecimento, no sentido de que ela fica obscurecida. O encobrimento envolve todos os traços do tempo do mundo e as dimensões da temporalidade originária e, por conseguinte, atinge o próprio fenômeno da descoberta. O encobrimento é também relativo à própria verdade e ao próprio ser, na medida em que transcendência e existência são encobertas junto.

Dessa decadência, então, o que resulta é uma noção do tempo como uma série não reversível de agoras (*nicht umkehrbare Jetztfolge*). O tempo, como expusemos anteriormente, é atomizado em pequenas unidades, vamos dizer assim, átimos: pontos que correspondem a um momento, cada um, e que ligados uns aos outros formam essa linha em série que é a sucessão temporal. Há sempre a tendência (*Tendenz*) de que o ser-o-aí compreenda todos os entes, incluso a si mesmo, segundo o modo de ser do que é presente à vista (*Vorhanden*). Esse declínio não é de modo algum um degedo, mas algo de positivo quanto à

---

<sup>221</sup> IF, p. 329-330 ; GA 27, p. 310.

existência do ser-o-aí: enquanto deslocamento, ela sempre se direciona para fora, de sorte que a sua difração em meio aos entes constitui um aspecto absolutamente necessário de sua condição de estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo. O problema, na verdade, é quando os lances circunstanciais da vida tomam conta da existência humana, sufocando suas potencialidades próprias, conferindo-lhe determinações absolutamente ocasionais, pelas quais sua vida é orientada. O homem se entende, então, como coisa ou substância, presente no mundo como qualquer outra coisa. O homem é um ente do *cosmos* assim como os demais, em que a noção de existência, deslocada do fenômeno originário e transcendente do deslocamento para o horizonte do ser, é entendida como ser efetivamente aí, e o que é efetivamente aí é o que está posto diante dos olhos, o presente à vista. O sentido da realidade, assim, adquire a noção de efetividade através do arrefecimento da existência em um simples estar presente no espaço. Porém, as coisas não estão simplesmente num espaço, mas também num tempo. Por essa razão, não é suficiente, para se compreender por esse caminho a realidade, apenas mapeá-la com toda a sorte de coisas que nela se encontram; faz-se igualmente necessário considerá-la em sua “adjuntividade” (para não usarmos o termo *conjuntura*) de formação, o que implica o tempo. As coisas são no espaço e também no tempo, e assim como se pode dividir o espaço, pode-se também dividir o tempo. O tempo é divisível em partículas de tempo, pontos, cada uma denominada como agora, que, enquanto tal, pensado abstratamente, nada difere dos demais agoras, da mesma forma que um espaço ideal – um espaço não preenchido, geométrico, matematizado – é sempre o indiferente, qualitativamente, em toda a parte. Desse modo, o tempo é setorizado em várias partículas de tempo, as quais, juntas, formam uma sequência, que se encaminha em uma direção irreversível, em que o que passou, passou e não mais retorna, e do que se espera sempre por lances novos, indefinidamente. Essa é a concepção de tempo que grassa no vulgo e que sub-repticiamente se infiltrou e permaneceu ao longo da história da filosofia, da mesma sorte que o ente foi pensado como presente à vista. Por essa interpretação do ente, o tempo entende-se então como algo que ocorre *com* as coisas, *junto* a algo que lhes é pertinente: o movimento. O tempo é algo junto ao movimento, o qual, por sua vez, é um acidente relativo às coisas, no

sentido mais originário do συμβεβηκός<sup>222</sup>, que indica algo *que ocorre com*, ocorrência. Essa é a origem de sua acidentalidade (*Zuffälligkeit*), ao passo que a mutabilidade (*Wandelbarkeit*) pertenceria à própria dinâmica de geração e degeneração que a própria passagem de tempo promove. A realidade responde pelo conjunto dos entes presentes à vista – ela é a presentidade (*Vorhandenheit*), a compreensão subjacente ao conceito de substância ou de coisa, que determinam o entendimento vulgar e o metafísico. Mas a esta pertencem outras subcategorias, adjuntos – o que não significa acessórios – que concomitantemente ocorrem às substâncias: dentre eles, o tempo como copresente à vista (*mitvorhanden*), como motor complementar que dinamiza a realidade, que movimenta os entes para que venham ao encontro e se tornem presentes, ainda que mais ou menos fugazes. O jogo da vida encontra no tempo sua possibilidade de ser jogado.

Dessa maneira ordinária de se apreender a realidade e o tempo decorre a orientação de existência levada impropriamente, com aqueles aspectos do tempo impróprio analisados há pouco. A multiplicidade dos lances de dados da vida

<sup>222</sup> A tradução da palavra grega pela latina *accidens*, de onde provém *acidente*, obnubila o seu sentido original, o qual primariamente não designa algo de acessório ou meramente incidental em relação a algo. No Livro Δ da Metafísica, Aristóteles considera dois significados elementares do termo συμβεβηκός: “(1) Acidente (συμβεβηκός) significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas não sempre nem habitualmente: por exemplo, se alguém cava um buraco para plantar uma árvore e encontra um tesouro. (...) (2) Acidente se diz também em outro sentido. São acidentes todos os atributos que pertencem a cada coisa por si mesma, mas que não entram na substância da coisa. Por exemplo, acidente neste sentido é a propriedade de um triângulo ter a soma dos ângulos iguais a dois retos. Os acidentes desse tipo podem ser eternos, enquanto os acidentes do outro tipo não podem.” (ARISTÓTELES. *Metafísica (edição bilíngue - volume II)*. Trad. Giovanni Reale / Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 263-265) Ambos os exemplos do estagirita não clarificam muito bem a dupla conotação do conceito em questão; apesar de serem de fácil entendimento, são um tanto triviais, sem considerarem o suficiente a questão. Na realidade, uma pesquisa mais aprofundada mostraria outras possíveis acepções para o termo (cf. THIERNEY, Richard. On the sense of *symbebekos* in Aristotle. In: *Oxford studies in Ancient Philosophy*: volume XXI – winter. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 61-82). Ignorando os demais e resumindo esses dois elencados acima, teríamos: (1) é algo que pertence ocasionalmente à coisa; (2) é algo que pertence incessantemente à coisa (daí deriva-se a ideia de que possa ser co-eterno à coisa). Nas duas acepções a noção de tempo subjaz como o elemento que possibilita a efetuação do acidente junto à coisa. É verdade que no primeiro sentido o acidente não demarca nenhum pertencimento fundamental de um ente, constituindo-se como algo amiúde casual e sempre fugaz, enquanto que no segundo apresenta-se como um pertencimento necessário à coisa, ainda que não chegue a integrar sua essência. Seja num ou no outro sentido, o fato é que o acidente é uma realidade constante às coisas: como uma série de acidentes diversos e fugazes que se sucedem uns aos outros, ou como propriedade imanente ao ser da coisa. Neste sentido, nenhuma substância pode prescindir do acidente para vir a ser – este não lhe é um elemento fortuito ou acessório, mas consiste num pertencimento essencial ao próprio acontecimento da substância: por essa razão, o significado original passa por um *algo que tem ocorrido junto*, cuja conjugação no perfeito participial assinala menos um passado que um presentificar que decorre da dinâmica pela qual a efetuação da substância se realiza. Pensado assim, o tempo realmente deve integrar as categorias do ente, configurando-se como um dos acidentes mais fundamentais da substância.

compõe uma realidade infinitamente complexa, regida ao acaso dos resultados tirados e do que ocorre, jogo que, sem ser absolutamente caótico, integra em si um elevado grau de caos, o que admite uma grande instabilidade, apesar de possuir certas regras e poder ser relativamente administrado por esse modo de existir medianamente, o qual digere, contudo, essas forças caóticas esquecendo amiúde os lances passados e mirando para o futuro expectativas sobre as novidades.

A vida humana e, consigo, o ser da sua consciência podem ser interpretados como fenômenos à deriva nesse mar caótico, em que o princípio de individuação mascara uma tessitura caótica e originariamente não pessoal. Nesse sentido, o si-mesmo jorra de uma fonte cujas múltiplas pulsões chocam-se consigo mesmas, sendo que desse choque de forças confluentes e muitas vezes antagônicas surge a consciência. A liberdade não é, nesse caso, uma condição originária e, por conseguinte, não pode responder de forma primária pela essência e formação do ser humano e, muito menos, do mundo.

Com isso divagamos, quando não há tempo ou espaço para tanto. O que procuramos frisar nisso é que a concepção vulgar de realidade e tempo pode fazer um giro que vai da realidade afora para dentro da vida humana, determinando o seu ser. Sim, ao mundo das substâncias subjaz uma arquitetônica de cunho metafísico que garante a permanência da ordem em meio ao caos, mas a subversão dessa relação não resolve o sentido fundamental sobre o qual se apoiam as visões de mundo que partem da vida, seja como fenômeno subgenérico do ente em geral, cujas diferenças específicas devem ser traçadas até se alcançar a especificidade da coisa humana e o que a determina, seja como epifenômeno de forças genéricas cujo conluio determina e condiciona a realidade humana. Em tudo isso a exclusão da liberdade como fonte primária da essência humana aliena do ser humano, em última instância, sua capacidade de antecipação e de autoprojeção, a partir da descoberta de suas próprias potencialidades que demarcam o horizonte do seu ser. O tempo e a verdade mesmos não são concebidos senão enquanto fenômenos derivados das substancialidades ou das forças que compõem essa realidade do presente à vista afora – seja se o afora é compreendido como uma hiperurânica realidade de *ultradefinição*, além do horizonte, em que as substâncias repousam em si mesmas; seja se esse afora é derivado de um choque de forças. Em todo caso, o afora é o elemento de apoio

epistemológico para se “teletransportar” ou remontar uma realidade mais originária.

Do jogo da vida pode-se passar para o mundo da vida (*Lebenswelt*) e, através disso, transcendentalizar o ser da vida em atos vividos da consciência. A vida transmigra-se para o ser da consciência, que dela se apropria. Esta concepção retira de circuito o afora da vida das suas circunstancialidades fáticas, seus acasos e coloridos, sua multiplicidade e acidentalidade. O afora então é interpretado como um modo de aparição transcendente no interior do campo imanente da consciência. A vida é convertida em vivência (*Erlebnis*), e esta é travada a partir de e na consciência de um *sujeito*. A descoberta dessa subjetividade da consciência causa uma revolução na compreensão do que é o ser do homem. Em linhas muito gerais, a transcendentalização da vida real operada pela fenomenologia de Husserl subverte o polo da relação sujeito-objeto, em que a subjetividade responde pelo fundamento de constituição da realidade. Há diversas regiões ontológicas dessa constituição, assim como há diversas camadas de subjetividade, que vão desde uma consciência altamente pessoalizada por seus hábitos e encarnada em um corpo fenomênico até a subjetividade pura e transcendental, a qual não pode se manifestar, não se tornando objeto de uma vivência, mas que é o fundamento necessário e apodítico para a objetividade enquanto tal. Dentro disso tudo, a *realidade*, a coisa mesma, é ao mesmo tempo o campo das fenomenalizações objetivas e subjetivas e o modo como essas aparecem. Enquanto campo de aparições o que está em jogo aqui, com relação à realidade, é o de esta se configurar dentro de uma interpretação de que o ente, sendo um vivido ou uma vivência, é necessariamente algo percebido, pois é a própria percepção que apresenta o ente. A percepção é uma forma epistemológica de consideração do presente à vista (*Vorhanden*), mas dirigido, vinculado e tematizado para a consciência. A presentidade (*Vorhandenheit*) seria o conceito subjacente à interpretação da objetividade fenomenológica em Husserl. O tempo, nesse contexto, também sofre uma reviravolta. Se a consciência, no entender do realismo, é apenas um apêndice da realidade e o tempo um adjunto da movimentação das substâncias, com a fenomenologia ele se transforma na própria forma essencial da aparição da realidade. A consciência se mostra sob a forma de um fluxo, uma corrente de vividos e vivências. Os próprios objetos, que podem

ser cristalizados em essências sob redução eidética, revelam-se em última análise objetos temporais. À análise eidética subjaz uma genética. A subjetividade constitui-se sob uma forma de fluxo, em uma série sequenciada de agoras, em que os objetos vêm ao encontro e se vão, como vivências imanentes à consciência. O tempo só poderia ser aqui interpretado como um *mitvorhanden*, um copresente à vista, na medida em que integra a constituição da aparição do presente à vista não como algo que lhes ocorre, mas como o fundamento mesmo de sua aparição, uma vez que tempo se revela como ser da consciência. Sim, é algo que ocorre *com*, já que os entes surgem como objetos temporais, mas esse com, longe de ser um anexo, é a gênese da própria presença do ente.

Com tudo isso seria de se esperar que a subjetividade, encerrando o real em si mesma, se fechasse sobre si, mas não é o que ocorre. Husserl, operando um analítico giro inesperado, intercepta no seio da própria subjetividade o campo da intersubjetividade cofundadora da constituição do real<sup>223</sup>. Sem querermos nos delongar muito nisso, o caso é que se realiza nesse passo a descoberta de que a consciência nunca é uma mônada absolutamente fechada, mas que nela mundo está copresente, embora não à maneira de um objeto. Mundo tem o sentido ontológico do campo de instanciações e modalizações das vivências; e ele nunca é constituído somente por uma só consciência, nada obstante (o que é importante ressaltar) cada uma a constitui singularmente, numa tarefa em conjunto com as demais que compartilham esse mundo e desse mundo. A transcendência, apesar de não poder romper com os limites da imanência da consciência, se faz presente no âmbito desta última de alguma forma. Husserl, com efeito, versa sobre o papel da empatia quanto a isso, bem como esboça ideias sobre um presente vivo ao qual todos os egos sujeitos estão em referência. De qualquer forma, não há nenhum acesso à realidade afora, tampouco um tempo de fora, ainda que um fora deva ser necessário, enquanto postulado, como fonte de fornecimento da matéria-prima dos objetos – sem o que se decai num idealismo absoluto. No âmbito da consciência ou no da intersubjetividade não há lugar para esse afora: o fora foi completamente tragado para dentro. O mundo da vida, arraigado nessa subjetividade

<sup>223</sup> Sobre as considerações que faremos sobre o problema da constituição temporal e intersubjetiva do mundo objetivo na filosofia de Husserl, cf. nosso trabalho: LIMA JÚNIOR, Irlim Corrêa. A forma essencial da temporalidade intersubjetiva em Husserl. *Análogos: anais da XV Semana dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 168-176.

intersubjetiva – nessa íntima vinculação entre a singularidade do sujeito e o compartilhamento entre as demais unidades egológicas semelhantes –, exerce sobre a realidade toda a força centrípeta que pode, não permitindo que nenhum fora se manifeste senão num dentro. O mundo na e pela subjetividade. Talvez Husserl, em vez de *empatia*, pudesse falar de uma espécie de *telepatia* de formação e de compartilhamento de mundo, se isso não sugerisse um quê de misticismo ou de pseudociência.

Essas considerações, longe de nos fazerem divagar ao talante do acaso, proporcionaram minimamente duas coisas: a consideração de que o tempo, tal como concebe Heidegger, não é nem afora, nem um dentro. O fora de si mesmo (*Außer-sich selbst*) do tempo não é nem um adentro centrípeto, nem um afora centrífugo. O fora de si mesmo relaciona-se intimamente ao conceito heideggeriano de existência, mas nem por isso não deixa de se correlacionar com um aspecto fundamental do pensamento de Husserl: a intencionalidade, fenômeno elementar, pelo qual mundo e homem se vinculam inextrincavelmente.

Da maneira como Husserl a entende, Heidegger expressamente a critica,<sup>224</sup> por todas as razões que já apresentamos quanto a maneira de se conceber a realidade fora do horizonte fundamental do ser e de suas modalizações. Mas, além disso, pelo fato de que a fenomenologia pura de Husserl se apoia em um constructo ideal *a priori* e absoluto (no sentido de não relativo e não condicionado) para fundamentar sua arquitetura conceitual que se pretende uma ciência de rigor dos fenômenos e de suas constituições. A fenomenologia husserliana encontra na subjetividade seu fundamento e condição de possibilidade. O conceito de intencionalidade, nesse contexto, figura como a vinculação necessária entre o vivido – com seus objetos, aspectos, fenômenos – e o polo da consciência como o campo das vivências – com sua estrutura egológica própria. A intencionalidade é essa necessária ligação, correlação, vinculação entre o que é vivido e a consciência, entre sujeito e objeto. Para fora dessa relação não há ser; não querendo dizer que não exista nenhum fora, mas que o ser é o campo em que os fenômenos são instanciados, residindo, porém, esse campo na consciência. Não possuímos acesso para fora consciência, assim como, em uma metáfora, não podemos lançar nossos olhos para enxergar além do horizonte. O

---

<sup>224</sup> Cf. ZoSe, p. 146-147.

horizonte do ser se estabelece sobre o campo originário e fundamental da consciência.

