

**ALESSANDRO JACOMINI**

**O DIREITO SOB A VERDADE DO SER**

COORDENADORIA GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – SP

SÃO PAULO

- 2005 -

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ALESSANDRO JACOMINI

# O DIREITO SOB A VERDADE DO SER

COORDENADORIA GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito na área de Filosofia do Direito sob a orientação da Profa. Dra. Maria Celeste Cordeiro Leite Santos

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – SP

SÃO PAULO

- 2005 -

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – SP  
COORDENADORIA GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Título: **O DIREITO SOB A VERDADE DO SER**

Autor: ALESSANDRO JACOMINI

---

Profa. Dra. Maria Celeste C. L. Santos (presidente) – PUC/SP

---

---

---

---

---

SÃO PAULO -SP

2005

*à meus pais*  
*Carmem e Wilson*

*e ao Prof. Dr.*  
*Ercílio A. Denny*  
*(in memoria)*

*com estima e admiração.*

## AGRADEÇO

à Coordenadoria Geral do Pós-Graduação da PUC-SP pelo atendimento e colaboração prestados durante o curso e na realização do presente trabalho;

à Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Direito que, também, de modo prestativo, contribuiu para este trabalho;

à Prof. Dra. Maria Celeste Cordeiro Leite Santos pela valiosa e segura orientação neste trabalho e pelo estímulo e apoio recebidos dentro e fora do Curso de Pós-Graduação;

aos professores do curso de Pós-Graduação pela inestimável colaboração prestada no presente trabalho e aos quais devo a minha formação;

à todos os companheiros do Curso de Pós-Graduação e demais colegas que também contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho;

à Faculdades Integradas Claretianas pela colaboração e assentimento quanto a disponibilidade do material e do horário para o desenvolvimento deste trabalho e de todo o curso;

à Unimep e ao Seminário Seráfico São Fidelis, Piracicaba-SP, pela colaboração e disponibilidade do material utilizado neste trabalho;

ao Prof. Dr. Ercílio Antonio Denny pela colaboração, estímulo, prestígio e simpatia, familiar e humano, desde os tempos da graduação;

à meu Pai e à minha Mãe por tudo.

*O homem já começou a esmagar a Terra inteira e a sua atmosfera a fim de reclamar para si mesmo, sob formas de energia, os poderes ocultos da natureza e, igualmente, para submeter a história futura ao planejamento e ordenação de um governo do mundo. Este mesmo homem provocador é totalmente incapaz de dizer aquilo que é.*

(Martin Heidegger)

## RESUMO

A ciência é cogitada a por o homem na condição de desenvolver a própria existência, sendo incapaz de criar um meio fora dela para tal fim. O homem, reduzido ao mesmo plano do instinto animal, é obrigado a pensar o modelo e o princípio que devem instaurar a ordem do mundo unicamente dentro da razão.

O direito é a garantia dessa ordem, é a garantia de domínio de um grupo sobre outro grupo, utilizando a técnica como um meio para isso, como um instrumento para o tornar uma estrutura ideológica. O direito é, assim, concebido como uma realidade conexas à diferença entre as partes.

O direito, portanto, esclarece-se em técnica quando se tem presente a razão do ente computada da razão do sujeito. O princípio da razão estende a sua validade a tudo aquilo que é no modo da representação. Neste contexto, representar é reduzir o ente à imagem concebida, é fazer vir o ente como aquilo que é diante do sujeito, é restringir o ente a um objeto determinado por um sujeito.

Filosofias da existência indagam o ente direito. Elas são, em sentido lato, filosofias do Ser, isto é, são ontologias. A questão “o Ser do ente” engloba várias indagações. Tal extensão significa olhar o direito deste ponto filosófico, a começar pela pequena questão de saber se é possível reduzir a filosofia jurídico-existencial a uma variante do direito natural, o que é diferente da teoria existencial.

A justiça é um existencial constitutivo do Ser. O ponto de partida para a determinação da justiça é o levantamento ou a tomada de uma situação, na qual move-se “existentivamente” o homem. Buscar a justiça no Ser é buscá-la na essência do social, na existência e no ser da sociedade, pois este ser é mundano e social sem deixar inteiramente de ser si mesmo.

A esse modo de ser-jurídico do Ser dá-se o nome Direito. Direito relaciona-se com a direção para outro Ser e abrange também o referimento ao ente disponível. O mundo libera um ente ao qual não basta ser distinto dos utensílios e das coisas, senão de ser conforme o modo de ser do seu Ser, o que equivale dizer que o ente é mesmo o Ser no mundo. O ente é tal qual é o Ser que a ele se abre.

Nesta filosofia da existência humana, do concreto viver do homem, do cuidado, da angústia e da morte, tem-se como resultado final da sua análise a finitude e a temporalidade como o mais genuíno sentido do existir do homem. Esse genuíno sentido e valor colocam em relevo o problema do Ser.



## ABSTRACT

Science is thought to put Man in the condition to develop his own existence, being incapable to create an environment out of it for such purpose. Man, limited to the same level to the animal instinct, is obliged to think about the model and the principle which should establish the order of the world only inside the reason.

Law is the guarantee of that order; it is the guarantee of the control of one group on the other, using the technique as a means for that, as an instrument to turn it into an ideological structure. Law is, therefore, conceived as an associated reality to the difference between the parts.

Law, therefore, clears in technique when has present the reason of the entity computed of the reason of the subject. The principle of the reason lasts its validity to everything that is in the performing way. In this context, performing is to reduce the entity to the conceived image; it is to make the entity appear like what it is faced to the subject; it is to restrain the entity to an object, which is determined by a subject.

Philosophies of the existence inquiry the law entity. They are, in large meaning, philosophies of the Being, i.e., they are ontology. The “Being of the entity” question totalizes several inquiries. Such stretch means to look the law of this philosophical view, starting by the small question of knowing if it is possible to reduce the legal-existential philosophy to a variable of the natural law, what is unlike the existential theory.

The justice is a Being existential constituent. The starting point to the determination of the justice is the checking or the conquest of a situation, in which Man moves “existingly”. Seeking the justice in Being is to seek it in the social essence, in the existence and in the society being, therefore this is a world and social being, without leaving to be itself.

To that legal-being way of the Being it is given the name Law. Law is related to the direction to another Being and it also includes the association to the available entity. The world frees an entity to which it is not enough to be different to the appliances and to the things, otherwise of being according to the way of being of its Being. The entity is just like the Being to which it separates.

In that philosophy of the human existence, of the concrete human living, of the care, of the anguish and of the death, it has been the limited and secularity as a final result of its analysis and as the most genuine sense of the human existence. That genuine sense and value put the problem of Being in prominence.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO I: À procura de um fundamento .....	16
1 – A filosofia de Nietzsche .....	16
2 – Analítica existencial .....	21
3 – Fenomenologia .....	28
4 – Ser: o aspecto dos fenômenos .....	30
5 – Ser-se humano .....	36
6 – Metafísica .....	41
CAPÍTULO II: O direito produzido .....	53
1 – A ciência .....	53
2 – O princípio racional .....	58
3 – A produção total .....	62
4 – Vontade de poder .....	68
5 – A técnica .....	75
6 – Uma justiça anulante .....	83
CAPÍTULO III: A possibilidade originária do Direito .....	87
1 – Ser e situação original .....	87
2 – Dasein .....	92
3 – A angústia e o Nada .....	98
4 – Cuidado e morte .....	105
5 – Historicidade e culpa .....	109

CAPÍTULO IV: O Direito no tempo e no espaço .....	117
1 – Tempo .....	117
2 – Temporalidade .....	119
3 – Temporalidade mundana e intramundana .....	123
4 – Ser-no-mundo .....	127
5 – Mundo .....	131
6 – Abertura do mundo .....	136
7 – O fenômeno do mundo .....	141
8 – Direito e justiça: temporalidade e manifestação do Ser .....	145
CAPÍTULO V: O ato não-jurídico como início do Direito .....	151
1 – Transcendência .....	151
2 – Ser-lançado e o Nada .....	155
3 – A finitude do Dasein .....	160
4 – Transcendência do mundo como temporalidade .....	167
CAPÍTULO VI: A justiça e a verdade do Ser .....	174
1 – Verdade e liberdade .....	174
2 – A compreensão como manifestação do Ser .....	181
3 – A investigação filosófica .....	190
4 – A mesmidade .....	195
5 – A justiça e a obra do homem .....	201
6 – Reconhecimento e justiça .....	206
CAPÍTULO VII: A expressão do Direito .....	211
1 – O problema da linguagem .....	211
2 – Habitar o domicílio dos mortais .....	217
3 – A casa do Ser .....	223

4 – A revelação imediata do Ser .....	231
5 – Modos lingüísticos de revelação .....	239
CAPÍTULO VIII: O pensamento do Direito .....	247
1 – A questão do pensamento .....	247
2 – O apelo ao Ser .....	252
3 – Atendendo ao chamado .....	256
4 – A apreensão do Ser .....	260
5 – A compreensão do Ser .....	264
6 – O pensamento meditante .....	269
CONCLUSÃO .....	275
BIBLIOGRAFIA .....	280

## INTRODUÇÃO

O homem deve se preparar para dominar o mundo. A preparação do domínio do mundo comporta um conflito, mas não um conflito como uma guerra mundial. Isto não é uma guerra, mas um conflito que faz com que os deuses e os seres humanos, os seres humanos livres e os escravizados sejam nas suas essências, constituindo um estabelecimento com elementos de Ser distintos. Muitas são as maravilhas do mundo, mas nenhuma caminha tão estranhamente como o homem. O homem não pode deixar de buscar e invocar um estado absoluto porque esta busca constitui sua própria humanidade.

Uma descrição da existência, seja qual for, confirma sempre e necessariamente a idéia que se quer formar dela. É uma prova que não fala nada, que não prova nada. A concepção que se faz do tipo de existência é, com efeito, um modo e um fator dessa mesma existência. A descrição se encontra, assim, reduzida a um papel de simples ilustração. A uma concepção da existência se poderá sempre opor outra, sem que se possa esperar, da pura descrição “existente”, possível fórmula de compromisso ou de concordância.

Um modo de existir está no que se pode chamar de quotidianidade. Esta é uma existência ordinária e uma concepção da existência na qual se vive. É um modo de existir e uma interpretação da existência. Quotidianidade assim se denomina porque abraça as manifestações quotidianas, ordinárias, imediatamente acessíveis. Praticamente se aproxima muito ao que mais tarde chamaremos existência inautêntica.

Por outro lado, não há identidade absoluta entre quotidianidade e existência inautêntica. Entre as aberturas mais freqüentes da existência tem as que não pertencem propriamente à inautenticidade. Estas notas, sendo imediatas, têm seu lugar próprio em uma descrição da quotidianidade, onde elas por si não denotam a existência inautêntica.

O verdadeiro sujeito da existência cotidiana é, pois, impessoal, posto que em todo momento e em toda ocasião lhe ditam o que deve fazer ou ser. O homem impessoal prende-se à banalidade média, a qual deve ser implacavelmente respeitada. O homem alimenta a instauração de uma existência aberta, completamente definida e exposta a todos os ventos.

A este fim, o homem utiliza meios de coação, prescrevendo o que cada um deva fazer em cada caso. O homem livra-se, assim, do peso de sua existência própria. Em

compensação ao seu abandono, abandono da existência própria, impessoalidade, o homem concede segurança, quietude e confiança. O homem se restringe ao ambiente e, neste, os úteis tomam a rigidez das coisas. O homem, vencido pelo interesse que incorpora a estas coisas, não pode ver a existência senão sob esta forma e acaba por considerar si mesmo como uma coisa entre as coisas.

O homem exerce em todas as formas da existência quotidiana uma gravosa tirania. Esta utiliza para sua dominação todos os meios possíveis, entre os quais o principal, como o mais eficaz de todos, é indiscutivelmente a linguagem. A linha fundamental da vida diária é cortar toda relação entre o que se fala e a coisa de que se fala, o que já basta para identificar, também, a conversação cotidiana com a não-verdade. Não abrindo nenhum horizonte mais além de si mesma, a linguagem se faz cada vez mais pretensiosa e toma um caráter autoritário. Perde-se toda espécie de fundamento e se cai no vazio.

A linguagem quotidiana se manifesta, assim, como a maneira de ser de uma existência e de uma interpretação da existência inteiramente sem raiz. O homem que se tem através da conversação quotidiana é uma existência desconectada de toda relação profunda e real consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Flui em meio de uma névoa que não o saca do mundo senão do utilitarismo.

O discurso quotidiano não exerce sua influência somente no domínio das preocupações imediatas. Estende-se a todas as preocupações possíveis, à existência, portanto, na totalidade de suas manifestações. Posto que “preocupar-se” vale tanto como “aproximar-se”, o homem, em seus momentos de libertação, lança-se num mundo mais aleijado e estranho pela ambição de sua conquista. Havendo perdido o verdadeiro contato com o seu próprio Ser, o homem se limita a assimilar aparências, desenvolvendo em si, à medida que progride e cresce, uma curiosidade superficial que lhe faz saltar sem parar de uma aparência à outra.

A curiosidade cotidiana nada tem que ver com a admiração. Pelo contrário, a curiosidade não enquadra senão dispersão, agitação estéril, instabilidade. A curiosidade é incapaz de atracar o valor próprio do homem que faz desfilar, ante nossos olhos, ao golpe da vida diária. Desta maneira a curiosidade cria uma série de instantes, de presentes sem presença.

Em compensação, a curiosidade concede a suas vítimas a ilusão de uma vida ativa, interessante e intelectual. A possibilidade de vida que é oferecida ao homem não é verdadeiramente dele, porque sabe-se, em todo o evento, o que vai suceder e o que convém

que se faça. Isso não concerne tão só ao comportamento, ao aspecto exterior, mas, também, deixa intacta a interioridade, obsta o “eu” de ser realmente “eu” mesmo.

A existência quotidiana é, pois, uma maneira de ser perfeitamente positiva. Não é, de nenhum modo, um não-ser senão tão só uma maneira de existir na qual não és verdadeiramente si mesmo. É tão só a privação das suas próprias possibilidades. É um estado lapsário, é uma existência inautêntica.

Esta existência lapsária se obstina em não reconhecer sua queda, dando a si mesma a aparência de profundidade. É a repulsa a assumir-se a si mesmo. Quanto mais profunda maior a repulsa a assumir-se a si mesmo. Esta fuga de si mesmo é, em última instância, fuga ante a morte, fuga ante a finitude radical da qual nenhuma existência pode fugir.

Sob esta visão crítica encontram-se o cientificismo, o princípio racional, a vontade de poder, a técnica, o direito produzido... (cap. II). Por outro lado, não sendo a existência quotidiana o único modo possível de ser, convém determinar aquele ou aqueles outros modos que se distinguem: o problema da existência autêntica. Fugir daquela modalidade de existência é uma maneira de referir-se a esta modalidade. O estudo da existência do homem da vida diária não tem sido nunca um fim único que a filosofia persegue por si mesma. Esse estudo pretende mostrar como, apesar das intenções contrárias, a atitude mais banal põe em claro verdades ocultas. Quanto mais infundados de nossa própria verdade existencial, tanto mais ao ar são lançados os fundamentos de nossa existência.

O homem autêntico reconhece e aceita sua mais extrema possibilidade. É a assunção de todas as possibilidades, ainda as da vida diária, tomando-as pelo que são. No isolamento em si da existência autêntica se tem, todavia, uma existência em comum, autêntica também, que é o deixar cada um ser o que é.

A analítica existencial (cap. I), cuidadosa de chegar às raízes do existir humano, de render a compreensão e a existência autêntica, deve ser conquistada em luta contra suas próprias dissimulações, ou seja, segurança, quietude e confiança concedidas pelo homem, este impessoal que define a forma extrema da existência em comum. Entregue a este modo de existência, o verdadeiro “eu” não tem sido, todavia, encontrado, se é que não está já definitivamente perdido. O homem, em sua existência inautêntica, é “ele” e não “eu”, é o sujeito da vida cotidiana.

O homem autêntico, que surgirá desta vitória, não será um existente distinto daquele que estava escravizado. Será o mesmo existente, porém sendo de outra maneira. O homem autêntico é uma modificação do homem.

Nenhum homem, quando tem acesso à existência autêntica, é capaz de livrar-se completamente do conteúdo material do discurso diário. Dar-se-á sempre uma serventia de temas sobre os quais todo o saber se reduz ao que enseja a conversação de cada dia. Toda compreensão verdadeira se conquista a partir dos problemas e conflitos cotidianos e frente a eles.

A esperança de ver um dia a existência inautêntica superada e eliminada graças à instauração de um estado de superior cultura é, assim, absurda. A existência quotidiana não deve ser mirada como a queda do homem em um ser distinto do que é ele mesmo. Degradando-se o homem consuma-se um movimento que se desenrola no interior de si mesmo. Inautenticidade e autenticidade não são as existências de dois existentes diferentes, mas a única existência de uma mesma pessoa existindo segundo modos diversos. A existência autêntica será, pois, um movimento e uma modificação do homem capaz de mover-se dentro de sua própria existência.

A existência inautêntica é o comportamento existencial que trai a estrutura autêntica da existência; a existência autêntica é o comportamento existencial que respeita a estrutura autêntica da existência. A traição, enquanto fenômeno da estrutura da existência, constitui e faz parte de um existencial. A existência autêntica, então, respeitará também a traição, reconhecendo-a como tal e aceitando-a. O não reconhecer-se como inautêntico é, então, a caracterização também da existência inautêntica. A raiz da inautenticidade é a queda, é o esquecimento da verdade do Ser em favor do existente quotidiano. O esquecimento da verdade do Ser, esta como lembrança e elaboração da verdade do homem, não é qualquer coisa de negativo, mas o puro respectivo interesse pelo homem. Inautêntico significa simplesmente uma negação, ou seja, aquilo que não é da esfera em que aparece. Autêntico, então, significa a pura afirmação, o puro reconhecimento de tal esfera.

Assim, o ser humano está ocupado a interrogar a sua própria existência, que é algo compartilhado com todos os demais seres. Ao questionar o seu próprio ser, o ser humano não consegue deixar de interrogar aquilo que serve como base para todo o ser, para todos os seres como um todo: o próprio Ser. A compreensão do Ser é, em si mesmo, uma característica definitiva do ser do homem. Esse Ser é sua própria essência.

A questão “o que é o Ser do homem?” procura “aquilo que é” de tudo que existe. O questionador entrevê que o universo, tudo o que é, material ou não, devido aos seus múltiplos estados, é fundamentalmente unificado na sua partilha “daquilo que é”, do Ser. Na medida em que as palavras designam o Ser do homem, há uma explicitação, uma revelação ou aparição, uma manifestação. Ser é aquilo que abriga a manifestação das



existências. Ser é, por conseguinte, a própria verdade. O que confere unidade e totalidade ao universo das existências é que estas aparecem como presença. Ser é um emergir para uma manifestação.

O Ser não é representável, não é algo como existência. Contudo, é precisamente a revelação da ocultação do Ser nas existências que o ser humano assume como tarefa fundamental. O Ser apresenta-se primordialmente e em si mesmo, no momento em que dá acesso às suas existências. O Ser, na medida em que se torna acessível para o ser humano, revela-se oculto. O Ser não se torna manifesto para o ser humano, mas revela-se ele mesmo como o mistério de sua própria ocultação dentro das existências. Aquilo que pretende o reconhecimento do homem, chamando-o para a sua existência essencial, é o próprio Ser.

O direito é um dos modos de Ser do homem que é alcançado, no seu verdadeiro conteúdo, apenas quando é colhido pela raiz (cap. III, IV e V). Assim, o problema do Ser é a condição da possibilidade de revelação do Ser-direito dos homens, da possibilidade de compreensão do Ser (cap. VII e VIII). O direito é descoberto no homem e depende da oportunidade de luz do Ser. Já à justiça atribui-se a obra de compreender o Ser-direito dos homens, a possibilidade de revelação do direito. A justiça é um modo de projeção da verdade, é um modo de revelar a verdade do Ser (cap. VI).

Martin Heidegger (1889-1976) é considerado um dos últimos grandes filósofos que apareceu. É considerado um gênio, pois conseguiu conciliar muitas soluções dos grandes problemas da filosofia apresentados pelos filósofos mais famosos. Sua obra mais famosa é, sem dúvida, *Ser e Tempo* e ela versa essencialmente sobre a ontologia, sobre o estudo do ser. Baseando-se em Heidegger, esta investigação não chega à posição de uma ordem absoluta, de um direito privado da sua especificidade fenomenológica. Postula-se o direito descoberto no homem como modo de Ser que poderá servir de modelo à própria comunidade a partir dele constituída.

## CAPÍTULO I: À procura de um fundamento

### 1 - A filosofia de Nietzsche

O início da metafísica ocidental é constituído já com Platão e Aristóteles ao dividirem a unidade originária do Ser nos dois modos de "que" (Dass-sein) e de "que coisa" (Was-sein). De uma parte, Aristóteles concebe a essência da coisa como *ἐνέργεια* (energia, eficácia). Platão, com sua doutrina de idéia como sede do Ser verdadeiro, concebe ao Ser vir reduzido à essência do ente<sup>1</sup>.

Já as discussões filosóficas a partir da Idade Moderna encontram-se em geral bem mais próximas das necessidades e experiências do homem contemporâneo, em comparação com a filosofia antiga e medieval. Na filosofia, a partir da modernidade, encontra-se Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) como estando separado de todos os metafísicos que o antecedem, mas, apesar deste seu individualismo, ele mostra-se incapaz de escapar à metafísica<sup>2</sup>. Sua filosofia do heroísmo trágico é inspiradora e intimidante, donde decorre seu individualismo, quando assim procura arremessar-se para o além do reino do Bem e do Mal, e o subjetivismo, no qual se baseia a tradição metafísica ocidental.

Nietzsche procura asseverar a vida como um todo, apesar do sofrimento que dela advém. "O desafio não consiste simplesmente em aceitar o sofrimento com resignação, mas, heroicamente, ir à sua procura, pois ele oferece-nos a oportunidade de testar, desenvolver e aperfeiçoar o nosso valor e ímpeto"<sup>3</sup>. Ser heróico, tragicamente heróico, é experimentar constantemente o terrível mistério da vida e, voluntariamente, arriscar tudo na aventura. O herói trágico alcança a grandeza através de seus feitos e as suas proezas maiores são aquelas que transformam o sofrimento na afirmação da vida. "O que torna alguém heróico é sair a fim de encontrar, simultaneamente, o mais elevado grau de sofrimento e a nossa mais

---

<sup>1</sup> Cfr. MORETO, Giovanni. **L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger**. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 61.

<sup>2</sup> Cfr. THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 36.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Gesammelte werke**. Munique: Musarion, 1920, v. 1, p. 24. Apud Thiele, 1995, p. 34.

elevada esperança"<sup>4</sup>. O castigo mais facilmente suportável é do sofrimento sem sentido e o grau mais elevado de sofrimento é espiritual<sup>5</sup>.

Em Nietzsche, de fato, o nascimento do super-homem é a procura da condição da não-adequação da humanidade à nova época. Nesta época de divinização o homem está completamente privado de ter conhecimento de si mesmo e essa incapacidade constituirá a garantia de uma constante e geral omissão.

Assim, Nietzsche aparece como o representante de um ateísmo essencialmente doloroso que proclama a morte de Deus. O ateísmo para ele é o resultado de uma conquista de esforçar-se por afirmar a morte de Deus, e não um niilismo estéril (negar Deus a Tudo) que parece vinculado a essa afirmação. O niilismo em Nietzsche é um termo de significado ambíguo porque se de uma parte significa a conduta de cada valor, de outra manifesta-se como um movimento para a instauração de um novo valor mediante a inversão de toda a esfera precedente<sup>6</sup>.

Para Nietzsche, "Deus está morto" é o termo com o qual vem indicado a falta de outro critério de orientação. O pensamento ocidental e de Nietzsche não serão pensados segundo a essencialidade da questão fundamental da filosofia. A expressão "Deus está morto" rimará uma fórmula de simples incredulidade e não virá pensada como destino histórico do ocidente. Suceder-se-á, então, a autoridade da razão e da consciência, suceder-se-á a atividade humana.

A tarefa certa é compreender Nietzsche como sendo o filho pródigo da tradição metafísica ocidental. Para explorarmos o potencial de uma política pós-moderna temos de desaprender a lição da destruição da metafísica de Nietzsche e, subsequente, de ir mais para além do itinerante da sua posição. Heidegger amplia certas facetas do pensamento de Nietzsche ao mesmo tempo em que obscurece outras. Mas, o objetivo específico e esquivo designado por Heidegger permanece: nós temos de lutar para "ver para além de tudo que é fatalmente contemporâneo em Nietzsche"<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **The gay science**. Trad. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974, p. 219. Apud Thiele, 1995, p. 35.

<sup>5</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. In LEBRUN, Gérard (org). **Obras incompletas**: Friedrich Nietzsche. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 171 ss.

<sup>6</sup> Heidegger quer que nos atentemos ao abandono, ao consentimento a finitude, à vaidade de nossos esforços etc. O novo tipo humano, solto e liberado de Deus, deverá corresponder a uma ordem nova. Niilismo completo: inversão total, modificação total. Cf. ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 34.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The will to power as art**. Trad. D. Krell. New York: Harper and Row, 1979, p. 127. Apud Thiele, 1995, p. 34.

Heidegger quer proceder de tal maneira que seu "não" possa de nenhum modo dar testemunho em favor de si. O estabelecimento de um pensamento radicalmente liberado da idéia de Deus não pode ser concebido em virtude da negação desta idéia. Uma filosofia colocada inteiramente sob a dependência da negação de Deus é uma filosofia que continua à sua maneira suspensa do problema de Deus.

A humanidade, porém, presa à consciência da morte de Deus, e assim do fim de uma certa ordem de valor, desenvolve o núcleo já presente no pensamento cartesiano a respeito do fim extremo. A consciência se vale, ela mesma, como o despregar-se da vontade absoluta de poder. Aquilo que primeiro condicionava e determinava o fim e a medida da coisa e se constituía em uma precisa dimensão da essência do homem tem perdido toda eficácia. O mundo superior do fim e da medida está mais morto, coerentemente ao sentido da expressão: Deus está morto<sup>8</sup>.

O niilismo pôs-se à vontade. A realização do niilismo que se aproxima é o domínio entre duas épocas. Este fenômeno só poderá ter um status de época se for global. Agora é necessário, então, diagnosticar não as culturas, mas o todo da existência humana.

O domínio do niilismo completo forma os seus limites entre duas épocas do mundo. A linha crítica tem a sua zona como meridiano. Através dela decide-se se o movimento do niilismo acaba numa niilidade negativa ou se é a transição para a região de uma nova viragem do Ser. O movimento do niilismo deve, assim, intencionar-se para diversas possibilidades e, segundo a sua essência, ter um número variado de significados<sup>9</sup>.

Nesta zona entre épocas, quebram-se as distinções habituais entre o que conta como racional e o que conta como irracional. "A razão e as suas concepções, se pensarmos em termos de *ratio*, são apenas um tipo de pensamento e são determinadas não por si próprias, mas pelo que foi chamado pensamento. O fato de seu controle erguer-se como a racionalização de todas as categorias, estabelecendo normas e nivelando o decurso da disseminação do niilismo europeu, fornece alimento ao pensamento, tal como o fazem as tentativas concomitantes de fuga para o irracionalismo"<sup>10</sup>. O niilismo torna-se, entretanto, a condição normal na qual os seres humanos se encontram. É por isso que a linha crítica, também chamada linha zero, onde o cumprimento se aproxima do fim, não é ainda visível<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Romano, 1969, p. 114.

<sup>9</sup> HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 112-113.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt: Klostermann, 1967, p.382. Apud Hodge, 1995, p. 114.

<sup>11</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 387. Apud Hodge, 1995, p. 115.

"Por que é que o homem não vê as coisas?", pergunta Nietzsche de uma forma não dessemelhante a Descartes. Contudo, a resposta de Nietzsche difere bastante: "O homem é ele próprio o obstáculo: ele oculta coisas"<sup>12</sup>. Permanecemos prisioneiros dentro de nós mesmos e servimos como nossos próprios guardiões. As nossas verdades nada são a não ser as nossas convenções. "Os hábitos dos nossos sentidos teceram-nos em mentiras e ilusão de sensação: estes, mais uma vez, são a base para todos os nossos juízos e conhecimentos - não existe qualquer escape, qualquer caminho para as traseiras ou caminhos secundários, para o mundo verdadeiro"<sup>13</sup>. O indivíduo permanece oculto dentro de sua própria cave. Nietzsche compreendeu o legado do pensamento moderno. O subjetivismo é uma maldição para os humanos modernos. "Não mais a expressão humilde, 'tudo é meramente subjetivo', mas 'também é nossa obra! - Estejamos, então, orgulhosos disso'"<sup>14</sup>. Face à prisão da subjetividade temos a oportunidade de a tornar um paraíso. Contudo, a empresa é atemorizante. Cada um tem de aceitar a responsabilidade pela criação de um eu e do seu mundo de sentidos. De fato, o mundo sucumbiu para dentro do eu. Apenas o mais forte poderá sobreviver a esta liberdade. "Será o maior aquele que consegue ser o mais solitário"<sup>15</sup>. "O que é preciso é prontidão para observar a nossa era atômica, por forma a ver se, e segundo a afirmação de Nietzsche de que Deus está morto, o mundo da medida permanece e põe os seres humanos na sua medida, na medida em que mede tudo de forma deficiente, de acordo com o princípio da razão"<sup>16</sup>.

Ao afirmar a justiça como função de poder, Nietzsche diz que essa visão vem em um mais amplo horizonte de utilidade. Heidegger esclarece esse mais amplo horizonte de utilidade como aquilo que vem moderado<sup>17</sup>. A justiça, então, significa a moderação que precede cada coisa porque isso, acima da humanidade, tende a assegurar a vontade de poder, o domínio global mediante a condição capaz de assegurar a permanência e o incremento.

Na celebração da morte de Deus, Heidegger menciona o legado filosófico relutantemente herdado por Nietzsche: "Na breve afirmação 'Deus está morto' permanece a questão se Nietzsche não pronunciará antes a palavra contida na metafisicamente

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Daybreak**: Thoughts on the prejudices of morality. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 187. Apud Thiele, 1995, p. 44.

<sup>13</sup> Nietzsche, **Daybreak**: Thoughts on the prejudices of morality, op. cit., p. 73. Apud Thiele, 1995, p. 44.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: The will to power. Trad. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1968, p. 545. Apud Thiele, 1995, p. 45.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Beyond good and evil**: Prelude to a philosophy of the future. Trad. R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1972, p. 125. Apud Thiele, 1995, p. 45.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1958, p. 170. Apud Hodge, 1995, p. 84.

<sup>17</sup> Cfr. Romano, 1969, p. 136.

determinada história do ocidente, já mencionada por implicação”<sup>18</sup>. "A metafísica pela metafísica é puro niilismo. A essência do niilismo é, historicamente, como a metafísica, e a metafísica platônica não é menos niilista do que a de Nietzsche. Na primeira, a essência do niilismo encontra-se simplesmente ocultada; na última é totalmente aparente"<sup>19</sup>. Nietzsche, bem como Heidegger, apercebe-se do niilismo latente na tradição metafísica. Contudo, Nietzsche responde com um ataque direto, acusando aqueles que não conseguem afirmar uma vida terrena por ela própria, projetando ideais divinos como compensação.

Considerando este ponto, eis que desponta uma descrição mais reveladora da solidão subjetiva de Nietzsche. O auto-isolamento dos "tipos mais elevados" transforma-os em viajantes, apenas acompanhados de suas próprias sombras. Estes itinerantes não possuem domicílio no mundo porque não partilham qualquer mundo com os outros. No melhor dos casos, podem ter a esperança de um lar num futuro, no qual poderão viver na memória dos amigos, em estado pós-humificado. Nietzsche considerava a si e às suas reflexões "extemporâneas". "O que exige um filósofo de si próprio, em primeiro e último lugar? Ultrapassar, em si mesmo, o seu tempo, tornar-se atemporal?"<sup>20</sup>.

A filosofia de Nietzsche, tal como o subtítulo "Para além do Bem e do Mal" indica, pretende ser uma "filosofia do futuro". Apenas o auto-isolamento permite a distância intelectual e espiritual necessárias para nos permitir reconhecer e avaliar as ilusões e as convenções daqueles que se tenham refugiado no dia presente: "Se quiséssemos saber a que se assemelha a nossa moralidade européia vista à distância, e se quiséssemos compará-la com outras modalidades, passadas e futuras, teríamos de proceder como um viajante que, para se aperceber da altura das torres de uma cidade, sai da cidade"<sup>21</sup>.

Os autores consideram a filosofia de Heidegger como se o seu principal atrativo derivara das preocupações religiosas que se refletem nela. Pode haver, hoje, um pensamento anticristão; porém, não será possível uma experiência “existente” estranha ao cristianismo. O esforço desesperado que consagra a sua negação se inscreve também no crédito da sua afirmação.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin. **The question concerning technology and other essays**. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1997, p. 5. Apud Thiele, 1995, p. 47.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Nihilism**. Trad. F. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1982, p. 205. Apud Thiele, 1995, p. 47.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Case of Wagner**. Trad. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967, p. 155. Apud Thiele, 1995, p. 48.

<sup>21</sup> Nietzsche, **The gay science**, op. cit., p. 342. Apud Thiele, 1995, p. 49.

## 2 - Analítica existencial

Heidegger defende a presunção de que a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, leva a que os seres humanos assumam o lugar desse Deus como motivador do que existe. Observa, tal como a essência da tecnologia não é apenas tecnológica, que a essência do que é ser-se humano não é apenas humana. Esta iniciativa bloqueia a tentativa de colocar a autoconsciência humana no lugar de Deus como o fundamento da realidade e a fonte da ordem no mundo. Esta consciência é apenas uma parte do que é ser-se humano.

"O que é suposto ser natural não é de todo natural, significando aqui evidente a um qualquer conjunto de seres humanos escolhidos ao acaso. O natural é sempre histórico"<sup>22</sup>. Assim, a essência da natureza não é essencial em si. "A questão sobre a nossa relação com a natureza, sobre o nosso conhecimento da natureza como tal, sobre o nosso domínio da natureza, não é uma questão do âmbito das ciências. Esta questão junta-se à questão sobre se, e como é que, as entidades ainda nos falam, como tal, como um todo"<sup>23</sup>.

Nós, necessariamente, pensamos a partir do nosso enraizamento lingüístico. Nós também pensamos indiscutivelmente enraizados na história e na cultura. O relacionamento entre o ser humano e o Ser constitui efetivamente o sujeito fundamental do pensamento. No entanto, o pensar é sempre compreensível a si próprio nos limites estabelecidos para tal, apenas sendo tais limites temporais e espaciais simultaneamente. O nosso Ser historicamente localizado não é um simples atributo que possamos colocar de lado para a investigação. Nós somos o nosso Ser situado historicamente. Pensar é sempre sobre o Ser à medida que este encontra o respectivo lugar de revelação nas particularidades, no tempo e no espaço<sup>24</sup>.

O pensar não produz nada. Pelo contrário, o raciocínio determina a nossa existência histórica, no sentido em que o pensamento situa o ser humano, particularmente, no seu contexto histórico, como um desvendar do Ser. Pensar significa questionar a natureza do Ser na medida em que este é revelado na clareira do ser humano. O Ser-no-mundo histórico, como tal, é determinado pelo pensamento, significando que o sentido

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. **Die frage nach den ding**: Zu Kants lehre von den traszendentalen grundsätzen. Tübingen: Max Niemeyer, 1962, p. 30. Apud Hodge, 1995, p. 220.

<sup>23</sup> Heidegger, **Die frage nach den ding**: Zu Kants lehre von den traszendentalen grundsätzen, op. cit., p. 30. Apud Hodge, 1995, p. 220. Heidegger questiona a separação da natureza da história por Hume, Rousseau e Kant. Por exemplo, um objeto é natural dependendo do ponto de vista das pessoas.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar?**. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958, p. 166 ss.

do ser humano, enquanto local de revelação histórica do Ser, se evidencia no pensamento. O pensamento conduz-nos para uma permanência histórica. O pensar é histórico devido ao fato da nossa habitação mundana ser a província do pensamento e, também, devido ao fato de, através do pensamento, acabarmos por nos sentirmos em casa neste mundo.

Pensar desafia o senso comum que nos permite lidar com os assuntos do cotidiano. O pensamento filosófico "continua a ser um constante ataque ao senso comum do homem, com vista a transformar este pensar em algo constantemente desconfortável, para que ele possa perder a confiança na sua própria importância"<sup>25</sup>. O senso comum permite a estabilização das nossas crenças sobre o mundo e sobre nós mesmos. Pensar debilita estas crenças, colocando a descoberto a nossa contingência e minando a nossa competência.

A filosofia do direito tem tido a necessidade constante de justificar a sua existência com relação à ciência. A determinação do conhecimento teórico consta já da interpretação técnica do pensamento levado a prosseguir objetivos externos a si próprio. A lógica torna-se um meio de tentar garantir esta autonomia do pensamento, da subordinação às aplicações práticas. Contudo, estas tentativas não terão sucesso porque a forma de pensamento da filosofia é marcada pela determinação negativa aplicada do não-ser<sup>26</sup>.

O caráter não-utilitário do pensamento filosófico distingue-o, também, da ciência. O pensamento filosófico foca sua atenção no Ser, enquanto que o pensamento científico foca sua atenção nas existências. O propósito científico da investigação das existências é a descoberta de respostas perduráveis para questões retilíneas. O cerne filosófico da investigação do Ser é formular questões perduráveis que desafiem respostas retilíneas. "O investigador científico inquire com o fito de alcançar respostas úteis; o pensador inquire com vistas a fundamentar o caráter questionável das existências enquanto um todo"<sup>27</sup>.

A vara de medição da ciência é a utilidade. As dimensões do sucesso correspondem à sua diligência e labuta. Porém, em direito não existe qualquer progresso. A busca pelo progresso do pensamento é fatal para o direito. Este "ir mais longe" é sempre fatal, pois ele obsta a que nós sustentemos a causa do nosso próprio começo. Se o que se encontra na origem do pensamento é abandonado, com vistas a produzir alguma proeza, então o pensamento encontra-se já moribundo, porque a fonte permanente do nosso pensamento é, de

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. **Schelling's treatise on the essence of human freedom**. Trad. J. Stambaugh. Athens: Ohio University Press, 1985, p. 81. Apud Thiele, 1995, p. 130.

<sup>26</sup> Heidegger, 1958, p. 24 ss.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The will to power as knowledge and metaphysics**. Trad. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1987, p. 6. Apud Thiele, 1995, p. 131.



fato, essa contestabilidade infatigável do Ser. Colocar para trás esta qualidade significa abandonar o projeto do próprio pensar.

O pensar só acontece verdadeiramente no momento em que a lógica e a razão são deixadas para trás. O pensamento e a lógica são adversários, no sentido em que estão fundados em terrenos, mutuamente, exclusivos. A formulação racionalista é sempre metafísica. A ciência e o senso comum não conseguem demonstrar nada mais para além do valor intrínseco do conhecimento ou, ainda, do caráter utilitarista da utilidade. O pensamento jurídico, ao contrário da lógica, não "calcula" relações consistentes entre as coisas.

A fórmula leibniziana para esta verdade racional é conhecida como o princípio do fundamento: "Nada existe sem fundamento". Após ter enviado examinado esta proposição, Heidegger sugere uma mudança de ênfase. Em vez de: "NADA existe SEM fundamento", teríamos antes: "Nada EXISTE sem FUNDAMENTO"<sup>28</sup>. O princípio fundamental que sustenta a racionalidade postula que nada poderá ser realizado sem razão ou fundamento, tudo tem uma causa. A reformulação ontológica de Heidegger dirige-se à prioridade e, conseqüentemente, à não fundamentalidade ou causalidade do Nada, da não-coisa que o Ser é. Isto significa, de fato, que o Ser é sem fundamento. A causalidade não pode fundamentar o Ser, a princípio, porque o Ser já fundamenta a causalidade.

O direito deve renunciar, em qualquer momento, a ser uma doutrina sobre a totalidade do Ser, considerado sob a forma de unidade objetiva. A totalidade do Ser é por natureza rebelde a servir de matéria de um saber homogêneo. Todo caminho racional recorrido até o fim não leva a todo real senão a modos da realidade. A filosofia do direito não deve buscar certos modos da realidade, mas sim a realidade mesma. "A finitude da filosofia não consiste no fato de esta surgir contra os limites e não conseguir prosseguir para mais além. Pelo contrário, a filosofia esconde, na singularidade e simplicidade da sua problemática central, uma riqueza que exige, vezes sem conta, um despertar renovado"<sup>29</sup>.

O erro de Descartes, segundo Heidegger, está em haver concebido uma verdade análoga à verdade absoluta, e a filosofia de Hegel inaugura a traição da existência em proveito da objetividade, do saber e da razão. Jaspers julga que a ambição de uma filosofia deve limitar-se a descrever certas situações de nosso existir<sup>30</sup>. Assim, o jurista se contenta

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. **The principle of ground**. *Man and World* 7 (agosto, 1974): 216-217. Apud Thiele, 1995, p. 136.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, Martin. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. M. Heim. Boomington: Indiana University Press, 1984, p. 156. Apud Thiele, 1995, p. 133.

<sup>30</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 304-305.

com interpretar, esclarecer, o menos mal que possa, os casos existenciais ou possibilidades existenciais, as possibilidades de existir para uma existência concreta determinada.

Para Dilthey todos os homens participam de uma mesma vida fundamental. Assim, podemos esboçar uma interpretação do outro e também esperar que as expressões de nossa própria experiência sejam compreendidas pelos outros. Porém, mais tarde, Dilthey renuncia esse expressar a vida a partir da expressão individual de cada um e passa a crer que a vida vem em nossa ajuda, deixando em liberdade seus próprios produtos. A vida se expressa espontânea e adequadamente nas manifestações da arte e da cultura, onde a filosofia terá que penetrar nestas expressões à esfera do espírito do objeto, a fim de encontrar nelas a vida que manifestam. A filosofia será, assim, uma hermenêutica da arte e da cultura<sup>31</sup>. Entretanto, Dilthey cai aqui em um completo fracasso por faltar-lhe uma doutrina acerca da "essência da vida".

Quando interrogado sobre se nem mesmo a filosofia seria, então, o remédio apropriado, Heidegger responde: "No estado em que se encontra o mundo contemporâneo, a filosofia não poderá efetuar uma mudança imediata. Isto refere-se não apenas à filosofia como a toda reflexão e empenho puramente humanos. Só um deus pode salvar-nos. A única possibilidade de que dispomos é a de propiciarmos, através do pensar e do poetizar, o surgimento de um deus, ou então, a ausência de um deus, no (nosso) declínio, na medida em que, na perspectiva de um deus ausente, nos encontrarmos num estado de declínio (...) Não podemos gerá-lo por meio do nosso pensamento. Quando muito, podemos despertar a boa vontade de esperar"<sup>32</sup>.

Heidegger silenciou-se após o seu parcial desligamento com o nazismo<sup>33</sup>. E este "horrendo silêncio de Heidegger, talvez mesmo imperdoável, deixa-nos na obrigação de pensar aquilo que ele próprio não pensou"<sup>34</sup>. "Minhas tendências filosóficas... não podem ser classificadas como *existenzphilosophie*... A questão que me preocupa não é a da existência do homem; é a do ser em seu conjunto e enquanto tal... A questão única de *Sein und Zeit* não tem sido tratada de nenhuma maneira por Kierkegaard nem por Nietzsche, e Jaspers a deixa inteiramente de lado"<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> "Este recurso hermenêutico é o mesmo que Heidegger reclama para si". Waelhens, 1962, p. 337.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. **The man and the thinker**. Chicago: Precedent, 1981, p. 57. Apud, Thiele, 1995, p. 269.

<sup>33</sup> Eximiu-se do poder, mas continuou filiado ao partido.

<sup>34</sup> DERRIDA, Jacques. **Heidegger's silence**. In Neske, Martin Heidegger and National Socialism, p. 147. Apud Thiele, 1995, p. 191.

<sup>35</sup> Carta de Heidegger a Jean Wahl publicada pelo Boletim da Sociedade da Sociedade Francesa de Filosofia (outubro-dezembro, 1937, p. 193). Apud Waelhens, 1962, p. 304.

Heidegger utiliza a nossa relação interrogativa com a divindade de maneira a reiterar a diferença existente entre receber o céu e a terra naturais e a sua invasão tecnológica. Aguardar pelas divindades é uma maneira de Ser-no-mundo. Significa uma abertura, não uma crença ou fé em, para aquilo que transcende o ser humano. Não existe qualquer prova de que esta abertura nos irá salvar, nem poderia existir. As respostas poderão ser prováveis; as questões nunca o são. E a orientação do ser humano para a revelação do Ser permanece, fundamentalmente, interrogativa.

Invocando Aristóteles, Heidegger insiste que a sabedoria começa com o discernimento da distinção entre aquilo que é suscetível de ser provado ou de ser qualificado como verdadeiro e aquilo que não é. Pensar de uma forma crítica significa distinguir, constantemente, entre aquilo que requer para a sua justificação e aquilo que exige ser visto e compreendido para a confirmação da sua verdade. O ato de pensar o Ser solicita visão, e não verificação. Ser irrefutável não significa ser desprovido de erro. Para pensar em grande escala é necessário errar grandemente: é o que é questionável. A impossibilidade de refutação na filosofia do direito não atesta a sua perfeição, mas, ao contrário, assinala a imperfeição inerente. Pensar significa atrasar-se, num sentido de voltar atrás, e não no sentido de perda de tempo.

Ao afirmar que os pensadores incidem sempre sobre o Ser dos seres não quer dizer que os seres possuam pensamentos idênticos, ou mesmo compatíveis. Esta alternativa não é um acordo passivo, mas sim uma contestação vigilante que assume a forma de um questionar mais profundo. "Nos domínios do pensamento não existem quaisquer afirmações autoritaristas. A única medida para o pensamento advém da própria coisa a ser pensada. Mas esta é, acima de tudo, o (eminente) Questionável"<sup>36</sup>.

Quando da revelação do Nada, o "por quê?" brota nos nossos lábios. As respostas essenciais são, sempre, nada mais do que o último passo na nossa interrogação. Mesmo o questionar mais genuíno nunca é silenciado pela resposta encontrada. A resposta essencial recolhe a sua força motriz da natureza última do questionar, sendo o começo de uma responsabilidade, segundo a qual o questionar surge com uma originalidade renovada. O pensador começa sempre de novo, com originalidade renovada. Com efeito, há algo incompreensível naquilo que temos de discutir. O incompreensível é aquilo que permanece por pensar em qualquer momento. O que é não-pensado permanece lá, seja como for, como o não-pensado. Quanto mais original for o pensamento, mais rico será o que nele permanece por

---

<sup>36</sup> Heidegger, **The man and the thinker**, op. cit., p. 64. Apud. Thiele, 1995, p. 135.

pensar. O não-pensado é a maior dádiva que o ato de pensar pode outorgar. O não-pensado não provoca o fracasso do pensamento, mas o seu potencial para o sucesso, que é uma medida da profundidade para a qual a ocultação do Ser se torna questionável.

Albert Camus definiu os seres humanos pela recusa inerente de serem o que são<sup>37</sup>. Esta recusa ocorre em dois sentidos fundamentais. Primeiramente, o ser humano é um Ser que pergunta "por quê". Pelo ato de inquirir, o ser humano encontra o seu lugar no mistério da vida terrena, aprendendo, por ironia, a viver a ansiedade da errância. Como inquiridores, somos, de fato, as únicas criaturas que recusam ser o que são, porque o ato de inquirir corresponde em si a uma tentativa de ir além, significa permanecer na expectativa de uma resposta. A segunda forma de recusa é um produto do ressentimento. A recusa ressentida significa a recusa da contingência do nosso Ser-no-mundo. Constitui um incentivo à vontade de ser mais, tipicamente na procura do controle e da conquista tecnológica.

O coro em *Antígona*<sup>38</sup> diz que os seres humanos são as mais estranhas das criaturas terrenas. O que, de acordo com Heidegger, torna os seres humanos tão estranhos é a sua tendência para a ultrapassagem violenta de limites. O milagre do ser humano é a recusa de se sentir completamente em casa no seu mundo. Mas esta recusa da segurança estagnada pode trazer "humanidade" no bom e no mal sentido. Poderia induzir-nos a gastarmos a Terra, cheios de ressentimentos, e dominarmos os seus habitantes sem escrúpulos. Em alternativa, poderia induzir-nos a habitarmos com cuidado e numa atitude inquiridora e preocupada. Embora triste, é a primeira destas alternativas que a humanidade tem escolhido demasiadas vezes, sendo um falso orgulho a sua característica predominante. Heidegger descreve esta recusa, que traz muita destruição sobre a Terra, como a ramificação histórica de um impulso metafísico que encontra o seu apogeu na vontade do poder tecnológico. A procura tecnológica, e altamente sucedida, do impossível por parte do homem é a recusa ontológica que Heidegger tenta exorcizar.

Nietzsche tenta o impossível: querer para trás. É necessário aproximar-se novamente do seu passado. Assim, ele propõe o "Eterno Retorno do Mesmo"<sup>39</sup>. A idéia do eterno retorno aparece como o maior triunfo do aqui e agora. A intenção, segundo Nietzsche, é que o presente nunca seja desvalorizado como um simples meio para se chegar ao futuro: cada momento deve cumprir-se em si próprio. Mas Heidegger deixa-nos parar para

<sup>37</sup> CAMUS, Albert. **The rebel**. New York: Vintage, 1956. In Thiele, 1995, p. 287.

<sup>38</sup> *Antígona*: tragédia de Sófocles (442 a.C.). A heroína defende as leis "não escritas" do direito moral contra a falsa justiça da razão do Estado e das sociedades humanas. Grande Enciclopédia Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

<sup>39</sup> Cfr. Thiele, 1995, p. 290

refletirmos sobre o significado do exercício mental de Nietzsche. Viver verdadeiramente no aqui e agora corresponde a querer que aquilo que é, seja. Viver no aqui e agora equivale a deixar que o Ser seja. Deixarmos que o Ser seja, no entanto, acarreta deixarmos que o tempo seja, visto que o tempo só é no tempo. A participação plena na relação temporânea do que é é, então, a maior celebração do tempo e do Ser. Entretanto, para Nietzsche, querer o eterno retorno não significa viver o seu Ser no tempo, mas a tentativa de controlar o seu desabrochar. Assim, o ser humano nem coloca o seu desabrochar em movimento, nem supera a sua contingência, devido a esta sua situação de atirado. Fugir aos horizontes da sua própria finitude histórica é desistir da tarefa de habitar no tempo.

O esforço de Nietzsche não se traduz completamente na afirmação da vida. A liberdade ganha não é a liberdade de revelar o que é, mas a liberdade de controlar e conquistar. A liberdade se transforma na dominação possessiva do tempo. Heidegger oferece uma alternativa ao, também, afirmar que o ser humano é "o que pergunta por quê"<sup>40</sup>. O inquiridor nem tenta escapar a este mundo pelo próximo, nem dominar este mundo no lugar de qualquer próximo. Em vez disso, o inquiridor vive no tempo, numa interrogação ansiosa e deslumbrada por intermédio da sua mundanidade. O inquiridor pensa o Ser como tempo, como uma progressiva revelação em que tem o privilégio de tomar parte, mas que jamais controlará por completo. Praticar esta inquirição equivale a ganhar sabedoria sob a forma de aceitação de limites. E, segundo Heidegger, é a sabedoria que nos ensina como habitar no aqui e agora do "todo-o-lado permanente"<sup>41</sup>. Só o inquiridor enfrenta os limites mundanos e históricos como as próprias condições para uma liberdade que se manifesta na sua revelação.

Heidegger introduz o humanismo como construção conceitual e não como uma interpretação da tradição histórica. "O humanismo, em geral, como sendo uma tentativa de tornar os seres humanos livres para a sua humanidade e assim descobrirem o seu valor. O humanismo, assim, é diferente, dependendo das concepções de liberdade e de natureza dos seres humanos. Similarmente, as maneiras de alcançar esta liberdade variam"<sup>42</sup>. A liberdade e a natureza nos seres humanos são entidades de forma variável em diversas épocas, construindo diferenças no que é ser-se humano nessas épocas.

A analítica existencial não comporta uma resposta explícita a todas as questões. Independente do problema do Ser em geral, a analítica existencial se baseia sobre

---

<sup>40</sup> Thiele, 1995, p. 291-292.

<sup>41</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions I et II**. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968., p. 464.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, p. 318. Apud Hodge, 1995, p. 142-143.

fundamentos obscuros, noções das quais ela implica e requer o uso quase contínuo. Ao contrário, a filosofia encarrega-se "de tornar o óbvio incompreensível e o incontestável algo de questionável (...) de banir o bom senso da sua autoglorificação (...) de nos acordar de tal forma que fiquemos despertos para vermos que, com muita barulheira e azáfama, nos movimentamos durante a maior parte do tempo exclusivamente nas regiões superficiais da nossa existência, mesmo nos assuntos intelectuais"<sup>43</sup>.

### 3 - Fenomenologia

Os temas existêntivos são subministrados pela pura descrição das situações existêntivas do homem. Tal é a pretensão geral da fenomenologia. O que tem de mais profundo e essencial nas coisas é o que está com freqüência encoberto e oculto. Porém, há uma total desconfiança na possibilidade de uma descrição pura em matéria de existência e situações existêntivas<sup>44</sup>. Heidegger mesmo pensa que não é possível descrever a existência concreta sem dispor de antemão de uma concepção da existência. Então, o problema da descrição trata pura e exclusivamente de provar uma teoria preconcebida.

É comum, na constituição da fenomenologia, o método fenomenológico de Husserl e o método fenomenológico de Heidegger. Entretanto, um tem como objeto tudo aquilo que simplesmente é e pode, assim, encontrar a lei só como regra físico-naturalística. O outro tem como objeto o homem que "existe" e, assim, o direito como regra existencialmente significativa. A crítica heideggeriana ao conceito de fenomenologia de Husserl entende-se, além do mais, na construção husserliana de um conceito formal de fenômeno, ou seja, indiferente àquilo que constitui o fenômeno como tal.

Fenomenologia quer dizer estudo ou ciência dos fenômenos. Entende-se, pois, por fenômeno tudo o que, de alguma maneira, se manifesta<sup>45</sup>. Segundo Husserl, o fenômeno direito é totalmente disponível para a realização de qualquer conteúdo, para a

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. **Metaphysical Foundations of logic**. Trad. M Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 5-6. Apud Thiele, 1995, p. 314.

<sup>44</sup> Heidegger possui uma determinada concepção da existência e do Ser. Segundo ele, deve-se procurar separar o Ser da existência. Cf. Waelhens, 1962, p. 303 ss.

<sup>45</sup> Φαινόμενον (fenômeno) é derivado do verbo φαίνεσθαι (mostrar-se), que é derivado de φαίνω (trazer para a luz do dia, pôr em claro), que vem de φῶς (luz, claridade). Assim, entende-se "fenômeno" como alguma coisa que pode vir a se revelar. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1, p. 58.

realização de uma concessão formal e vulgar do fenômeno. Para Heidegger, a fenomenologia é a hermenêutica do existente, onde seu sentido e fundamento não são produtos do homem.

Fenomenologia designa um princípio metodológico, significa, antes de tudo, um conceito de método. Com isso enuncia-se simplesmente a vontade de excluir, do direito, os conceitos insuficientemente esclarecidos ou mal fundados, as construções gratuitas ou apriorísticas, os falsos problemas que nascem mais bem dos prejuízos dos pensadores e das disputas das escolas, que não da natureza mesma dos fatos.

Não se há de fazer o que manifesta a expressão, deformada ou não, de uma coisa em si oculta. Verdade é que, investigando um fenômeno, se chega a ver propriedades ou elementos que não apareciam desde o primeiro momento. Isto não significa que o fenômeno primitivo seja signo ou cifra de algo que seria incapaz de manifestar-se por si mesmo. Isto significa, simplesmente, que o observador deixou escapar ao princípio um caráter que agora é captado distintamente. O Ser permanece geralmente oculto na primeira mirada. O Ser que se manifesta não é por si mesmo imediatamente patente. Heidegger consagra todos os esforços, por meio da fenomenologia, a descobrir o Ser do existente<sup>46</sup>.

O método fenomenológico, como ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα (termo aristotélico), significa "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo"<sup>47</sup>. O Ser do fenômeno, e não o aparecer superficial deste, é o objeto da fenomenologia. Fenomenologia não significa o apresentar-se empírico do ente, mas o apresentar-se em geral do ente. O fenômeno não é aquilo que aparece do ente, mas o ente mesmo que aparece. O Ser está, momentaneamente, até agora escondido: a fenomenologia deve manifestá-lo. Fala-se aqui do Ser como tal e não do Ser do ente. O desocultamento do Ser como tal é possível sobre o fundamento de um procedimento indiferenciado que vem obtido ao Ser, procedendo do manifestar-se do ente. A diferença entre Ser e ente é de ser o Ser termo de indiferença e o ente como unidade originária, termo de imediata apreensão<sup>48</sup>.

Podemos, pois, concluir que Husserl defende a autonomia da fenomenologia; Heidegger, pelo contrário, diz que a fenomenologia não é a fonte de toda a filosofia. O primeiro passo da crítica de Heidegger ao método husserliano consiste no situar-se fora do identificar a fenomenologia com a análise da vida, da consciência do eu e da sua intencionalidade, de não ser mais obrigada a encontrar cada fenômeno com o condicionamento que deriva da prioridade orientante de um tal âmbito. Desenvolvendo isso,

<sup>46</sup> Waelhens, 1962, p. 19-20. Cf. Heidegger, 1997, v. 1, p. 58-62.

<sup>47</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 65.