A crítica de Heidegger mira nesse movimento de apriorização que, subvertendo a relação sujeito-objeto realista (que confere à coisa, à substância, a *realitas*, o sentido original do ser e da verdade), institui a consciência como região imediata e originária do conhecimento dos fenômenos e da compreensão da verdade. Essa apriorização tem suas raízes na filosofia cartesiana e, atravessando séculos, com Leibniz, Kant, Hegel, etc., atinge Husserl. No fundo, revela-se, aos olhos de Heidegger, como uma nova forma de esquecimento do ser, talvez até mais profundo, pelo menos em alguns aspectos. Fora digressivo tratarmos disso nesse momento, em vista dos nossos objetivos, mas em todo caso isso se funda sobre o fato da concepção filosófica de teor subjetivo-transcendental ter anteposto, por razões gnosiológicas (a saber, o da vontade de equiparar a certeza filosófica ao das ciências matemáticas, elevando sua potência ao saber absoluto e indubitável), o sujeito aos fenômenos e, com isso, o ente ter sido convertido em objeto de conhecimento e sua totalidade em saber absoluto de uma razão universal. A subjetividade, deste modo, se torna fundamento do ente, olvidando do ente que ela mesma é o ser como a condição de possibilidade, fundamento e horizonte dos fenômenos. Ser é a condição de possibilidade não apenas para o ente objetivo, mas também para o ser da consciência. Para Heidegger, a subjetividade é apenas uma possibilidade de compreensão da realidade a partir da presentidade, em que, porém, o que é presente à vista possui na consciência a raiz do seu ser e do seu sentido. Radicalizando a modalidade da presentidade como sentido geral dos fenômenos, as filosofias da consciência mostram-se, tal como o realismo ou o positivismo, igualmente “o resultado da mistura levada aos extremos da criação laboriosa e livre autorreflexão”<sup>225</sup>, nas palavras de Kafka.

Porém, para Heidegger a fenomenologia husserliana, ao descobrir, com base no pensamento de Brentano, a intencionalidade como ser da consciência dá um passo decisivo para a compreensão do fenômeno humano e de sua intrínseca relação com o ser em geral. Husserl, com efeito, versa sobre as relações entre sujeito e mundo, horizonte e aparecimento, tempo e fenômeno. Há muita

---

<sup>225</sup> KAFKA, Franz. Aforismos de Zürau. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 202.

contribuição de Husserl ao pensamento de Heidegger, como ele próprio reconhece não somente em *Ser e tempo*, mas também em outras obras. Em vista, porém, dos nossos propósitos, apesar dos contributos, temos de sublinhar o que, de início, peremptoriamente os diferencia: se em Husserl a transcendência é uma das modalidades da intencionalidade da imanência da consciência, em Heidegger o sentido e o ser da intencionalidade se fundamentam na transcendência.

Intencionalidade (*Intentionalität*) não é nenhuma ligação presente à vista (*vorhandene Beziehung*) entre um sujeito presente à vista e um objeto presente à vista, mas uma constituição (*Verfassung*) que determina o caráter de relação (*Verhältnischarakter*) do comportamento (*Verhalten*) do sujeito enquanto tal. Enquanto estrutura do comportamento do sujeito, ela não é algo imanente ao sujeito, que careceria ulteriormente de uma transcendência. Ao contrário, a transcendência e, com isso, a intencionalidade pertencem à essência do ente (*gehört zum Wesen des Seienden*), que se comporta intencionalmente (*das sich intentional verhält*). Intencionalidade não é nem algo objetivo, nem algo subjetivo no sentido tradicional.<sup>226</sup>

Em acréscimo a isso, mais adiante lemos: “(...) este dirigir-se para algo (*Sichrichten auf etwas*), a intencionalidade, só é possível se o ser-aí enquanto tal é em si mesmo *transcendente (transzendent)*.”<sup>227</sup>

Sucintamente, o que resulta disso tudo, em termos negativos, é que: não é a intencionalidade nada de objetivo ou subjetivo; não é nada relativo a uma ligação que se instala no modo de ser da presentidade (*Vorhandenheit*); e que, portanto, não pode se restringir à imanência do sujeito. Antes, ela só é possível na transcendência do ser-o-aí – o que significa, afinal, na transcendência do mundo, já que ele é ser-no-mundo – ela responde pela constituição (*Verfassung*) do caráter de relação (*Verhältnischarakter*) daquele fenômeno que é uma espinha-dorsal da essência humana, a saber, *Verhalten*, que, se em *Os conceitos fundamentais da Metafísica* fora traduzido como assunção de atitudes (em contrapartida à *postura*, reservado para *Haltung*), aqui, pelo mesmo tradutor, é traduzido como *comportamento*<sup>228</sup>. De qualquer jeito, nem as traduções, nem a palavra no idioma

<sup>226</sup> PFF, p. 455 ; GA 24, p. 446.

<sup>227</sup> PFF, p. 457 ; GA 24, p. 447.

<sup>228</sup> Tal oscilação entre as duas formas de tradução é, em certa medida, derivada do fato de o conceito de *Verhalten* em *Conceitos fundamentais da metafísica* ocupar um papel mais decisivo nas reflexões de Heidegger do que *Problemas fundamentais da fenomenologia*, o que, de certa forma, força naturalmente o tradutor a conceder maior atenção às nuances do conceito, dentro do contexto especulativo em que se insere. Mas além disso há razões também mais específicas, entre

original conseguem abarcar e expressar o que aqui se encontra em jogo. De fato, atitudes, comportamentos, posturas sempre nos dão de adivinhar sentidos e imagens relativos à dimensão comportamental dos seres humanos, ou até de animais e – por extensão – talvez até de objetos. Nisso vem à mente como as coisas ou os seres estão agindo, sobre o que podemos estipular valores éticos, morais, funcionais, etc. Nada disso, contudo, corresponde ao que Heidegger, no fundo, nos diz. *Verhalten*, enquanto um fenômeno próprio da intencionalidade, possui um sentido ontologicamente muito mais amplo, a ponto de se estender de alguma forma para a totalidade do ente. Heidegger escreve que a transcendência e a intencionalidade “pertencem à essência do ente (*gehört zum Wesen des Seienden*), que se comporta intencionalmente (*das sich intentional verhält*).”<sup>229</sup> Esta é possibilitada mediante aquela. Disso resulta, em primeiro lugar, que, sendo a intencionalidade o que constitui a assunção de atitudes, instituindo-a sob um caráter de relação-comportamento (*Verhältnischarakter*) – para sintetizar suas nuances –, então o objeto de sua constituição é necessariamente transcendente.

Mesmo quando Husserl insere a problemática de como a intersubjetividade se constitui, não abre mão, de modo algum, de depositar no plano da imanência da consciência essa constituição. Gracejando, falamos de uma telepatia, mas isso não é de todo infundado. Com efeito, ao sustentar a intencionalidade no campo imediato da percepção (cujo percebido se vincula necessariamente a um perceber

---

as quais: em *Conceitos fundamentais da metafísica*, encontramos a necessidade de se diferenciar radicalmente *Verhalten*, o comportamento próprio do ser-o-aí (que envolve seu papel ativo e sua liberdade perante os entes), de *Bennommenheit*, o comportamento próprio dos animais; e já em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, onde essa diferenciação não se apresenta, a tradução corrente por *comportamento* não atrapalha as questões fenomenológicas ligadas ao tema da percepção, muito pelo contrário, auxilia no melhor entendimento no que ali é desenvolvido. De qualquer forma, faz-se mister antes apreender o conceito do que simplesmente ancorar-se numa fórmula que faça as vezes de um chavão e, com isso, crie a impressão de se ter profundamente compreendido alguma coisa, quando na verdade não passaria de uma leitura superficial. Em seu denso e amplo trabalho sobre as modalidades do ser, Róbson dos Ramos Reis sobre a relação entre comportamento e percepção reserva uma seção deveras esclarecedora: “Segundo a análise intencional feita por Heidegger, todos os comportamentos dos entes que são ser-aí têm a característica formal de serem descobridores de entes. A produção ou interação ocupacional assim como a descrição judicativa são, ao seu modo, comportamentos que descobrem os seus correlatos. Do mesmo modo, o perceber se relaciona a algo e descobre-o. Quando acontece uma percepção natural, o *intantum* encontra-se numa condição de estar percebido, isto é, de estar retirado de uma situação de não descobrimento. Diferentemente do uso, em que o utensílio descoberto é caracterizado, na percepção há um descobrir que recebe e alho o correlato intencional. O descobrimento perceptivo tem a orientação de um receber que deixa o *intantum* aparecer ou vir ao encontro.” (*Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014, p. 173-174)

<sup>229</sup> PFF, p. 455 ; GA 24, p. 446.

e, por conseguinte, a uma consciência que percebe), é difícil sustentar como que, residindo cada mônada, em sentido husserliano, em si mesma, um mesmo mundo em comum se constitui intersubjetivamente. Como é possível o compartilhamento e a temporalização desse mundo e tempo intersubjetivos se, cada qual, encerra-se em si mesmo? A expressão mundo da vida (*Lebenswelt*), na verdade, soa mais como um problema do que como uma solução. De qualquer modo, o mundo da vida não é o mundo aí fora, mas o mundo das vivências. Mesmo no plano intersubjetivo dos compartilhamentos e das sedimentações históricas, esse mundo só vem a ser e só pode ser acessado dentro da imanência da consciência – o que, novamente, nos leva ao mesmo problema.

Ao contrário, de Husserl, Heidegger não fala de um mundo da vida como referência da intencionalidade. À intencionalidade “pertencem não apenas *intentio* e *intentum*, mas toda *intentio* tem um sentido direcional (*Richtungssinn*)”<sup>230</sup>. O elementar, para Husserl, no que diz respeito à intencionalidade era a ligação que se estabelecia com ela: entre um *intentum* e uma *intentio*. Enquanto aquele correspondia às vivências e os objetos (fenômenos noemáticos), este correspondia aos atos noéticos que o constituíam e o campo noético da subjetividade. Ambos formam o plano imanente da consciência. Porém, para Heidegger essa ligação, além de precisar ser redimensionada e reproblematicada, não é o traço mais fundamental da intencionalidade, mas sim o sentido direcional da intencionalidade, sua direcionalidade. Seu sentido é, antes de tudo, transcendente e comportamental. Mas em que sentido se diz isso?

Já o dissemos de inúmeras maneiras ao longo do percurso que percorremos, mas novamente o repetimos: no sentido direcional e comportamental de ser-para-a-morte e formação de mundo, sendo que ambos se revelarão como os objetos fundamentais da intencionalidade da existência.

O *intentum*, então, da intencionalidade da essência do ente que se comporta existencialmente não consiste em vivências ou em objetos da percepção, que possam ser traduzidos em essências eidéticas, mas em fenômenos muito mais abrangentes, na realidade, inabarcáveis em toda a sua amplitude. Essa direcionalidade, estendendo-se sem limites, tem a forma de um horizonte. Seu *intentum* mesmo é sempre o horizonte, horizonte que pode, contudo, se manifestar

<sup>230</sup> PFF, p. 456 ; GA 24, p. 446.

de muitas maneiras, tal como o *ente se diz de muitos modos*<sup>231</sup>, recordando as palavras de Aristóteles na *Metafísica*. Aliás, o próprio ente que se comporta existencialmente encontra no âmago de sua própria essência, como *Dasein*, essa direcionalidade: nele o *aí (da)* é direcionado para o ser (*sein*) como seu horizonte, de sorte que ele é simultaneamente a junção de ambos e o movimento de um a outro. Nele a espacialidade do horizonte e o deslocamento temporal se imiscuem, formando um circuito de retroalimentação existencial.

Existência implica, no pensamento heideggeriano, um deslocamento, de cunho transcendente. O *Dasein* está sempre *aí* lançado no mundo, sendo que o próprio mundo constitui-se nele, atravessando-o. Mundo copertence à essência e a experiência humana e, nesse ponto, Heidegger concorda com Husserl. Ambos têm em mira que mundo e sujeito (aplicando esse termo também a Heidegger) são constituídos conjuntamente, numa relação de *intentio-intentum*. A questão que os diferencia, entre tantas elencáveis, é como essa relação se dá, em que âmbito e, afinal, quais são o fundamento e o objeto dela. O âmbito é a transcendência do *Dasein*, com seu deslocamento existencial e temporal. Direcionado para a sua existência, ele desde já se relaciona com dois objetos diversos, mas inter-relacionados: a confrontação com a totalidade de constituição do seu poder-ser e a experiência da totalidade do ente com as suas modalidades, que constituem o mundo. Morte e mundo são as duas direções para onde está voltada a essência do ser humano. No lugar do mundo da vida, o mundo da morte: mundo temporalizado na e como finitude.

A intencionalidade constitui a assunção de atitudes e comportamentos. Mas de que espécie? Quanto à morte, vimos o papel que possui o cuidado na dinâmica de fazer advir a si seu poder-ser; direcionado para a morte, o cuidado é o comportamento fundamental em vista do sentido existencial do seu si-mesmo, cuja temporalização se manifesta no fenômeno do instante. Mas em relação ao mundo? Obter a posse do mundo significa formá-lo e ser por ele atravessado, de maneira que através dele se sobreatravesa para o sentido da transcendência

---

<sup>231</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica (edição bilíngue - volume II)*. Trad. Giovanni Reale / Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 285.

Grafamos em itálico (ao invés de entre aspas), pois, na verdade, modificamos substancialmente a tradução (a qual colocamos só a título de referência mesmo, já que a opção da tradução daria a entender algo diverso), consultando o idioma original.

enquanto sentido da existência e do próprio mundo. Porém, que comportamento direciona o *Dasein* para isso?

O λόγος sob a forma do λόγος ἀποφαντικός é o poder de (*Vermögen zu*) assumir uma atitude (*Verhalten*) que mostra o ente (*das Seiende aufweisenden*); seja esta atitude desveladora (verdadeira) ou veladora (falsa). Este “poder” só é possível enquanto um tal poder estiver fundado em um ser-livre para (*Freisein für*) o ente enquanto tal. Neste ser livre funda-se o ser livre em meio à mostraçãõ (*Aufweisen*) atributiva e denegadora, assim como este ser livre em meio a... pode se desdobrar enquanto um ser livre para a retirada do velamento ou para o velamento (*Entbergung oder Verbergung*) (verdade ou falsidade). Dito de maneira sucinta, o λόγος ἀποφαντικός só é possível onde a liberdade está.<sup>232</sup>

Prosseguindo, escreve Heidegger:

(...) o poder intrínseco ao λόγος ἀποφαντικός, este aponta conseqüentemente para uma abertura (*Offenbarkeit*) do ente enquanto tal. Esta abertura reside *antes* de todos os enunciados. A pergunta impõe-se: esta abertura pré-lógica (*vor-logische Offenbarkeit*) do ente enquanto tal é o *fundamento* originário do poder já citado? (...) Se esta abertura originária do ente é mais originária do que o λόγος, mas o λόγος aponta para a assunção de uma atitude por parte do homem, onde está então esta abertura originária? De qualquer maneira, ela não está fora do homem (*außerhalb des Menschen*), mas é ele mesmo em um sentido mais profundo, ele mesmo em sua essência. Esta essência foi indicada sob a forma de tese: o homem é *formador de mundo* (*weltbildend*).<sup>233</sup>

Por mais que soe estranha a identificação da linguagem a um assumir de uma atitude, isso meio que se explica por passar justamente pelo fenômeno da liberdade, ou melhor, por se fundamentar nele. Linguagem, nesse contexto é o λόγος ἀποφαντικός, *a linguagem ou o discurso que mostram a partir de*, se fôssemos traduzir mais ou menos literalmente<sup>234</sup>. A linguagem mostra-se um “poder de assumir uma atitude que mostra o ente (*Vermögen zu das Seiende*

<sup>232</sup> CFM, p. 434 ; GA 29/30, p. 492.

<sup>233</sup> CFM, p. 437 ; GA 29/30, p. 495.

<sup>234</sup> “λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν, tonar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver *a quem* discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que se discorre. (...) O “ser-verdadeiro” do λόγος como ἀληθεύειν significa: no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, tirar o ente *de que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, *descoberto* (ἀληθές).” (SZ, p. 113;115).

*aufweisenden Verhalten*)”<sup>235</sup>. Mas esse poder de mostrar só possível graças a uma mostração que ocorre previamente, sendo por esse motivo que a linguagem não é um mostrar direto, mas um *mostrar a partir de*, em resumo, apofântica. Essa mostração *anterior* é caracterizada como uma abertura pré-lógica (*vor-logische Offenbarkeit*), que cumpre o papel de fundamento originário da linguagem, mas que, acima de tudo, constitui-se como a abertura para o ente.

Linguagem não se restringe no pensamento heideggeriano ao fenômeno linguístico. Linguagem diz respeito, antes, a toda forma pela qual o homem é ser-no-mundo, na sua lida com as coisas e com os outros. Isso extravasa o corpo linguístico e ganha matizes culturais ainda mais amplas, o que inclui, todavia, também as línguas e a capacidade de dizer. Pensada mais amplamente, a linguagem abrange todo o campo da doação de sentido, instaurando conjunturas e significâncias no seio do mundo, o que pode e é realizado por meios extralinguísticos. Linguagem circunscreve a totalidade de constituição de mundo e, devido a isso, ela responde pela assunção de atitude da formação de mundo.

Ela pode, com efeito, retirar-se para o velamento ou velar, mas isso só é possível porque o *Dasein* é livre e porque o ente já se mostrou. Esta liberdade revela-se como *ser-livre para* (*Freisein für*) o ente enquanto tal e na totalidade. Encobrendo ou descobrindo, o homem exerce a sua liberdade em meio ao ente. Mesmo a verdade no sentido da *adequatio*, no sentido da correspondência epistemológica ou judicativa, pressupõe o poder da linguagem, a liberdade e a mostração do ente como condições de possibilidade. Nenhum juízo ou constatação seriam possíveis sem essas coisas. Por essa razão, a verdade ou a falsidade primariamente possuem o sentido do desvelamento ou do velamento; o que importa aqui é o mostrar ou não o ente.

Já havíamos elucidado isso anteriormente quando falamos do *Dasein* como ser-descobridor. É dispensável que reprisemos as reflexões que empreendemos acerca disso. O que nos interessa aqui, na verdade, é descobrir na linguagem o poder de que se mostra capaz, daquele desentranhar o ente e, por outro lado, encontrar nesse mesmo poder a abertura para o ente como a atitude fundamental em relação à constituição de mundo.