<sup>48</sup> Cf. SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 131, nota.

colhe-se, também, o deter-se da restrição husserliana a um conceito formal do fenômeno, ou seja, indiferente em relação àquilo que constitui o fenômeno como tal.

Heidegger não pratica a fenomenologia por si mesma, senão a título de método capaz de obter um resultado determinado: a constituição de uma ontologia. A fenomenologia se limitará, assim, ao exame dos fenômenos ou aspectos dos fenômenos que apresentam alguma importância. Estes aspectos se reduzem a um só: Ser.

O fundamento dos fenômenos permanece em um princípio geralmente oculto. Não se vê como poder justificar a distinção entre o que é e o que não é fundamental no ponto de vista fenomenológico. A fenomenologia é um instrumento de uma doutrina previamente existente, também, todavia, implícita.

Será, pois, o objeto da descrição fenomenológica o sacar à luz os elementos menos aparentes do fenômeno direito, os quais são, por sua vez, aquilo que esse fenômeno tem de mais fundamental: seu Ser. Será impossível que, armado com tal método, possa ver-se obrigado, em algum momento, a renunciar a totalidade do Ser.

A necessidade de comunicar o pensamento, junto com as imperfeições da linguagem, é um perigo constante do qual deve-se manter em contínuo alerta o jurista. Por isso, a fenomenologia será, também, autocrítica. Se assim é, a intuição será a mais oposta a uma contemplação imediata e ingênua. Essas explicações são concluídas por ser os termos fenomenologia e ontologia inteiramente sinônimos para Heidegger. Não em Husserl, para quem é tese fundamental que descrição vale como explicação.

#### **4 - Ser: o aspecto dos fenômenos**

O direito é alcançado, no seu verdadeiro conteúdo, apenas quando, num conhecimento filosófico-jurídico, o conjunto de sua existência é cingido pela raiz. Assim, o problema do Ser é, em si mesmo, um problema da liberdade, sendo esta a condição da possibilidade da revelação do Ser dos entes, da possibilidade da compreensão do Ser. Heidegger alerta para a investigação da liberdade como fundamento da possibilidade do ser humano como aquilo que é.

Precisamente nós somos sobre um plano onde somos principalmente o Ser. O Ser e o plano se confundem. É sobre esta "confusão" que é dito em Ser e Tempo: há o



Ser (es gibt das Sein). Este "há" não traduz exatamente "es gibt", pois este, como aqui lançado, dado, refere-se ao Ser, essência dada, lançada<sup>49</sup>.

Ordinariamente o ser se diz de qualquer coisa que está. Esta qualquer coisa é chamada de ente. O Ser está, mas justamente não é o ente. Dizer do Ser que "está", sem outros comentários, é representá-lo muito comodamente como um ente sobre o modo de ente conhecido. Este, como causa, produto e como efeito, é produzido e não dado, lançado<sup>50</sup>. Quem "está" é o Ser; o ente não pode Ser. O ente não "está", pode jamais propriamente "Ser".

Então, como o Ser está-aí? O "há Ser" reina como destino do Ser, cuja história vem à luz do pensador essencial. Isto porque o pensamento que pensa em direção da verdade do Ser é, enquanto pensamento, histórico<sup>51</sup>. Não há um pensamento sistemático ao qual se junta, a título de ilustração, uma historiografia de opiniões. Há, pensada mais originalmente, a história do Ser à qual pertence o pensamento como memorial-pensado-do-Ser desta história e acontecido por ela. É diferente de uma pura rememoração da história, presa ao sentido de um passado escoado. Ter lugar na história ostenta sua essência como o destino da verdade do Ser a partir dele mesmo.

O Ser vem a seu destino enquanto Ele mesmo, o Ser, se dá, independente do momento (pensamento). Como existente (ek-sistant) o homem se tem no destino do Ser. A existência (ek-sistence) do homem é, enquanto existência, histórica, mas ela não é o ponto de partida, nem mesmo somente, porque sobre o homem e os negócios humanos todas as espécies de coisas sobrevêm no curso do tempo. Isto porque se pensa a existência do Ser-aí, que é essencial para o pensamento, ter experimentado a historicidade do Ser-aí.

"O destino do Ser é uma reivindicação sobre, um falar a e um reivindicar a, a pretensão como uma reivindicação ou destino do qual toda linguagem humana fala. A reivindicação é em latim *fatum*. Mas este *fatum*, como a reivindicação do Ser no sentido de um destino de auto-retirada, não é fatalista, simplesmente porque não o pode ser. Por que não? Porque o Ser, na medida em que emana, comporta a liberdade do jogo de espaço e tempo e assim liberta os seres humanos, primeiro que tudo, na liberdade das possibilidades da essência que se manifestam em cada ocasião"<sup>52</sup>. Há, assim, um processo de libertação antes de qualquer reivindicação individual, humana, de liberdade. Mesmo sem apontar que estas

<sup>49</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 92.

<sup>50</sup> Parmênides: ἔστιν γὰρ εἶναι: o estar com efeito ser. Heidegger, **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 92.

<sup>51</sup> O homem contemporâneo pensa que o Ser sujeito não é a única possibilidade para a futurização do homem histórico. Romano, 1969, p. 81.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1958, p. 158. Apud Hodge, 1995, p. 85.

possibilidades não são dadas "a priori" numa essência fixa, mas são, elas próprias, modulações da essência, a reivindicação situa uma preocupação com a forma, segundo a qual o que é ser-se humano é uma questão e um processo em mudança<sup>53</sup>.

O Ser se transmite ao homem, tanto que acontece a clareira do Ser. Mas o "aí", acontecer a clareira como verdade do Ser ele-mesmo, é o decreto de Ser ele-mesmo. O Ser é o destino da clareira. Isto não significa que o Ser-aí do homem seja este ente através do qual o Ser é criado. Não se diz que o Ser é um produto do homem. "O Ser é o transcendente puro e simples"<sup>54</sup>.

Esta determinação introdutiva, ao contrário da essência do Ser a partir da clareira do ente como tal, parece inevitável para todo o pensamento que procura colocar a questão sobre a verdade do Ser. O Ser como puro transcendente designa já a essência simples da verdade do Ser, é a única questão que se coloca antes de todo um pensamento que procura pensar a verdade do Ser. É somente a partir do sentido, isto é, da verdade do Ser, que se pode compreender como o Ser é. O Ser é esclarecido pelo homem no projeto estático, mas não se cria o Ser. O projeto é, em sua essência, um projeto lançado. O que é lançado no projeto não é o homem, mas o Ser próprio que destina o homem à existência (ek-sistence) do Ser-aí como à sua essência.

O destino advém como clareira do Ser. Ele próprio é esta clareira. Ele concede a proximidade ao Ser. Nesta proximidade, nesta clareira do "aí", habita o homem enquanto existente (ek-sistant). Esta proximidade do Ser, que é nele mesmo o "aí" do Ser-aí, é chamada de PÁTRIA. Pátria é pensada em um sentido essencial, não patriótico, nem nacionalista, sobre o plano da história do Ser. A essência da pátria é nomeada igualmente na intenção de pensar a ausência da pátria do homem moderno<sup>55</sup> a partir da essência da história do Ser. É pensar a pátria sobre o plano da história do mundo, a partir da proximidade à sua origem. A pátria deste habitar histórico é a proximidade ao Ser.

Mas o que é Ser? Ser é aquilo que é. Não é nem um deus, nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante que todo ente e, entretanto, mais próximo do homem que qualquer ente. O homem se tem sempre antes e somente ao ente, mas o Ser é o mais próximo<sup>56</sup>. A essência do homem consiste naquilo que o homem é mais que homem somente, representado como vivente adotado da razão. O homem está na situação de Ser-

<sup>53</sup> O objetivo da interpretação é, também, o de minar a resistência de Heidegger em chamar a esta uma questão ética. O fundamento é o Ser; a ética é a projeção do Ser, mas não é fundamento. Cf. Hodge, 1995, p. 85.

<sup>54</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 69.

<sup>55</sup> A ausência do homem no próprio homem. Cf. DENNY, Ercílio A. **Ética e política II**. Piracicaba: ed. do autor, 1999, p. 15-16. Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995, p. 61 ss.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 88.

lançado, o que vale dizer arremessado em direção ao existente do Ser. O homem está além do animal racional que é precisamente menos em relação ao homem que apreende si mesmo a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do Ser.

Assim, o homem ganha em chegar à verdade do Ser: ser chamado pelo Ser próprio à salvaguarda de sua verdade. Este chamado, reivindicação, vem como a projeção ou a origem (Ser-lançado) do Ser-aí. O homem é o ente cujo Ser como existente consiste naquilo que ele habita na proximidade do Ser. O homem é a proximidade, o confinante do Ser.

A verdade do Ser, enquanto clareira a ele mesmo, é o Ser. A clareira a ele mesmo é o Ser. O homem pode receber o Ser somente ao perceber (voeív) ele a si mesmo. Como o Ser se relaciona com ele, portanto à existência (ek-sistence), o Ser a ele-mesmo é a relação, enquanto leva a si a existência em sua essência existencial, estática, reconduzindo-se a si como aquilo que, ao Ser do ente, é o lugar onde reside a verdade do Ser. O homem como existente (ek-sistant) chega a ter-se na relação com aquele Ser que se destina à ele mesmo. Ele desenvolve o que lhe está mais próximo: a verdade do Ser<sup>57</sup>.

O homem "se relaciona ao seu Ser como a sua possibilidade mais própria"<sup>58</sup>. "A essência do homem requer vir compreendida e fundada dentro da problemática do Ser, como o lugar que o Ser reclama pela própria abertura. O homem é o 'aí' em si aberto. É neste 'aí' que o ente se mantém e vem em obra. Por isso diz-se que o Ser do homem é o Ser-aí (Dasein). É na essência do Ser-aí, considerado como lugar de abertura do Ser, que deve originariamente resultar fundada a prospectiva pela manifestação do Ser"<sup>59</sup>.

Entretanto, o homem se perde na procura de sua possibilidade mais própria. Esse problema permanece apenas como dever-ser, ou seja, a forma que caracteriza o Ser enquanto processo de análise do dever-ser, solução que manifesta a verdade do Ser<sup>60</sup>. O recuperar dessa possibilidade pode restituir o homem ao autêntico "habitar" e "construir". Heidegger referindo-se ao problema do "locus", explica que o homem não habita porque tem construído, mas que constrói e tem construído porque habita<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> A verdade do Ser é o desenvolver aquilo que está de mais próximo ao homem: o Ser. HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 89-90.

<sup>58</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 78.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik**. Tübingen: Max Niemeyer, 1953, p. 156. Apud Moretto, 1973, p. 51-52.

<sup>60</sup> Comparando-se, a validade da norma não deriva do fato de ser ou não aceita, mas do dever-ser que ela exprime. Nada diz sobre o comportamento (natural) efetivo do indivíduo em questão. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, "norma".

<sup>61</sup> Cf. Romano, 1969, p. 181.

A linguagem é a casa do Ser na qual o homem habita e, desta maneira, existe (ek-siste) pertencendo à verdade do Ser, sobre a qual ele vigia. Ele resulta, portanto, desta determinação do homem como existente (ek-sistant), ao qual é essencial não o homem, mas o Ser como dimensão estática da existência. Tal dimensão não vem a ser o meio espacial. De preferência, todo meio espacial e todo espaço-tempo ostentam sua essência no dimensional que é como o Ser ele-mesmo<sup>62</sup>.

Na determinação "mundo" designa-se a abertura do Ser. O homem é; ele é homem; portanto, ele é existente. Ele se tem em êxtase sobre a abertura do Ser, abertura que é o Ser ele-mesmo. O "mundo" é a clareira do Ser na qual o homem emerge do Ser, de sua essência lançada<sup>63</sup>. Ao contrário, o pensamento tem trabalhado para construir a casa do Ser, casa pela qual o Ser, enquanto junto, adjunto à cada momento à essência do homem, conformemente ao destino, tem habitado na verdade do Ser. Este habitar tem sido a essência do Ser-no-mundo<sup>64</sup>.

Falar da casa do Ser de nenhum modo se leva sobre o Ser a imagem da casa. É a partir da essência do Ser, pensado segundo o que ele é, que nós podemos pensar o que é uma "casa" e o que é "habitar". Morada (ἡθος) designa a região manifestada, aberta ou o homem habitado. O abrir de sua morada faz aparecer aquilo que se avança sobre a essência do homem, morando em sua proximidade. A morada do homem contém e guarda a vinda deste, ao qual pertence na sua essência<sup>65</sup>.

Há muito tempo que a verdade do Ser não é pensada e, assim, toda ontologia permanece sem seu fundamento. É somente a partir da reivindicação pelo Ser que o homem tem encontrado onde sua essência habita. É somente a partir deste habitar que ele tem a linguagem como o abrigo que guarda em sua essência o caráter estático. Manter-se na clareira do Ser é o que é chamado de existência (ek-sistence) do homem. A existência, assim, compreende não só o fundamento da possibilidade da razão, ela é aquilo mesmo em cuja essência do homem guarda a procedência de sua determinação.

A existência pode se dizer da essência do homem, isto é, da maneira humana de ser. De maneira alguma, no caráter orgânico, isto é, no corpo explicado cientificamente, repousa a existência do homem. Da mesma maneira, não se encontra na

---

<sup>62</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 91.

<sup>63</sup> Ibid., p. 110.

<sup>64</sup> Ibid., p. 120.

<sup>65</sup> Heráclito: "o homem habita, enquanto homem, na proximidade de deus... Aqui também os deuses estão presentes". Aristóteles também adota esta concepção. Ibid., p. 116.

energia atômica a essência da natureza<sup>66</sup>. Por mais que a essência do homem consiste em ser um organismo animal, esta insuficiente determinação essencial do homem não se deixa eliminar nem reduzir, pelo fato de que o homem é dotado de uma alma imortal, de uma faculdade racional ou de um caráter que o faz uma pessoa.

O homem manifesta sua essência de tal sorte que ele é o "aí", isto é, a clareira do Ser. Este "Ser" do "aí" comporta o tratado fundamental da existência, ou seja, o momento estático da verdade do Ser. A essência estática do homem repousa na existência que resta distinta da existência pensada do ponto de vista metafísico<sup>67</sup>.

A *ek-sistence*, pensada de forma estática, não coincide nem em seu conteúdo, nem em sua forma com a existência. No seu conteúdo, *ek-sistence* significa êxtase<sup>68</sup> em vista da verdade do Ser. A essência não se determina nem a partir do essencial, nem a partir do existencial, mas a partir do caráter estático (*ek-statique*) do Ser-aí.

O homem é enquanto existe (*ek-siste*). A existência do homem é sua substância<sup>69</sup>. Ούσία (substância) significa a presença do que já é, do que está presente. A maneira, segundo o homem na sua própria essência está presente com o Ser, é o instante (*instance*) estático na verdade do Ser. A substância é, assim, o instante estático na verdade do Ser segundo a qual o homem, na sua própria essência, está presente com o Ser.

Enquanto existente o homem assume o Ser-aí. O Ser-aí manifesta a ele mesmo sua essência como aquilo que é lançado. Ele manifesta sua essência na projeção do Ser, este Ser cujo destino é de destinar. O homem não é apenas aquele que está aí, isto é, lançado na contingência de uma existência dada. Ele é o "aí" do "Ser", o que permite ao "Ser" do estar "aí" de se desvelar aqui e agora.

Para o homem a questão permanece de saber se ele encontra a conveniência de sua própria essência correspondente ao destino do Ser. Portanto, conforme este destino, ele tem, enquanto existe (*ek-siste*), de vigiar sobre a verdade do Ser. O homem é o pastor do Ser<sup>70</sup>.

Somente enquanto o homem, existente na verdade do Ser, pertence ao Ser, que do Ser próprio pode vir a determinação de ordens que devam tornar-se para o homem normas e leis. A lei (νόμος) não é somente a lei, não é apenas produto da razão humana,

<sup>66</sup> Heidegger critica a fisiologia por querer estudar o homem apenas como um organismo do ponto de vista das ciências naturais. HEIDEGGER, Martin. **Letre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 80-81.

<sup>67</sup> Esta existência, a filosofia da I. Média a concebe como atualistas. Kant a representa como a realidade ao sentido da objetividade da experiência. Hegel a determina como a idéia da subjetividade do absoluto. Nietzsche a concebe como o eterno retorno do idêntico. *Ibid.*, p. 82.

<sup>68</sup> Ex-stase: hinaus-stehen: fora do permanecer, manter-se, ficar. *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>69</sup> A substância do homem é a existência. *Ibid.*, p. 87.

<sup>70</sup> A existência estática é experimentada como "cuidado". Heidegger, 1997, v. 1, p. 282.

senão, mais originalmente, a determinação oculta no decreto do Ser. Esta determinação só permite impor o homem ao seu próprio Ser.

Mais essencial que o estabelecimento de regras é a descoberta para o homem da morada em vista da verdade do Ser. Esta morada só concede a experiência do que se tem. A verdade do Ser faz doação da "manutenção" para o todo que se tem. O Ser é a guarda que, pela sua verdade, tem o homem em sua essência existente (ek-sistence), de sorte que ele abriga a existência (ek-sistence) na linguagem. Isto porque a linguagem é a casa do Ser e o abrigo da essência do homem. O homem é lançado pelo Ser a ele mesmo, na verdade do Ser, para o existente (ek-sistence) do tipo vigia sobre a verdade do Ser, para que, no clarear do Ser, o ente apareça como ente que é, que está. O homem não decide sobre a maneira como ele aparece. Ao contrário, a vinda do ente repousa no destino do Ser.

## 5 - Ser-se humano

Heidegger revela que a capacidade humana para a autodestruição e para a violência é mais significativa para o questionar sobre o que é ser-se humano do que qualquer teoria sobre as capacidades racionais humanas como fundamento para o conhecimento. Heidegger lê Édipo<sup>71</sup> e num certo ponto, Édipo recusa-se a aceitar o que a sua compreensão lhe revelou. Isto revela o poder irresistível do destino nos propósitos humanos, revela que há um poder muito maior que o poder humano e que se estende por toda a atividade humana.

Heidegger identifica os seres humanos como as mais estranhas das criaturas. Um dos aspectos desta estranheza é o pensamento, que Heidegger partilha com Nietzsche, de que algo importante, disponível entre os gregos, se perdeu no mundo moderno, em parte através de uma perda da noção entre vivência moderna e cultura grega. Esta perda encontra-se associada a um problema de traduzir o termo grego Φύσις (physis)<sup>72</sup> para o termo alemão *natur*, usando a tradução latina *natura*, "nascer" ou "nascimento". Com esta tradução

<sup>71</sup> Édipo rei: tragédia de Sófocles (446-406 a.C.) inspirada no mito de Édipo... Grande Enciclopédia Larousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

<sup>72</sup> Φύσις: natureza ou maneira de ser de uma coisa, forma do corpo, natureza da alma, disposição natural, condição natural, força produtora, substância das coisas, ser animado. PEREIRA, S. J. Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Livraria Apostulado da Imprensa, 1998.

latina o conteúdo original da palavra grega *physis* já se encontra reprimido, assim como se destrói o poder genuíno de se proferir a palavra grega<sup>73</sup>.

Toda questão jurídica "reenvia à existência". Mas a existência que se deve falar não é a realidade do eu pensante. A existência é a habitação estática (*ek-statique*) na proximidade do Ser. É a vigilância, isto é, o cuidar do Ser<sup>74</sup>.

Na esquecida questão do Ser, grande questão não abordada pela filosofia contemporânea do direito, existe um elemento a ser acrescentado a esta proximidade não abordada: o que de tudo está mais próximo de nós, inclusive o nós próprios, e o malogro em formular a questão do que é ser-se humano. Este malogro oculta o fato de o que é ser-se humano ser diferente consoante às épocas, dependendo das condições estruturais que constroem as possibilidades que se apresentam aos seres humanos. Estes dois temas, a ocultação do que está mais próximo e o não-dado do que é ser-se humano, perpassam por todo o pensamento de Heidegger<sup>75</sup>.

O "humano" indica a humanidade, a essência do homem. O "humanismo" indica que a essência do homem deva ser tomada como essencial. É este o sentido que o modo "humanismo" tem enquanto modo. A essência do homem repousa na existência (*ek-sistence*). É esta existência que importa essencialmente, a partir do Ser ele mesmo, enquanto o Ser faz acontecer o homem como aquele que existe para a vigilância em vista da verdade do Ser, naquela verdade mesma. "Humanismo" significa, todavia, manter o modo: a essência do homem é essencial para a verdade do Ser.

"Os seres humanos, se quiserem assumir a sua existência à luz do Ser, deverão, primeiro, assumir esta postura, deverão ater-se a ela e contra a aparência, deverão rasgar a aparência e o ser fora do não-fundamento do não-ser"<sup>76</sup>. O que é ser-se humano emerge, primeiro, da luta de dispensar. Isto é a tradução preferida de Heidegger do termo grego *πόλεμος* (*polemos*). "Quem os seres humanos são emerge (mostra-se a si mesmo), segundo o aforismo de Heráclito, primeiro na *πόλεμος*, na separação entre os deuses e os seres humanos, na ocorrência da erupção de ser-se si próprio"<sup>77</sup>. Heidegger sumaria, então, tal discussão: 1 - A determinação da essência do ser humano nunca é uma resposta, mas sim uma pergunta; 2 - O formular esta questão e a decisão sobre ela é um fenômeno histórico, a essência da história, e não apenas uma generalidade; 3 - A questão "quem são os seres

<sup>73</sup> HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik**. Tübingen: Max Niemeyer, 1953, p. 10. Apud Hodge, 1995, p. 241.

<sup>74</sup> Heidegger, **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 102.

<sup>75</sup> Hodge, 1995, p. 92.

<sup>76</sup> Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, op. cit., p. 84. Apud Hodge, 1995, p. 246.

<sup>77</sup> Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, op. cit., p. 107. Apud Hodge, 1995, p. 247.

humanos?" deve sempre ser formulada, no seu contexto essencial, com a questão sobre o Ser<sup>78</sup>.

Heidegger apresenta a sua visão alternativa da história da filosofia como resultante do fato de existir uma série de distintas iluminações do Ser. Afirma que há uma multiplicidade de caminhos possíveis e não apenas os três caminhos definidos na leitura de Parmênides. Isto pode ser entendido como um diagnóstico do destino de todos os seres humanos individuais, como enigmas insolúveis. "Previamente como depois, o Ser ilumina-se a si próprio muito embora de formas diferentes: no que respeita ao caráter de brilho imanente, de uma aparência remanescente, ou presença, contra ou afastada de (*gegenüber* e *entgegen*). A introdução destes momentos permanece meramente uma indicação enumerada muito afastada de qualquer observação cuidada de cada época, como uma completa projeção do Ser e observação do modo no qual as épocas ocasionalmente florescem"<sup>79</sup>.

Pelo contrário, "o que é ser-se humano?" deve ser uma questão aberta a ser resolvida de maneiras e em tempos diferentes e por pessoas diferentes. Na linguagem desta interpretação, trata-se de uma resposta ética à questão. Os seres humanos são históricos no sentido de terem sido afetados pelo Ser-lançado, de forma que os outros animais não o são. Assim, enquanto os animais têm uma história natural, os seres humanos encontram-se nos enquadramentos definidos pela história do Ser-lançado.

Portanto, a história do ser humano consiste nas compreensões do Ser-lançado. Este tipo de história, diferente da história fundamentalmente metafísica, está intrincado nas condições que desestabilizam o compromisso metafísico e impulsiona rapidamente a necessidade de auto-indagação e do questionar sobre as relações entre os indivíduos e as forças acima e além do seu domínio.

Heidegger procura comprometer-se com o pensamento que questiona o ser humano. A esperança é descobrir, através deste questionar, a essência do ser humano e descobrir que o mistério que situa este questionar constitui guarida ao ser humano, isto é, um local de residência. A dimensão na qual a essência humana se encontra alojada consiste no seu Ser-no-mundo. "Ser-em" refere-se à capacidade do ser humano "residir" junto a algo "familiar". "Ser-em" significa um conjunto de relações ao qual estamos "habitados" e no qual estamos "absorvidos".<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Sumário desenvolvido a partir da interpretação de Heidegger sobre Parmênides. Cf. Hodge, 1995, p. 247.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1957, p. 154. Apud Hodge, 1995, p. 72.

<sup>80</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 91 ss.



Na "Carta sobre o Humanismo", Heidegger move-se do tema humanismo para o tema da não-habitabilidade. Ele identifica esta não-habitabilidade na perda de uma relação com o Ser. A questão sobre o que é agir introduz o pensamento do sentido de fundamento ausente, sem o qual a atividade apenas tem conseqüências e, neste sentido, não pode ser designada ação. Heidegger faz a distinção entre o agir que persegue fins já estabelecidos, subordinados às obrigações das relações técnicas, e a procura que resulta na realização do que é ser-se humano. Isto, sugere, é possível apenas pela afirmação de uma relação ao Ser, que fornece o sentido de lugar no mundo.

O pensamento é o pensamento do Ser. O pensamento é, ao mesmo tempo, pensamento do Ser enquanto pertencente ao Ser, é o escutar do Ser. O pensamento é o Ser-aí, segundo sua destinação, cada vez tomada carga de sua essência. Tomar a carga de uma "coisa" ou de uma "pessoa", na sua essência, isto é o querer (*mögen*: poder, desejar, estimar). Assim, desejo significa dádiva da essência. O desejo é a essência. O desejo é a essência própria do poder que pode não somente realizar isso ou aquilo, mas ainda deixar revelar-se, manifestar-se qualquer coisa na sua origem (*vermögen*: em virtude de), isto é, deixar Ser. O poder é propriamente o possível, cuja essência repousa no desejo. Por este desejo, o Ser deseja um pensamento. Ele o faz possível o Ser enquanto no desejo, que se completa no poder, está o possível. Ele está enquanto está o elemento, a "força serena" do poder desejante, o manter no seu elemento<sup>81</sup>.

A humanidade permanece no coração de tal pensamento, pois o humanismo consiste em refletir e vigiar a que o homem seja humano e não inumano, bárbaro, isto é, fora de sua essência<sup>82</sup>. Compreende-se por humanismo, em geral, um esforço que visa resultar o homem livre para a sua humanidade e a ele deixar descobrir sua dignidade. O humanismo se diferencia conforme a concepção de "liberdade" e de "natureza" do homem, assim como a maneira de se realizar. A humanidade do homem repousa na sua essência. A humanidade do homem humano é determinada a partir de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, isto é, do ente na sua totalidade.

O ente na sua totalidade é pensado como temível, no sentido de estar "acima do domínio", de ser poderoso. O homem, ao contrário, é inquietante em duplo sentido: porque na relação ao Ser permanece exposto ao "além-dominante" e, também, porque exercita

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 70-71.

<sup>82</sup> Foi em Roma que surgiu o termo *humanismo*, com a incorporação pelos romanos daquilo que os gregos chamavam de παιδεία (boas artes, conhecimento, cultura). Era a época helenística (séc. XIV e XV), onde a cultura era ensinada nas escolas de filosofia. Ibid., p. 75-76.

a "violência"<sup>83</sup> quando acolhe, de fato, o dominante e o conduz à abertura. Heidegger insiste em destacar que na expressão "o homem é aquilo que a vós é de mais inquietante" é pensada a verdadeira definição do homem<sup>84</sup>. Se o homem é dito inquietante, no sentido de fazer violência, não é, segundo Heidegger, o exercício do próprio poder ao homem, mas é um serviço que o homem rende à harmonização do poder e que consente ao ente de revelar-se como tal.

A própria determinação de ser-se humano é como o colocar-se num domínio aberto pela projeção do Ser. Isto leva a uma reconsideração da questão sobre a essência dos seres humanos. Heidegger propõe a recuperação do conceito de humanismo, não a sua rejeição. "A este estar na clareza do ser chamo-a *ek-sistência* dos seres humanos, modo qual ocorre apenas em seres humanos. A *ek-sistência*, compreendida desta maneira, não é apenas a base da possibilidade da *ratio*, mas é aquela na qual a essência dos seres humanos preserva a derivação da sua determinação"<sup>85</sup>.

Introduzir a noção de uma casa, como proximidade ao Ser, que inevitavelmente desaparece com o esquecimento do Ser, é a recuperação do Ser para vencer o sentido de não-habitabilidade. "Esta não-habitabilidade reside no abandono das entidades pelo Ser e é um sinal para o esquecimento do Ser"<sup>86</sup>. O lugar no qual encontram-se os seres humanos é sempre onde vivem, isto se os seres humanos vivem sem serem abrangidos por uma redução teórica que seja correntemente oferecida pela construção metafísica.

Heidegger escreve sobre os seres humanos como completamente distintos das outras criaturas. Pergunta "quem é a humanidade?" e responde: aquela que tem de testemunhar aquilo que é"<sup>87</sup>. "Ser testemunha como pertença às entidades como um todo é algo que ocorre como história. Para que a história seja possível, é dada a linguagem aos seres humanos (...) A linguagem não é apenas uma ferramenta que, entre outras, os seres humanos possuem. A linguagem preserva a possibilidade de se estar na compreensão das entidades. Só onde há linguagem é que há um mundo. Só onde há mundo é que há história"<sup>88</sup>.

"Pensar a verdade do Ser significa, ao mesmo tempo, pensar a *humanitas* do *homo humanus*. A *humanitas* pode ser posta a serviço da verdade do Ser, mas

<sup>83</sup> Fazer violência de dizer poético, de pensamento... Romano, 1969, p. 200.

<sup>84</sup> Heidegger, **Einführung in die Metaphysik**, op. cit., p. 116. Apud Romano, 1969, p. 200.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 321. Apud Hodge, 1995, p. 148.

<sup>86</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 335. Apud Hodge, 1995, p. 149-150.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1949, p. 34. Apud Hodge, 1995, p. 191.

<sup>88</sup> Heidegger, **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**, op. cit., p. 35. Apud Hodge, 1995, p. 191.

sem o humanismo no sentido metafísico"<sup>89</sup>. "Onde a essência dos seres humanos é pensada essencialmente fora da verdade do ser (...) é provável que surja a necessidade de uma indicação obrigatória bem como um conjunto de regras que ditem como o ser humano deve viver"<sup>90</sup>. Entretanto, Heidegger detecta um perigo em deslocar a responsabilidade do "eu" para os produtos de tais códigos, um perigo que é mais coercivo quando há confusão sobre o status do ser humano. Tal deslocamento tornaria o código uma técnica de engrandecimento próprio.

O necessário é que os seres humanos reconheçam que ocupamos "um lugar no meio, no qual os seres humanos como seres permaneçam como parte do que existe e mesmo assim continuem estranhos entre entes"<sup>91</sup>. Refere-se à construção de um "mundo humano" a partir de seres livres, distintos e não iguais necessariamente (controle); não há um "sistema" metafísico que possa fornecer um fundamento.

A idéia fundamental de Heidegger "é exatamente a de que o Ser, relativamente à manifestação do Ser, necessita do homem e, inversamente, o homem é apenas na medida em que se situe na manifestação do Ser"<sup>92</sup>. Afirmar que o Ser necessita do homem não é afirmar que o ser humano seja, por si mesmo, necessário, que o ser humano sempre existiu ou que esteja destinado a persistir para sempre. De fato, ser humano significa viver com a expectativa da morte, do cessar de estar no mundo. O ser humano é, por natureza, mortal, e não existem quaisquer leis, físicas ou metafísicas, que inviabilizem uma eventual extinção de toda a espécie.

## 6 - Metafísica

"Desde que os humanos permaneçam o *animal rationale*, serão o *animal metaphysicum*. Desde que os seres humanos se entendam a si próprios como a criatura racional, a metafísica, segundo a observação de Kant, pertence à natureza dos seres

<sup>89</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit, p. 349. Apud Hodge, 1995, p. 154.

<sup>90</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit, p. 349. Apud Hodge, 1995, p. 154.

<sup>91</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit, p. 88. Apud Hodge, 1995, p. 174.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, Martin. **Martin Heidegger in conversation**. Trad. B. Murthy. New Delhi: Arnold-Heinemann, 1970, p. 40. Apud Thiele, 1995, p. 64-65.

humanos."<sup>93</sup>. "O homem é demasiado sagaz para conseguir sobreviver sem sabedoria"<sup>94</sup>. Contudo, hoje, mais do que nunca, contamos com a sagacidade para compensar a escassez de sabedoria.

O pensamento tradicional, não obstante o aparente interesse pelo problema da metafísica, havia esquecido o Ser, vulgarizando de tal modo aquele esforço inicial que escorreu do fenômeno ao querer conseguir arrancar um êxito decisivo. Assim, a metafísica permanece como o primeiro elemento da filosofia, mas atinge o primeiro elemento do pensamento: A metafísica é ultrapassada no pensamento da verdade do Ser.

A filosofia, bem como a filosofia do direito, é perseguida pelo receio de perder consideração e validade se não for ciência, isto em vista a uma falta que está assimilada a uma não-cientificidade<sup>95</sup>. O Ser, enquanto elemento do pensamento, é abandonado numa interpretação técnica do pensamento, desde a época dos sofistas e de Platão, onde a lógica vem a ser a sanção desta interpretação.

O sistema metafísico torna-se atualidade na permeação do mundo pelas relações técnicas e pelas possibilidades tecnológicas: O quotidiano torna-se, assim, metafísico e a metafísica torna-se quotidiana. A realização da metafísica na tecnologia é a sua atualização. "A metafísica começa agora, pela primeira vez, o seu incondicional domínio sobre os seres eles-próprios, governando como um Ser sob a forma do que é real, sob a forma de objetos, faltando-lhe apenas uma concepção da verdade"<sup>96</sup>.

Para Heidegger a metafísica é o acontecimento mais radical da existência humana mesma e como tal. O saber metafísico brota como sua própria fonte, deste modo de ser que é o existir do homem. O problema do Ser não é a fundamentação da metafísica. De uma parte, a posição do problema da metafísica fundamentará a posição do problema do Ser e, de outra, a solução do problema do Ser fundamentará a solução do problema da metafísica.

A atualização da metafísica na tecnologia leva à perda do hiato entre a teoria e a prática, entre a teoria e o que existe, o que faz apagar o lugar onde as teorias da verdade são elaboradas. Não há um terceiro lugar onde possa ser observada a relação entre teoria e o que existe. Na era da tecnologia, a postura humana encontra-se subordinada a uma só, dentro de um sistema, de tal forma que a verdade surge, na melhor das hipóteses, numa

<sup>93</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**, op. cit., p. 363. Apud Hodge, 1995, p. 36.

<sup>94</sup> SCHUMACHER, E. F.. **Small is beautiful: Economics as if people mattered**. New York: Harper and Row, 1973, p. 32. Apud Thiele, 1995, p. 16.

<sup>95</sup> Para a metafísica pensar significa agir e fazer. Por outro lado, pensar não é agir e fazer, não é ciência, assim como a filosofia não é uma ciência.

<sup>96</sup> HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen: Neske, 1985, p. 67. Apud Hodge, 1995, p. 40.

noção de procedimento. Heidegger afirma que "a filosofia na era da metafísica completa é antropologia"<sup>97</sup>.

A metafísica pensa o ente enquanto tal. Porém, é ela que administra toda a visão dirigida ao ente, a penetração que lhe é própria. Heidegger parece assumir que, com a retirada do Ser, a política torna-se o substituto de um sistema ético baseado nos costumes e na comunidade, evocando uma noção de comunidade a partir da visão de um futuro fantástico. É uma forma de ética na qual a identidade e a verdade são impostas em vez de ser-lhes permitido emergir de relações humanas vividas.

Na época corrente, a retirada do Ser torna-se evidente na objetividade extrema da forma como se apresenta o que existe. Esta objetividade é protegida da interrogação pela extremidade da retirada do Ser. Heidegger chama a atenção para o fato desta objetividade, assumindo a forma de retirada, ser de qualquer forma condicional no ser humano. A retirada é evidente em compreensões unidimensionais do termo "transcendência", o qual dá ênfase ao movimento a partir da imanência para a transcendência, mas não o movimento contrário. Há, no termo, uma concepção do movimento da essência para o Ser, mas não há um reconhecimento do movimento correlativo do Ser para a essência<sup>98</sup>.

Da mesma maneira, o termo ζῷον (animal) implica uma interpretação da "vida" que repousa necessariamente sobre uma interpretação do ente como ζῶν (vida, gênero de vida) e φύσις (natureza, maneira de uma coisa ser) ao interior daquele vivente aparecido. Mas resta discutir se a essência do homem, do ponto de vista original, repousa na dimensão dos "animalistas". De um modo geral, a princípio, a metafísica pensa o homem animal como "animal superior" e, depois, como sujeito, pessoa ou espírito. A metafísica começa a pensar o Ser a partir da "representação do ente". Representando sempre o ente enquanto ente não pensa no Ser mesmo. Assim, se quiser estar no caminho de conhecer o fundamento do direito, de pensar na verdade do Ser em si mesmo, em vez de representar o ente enquanto tal, tem-se, de certo modo, que abandonar a metafísica agora vigente.

Heidegger identifica o seu pensamento como estando em tensão com as forças em jogo na linguagem metafísica. Estabelece uma distinção entre os conceitos metafísico e científico e procura distinguir uma terceira forma de linguagem a partir destes usos. Os conceitos científicos são hipotéticos e não categóricos, não sendo por isso metafísicos. Contudo, uma vez formulada e respondida a questão da justificação das formas

<sup>97</sup> Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 82. Apud Hodge, 1995, p. 40.

<sup>98</sup> Discussão do Ser, em *Ser e Tempo*, como o transcendente inqualificável. Hodge, 1995, p. 110.

de uso da linguagem, dá-se uma viragem do uso hipotético para o categórico, havendo uma inversão para a metafísica.

A metafísica representa o ente em seu Ser e pensa assim o Ser do ente. Mas ela não pensa a diferença do Ser e do ente<sup>99</sup>. A metafísica não coloca a questão, portanto, sobre a verdade do Ser próprio. Ela é inacessível à metafísica como metafísica, pois o pensamento metafísico exprime-se em termos de categorias filosoficamente estabelecidos. Em qualquer gênero de metafísica, o uso da linguagem metafísica evita tanto a realização da metafísica quanto o triunfo do niilismo. Obstrui a iniciativa de uma nova forma de pensamento, obstrui o conjunto de relações não-metafísicas entre os seres humanos, obstrui o Ser e o futuro. "Na medida em que a niilidade 'nega', confirma-se como um estado diferente se ser presente, velando-se como tal"<sup>100</sup>. A transformação da linguagem é necessária para a realização da metafísica e o triunfo do niilismo, para uma transição para uma era não-metafísica e não niilista.

A forma de interrogações evita a recuperação direta em direção à lógica de uma metafísica da presença. Na observação de Jürgen, "o movimento da passagem da linha comporta uma nova direção do Ser começando a ofuscar o que é real"<sup>101</sup>, Heidegger opta por inverter a ordem: "Não será antes a nova direção do Ser que leva à passagem da linha?"<sup>102</sup>. Marca, assim, a prioridade do Ser e do Ser-lançado sobre quaisquer resultados num processo de transição. Este processo é elidido na linguagem metafísica. Heidegger especifica, então, a condição dos seres humanos em relação ao Ser como o que motiva um tal novo começo.

Elaborando uma questão, Heidegger estabelece a relação entre niilidade, niilismo e a retirada do Ser: "A niilidade desaparece com a realização ou pelo menos com o triunfo do niilismo? Provavelmente, o triunfo é apenas atingido quando, em vez da aparência negativa, a essência da niilidade, que já foi relacionada ao Ser, pode chegar e ser aceite por nós os mortais"<sup>103</sup>. Se esta niilidade do niilismo for desligada do Ser, poderá apenas ser compreendida como uma força negativa.

A essência do niilismo explica-se nesta história pois, no aparecimento do ente enquanto tal e em conjunto, nada mostra o Ser e sua verdade, de maneira que a

---

<sup>99</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 78-79. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 227-228.

<sup>100</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 396. Apud Hodge, 1995, p. 118.

<sup>101</sup> Apud Hodge, 1995, p. 120. O termo "linha" refere-se à uma linha crítica, faculdade de examinar. Ernest Jürgen tornou-se famoso como um apologista da guerra, com base no seu livro *In Tempests of Steel* (1921), sobre as suas experiências na Frente Ocidental durante a Primeira Guerra Mundial.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**, op. cit., p. 400. Apud Hodge, 1995, p. 120.

<sup>103</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 404. Apud Hodge, 1995, p. 122.

verdade do ente como tal passa por Ser porque a verdade do Ser não apareceu. Se, pois, a essência do niilismo consiste nessa história no eixo de que, ao mostrar-se o ente enquanto tal e em seu conjunto, a verdade do Ser não comparece e, em consequência, nada mostra o Ser mesmo e sua verdade, então, a metafísica como história da verdade do ente enquanto tal é, em sua essência, niilismo.

O primeiro passo é reconhecer que esta niilidade, que encontra a sua expressão no niilismo, não é externa ao seres humanos. O niilismo pode ser vencido se os seres humanos reassumirem a responsabilidade pela niilidade que anda à solta através da sua exteriorização. "A zona da linha crítica como o lugar da essência do niilismo completo deveria então ser procurada onde a essência da metafísica desenvolve a sua extrema possibilidade e se recompõe, onde a vontade de vontade se estabelece e desafia tudo o que está presente, somente com a serenidade geral e uniforme das partes componentes"<sup>104</sup>. "A entrada na sua essência é o primeiro passo para afastar o niilismo. O caminho para esta entrada tem a direção de um regresso. Isto não significa voltar atrás a tempos vividos no passado a fim de tentar refuscá-los de forma artificial. O 'atrás', aqui, designa a direção para a localidade onde a metafísica obtém e retém a sua derivação"<sup>105</sup>. Esta localidade é o próprio ser humano.

Então, por que os seres humanos têm essa relação com o niilismo? Porque os seres humanos estão implicados na emergência do niilismo? Envolver-se-ão necessariamente no processo de vencer o niilismo? O começo de toda questão sobre o Ser e mesmo sobre a verdade do Ser se introduz como uma questão metafísica. Toda determinação da essência do homem, que propõe a interpretação do ente no situar a questão, portanto, sobre a verdade do Ser, é metafísica. Assim, pois, é próprio de toda metafísica se revelar como humanista isto porque se considera a maneira onde é determinada a essência do homem.

Essa essência estabelecida dos seres humanos pertence à essência do niilismo e, portanto, aos caminhos da sua realização. Os seres humanos são a essência usada pelo Ser para construir a zona do Ser como também a zona da niilidade. Os seres humanos não se encontram na zona da niilidade crítica, muito embora não por mérito seu ou sequer com seu acordo. Os seres humanos são o próprio niilismo e metafísica. O modo de vida adotado pelo ser humano na era das relações técnicas é niilista e constitui a realização da metafísica. É um sinal do declínio da linguagem.

---

<sup>104</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 408. Apud Hodge, 1995, p. 122.

<sup>105</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 416. Apud Hodge, 1995, p. 123.

Os seres humanos são o lugar do niilismo. Isto significa que os seres humanos são o lugar para a ocorrência do niilismo e que sem eles não haveria o niilismo. Assim, o Ser-aí dos seres humanos é mantido na niilidade, sendo os seres humanos o lugar dessa niilidade. Entretanto, esta niilidade é niilidade apenas se o seu papel de tornar presentes as entidades não for reconhecido. São os seres humanos o lugar quer para o Ser como para a niilidade. Com o esquecimento e abandono do Ser, os seres humanos são apenas o lugar do niilismo, pois tornam-se o lugar para a niilidade.

Ao tornarem-se funcionários das relações técnicas, ficou mais difícil aos seres humanos reconhecerem a dimensão da negatividade em si próprios bem como em reconhecer a niilidade como característica de si próprios. O aprofundamento do esquecimento do Ser torna este reconhecimento ainda mais difícil. Este malogro em reconhecer a niilidade como uma característica da condição humana é um aspecto do esquecimento do Ser.

Com a realização da metafísica e do niilismo, estes concretizam-se numa ética não-reconhecida, na qual os seres humanos vivem em relação a si mesmos, entre si e em relação ao Ser. Esta é uma ética não no sentido desejável ou, de fato, de uma melhor forma de vida, conducente a uma auto-relação humana. É uma forma de ética no sentido de ser uma forma de poder continuar, de poder construir uma acomodação às forças e relações existentes. Não é uma ética crítica porque, em vez de transformar as condições e forças existentes, por exemplo, através da linguagem pela qual são identificadas, extrai o significado e a linguagem como pontos de referência dados, fixos e não-negociáveis.

O que o homem é, na linguagem tradicional da metafísica, repousa na sua existência. Mas existência assim pensada, que designa a realidade em oposição à essência concebida como possibilidade, não refere-se ao conceito mesmo de existência. O pensamento está atento a esta relação simples. Ele procura, na linguagem tradicional da metafísica e na gramática, a palavra que o exprime. Resta saber se esse pensamento pode se caracterizar como humanismo, à supor que tais etiquetas possam ter um conteúdo. Seguramente o humanismo, do ponto de vista metafísico, tem seu próprio Ser. "O Ser primeiro que encontramos em nossas investigações é, portanto, o Ser da aparição (...) O fenômeno é o que se manifesta, e o Ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão"<sup>106</sup>.

Rejeitar esse humanismo como resposta ao que é ser-se humano, numa tentativa de conter esse niilismo, permite que os seres humanos voltem a perguntar o que é

---

<sup>106</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 18-19.



ser-se humano. Os seres humanos devem preparar-se para dominar o mundo. A preparação do domínio do mundo comporta um conflito, mas não um conflito como uma guerra mundial. "Isto não é uma guerra, mas a πόλεμος (polemos) que faz com que os deuses e os seres humanos, os seres humanos livres e os escravizados, surjam na sua essência, comportando um estabelecimento de elementos distintos de Ser. Ao contrário as guerras mundiais subsistem como primeiro plano. Quanto mais tecnológicos se tornam os armamentos, menos as guerras conseguem decidir"<sup>107</sup>.

A tecnologia mostra que o seu domínio é um em que os seres humanos se tornam parte do que é dominado, uma vez que os seres humanos também se realizam num recurso que pode ser disponibilizado para o cumprimento de um plano tecnicamente ordenado. Desta forma, como resultado destes preparos, os seres humanos podem ser transformados num recurso disponível para a realização de planos técnicos, em vez de Seres colocados na multiplicidade de relações que se referem aos períodos em que existem formas distintas de comunidade humana, com sistemas culturais e simbólicos distintos.

Os seres humanos podem pensar que dominam o mundo, pois se o que há no mundo for compreendido como fixo e auto-determinante então os seres humanos não terão outra opção senão enquadrar-se nas relações assim determinadas. O engano, então, é supor que o direito permanece fixo a um padrão no seu significado, não estando sujeito a alterações ou erosões. Os equivalentes fixos da troca intelectual são falsos, independentemente dos usos transitórios da circulação estarem mais de acordo com a natureza alterável do direito como processo e não como algo fixado. Esta fixidez é metafísica, apagando não só o potencial mas também a necessidade de mudança em respostas às alterações no Ser-lançado. A metafísica é condicional ao esquecimento do Ser.

Vencer a metafísica requer chegar a um acordo com o esquecimento do Ser que reemerge com o próprio enrolar da metafísica. Este enrolar é necessário se tiver de haver um retorno ao ponto no qual o Ser é esquecido. "A metafísica, segundo sua própria essência, nunca permite a um vivente humano ficar na sua própria localidade (...) Apenas construindo podemos tornar uma localidade habitável, mesmo assim, nunca começou a construir fundamentos"<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., . 418. Apud Hodge, 1995, p. 126. Πόλεμος (polemos): partindo-se das diferenças, choque, tumulto do combate, batalha, combate, guerra.

<sup>108</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 416. Apud Hodge, 1995, p. 128.

Heidegger chega a afirmação de que o que é ser-se humano tem sido ocultado como questão devido à disseminação de várias versões de humanismo<sup>109</sup> que pretendem fornecer uma resposta à questão mas que, de fato, bloqueiam dogmaticamente a questão. "Os seres humanos não são deste mundo, na medida em que este mundo é pensado teoricamente, com Platão, como uma passagem temporária para um além"<sup>110</sup>. Por implicação, Heidegger postula um conjunto de forças não-humanas, operando no destino humano sem, no entanto, fornecer uma teoria positiva acerca delas.

"A *humanitas* do *homo humanus* e o 'humano' no ser humano são determinados por referência a uma já estabelecida interpretação da história, da natureza, do mundo e da causa do mundo, o que significa com referência a uma interpretação das entidades como um todo"<sup>111</sup>. Essa interpretação das entidades como um todo é, para Heidegger, sempre metafísica e elide a diferença ontológica entre o que parece ser e a forma como parece, não conseguindo abordar a questão de como é possível que alguma coisa chegue a existir. Isto oculta a condição alterável do que existe, bem como o status temporário que a metafísica tem por realidade permanente e inalterável<sup>112</sup>.

"A metafísica recuou e move-se ela própria para as trevas da essência humana. A questão 'o que é metafísica?' transformou-se na questão 'o que é ser humano?'"<sup>113</sup>. Há uma ambigüidade entre a antropologia enquanto a última versão da metafísica, com o "homem" como a última palavra para o Ser, e a antropologia enquanto formação de transição entre a metafísica e outro tipo de pensamento, o qual ainda está por vir. "Completa-se na metafísica um processo de atribuir significado à essência das entidades, bem como uma decisão sobre a essência da verdade"<sup>114</sup>. Assim, os sistemas metafísicos suspendem as questões sobre o que existe e sobre a verdade, ao parecerem propiciar respostas a estas questões. A antropologia, pelo contrário, adia indefinidamente as questões sobre a verdade e sobre a natureza das entidades, relacionando todas aos problemas do status de um sujeito em relação com o seu objeto e em relação ao Ser.

<sup>109</sup> Humanismo em Marx, no cristianismo, no idealismo alemão e no romantismo. Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 318. Apud Hodge, 1995, p. 141.

<sup>110</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 317. Apud Hodge, 1995, p. 141.

<sup>111</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 319. Apud Hodge, 1995, p. 143. *Humanitas* é um termo romano, desenvolvido na República como forma de afirmar as diferenças em relação aos bárbaros.

<sup>112</sup> "O problema metafísico não é, naturalmente, um problema, mas o problema, a razão de ser da nossa vida". SPIRITO, U.. **II problematicismo**. Firenze: Sansoni, 1948, p. 181. Apud Severino, 1994, p. 373.

<sup>113</sup> HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, v. 10, p. 29-30. Apud Hodge, 1995, p. 164.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972, p. 69. Apud Hodge, 1995, p. 164.

No sistema metafísico, a imagem do mundo desloca e torna obscuro o enquadramento de fenômenos através de um horizonte, o qual, em vez de ser concebido como uma mudança, é elaborado numa acepção rígida e definitiva de um mundo fixo. A era da imagem do mundo, da representação e da representatividade esgota as possibilidades de elaborar objetos de pensamento e de reflexão.

"O decisivo não é que os seres humanos se libertem das relações prévias e tornem-se neles próprios, mas que mudem a essência do que é ser-se humano na medida em que os seres humanos se tornem o sujeito"<sup>115</sup>. Heidegger identifica este "tornar-se sujeito" como emergente da obra de Descartes e, assim, atribui a ele o estatuto de fundador da filosofia moderna, a metafísica. O fato dos seres humanos, enquanto sujeitos, se tornarem o fundamento do conhecimento é, para Heidegger, um sinal do fim da filosofia.

A verdade, para Descartes, é derivada das representações mentais, claras e evidentes do sujeito humano auto-consciente. Heidegger sustenta, assim, que a modernidade é fundada em "duas determinantes essenciais: primeiramente, que o homem se coloca e se assegura como *subjectum*, como o ponto nodal dos seres como um todo; e, segundo, que aquilo que é dos seres como um todo, é visto como a representação de tudo que possa ser produzido e explicado"<sup>116</sup>. A verdade, para Platão, era a correspondência da realidade com a idéia transcendental. Ao longo, a verdade tomou a forma da justeza da percepção humana, da sua correspondência com uma realidade objetiva. No entanto, observa Heidegger, a compreensão da verdade como objetividade tem de confiar na noção de subjetividade. O sujeito moderno transforma-se no árbitro daquilo que surge como verdadeiro<sup>117</sup>.

A realização ou transição da metafísica é, assim, marcada pela emergência de uma antropologia, no sentido de uma teoria do ser humano como uma essência fixa, fundamentando a existência de todas as outras entidades. A antropologia não é metafísica: é a realização de um processo operando na metafísica. "Transformar entidades em objetos para os seres humanos completa-se numa colocação anterior que tem por objetivo abranger todas as entidades numa perspectiva de maneira a que os seres humanos possam estar certos de si, o que significa que possam ter conhecimento de si próprios. Transforma-se,

<sup>115</sup> Heidegger, **Holzwege**, op. cit., p. 81. Apud Hodge, 1995, p. 168.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The will to power as knowledge and metaphysics**. Trad. J. Stambaugh e outros. New York: Harper and Row, 1987, p. 178. Apud Thiele, 1995, p. 40.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 443 ss.

então, em ciência como uma investigação sistemática apenas quando a verdade se transformou na certeza da representação"<sup>118</sup>.

Devido à crença nessa verdade representacional, o problema do direito torna-se manejável. Se todos os sujeitos podem partilhar uma só imagem de uma realidade objetiva, existe a esperança de que a interação humana seja definida por padrões, condutas e práticas comuns. Com o minar da noção de verdade representacional, por Nietzsche, a moralidade ameaça, contudo, seguir o caminho descendente da epistemologia. Uma vez dado o primeiro passo com os metafísicos, descobre-se que o movimento seguinte do indivíduo é ditado pelo "homem perfeito". Nesta altura, torna-se impossível uma retirada para algo como a moralidade social, pois confronta-se, assim, com o niilismo um mundo no qual tudo é permitido a partir de termos epistemológicos.

Este assunto é reinterpretado por Leibniz como a mônade, por Kant como a imaginação transcendental, por Fichte como o ego infinito, por Hegel como o espírito e pela interpretação de Schelling da liberdade como a necessidade de qualquer ente. Heidegger afirma que a metafísica de Nietzsche é também determinada na sua estrutura, senão no seu conteúdo, pela iniciativa cartesiana. Encontra nos textos de Nietzsche o culminar de um processo que reduz o que existe a pouco mais que uma projeção do que é ser-se humano<sup>119</sup>. Todas estas teorias fornecem, segundo Heidegger, uma antropologia, uma teoria do que é ser-se humano, como fundamento do que existe: "Os seres humanos tornam-se esse ente, no qual se fundamentam todas as entidades no modo do seu Ser e da verdade"<sup>120</sup>.

Nos anos de 1930, Heidegger propõe para a metafísica uma história demonstrando como a história da filosofia encerra uma história do Ser muito mais importante. A história da filosofia apresenta, atualmente, a história do Ser na forma redutora de uma forma atemporal dos sistemas metafísicos, excluindo as considerações dos processos temporais que, primeiro, dão existência a esses sistemas e que, depois, apagam a sua plausibilidade. Heidegger constrói esta história da metafísica como uma história das palavras, para designar o Ser, que oculta as suas origens na projeção da história do Ser. Revela, assim, a obscuridade do Ser que opera nessa seqüência como o processo através do qual se oculta a impermanência dos sistemas metafísicos.

Heidegger chama "metafísica" ao conjunto de questões e respostas relativas ao sentido do Ser em geral. Aqui a palavra "essência" designa o conjunto de

<sup>118</sup> Heidegger, **Holzwege**, op. cit., p. 80. Apud Hodge, 1995, p. 169.

<sup>119</sup> Este é o entendimento de Nietzsche sobre a "vontade de poder". Cf. RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Trad. Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 4, p. 308 ss.

<sup>120</sup> Heidegger, **Holzwege**, op. cit., p. 81. Apud Hodge, 1995, p. 171.

determinações que a observação científica descobre como característico de um existente, como, por exemplo, a zoologia enumera as determinações que formam a essência da espécie cavalo. No entanto, não interessa à filosofia do direito esse sentido da essência, senão o de que a constituição do Direito, campo científico, é uma operação que tem sua origem na transcendência. Quando a ciência do direito aborda um problema se vê remida ao problema da estrutura do Ser, problema esse que não é científico<sup>121</sup>.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta uma distinção entre uma tradição como algo transmissível (*überlieferung*) e uma tradição como sistema fixo (*tradition*), fazendo eco da distinção entre processo da história (*geschichte*) e a construção apresentada num relato (*historie*). A história como transmissão aberta, como processo e conjunto de eventos, é reduzida a um domínio entre outros objetos da investigação humana, tornando-se um domínio ôntico de entidades e não um processo no qual a questão do Ser possa ser reconhecida.

Não há garantia, nesta *tradition*, que tudo o que é transmitido é necessariamente assumido pelos seus recipiendários. Heidegger introduz, assim, o tema de destruição dessa ontologia: "Caso a questão do Ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados"<sup>122</sup>. Em relação ao passado, a destruição não é negativa; é negativa no que diz respeito aos entendimentos presentes daquele passado, através dos quais esse passado deve liberar-se. O objetivo é identificar o inadequado não no entendimento passado mas no presente<sup>123</sup>.

Nota-se uma ameaça à distinção entre história e natureza, a qual é substituída como centro da atenção, pela distinção entre *physis* e *techne*. Heidegger detecta uma viragem da concepção de *physis* como crescimento, como o que existe e como chega a sê-lo, para a concepção moderna de física como uma ciência entre outras, indicando as relações entre certos gêneros do ente postulado. Isto leva a subordinação da *physis* à *techne*, a transformação da *physis* em algo que pode ser controlado pelos seres humanos.

Esta subordinação Heidegger identifica a partir de Aristóteles, onde levanta a questão se Aristóteles não havia interpretado mal a *physis*, como atividade auto-produtora em vez de crescimento auto-gerador, até Kant com a mesma hermenêutica de suspeição. Constituindo a continuidade da tradição filosófica europeia, identifica, na

---

<sup>121</sup> Waelhens, 1962, p. 315.