---

<sup>235</sup> CFM, p. 434 ; GA 29/30, p. 492.

Este lançar-se ao encontro (*Sichentgegenhalten*) que acontece em toda atitude enunciativa, fundando-a – ao encontro de algo que ata (*entgegen einem Bindenden*) –, chamamos uma atitude fundamental (*Grundverhalten*): o ser-livre (*Freisein*) em um sentido originário. (...) A atitude fundamental, que possui o caráter do vir-ao-encontro, deixando-se atar, precisa consequentemente acontecer em si de tal maneira que com ela se manifeste desde o princípio o ente enquanto tal. (...) De acordo com perspectivas singulares, vem à tona cada vez mais claramente a diversidade essencial entre o estar-aberto (*Offensein*) próprio dos animais e a *abertura de mundo* (*Weltoffenheit*) intrínseca ao homem. O estar-aberto do homem é um vir-ao-encontro (*Entgegenhaltenheit*), o estar-aberto do animal é um ser-absorvido por... e aí um ser inserido no círculo envoltório (*Hingenommensein von... und dabei Eigenommensein in den Umring*).<sup>236</sup>

O fenômeno da vida, por mais aberto que seja para toda sorte de estímulos que vem de fora, absorve-se em si mesmo e fecha-se num círculo envoltório. Em contraposição à clausura da vida, o dirigir-se para a morte comportamental e consciente, segundo as análises feitas antes, mostrou-se o plano de fuga para além dessa prisão pulsional onde estão encerrado os animais, como tipos de fenômenos anímicos. A morte surgiu para nós como um dos polos da essência humana, como o que a direciona para a transcendência. Agora aqui um outro polo vislumbra-se: o da linguagem, também como dimensão de abertura (*Offenbarkeit*), também ela como um vir-ao-encontro (*Entgegenhaltenheit*). Entre esses dois polos um hemisfério forma-se e abre-se: mundo, para onde a transcendência humana se dirige.

É nesse ponto precisamente que queríamos chegar através do tema da intencionalidade. Nosso caminho mais direto, seria, naturalmente problematizar a temporalidade em termos de suas projeções *ekstáticas* e, portanto, transcendententes. Mas com isso perderíamos de vista aquilo com o que elas se devem atar: a formação de um horizonte e a conexão com ser e mundo.

Sim, porque se a intencionalidade em Heidegger é de índole transcendente, não é menos verdade que a transcendência é intencional. Intencionalidade transcendente... esse tipo de intencionalidade, ao contrário de como ocorre em Husserl, não abriga traços puramente noéticos, não se constitui, pois, no âmbito da consciência, mas na transcendência do ser-o-aí, lançado no mundo. Por isso essa

<sup>236</sup> CFM, p. 439 ; GA 29/30, p. 497-498.

intencionalidade tem um teor de assunção de atitudes, implicando aí conjuntamente os fenômenos da compreensão e da postura, os quais não se dirigem para objetos da consciência, mas para realidades do mundo, para os entes que se apresentam dentro de um mundo que ultrapassa a subjetividade, que se abrigam e são mantidos fora dela, para, inclusive e principalmente, o horizonte do ser – tudo isso demarca a direção para onde a assunção de atitudes se direciona.

No fenômeno do instante, a antecipação da morte direcionava o presente e passado do ser-o-aí para o advir a si de seu poder-ser. Isso somente era possível com base em que a morte recolhe em si a totalidade das potencialidades do *Dasein*, guardando a essência de sua finitude. Essa finitude desdobra-se num horizonte temporal, que compreende um arco que perpassa a essência humana desde o início até o fim. Mas além dessa finitude temporal, há necessariamente uma espacial. Evidentemente que isso se relaciona em primeira mão à finitude ontológica e circunstancial do ser humano em aspectos muito elementares, como, por exemplo, sua corporeidade, seu campo de visão, as circunscrições de sua vida... até alcançar dimensões mais amplas, como a sua historicidade concreta, com suas efetividades e possibilidades próprias. No entanto, além dessa finitude espacial, há uma outra, que parece a princípio paradoxal de acordo com o conceito vulgar de finitude, mas que pode ser compreendida a partir da essência horizontal da essência humana e de mundo, bem como a partir de sua interação. Essa finitude é o correlato daquilo com que se relaciona o *Dasein* e o que responde, de maneira geral, por aquilo que ele forma, aquilo com que se relaciona: o ente na totalidade enquanto mundo. O horizonte desenrola-se não apenas temporalmente, mas também espacialmente. O na totalidade é onde ele tem seu lugar:

Justamente este lugar, contudo, em que já sempre nos movimentamos, é o que designamos de início esquematicamente através da expressão “na totalidade” (“*im Ganzen*”). Esta expressão não é nada além do que percebemos no *λόγος* como abertura pré-lógica do ente. Podemos dizer agora de modo totalmente genérico: *o estar-aberto pré-lógico para o ente* (*Das vorlogische Offensein für das Seiende*), a partir do qual todo e qualquer *λόγος* já precisa falar, sempre integra desde o princípio o ente “na totalidade”. Não compreendemos por esta integração (*Ergänzung*) o acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas sim a *formação prévia do “na totalidade”* (*vorgängige Bilden des schon waltenden “im Ganz”*). (...) Toda enunciação acontece sobre a base de uma formação prévia deste “na totalidade”. (...) o estar-aberto pré-lógico do homem para o ente não é apenas

um manter-se previamente ao encontro (*vorgängiges Sich-entgehalten*) da obrigatoriedade (*Verbinlichkeit*), mas, juntamente com isto, este integrar (*Ergänzen*) que acaba de ser caracterizado.<sup>237</sup>

A linguagem mistura-se ao espaço, o espaço à linguagem: ambos têm seu lugar dentro da formação de horizonte e da doação de sentido, como sendo fenômenos de uma mesma realidade: formação de mundo como o estar-aberto para o ente na totalidade. Heidegger fala de aspectos diversos nessa formação: a integração (*Ergänzung*), o vir-ao-encontro (*Entgegenhaltenheit*), a obrigatoriedade (*Verbinlichkeit*). Uma série infindável de possibilidades poderia vir à nossa mente caso nos deixássemos levar livremente pelas especulações sobre o que se quer insinuar sob esses aspectos, mas não se trata aqui da formação de algo como um horizonte?

A obrigatoriedade passa a ideia de uma necessidade, de um precisar. Viver não é preciso, navegar é preciso; aquele não é necessário, este sim. O vir-ao-encontro intencionalmente liga e ata. Por ligar e atar, integra. Integra o quê? A presença do ente já se deu... o estar-aberto ao ente e, por conseguinte, a própria presença do ente na totalidade – no sentido de mundo – já é algo que se deu. O que então será integrado é o *continuum* do aparecimento, o ente desdobrando-se em horizontes cada vez mais amplos do ser. A vida não integra porque ela já dispõe do que carece para subsistir. No caso dos animais, ela fecha-se num círculo envoltório. No caso dos homens que conduzem sua existência por algo da ordem de um apenas ainda viver, a cotidianidade já lhes oferece os suportes, entretenimentos, passatempos e trabalhos que garantem seu sustento e divertimento. Constringidos nas cercanias desses limites, não integram a necessidade essencial de sua essência: de, como *Dasein*, ser descobridor. Descobridor de horizontes ontológicos de si mesmo, mas também do próprio ser – atravessando pelo ente –, impelindo-se e deixando-se ir de encontro.

<sup>237</sup> CFM, p. 446 ; GA 29/30, p. 505-506.

#### 4.6. O horizonte das *ekstases* temporais e o sentido da formação de mundo

Um poema de Fernando Pessoa, que faz parte de sua obra *Mensagens*, uma série de poemas que juntos formam uma unidade e cuja temática é a história do império português, que conquistou o mundo desbravando os mares, talvez traduza em imagens o que esboçamos parcamente nessas últimas análises logo acima:

##### II. Horizonte

Ó mar anterior a nós, teus medos  
 Tinham coral e praias e arvoredos.  
 Desvendadas a noite e a cerração,  
 As tormentas passadas e o mysterio,  
 Abria em flor o Longe, e o Sul siderio  
 ‘Splendia sobre as naus da iniciação.

Linha severa da longínqua costa –  
 Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta  
 Em árvores onde o Longe nada tinha;  
 Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:  
 E, no desembarcar, há aves, flores,  
 Onde era só, de longe, a abstracta linha.

O sonho é ver as formas invisíveis  
 Da distância imprecisa, e, com sensíveis  
 Movimentos de esperança e da vontade,  
 Buscas na linha fria do horizonte  
 A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte –  
 Os beijos merecidos da Verdade.<sup>238</sup>

Nesse mar anterior a nós ressoa imediatamente o mundo ao qual estamos lançados. Esse mundo nos precede, mas ele, porém, é por nós constituído. Paradoxo? Só aparentemente. Ele não é um conjunto de águas, ele tem medos, mas só os têm porque suas direções (o sul sidério ou qualquer que seja) se estendem diante de nós como a enigmaticidade do mistério, em que somos como ele, ele sendo através de nós. O mar enquanto tal – enquanto o Longe a vir de encontro, o horizonte a ser desbravado – só é assim por se relacionar com a nau. É diante da nau que seu para quê, seu sentido, surge e se estende. A princípio, o mar apresenta-se como uma linha fria e severa: nada nele há, parece um infinito vazio. O desbravar, porém, vincula essencialmente a nau ao mar. O se colocar na condição de ir de encontro do horizonte é deixar vir ao encontro do que, no

<sup>238</sup> PESSOA, Fernando. Horizonte (Mensagem). In: *Obra poética (volume único)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 78.

Longe, nada havia, mas que surge e se aproxima à medida que se avança resoluto e decidido, sem voltar atrás e seguindo sempre adiante. Essas formas longínquas que começam a aparecer no horizonte semelham a formas invisíveis dos sonhos. Elas, porém, afinal eram desde sempre as possibilidades da nossa jornada, daquilo que poderíamos conquistar e descobrir, mesmo que agora apenas se desenhem ainda longínquas. Esperança e vontade: não esperança de expectativa, mas aquela angustiada que faz atrair para si o que espera, faz-se advir àquilo para onde se projeta; vontade como aquela resolução decisiva e instancial de compelir-se a si mesmo para onde seu próprio poder pode se realizar, para onde seu mundo pode ser conquistado. O lançar ao mar é lançar-se à transcendência de si mesmo e do mundo, mas nada disso seria possível sem que, intencionalmente, o horizonte interligasse e integrasse o aqui e o agora às possibilidades e potencialidades, o mar – como imagem do ente na totalidade – àquilo que através dele pode ser descoberto e conquistado; sem que o horizonte mesmo fornecesse essa necessidade e essa obrigatoriedade de vincular o real ao possível, o ente ao ser, o homem ao mundo, e de os reunir numa mesma esfera de pertença.

*Viver não é preciso*, porque, ainda que quanto à vida humana esse vínculo seja inerente, ele não é assumido diante de uma postura e decisão transcendentem em perspectiva da essência da história do *Dasein* a ter de se realizar. Por carecer mesmo de se encontrar na dinâmica dessa historicidade, a vida emerge como algo impreciso, levada à sorte dos ventos que sopram, à deriva no mundo. Mas *navegar é preciso*, também em duplo sentido. No sentido de que, como movimento de autotranscendência e de descoberta de mundo realiza a necessidade, o que há de mais preciso e fundamental, na essência humana. Além disso, essa precisar mostra-se uma precisão: uma obrigatoriedade e vinculação entre esta essência e mundo, entre homem e coisa, ser e ente. A intencionalidade dessa integração permite que o mar seja horizonte de descobertas, permite que através dele o ser humano seja o ser que singra pela diferença entre ser e ente.

E que sobre essa mesma diferença se projeta. O Longe da espacialidade e direcionalidade intencionais – para onde morte e linguagem apontam – coincidem com o sentido da terra nietzschiano e a mundanidade do mundo em Heidegger, isto é, a perspectiva (*Woraufhin*). Esta é o campo da doação de sentido, em que o mundo se forma – o sentido fundamental da realidade: a perspectiva do mundo,

ligada intencional e transcendentemente, à projeção da essência do *Dasein* como a própria formação de sua mundanidade, em que ele figura como ser-no-mundo e os demais entes como intramundanos.

O que significa sentido (*Sinn*)? (...) Sentido significa a perspectiva (*Woraufhin*) do projeto primordial (*des primären Entwurfs*), a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre (*erschließt*) possibilidades, isto é, o que possibilita. (...) Rigorosamente, sentido significa a perspectiva (*Woraufhin*) do projeto primordial de uma compreensão de ser (*Verstehen Von Seins*). Com o ser deste ente que ele mesmo é, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) compreende o ser dos entes intramundanos (...).<sup>239</sup>

No âmbito da existência humana, o mar, no sentido pessoano, não é um apenas fenômeno da natureza, mas pode ser traduzido, à *la* Heidegger, como a dimensão da espacialidade pela qual o horizonte da perspectiva e da compreensão de ser são possíveis. O sentido da terra nietzschiano é o sentido da mundanidade em Heidegger, em que, sob uma estrutura intencional, o ser-no-mundo aparece como fundamento ou ato intencional do correlato intencionado dos entes intramundanos. Mas essa estrutura intencional da realidade (perspectiva) coexiste com uma outra, que é sua condição de possibilidade transcendental (posto que a intencionalidade se alicerce na transcendência), a do projeto primordial (*des primären Entwurfs*). Se o sentido do sentido – a essência do sentido – reside na perspectiva, então a doação de sentido se funda sobre esse projeto primordial. No que, porém, consiste e como possibilita a intencionalidade, Heidegger o diz:

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) em geral é o projeto puro e simples de si mesmo *ekstáticamente* horizontal (*ekstatisch horizontale Selbstentwurf*), com base no qual a transcendência do ser-aí (*Transzendenz des Daseins*) é possível, transcendência essa na qual a constituição fundamental (*Grundverfassung*) do ser-aí, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) ou o cuidado (*Sorge*), se enraíza (*wurtzelt*). Essa constituição possibilita, por sua vez, a intencionalidade (*Intentionalität*).<sup>240</sup>

Em Husserl, a intencionalidade assumia a função de conceito fundamental na constituição do mundo da vida, vinculando necessariamente o mundo da objetividade à vida da consciência. Em Heidegger, contudo, a intencionalidade,

<sup>239</sup> ST II, p. 117-118 ; SZ, p. 882-883.

<sup>240</sup> PFF, p. 453 ; GA 24, p. 444.

fundamentando-se na transcendência, se enraíza difusamente sobre aspectos diversos, mas sobremaneira na violência que desentranha o ente à verdade da essência humana. Intencionalmente direcionado e integrado à morte e à linguagem, o *Dasein* assume atitudes e se compreende, realizando seu poder-ser como cuidado que o instancia no tempo presente como advir a si e, correlatamente, formando o mundo como horizonte e perspectiva das descobertas, em que o ente na totalidade faz vir de encontro a compreensão do ser como doação de sentido. Doação de sentido que se espacializa como horizonte, tendo nele mesmo seu espaço de jogo. Mas todo espaço de jogo, cada lance, na realidade faz parte de uma unidade maior que o projeta e o possibilita. Não pode haver nenhum horizonte estático; a própria imagem do navio singrando o mar não significa uma representação meramente espacial, mas espaço-temporal. E se não há descoberta sem tempo, então também não seria possível horizonte algum. Descontado o tempo, o horizonte declinaria em pano de fundo espacial, sem poder integrar o que pode ser descoberto além, sem sequer deixar suspeitar que na realidade não se trata de onde o espaço acaba, mas de onde retira seu sentido e direção. Pelo contrário, só há um horizonte *ekstático* – em que o deslocamento temporal, com sua estrutura própria, é o fundamento do deslocamento existencial da essência humana para a finitude da existência e do mundo para a transcendência.

Horizonte projetado, o que, então, envolve um projeto. Projeto de assunção de atitude (cuidado) e de compreensão de ser (formação de mundo, perspectiva). Ambos fundem-se em um só, assim como no *Übermensch* o devir da vontade de poder e a descoberta do sentido da terra se imiscuem, mas, contudo, devem ser distintos. O primeiro já o vimos em torno do fenômeno do instante (*Augenblick*): “No projeto existencial originário da existência, o projetado desentranhou-se como decisão antecipadora. (*Das Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit*).”<sup>241</sup> Respondendo pela temporalidade própria existencial do *Dasein*, o projeto funda conjuntamente a formação de mundo, mas esta pressupõe uma outra fundação no projeto primordial da temporalidade em geral – condição de possibilidade tanto da

---

<sup>241</sup> ST, p. 119 ; SZ, p. 884-885.

temporalidade própria quanto da imprópria. Esta é, a saber, a temporalidade do horizonte geral da formação de mundo e da abertura para o ser.

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) como unidade de futuro, ter sido e presente (*Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart*) não desloca (*entrückt*) o ser-aí por vezes e ocasionalmente, mas ela mesma como *temporalidade* é o *fora-de-si originário* (*ursprüngliche Außer-sich*), o ἐκστατικόν. Designamos este caráter do deslocamento (*Charakter der Entrückung*) terminologicamente como o *caráter ekstático* do tempo (*ekstatischen Charakter der Zeit*). O tempo não é deslocado ulteriormente e casualmente uma vez, mas o futuro é em si mesmo como deslocado em-direção-a (*Auf-zu entrückt*), isto é, ekstaticamente. O mesmo vale para o ter-sido e para o presente. Por isso, denominados o futuro, o sido e o presente as três *ekstases* da temporalidade, que se copertencem de maneira co-originária. (...) A designação “*ekstático*” não tem nada em comum com *estados ekstáticos* ou coisas do gênero. A expressão grega vulgar ἐκστατικόν significa o sair-de-si (*Auf-sich-heraustreten*). Ela está em conexão com o termo “*existência*” (“*Existenz*”). Nós interpretamos com o caráter *ekstático* a existência que, vista ontologicamente, é a unidade originária do estar-fora-de-si (*Außer-sich*) que chega-a-si (*auf-sich-zukommenden*), que retorna-a-si (*auf-sich-zurückkommenden*) e que se presentifica (*gegenwärtigenden*). A temporalidade determinada ekstaticamente é a condição da constituição ontológica do ser-aí.<sup>242</sup>

A essência do tempo – a sua estrutura ontológica, a sua forma interna, em resumo, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) – consiste em que seu caráter de deslocamento (*Charakter der Entrückung*) se revela o *caráter ekstático* do tempo (*ekstatischen Charakter der Zeit*). O tempo desloca-se *ekstaticamente*. O termo *ekstático* provém do grego ἐκστατικόν (*que muda de lugar, desloca-se, desvia-se*), forma adjetiva que remete ao substantivo ἔκστασις (*ekstase*, que significa *a ação de se deslocar, de mudar de lugar, de desviar*). O tempo é *ekstático* na medida em que contém em si mesmo *ekstases*, como Heidegger explica: “A temporalidade é o originário “fora de si” (*Außer-sich*), em si e para si mesmo. Denominamos por isso os fenômenos característicos futuro, ser-sido e presente (*Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart*) as *ekstases* da temporalidade.”<sup>243</sup>

Cognata ao termo *existência* (que se cunha, porém, no latim, sob influência do pensamento grego) a palavra *ekstase* possui um vínculo estreito com ela. Mais

<sup>242</sup> PFF, p. 388 ; GA 24, p. 378.

<sup>243</sup> ST, p. 123 ; SZ, p. 894-895.

do que por motivações linguísticas casuais, por uma ligação de ordem fenomênica entre ambas. O que se entende em geral por existência traduz-se pela subsistência no tempo e no espaço factualmente. Por exemplo, podemos dizer *esta samambaia existe* e apontar para uma samambaia efetivamente presente e, portanto, apontável. Miramos nela, vemos nela uma coisa, uma entre tantas e tantas outras, distribuídas num círculo espacial, todas efetivamente presentes e apontáveis. Elas são e estão distribuídas no espaço, espaço que está disponível à nossa mão e ao nosso intelecto como índice para nossos apontamentos. Em si mesmas, porém, essas coisas não se encontram aí fora para nossos apontamentos. A subsistência, então, clarifica-se como uma propriedade inerente à própria coisa. Porque estão presentes, podemos apontá-las. A presentidade é o conceito-chave desse modo de compreensão. Podemos, no entanto, realizar um giro sobre essa relação, mas nem ainda assim revolucionarmos quanto a esse modo. No momento em que o para nós se torna o princípio de constituição da presentidade da coisa, ainda assim não se rompe com o caráter de subsistência; este é apenas deslocado, deixando de pertencer à coisa mesma e passando a integrar essencialmente àquele que responde pela possibilidade de apontar e conhecer, isto é, passando do objeto para o sujeito, de modo que o em si da coisa é intimamente vinculado ao para si da consciência. A subsistência é transferida para a consciência e, deste modo, a presentidade se constitui nela. Essas são as diferenças entre uma concepção realista-positivista e uma idealista. Rotulações à parte, o importante aqui é que em nenhum dos casos a subsistência é questionada, e a existência inteiramente com ela se confunde. A existência é espacializada demasiadamente por esse caráter de presente à vista. Nesse contexto, o tempo é relegado objetivamente como movimento. O deslocamento é uma mudança de posição daqui para lá, se tratando de ações acidentais, mas não menos necessárias, que ocorrem à substância – e que devem ocorrer, já que nada tende ao repouso absoluto. Tudo se move constantemente – e por isso o tempo, assim como o espaço, é uma dimensão universal. Entretanto, esse tempo, o qual, segundo vimos antes, pode ser dividido em diversas partes, sendo, portanto, mensurável. Mensuramo-lo e apreendemos o sentido do seu deslocamento: ele segue para o futuro. Mas e se também esse tempo que nós conhecemos não for antes de tudo uma realidade subjetiva? Aí, o deslocamento confunde-se com o fluxo de consciência e se torna a sua forma

imane. O deslocamento passa a integrar a existência das coisas quase como que de forma participativa.

Em toda essa concepção grassa a maneira vulgar de se entender tempo e espaço. Mas o tempo de que Heidegger fala não é nem um tempo objetivo da natureza nem um tempo subjetivo da consciência. O tempo é o *fora-de-si originário* (*ursprüngliche Außer-sich*), o ἐκστατικόν. Sobre o conceito de tempo do mundo, já descartáramos se compreender com isso o tempo da natureza – conceito tolhido da esfera da presentidade, levada até ao extremo da subsistência em si mesma, independente de sua relação como ente à esfera de pertença humana (a que pertence essencialmente o ente enquanto tal). Outrossim rompêramos com a ideia de um tempo sequencial linear, constituído de partículas de agoras, reunidas em conjunto e direcionadas para o porvir. O fora-de-si não é nenhum afora da natureza, tampouco um adentro da consciência, mas se encontra num entre, numa duração que é de ordem relacional entre a essência do ser humano e mundo: no entrementes (*Inzwischen*).

O tempo possui uma duração (*Dauer*) e tensionalidade (*Gespanntheit*), ele mesmo forma sempre um arco horizontal de tensionamento cuja duração se estende a partir do epicentro do agora, criando uma espécie de halo sincrônico com o passado e com o futuro, na medida em que ele próprio, o presente, neles se tensiona e se difunde. Esse tempo não subsiste na natureza, mas, sendo tempo do mundo, é um tempo para o si-mesmo do ser-no-mundo, a saber, o ser humano. É um tempo por essência vinculado e intencionalmente dirigido à essência do ser humano. Esse tempo, sendo o tempo com que o *Dasein* pode contar, é o seu tempo de jogo, em que cada lance é dado, e para onde tantos e tantos podem ser projetados. O entrementes (*Inzwischen*) como duração do tempo é o correspondente temporal do traço do entre (*zwischen*) que marca a relação e tensão entre homem e coisa, *Dasein* e mundo, ser e ente. Nesse relação tensional, além de uma íntima copertença, a assunção de atitudes funcionava de modo perspectivístico sobre o ente na totalidade, compreendendo seu espaço como posto ontologicamente para seu próprio jogo, a fim de que se lance transcendentemente para o mundo. Com a ideia de que esse espaço de jogo realiza-se na duração do entrementes (*Inzwischen*, no âmago e no vigor do *in*, que adentra e encarna o próprio *zwischen*, *entre*), o que aí se revela é que esse espaço

de jogo é a dimensão de e para as descobertas, tempo da descoberta do si-mesmo e de mundo. Essa duração abriga modulações diversas, que podem ir da existência própria ou imprópria. No entanto, a sua essência é ser o tempo para a existência, o tempo durável e disponível para ela, para seu deslocamento autotranscendente. O sentido do entrementes é ser o entretempo constante da existência humana. Não um tempo intermédio, tempo de intervalo, mas o lapso de tempo constante a que fomos lançados e onde ou podemos nos encerrar nas imediações de sua cotidianidade ou, pelo contrário, de onde e para onde podemos colapsar o instante como tempo transcendente do porvir das potencialidades mais autênticas e essenciais.

Esse colapsar mostra-se, no fim das contas, um projeto. Projeto da liberdade da essência humana, vinculada ao ser, cuja estrutura mesma do projeto revela-se a temporalidade (*Zeitlichkeit*). A temporalidade pode-se temporalizar, como vimos, em sentido próprio ou impróprio. Em sentido próprio a existência do *Dasein* temporaliza-se em instante integrando em si a repetição do si-mesmo e fazendo advir a si sua possibilidade mais própria. Esse é, por assim dizer, a temporalidade passivo-ativa. Em contraposição, a temporalidade pode se temporalizar na existência imprópria, “somatizada” como um viver a vida ainda e apenas que se esquece de si mesmo, se entregando ao que o momento oferece e de olho nas expectativas do que virá. Essa é a temporalidade passivo-passiva.

Há, contudo, a que, se estabelecendo como fundamento, oferece a condição de possibilidade para ambas. No entanto, essa distinção que fazemos essa supostamente mais fundamental e as demais não é da ordem de uma outra modalidade, uma terceira, mas, na verdade, a mesma que vigora seja numa, seja noutra possibilidade. Essa “terceira” só se realiza como a primeira ou a segunda, mas nunca como outra.

Essa temporalidade é a da unidade de futuro (*Zukunft*), de ter sido (*Gewesenheit*) e de presente (*Gegenwart*). Dizemos de um sentido passivo, na medida em que nessa unidade e em sua interação ocorre algo da ordem de uma síntese passiva<sup>244</sup>, isto é, espontaneamente, independente das intenções do ser-o-

<sup>244</sup> Resumidamente, as sínteses passivas, na fenomenologia husserliana, consistem nas doações e ligações que respondem espontaneamente (à diferença das sínteses ativas, que necessitam ações ou operações voluntárias, as passivas são involuntárias) pela aparição dos objetos à consciência fenomenológica e pela constituição ontológica desta última. Em poucas palavras, a síntese passiva

aí, muito embora, por necessidade mesmo, intencionalmente vinculado a ele. Essa unidade é um vínculo entre essas três dimensões temporais sob a formação de um horizonte-arco temporal, que elas conjuntamente formam articuladas, integradas. Cada uma dessas dimensões Heidegger denomina de *ekstases*, como fora-de-si originário. Fora de si porquanto constituidoras da formação de mundo – constituidoras do ser-o-aí como ser-no-mundo. O que é por essência fora de si encontra-se a si mesmo no mundo, ao invés de recluso em si mesmo. Por seu turno, esse mundo não é nenhum afora, mas constituído por aquele mesmo que é fora de si. Mundo, então, sendo por ele constituído, devolve-lhe a si mesmo.

Sendo a temporalidade a estrutura essencial do projeto primordial do *Dasein* e da formação de mundo – de sua mundanidade, da perspectiva, da doação de sentido –, também as dimensões temporais são *ekstáticas*. Elas não formam conjuntamente nenhum tempo que é puro fluxo da consciência, nenhum mundo da vida. A temporalidade, enquanto projeto primordial, é o fundamento primeiro e último da cadeia de referencialidades do tempo do mundo, constituindo-o em referência primária ao próprio *Dasein*. A duração, o tensionamento e a databilidade do tempo do mundo, caracteres congêneres à referencialidade, são conjuntamente constituídos, em última instância, pela temporalidade e para a temporalização da essência do ser-o-aí. O tempo do mundo é o tempo disposto como espaço de jogo para o homem. A temporalidade não é apenas o projetar existencial da essência humana no tempo, mas é também a própria projeção do tempo – tempo ontológico desse metabolismo de potencialidades que é o *Dasein* e o tempo do mundo enquanto horizonte para esse desdobramento.

Esse tempo não possui a forma do fluxo de um rio, nem a forma de um fluxo de consciência, mas traz como sua essência projetiva o caráter essencial de um deslocamento (*Charakter der Entrückung*). Deslocamento, mas não um deslocamento ocasional ou fortuito. Não consiste numa mudança de posição, não se efetiva como movimento espacial, não pode se restringir à categoria de segunda ordem em relação à primazia de uma categoria substancial. O deslocamento da temporalidade responde pela constituição fundamental da realidade enquanto

---

é a gênese espontânea do fluxo da consciência e da sua corrente de vivências. (cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Masdras Editora, 2001, p. 93-96).

Abstraídos os traços epistemológicos e idealistas próprios de Husserl, é-nos lícito por analogia afirmar que a temporalidade em Heidegger opera algo da ordem de uma síntese passiva, realizando espontaneamente o *Dasein* e sua existência, configurando-se como sua gênese fundacional.

horizonte. Enquanto horizonte espaço-temporal, ela não possui a forma de fluxo do que está presente à vista no espaço, mas o de um deslocamento do ente que está descoberto seguindo em direção ao não descoberto e, portanto, a novos desvelamentos e velamentos. A temporalidade não desloca-se pulando de um agora para o outro e, desta forma, criando uma sucessão temporal, mas desloca-se como um todo – na sua unidade mesma de futuro, passado e presente –, cada dimensão deslocando-se em correlação sintética e espontânea com as outras, formando a tessitura de uma amplitude aberta como horizonte espaço-temporal de fenomenalização da realidade. Como formação de horizonte, a temporalidade desloca-se integralmente em todas as suas dimensões para o futuro.

Na medida em que este caráter *ekstático* (*ekstatische Charakter*) caracteriza a temporalidade, reside na essência de toda *ekstase*, que só se temporaliza na unidade da temporalização (*Zeitigungseinheit*) com as outras *ekstases*, um deslocamento para... em direção a algo (*Entrückung nach... auf etwas hin*) em um sentido formal. Todo deslocamento é em si mesmo aberto (*offen*). Pertence à *ekstase* uma abertura (*Offenheit*) peculiar, que é dada com o fora-de-si (*Außer-sich*). Nós designamos o horizonte da *ekstase* (*Horizont der Ekstase*) o para-o-interior-de-que (*wohinein*) cada *ekstase* está em si mesma aberta de uma maneira determinada. O horizonte é a amplitude aberta (*offene Weite*), para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte* (*Die Entrückung öffnet und hält diesen Horizont offen*).<sup>245</sup>

A primazia do futuro nesse deslocamento, enquanto direção para onde a unidade inteira das *ekstases* temporais se projeta e se direciona constitui a intencionalidade transcendente do horizonte temporal, a que Heidegger chama de esquema horizontal das *ekstases*<sup>246</sup>. Esquema, palavra que remete o pensamento heideggeriano ao de Kant, com o esquematismo da imaginação transcendental quanto ao papel que exerce de ligação das categorias do entendimento com o múltiplo da sensibilidade, esquema em que espaço e tempo se organizam em mundo empírico no âmbito da subjetividade transcendental. Mas esse esquematismo de Heidegger não é uma absorção da coisa para o espaço-tempo da subjetividade, mas ao contrário: o projetar que se lança jorrando de espaço-tempo para a coisa mesma, o ente. Esse esquema não forma-se pela imaginação, não com

<sup>245</sup> PFF, p. 388-389 ; GA 24, p. 378.

<sup>246</sup> Mais à frente discutiremos acerca desse conceito. Para uma explicitação mais pormenorizada sobre o assunto, incluso as relações etimológicas entre *ekstase* e existência, conferir: STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 64.

categorias do entendimento, não com uma sensibilidade absorvente. Não é a vida com seu círculo envoltório que doa sentido à essência humana, nem é ele que projeta a sua liberdade sobre o mundo. O animal, marcado integralmente pela essência da vida, é um ser absorvido pelo círculo de pulsões, estímulos e comportamentos que o prendem e o fecham. A interiorização e a transcendentalização da essência da vida, conferindo-lhe ares de humanidade e racionalidade, transfigurando os condicionamentos em leis ontológicas da vida da imanência humana, mesmo que alarguem o confinamento da vida, ainda não rompem com esse círculo. Somente o acesso à transcendência da essência do ser humano e do mundo franqueiam caminho para que essa ruptura se realize.

Esse esquema *ekstático* se constitui na e pela transcendência do *Dasein* como ser-no-mundo. Contudo, o caráter esquemático da unidade das dimensões temporais não é marcado apenas pela transcendência, mas também pela intencionalidade que lhe confere a conexão sintética de sua unidade e a direcionalidade do seu pôr-se em movimento. *Ekstáticamente* a temporalidade é transcendente, ela é um *deslocamento para...* (*Entrückung nach...*) mas nela reside um sentido intencional, *em direção a algo* (*auf etwas hin*). Sobre a transcendência do mundo, como a mundanização de sua mundanidade (nos expressando tosca, mas sinteticamente), vimos que Heidegger esclarecia sua estrutura da seguinte forma: “O mundo é o transcendente, porque, pertencendo à estrutura de ser-no-mundo, ele constitui o ultrapassar em direção a (*das Hinüberschreiten zu*)... enquanto tal (*als solches ausmacht*).”<sup>247</sup> O enquanto tal mostrava-se o sentido da transcendência de mundo, envolvendo o ser humano e o ente numa mesma esfera em que o *ultrapassar em direção a* (ou o *sobreatravesar para*) fechava-se sobre si mesmo e sobre sua própria diferencialidade, ultrapassando o *enquanto* para chegar a si mesmo, expresso pelo *tal*. Em outras palavras, mundo perpassa a relação entre homem e coisa, *Dasein* e ente, se estabelecendo nessa travessia sobre a diferencialidade e diferenciação entre ambos. Sob a luz, porém, da temporalidade a verdade transcendental dessa constituição transcendente de mundo é identificada sob a forma de um horizonte que se desloca. O mesmo vale para o ser humano, claro, posto que a temporalização de mundo é a temporalização também do *Dasein*. O tema do esquema *ekstático* da

<sup>247</sup> PFF, p. 435 ; GA 24, p. 425.

temporalidade inserindo, portanto, a questão fundamental acerca do sentido mais originário da existência, também deve procurar responder a respeito da estrutura temporal do acontecimento de formação de mundo. Mundo é, afinal, o sentido da formação de mundo. Mas qual é o seu sentido? O seu sentido, como respondemos, é a própria doação de sentido, a perspectiva. A temporalidade, em vistas da formação de mundo, significaria, dessa forma, o acontecimento dessa própria doação. Esse acontecimento mesmo responderia pelo *em direção a algo* (*auf etwas hin*), para onde o deslocamento prossegue. Essa é, em suma, a direção intencional da temporalidade. O sentido formal disto revela-se sob a forma do horizonte. O deslocamento é transcendentemente aberto (*offen*), cada *ekstase* constitui uma abertura (*Offenheit*). Temos, portanto, tripla abertura nesse esquema transcendente da temporalidade. Reunidas intencionalmente sob uma mesma dinâmica de abertura, elas formam-se em vista de *amplitude aberta* (*offene Weite*) para onde se dirigem e que elas mesmas constituem. Cada dimensão *ekstática* carrega consigo seu horizonte, designado *horizonte da ekstase* (*Horizont der Ekstase*), o para-o-interior-de-que (*wohinein*) ela se dirige. Cada *ekstase* mantém aberta uma dimensão temporal. Mas o tempo é uma temporalização integral da temporalidade. Esse *wohinein*, por mais que possa ser dimensionado diversamente segundo cada dimensão temporal, traz consigo uma unidade esquemática de abertura e manutenção de um único horizonte, o *uno* (*ein*) para onde (*wohin*) intencionalmente a transcendência se dirige. Transcendência da essência humana e de mundo e, por conseguinte, da morte e da linguagem sob as insígnias de cuidado e de sentido, respectivamente. A unicidade do deslocamento das dimensões temporais faz convergi-las todas para uma mesma abertura horizontal, horizonte da presença.