<sup>122</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 51.

<sup>123</sup> Mediante a "razão suficiente", não há necessidade da história na constituição ontológica, na constituição do Ser. Hodge, 1995, p. 221 ss.

transmissão da tradição de Aristóteles à Kant, uma redução da natureza a um conjunto de forças externas aos seres humanos, às quais os seres humanos estão sujeitos e que pode, por eles, ser controlada.

Assim, a filosofia desiste da sua postura de contemplação, maravilha e de resposta à alteridade e intervém na construção dos conceitos requeridos para o desenvolvimento da ciência positiva e para que pareça que os seres humanos possam controlar as suas circunstâncias. É a fuga dos deuses, é a morte de Deus diagnosticada por Nietzsche, é a metafísica encoberta, como postura de separação, por uma "ética", como postura de envolvimento. Esta é a mudança na filosofia que Heidegger detecta entre os pré-socráticos e Aristóteles e que continua até o presente.

Entretanto, a metafísica é necessariamente finita, é inevitável e exclusivamente uma metafísica da finitude. Não é absoluta e nem verdadeira em si<sup>124</sup>, pois é o rodar de uma existência que não é absoluta, que não é dona de sua origem nem de seu fim. É contingente e não pode nunca firmar-se como a única possível, como necessária pela razão da finitude humana, que é contingente. Não é abstrata, é o desenvolvimento mesmo da existência humana, é a reinvenção do que se realiza e se cumpre pela existência mesma, ou seja, isso que agora está dissimulado, esquivo, sob a crosta da existência cotidiana, claveteado em um mundo já feito. No homem há trânsito do Ser ao conhecer: basta tomar consciência do Ser que se enquadra, superpondo-o ao existente em bruto.

---

<sup>124</sup> Heidegger, 1994, p. 290 ss.

## CAPÍTULO II: O direito produzido

### 1 - A ciência

Heidegger se pergunta qual a essência da ciência segundo a representação mais usual. A resposta vem em seguida com a expressão "a ciência é a teoria do real", é o fenômeno historicamente mais amplo na qual a teoria se exprime<sup>1</sup>. A ciência moderna é qualificada como "teoria do real" porque essa não tem mais o significado autêntico de movimento respeitoso sobre o não-ocultamento daquilo que está presente, mas significa a elaboração do real.

Na expressão "a ciência é a teoria do real", o termo "real" indica aquilo que ocupa o campo da ação de produzir. (do grego θέσις). Pensado nesta origem, o termo "produzir" não limita a extensão do próprio significado à atividade humana que, pelo contrário, compreende a potência da natureza (φύσις). Próprio como ενέργεια (força, energia, eficácia, virtude), segundo Aristóteles, também indica "presença", podendo-se traduzir, no seu significado original, como "realidade" simplesmente se "produzir" for pensado, como em grego, no sentido de conduzir à presença.

Aquilo que é levado à presença deve partir da *operatio*, como uma consequência da *actio*, de modo que o real é desde então só a consequência da *operatio* no seu mais amplo significado. Isso mostra de que modo o ente, como aquilo que vem à presença, apresenta-se como real. Como real entende-se só aquilo que é consequência da ação, ou seja, aquilo que é posto no sentido daquilo que é produzido segundo a exigência da ação.

Teoria do real significa, então, a produção do ente a partir do homem, ou seja, a presença do que está presente, vista como objetividade. "Teoria" vem do verbo θεωρέω (observar, examinar, inspecionar) que, por sua vez, é composto de dois termos: θέα (ação de olhar ou contemplar, aspecto, objeto de contemplação) e οράω (ver, olhar, observar). Neste sentido, Aristóteles afirma que θεωρέω significa resguardar o aspecto sob o qual, a

---

<sup>1</sup> ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 43.

partir de determinada visão, aparece qualquer coisa. É a partir deste sentido, também, que Heidegger diz ser toda a objetivação do real um cálculo<sup>2</sup>.

Entretanto, a ciência, como próprio modo de representação do real, caracterizado por Heidegger de cálculo objetivante<sup>3</sup>, não pode pensar o *proprium* do seu campo porque a objetividade acolhe necessariamente só uma maneira de presença e, por essa univocidade, impede de pensar a presença como tal, a cujo tudo deve reportar-se bem como ao próprio lugar da verdade. O Real, reduzido à objetividade do sujeito que o produz, vem dividido em diversos campos a cada qual pertence um determinado grupo de objetos e o domínio que se imprime ao objeto pertencente.

No início da história do ocidente, os problemas da justiça e do direito não eram considerados a partir do pensamento calculante, mas daquela afetividade à verdade do Ser. A reflexão contemporânea, ao contrário, expulsa tal pensamento meditante por exaltar a própria exigência do pensar a divisão das diversas esferas do ente. A ciência como teoria do real, segundo Heidegger, necessariamente é levada a este pensamento das divisões conforme aquilo que requer o pensamento calculante, tornando-se mero objeto de manipulação<sup>4</sup>.

Para o pensamento calculante é essencial reconduzir todo novo fenômeno a um campo predeterminado, onde o sujeito coloca o Ser daquele lugar. Para cada ente já existe um Ser predeterminado. Heidegger adverte, então, que a ciência não pensa e, onde domina a ciência, o essencial é encoberto. A natureza é inevitável e indominável e a teoria é, assim, sempre dependente daquilo que se apresenta, de modo que sem o apresentar-se não pode dar-se nenhuma teoria. A ciência, portanto, não colhe a essência daquilo que se apresenta, pois a objetivação não faz compreender um aspecto derivado e particular.

Aqui, a origem da ciência é obtida no domínio da verdade e não ao esclarecer aquilo que é científico. Heidegger reconduz a ciência à questão da verdade porque ela é, também, um determinado modo em cujo tudo aquilo que é vem a apresentar-se através do homem. Toda ciência como tal não pode prender-se ao seu fundamento científico: aquilo que é matemático não pode determinar-se matematicamente, assim como aquilo que é o direito não permite indagar-se da ciência do direito.

A ciência leva a nossa consciência, só e necessariamente, sobre o ente, jamais sobre o Ser. De tal modo, a ciência e todo o pensamento moderno que se obriga esquece da duplicidade com o Ser, sendo uma vantagem à manipulação unidimensional do

---

<sup>2</sup> Romano, 1969, p. 47.

<sup>3</sup> Ibid., p. 222-223.

<sup>4</sup> Ibid., p. 222.



ente. Com esse proceder, a ciência permite a verdade como um risco e se dirige com objetivação à exatidão. No objeto concebido se estabelece aquilo que deve ser determinante para cada corpo e a condição a cujo esse corpo deve responder por ser considerado como corpo.

O pensamento científico da exatidão e da verdade como certeza, no seu computar, pode relacionar-se somente ao ente e só a isso pode servir. A ciência é cogitada a pôr o homem na condição de desenvolver a própria existência, sendo incapaz de criar um meio fora desta maneira de representação. É obrigada, também, a pensar o modelo e o princípio que deve instaurar a ordem do mundo, unicamente dentro da razão calculante, reduzido ao mesmo plano do instinto animal.

Ao direito resta, então, a passagem de uma posição, na qual a jurisprudência ajusta-se sobre o que é justo, para uma oposta na qual a justiça acolhe a norma positiva da ciência jurídica. Não é mais a verdade jurídica descoberta da obra do homem que determina aquilo que é direito, mas unicamente a razão posta, calculada.

Próprio pela representação, a natureza é tida pelo homem como objeto de seu interesse. A essência deste objeto é aquilo que é determinado pelo homem. O Ser é exatamente o ente considerado como tal. Essa relação ao ente significa o manifestar-se do ente em si mesmo. O ente se manifesta apenas quando já manifestado pelo sujeito que o determina, ou seja, o ente se manifesta quando é manifestado em si mesmo. Esta ativa eficácia é a existência do ente. Isso vale dizer que o manifestar como tal identifica-se ao manifestado como tal: o conhecer é sempre conhecer de um conhecido. O princípio certo é o manifestar-se do ente na identidade intencional de manifestante e manifestado. Assim, a proximidade manifestante-manifestado passa a ser o modo do originário manifestar-se do ente. A essência do ente presente no seu imediato manifestar-se não é mais o Ser, mas o próprio ente reduzido a um objeto determinado pelo homem<sup>5</sup>.

O impedimento ao Ser, através da sua redução ao objeto, surge com o pensar o ente somente na relação sujeito-objeto, que se articula mediante a representação. A esse pensamento objetivante e à representação corresponde a filosofia como lógica, que pensa o Ser do ente como objetividade. A essência do quanto atualmente existe como ciência é a pesquisa, a investigação.

Heidegger analisa a investigação filosófica como produtora de mudanças categoriais necessárias para a coerência dos procedimentos científicos e, também,

---

<sup>5</sup> SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 113.

vê os assuntos de importância filosófica serem diminuídos pelos assuntos tornados prioritários pela investigação científica. Heidegger critica explicitamente a visão hegeliana da história como um processo realizador de idéias abstratas na realidade material. Critica o que entende ser a perspectiva de Hegel sobre a forma lógica, que se torna temporal porque mergulha na história. Rejeita a perspectiva platônica de que há idéias anteriormente aos momentos históricos e temporais<sup>6</sup>.

A ciência moderna, a pesquisa mediante um plano posto *a priori*, tem necessidade de um método que, após o plano, constitui o seu segundo caráter essencial. O campo da pesquisa vem de fato mostrar a objetividade e, desta, nasce a inclinação à pesquisa que varia como fixado<sup>7</sup>. Propor uma pesquisa significa retratar uma série de condições segundo as quais o conjunto dos movimentos pode ser controlado no seu desenvolvimento necessário, tratando-se este ato de render o objeto da experiência. Tal experimento é não só uma observação diversa por precisão e extensão, mas essencialmente o procedimento da confirmação do plano no quadro de um objeto claro, exato e provocante a respeito da natureza. Assim, além do plano e do método, o terceiro elemento que caracteriza a ciência como pesquisa é o movimento de experimentação organizado.

De acordo com Heidegger, qualidade, extensão, relação, lugar e tempo são determinações que exprimem universalmente a propriedade atribuível a cada coisa. Mediante esta categoria se tende a exprimir a “coseidade” da coisa, entendendo por coseidade o Ser da coisa enquanto ente<sup>8</sup>. Esse entendimento rende compreensível como a coseidade, o Ser do ente, em um pensamento do tipo lógico-matemático, se determina a partir da afirmação, da proposição referente à coisa, ou seja, da determinação que o homem põe.

A ciência, hoje, é em si mesma técnica. Primeiramente, a técnica está na ciência, pois se autentica como técnica e, por fim, reduz a mesma ciência à técnica. O princípio da técnica, o *gestell*, fundamenta a ciência como pesquisa quando a verdade prediz a certeza da representação. A certeza da representação de si constitui a autoconfiança do sujeito enquanto o ente, como tal, pela consciência que comanda a representação, é somente o medidor que possui a modalidade do saber incondicionado do conhecer-se<sup>9</sup>. Heidegger

---

<sup>6</sup> HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 71-72.

<sup>7</sup> "A pesquisa varia de acordo com o plano traçado. Só investiga aquilo de seu interesse e não o objeto em seu Ser". HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1963, p. 73-74. Apud Romano, 1969, p. 65.

<sup>8</sup> Romano, 1969, p. 66.

<sup>9</sup> Heidegger, **Holzwege**, op. cit., p. 122. Apud Romano, 1969, p. 70.

recorre ao termo *gestell* (armação) em explicação ao mundo da técnica<sup>10</sup>. O prefixo "ge" indica o recolhimento, a unidade, a ligação. "Stellen" significa deter alguém em razão de alguma coisa. *Gestell*, então, significa a situação de violência, de racionalização, na qual a técnica sobrepõe o real.

A técnica é uma relação nova que se estabelece entre o homem e a natureza, uma relação de violência indicada dos verbos obter, transformar, acumular e repartir. A coisa se entorpece no seu Ser, significando uma matéria amorfa sob a qual vem imposta uma função particular. O instrumento mais adequado a tal fim é a ciência que, na civilidade técnica, se configura como teoria do real, como método e cálculo.

Entretanto, se de uma parte o *gestell* provoca o movimento fiducioso do homem nos confrontos da ciência, envolvendo-o na alienação que desta deriva, de outra parte pode ser aquilo que desperta o homem de ser usado e assim guardado no seu desocultamento, isto é, na verdade. O perigo como salvação depende do *gestell*. Aquilo que salva é a revelação, a manifestação daquilo que é. "O mesmo perigo é aquilo que salva se é enquanto perigo"<sup>11</sup>.

Sócrates e Platão pensavam a essência no sentido daquilo que dura, compreendendo durar como perdurar; Goethe empregou a esta "continuar acordado", continuar a durar<sup>12</sup>. Heidegger afirma que só dura aquilo que está acordado e aquilo que dura é aquilo que acorda. Enquanto o *gestell* é a essência da técnica é, portanto, aquilo que dura e, também, aquilo que acorda. Porém, o *gestell* é um tipo de desocultamento e o provocar não pode significar acordar. Deverá se dizer que o *gestell* é aquilo que dura, mas não é aquilo que acorda. Esta não é ainda a verdade. Ao contrário, se tiver presente que a mesma provocação, direta do *gestell*, significa também um "enviar", que leva o homem sobre um dos modos de desocultamento provocante, então o *gestell*, como essência da técnica, leva o homem naquilo que ele mesmo não pode nem inventar e nem construir: o manifestar próprio do Ser.

O esquecimento da essência da coisa é a expressão de um perigo destinado ao homem. "O homem não pode descuidar-se caso contrário aquilo que é já lhe vem determinado. O homem não pode representar-se em nenhum momento de coisas se estas não são primeiramente iluminadas e mostradas a ele na luz que carrega consigo no seu manifestar-

<sup>10</sup> MORETO, Giovanni. *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 188.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Die technik und die kehre*. Pfullingen: Neske, 1962, p. 41. Apud Moretto, 1973, p. 190.

<sup>12</sup> Cfr. Romano, 1969, p. 194.

se"<sup>13</sup>. Admitindo a coisa na luz do Ser, pela qual ele mesmo existe como pensante e as coisas na sua coseidade, o homem a pensa por aquilo que elas são, na sua pureza fundamental.

A ciência tem a pretensão de colher a realidade na sua realidade, mas, enquanto não pensa, não está em condição de colher a coisa na sua essência. O seu critério de autenticidade não é o pensamento originário. Entretanto, somente referindo-se a isto a ciência pode salvar-se.

## 2 - O princípio racional

O homem procura a certeza de sua posição na ordem de um plano divino. Ele se pergunta de que modo é mantido o fundamento (deus) de cada ente, ele pode estar certo desta sorte, desta salvação? Nesta questão, manifestada por Nietzsche, tem já uma preposição explícita: o pensamento do homem é o fundamento absoluto, inabalável e verdadeiro que suporta a certeza da verdade sobre o próprio homem. Com isso, a vontade e a ação atacam o ente, onde se confere tal realidade e certeza. O ente não é mais aquele que está presente, mas está quando vem posto a cumprir a representação que objetiva e assegura, excluindo toda medida e toda dimensão que não seja suficiente.

Representar é fazer vir o ente como aquilo que é, como Ser, ao sujeito. É transmitir por meio de si, trazendo-se a si. O ente é reduzido a uma imagem concebida a si mesmo. A imanência e a incerteza que constituem a essência humana na sua finalidade vêm, assim, reduzidas à seguridade e à permanência. Nesse processo de construção, Heidegger observa que cada certeza, sendo tal a partir de si mesma, deve confirmar como certo qualquer ente ao qual um determinado Ser deve ser apreendido por assegurá-lo e garanti-lo. O sujeito, como depósito de tal liberdade, deve ser dotado de certeza e em grau de responder à dita condição.

O pensamento, como fundamento da nova certeza e da nova liberdade, vai significar que o homem mesmo está certamente presente. Pensar é, portanto, representar. Representar vai dizer, então, colocar qualquer coisa em evidência diante de si, assegurando-se

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, p. 169. Apud Moretto, 1973, p. 195.

um modo de poder confirmar e garantir aquilo que é assim posto<sup>14</sup>. Só aquilo que se oferece à nossa representação, como fundado sobre a razão e sobre seu proceder lógico, pode ser aceito como objeto e, portanto, como ente.

O ente é levado ao sujeito pensante e o princípio da razão suficiente indica a necessidade que o ato de representação traz. O princípio da razão estende a sua validade a tudo aquilo que é no modo da representação. Esse rege o ente na sua totalidade e, também, deus mesmo. Dito princípio, de fato, levado a coerência, exige que deus exista só no modo que seja requerido.

O *principium rationis sufficientis* exige que seja fornecida a razão suficiente de tudo aquilo que é. O Ser, como Ser, se oculta por apresentar-se como aquilo que é demais íntimo e próprio do objeto. O Ser, ao contrário, é apresentado como objetividade do objeto, diretamente em relação com a subjetividade do sujeito. O Ser é trazido da relação entre ele-objeto e a representação, da qual disto se faz o sujeito. O lugar em que acontece a qualificação do Ser é a relação sujeito-objeto, na qual o Ser é pensado unicamente como objetividade.

Para Kant o problema essencial é indagar de que modo o ente se determina pelo homem pensado como animal racional. Aqui, um ente pode ser determinado por aquilo que é e pelo modo que é em relação ao homem, somente se for relacionado à razão. A *ratio* é, portanto, aquilo que determina a condição de possibilidade do ente. O pensamento de Kant é, assim, uma crítica da razão pura, onde razão é a faculdade do fundamento, do princípio. A razão é a base que fundamenta e à qual permanece insignificante todo outro fundamento que não seja à sua mesma racionalidade.

É exigido que a razão pedida seja suficiente, descobrindo-se um outro elemento essencial de tal princípio: a perfeição, como consistência plena da determinação. Segundo Leibniz, a suficiência é pedida e determinada da perfeição, a qual é constantemente conferida da técnica moderna ao seu dispositivo e ao seu produto<sup>15</sup>. A relação entre o princípio leibniziano e o evento da técnica se esclarece em Heidegger ao se ter presente que o contínuo pedido da razão do ente seja computado da razão do sujeito e pela razão do sujeito, cujo procedimento deve se desenvolver no sentido de uma auto-imposição provocante a tudo aquilo que é.

---

<sup>14</sup> O pensamento não é mais o evento do Ser, mas o Ser é o evento do pensamento. Não é necessário nem a garantia e nem a certeza entre o sujeito que põe o ente e o Ser do ente como objetividade. É necessária apenas a garantia da certeza de representação.

<sup>15</sup> Romano, 1969, p. 170.

A razão significa o lugar da origem da verdade. O pensamento não resguarda o Ser, mas pensa no conceito pensado. A verdade não é mais "ver-dade", mas a concordância do sujeito pensado consigo mesmo. Para se penetrar na essência é necessário colher aquilo que rege a ciência. O núcleo desta é a força vinda do princípio da razão que permite eliminar a contradição, o que consente o avanço científico.

Hegel se aprofunda no processo de Kant de fixar a medida da natureza e o limite da consciência. Este processo que culmina em Hegel, que se manifesta como a filosofia moderna, é só uma filosofia da consciência esquecida do problema que faz surgir a consciência, ou seja, aquilo da verdade do Ser do ente. Segundo Hegel, a filosofia é ciência unicamente na medida em que conhece incondicionadamente, permanecendo sempre em si mesma<sup>16</sup>. Assim, no pensamento moderno, se tem a objetividade intensa do objeto como pura representação do sujeito. Toda objetividade do objeto vem a repousar sobre sua subjetividade que, de acordo com Heidegger, é reconduzir-se ao chamado princípio racional leibniziano. O Ser é objeto da objetividade posta pela representação subjetiva.

Temos o direito de ver e querer ser ou não por meio do princípio racional marcado pela razão. Mesmo assim, a possibilidade de provar a liberdade humana e de construir uma posterior doutrina de valores demonstra estar ainda sob o domínio da representação técnica. A esta situação geral Heidegger relaciona a expressão "o deserto cresce"<sup>17</sup>. Trata-se de um perigo maior de destruição porque esta pode suceder-se em torno da vida, instante de avanço do deserto que, também, representa essa extrema possibilidade.

O perigo é duplo. De uma parte, o desocultamento do Ser, na sua face moderna, oculta-o, mesmo como desocultamento, por apresentar-se unicamente como evento da produtividade da razão, coisa de esconder a dignidade maior do homem como "pastor do Ser". De outra parte, o perigo é que o homem de hoje nem está em grau de acolher aquela decisão e nem de mudar o que se impôs. O homem é dominado e o denominador é, de acordo com Heidegger, um evento coerente do vazio deixado do óbvio do Ser, não sendo, portanto, expressão de uma mera possibilidade. O dominador é aquele que organiza o vazio.

"É superficial afirmar-se que os seres humanos contemporâneos tornaram-se escravos das máquinas e dos mais diversos aparelhos. Uma coisa é demonstrar isto e outra muito diferente é pensar se os seres humanos, nesta época, não estarão apenas subordinados a relações técnicas, mas até que ponto devem corresponder ao processo de

---

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1963, p. 121. Apud Romano, 1969, p. 93.

<sup>17</sup> Romano, 1969, p. 18.

desenvolvimento das relações técnicas; e até que ponto são anunciadas nesta correspondência mais possibilidades para uma determinada existência livre dos seres humanos"<sup>18</sup>.

Na concessão nietzschiana sobre a justiça, observa-se que o justo significa só aquilo que é conforme o direito, o qual vem pensado na sua relação ao ente como tal, fundado no valor. Neste sentido, o direito identifica-se com a vontade de eternizar uma dada relação de poder. Sob esse ponto de vista da vontade de poder, e uma vez que a vontade de poder identifica-se com a justiça, a justiça é, então, aquela maneira de pensamento posta como condição de viver, a justiça é aquilo que constrói.

Essa inerência da obra do homem corresponde ao prevalecer da inautenticidade de sua existência. Tal existência vem em uma zona reta de um direito que é produto daquele tipo de razão onde a verdade é pensada só como certeza. A este pensamento corresponde a renúncia do homem ao seu dever de autenticidade, sendo o direito só a legalização da principalidade da subjetividade mais fechada à verdade do Ser. A pobreza da existência inautêntica será completada com a força anônima de si que prescreve toda a norma e sua diretiva prática. A justiça em Nietzsche é, também, aquilo que separa, pois o construir, enquanto construir, deve afastar o Ser próprio do ente.

Não pensar o homem fora da esfera do utilizável é o que se realiza quando a justiça significa a justificação do proceder da vontade de poder sobre o fundamento da segurança do pensamento representativo. Neste sentido, isso conduz ao cálculo de cada coisa e à afirmação do princípio: calcular tudo para colocar-se em segurança. A absolutização da segurança, de fato, aparece ao instinto do animal e é devida ao ser este fechado na sua estreita esfera de interesse.

Justificar significa, pelo pensamento contemporâneo, exata representação. O juízo se reduz unicamente a um correto modo de representar, a um fato que se inicia e se completa no jogo da lógica, sendo a verdade quase reduzida à lógica. Há, portanto, duas esferas deste pensamento: a justiça como condição da verdade e fonte de valores e a justiça como vontade de poder que, no seu desenvolver-se, rende constantemente justiça apenas a si mesma.

A justiça, então como justificação, aparência, significa aquilo que rege o "ter-por-ver" que, enquanto comando, põe a verdade do ente e assegura a sua conservação, a calculabilidade e a certeza da verdade. Nessa mudança radical na visão da justiça e da

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1978, p. 41. Apud HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 59.

justificação segue o cumprir-se da subjetividade que, em Nietzsche, determina o homem só como o meio diante do qual deve ser relatado e justificado cada ente<sup>19</sup>.

Heidegger destaca que, em tal modo, a justiça significa a essência da verdade onde essa essência é aquilo sob a qual funda-se a possibilidade. Este conceito mostra que a justiça é reduzida a um modo de pensar que, a partir do novo valor, constrói, separa e anula o ente e revela-se, assim, como a possibilidade mais alta para se viver.

O direito, ao contrário, como uma das formas de sociabilidade do homem, por exemplo, não se acaba nessa referida queda porque, para a sociabilidade, a sobreposição a si mesmo é só uma das possibilidades<sup>20</sup>. Mostrar o direito como limite e possibilidade de desenvolvimento da sua pluralidade é obra do homem que tem a função própria de levar o decreto escondido do Ser ao não-escondimento. Esclarece-se, assim, porque o homem é dito inquietante, ou seja, aquele que segue a verdadeira essência quando não consente o estagnar anti-histórico de uma certa obra.

### 3 - A produção total

Heidegger afirma que o Ser não é uma criação do pensamento, que o pensamento essencial é um desenvolvimento do Ser. Diz ser errada a interpretação que normalmente se dá a Aristóteles, a qual faz dizer que o juízo é o lugar originário da verdade. Ao contrário, Aristóteles pensava que o conhecimento é a maneira de ser do homem, isto é, maneira que o faz capaz de se manifestar<sup>21</sup>.

Para Platão e Aristóteles o pensamento tem valor de técnica, processo de reflexão a serviço do fazer e do produzir. Mas agora a reflexão deixa a desejar do ponto de vista da ação (πράξις) e da produção (ποίησις), isto porque o pensamento se prende em si mesmo, não é mais "prática". O pensamento caracteriza-se como ação de observar (θερία) e esta como atitude teórica. Isso se produz ao íntimo de uma interpretação técnica do

---

<sup>19</sup> Romano, 1969, p. 133.

<sup>20</sup> Direito: poder: possibilidade.

<sup>21</sup> "Aristóteles denomina essa investigação de filosofar sobre a verdade". HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v.1, p. 280.



pensamento. É uma reação para guardar ao pensamento uma autonomia em face do agir e do fazer<sup>22</sup>.

Com Descartes, o pensamento significa a própria origem, a partir da razão, que vem da consciência da própria essencialidade ao lançar-se da verdade. Isso se põe na incondicionada certeza do saber que alcança o manifestar-se na sua plenitude quando o fundamento absoluto vem pensado como absoluto mesmo.

Essa fórmula testemunha que o ente já é pensado em modo de Ser do ente na medida em que é apreendido em consideração ao homem. O Ser do ente prediz o Ser representado do ente e, assim, é incapaz de surgir contra a base sobre a qual se ergue. O pensamento eficaz é aquele que denomina a coisa, pois é a pensosidade que tem o dever de dar à coisa o nome que corresponde à sua essência<sup>23</sup>.

O homem é *subjectum*, é imagem autofundada na medida de cada qualificação. A essência deste *subjectum*, desta imagem, é uma fase do pensamento matemático-calculante, sendo matemático só quando pensa si mesmo, quando pensa o eu que pensa. Neste tipo de pensamento o "eu" significa aquilo que está a ser fundamento, o sujeito. Com o domínio do pensamento o sujeito é só o "eu" que reflete a coisa determinada da representação. O *subjectum* é a imagem simultânea sempre assegurada na representação do sujeito com o objeto, do que eu penso com o que eu sou.

Essa representação subjetiva adquire principalidade com o pensamento cartesiano, onde não se diz só que eu penso ou que eu sou ou que do fato do meu pensamento segue minha existência, mas que o ego, através da representação, determina a si mesmo e se põe também como medida normativa que decide tudo aquilo que é do próprio Ser.

Essa flexão do pensamento vem da "idéia" que significa a interpretação única e determinada do Ser. A "idéia" significa o autêntico Ser do ente, aquilo mediante o qual e em cujo ente se manifesta. A verdade é determinada em relação à idéia<sup>24</sup>. Não é mais a presença que funda a idéia, mas a idéia que funda a presença do ente que vem, assim, constituído.

Por outro lado, o raciocínio, entendido como um cálculo, não abrange a essência do ser humano. Heidegger reconhece que, enquanto existirem seres humanos, existirá sempre algum tipo de filosofar. A humanidade não é incapaz de pensar, apenas

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. In HEIDEGGER, Martin. *Questions III et IV*. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 69.

<sup>23</sup> Moretto, 1973, p. 184.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In HEIDEGGER, Martin. *Questions I et II*. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968, p. 455 ss.

negligencia tal ato. No entanto, "mesmo quando somos irrefletidos, não desistimos da nossa capacidade para pensar. Na irreflexão, deixamos o pensamento em estado de 'pousio' (...) Hoje, o homem encontra-se em fuga ao pensamento"<sup>25</sup>. "Estamos a testemunhar o 'colapso' do pensamento face ao cálculo"<sup>26</sup>.

Segundo Leibniz, o princípio reduzido à razão suficiente consiste em manter-se no elemento do Ser aquilo que de simples se vê nas suas manifestações<sup>27</sup>. O pensamento é o pensamento do Ser e a sua simplicidade é, na verdade, aquilo que o afasta de si próprio e o rende inconcebível.