A *ekstase* do presente (*Die Ekstase der Gegenwart*) é enquanto tal a condição de possibilidade de um “para além de” (“*über sich hinaus*”) determinado, da transcendência, ela é o projeto (*Entwurf*) com vistas à presença (*auf Praesenz*). Como condição de possibilidade do “para além de” (“*über sich hinaus*”), ela tem em si mesma um *prelineamento esquemático* (*schematische Vorzeichnung*) daquilo *para além do que* (*wo hinaus*) se dá esse “para além de” (“*über sich hinaus*”). Aquilo que reside para além da *ekstase* enquanto tal com base em seu caráter de deslocamento (*Entrückung*) e que se encontra para além dela como por ela determinado, dito de maneira mais exata, aquilo que determina em geral o *para onde* (*Wohin*) do “para além de” (“*über sich hinaus*”) enquanto tal, é a *presença enquanto*

*horizonte (Praesenz als Horizont)*. O presente projeta-se em si mesmo ekstaticamente para a presença. (...) A presentificação (*Gegewärtigung*) é a *ekstase* na temporalização da temporalidade (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), que se compreende enquanto com vistas à presença. Como deslocamento para... (*Entrückung nach...*), o presente é um estar aberto (*Offensein*) para algo que vem ao encontro (*für Begegnendes*) e que, com isso, é compreendido desde o princípio com vistas à presença (*das somit im vorhinein auf Praesenz hin verstanden ist*).<sup>248</sup>

“Presença é um fenômeno mais originário que o agora (*Praesenz ist ursprünglicheres Phänomen als das Jetzt*).”<sup>249</sup> O agora é um fenômeno que se forma na duração do tempo do mundo, que corresponde a um entrementes, interconectado de referências intramundanas. É o tempo que pode ser datado, situado em suas circunstâncias conjunturais, possui seu próprio tensionamento e é um tempo público, acessível a todos. Presença (*Praesenz*), porém, não é um conceito temporal derivado da compreensão intramundana, mas da relação essencial que a própria temporalidade tem com seu horizonte de temporalização. Embora esse horizonte seja aberto e assim se mantenha graças à unidade de abertura do esquema temporal, a *ekstase* do presente possui uma função especial quanto a presentificação da presença. Em outras palavras, todas as dimensões temporais de alguma forma para ela se dirigem, e, não obstante o futuro ainda conserve o sentido direcional do esquema, ainda assim o deslocamento converge para o interior da dimensão do presente como âmbito em que esse horizonte fulgura e se dá. O sentido da *ekstase* do presente, no sentido de ser uma síntese passiva e espontânea que subjaz à existência própria ou imprópria do ser-o-aí, é o de ser o projeto (*Entwurf*) com vistas à presença (*Praesenz*). Isto é o que Heidegger chama de prelineamento esquemático (*schematische Vorzeichnung*). Prelineamento que delineia o horizonte que se estende e que alinha as *ekstases* sob a direção esquemática do futuro. Esse prelineamento projetivo realiza a formação transcendente de mundo como seu objeto horizontal “para além de” (“*über sich hinaus*”), sobre o que se dá a possibilidade de se atravessar *sobre si (über sich)* e *para além de (hinaus)*, ambos aspectos determinantes da transcendência do *Dasein* e de mundo, segundo vimos anteriormente. O horizonte desse movimento, o que em Heidegger corresponderia, finalmente, ao sentido da terra nietzschiano,

<sup>248</sup> PFF, p. 445 ; GA 24, p. 435-346.

<sup>249</sup> PFF, p. 444 ; GA 24, p. 434.

é a presença. Mais originária do que o agora, ela é a própria temporalização de mundo, da formação temporal de sua mundanidade. O para onde (*Wohin*) da transcendência é o espaço-tempo projetado na e pela presentificação da dimensão do presente, reunindo em seu halo passado e futuro.

Essa presença é o esquema horizontal da *ekstase* (*horizontale Schema der Ekstase*), que determina primariamente a temporalização da temporalidade da lida com o à mão (*Zeitigung der Zeitlichkeit des Umgangs mit dem Zuhandenen*). (...) A manualidade do à mão (*Zuhandenheit des Zuhandenen*), o ser deste ente (*Sein des Seienden*) é compreendida como presença (*Praesenz*), uma presença que é desvelada como inconceitualmente compreensível no autoprojeto da temporalidade (*Selbsentwurf der Zeitlichkeit*), por meio de cuja temporalização (*Zeitigung*) algo assim como a lida existente com o à mão e com o ente presente à vista (*Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem*) se torna possível.<sup>250</sup>

A presença é o esquema horizontal da *ekstase* no sentido de que é a direção em que esse mesmo esquema se temporaliza. Em cada projeto vigora um projetar, sem o que, o projeto mesmo não ocorre. O acontecimento desse projeto, que é o autoprojeto da temporalidade (*Selbsentwurf der Zeitlichkeit*), espontâneo e diretivo, é o fenômeno da temporalização – o acontecer do próprio do tempo. Autoprojeto em que não apenas mundo é projetado, mas também a existência do si-mesmo. O mundo realiza-se no horizonte da singularização do ser humano.

O esquema, portanto, realiza-se na e com a presença e, por esse motivo, coincide com ela. A verdade do descobrir o horizonte funde-se com o horizonte mesmo da descoberta como um único fenômeno, a formação de mundo. Como projeto do ser-descobridor e do ser-no-mundo, em resumo, do *Dasein*, um horizonte se abre e se mantém. A *linha fria do horizonte*, para nos apropriarmos das palavras de Pessoa, é o prelineamento esquemático da essência da verdade enquanto descoberta. Essa presença é desvelada como abertura e conquista de horizonte. Essa conquista é o *beijo merecido da verdade*. Merecido? “Cheio de méritos, mas poeticamente o homem habita esta terra”<sup>251</sup>, escreveu Hölderlin. Mas em nosso presente contexto, substituiríamos o poeticamente pelo espontaneamente. A formação de mundo é um autoprojeto da temporalidade, que abruptamente faz irromper o mundo onde quer que o homem habite, seja qual for

<sup>250</sup> PFF, p. 448 ; GA 24, p. 438-439.

<sup>251</sup> HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, EC, p. 257.

a sua vontade. Mas o mundo que se forma – esse horizonte presencial – pode ou não ser conquistado. Nietzsche expressou que, “*para o jogo de criação, (...) o espírito quer agora a sua vontade, tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo.*”<sup>252</sup> A perda de mundo convertida em conquista de mundo passa pela transmutação compreensiva e comportamental de orientação de mundo. O mundo formado espontaneamente pela essência do *Dasein* – e que vigora a partir dela – pode ser conquistado ou perdido para o si-mesmo. É por isso que o processo de singularização precisa atravessar a conquista de mundo, encontrando o sentido da terra. Por meio desse processo, o mundo se “abstrai” das mera presentidade e é transfigurado em espaço de jogo para que nele o próprio *Dasein*, que sorrateiramente o forma, se projete. O mundo traduz-se doravante em capital de giro para que a essência do ser humano quite sua dívida em referência à morte. A espontaneidade subjacente da formação de mundo se torna propriedade do ser humano na medida em que este cada vez mais se apropria com méritos do seu próprio poder-ser. Aquele que apenas vive sob a expropriação do seu poder-ser, também habita nesse mundo, mas de modo desterrado, à deriva do acaso, fora da apropriação do sentido do mundo.

Mas, afinal, o que poderia equivaler em Heidegger aos *beijos da verdade*, em Fernando Pessoa? Não a árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte. Essas coisas todas são entes apreendidos de uma experiência *paisagística* da vida. São entes presentes à vista (*Vorhandenen*), que fazem remissão à modalidade da presentidade (*Vorhandenheit*), como uma das formas possíveis de se compreender o ser do ente em geral. No entanto, não é a presentidade que responde pela presença, mas, como o próprio Heidegger deixa claro, a manualidade (*Zuhandenheit*). O esquema horizontal, portanto, das *ekstases*, enquanto temporalização da formação de mundo, adquire seu sentido justamente de fazer acontecer e desvelar essa modalidade como essência geral e estrutural do mundo, do encontro com o ente na totalidade. Beijo insosso e frígido? Verdade instrumental e funcional? Presença sem vida? Podemos dizer que não. A presença, na correspondência à manualidade, não é um horizonte de delineamento frio e

<sup>252</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 33.

Obs.: Com base no texto alemão, modificamos a opção de tradução “*para brincar o brinquedo dos criadores*” por “*para o jogo da criação*”, de acordo com a expressão original “*zum Spielen des Schaffens*”, presente na edição: \_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra* (KSA IV). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 31.

abstrato, em que o ente surgisse rescindido da vitalidade. Tampouco a presença é a vitalidade dos entes, muito menos dela é proveniente. O mundo da vida, não no sentido husserliano, mas no vulgar mesmo, não é uma realidade apartada da manualidade, como se fossem duas esferas de ser paralelas. Mundo da vida e a manualidade imiscuem-se na formação de um mesmo mundo, da mesma maneira que o ente animal humano não é outro que o *Dasein*. A conexão entre ambas as esferas, contudo, se dá, por um lado, por uma espécie de assunção e, por outro, pela precedência apriorística de uma sobre a outra, em que uma atua como determinante e a outra como determinada. Se a liberdade do *Dasein* antecipa-se à realidade humana factual e a projeta, de igual forma a manualidade sobredetermina e sobreleva o mundo da vida em todo o seu sentido. Essa determinação *a priori*, antecipatória, porém, é concomitante à própria aparição do que recheia de cores e multiplicidade o mundo da vida. A presença é o que possibilita *a lida com o à mão e com o ente presente à vista (Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem)*, se estendendo como o horizonte desta lida mesma. Nietzsche sentenciara: “A grandeza do homem (*Menschen*) é ele ser uma ponte e não uma meta: o que se pode amar no homem é ser ele uma *ascensão (Übergang)* e um *declínio (Untergang)*.”<sup>253</sup> Entre a ascensão e o declínio, diríamos que também se faz absolutamente necessário a conexão global que os circunde em uma mesma esfera. *Umgang*, lida que circunscreve o andamento completo da existência humana, estando ela no modo próprio ou impróprio. Essa lida é a circunrelação (esboçando uma tradução que procure dar conta dos aspectos constitutivos de *Umgang*) da essência humana para com a totalidade do ente, que confere a este mesmo sua mesmidade: a mundanidade presencial. Em outras palavras, ser presença.

Por mais, então, que calhe de um ente (como sói ocorrer a todo momento) eclodir espontaneamente cheio de vivacidade, ainda assim não deixa de poder eclodir apenas como ente intramundano. Onde quer que um este singular apareça, mundo aí de antemão já se instalou como presença do ente na totalidade. Como horizonte de seu próprio ser, o ser do ente (*Sein des Seienden*). Isso não arrefece em nada a espontaneidade do aparecer, não descolore sua vitalidade, mas decerto

<sup>253</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 17.

\_\_\_\_\_. *Also sprach Zarathustra (KSA IV)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, p. 16-17.

projeta e introjeta determinações que o estruturam e o estratificam, circunscrevendo-lhe relações. Partícipes da presença de mundo, os entes que se fazem presentes são atravessados pelas relações de conjunturas, significâncias e referencialidades, sem as quais, não poderiam pertencer e figurar no mundo. O ser-no-mundo, o ente humano que realiza a formação de mundo, projeta espontânea, mas também podendo ser ativamente, esses traços como aspectos fundamentais da mundanidade do mundo. Essa é a estrutura fundamental do seu sentido, que só se presentifica mediante a própria *temporalização da temporalidade* do *Dasein*, temporalização que consiste naquilo que Heidegger designou de temporalidade. “Temporalidade é a temporalização mais originária da temporalidade enquanto tal (*Temporalität ist die ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit als solcher*).”<sup>254</sup> Ademais, completa:

Temporalidade é a temporalidade com vistas à unidade dos esquemas horizontais que lhe pertencem, em nosso caso presente com vistas à presença. (*Temporalität ist Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die Einheit der ihr zugehörigen horizontale Schemata, in unseren Falle Gegenwart mit Rücksicht auf Präsens*).<sup>255</sup>

Sendo temporalização da temporalidade (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), a temporalidade é antes de tudo uma síntese intencional entre o projeto da própria temporalidade em concernência (*Rücksicht*) à presença mesma que é projetada. A temporalidade é *um deslocamento para... em direção a algo* (*Entrückung nach... auf etwas hin*). Esse algo já elucidamos como a presença instauradora de mundo: o horizonte. O sentido, portanto, da temporalidade passa justamente por essas reticências que se calam sobre essa íntima vinculação que faz concernir os elementos que se interligam. O deslocamento (*Entrückung*) transcendente da temporalidade do *Dasein* encontra sua concernência (*Rücksicht*) enfim na intencionalidade da presença do horizonte. Como estrutura fundamental do ente na totalidade e arquifênomeno de todas as fenomenalizações possíveis, esse horizonte realiza-se projetivamente enquanto mundo. Entretanto, a realização do real mesmo só pode ocorrer se tempo acontece. O tempo retira sua estrutura primária da temporalidade. Composta de dimensões *ekstáticas* (transcendentes), estas formam uma unidade que possui um prelineamento esquemático. A unidade

<sup>254</sup> PFF, p. 439 ; GA 24, p. 429.

<sup>255</sup> PFF, p. 446 ; GA 24, p. 436.

das dimensões temporais forma um esquema horizontal que faz vir ao encontro o mundo enquanto horizonte da presença. Presença nem tanto de vida, mas essencialmente de mundo. Mundo... manualidade; esta em seu significado fundamental não remonta ao fenômeno da linguagem respondendo pela constituição e doação de sentido? Mais essencialmente do que mera instrumentalidade, a manualidade não significa doação de sentido? Não é essa a essência do mundo, a própria mundanidade? Não encontraria esta, então, seu sentido na linguagem?

De fato. E, por seu turno, a temporalidade, portanto, designaria o acontecimento fundamental dessa doação, dessa formação de mundo que se irradia da linguagem: a presença do horizonte diante e para a existência humana. Constituindo a realidade de e para a descoberta – o fenômeno originário da verdade – e realizando o nexos intencional e transcendente entre o projeto da temporalidade e a doação presencial de sentido, a temporalidade faz acontecer o tempo como ligação essencial entre a essência humana e mundo. Através de ambos, nesse acontecimento ser e ente se precingem e se abrem em uma mesma amplitude aberta. A temporalidade faz estender o horizonte espaço-temporal do desvelamento, da verdade. Na morte e na linguagem, reside seu sentido existencial e presencial. Ambas temporalizações de um mesmo acontecimento da liberdade que se projeta sobre a vida: a transcendência humana e o horizonte do mundo, temporal e essencialmente, se realizam interligados.

## Conclusão

O sentido do tempo desdobra-se como horizonte, e o próprio horizonte como fenômeno temporal. Temporalização do espaço ou espacialização do tempo? E quanto ao horizonte? Se identificamos sua estrutura elementar como sendo constituída pela temporalidade, uma sobreposição de espaço e tempo se faz necessária? Originariamente, seriam um mesmo fenômeno? O que significaria serem-no, de fato? Ou, pelo contrário, o que significaria serem dimensões diversas da realidade, mas que a integram? O que seria, portanto, essa integração? No que consistiria esse mútuo relacionamento? O sentido disto é a própria realidade? E a realidade, afinal, isso que de modos múltiplos, indiretos e disseminados perquirimos, o que vem a ser? Quer dizer, se é que em Heidegger algo unívoco responda por isso.<sup>256</sup>

Talvez a realidade mesma seja multívoca. Assim como o ser, possa ser dita de muitas maneiras, sob ângulos ou aspectos diversos. Dizemos *assim como*, mas nos expressamos muito mal, pois sugere a impressão que realidade e ser sejam planos distintos que possam ser colocados em paralelo e, assim, como que cotejados. Na verdade, não é bem assim. Ou nada assim.

Realidade, *realitas*, é um conceito haurido da metafísica. Transportá-lo para o pensamento de Heidegger é cometer uma violência contra a essência desse mesmo pensamento. *O ser se expressa de múltiplos modos*, segundo Aristóteles. Dentre todas as possibilidades de expressão do ser, talvez o termo realidade seja um dos mais comprometidos para expressá-lo. Por pertencer à história da metafísica, a sua força de expressão já vem de berço comprometida com uma fuga do ser. Comprometida com essa dupla face do ser, a saber, o ente? De fato, mas de modo ainda mais fugidio do que apenas furtar-se ao ser. O comprometimento esconde-a do ser. No abscondito de uma abstração, de uma cisão com o ser em prol de uma ligação exclusiva com o ente? Exclusão do ser para assinalar um contrato de exclusividade com o ente? De repente, mais do que isso, mais que um

---

<sup>256</sup> Fizemos constar tais perguntas, mesmo que, evidentemente, não as possamos responder em nossa pesquisa, a fim de que ressaltemos o quão ainda seria preciso investigar e desenvolver. Longe de esgotarmos toda essa intrincada problemática no pensamento heideggeriano, estamos cientes do quanto as questões que lhe são inerentes ainda permanecem em aberto, ensejando ulteriores e necessários aprofundamentos.

simples velamento. A fuga do ser talvez precisasse ser vista como deserção, passando para o lado inimigo, daquele que reside no lado “oposto”. O ente rescindido do ser, sua terra natal, debandado para fora dos limites de sua originariedade, sequestrado pelo outro lado, interrogado, violentado, torturado, forçado a revelar seus segredos, seus códigos, persuadido pelo emprego de violência a abjurar do seu vínculo de origem, coagido a integrar o outro lado. Trânsfuga do ser, o ente combate doravante, ao longo da história da metafísica, pelo lado da realidade, a qual o absorve como força de combate. Como força de combate, o ente torna-se a entidade, entidade da *coisa* ou da *causa* mesma por que combate: a coisalidade ou a causalidade.

Será que essa imagem de uma guerra é apenas um símile, ou será que, mesmo sorratamente, ela não deixa de insinuar um fator fundamental no interior da historicidade da metafísica, a saber, a violência que ela desde o início comete e cujo acometimento mais expressivo será somente visto quando do domínio da técnica moderna? É por um acaso que as palavras de Francis Bacon possuem o teor dessa forma de violência: “os segredos da natureza são extraídos mais sob tortura das técnicas do que seguindo seu curso”<sup>257</sup>?

A tortura dos experimentos, enquanto técnicas de tortura, só pode se realizar a fim de extorquir os segredos, se, de antemão, a natureza foi aprisionada como uma realidade que segue, supostamente em sua liberdade, um curso natural. Esse curso natural, manifestamente, seria o tempo. Deixar que a natureza confesse de livre e espontânea vontade seus segredos consistiria em deixar o tempo passar, permitindo com que a natureza gozasse da liberdade para, a seu talante, espontaneamente e, a seu tempo, oferecer a dádiva de compreender as suas leis.

Nesse aprisionamento da natureza, Francis Bacon entreviu um caráter fundamental da condição humana: sua capacidade de antecipação à natureza, o poder de que o ser humano dispõe de, com sua vontade e determinação, se projetar livremente em relação ao curso do tempo. O homem pode ser livre frente à realidade e ao tempo. Não obstante tenha percebido de fato algo essencial no tocante à liberdade, a realidade e o tempo mesmo ficam aí comprometidos.

---

<sup>257</sup> Tradução nossa do original em latim: “(...) *occulta naturae magis se produnt per vexationes artium, quam cum curso suo meant.*” BACON, Francis. *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*, I. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 2007, §98, p. 309.

O tempo, como vimos ao longo da nossa investigação, não está fora do homem, mas de alguma forma dentro, na medida em que a temporalidade é o fundamento de constituição de sua estrutura ontológica. E, no entanto, a essência humana mesmo não se encontra dentro de si, não consiste numa natureza imanente, numa constituição interna, mas fora: seu modo de ser é a *existência*. O tempo é um dentro que é fora. Paradoxo? Tanto quanto a experiência, pelo que se constituiria a realidade: nem dentro, nem fora, mas um entre, que é simultaneamente dentro e fora – entre o homem e a coisa, na ligação entre eles, envolvendo-os de dentro para fora e de fora para dentro.

Tempo revela-se deslocamento, ao passo que a experiência uma forma de ligação. De alguma forma, esses traços foram contemplados no decorrer da história da metafísica. A ligação que a experiência trava insinuou-se, sob diversas formas, no fenômeno da percepção. A percepção – ou a sensação, ou ainda a intuição – consistiriam no acesso direto ou indireto à coisa real, ao que existiria de fato, subsistindo em si mesma, autonomamente em relação ao nosso próprio ser e, por conseguinte, ao próprio ato da percepção. Perceber significaria recolher o que já está dado previamente pela natureza. Natureza que é natureza das coisas, sem se restringir a um amontoado de seres vivos. Essa natureza é acessada na percepção, mas ela mesma esconder-se-ia enquanto tal desse acesso. Escondendo-se, esconde suas leis e estruturas: esconde sua verdade.

O problema da percepção, que se orienta por uma verdade que se encontraria afora, atinge também a apreensão do fenômeno do tempo. Aliás, qual o fenômeno que acaba, em última instância, por não ser afetado em sua apreensão? No fundo, esse prejuízo ontológico fundamental causado pela metafísica encontra seu fundamento na transmutação daquilo pelo que se compreendia a verdade, cujo sentido originário era de desvelamento (*ἀλήθεια*), decaindo a questão essencial da pergunta sobre o ser nos problemas epistemológicos da consideração e da condição do conhecimento. A *adequatio*, tal como os medievais cunhavam o conceito, assume o lugar da verdade.

A verdade transfere-se à coisa mesma subsistente, e o tempo assomaria como uma das suas propriedades mais elementares. O tempo relaciona-se com o movimento que, ocorrendo na realidade, pode ser percebido e até quantificado. Tempo como um dos subgêneros da realidade, cujo gênero primeiro e supremo, a

categoria por excelência a partir da qual a realidade se estratifica, é a substância. Substância que coincide com aquilo que o próprio ente seria, ao menos no seu núcleo. Apreender o núcleo do ente, a substância, com sua forma e estrutura, corresponderia ao conhecimento da verdade. O que, acima de tudo, a natureza teria a nos oferecer – mas o que devemos conquistar através de violência epistemológica – é a confissão, a revelação, da substancialidade do próprio real.

Pode-se, por outro lado, fazer um giro sobre tudo isso e transferir o sentido da realidade para trás de nós. A coisa em si mesma perde a sua força originária, subsumida para a subjetividade, para o interior de um suposto sujeito transcendental ou um absoluto que seja o fundamento para o mundo intersubjetivo, a linguagem epistemológica transcendentaliza-se a fim de poder dar conta de problemas mais refinados, e a adequação, embora seja ainda o entendimento geral por que se baseia o conceito da verdade, assume matizes mais complexos. A experiência não é tanto o acesso à coisa, mas o acesso ao próprio acesso. O acesso ao acesso é o que possibilita a antecipação à coisa. O tempo, junto com o espaço, não é mais uma propriedade pelo mundo afora da substância, mas traduz-se como a forma mesma da consciência. O sentido interno mais fundamental de si mesma e, no entanto, absolutamente vinculado à própria manifestação objetiva da realidade. Um tempo não por essência quantificado, mas mesmo assim quantificável. Um tempo que segue um curso, curso do fluxo da consciência, nem tanto mais um curso da natureza, mas ainda assim um curso, curso que segue fluindo de agora em agora, formando um *continuum*.

Mas a realidade não é uma via de mão única – da coisa para o intelecto, do sujeito para o objeto. Quiçá nem seja de mão dupla. Como a essência do ser humano é uma *unidade de desastres*, lembrando as palavras de Cioran, também a realidade assim o é. A tentativa e a pretensão de se abordar univocamente a realidade recolheu de um único aspecto do ente a mola propulsora para a apreensão do ser da realidade, a saber, o que Heidegger identificou como a presentidade (*Vorhandenheit*). Sob esse único aspecto decalcou-se o *sentido* da realidade.

Capturada sob essa forma de compreensão, a realidade não figura apenas equivocadamente. Ela torna-se um equívoco, talvez o mais basilar que há. Que esse conceito não deva corresponder ao ser mesmo do ente, nós o demonstramos antes,

bem como em relação a tudo quanto esse conceito torna equívoco: aspectos fundamentais do próprio ser, como a existência, o tempo, a liberdade, a transcendência, a perspectiva, o mundo, e por aí segue.

No entanto, encetamos nossas discussões sobre um tema que, de princípio, não parece atingir tanto ao âmago dessa questão: a vida. Ou melhor, atinge, mas como algo a ser subsumido nesse gênero supremo que é a realidade – ou, simplesmente, o ente, entendido na sua generalidade. O caminho que, porém, parecia representar uma forma indireta de se problematizar sobre o ente em geral, na verdade, mostrou-se como uma via necessária e direta. A problemática da vida não apenas precisou figurar no início de *Ser e tempo* como uma discussão praticamente proemial no corpo da obra, mas outrossim manifestou-se como o ponto de articulação fulcral em *Conceitos fundamentais da metafísica*, como meio pelo qual a essência humana define-se em referência primordial ao ente enquanto tal – o que acaba por ser desvendado como sendo o próprio mundo.

A vida humana, então, acontece sob a referência ao mundo? Não exclusivamente. Segundo Heidegger, os animais são pobres de mundo, mas essa penúria não significa uma carência absoluta, ou seja, uma completa falta de mundo. É evidente que podemos criticar Heidegger por uma visão tacanha quanto à diversidade do mundo animal, determinando-o por privações metafísicas, ao invés de procurar considerá-los em relação à complexidade das faculdades, interações e sociabilidades que os animais apresentam multiplamente, cada espécie com a riqueza própria do mundo que o constitui. Esse tipo de crítica não apenas pode ser procedente, como precisa ser levado adiante, sobretudo quanto à subvalorização da vida nesse contexto do pensamento heideggeriano. Contudo, essa é uma crítica que não atinge ainda a questão daquilo mesmo que ele deseja levantar: como e por que o ser humano é esse lugar em que ocorre o que chamou de diferença ontológica, centrada no fenômeno da compreensão de ser? Por que mundo, no âmbito da existência humana, é mais do que configurações e aspectos de sociabilidade, implicando uma relação que se trava com o ente enquanto tal, questionado e compreendido em seus modos de ser e de se manifestar próprio? De que forma é possível essa relação e, através dela, estabelecer-se existencialmente em referência ao ente na totalidade, rompendo com as circunscrições imediatas da vida? Por essas perguntas passa o sentido da posse e da formação de mundo.

Nesse contexto, mundo é efetivamente uma dimensão metafísica do próprio ser que é vedada aos demais animais, não obstante o ente de todo não lhes seja obstruído.

Com efeito, os seres vivos, ou mais especificamente os animais, em maior ou menos grau, têm acesso ao ente. Para Heidegger, “o animal também não é algo simplesmente dado (*Vorhandenes*). Ao contrário, ele é determinado em seu ser através do fato de ter acessibilidade a... (*Zugänglichkeit zur...*)”<sup>258</sup>. O animal é um ser provido de vida própria, capaz de se movimentar, manifestar comportamentos, se reproduzir, se adaptar... Segundo Heidegger, o animal não apenas representa uma forma mais complexa do fenômeno geral da vida, mas sim a forma de expressão da própria essência da vida, em todo seu vigor. Por isso, apreender o a essência da animalidade corresponde a capturar a essência da vida, na medida em que a animalidade mais a ilustra<sup>259</sup>. A essência da vida, por sua vez, encontra na perturbação sua estrutura fundamental, que determina o modo de ser dos organismos. Que tipo de perturbação seja esta já elucidamos quando discorremos a respeito dos impulsos e pulsões anímicos que determinam o comportamento dos animais e os estímulos do seu organismo. A perturbação, porém, aqui não deve ser interpretada apenas como a qualidade do acesso do organismo ao ambiente externo e interno. Quer dizer, não é como o acesso ocorre, mas na verdade é preciso que identifiquemos a própria perturbação com a acessibilidade enquanto tal, no caso dos animais. Heidegger sintetiza isso quando diz: “Apesar de o animal não possuir nenhum mundo, ele tem acesso a... no sentido do comportamento pulsional.”<sup>260</sup> Ademais, fala da “perturbação que é a condição de possibilidade da pobreza de mundo.”<sup>261</sup>

A necessidade de se identificar a acessibilidade dos animais ao ente ao fenômeno da perturbação oferece-se pela diferença radical que existe entre o acesso do ser humano ao ente e o dos animais. A partir do momento em que se procura caracterizar pela não posse de mundo a acessibilidade dos animais, tem-se a impressão de que o fenômeno não é compreendido em sua positividade. Não é o que ocorre. Ao identificar à perturbação, Heidegger determina o próprio ser desse

<sup>258</sup> CFM, p. 257 ; GA 29/30, p. 294.

<sup>259</sup> Cf. CFM, p. 332.

<sup>260</sup> CFM, p. 345.

<sup>261</sup> CFM, p. 347.

acesso em seu caráter mais essencial – e, por extensão, o que significa o mundo dos e para os animais. Este mundo seria o legítimo *mundo da vida* – não transcendental, como em Husserl –, na medida em que irrompe da essência da vida enquanto perturbação. Desse mundo, os animais não estão apenas de posse, mas são plenos desse mundo anímico-vital, e de tal maneira são por ele plenificados que não lhes há possibilidade alguma de transcenderem o círculo envoltório da vida, em cujo interior encontram-se aprisionados. Por essa razão, este mundo é radicalmente diverso do mundo daquele que é ser-no-mundo.

Homem e animal, portanto, habitam mundos inteiramente diversos. Entretanto, em primeira ordem não porque se encontrem em ambientes diferentes, ou porque o homem, graças à sua sapiência cultural e técnica tenha se afastado do seio da natureza, onde teriam permanecido os animais. Antes disso, o fenômeno de mundo, respectivamente considerado na positividade em cada um dos dois casos, não seria afinal unívoco, porquanto também não pode ser unívoca a forma de relação que ser humano e mundo travam com o ente, como ocorre no caso da percepção.

A percepção humana é antecipadora (*Menschliches Wahrnehmen ist antizipierend*). O animal também tem percepções, quer dizer, sensações (*Empfindungen*), mas não antecipa; ele não deixa, antecipadamente, o que afluí vir ao encontro, como um *quê* (*Was*) que subsiste em si mesmo (*in sich stehend*), como o outro que lhe pertence a ele, animal, como um outro, e que assim se mostra a si mesmo como um ente. (...) A sua vida decorre aquém da abertura do ser e do não-ser (*Sein Leben verläuft diesseits der Offenheit von Sein und Nicht-sein*).<sup>262</sup>

O mundo animal e o mundo humano constituem-se qualitativamente diferentes. Mais do que posse ou não posse, o que determina essa diferenciação é o modo como que se constituem e, sobremaneira, o sentido mesmo dessa constituição. O sentido, a saber, é precisamente aquela abertura (*Offenheit*) para o ser, que determina estrutural e essencialmente a existência humana. Esta abertura é o próprio horizonte da verdade, o acontecimento do velamento e desvelamento do ser. Impossibilitados de aí residirem, os animais vivem aquém (*diesseits*) dela. No entanto, viver aquém dessa abertura não é de modo algum ser privado em absoluto do mundo, ou seja, do acesso ao ente. Possuem, com efeito, como bem

<sup>262</sup> QC, p. 210-211 ; GA 41, p. 227.

expressa Heidegger, sensações (*Empfindungen*), palavra com que corrige percepção (*Wahrnehmen*), pelo menos no emprego para os animais. Tal correção não é sem propósito. Heidegger procura, no contexto do debate nessa obra, reservar ao ser humano a palavra *Wahrnehmen* para a experiência com o ente. É possível que essa exclusividade, além de ser motivada pela necessária diferenciação fenomenológica, se deva ao cuidado minucioso de Heidegger com a composição lexical e etimológica das palavras. Os animais, inexoravelmente circunscritos às pulsões que determinam seu comportamento, não podem possuir propriamente percepção (*Wahrnehmen*), mas sensação (*Empfindung*). Desde o *De anima*, de Aristóteles, na tradição filosófica o princípio vital que caracteriza o ser em geral dos animais foi determinado pela faculdade de ser afetada através dos sentidos, recebendo, mediante os mesmos, estímulos e informações do ambiente externo e interno; com isso, a sensação (*αἴσθησις*) torna-se o fator mais essencial da vida animal, a ponto de se denominar de alma sensitiva a faculdade da alma que mais caracteriza a vida animal, sendo que também possuem faculdades ou funções vegetativas, próprias de todo organismo. Segundo Aristóteles, à diferença dos animais, os homens possuem, além dessas duas faculdades, uma terceira, pela qual o ser humano poderia ser definido: a razão, o *λόγος*. A fórmula aristotélica para definição da essência do ser humano é a famosa definição *ζῷον ἔχον λόγον*, que os latinos traduziram como *animal rationale*. Tal tradução não contém nenhum erro, porém, em termos de pensamento, ela talvez se baseie num equívoco de interpretação da filosofia aristotélica – isto para não estender à toda a filosofia grega.