"Princípio", segundo a definição de Christian Wolff, significa aquilo que tem em si a razão de outra coisa. Princípio e axioma são de origem grega e derivam do verbo *αξιόω* (estimar qualquer coisa). No entanto, estimar não é apreciar o valor de qualquer coisa porque o grego, segundo Heidegger, não conhece a noção de "valor"<sup>28</sup>. Estimar é, por isso, fazer aparecer qualquer coisa na consideração em cujo isso se apresenta, e não na consideração a um princípio, para depois guardá-la.

O pensamento calculante se põe como o tribunal do cálculo geral a todos os entes, aonde a discussão vem segundo a terminologia imposta. A palavra significa um dos elementos da esfera da medida que, preventivamente, impõe e decide aquilo que é compreensível e aquilo que, não sendo compreensível, deve ser rejeitado.

O problema da justiça refere-se unicamente àquilo que entra no desenvolver-se do pensamento representativo. A justiça consiste no justificar tudo aquilo que entra neste pensamento. Assim, a justiça identifica-se com a justificação daquilo que é somente em meio à verdade da representação, ou seja, a certeza que vale ao sujeito assegurar-se de tudo aquilo que lhe é posto e representado.

A imagem, obra do homem, é considerada, portanto, o caráter e o fundamento da justiça porque é através desta que a justiça se manifesta na história. A obra vem à luz como aquilo que ao homem é de mais alto na possibilidade humana. Nela se tem a produção de qualquer coisa que, com a abertura criada do homem, vem como representação

---

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. **Discourse on thinking**. Trad. J. Anderson e E. Freund. New York: Harper and Row, 1966, p. 45. Apud THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 140.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. **Early greek thinking**. Trad. D. Krell e F. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1975, p. 40. Apud Thiele, 1995, p. 140.

<sup>27</sup> Cf. Romano, 1969, p. 159.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 454.

do Ser, imagem do Ser. Tal produzir é o "criar" e, assim, a possibilidade humana sobre a obra é uma criação, a obra é só uma criação humana<sup>29</sup>.

Fichte, no fundamento do direito natural, sustenta que a relação jurídica é aquela relação entre os seres racionais, onde cada um limita sua liberdade mediante o conceito da possibilidade da liberdade do outro. Entretanto, esta definição pode dar luz a duas distintas concessões. Primeiramente, a concessão da relação de reconhecimento entre os homens e do nexa reconhecimento-direito. De outra parte, uma concessão onde o fenômeno direito é totalmente identificado com o "direito do estado".

Na primeira concessão o fenômeno direito é condição de autoconsciência, onde constitui uma dimensão essencial para a formação da autoconsciência. Afirma uma origem e uma função existencial do direito.

Já pela segunda concessão, o direito exprime o compor-se do fato e da força, não aparecendo e nem podendo aparecer ao processo de formação da autoconsciência, mas sim ao serviço da vontade, a qual afirma uma origem e uma função instrumental. O direito é visto como instrumento fatal que exprime o formar-se de uma convenção resultante da causalidade da força e, nesta perspectiva, sendo relação à autoconsciência<sup>30</sup>. A relação significa só uma relação produzida, produzida por qualquer um e imposta aos outros em geral.

Com o termo *reddendae* coloca-se a pergunta: produzir a razão suficiente a quem? A quem de fato detém o poder de organizar sua vontade de disponibilidade. Os homens são habituados a identificar-se com o viver no produzir. Não se identificam com o terceiro, mas sim com aquilo imposto unilateralmente com o objetivo de produzir, deixando de lado o próprio Ser para ser aquele Ser da produção. A categoria desta produção torna-se dominante e excludente das outras possíveis qualificações do existir. Valoriza-se, assim, só aquele que pode ser legitimado de uma racionalidade que corresponde unicamente a um tal institucionalizar-se. Tudo aquilo que de vós não corresponde é sancionado porque esta "violência" é estranha ao *principium reddendae rationis sufficientis*.

Assim, *rationis* é no sentido da racionalidade funcional. A razão é funcional em relação à vontade de disponibilidade de si mesmo que se realiza com a tensão a ser resultado só da prática comum. "Nós somos a nossa invenção comum" diz Sarte<sup>31</sup>. Para haver a real disponibilidade de si mesmo, ou seja, para ser sempre o próprio inventar-se é

---

<sup>29</sup> Romano, 1969, p. 206.

<sup>30</sup> Para Heidegger essa relação posta do imaginário é uma relação sobre qualquer coisa que, simultaneamente, não é relação alguma, é relação sem relação. Cfr. ROMANO, Bruno. **II riconoscimento come relazione giuridica fondamentale**. Milão: Bulzoni, 1986, p. 82.

<sup>31</sup> SARTRE, Jean-Paul. **Critica della ragione dialettica I**. Milão, 1963, p. 97. Apud Romano, 1986, p. 148.

necessário que o indivíduo seja substituído pelo "fazer comum". Este "fazer comum" é a prática coletiva, é o sujeito real a respeito do qual a razão é funcional. Qualquer coisa é racional se é disponível coletivamente e se esta disponibilidade é função em relação à disponibilidade de si mesmo. A racionalidade de qualquer coisa tanto mais nasce quanto mais cresce a sua disponibilidade coletiva, funcional à disponibilidade de si mesmo.

Já a adjetivação *sufficientis* deixa dizer que a razão é suficiente quando é garantida no seu conservar-se, ou seja, quando se tem a certeza de manter e acrescer o estado de disponibilidade obtido. A razão é suficiente quando normatiza toda a modalidade de existir segundo o institucionalizar-se da vontade de disponibilidade. É suficiente enquanto se faz razão do "significado" fechado na principalidade do "significante".

Na verdade, o fenômeno direito, no aspecto do Ser próprio, e tudo o quanto a ele se liga são ausentes ou estranhos nesta concessão que nega uma realidade autêntica e não voltada a relacionalidade existencial. Indica, como próprio da ordem do imaginário, o identificar-se do existente com a morta fixação de uma imagem que pode pertencer ao "eu" mesmo, a um outro e ao mundo das coisas. Portanto, o existente pode ser o si e o "eu" mesmo, o si e o outro ou o si e o mundo. Esta duplicidade, porém, se decompõe progressivamente pelo deixar espaço somente a uma imagem definida.

Esta progressiva negação da alteridade real se realiza em um crescer constante da remoção da relação de reconhecimento entre os homens. A progressão disto, em seqüência, sucede, portanto, a remoção do reconhecimento, a qualificação negativa do direito, o direito apenas como momento abstrato, e a construção do Estado que se mostra como o "Grande Imaginário" onde, com coerência interna, atribui um direito e, assim se autocompõe cada vez mais como uma imagem de universal dependência<sup>32</sup>.

Nesta ordem do "conhecer si mesmo" domina, então, o "significante" como "terceiro", como relação jurídica fundamental. O terceiro não se identifica com um ser-em-situação, mas relaciona a si um ser-em situação.

À base do interpretar-se humano encontra-se a principalidade de procurar a disponibilidade total de si mesmo. Tudo aquilo que é encontrado deve ser direcionado ao ente, o qual se tem certeza mediante o cálculo, garantindo o predomínio como fase para preparar e tornar possível a disponibilidade de si mesmo. O predomínio é alcançado com a relação onde se procura a disponibilidade do valor a ser encontrado, próprio mediante a redução de toda realidade a objeto posto de um sujeito.

---

<sup>32</sup> Romano, 1986, p. 82-83.

O homem encontra no outro e no mundo a extensão do seu possuir-se total. Este homem deve, assim, negar toda modalidade de diferença e fazer dos outros e do mundo o espelho onde reconhece a plena afirmação do possuir-se total, no isolamento de uma imagem definida segundo o modelo do imaginário linguisticamente homogêneo ao princípio do significado. Deixa-se ter, assim, a dimensão reduzida à objetividade.

O direito tem a incidência só formal de um contrato de propriedade onde cada um deverá permanecer no seu processo de disponibilidade. Este contrato não deverá ser-lhe danoso. Seu conteúdo é aquele imposto da ocasionalidade da situação de fato, não regulado do quanto constitui a autoconsciência e o exercício da livre atividade. Tal contrato limita-se a requerer que cada um guarde como direito aquilo que ora lhe foi atribuído.

O incidir do conteúdo jurídico exige que o título de posse deva ser sobreposto a uma crítica, pondo em questão o que se possui como direito. Neste movimento de posse sobre a propriedade aparece, simultaneamente, o movimento do fato do direito. Estes dois movimentos se co-pertencem e se alimentam daquela concessão do direito que se apresenta e incide em cada fenômeno, juridicamente relevante, como extensão do constituir-se da autoconsciência.

A razão jurídica aparece a partir do ingresso do homem na relação ao outro. Esta denomina uma relação com o outro, que tem o caráter de Ser novo em relação à situação da simples propriedade.

O início e o incidir do fenômeno direito são, portanto, subtraídos do absoluto dispor da parte à simples reciprocidade calada no domínio do fato. A razão jurídica substitui a ocasionalidade naturalística do fato com o realizar do retorno essencial ao outro que faz presente um fim coexistível.

A causalidade produzida mostra a estranheza própria do sistema em relação à sua origem. Fichte escreve que o direito originário é o direito somente de ser causa, e não de ser qualquer coisa causada<sup>33</sup>. A causalidade produzida é um afastar-se da causalidade naturalística, é o remover sempre mais a obra na direção da simples razão. O Ser esvaziado de sua naturalidade é aquele modo de Ser cujos elementos próprios foram abandonados. O homem não tem nada a oferecer, se deixa vazio. O Ser esvaziado é, então, reconhecido à coisa, a algo que não lhe é próprio.

---

<sup>33</sup> Cf. Romano, 1986, p. 202.

#### 4 - Vontade de poder

O pensamento da vontade deve voltar-se não só ao mundo, aos outros, mas essencialmente a si mesmo. A realização mais profunda, mais coerente, de tal pensamento é, de fato, a organização da disponibilidade de si mesmo, aquela disponibilidade que se apropria de uma liberdade para poder ser si mesmo totalmente, realizada na organização da coexistência, no terreno próprio do direito.

Tal imagem de liberação é a própria estrutura relacional do sujeito, do seu Ser constituído de um conferir-se a si mesmo e aos outros. Esse "referir-se" permanece tal mesmo quando o outro é aproximado, na sua alteridade real, na diferença que o constitui, de modo que o Ser não é produzido, mas encontrado. O "referir-se" é o início do presentificar-se da diferença que funda o reconhecimento universal como sentido e fundamento do direito.

O direito vem em cumprimento da vontade de disponibilidade de si mesmo. Através de uma gradual transformação daquilo que se entende com o termo verdade, este cumprimento passou a significar o exercício da subjetividade na direção do subjetivismo, onde, no processo que leva tal cumprimento ao subjetivismo, a verdade significa progressivamente só aquilo que é validado como resultado da prática coletiva, ou seja, é a verdade como hipótese imposta. Segundo Heidegger, é a transformação do mundo grego da verdade no mundo moderno da verdade, lido na sua interpretação do *principium reddendae rationis sufficientis* de Leibniz<sup>34</sup>.

*Principium*, no estado contemporâneo, não é mais qualquer período de conjunto de disponibilidade e não-disponibilidade do "eu", mas é qualquer coisa que deve ser só funcional ao crescimento e à absolutização da vontade de disponibilidade de si mesmo. O *principium reddendae rationis sufficientis* refere-se unicamente ao cumprimento jurídico-político do subjetivismo e é realizado na atividade de imposição de uma imagem do homem: o homem novo da produção total<sup>35</sup>.

Se isto é o quanto significa o princípio leibniziano, se deve ter conhecimento que é só uma valência o que tal princípio adquire no momento da concluída vontade de disponibilidade de si mesmo. A razão, aqui, não possui por si mesma o sentido da

---

<sup>34</sup> Romano, 1969, p. 93ss.

<sup>35</sup> É o institucionalizar-se de uma imagem: a vontade de disponibilidade de si mesmo obtida mediante a disponibilidade de todos os outros e do mundo ambiente.

finitude de tal vontade. Dirige-se sobre o absoluto, mas nunca chegará a descobrir que o absoluto é outro<sup>36</sup>.

Assim, aquele que reivindica a razão, aquele ao qual vem produzida a razão, é aquele mesmo que produz a razão. Isso se indica com o termo *reddi*, uma modalidade de render razão onde "chamada" e "resposta" se coincidem porque quem chama a render a razão e quem rende a razão vem a constituir-se como unidade indiferenciada. Entretanto, há algum sentido render razão só a si mesmo e responder só a si mesmo? Se o sujeito que chama é o mesmo que responde, o processo de "chamada" e "resposta" é privado de todo significado. Não se tem uma expectativa real na chamada e nem uma concreta exposição na resposta. É como jogar xadrez sozinho.

O princípio da razão suficiente pode aparecer em duas opostas valências, relativas ao ser tal princípio no absoluto da disponibilidade de si mesmo ou na unidade de disponibilidade de si mesmo. Estas duas valências são qualificadas como modalidades que partem da indiferença por serem exercitadas como real resposta. "Ser-chamado" e "resposta" tem sentido como modalidade de existir onde, de fato, não é meio a si mesmo, mas responde, ou seja, põe em relação um "quem" sobre o qual a relação é de reconhecimento. Tal "quem" é um outro real que chama a resposta e é, enquanto tal, reconhecido, reconhecendo a si mesmo.

Na verdade, render indiferenciado o sujeito real do movimento chamada-resposta significa um simples continuar entre quem chama e quem responde. A contribuição deste "eu unívoco irrelacionado" nega o reconhecimento na diferença entre os sujeitos da chamada e da resposta, excluindo-se a originalidade da resposta.

Tal princípio não indica o exercício da "possibilidade", mas o crescimento da "necessidade". Não se diz que há possibilidade para que a razão seja produzida, mas que há necessidade da razão ser produzida, pois não render tal razão significa negar a realização da vontade de disponibilidade de si mesmo. Isso permite colher a exclusão de toda causa que não seja suficiente. A sua concreta relação não deixa aberto o exercício da disponibilidade, mas se vale de que a disponibilidade seja necessariamente garantida. Há a necessidade da produção da razão para garantir a disponibilidade de si mesmo.

Assim, o homem é sempre "ter-o-que-fazer-com", consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Neste "ter-o-que-fazer-com" o homem é chamado a ser orientado e a exprimir o valor que o orienta. Segundo Jaspers, essa esfera, em tal redução e isolamento, é

---

<sup>36</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 372.

entendida como a calculabilidade do agir humano<sup>37</sup>. A vontade alcança a posição da essencialidade quando não se pensa mais o Ser do ente como presente.

Neste pensamento que produz uma representação ao homem, Heidegger alega a redução da verdade a um valor necessário para viver e a isso reconduz o início do pensamento moderno: uma filosofia de valor. A polêmica de Heidegger contra o valor é dirigida ao processo que não acompanha a origem e que consiste no roubar qualquer coisa da sua própria dignidade por atribuir valor apenas com base à valorização do sujeito<sup>38</sup>.

Tudo é sempre compreendido como valor. Heidegger mostra como em Nietzsche o valor é condição de conservação e crescimento da formação interna do transformar-se. O valor é condição do desenvolver-se de uma vontade de poder posto da própria vontade de poder. Vontade de poder é o princípio da inversão do velho valor e fonte de todo o novo<sup>39</sup>.

Assim, a certeza é posta no seu fundamento só enquanto fixada na vontade de poder, dado que a verdade é um valor, ou seja, um meio da vontade de poder, sendo a certeza a forma moderna deste valor. Heidegger diz que esta ausência de diferença faz parecer a Terra como o mundo sem erro e, do ponto de vista da história do Ser, este como o astro errante. A vontade de poder se apresenta, nessa qualificação nietzschiana, como a essência íntima do Ser, ou seja, como o ente na sua totalidade.

Na qualificação da vontade se tem dois estados nitidamente diferenciados: no primeiro, a vontade é livre apenas em si, é a vontade imediata que tem como conteúdo o estímulo, o desejo, os impulsos com os quais se encontra determinada; no segundo, a vontade é em si e por si, o seu objeto é ela mesma.

Na primeira condição a vontade é vontade limitada, finita, que se refere a outro desejo ou estímulo segundo um ou outro impulso do que a si mesma. É a vontade dependente daquilo que a move e a determina. É vontade não-verdadeira porque tem a sua verdade sempre naquilo que, ao seu externo, a define.

Na segunda condição a vontade é verdadeiramente infinita. Referindo-se só a si mesma não é no limite, é realmente infinita. A sua objetiva exterioridade é a interioridade mesma. É a vontade livre e verdadeira, é em si e por si e, pela qual, o seu objeto

---

<sup>37</sup> Cf. Romano, 1969, p. 79.

<sup>38</sup> Crítica em relação ao "valor" como produto da subjetividade consensual e do óbvio; redução do Ser a uma simples idéia. Cfr. Romano, 1969, p. 75-76.

<sup>39</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 703 ss.



é ela mesma. O seu voltar-se sobre o externo não é um voltar-se a qualquer coisa diverso dela. A exterioridade de tal vontade é, de fato, a sua interioridade.

O referir-se à exterioridade deixa aparecer a dimensão da possibilidade que poderá sempre consentir o permanecer da possível diferença entre interioridade e exterioridade. Assim, o que garante a eliminação de tal possibilidade é o estabelecer com a exterioridade uma relação que é constituída do quanto individualiza a relação de propriedade. Hegel vê, de fato, "a determinação da propriedade" naquilo "pelo qual eu, enquanto vontade livre, estou objetivamente em posse de mim mesmo"<sup>40</sup>.

Em toda a esfera da propriedade o indivíduo exercita o poder seu, que lhe é necessário, de uma externa esfera da própria liberdade a fim de que possa Ser enquanto idéia. O próprio indivíduo é proprietário de si no seu puro "ser-por-si". O modo de Ser do indivíduo é exercitado do proprietário segundo uma individualidade que é excludente e decidente. A vontade se põe como vontade de um indivíduo determinado que se distingue de frente a outro, e não em relação a um outro. A relação do proprietário sobre o outro é o simples distinguir-se de frente ao outro. A relação com o outro é só negativa, é o diferenciar-se contrapondo-se.

O ingresso do direito é marcado do voltar-se da pessoa à coisa por exercitar o próprio poder. O direito se dá na equiparação da pessoa com a coisa<sup>41</sup>. O completo incidir do direito é, na qualidade da relação entre os indivíduos e entre os indivíduos e a instituição, sustentado do modelo de relação que deriva do exercício de ser proprietário e, assim, do decidir-se de uma individualidade que é excludente.

Cada relação jurídica entre pessoas é condicionada do recíproco reconhecimento. É no recíproco reconhecimento o núcleo constitutivo do fenômeno direito que se realiza enquanto relação jurídica. A relação jurídica é individualizada na aquisição, da parte da pessoa, de uma vontade como verdade real, ou seja, daquele poder sobre a coisa, que é definido a partir do termo propriedade.

Na consideração específica que Fichte dedica ao direito penal, o problema central é dado da discussão sobre a conciliação da coação com o direito, que se apresenta como expansão da liberdade. A coação é diferente da força que é um elemento não conciliável com o direito. Para sustentar a não contrariedade entre coação, direito e liberdade,

---

<sup>40</sup> HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1990, §45.

<sup>41</sup> Ibid., §41.

Fichte move-se cada vez mais na redução do reconhecimento à reciprocidade do consenso, o que dá vida a um "contrato"<sup>42</sup>.

O indivíduo que viola o "contrato de cidadão" perde todo o seu direito como cidadão e como homem e fica completamente privado do "direito da relação". Assim, o direito identifica-se com o compor da vontade em um contrato. O nascimento do contrato e a sua violação não são direito algum. À vontade pertence a determinação do início, do fim e do conteúdo do direito. De acordo com Fichte, se houver um contrato de tudo com tudo o estado, então, será promissor a tudo compatível com a segurança pública. Será consentido ao estado exercitar a pena de modo diverso: ao invés de excluir o cidadão do estado irá privá-lo do direito de cidadão.

A produção total de um novo homem, do qual o indivíduo é proprietário, mostra, assim, ser a via de realização de uma nova liberdade: a disponibilidade de si mesmo. A esta direção pertence um crescer intenso da atividade de programação do futuro. Temporalmente esta atividade é a redução do futuro, como "diante-de-si" (aquilo que está diante de si), no simples "não-ainda" (aquilo que não está ainda). É, portanto, a negação do futuro autêntico que se faz necessário para garantir a disponibilização total no tempo em que se encontra: a momentaneidade de cada isolado presente. A programação funcional do produzir total é pré-consumar o futuro, o "diante-de-si", no "agora" como tempo de significado.

A relação disto com a vontade, que Hegel qualifica como verdadeira, ou seja, a vontade que é "em si e por si" e pela qual "o seu objeto é ela mesma"<sup>43</sup>, deixa ver como essa vontade é privada da temporalidade. É uma vontade sem o tempo próprio do homem real que existe neste mundo com os outros homens.

Para Heidegger é na unidade temporal que se mostra a dimensão do passado, do presente e do futuro, cada uma na diferença e na contemporaneidade com a outra. O homem, por essa constituição temporal extática, tem em seu "em si e por si" o "fora de si", que para Heidegger é a temporalidade. A temporalidade indica a presença da diferença. Com essa afirmação se indica na extaticidade aquilo que é o modo do Ser próprio do homem. A extaticidade é o próprio não ser em si e por si, o que Hegel atribui à vontade verdadeira.

A vontade verdadeira de Hegel, assim constituída, é na impossibilidade de situar-se na relação reconhecente com o outro, na sua alteridade real, porque é na impossibilidade de ser e desenvolver-se na diferença fundada na temporalidade, em sua

---

<sup>42</sup> Romano, 1986, p. 25-26.

<sup>43</sup> Hegel, 1990, §22.

extaticidade. A vontade verdadeira realiza seu primeiro passo na exterioridade com a relação de propriedade sobre a coisa<sup>44</sup>.

A atenção, agora, é apontada sobre a vontade comum que constitui a esfera do contrato. No contrato se tem que a relação essencial, que se forma com a vontade do outro, é, enquanto relação jurídica, o fato negativo de conservar a vontade própria. O contrato vem apresentar o compor-se de uma vontade idêntica com a vontade do outro. Isso sustenta, também, a esfera da administração da justiça, onde a universalidade da liberdade é apenas abstrata porque se faz presente enquanto tutela da propriedade<sup>45</sup>.

Para Heidegger essa "relação" de Hegel é "a relação sobre qualquer coisa que simultaneamente não é relação alguma"<sup>46</sup>. Essa relação tem uma qualificação temporal que é a negação ocasionada da extaticidade. O tempo da relação é o "presente" concluído já no seu "ser-em-torno-de-si-mesmo". Assim, toda modalidade do "existir-com-o-outro" é orientada daquele modelo de relação mediante o negar a insuperabilidade e a não mediabilidade da diferença. O existir é "posto" na diferença, permanecendo, assim, extaticamente, na diferença.

Nessa modalidade de coexistência, que se põe fora da reciprocidade universal do reconhecimento, cada existente, com diversa intensidade de conhecimento, se refere ao outro no pressuposto de que a sua singularidade seja absoluta e que, assim, seja escolha a si mesmo e à intensa relacionalidade. A relação, no seu desenvolver-se, tem uma forma de reciprocidade que é somente reciprocidade na exclusão: cada um, como escolha para si mesmo e em relação com os outros, existe em todos os seus gestos por realizar e manter o Ser, excludente, do outro.

A relação, onde cada um se põe como escolha absoluta a si mesmo e ao outro é uma relação de reciprocidade na exclusão, onde cada um, no realizar totalmente a própria vontade absoluta, deve realizar a extinção do outro enquanto "eu" real, deve excluir o "eu" próprio em toda sua manifestação existencial. Assim, a construção do "eu" absoluto se realiza, também, como negação do "eu" mesmo do próprio indivíduo.

A relação entre indivíduos que se relacionam pondo-se como absolutos e excludentes é uma relação onde a reciprocidade não tem uma presença essencial e durável, mas casual e momentânea: é a temporalidade não-existencial. Este tipo de temporalidade é a simples sucessão deixada do momento. Cada momento é aquele que a cada volta resulta da

<sup>44</sup> É na coisa, sua exterioridade, que é encontrado sua interioridade. Cfr. Romano, 1986, p. 78.

<sup>45</sup> Cfr. Hegel, 1990, §§71, 72, 113 e 208.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. **Hegels phänomenologie des geistes**. Frankfurt am Main, 1980, p. 209. Apud Romano, 1986, p. 81.

colisão de diversas forças em contratos e que, enquanto tal, está pronto para ser substituído por um outro momento também assim constituído.

Negada a universalidade do reconhecimento na diferença, é negado, também, o que é projetado enquanto projeto real. O projeto é, assim, obrigado a permanecer em um desejo, não havendo possibilidade de ser sujeito de alguma pretensão jurídica, ou seja, universal e fundada na reciprocidade do reconhecimento. Este vê o seu futuro como absoluto e estranho ao seu "eu". O futuro lhe capta, não lhe pertence, não é o conteúdo do seu projeto, mas é aquilo que o destino lhe assegura.

Com "desejo" se indica o "não-haver-ainda" e com "imperfeição" o "não-ser-sempre". Cada homem é constituído desta presença do "não-ser-sempre" que não se exaure no "não-haver-ainda". O "não-ser-sempre" constitui, de modo inicial, o existente que, em relação ao "não-haver-ainda", é situado naquela dimensão profunda da consciência que não deixa apagar o desejo e, também, não se deixa apagar da simples satisfação do haver<sup>47</sup>.

A civilidade contemporânea, no seu realizar-se como negação da diferença, aprisiona a vontade na dependência, onde cada um é encaminhado a desejar só o quanto pode encontrar posto na cadeia dos produtos necessários. A vontade é, assim, privada da temporalidade que a qualifica: a expectativa. No desejar se tem só o repetir aquilo que já está na universal dependência.

A transformação da vontade em vontade na dependência incide na dimensão da "pretensão", que se apresenta como liberação do sujeito e do conteúdo do desejo do Ser, por uma realidade simplesmente ocasional, derivada da causalidade de posição, intensidade e poder de muitos sujeitos desejanter. Com o dizer que o sujeito da vontade significa sujeito da pretensão, o homem significa sujeito de direitos cujo conteúdo é garantido quanto a sua realização, extinguindo-se o desejar como puro desejo.

O núcleo da civilidade contemporânea incide sobre o movimento inicial da vontade, nas formas de vontade e pretensão, como sobre o realizar de um tal movimento nas formas de prazer e de felicidade. Desenvolvendo-se com coerência dentro de tal civilidade, a vontade se desenvolve só por haver o quanto é indicado com o termo prazer. A vontade é qualificada do converter do homem na função que lhe é destinada, onde cada um consome si mesmo na sucessão das fases do produzir total, situados entre a produção do que é necessário e a produção da sua saciedade.

---

<sup>47</sup> Romano, 1986, p. 107.

Na condição de prazer domina aquela modalidade do tempo que é a dilatação do momento no seu isolamento, não reenviando às outras dimensões temporais. O prazer é sem verdade porque, concluso em si mesmo, não reenvia ao sentido, mas se consuma no seu Ser presente, coincidindo com seu objeto.

Neste sentido, a civilidade contemporânea alimenta o prazer como remoção da felicidade porque esta, na verdade, indica aquela condição qualificada do reenvio ao não-objeto e, assim, do voltar-se ao sentido, à verdade. Aqui, porém, a felicidade, o prazer, mantém o homem no exercício da subjetividade liberada na extaticidade do significante.

A passagem da vontade-desejo à vontade-pretensão constitui a indiferença do "eu" sobre si mesmo e sobre os outros porque obriga o sujeito do desejo na não-distinção em relação àquilo que é desejado, impedindo, assim, o iniciar de si mesmo sobre a diferença.

O iniciar dessa subjetividade se qualifica com o assumir a condição própria do "imaginário". O homem desejante e a entidade desejada se constituem como imagem imutável, orientada do "diante-de-si" (futuro). A esse exercício corresponde o tempo do "significado", que é o simples presente como dilatação do momento, de uma "imagem".

## 5 - A técnica

A transformação do mundo numa imagem e do homem num *subjectum* constitui o acontecimento fundamental da idade moderna. A representação abrangente do mundo, enquanto um mundo-objeto, torna-se a mais básica experiência humana. Neste sentido a imagem do mundo torna-se a principal medida da humanidade para a realidade. Efetivamente ela torna-se a própria realidade.

Os fatos fundem-se com a ficção, a história com o drama, o descoberto com o fabricado. O resultado que daqui advém é um pasticho que revela a extensão ilimitada para dentro do mundo ou, antes, a fabricação ilimitada do mundo. "Aquilo que é, na sua integridade, é agora tomado de uma maneira tal que, em primeiro lugar, ele é no Ser, é só no Ser, na medida em que ele é estabelecido pelo homem que o representa e o descreve"<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. **The question concerning technology and other essays**. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1977, p. 129-130. Apud Thiele, 1995, p. 260.

Através da criação de uma imagem do mundo, o sujeito humano começa a produzir a sua própria realidade.