O homem é o *vivente que possui a linguagem*. A tradução de *λόγος* por linguagem, embora seja possível, não consegue dar conta das múltiplas acepções da palavra grega. Contudo, apesar de parecer completamente arbitrária essa tradução, é preciso atentar para o que pode ser pensado através dela. De acordo com considerações anteriores, Heidegger compreende o *λόγος* como “poder de assumir uma atitude que mostra o ente (*Vermögen zu das Seiende aufweisenden Verhalten*)”<sup>263</sup>, poder que se estabelece sobre a liberdade – esta última é a atitude fundamental (*Grundverhalten*) que caracteriza o ser humano. No que se refere ao sentido dessa liberdade e o que nela mesma se institui, encaminhamos nossas

<sup>263</sup> CFM, p. 434 ; GA 29/30, p. 492.

investigações para o fenômeno da formação de mundo (*Weltbildung*). Linguagem e mundo são fenômenos essencialmente vinculados, na medida em que mundo responde pela cadeia e conjunto de sentidos e significações, ao passo que a linguagem é precisamente a “faculdade” pela qual a liberdade da essência humana pode realizar e formar mundo neste sentido.

Os animais vivem aquém disso. *Aquém* não quer dizer nesse contexto um estágio degradante ou decadente, mas apenas fora. Ou seja, eles vivem numa espécie de alienação para com o sentido do mundo, mundo entendido como o ente na totalidade. Não sendo privados do mundo em absoluto, também não o são com o ente. Acessam-no, mas não contém, nem retém seu sentido. Eles encontram-se de algum modo em meio ao ente, sem poder compreendê-lo. Esse acesso ao ente, encontrando-se em meio a ele, mas sem, contudo, poder apreendê-lo em seu sentido e verdade, seria a sensação (*Empfindung*) – sendo que o próprio radical da palavra alemã (derivada do verbo *finden*) assinala esse estado de se encontrar em meio a algo. O animal, com efeito, está na tensão desse encontro com o ente, seu ser mesmo está inextricavelmente ligado a esse encontro, sem poder sair de sua zona de efeito. Não se antecipa a ele, tampouco, por isso mesmo, pode operar um giro de reflexão. O encontro que a sensação proporciona apodera-se do animal, a ponto de determinar crucialmente sua essência e seu modo de ser; é a passividade da sensação, com as afecções e estímulos, que faz dele um vivente dotado de alma sensitiva.

O fenômeno da antecipação requer uma ruptura com a passividade. Com isso, a própria sensação é modificada em seu modo de apresentação. Mesmo seguindo Aristóteles quanto à afirmação de que também há no homem, em comum com os animais, uma faculdade sensitiva da alma, faz-se mister reconsiderar, à luz do *λόγος*, a natureza e as características da sensação no ser humano. Heidegger parece ter razão no momento em que faz uso da palavra *Wahrnehmen*, percepção, para especificar a faculdade humana da sensibilidade. Mais do que motivações de cunho epistemológicos (com relação à discussão da filosofia kantiana no contexto da citação acima), a necessidade de diferenciação fenomenológica força-o a lançar mão de outra palavra para isso. Não qualquer palavra, diga-se de passagem, mas uma que poderia ser de veras fecunda em seu pensamento. Nesse vocábulo recorrente da língua alemã, o verbo *nehmen* (“tomar,

pegar, levar, aceitar”) é precedido por *wahr-*. Apesar de etimologicamente esse *wahr-* ser proveniente do inglês *aware* (ciente, informado, consciente), Heidegger bem poderia nessa passagem consciente ou inconsciente estar seguindo os mesmos passos de Hegel, lendo esse *wahr-* como a palavra alemã *wahr*, que significa “verdadeiro”<sup>264</sup>. Nesse sentido, *Wahrnehmen* poderia significar “aprender o verdadeiro, aceitá-lo, ser levado a ele”. Assim, a percepção designaria a faculdade do homem de apreender a verdade e, em contrapartida, ser afetado por ela.

No ser humano, a percepção não é orientada ocasionalmente para o verdadeiro, mas por natureza e constantemente o é. Precisamos pensar aqui para além do conhecimento particular de fatos ou objetos singulares em sua ocorrência e propriedades, ou seja, na recepção da realidade objetiva mediante a sensibilidade. Na verdade, a natureza humana é universalmente vinculada ao verdadeiro. Sem a consideração de que o verdadeiro integra necessariamente o ato de apreensão do ente, o sentido fenomenológico da percepção sofre um grave prejuízo. De acordo com as diretrizes fundamentais da fenomenologia, desde Husserl, é imprescindível a consideração de que somente na e com a percepção a realidade é dada – e, aqui, por realidade compreendemos o verdadeiro em seu sentido mais lato. O conceito mesmo de intencionalidade requer justamente que a doação da realidade seja constituída primariamente na correlação que se trava na percepção. A realidade constitui-se intencionalmente na percepção – isto é, na relação de apreensão e de captura do verdadeiro – e com o verdadeiro entendemos o manifesto, o ente desvelado.

De que tipo é essa correlação? Em primeiro lugar, frisemos que o sentido dessa correlação é o verdadeiro. Em linguagem escolástica, o verdadeiro é um transcendental do ente. Seguindo por aí, o objeto da correlação seria o ente, conceito conversível com o verdadeiro. De alguma forma isso coaduna-se com aquilo que Heidegger disse, na citação precedente, no que tange à abertura (*Offenheit*) do ser e do não-ser. Não é precisamente esta abertura do ser e do não-ser a dinâmica da verdade enquanto desvelamento e velamento? E o que é desvelado senão o ente? A abertura, portanto, consiste numa correlação entre o ser humano e o ente. Se a vida dos animais decorre aquém dessa abertura, que se dirá

<sup>264</sup> Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 195.

da vida humana? Ou que ela ocorre justamente no interior dela, ou, quem sabe, além. Entretanto, a existência humana – e o conceito dela haurido de experiência – constitui-se sempre na tensão de um entre (*zwischen*).

No trecho supramencionado, a percepção caracterizava-se, além de constituir-se como um lugar dessa abertura, também pelo poder de antecipadamente fazer afluir e vir ao encontro um “quê (*Was*) que subsiste em si mesmo (*in sich stehend*)”. A noção de subsistência remete-nos, de imediato, à história das especulações metafísicas acerca do conceito de substância, mas, por todas as razões que exaustivamente desenvolvemos anteriormente, fora-nos repetitivo demonstrar por que o pensamento de Heidegger não tramita por esses termos, pelo contrário, cumula-se como força diametralmente oposta, tentando perpetrar uma crítica e desconstrução dos conceitos metafísicos. Desta forma, é preciso pensar essa “subsistência” de acordo com a correlação intencional entre o ser humano e o ente. Se a percepção, de pronto e *a priori*, porquanto se realize antecipativamente, institui uma relação com algo que subsiste, a fim de não recairmos em termos metafísicos, a subsistência tem de ser produzida por essa relação. A consequência imediata disso é que esse “em si” não seria a causa eficiente da subsistência desse algo, mas uma espécie de causa final – se é que ponderar pelas relações de causalidade conduza-nos a algo de efetivamente ontológico. Em todo caso, esse algo ou quê (*Was*) retira da percepção a subsistência em si como sua enteléquia. Maneira estranha de conceber a percepção, porém nem tanto se recordarmos aqui que percepção não é um ato noético da consciência, tampouco uma faculdade da alma sensitiva, mas uma das modalidades de abertura do e para o ser. A percepção é um levar e trazer ao verdadeiro, ter dele posse e, ao mesmo tempo, deixar-se ser por ele apropriado. Somente assim, é possível deixar vir ao encontro o ente que aflui.

Se há um sujeito nesse processo, identificá-lo-íamos como sendo a atitude fundamental a partir da qual se irradia a essência humana, a saber, o *lóγος*. Enquanto acontecimento apofântico da linguagem – isto é, de realizar a mostraçã do ente –, é nele que tem lugar o apreender o verdadeiro e, como condição de possibilidade, a abertura pré-lógica do ente enquanto tal. Dizemos que o sujeito desse processo é a linguagem e que esta remonta ao fenômeno da formação de mundo, como afirmações que devem nortear nossas reflexões. Essa *subjetividade*,

porém, não equivale a sujeitos pessoais ou transcendentais, mas ao mesmo tempo como atualidade e possibilidade que perfazem a própria abertura do ser, que se apropria da essência humana como o espaço para sua realização, e da qual o ser humano pode se apropriar como sua mais elevada possibilidade.

A abertura do ser perfaz-se sob o fenômeno da compreensão (*Verstehen*) – ela, no fundo, é o sujeito desse processo. Todavia, esse processo não é efetuado por nenhum *sujeito automático*, usurpando as palavras de Marx. Há, certamente, uma dimensão de efetividade passiva desse processo, na medida em que ele é originariamente uma doação espontânea de possibilidades conferidas pelo ser ao homem. A compreensão é uma realidade natural do homem, um aspecto elementar do seu ser: o homem é, por natureza, uma substância que compreende, sua existência é de imediato e permanentemente compreensão.

Exprimimo-nos em termos metafísicos, mas o que importa é o sentido do que queremos dizer: o fenômeno da compreensão é a condição de possibilidade já lançada para que toda a realidade humana, em todas as suas configurações, modalidades e traços, se efetue. A compreensão é, no fundo, o autoprojeto da formação de mundo, cujo acontecimento se dá espontaneamente ao ser humano, como dissemos anteriormente. No entanto, ainda que seja gratuitamente o traço primordial da essência humana, não basta apenas recebê-lo como dádiva, mas conquistá-lo para si, como a mais excelsa possibilidade humana. Invertendo as ideias contidas no afamado verso de Hölderlin, aludido antes, não basta que espontaneamente habitemos esta terra, mas que a enchamos de méritos. Encher de méritos significa: apropriarmo-nos do processo de constituição e acontecimento da verdade, apoderarmo-nos do λόγος, dimensão e horizonte desse acontecimento, como a força motriz e a atitude fundamental de nossa existência. Em outros termos, sermos ativamente formadores de mundo, descobridores da verdade, dimensionadores das teias de relações e sentidos que trafegam o ente na totalidade.

Essa atitude de se apoderar do fenômeno da descoberta, o acontecimento da verdade, é o que ao longo de todo esse trabalho tratamos como transcendência. O sentido final da transcendência, que cotejamos com o pensamento de Nietzsche, é, pois, a formação de mundo, através do que o *Dasein* se realiza como ser-no-mundo. Em relação à conexão entre ser e mundo, vale lembrar as palavras de

Heidegger: “O problema do ser – tomado em sua originalidade – desdobra-se necessariamente em direção ao que denominamos o problema do mundo.”<sup>265</sup>

O fio condutor das investigações de *Ser e tempo* é a análise e a compreensão do ser que se pergunta pelo ser, o homem. Através da resposta desse *quem* é que se abre a possibilidade de se recolocar tal pergunta. O redirecionamento para o fenômeno da mundanidade nas subseqüentes preleções de Heidegger, logo após *Ser e tempo*, no final da década de 1920 e início da de 1930, longe de consistir um extravio da questão do ser, mostra-se, pelo contrário, como seu desdobramento necessário.

Se a resposta de *quem* pergunta pelo ser orienta a questão do ser, o movimento contrário também é possível: a resposta do *quê* (*Was*) responde pelo ser que é capaz de dizer talvez mais profundamente *quem* é esse que coloca tal questão.

Esse *quê*, em sua subsistência, é o ente. Não este ou aquele, mas o ente em toda a sua abrangência e, por essa razão, na totalidade – o que significa o mesmo que o ente enquanto tal, na medida em que ente é um conceito extensivo a tudo aquilo que é e a totalidade do que é. Neste sentido, ente e mundo são o mesmo. O subsistir (*stehen*) do ente requer como ato fundador e horizonte uma abertura do ser. O ser, porém, só se abre no e com o mundo. Isto é, somente com o mundo – enquanto perspectiva e campo da doação de sentido – a verdade, no sentido da ἀλήθεια, se dá. Mundo, como fenômeno derivado imediatamente do acontecimento da verdade, não subsiste por si mesmo, mas forma-se na relação e no atravessamento daquele que é ser-no-mundo, o qual é o ser humano em sua estrutura ontológica e em sua possibilidade mais essencial, o *Dasein*. Constituindo-se num entre ser e mundo, o ser-o-aí é o elo intencional que vincula a realidade em sua amplidão.

O elo, nesse caso, é mais do que uma simples junção. O elo é um também o halo que abrange toda a relação, alcançando a amplidão da manifestação. Aristóteles vislumbrou esse tão intrigante fato quando aventou que, de certo modo, a alma é todas as coisas. Cambiando alma por *Dasein*, podemos dizer que ele é o mundo, na medida em que, além de constituí-lo como formador de mundo,

---

<sup>265</sup> IF, p. 419.

é nele que ocorre a abertura do ser. O *Dasein* é essa amplitude aberta em que o ser se abre e possibilita, entregando às mãos e possibilidades humanas, mundo.

A abertura do ser correlaciona-se, então, por necessidade à formação de mundo. Procuramos responder, ao longo do nosso percurso, o que significa a formação de mundo e *Dasein*, passando por desde a problemática do ser-para-a-morte e a transcendência até a questão da conexão entre o fenômeno da verdade e a temporalidade do ser-no-mundo. Mas, no intento de alcançar neste instante umas últimas palavras que nos permitissem, nem que fosse parcialmente, visualizar o problema afinal da realidade em Heidegger, que se instilou como o *leitmotiv* de nosso trabalho, mas que teve, por obrigação investigativa, de se fragmentar e se diluir nos múltiplos temas investigados e conectados até então, como poderíamos sinopticamente traçar um desfecho que recuperasse o conceito subjacente de realidade, se é que há tal conceito, dada a dissolução que precisou sofrer até agora?

O problema da percepção conecta-se diretamente ao da realidade. Alhures Heidegger enfatiza: “Todo comportamento em relação ao ente já compreende ser (*Alles Verhalten zu Seiendem versteht schon Sein*)”<sup>266</sup>. A tradução de *comportamento* para o conceito de *Verhalten*, conforme vimos, não contempla sua significação filosófica. *Verhalten*, enquanto *comportamento*, é tão comportamental quanto a linguagem, entendida como atitude ou comportamento fundamental (*Grundverhalten*). *Verhalten* diz respeito à relação intencional que o ser estabelece entre a essência humana e o ente. Como vínculo de pertencimento entre ambos, *Verhalten* possui um significado de ampla extensão fenomenológica, querendo dizer, no fundo, *assunção capaz de manter*. A tradução deste verbo por *assunção de uma atitude* carregava subliminarmente essa noção, que melhor é explicitada quando recordamos que Heidegger estende essa noção de comportamento à própria essência do ente. Que espécie de manutenção é essa? Acerca da percepção, Heidegger sublinha que antecipadamente o homem é capaz de deixar vir ao encontro o ente. O ente, contudo, não provém de nenhum lugar além, mas é introjetado pelo próprio ser, ou melhor, desvelado, mediante a abertura que o próprio ser oferece. Esta abertura do ser é que originariamente se estabelece como condição de possibilidade fundamental de todo e qualquer dar-se

<sup>266</sup> PFF, p. 471 ; GA 24, p. 462.

e manter-se. Mas a partir do momento em que esse aberto se instala, o próprio ser estabelece sob dupla face: *Dasein* e ente, ou homem e coisa. Como a coisa pode subsistir em si nesse horizonte? Claro, a coisa – entendida como o ente ou o mundo – subsiste *em* si mesma, mas não *por* si mesma. A realidade da coisa – realidade não no sentido da *realitas*, mas da doação da coisa, ou seja manifestação do ente – produz-se perceptivamente. Mas a percepção não é um ato gnosiológico, e sim o processo de apropriação da coisa mesma, na medida em que ela identifica-se, enquanto ente, ao verdadeiro. A *Wahrnehmen*, contudo, não é uma via de mão única, pois, do contrário, não seria possível o ente subsistir em si mesmo. Para que a coisa subsista (*stehen*) é preciso que a compreensão (*Verstehen*) atravesse a percepção e se disponha como o próprio fundamento da subsistência da coisa. Ao constituir a amplitude aberta da verdade como relação entre *Dasein* e mundo, o ser já interpõe o sentido da compreensão como o campo de doação do sentido ente, o que averiguamos com a essência da mundanidade. Deste modo, o ente só é trazido propriamente à luz da existência pelo fenômeno da compreensão. A percepção não é uma afecção do *Dasein* pela realidade, mas, antes, um projetar-se dele mesmo para as coisas. A percepção é um devassar a coisa em sua verdade, capturando-a em sua verdade. A coisa mantém-se em si mesma, quer dizer, em sua verdade, somente porque o *Dasein* a assume intencionalmente em seu mundo, a abertura do ser. Aquém da compreensão, os animais não são capazes de captar e manter o ente em sua verdade.

Apesar da importância central do problema da percepção dentro da corrente fenomenológica, o pensamento de Heidegger dá um passo adiante quando desloca a questão do desvelamento para além da percepção. Aliás, não somente para além, mas para o interior mesmo de onde pode ela emergir. O fenômeno que a possibilita é a experiência (*Erfahrung*). Retomando as palavras de Heidegger:

A experiência (*Erfahrung*) é um acontecimento (*Geschehen*) que, em si mesmo, origina um círculo (*Kreises*) e pela qual se abre aquilo que se encontra no interior do círculo (*was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird*). Mas este aberto (*Offene*) não é senão um “entre” (*Zwischen*) – entre nós e a coisa (*zwischen uns und dem Ding*).<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> QC, p. 230 ; GA 41, p. 244.