Tudo o que pertence à tensão de avaliar e produzir totalmente o próprio "eu" encontra obstáculo diante da não-disponibilidade do "provir-de", do nascimento de cada um. De fato, se poderá dispor totalmente de si mesmo se puder dispor da totalidade da temporalidade de si mesmo, desde o primeiro momento do seu nascimento, e, assim, da totalidade do "ser-estado", do "provir-de". Ao contrário, querer ser descendente único a si mesmo tem o sentido da plena realização quando se quer e se produz o próprio nascimento. Entretanto, a impossibilidade de querer e produzir o próprio nascimento marca a "não-existencialidade" real do subjetivismo que ora se conclui.

Ninguém tem a disponibilidade total do seu situar-se, ninguém pode prever o seu nascimento. Pode-se prever a reação comum ao mundo físico-animal, mas não a "resposta", que é própria e exclusiva do existir do homem. Estes se encontram, portanto, situados sempre em um conjunto de elementos que são subtraídos à sua disponibilidade, advertindo-se, assim, a impossibilidade do projetar cada gesto como um renascer absoluto.

Realizar a vontade de disponibilidade de si mesmo pressupõe o poder de organizar cada gesto como um renascer absoluto, como um contínuo reiniciar. O eterno retorno, em Nietzsche, é, de uma parte, o triunfo da vontade que vale a mesma vontade<sup>49</sup> e, de outra, a liberação do estado de deságio que a vontade prova sobre o seu maior obstáculo: o passado.

É mais claro, então, que o Ser do ente é a vontade e todo o esforço computado de Nietzsche é contra o passado que é o obstáculo à vontade mesmo. Nietzsche, portanto, tem presente uma certa concessão do tempo mesmo como aquilo que passa, e é desta representação do tempo que dá a medida da metafísica ocidental. Essa é que faz surgir o ressentimento sobre o passado e a doutrina do eterno retorno sobre aquilo que é estado, presente.

Na relação com o mundo humano, o pensamento e a vontade de disponibilidade obrigam o mundo a aparecer só segundo hipóteses pré-constituídas. Cada setor desta realidade ocupa-se de verificar a hipótese pré-constituída, não certo para esclarecer se essa corresponde à estrutura daquilo que se encontra, mas por fazer da realidade o lugar onde deve impor-se a hipótese. O mundo torna-se só o cenário onde deve encontrar concretizadas as hipóteses que exprimem tal vontade.

---

<sup>49</sup> HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar?**. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958, p. 51.

Desenvolvendo com coerência este modelo de relação, a política significa a organização de experimentar o absoluto. O indivíduo e a coletividade são o cenário onde a hipótese, pré-constituída de quem ocasionalmente tem o poder, deve encontrar realização. Tudo aquilo se realiza fora da universalidade do reconhecimento próprio entre os indivíduos, instaurando, também, desproporção entre quem impõe tal hipótese e quem é destinatário passivo porque excluído de tomar parte, com reciprocidade, à sua formação.

A obra, assim entendido, se realiza na redução da realidade do "eu", do mundo e dos outros a qualquer coisa de plenamente disponível, da qual se detém o poder de disponibilidade. A isso se liga uma profunda transformação no afirmar-se da principalidade do sujeito, que significa, de fato, o afirmar-se de tal principalidade na forma unívoca do subjetivismo.

O termo subjetivismo é empregado de modo negativo para indicar a obra de negação, concluída a partir do sujeito que dispõe, onde se tem a redução de cada realidade encontrada à material disponível, a fim de render real o estado de cumprimento da vontade de disponibilidade. Nesta situação, própria do mundo moderno, a terra, o céu e a atmosfera são reduzidos a matéria-prima, ao passo que o homem significa o "material humano".

Isso exige que o homem retenha o conhecimento próprio do lugar do desocultamento e, em seguida, da obra que constitui tal lugar. Em Parmênides, tendo o indivíduo como absoluto, a justiça é a deusa que controla o caminho do Ser, do abrir e do Nada, isto porque, no desocultar deste Ser e desta verdade, é necessário a proteção da ordem, é necessário o coordenamento daquele ente<sup>50</sup>. Nesta condição, a única certeza advém do permanecer constante da vontade de poder onde, de fato, o ente pensado desta se põe na total ausência do Ser e é guiado somente do princípio da produtividade.

A vontade de poder, neste seu operar, rende continuamente justiça a si mesma, isto é, se identifica com a própria justiça. A vontade de poder significa aquilo que é justo porque é aquilo que unicamente dirige. Aquilo que obedece a tal vontade, assegurando e garantindo tal processo, é justo e está dentro da ordem porque a vontade é a única ordem concebível.

Para Heidegger, no entanto, ser eco-existente significa ter-se no quádruplo terra, céu, divino e mortal porque, deste quádruplo, o mortal adquire meios para o próprio habitar a terra. O caráter inquietante, próprio do homem na aquisição desses meios,

---

<sup>50</sup> HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die metaphysik**. Tübingen, 1966, p. 123. Apud Romano, 1969, p. 205-206.

desenrola autenticamente sua própria essência quando esta não se esclarece na insistência de uma única obra, mas se tem aberta na originalidade do desocultar-se histórico que faz aparecer a verdade do Ser, ao qual segue a justiça pensada, assim, na sua característica genuína.

Entretanto, a essência do homem, pensada do grego como "ameaça", não pode mais ser compreendida a partir da essência da verdade, na qual vai pensada a justiça. Neste caso, o homem é tal porque é o prejuízo diante da obra em cujo Ser e a justiça vem a luz<sup>51</sup>.

No eterno retorno pode-se dizer que a ciência da obra é o manter-se na abertura a mudar-se em uma nova obra. Isso constitui o homem como aquele que não pode ser seguridade, mas que eco-existe sempre no risco presente em toda passagem de uma obra à outra. Esse perigo tem origem no esquecimento e na inacessibilidade daquilo que merece ser pensado e que exige do homem um pensamento sereno, pacífico.

A obra se dirige primeiro à construção de cada relação e depois à construção do interesse de relacionalidade por rendê-la homogênea a um valor que, cada vez mais, guia o fazer político como prática de experimentação gratuita conexa unicamente à imposição de tal valor. Tal experimentar é absoluto porque não deixa nenhum espaço para que cada um seja si mesmo. Assim, absorve e substitui cada dimensão autêntica do original si mesmo.

A isto corresponde, de uma parte, o chegar menos do radicar-se do homem naquilo que constitui o seu mundo autêntico. De outra, a construção de um novo mundo, aquele da técnica, onde cada ente é posto só como meio por assegurar-se da seguridade mediante a calculabilidade.

Valor e técnica são momentos que co-participam dentro do pensamento calculante, onde o pensamento se identifica com o valor<sup>52</sup>. O valor tem o homem como aquele que vale e que assim é conduzido a pôr-se à dependência de um destino, que é um mundo de desocultamento segundo o domínio da vontade.

Tal mundo diz que a técnica é um procedimento, dado o caminho da verdade remontar sobre a esfera de causalidade que, de acordo com Aristóteles, se apresenta quádrupla: causa material, o conjunto da matéria que serve à produção de qualquer coisa (natureza); causa formal, a forma que vem a ser impressa a um objeto produzido (intelecto); causa final, o fim em vista do qual se produz um objeto (Deus); causa eficiente ou motriz, o

---

<sup>51</sup> Romano, 1969, p. 203.

<sup>52</sup> Ibid., p. 102-103.



operar que pertence a quem é o autor da obra, constituindo em unidade as outras três modalidades de causa (alma).

Heidegger utiliza o termo *verschulden*, que exprime o termo grego *αἰτία*, referindo-se à "causa" como "o responder de qualquer coisa"<sup>53</sup>. Destaca que as três causas precedentes à causa eficiente não apenas produzem o objeto, mas reúnem em si três modos de *verschulden*. Assim, as quatro causas são em si homogêneas, cabendo à causa eficiente evidenciar tal objeto.

O produzir, como nota Heidegger, volta ao termo causa: quem produz é causa daquilo que produz<sup>54</sup>. Mas o ser causa não é qualquer coisa situada fora da história e das suas diversas qualificações nas várias épocas. O artista ou o escritor tem sempre de ser a unidade destas quatro causas. No livro que produz ou organiza tecnicamente, ao contrário, não vive a causa final, pode ser estranho à causa formal e, assim, não existe mais na unidade das quatro causas. O ser causa assume direção e conteúdo diversos, segundo o tempo histórico onde é ambientado.

No tempo moderno e contemporâneo, o pensamento e a vontade de disponibilidade são fatos reais como domínio exclusivo de uma das quatro formas da causa: a causa eficiente. O lugar onde pensa a técnica é, apenas, aquele de "fazer-vir-à" presença, de acordo com o desejo do produtor.

Quanto à causa material, a relação não é relação reconhecente, onde cada um reconhece o outro na sua alteridade real, mas sim como render-se dos indivíduos anonimamente fungíveis no servir a vontade de disponibilidade e a produção absoluta que realiza.

Quanto à causa final e à causa formal, isto significa que a relação não existe como reciprocidade dos indivíduos para a formação do "fim" e da "forma" do coexistir. Ao indivíduo se requer o fazer função de produzir-se, constituindo-se como indiferente e negando a presença e a obra do outro como meio de relação.

No tipo de relação entre as quatro causas, no tempo moderno, se tem um novo modelo de homem: o homem da produção total. Por produção total se entende aquela produção onde se tem o domínio da causa eficiente sobre as outras formas causais. É um conceito de causalidade excessivamente restrito, através da dimensão de causa eficiente, coerente com a posição do *subjectum* que é o autor de tudo aquilo que é, impedindo de reportar-se ao significado originário que se faz no início do pensamento.

---

<sup>53</sup> Romano, 1969, p. 31.

<sup>54</sup> Idem, 1986, p. 111.

Isso se esclarece na essência própria da técnica que não é qualquer coisa de técnico. Entretanto, a técnica é pensada como modo de desocultamento, como "fazer-vir-à" presença da verdade. Técnica e verdade, esta entendida como exatidão da representação, são ambas "causa de". A técnica, como "produzir", no sentido de levar à presença, não é um meio para certo "fim", mas um modo do dispensar-se da "verdade do Ser".

A técnica moderna se distingue como "particular modo de desocultamento" e como "oposto modo de desocultamento". O tipo de desocultamento que rege a técnica moderna é a provocação. O homem não é a criatura do desocultamento, mas é aquele que é chamado a participar.

Neste desocultamento provocante deve se entender o princípio da técnica, aquele que convida o homem a fazer ver todo o ente segundo a exigência de tal princípio. Para Heidegger, o princípio que faz o homem agir segundo a essência da técnica é o *gestell* (armação), que significa, etimologicamente, colocar, pôr, ordenar. Heidegger utiliza este termo de modo não usual por indicar um objeto de utilidade, aquele cuja natureza sucede a razão<sup>55</sup>.

O pensamento da técnica, pelo fechar do homem neste movimento da razão calculante, para assegurar si mesma no seu proceder, não é mais condição de escutar a voz do "outro" a quem chama ao próprio desocultamento. Uma das características mais aparentes da civilidade técnica é constituída da planetarização, do superamento daquela distância. Entretanto, a supressão da distância não é garantia de proximidade, pois com ela está cada vez mais distante de si mesmo<sup>56</sup>.

Com o impulso tecnológico rumo a eficiência, a Terra, as sua criaturas e os congêneres humanos são reduzidos ao estatuto de matéria-prima<sup>57</sup>. O mundo como um todo, tecnologicamente concebido, torna-se uma reserva. Ele existe no modo como aguarda pela nossa utilização, no modo como aguarda o seu Ser que é utilizado de forma mais eficiente. Num mundo tecnológico "tudo está ordenado para constituir um recurso infalível, imediatamente disponível, para que possa ser requisitado para mais uma nova disposição"<sup>58</sup>. Heidegger sugere o termo *gestell* (armação) para o modo de revelação que apresenta tudo como uma reserva. O *gestell* é, então, a essência da tecnologia moderna, sendo essa disposição aquilo que desafia tudo enquanto reserva.

---

<sup>55</sup> Romano, 1969, p. 36.

<sup>56</sup> Moretto, 1973, p. 194.

<sup>57</sup> A palavra que Heidegger usa é *Bestand*, "reservas", no sentido de valor da existência, estabilidade. Cfr. Thiele, 1995, p. 256.

<sup>58</sup> Heidegger, **The question concerning technology and other essays**, op. cit., p. 17. Apud. Thiele, 1995, p. 256.

Tudo aquilo com que a tecnologia entra em contato fica uniformemente subordinado a uma estrutura de fontes exploradas de forma eficiente. A tecnologia confere uma nova configuração da própria sociedade humana de modo que esta possa acomodar as exigências das suas extensões e intromissões cada vez mais amplas. A humanidade é, acima de tudo, o consumidor exclusivo da tecnologia, bem como a produção eficiente e incessante que exige, também, o seu consumo eficiente e incessante. Contudo, a humanidade se torna não apenas o produtor e consumidor de tecnologia, mas aquilo que a tecnologia primeiramente produz e consome. A novidade do mundo pós-moderno reside na própria sociedade que se tornou aquilo que é consumido.

O princípio da técnica moderna é a posição de uma exigência frente à natureza, é uma pretensão a que a natureza libere determinada energia que possa ser acumulada por sucessiva utilização. O despertar da existência contemporânea manifesta este caráter de provocação. Se antes o agricultor se colocava ao próprio campo num movimento de confiança e de esperança na energia da natureza, com o afirmar-se do domínio da técnica ele é agora um técnico da indústria motorizada de alimento com a transformação de todo movimento de confiança naquele novo da existência e provocação.

Todo ente que entra neste tipo de desocultamento vem posto na condição de permanecer à disposição para posterior destinação. Heidegger chama a esse estado de *bestand* (existência, permanência, reserva), que vem a caracterizar o modo em cujo é posto tudo aquilo que se apresenta assim como se apresenta ao desocultamento provocante<sup>59</sup>. Completa-se de tal modo a redução do ente ao utilizável, que acompanha a restrição da liberdade do pensamento na estrutura do cálculo, o perder-se do conhecer como risco e ruptura da seguridade à vantagem da verdade como certeza.

O perigo contemporâneo reside no convencimento de que o crescimento da produção absoluta, a cada esfera, possa ser sempre utilizado sem perigo, esquecendo a essência do homem na sua relação com o Ser. Isso enfraquece a origem da constituição da essência do homem como existente. No domínio do inautêntico, a perda da relação do homem ao Ser segue ao ente utilizável segundo o princípio da utilização e com o transformar-se da justiça em função de valor incondicionado.

A periculosidade deste evento interessa a cada esfera que tem relação com o homem. A verdade em cada zona resta inacessível porque aquilo que é indagado e possuído é unicamente a certeza da representação que, da verdade, é só um sinal inautêntico.

---

<sup>59</sup> Romano, 1969, p. 52.

O perigo, na sua mais profunda incidência, portanto, reside no aplicar o princípio da técnica até a reflexão em geral. E é tal que mesmo Deus pode perder tudo aquilo que de santo e sublime está em si.

A reflexão sobre o perigo da técnica faz prever, de uma parte, a tendência a considerar o homem como "existência", "critério", "sentido". De outra, sucederá que o homem, assim manuseado, tentará defender sua posição de "senhor da Terra". Essa afirmação demonstra já o nosso presente e é confirmada da impossibilidade que tem o homem contemporâneo de aceitar tudo o que de si não provém, tendo sentido só aquilo que de sua produção é resultado.

A propósito do destino histórico do tempo moderno, coloca-se em evidência que esta época constrange o homem a uma condição de provocação ainda raramente compreendida. Isso consiste na possibilidade que o avanço da revolução técnica possa impor ao homem o pensamento calculante como único modo de pensar. Este pensamento pode dar ao homem a impressão que, através da vontade, da organização, do cálculo, da planificação e do advento de uma nova justiça, ele possa alcançar o máximo poder que deseja. Na verdade este conhecimento é somente o sinal da mais completa pobreza do homem adaptado à classe de executor inconsciente do princípio da técnica, que serve de lembrete da possibilidade humana por apresentar-se na história.

O *gestell*, que é o princípio da técnica, é aquilo que regula qual o modo de desocultamento em que isso se desenvolve: o homem é o "senhor" do Ser. Mas, em relação ao desocultamento próprio do Ser, a técnica não se propõe a dominar o agir ou o saber humano: o homem é o "pastor" do Ser. O Ser se desoculta pela técnica através do princípio do *gestell* e, dado que o Ser parte da essência do homem, deve se dizer que a mudança deste florescer depende da essência do homem. Tudo isso depende de outro comportamento que aquele fixado para a utilização da técnica como meio para certo fim. O homem, como "ameaça", deve ser sempre reconduzido não ao produto da técnica, mas à essência da técnica.

Não existe qualquer certeza de que a humanidade esteja pré-destinada, numa sucessão, para um outro modo de revelar a verdade. A vontade de ação, que aqui significa a vontade de fazer e de efetuar, excedeu e esmagou o pensamento. O perigo reside em que a produção tecnológica intensiva poderá simplesmente derrotar a capacidade do ser humano para a revelação de modos múltiplos.

## 6 - Uma justiça anulante

A nossa época é dominada da vontade de poder que, no autofundar-se, deve assegurar o seu permanecer. A maneira principal, portanto, em cujo aparece a vontade de poder, no seu estabelecer, é a razão calculante que se exprime na técnica.

Desta advém o princípio pela instauração do novo valor, ou seja, o Ser vem reduzido a um valor enquanto prediz uma das condições posta da vontade de poder para a própria seguridade, para a própria permanência. Pensado como valor, o Ser cai sobre o plano de condição que a vontade de poder coloca para a seguridade de seu progredir.

O domínio da vontade de poder tem um duplo incidir na história do existente e da instituição jurídico-política. Essa incidência advém com o situar do homem entre duas situações aparentemente distintas e opostas: primeiro, a situação de dispersão da identidade do sujeito, fazendo com que cada um seja só o resultante momentâneo do movimento da cadeia dos produtos necessários; segundo, a situação da unidade do sujeito que, porém, o esvazia, ou seja, o sujeito é encontrado como uma unidade que lhe é atribuída segundo um rol que lhe define a função<sup>60</sup>.

De fato, nesse proceder, que é o proceder mesmo da vontade de poder, a justiça é apresentada como "qualquer coisa" suprema que deve remover aquilo que precedentemente era estado posto e assegurado como condição de viver, devendo manifestar uma condição de nova e mais alta possibilidade, na igualdade da dimensão de valor. Neste sentido, a justiça é anulante. O Ser se desenvolve na subjetividade e a justiça significa a forma de justificação do proceder de uma nova liberdade.

Este "qualquer coisa" é o individualizar-se na vontade de manter o caráter absoluto ao valor de poder, com o qual identifica-se a justiça, significando a justificação do proceder. A justificação, porém, consiste no corresponder à essência da justiça como o mais alto representante do valor de poder. A justiça não é mais aquela voltada à existência do indivíduo na sociedade, aquela que garante a relação, mas é aquela entidade onde, necessariamente, é encontrado um dominador que é a vontade de poder. A justiça é vista como função da vontade de poder.

---

<sup>60</sup> A pessoa implica, com efeito, a integridade e a unidade de seus elementos intelectual, físico, social, emocional, sensual etc. Cf. DENNY, Ercílio A. **Política e estado**. Capivari: Opinião E, 2000, p. 110.

Essa dimensão imaginária real impede a relação própria do indivíduo consigo mesmo aonde o seu "direito" vem, assim, reduzido a um valor, isto é, àquilo que é posto e não desocultado do homem. Na civilidade contemporânea, a vontade se transforma em vontade de um definido objeto<sup>61</sup>.

O direito é privado da sua especificidade fenomenológica porque a relação de impedimento é a negação plena da relação de reconhecimento, interpretada como o verdadeiro sentido e fundamento do direito. O incidir do imaginário realiza-se como negação da função existencial do direito. A imagem qualifica a civilidade contemporânea, negando a função existencial do direito, seja nas relações entre os sujeitos como nas relações entre os sujeitos e a instituição. O direito significa um conjunto de técnicas para manter os indivíduos no imaginário, concreto na nova universalidade da justiça.

O "ego-cogito" é o fundamento comum da verdade como certeza, da técnica como modo de desocultamento e da justiça como vontade de poder. No ponto de vista da vontade de poder, certamente, o poder coincide com a justiça e o direito, e o não-poder com a não-justiça e o não-direito.

Justiça e justificação consistem no diversificar o justo daquilo que não é justo. Nessa sua nova essência, a justiça se mostra, sobre tudo, agressiva. Heidegger destaca que a justiça não constitui mais, apenas, o princípio da distinção entre o justo e o não-justo, mas que essa nova justiça é aquela que, também, auto-impõe aquilo que é justo e aquilo que justo não é.

A justiça é uma interpretação jurídico-moral não mais voltada à verdade do Ser. Além de ser um comando, é aquilo que coordena como justificação do proceder da vontade de valor, sobre a qual funda-se a vontade de poder. Heidegger traduz isso com o termo *fug* (a ordem), entendendo-se uma graduação de significados: primeiro, união e ordenamento; depois, a disposição, a ordem; por último, o ordenamento que impõe o adaptar-se e o conformar-se<sup>62</sup>.

O direito se dá só dentro do que é estado, presente. Direito e estado nascem quando a vontade de muitos se compõe em uma unidade, nascem sobre um possível ato de tudo. Tal ato é dito possível porque, sendo fundamento a si mesmo, tem a qualidade de acontecimento simplesmente eventual, indiferente à constituição profunda do "eu" originário.

---

<sup>61</sup> Coing reduz a existência do direito ao exclusivo conteúdo da consciência e a isto, não obstante, a objetividade do valor. Cfr. COING, H. **Grundzüge der rechtsphilosophie**. Berlim, 1950, p. 110-114. Apud Romano, 1969, p. 117.

<sup>62</sup> Romano, 1969, p. 201.

O termo "tudo" não indica a qualidade de reconhecimento universal, mas a quantidade de consenso ocasional. O nascimento do direito mostra ser de natureza não-jurídica. O direito vem concebido como um fenômeno privado de sua específica essência fenomenológica e é reduzido a outro fenômeno com o qual confina-se: a política, a economia, a moral. Tal não-juridicidade deriva do não assumir o início do direito na relação de reconhecimento, mas sim do seu mover-se do nulo, que é a formação ocasional da vontade comum.

A reciprocidade aberta a cada conteúdo substitui-se ao reconhecimento como princípio de seleção do conteúdo do direito. Os homens, estranhos à formação do afoundamento, são colocados em um tipo de relação que não é jurídica por ser integralmente aberta a receber conteúdos. São excluídos da universalidade do reconhecimento por serem forçados à ocasionalidade do recíproco consenso. Estes homens são reconduzidos em um ser-estado da liberdade de outro, dando vida a uma ordem de relação entre os homens e entre os homens e a instituição que é qualificada de impor a ocasionalidade de um valor comum como incondicionado. O êxito da queda do reconhecimento no consenso ocasional mostra que o direito tem origem e desenvolvimento não-jurídico.

Não importa o quanto perto a "regra do enquadramento" aproxima o homem do solipsismo da espécie. Não importa para onde olhemos, só encontramos um reflexo de nós mesmos. Chegados a este ponto a objetividade do mundo desaparece. "Tudo aquilo que está presente no sentido de reservas deixa de se colocar em oposição a nós como um objeto"<sup>63</sup>. Já não estamos, por conseguinte, a abordar exclusivamente um antropocentrismo que objetiva o seu mundo com vista a explorá-lo. Estamos a falar sobre um "antropomorfismo não condicionado" que cria um mundo à sua própria imagem<sup>64</sup>.

O enquadramento compromete a humanidade e o mundo, o Ser e o tempo, constituindo-os reservas. Essas reservas não são reveladas como um objeto que se coloca em oposição, separado e contrário a um sujeito, mas como uma extensão desse sujeito. Seja o que for que desoculta-se com a humanidade tecnológica, acaba por tornar-se uma extensão do sujeito.

O direito, portanto, se reduz a ser dentro do campo do poder. Quando um ente se manifesta como expressão de valor do poder, isso já é o direito reduzido a

---

<sup>63</sup> Heidegger, **The question concerning technology and other essays**, op. cit., p. 17. Apud Thiele, 1995, p. 261.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The will to power as knowledge and metaphysics**. Trad. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1987, p. 174. Apud Thiele, 1995, p. 261.

legalidade. O ato-fundamento do direito é ato integralmente aberto a receber conteúdos, que é radicado na modalidade específica do Ser do homem.

A dimensão da vontade de poder não permite mais que o Ser seja Ser como Ser que é enquanto Ser. As hipóteses de se escapar ao turbilhão catastrófico do enquadramento afiguram-se cada vez mais escassas. O pensamento moderno é incapaz de colher o Ser, o Sagrado e a Justiça que o homem desoculta mas não cria.



### CAPÍTULO III: A possibilidade originária do Direito

#### 1 – Ser e situação original

Pela contemporaneidade do desocultamento e do escondimento, pode-se dizer, com Heráclito, que o esconder-se também é parte do Ser e o manifestar-se é inseparável do esconder-se<sup>1</sup>.

Considerar a evolução do Ser como modo de descobrimento do Ser é algo que depende da essencialidade maior desse Ser. Isso faz reconhecer ao homem não o criador do esclarecimento da luz, mas é aquele que tem a graça que o Ser faz de sua luz. O homem é oportunidade de luz do Ser, do seu desocultamento histórico. É também oportunidade de sua obscuridade e de seu esconder-se.

A essência do homem é constituída, de fato, do desocultamento da verdade do Ser, o que lhe compete por respeitar sua própria dignidade. A verdade do Ser utiliza o homem a fim de, mediante seu trabalho, atos, comportamentos, poder passar da ocultação ao não-escondimento.

Originariamente, natureza (φύσις) indica aquilo que se manifesta despregando-se, soltando-se e que se encontra em qualquer lugar. O despregar-se da natureza não é o simples crescer ou fazer crescer, mas o florescer que germina dentro do objeto. Natureza é, de fato, origem, movimento de saída para a motilidade e disposição do ente<sup>2</sup>.

Movimento é a motilidade e a tensão entre ocultamento e desocultamento. Em cada reprodução o ocultamento indica aquilo não despregado, não aparente, permanece e perdura no movimento do não-manifestar-se. Isso, todavia, alimenta um tipo de conflito inserido no próprio Ser. Não é um simples ataque a qualquer coisa já subsistente, mas aquilo que projeta e esclarece o extraordinário, o nunca visto.

O ocultamento é, necessariamente, o ocultar-se de si mesmo, mas não a nulificação do Ser. Ocultamento significa o nada de presença do Ser, ou seja, o Nada. Nada é

<sup>1</sup> ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 09.

<sup>2</sup> “Natureza é presença... do ente em movimento”. HEIDEGGER, Martin. **Aristoteles Physik B 1**, in “Il pensiero”, 1958, p. 153. Apud MORETO, Giovanni. **L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger**. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 146.

a característica essencial da transcendência, a característica essencial do Ser, pertence à essência do Ser próprio. O Nada é o conteúdo originário "a priori".

O Nada é a pura negação da presença de qualquer coisa, próprio não como "alguma coisa" do generalíssimo pôr-se de "qualquer coisa", mas como a quiddidade determinada do manifestado. O Nada rende possível o manifestar-se do ente. No Ser do ente, sim, se realiza a nulificação do Nada. Assim, pode-se dizer que o puro Ser e o puro Nada são o mesmo, tendo em vista que o Ser, na sua essência, é finito<sup>3</sup>.

O Ser é simplesmente o outro, o distinto de todo ente real ou possível, é o que não é ente. Não sendo ente nenhum, ou seja, sendo Nada, dá ao ente mesmo a possibilidade, a garantia de ser. O Nada é este nada do ente, é a negação do ente, é o Ser experimentado e conhecido, sim, a partir do ente.

O Nada é anterior à negação do Ser e disto é a possibilidade do Ser. O homem possui uma certa consciência do Nada como a radical negação da totalidade do ente. Porém, a faticidade do Nada não pode ser similar àquela do ente produzido, pois o pensamento é sempre pensamento de algo já presente, renunciando o Nada.

A origem do Ser é o ser mesmo no seu Ser que, porém, não será independente do homem e da sua obra que são colhidos na essência se pensados na origem, no seu Ser, no salto originário, no revelar-se do Ser a partir do Nada. O problema da condição da manifestação do ente é o próprio problema do ser como Ser<sup>4</sup>.

As teses sobre o Ser, que poderiam provisionalmente se antecipar, não podem ser demonstradas como se demonstra, por exemplo, que uma substância possui uma determinada propriedade. O Ser não permite que se o considere desde um ponto de vista exterior a ele mesmo. É impossível estabelecer uma distinção entre o objeto da questão e o Ser que a plantea, sendo, porém, essa distinção essencial a todo pensamento demonstrativo<sup>5</sup>.

Os diversos problemas cogitados pelo homem se situam todos no interior do problema do Ser e a este, pelo menos, estão subordinados. Todas as ciências são ciências elaboradas pelo homem. Todos os problemas científicos são problemas plantados pelo espírito humano. Onde o homem está ausente não há ciência. A atividade científica, a constituição da ciência é, por conseguinte, um simples modo de ser homem. Convém, então, subordinar as questões sobre um modo determinado de ser àquela que versa globalmente sobre o Ser do existente, a quem o modo pertence.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. **Qu'est-ce que la métaphysique?**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions I et II**. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968, p. 53.