A percepção, como uma das modalidades de apreensão do verdadeiro (o ente), só é possível porque antes ocorre uma abertura. O estar diante do desvelado, com efeito, pressupõe o desvelamento como condição de possibilidade e de sustentação desse fenômeno. O fato da percepção se fundamentar sobre a experiência e não o contrário traz repercussões decisivas dentro do projeto da fenomenologia. A partir daí a percepção deverá ser desenraizada do fenômeno da vida da consciência, encontrando seu solo originário em outro lugar. A experiência é esse lugar. Só que mais do que mero lugar de onde brota a percepção, a experiência é o acontecimento (*Geschehen*) pelo qual todo e qualquer fenômeno pode se dar. Se há um conceito no pensamento heideggeriano que possa equivaler ao sentido de realidade, este é o de experiência. Dela origina-se um círculo (*Kreises*), identificado ao aberto (*Offene*), o qual, por seu turno, revela-se um entre (*Zwischen*).

A experiência faz acontecer o círculo – círculo entre nós e a coisa. Que coisa, porém, é esta? Sabemos que não consiste na coisa em si kantiana, e, no entanto, naquela citação acerca da percepção, Heidegger especula sobre um quê que subsiste em si (*in sich stehen*). A subsistência, entretanto, não é o ato de existir ou uma propriedade inerente a uma perfeição metafísica do ente, pois não se pode alienar da subsistência, para bem entendê-la, o caráter relacional que lhe é próprio e constituinte. A subsistência na abertura do ser se realiza mediante relação intrínseca com a compreensão. Mas essa relação não é da ordem da dicotomização epistemológica entre sujeito e objeto, mesmo quando a fenomenologia incorpora um no outro. Não há dicotomia, porquanto não sejam planos diversos, nem dimensões. O fenômeno da compreensão não se encontra em um polo, e a coisa num outro, mas a compreensão atravessa a coisa e, nesse atravessamento, realiza a abertura em que a coisa mesma possa se encontrar ou subsistir. Longe de constituir um sujeito transcendental que opera por sínteses as aparições objetivas, o fenômeno da compreensão é um campo aberto, um horizonte, em que o ente pode surgir e se manifestar. Horizonte não estático, mas que se perfaz num deslocamento (*Entrückung*) através das *ekstases* temporais. A direção – e o que é perpassado – nesse deslocamento é a presença. O horizonte temporal e o fenômeno da verdade enquanto descoberta orientam-se justamente para essa presença. Presença que não é da coisa em si, mas presença do que é

maximamente transladado e constituído de relações. A coisa é, efetivamente, o mundo.

A experiência, portanto, ao abrir o círculo em que mundo irrompe, é formadora de mundo. Experiência que atravessa e se confunde com esse círculo, que se autoconstitui como o entre em que ele acontece. Ser-no-mundo talvez seja a designação heideggeriana para a essência da experiência compreendida como formação de mundo.

O horizonte da experiência, aberto e projetado por ela, é o entre. *Entre nós e a coisa*, diz Heidegger. O que, todavia, encontra-se em jogo nesse entre? Não o jogo da vida, mas o jogo da criação. O sentido desse jogo é, conforme analisamos, a transcendência, na qual o ser-no-mundo integra-se e estabelece-se com o ser-para-a-morte. Eis aqui a antecipação da linguagem e o descortinar prévio do sentido existencial do *Dasein*, ambos aspectos como dimensões de um mesmo projetar. Fora exaustivo recobrar o que elucidamos antes, mas ressaltamos nesse ponto o problema de fundo que perpassa o fenômeno do entre: a transcendência. Ao mesmo tempo transcendência do mundo e do ser-o-aí, mútuo atravessamento e deslocamento de fulguração de sentido e projeção de compreensão. O entre é a abertura de onde emerge a transcendência e que dela é arrancado na proporção em que ela se projeta. É nele que “a diferença acontece e irrompe em meio ao diferenciar. Esse diferenciar é o transcender mesmo (*Der Unterschied geschieht und bricht auf im Unterscheiden, und dieses ist das Transzendieren selbst*).”<sup>268</sup>

A transcendência é modo de ser daquele que é ser-no-mundo, e é na dinamicidade do transcender que a diferença ontológica acontece e vigora, a diferença *entre* ser e ente. O entre é, portanto, o espaço fértil e repleto de tensão, em que a verdade se manifesta e é descoberta, em que ela se doa e é arrancada à força do desvelamento. Nada disso seria possível sem a antecipação da morte ou a aprioridade da linguagem, traços ontológicos inerentes ao fenômeno da transcendência. Neste sentido, o ser mesmo já é demarcado sob os horizontes da linguagem e da mortalidade. Nós somos esse entre e essa diferença: “A diferença entre ser e ente *está*, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente

---

<sup>268</sup> IF, p. 420 ; GA 27, p. 392.

*presente* no ser-aí e em sua existência. A diferença *está aí*, isto é, ela possui o modo de ser do ser-aí.”<sup>269</sup>

Somos a diferença ontológica, e ela nos possui, apropriando-se do nosso modo de ser. *Existir é ser e ser possuído*. Nessa ambivalência se realiza a relação pela qual o que poderia ser nomeado de realidade se efetua. Relação entre compreensão e manifestação da coisa, subsistência do mundo no horizonte transcendente e transcendental da experiência.

E, entretanto, como é possível ser o entre, se este se encontra num interstício entre nós e a coisa, ou melhor, entre o ser humano e o mundo? A respeito disto, Heidegger destaca três considerações de capital importância:

1º – que nos devemos mover (*bewegen*) sempre num entre (*Zwischen*), entre o homem e a coisa (*zwischen Mensch und Ding*).

2º – que este “entre” (*Zwischen*) somente é, na medida em que nos movemos (*darin bewegen*).

3º – que este entre não se estende como uma corda (*Seil*), entre a coisa e o homem, mas que este entre (*Zwischen*), como captação prévia (*Vor-griff*), capta para além da coisa (*über das Ding hinausgreift*) e, ao mesmo tempo, por detrás de nós (*und ebenso hinter uns zurück*). Captar previamente é retro-jetar (*Vor-griff ist Rück-wurf*).<sup>270</sup>

Nietzsche escrevera que o que há de admirável no homem é ser ele uma corda (*Seil*) entre o animal e o super-homem. Se para Heidegger, contudo, a corda que nos ligaria à vida dos animais eclode rompida de nossa essência desde já, lançada no mundo e diante da morte, também no que tange o fenômeno da transcendência a imagem da corda é insuficiente. O mesmo vale para conceber a experiência. Quando afirma que há um entre nós e a coisa, explicita melhor esse nós com o conceito de homem (*Mensch*). Diferente de Nietzsche, que tomará o humano como ponte que vai da vida à transcendência do homem, Heidegger pensa a humanidade do homem como o ponto de partida. Porém, esse ponto de partida não é absolutamente um princípio ontológico, mas, ao contrário, apenas um dos polos necessários, conquanto factual do entre que é constituído no espaço entre o homem e a coisa. Se esclarecemos a coisa sendo mundo, então o que significa o homem é como esse outro polo? Não sendo uma relação de oposição,

<sup>269</sup> PFF, p. 463 ; GA 24, p. 454.

<sup>270</sup> QC, p. 230-231 ; GA 41, p. 245.

nem de afastamento, deveríamos pensar o homem como o ente carregado pelas multiplicidades variegadas da vida, arrastado pela mera reflexividade de sua existência. O homem é a cotidianidade, esse ente que é simultaneamente extra-mundano, posto que alienado do sentido do mundo, e intra-mundano, pois está perdido nos lances da vida.

Mover-se no entre requer, então, transcender homem e mundo como polos, fazer a corda se romper definitivamente e se estabelecer no entre. O entre é, na verdade, o que nós mesmos somos originária e essencialmente: o *Dasein*. Nós apenas o somos, na medida em que nos movemos nele; e só nos movemos nele, se nos lançamos à transcendência do que somos, em direção às nossas potencialidades, constituindo-nos justamente a abertura da diferença ontológica, em cujo cerne o mundo se forma e nos atravessa. Este é o sentido da experiência (*Erfahrung*), a qual se revela, no fundo, como transcendência.

A sentença “Captar previamente é retro-jetar (*Vor-griff ist Rück-wurf*)”, com efeito, é deveras enigmática. A própria palavra *Rück-wurf* carrega em si um peso de significação e referências difícil de ser aquilatado dentro do pensamento de Heidegger. *Rückwurf*, comumente na língua alemã, significa *retorno*. Ela compõe-se, pois, de dois caros radicais que remetem a dois conceitos de heideggerianos diversos, mas que relacionamos estreitamente: *Wurf* significa *lança, jogada*, de onde se deriva *Entwurf*, *projeto*, conceito que designa, como elemento central da liberação do seu poder-ser – poder de nos lançar como transcendência *ultrapassando* (este é o sentido do verbo *hinausgreifen*) sobre o sentido do mundo –, o traço fundamental da essência do *Dasein*; por outro lado, *rück-* contém a ideia de um movimento reversivo ou de apontar para algo que se situe do lado detrás – Heidegger acentua isso explicitando o movimento “por detrás de nós (*hinter uns zurück*)”, e desse radical forma-se *Entrückung*, *deslocamento*, *transladação*, palavra que Heidegger lança mão para se referir ao dinamismo da temporalidade, na unidade das *ekstases* temporais, em confluência de formação do horizonte do ser. Retrojetar reúne, de algum modo, o projeto existencial da essência humana e a dinâmica da temporalidade. É nessa reunião e tensão que temos lugar. E além de lugar, temos nosso tempo. Entretanto, normalmente residimos aquém dele. Lançar-se à retrojeção é transcender, significa sermos a própria ação do ultrapassar. Só podemos realizar em nós mesmos a transcendência, porém, na

medida em que previamente captamos o seu sentido – o que inclui dizer, também, captar o sentido da realidade, como o entre em que devemos sempre nos deslocar. É preciso que retornemos sempre e de novo à retrojeção, que capta previamente e lança o sentido. Sentido da existência e de mundo, em cuja reunião a diferença ontológica fagulha e inflama-se, recuperando aqui uma imagem heraclítica.

Sempre nos movendo para e na retrojeção, ela é em Heidegger o eterno retorno, no qual a mundanidade e a temporalidade conjugam-se para formar o horizonte e a abertura do ser, o entre. É, pois, o entre a realidade? Nós havíamos dito anteriormente que o deslocamento da temporalidade responde pela constituição fundamental da realidade enquanto horizonte. O sentido do tempo seria, portanto, em última instância a constituição da realidade, em que homem e coisa, transcendência e mundo coligam-se e perfazem-se. E, no entanto, assim como o ser, esse lugar da diferença também fragmenta-se numa multiplicidade de sentidos, de modalidades, de estruturas, sobre as quais perpassamos um olhar ao longo dessas investigações. A fragmentação impossibilita por completo a apreensão de uma univocidade. Captar um conceito unívoco para a realidade exigiria a gigantomaquia de apreender o sentido do tempo. Mesmo sendo nós mesmos a temporalidade, seu sentido escapa-nos para além da coisa e nos envolve por detrás de nós. A realidade é um círculo em cujo interior tramitamos; e, conquanto nos deslocamos por ele, nós mesmos, porém, somos o círculo. Expressão de um paradoxo? Quem sabe algo além do paradoxo. Expressão de que a realidade multiplica-se em mundo, assim como a unidade do tempo fragmenta-se nas múltiplas dimensões da essência humana. Talvez a unidade mais essencial do horizonte seja mesmo sua multiplicidade.

## Referências bibliográficas

### Obras de Heidegger na língua original

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1989.

\_\_\_\_\_. *Der Begriff der zeit*. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 2004.

\_\_\_\_\_. *Der grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe – Band 24. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1975.

\_\_\_\_\_. *Die Frage nach dem Ding*. Gesamtausgabe – Band 41. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1984.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Gesamtausgabe – Band 29/30. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1983.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Methaphysik*. Gesamtausgabe – Band 40. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1983.

\_\_\_\_\_. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe – Band 27. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1996.

\_\_\_\_\_. *Erläuterungen zu holderlins dichtung*. Gesamtausgabe – Band 4. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1981.

\_\_\_\_\_. *Holzwege*. Gesamtausgabe – Band 5. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1977.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Gesamtausgabe – Band 6/1. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Gesamtausgabe – Band 6/2. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

\_\_\_\_\_. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 2006.

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe – Band 31. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 1982.

\_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe – Band 7. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 2000.

\_\_\_\_\_. *Was heißt denken?* Gesamtausgabe – Band 8. Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

\_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Gesamtausgabe – Band 9. Frankfurt: Vittorio Klosterman GmbH, 2000.

### Traduções das obras de Heidegger

\_\_\_\_\_. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. (Coleção *Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Contributions to philosophy: (Of the Event)*. Trad. Richard Rojcewicz; Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *El concepto de tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

\_\_\_\_\_. *Elucidations of Hölderlin's poetry*. Trad. Keith Hoeller. New York: Humanity Books, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Essere e tempo*. Trad. Pietro Chiodi. Milano: Longanesi &C., 1976.

\_\_\_\_\_. *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Já só um deus nos pode ainda salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

\_\_\_\_\_. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giaghini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche* (vol. único). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. *On time and being*. Trad. Joan Stambaugh. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Que chamamos pensar?*. Trad. Edgar Lyra Netto (edição inédita).

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa?*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho (edição bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* (vol. I e II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ser e verdade*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

\_\_\_\_\_. Tempo e Ser. Trad. Ernildo Stein. In: *Heidegger (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Zollikon seminars*. Trad. Franz Mayr; Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

### Fontes secundárias

AGAMBEN. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

ARISTÓTELES. *Metafísica (edição bilíngue - volume II)*. Trad. Giovanni Reale / Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BACON, Francis. *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*, I. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 2007.

BARRETTA, João Paulo Fernandes. O conceito de vivência em Freud e Husserl. *Psicologia USP*, v.21, n.1, p.47-78, São Paulo, janeiro/março, 2010.

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. São Paulo: Record, 1998.

BENJAMIN, Walter. Capitalismo como religião. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENVENISTE, Emilie. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 2: pouvoir, droit, religion*. Paris: Gallimard, 1969.

BIRAULT, Henri Existence et verité d'après Heidegger. In: *Revue de métaphysique e de morale*, LVI, jan. – mar., Paris, 1951, p. 35-87.

CIORAN, Emil. *Breviário da decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. *On Heidegger's Being and Time*. New York: Routledge, 2008.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses Uniersitaires de France, 1990.

DELEUZE, Giles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *D'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Éditions Galilées, 1987.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. *Os tipos de concepção de mundo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

D'IORIO, Paul. O eterno retorno: gênese e interpretação. Trad. Ernani Chaves. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 20, p. 69-114, 2006.

DREYFUS, Hupert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and time, Division I*. Massachsets ; London: The MIT Press, 1995.

ENGELS, Friedrich. *The part played by labour in the transition from ape to man*. London: Eletric Book Company, 2001.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, p. 85-108, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração. *Cult*, São Paulo, v. 37, p. 45-51, 2000.

HARRIS, William. *Heraclitus: the complete fragments*. Vermont: Middlebury College, 2007.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poems and fragments*. Cambridge: Cambridge Press University, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lições para uma fenomenologia para a consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Masdras, 2001..

INWOOD, Michel. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

\_\_\_\_\_. *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KAFKA, Franz. Aforismos de Zürau. In: *Essencial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aphorismen - Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*. Hamburg: Projekt Gutenberg.

Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/franz-kafka-aphorismen-166/1>.

Acessado em: 05 de abril de 2015.

KIRCHNER, Renato. *A temporalidade da presença: a elaboração heideggeriana do conceito de tempo*. 2007. 250 f. Tese de doutorado em Filosofia. IFCS/UFRJ. 20 de abril de 2007.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and time*. California: University of California Press, 1995.

KOCKELMANS, Joseph J. *Heidegger's "Being and time"*. Boston: University Press of America, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LIMA JÚNIOR, Irlim Corrêa. A forma essencial da temporalidade intersubjetiva em Husserl. *Analógos: anais da XV Semana dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 168-176.

LYRA, Edgar. Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida. *Nat. hum.*, Dez 2006, vol.8, no.2, p. 337-356.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: being, place, world*. Cambridge-USA: MIT Press, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra (KSA IV)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *KSA 8: Nachgelassene Fragmente 1886/7 Gruppe 7*. In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). Fragmento 7*[60]

Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7>. Acessado em: 05 de abril de 2015.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

NUNES, Benedito. História e ontologia: (da essência da técnica). In: *Natureza humana*, vol. 1, nº1, São Paulo, jun. 2012.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

RAINER, Marten. Martin Heidegger: o tempo autêntico. In: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 599-625.

REIS, José. O tempo em Heidegger. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 28, p. 369-414, 2005.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014.

\_\_\_\_\_. Heidegger: origem e finitude do tempo. In: *Dois pontos*, Universidade Federal do Paraná, vol. 1, n. 1, 2004, p. 99-126.

RICHARDSON, William. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1997.

ROSA, Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed, 1975.

SANDYS, Sir John. Pithian VIII. In: *The odes of Pindar*. London: William Heinemann Co.; New York: The Mcmillan Co., 1915.

SEIBT, César Luís. Temporalidade e propriedade em *Ser e Tempo* de Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan./jun. 2010.

\_\_\_\_\_. Da cotidianidade à temporalidade em *Ser e Tempo* de Heidegger. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 18, n. 7/8, p. 499-518, jul./ago. 2008.

SIMMEL, Georg. *Filosofia da paisagem*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

\_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre Ser e tempo: comemoração dos sessenta anos de Ser e tempo de Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1982.

THIERNEY, Richard. On the sense of *symbebekos* in Aristotle. In: *Oxford studies in Ancient Philosophy*: volume XXI – winter. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 61-82.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol.54, n.127, p. 141-155, Junho 2013.

WAELEHNS, A. *La filosofia de Martin Heidegger*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*. São Paulo: Boitempo, 2013.