<sup>4</sup> SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafisica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 320.

<sup>5</sup> Isso requer um método demonstrativo: a fenomenologia.

É possível, entretanto, qualquer coisa como manifestação de um Ser. Assim, a obscuridade do Ser dos fenômenos pode proceder de diversas maneiras. Em certos casos, o Ser de um fenômeno dado não tem sido nunca posto ao descoberto, sendo o fundamento deste fenômeno, neste caso, ignorado em absoluto. Em outros casos, o Ser pode ter sido penetrado pela luz de um determinado momento da história. Entretanto, essa conquista lograda não pode, posteriormente, ser mantida. A eventualidade mais frequente e mais temível é essa da alteração progressiva do sentido autêntico do fundamento já descoberto.

O Ser é como aquilo que está presente a tornar possível cada pensamento e cada qualificação do ente. Se o Ser não fosse dado como Ser presente daquilo que está presente, Kant não poderia reduzir o ente ao objeto e nem o Ser à objetividade. O Ser é a presença daquilo que está presente<sup>6</sup>.

O prevalecer da autenticidade ou da inautenticidade da existência humana, portanto, constrói-se a partir desta relação, a presença do presente, que qualifica a verdade e também a justiça. De fato, quando o homem esclarece a essencialidade do Ser, por estabelecer a senhoria incontestada do pensamento calculante, a justiça vem com significado de função da vontade de poder e de justificação de seu proceder.

A justiça, como ordenamento disponente, abrange necessariamente o problema da relação do Ser, da verdade do Ser. O pensamento contemporâneo, na conexão entre justiça e Dasein<sup>7</sup>, desvia a essência do homem, sendo perdido seu conhecimento no significado essencial e em relação à justiça.

Entretanto, a essência do agir é o executar. Executar significa manifestar uma coisa dentro da plenitude de sua essência, atender àquela plenitude. Pode, então, ser executado com propriedade (propriamente) aquilo que já está. Ora, aquilo que já está antes de tudo é o Ser<sup>8</sup>. O operar de uma obra consiste no fato de qualquer coisa de escondido chegar ao não-escondimento. Obra, no contexto heideggeriano, significa aquilo que se faz presente no desocultamento.

Por outro lado, a obra uma vez criada, produzida, tem necessidade de ser regulada. Assim, criação e custódia caracterizam a obra do homem, onde a custódia deve sempre conservar a disponibilidade para o desocultar significativo. Quando, porém, se insiste

---

<sup>6</sup> Romano, 1969, p. 179-180.

<sup>7</sup> Dasein: termo utilizado por Heidegger para indicar a presença do presente, o Ser-aí, o Ser presente. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1, p. 309.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 67.

no custodiar uma determinada obra restará esta sempre fechada no desocultamento significativo e, dado o nexos entre desocultamento, autenticidade e liberdade, haverá a queda ao domínio do inautêntico.

A presença do presente determina a relação do ente ao Ser. Esse é o nome mais antigo que o pensamento tem para chamar essa relação: o Ser do ente. Ser autêntico significa Ser determinado. Tal "determinação equivale à liberdade de renunciar a alguma determinação imposta e a renunciar a ela de acordo com as exigências de qualquer situação possível de se levantar"<sup>9</sup>. A determinação é uma abertura reveladora face ao presente histórico. A determinação desliga a pessoa de convenções e hábitos, não para colocá-la numa esfera de princípios abstratos ou projetos de futuro, mas para trazê-la, de forma autêntica, ao presente povoado.

Ser autêntico não é censurar e nem tampouco fugir à vida social, mas, simplesmente, vivê-la de uma forma singular. De fato, o indivíduo autêntico caracteriza-se principalmente pelo reconhecimento e aceitação da sua derrelição inevitável no e com o mundo. Ser autêntico significa pensar e agir com a consciência de que o ser humano, como um lançado Ser no mundo, é simultaneamente um Ser contingente, desprovido de fundamentos estáveis, e um Ser com os outros, cujos significados são sempre descobertos conjuntamente. Por outras palavras, a autenticidade necessita de uma aceitação da base da vida, incluindo a sua inextirpável tendência para a inautenticidade.

O ser humano, o Ser-aí, é "o Ser que é, ele próprio, o seu aí"<sup>10</sup>. O "aí" do ser humano, no entanto, não é apenas um lugar mundano, mas, também, um tempo histórico. A memória é uma evocação da nossa forma temporal de estarmos no mundo. Recordar é recolhermo-nos a nós próprios historicamente, é vivermos com autenticidade o nosso "aí" histórico, é permanecer firmemente alicerçados no mundo e no presente histórico. Assim, Heidegger aconselhou seus estudantes: "Vocês não chegam à filosofia por lerem muitos e diversos livros de filosofia, mas apenas e certamente por não fugirem do que houver de essencial no que encontrarem no vosso estar-aí corrente, dedicado aos estudos acadêmicos. A não evasão é crucial, já que a filosofia permanece latente em qualquer existência humana, não precisando que se lhe adicione a partir de outro ponto qualquer"<sup>11</sup>. O contexto histórico

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Trad. J. Macquarrie e E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962, p. 443. Apud Thiele, 1995, p. 306. Cfr. Heidegger, 1997, v. 2, p. 197.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. **History of the concept of time: Prolegomena**. Trad. T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 253. Apud THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 293.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. M. Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1962, p. 18. Apud Thiele, 1995, p. 294.

do pensador, longe de ser um obstáculo, é uma condição prévia da sua tarefa de revelar o seu Ser.

Não importa qual estado afetivo que lhe dê significado. A todo estado afetivo que atinge o Dasein, ao longo de sua existência, tem sua fonte no sentimento primeiro que expressa já sua situação original. Sob sua forma primitiva, o sentimento da situação original dá a entender que o Dasein está arrolado e abandonado na hecceidade de uma existência já existente: Tal é a derrelição. O homem conquista a si mesmo contra uma solidão e um abandono infinitos. Para o homem o preço de sua existência é o seu próprio Ser.

O sentimento da situação original expressa afetivamente a condição fundamental. O sentimento da situação original não deve ser entendido segundo a acepção ordinária da palavra “sentimento”, senão e precisamente como aquilo que nos revela o nosso estar-aí em presença no mundo, aquilo que nos sensibiliza a respeito dele. Isso é o que Heidegger chama de o “sentimento bruto de encontrar-se aí” (befindlichkeit)<sup>12</sup>.

O “encontrar-se” é o tal Ser-lançado na sua finitude, é o modo no qual o Ser-lançado se revela e está presente em cada nosso movimento sobre o mundo que é a nossa existência. É a própria situação na qual encontramos nosso significado, onde o significado não indica um fato intelectual, mas, acima de tudo, uma valência percebida afetivamente. O Ser-aí, sendo fundamento, implica não ser o homem senhor do Ser mais próprio, mas pastor deste Ser.

A valência afetiva da situação não é uma modificação acidental da situação própria que se alcança só com referência a nós. O direito é constituído, na sua essência, em função do homem, e não pelo homem, por uma afetividade que o concebe existente no momento em que entra na abertura do Ser. O descobrimento do Ser-aí tem uma função central enquanto tem um modo peculiar de Ser, modo este aquele de estar-aí, do iluminar do mundo, dos aspectos de existência.

O Direito não existe independentemente dos significados que tem por nós, mas vem ao Ser próprio enquanto vem ao seu significado. O seu “vir a ser” é, então, mais fundamentalmente um apresentar-se com uma tonalidade emotiva que tem já sempre o Ser aberto no mundo, na sua totalidade.

<sup>12</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 86. Befindlichkeit é o sentimento da situação original. Este sentimento não deriva de nada, posto que é a repercussão da afetividade de uma situação: situação afetiva, emotiva; afetividade.

## 2 – Dasein (presença)

Descobrimo um deus o homem afirma-se como Ser. Afirmando-se, quer a si mesmo, põe-se como homem ante a face de deus e passa a negá-lo. O homem começa confrontar-se com deus e assim tende a destruí-lo. O homem não chega a ser si mesmo, senão dirigindo-se contra deus. O pecado é a vontade de ser si mesmo. O pecado fundamental constitutivo do Ser é a aceitação da sua finitude.

Para Heidegger, ao contrário, o pecado original, a falta verdadeira consiste em ser fundamento de um Ser selado pelo vazio. É uma existência finita que não pode alcançar o seu Ser autêntico com a aceitação de sua finitude: este é seu mal, esta é a sua falta<sup>13</sup>.

A analítica existencial heideggeriana cuida do problema do Ser. Trata exatamente da compreensão do Ser. Essa existência nada tem que ver com a existência que fala a metafísica contemporânea, isto é, a atualidade do real contraposta à possibilidade da essência. Em Heidegger, a existência onde o Ser mesmo se manifesta e se oculta permite pensar a verdadeira essência do homem. O homem é o único existente que goza do apreciado privilégio de interrogar a si mesmo sobre o seu próprio Ser e sobre o Ser em geral. O homem é o ente do qual é próprio e privativo esse modo de existir.

“" Só o homem existe" - afirma Heidegger. A pedra é mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A proposição: só o homem existe, não significa, de modo algum, que o homem seja o único ente real e que todos os outros entes são irrealis e só aparências ou representações do homem. Essa proposição significa que o homem é esse ente particularíssimo, cujo Ser se caracteriza por estar inscrito na revelação do Ser e aberto a ela”<sup>14</sup>. Isto implica a presença do Ser, o Dasein.

A compreensão do Ser indica uma relação de natureza tal que o compreendente é essencialmente amparado pelo compreendido, isto é, àquilo que é outro de si. O Dasein pode compreender o ente enquanto compreende a si mesmo, o Ser. Todo ente

---

<sup>13</sup> Waelhens, 1962, p. 351-352.

<sup>14</sup> Ibid., nota preliminar – L.

que não compreende o Ser permanece só aquilo que é, de modo que a sua essência, longe de ser um “ex-sistere”, é antes um “in-sistere”<sup>15</sup>.

Para poder compreender um objeto adequadamente é necessário que este mesmo objeto seja acessível. A compreensão está, portanto, fundada sobre essa acessibilidade do objeto. A acessibilidade de um existente está fundada não sobre este existente mesmo, senão exclusivamente neste existente particular que se chama Dasein. Só o Dasein é capaz de fazer acessíveis os existentes que em si mesmos não são. Toda a verdade é relativa ao Dasein e só se dá a verdade enquanto se der um Dasein. O Dasein faz a inteligibilidade da realidade bruta e, assim, constitui a verdade.

O Dasein é o ente que, posto entre outros entes, está em situação de ser compreendido e de compreender-se a si mesmo como aquilo que é, ou seja, no seu Ser. Este ato de compreensão do Ser, que é uma determinação do Ser do Dasein, é o que Heidegger chama de existência. Segue, então, que a essência do Dasein é a própria existência.

A frase “a essência do Dasein está em sua existência”<sup>16</sup> significa, para Heidegger, a relação do Ser com a essência do homem e a relação essencial do homem com a evidência do Ser como tal. Dasein nada tem que ver com existência, realidade ou subjetividade no sentido corrente destes termos, nem tampouco como equivalente de consciência. Dasein significa essa realidade que deve ser experimentada e conseqüentemente pensada como o lugar da verdade do Ser.

É mister que um estudo do Ser se inicie pelo exame de um outro Ser, do Ser que não está presente. Não há necessidade de eleger-se um existente particular como ponto de partida. Um só existente tem a possibilidade de interrogar-se. Este existente é cada um dos homens: O Dasein. Este privilégio atribuído ao homem não é arbitrário e está justificado pela capacidade de reflexão própria do Ser deste existente: é o existente que se interroga sobre o Ser de toda a existência.

O Dasein não é de modo algum um existente já fixado. O Dasein se caracteriza em seu Ser pela relação permanente de instabilidade que mantém em si. Nunca o Ser da existência do homem é coisa feita, produzida, resultado adquirido, sucesso cumprido

---

<sup>15</sup> O termo *vorhandenes* (ente sem Ser) caracteriza este tipo de ente. Assim, a existência tradicional para Heidegger é exatamente o *vorhandensein* (ente com Ser) do ente que não compreende seu Ser. Severino, 1994, p. 133. Cfr. HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 282.

<sup>16</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 77.

(salvo quando deixa de ser). O Dasein é um existente cujo Ser está sempre posto em juízo. É fundamentalmente “poder-ser”<sup>17</sup>.

O Dasein é o que ele haja resultado ser: é autodeterminação. O Dasein é segundo como ele existe. Sua essência é sua maneira de existir. O Dasein possui necessariamente a liberdade de superar-se. Essa liberdade necessária não é uma propriedade do Dasein, senão o Ser mesmo de sua existência.

O Dasein é sempre uma ipseidade<sup>18</sup>, capaz de conquistar-se ou de perder-se, devendo decidir-se por uma possibilidade autêntica ou inautêntica de si mesmo, constituindo esta última uma verdadeira imaginação.

O mais freqüente modo adotado é o inautêntico. Porém, é essencial advertir que a inautenticidade não é de maneira nenhuma um Ser “menos”. O Dasein que vive sumido na inautenticidade é de outra maneira aquele que está exposto na existência autêntica, porém não menos real<sup>19</sup>.

Os diversos modos de ser do Dasein são outras tantas maneiras de existir concretamente que lhe comprometem ao todo. Na verdade, o Dasein existe de tal maneira que ele se compreende a partir de suas possibilidades, possibilidades essas existenciais e não lógicas. O Dasein é sua possibilidade.

Outra característica do Dasein é que este se apresenta sempre abaixo à espécie de um “eu”. “Ser-eu” é tomar partido em pró ou contra certas possibilidades que são próprias. Porém, estas possibilidades são parcialmente funções do “não-eu”. Se ser eu mesmo é uma possibilidade que me é outorgada, esta deve ter por contrapartida a possibilidade de decisão contra mim mesmo.

No sentido da analítica existencial, o Dasein sou eu mesmo. A ipseidade pertence do “eu” ao Dasein. O Dasein não é um Ser dado de uma vez para sempre e possuidor de qualidades. Assinala-se a tendência incoercível do Dasein a interpretar-se segundo o modo do Ser dos objetos de que está preocupado, a fundir-se com o mundo mais próximo em que vive. “Dado” é a determinação originária de uma estrutura deduzida, que é a unidade originária do manifestar-se do ente (da presença do ente). A unidade originária é a própria totalidade do manifestar-se do ente. O dado é a própria experiência, enquanto a

---

<sup>17</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 77-78.

<sup>18</sup> A essência do homem é radicalmente inseparável da existência concreta. A ipseidade caracteriza a existência descrita do homem. Entretanto, a existência tampouco consiste essencialmente na ipseidade.

<sup>19</sup> Não se sabe se é, de fato, uma corrupção o existir inautêntico. Se isto for ser provado, Heidegger se desviará de seu propósito de neutralidade. Ele não sabe se esse problema existe, mas sabe, porém, que, se existe, deverá ser resultado por métodos filosóficos.



experiência do dado é o dado próprio que se apresenta. O dado, como determinação originária, é a própria verdade originária.

O Dasein se encontra lançado na sua própria possibilidade, de modo tal que não se é “dado” de si, senão si mesmo. “Existindo, esse não pode ir além do próprio Ser-lançado”, ou seja, além do próprio “o que se é e tem de Ser”<sup>20</sup>. A efetividade do Dasein como Ser-lançado se põe como fundamento do poder-ser do Dasein.

De fato, existir significa reportar-se ao ente compreendendo o Ser. A compreensão do Ser faz que o reportar-se ao ente se ponha como um deixar ser o ente, como um não poder sobre o ente: o ato de Ser deixado ser e o ato de manifestar o ente são idênticos. O deixar ser o ente se funda sobre a abertura do Dasein. Tal abertura é o próprio abrir-se do Ser.

Dasein significa Ser-aí. O “Da” não só exprime o Ser mesmo do Dasein, senão, também, aquilo pelo qual o Dasein pode ser “aqui” ou “lá”. Se o ente é o ente que é, o manifestar-se do ente como “aqui” é possível só se uma “espacialidade” venha aberta sobre o ente. O abrir uma espacialidade é um aspecto característico do Dasein. O “Da” é exatamente essa abertura. Se a abertura é a característica do “Da”, o Dasein é a presença do Ser na sua verdade originária. O “Da” é a luz do Ser<sup>21</sup>.

A abertura é compreensão e sentimento. A constituição existencial do “Da” é dada da cooriginariedade de compreensão e sentimento. O sentimento é o sentimento originário que revela ao Dasein a sua efetividade (estar-aí). A não eficácia do Dasein sobre o ente é um particular modo com o qual o sentimento originário é intencionado. A isso é acessível o estar-aí do Dasein, a sua efetividade, sentido não como tal, como se apresenta, mas como o que se é. O sentimento originário se abre sobre o que se é, sentindo-o na sua inexorável fatalidade: o “de onde” e o “sobre onde” do “que se é” permanecem obscuros. A efetividade exprime, de fato, o existir do Dasein, mas pertence à estrutura do Dasein, é um existencial. O Dasein deve ser pensado como impotente sobre a sua efetividade, a prescindir de todo existir de fato. Assim, se postula e se pressupõe um estado inicial do Dasein que, após seu existir de fato, será modificado.

A não eficácia do Dasein sobre sua própria efetividade é o seu Ser-lançado. O Ser-lançado é o “que se é” do Dasein; o “que se é” é o Ser despejado do Dasein no seu “Da” como Ser no mundo. O sentimento originário é aquilo que descobre o Ser no mundo na sua totalidade e é o que rende possível um referimento afetivo, sentimental ao ente. O Ser

<sup>20</sup> Severino, 1994, p. 228.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. In Heidegger, 1976, p. 95.

despejado é o Ser-lançado do Ser no mundo de modo que, se o sentimento originário ao Ser-lançado, e sobre este se funda, é cooriginário ao Ser-lançado e é um modo fundamental de “abertura”, é o próprio Ser no mundo. O sentimento originário é, na sua estrutura autêntica, o Ser-lançado do Ser no mundo.

Nem tudo se manifesta imediatamente e de uma só vez. Existem horizontes no mundo de um indivíduo. A revelação dá-se no contexto do que é, particularmente, circundante ao objeto, um contexto ambíguo mas sempre em evidência. A desobstrução não simboliza apenas as percepções visuais do ser humano ou o seu campo sensorial completo, mas também a sua conduta, o seu comportamento, o seu modo. As coisas se apresentam consoantes diferentes naturezas e relacionamentos. O Dasein poderá revelar as coisas como partes de um sistema de coisa “já-aí” (*zuhanden*)<sup>22</sup>.

O Dasein tem por si mesmo, pertence à sua natureza, a necessidade de pôr-se em contato com todas as coisas, ordená-las, realizá-las, compreendê-las. Essa capacidade se expressa na transcendência quando o Dasein põe o mundo como vínculo suscetível de ordenar e religar todos<sup>23</sup>. É desta necessidade de compreender o Ser que o Dasein se define e não obtém a ipseidade senão por sua satisfação. Desta maneira, compreendendo o Ser, o Dasein se constitui como *ipse*<sup>24</sup>.

Se não há “eu” sem mundo, não existe “eu” também sem outro “eu”. O Ser no mundo é verdadeiramente uma estrutura única, ponto de partida obrigatório da analítica do Dasein, fonte da compreensão de todos os modos e características do “eu”. Com efeito, a descrição do mundo circundante implica a existência de outros Dasein, de um “*mitdasein*” (co-presença).

“Ser um com outro não é uma intrusão tenaz do “eu” no “tu”; pelo contrário, a existência conjunta e de um com o outro é fundamentada na individuação genuína do sujeito... Individuação não significa agarrarmo-nos, de uma forma obstinada, aos nossos próprios desejos privados, mas estarmos livres para as possibilidades fáticas da existência em curso”<sup>25</sup>. “Apenas no seu Dasein com outros poderá o Dasein submeter a sua individualidade, com vistas a vencer-se como um Ser autêntico”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *Zuhanden* significa ser parte de uma rede de coisas que se relacionam com interdependência funcional. Thiele, 1995, p. 68.

<sup>23</sup> A transcendência concebe o mundo, integra os existentes em sua totalidade. É o mundo como totalidade estruturada dos existentes, pois todos podem compreender a todos. Waelhens, 1962, p. 278.

<sup>24</sup> Termo latino que significa o próprio, ele próprio, eu próprio, tu próprio...

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. **Basic problems of phenomenology**. Trad. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 288. Apud Thiele, 1995, p. 78.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. **The essence of reasons**. Trad. T. Malick. Evanston: Northwestern University Press, 1969, p. 131. Apud Thiele, 1995, p. 78.

O mundo próximo, no qual evoluímos, não está exclusivamente ocupado de utensílios; inclui seres que, como eu, são um Dasein, que como eu são um Ser no mundo, que como eu tem um ambiente. Estes outros me acompanham, ao passo que os utensílios me servem. Estes outros não são aquilo que me cai da humanidade, aquilo fora do meu “eu”. Estes outros são “mit-da” (comigo). Estes outros se opõem ao eu, a si e a mim mesmos, são diferenças; entre eles eu sou também. O próximo, no fundo, não é outro Dasein, é “mitdasein”.

“Mitdasein” não significa que de nossa existência concluímos a existência do outro. Se outros Dasein são capazes de participar tão estreitamente da minha existência, a razão é porque o Dasein é fundamentalmente e ultimamente Ser em comum.

A relação com o outro não é semelhante a que mantemos com nosso mundo próximo. A atitude do Dasein a respeito do mundo define-se como preocupação e a respeito do outro como solicitude<sup>27</sup>. A compreensão do próximo brota do seu Ser em comum com ele. Isto impede que o conhecimento do outro possa, alguma vez, tomar a forma de um puro saber contemplativo, o que, na realidade, será mais uma interpretação do outro, seguindo passo a passo às modalidades da existência. Assim, o sentido do mundo cai oculto a este existente de vida cotidiana.

Nesta vida cotidiana cada um trata de distinguir-se dos outros por todos os meios, porém sem conquistar nenhuma independência. É implacavelmente heterônoma: deve-se dormir a noite e trabalhar de dia; chegar a tempo na estação se quer viajar; vestir-se de determinada maneira se quer frequentar determinado lugar. Pode-se renunciar a essas condições sociais, porém isso equivaleria lançar-se a outras possibilidades submetidas a outras pressões. É inevitável o viver nesta dependência onde, em particular e absolutamente, todas as dependências podem se tolerar.

A relação de reconhecimento é constitutiva do Ser determinado à autodeterminação, é a estrutura própria do recíproco e universal descobrir si mesmo no outro. Essa relação reconhecente exprime a especificidade do ser homem, que Fichte indica como a diferença entre “o humano” e “o não humano”: “o homem é só delineado”, ao passo que “todos os animais são computados”<sup>28</sup>.

Só o homem é consignado a si mesmo, é chamado a exercitar a sua possibilidade como tarefa, dever. Todo outro Ser não-humano no mundo é só aquilo que é,

<sup>27</sup> Solicitude: o respeito humano, previsão social, boa vontade, cuidado constante, atenção, delicadeza, consideração. Atualmente, permanecemos bastante indiferentes e estranhos.

<sup>28</sup> FICHTE. *Grundlage des naturrechts*. Hamburg, 1979, p. 79. Apud ROMANO, Bruno. *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Milão: Bulzoni, 1986, p. 18.

pois nem é chamado e nem exercita a possibilidade como seu dever. Desta exclusiva modalidade do Ser do homem segue a impossibilidade de atribuir à figura humana outro conceito que aquele de si mesmo, onde cada homem é interiormente obrigado a reter cada outro como seu par.

Afirmar que o homem não é reduzível a algum outro conceito que aquele de si mesmo vale dizer que cada homem, em todo tipo de revelação, é levado ao princípio do domínio. Este, por sua vez, alimenta uma redução do “eu” em função de um qualquer outro conceito que aquele de si mesmo. Em toda relação de domínio o “eu” não é encontrado no conceito de si mesmo como aquele que exercita a sua atividade livremente.

O exercício da possibilidade, no meio de reconhecimento, qualifica a especificidade do Ser homem e realiza a diferença entre o humano e o não-humano. A relação de reconhecimento, que se cumpre quando realiza aquilo que Fichte chama o “direito originário”, pode ser exprimida negativamente com o princípio “ninguém tem o direito a uma ação que rende impossível a liberdade e a personalidade de um outro”, senão a reduzi-lo ao simples efeito da sua própria atividade<sup>29</sup>. A expansão real do modo de Ser homem exige a negação de toda forma de relação de domínio. Exige a relação de universal e recíproco reconhecimento que realiza tanto o “eu originário” quanto o “direito originário”.

### **3 – A angústia e o Nada**

Todo Dasein tem, de alguma maneira, um sentimento da sua situação original, um sentido da sua situação original. É nisto que o Dasein experimenta a cada momento de sua existência um determinado estado afetivo. Não há um instante em que não sejamos presas de um estado de ânimo. Estes estados são infinita e instantaneamente modificáveis. Provam a que ponto o Dasein está natural e inevitavelmente afetado. Porém, não podemos adivinhar de onde vem e aonde nos conduzirá este sentimento.

Os sentimentos particulares, que de ordinário afetam o ser humano, são o de “repulsão” ante a existência, o da “impressão” de que esta é um peso insuportável ou o do “desejo” de assumi-la plenamente. O sentimento mais freqüente é o de repulsão, sendo o

---

<sup>29</sup> Fichte, *Grundlage des naturrechts*, op. cit., p. 112. Apud Romano, 1986, p. 20.

primeiro passo de um aleijamento crescente a respeito de si mesmo que acabará por desgarrar-se inteiramente. Levará a não ser si mesmo, a recusar a existência autêntica para aceitar a caída na serventia ao homem. Esse sentimento não se apresenta já como um aleijamento, repulsão ou ruína, mas se converte em uma dissonância, em uma cegueira a respeito de si mesmo de tal maneira que a afetividade perde todo sentimento de si próprio.

Ao contrário, a análise da hecceidade do Dasein, da concretude do Dasein não é senão uma primeira aproximação de sua estrutura indiferenciada (Ser e ente). Não se faz olvidar que, precisamente, entre os elementos da hecceidade figura o sentimento da situação original. Por mais fechado que está o homem dentro do horizonte da banalidade da vida diária, sem dúvida, todo sentimento profundo conserva uma relação, obscurecida talvez, porém real, com a totalidade do Ser e de si mesmo.

O tédio, a alegria e a angústia são sentimentos da situação fundamental do Dasein, sendo a angústia, para Heidegger, o mais radical dos sentimentos. Entende-se a angústia como via de acesso à estrutura indiferenciada do Dasein. Entretanto, há de distinguir a angústia do medo, pondo-se este como o sentimento que mais se aproxima à angústia. A distinção é dada daquilo cujo se comprova o medo ou a angústia. O medo é sempre medo de um ente. De outra parte, a angústia é o sentimento originário que rende possível o medo<sup>30</sup>.

O medo pode ser descrito como a ofuscação que se experimenta ante a proximidade ameaçadora de um existente intramundano ou de outro Dasein. É uma reação, não apropriada, ante alguma coisa ou alguém que se manifesta ameaçando destruir nosso próprio Dasein. Já a angústia, pelo contrário, leva em si o anúncio do perigo; nunca é provocada por um existente determinado, nem ainda sequer determinável. A coisa ante a qual se tem a angústia não é nunca isto ou aquilo. Não pode se afirmar nem que se aproxima e nem que se afasta: é onipresente, é um sentimento de estranheza inquietante e radical.

O medo é um estado afetivo particular de interesse especial. É sempre provocado por um existente intramundano, por outro Dasein geralmente não conhecido em si mesmo, não pertencente à nossa proximidade imediata (Ser e ente), porém acercando-se a ela e ameaçando turba-la. O medo consiste em entregar-se à ameaça em vez de impor-se às reações ordenadas capazes de conjurá-las<sup>31</sup>.

Muitas vezes teme-se por sua casa, por sua fortuna, por sua carreira. O Dasein da vida diária está tão embebido em seu mundo próximo que não pode distinguir-se dele, se identifica plenamente com o objeto de suas preocupações. Assim, quando aquelas

---

<sup>30</sup> Severino, 1994, p. 155.

<sup>31</sup> Waelhens, 1962, p. 90.

coisas estão ameaçadas, também estou. As vezes se dá a aparência que temo por outro. Na realidade eu temo por minha existência em comum com este outro, o qual estou ligado por algum vínculo.

O sentimento da situação original é a angústia e, entre todos os seus derivados, encontra-se o medo. Começa-se a ter medo com a aproximação de um objeto intramundano, fazendo olvidar-se do que é capaz, fazendo olvidar-se da possibilidade própria de ação. A característica do medo não é a expectativa de um mal futuro, senão este olvidar-se das possibilidades que, no fundo, é um olvidar-se de si mesmo. O olvidar-se de si mesmo, como Ser num mundo respectivo da ação, é um modo do passado. O passado do medo é essencialmente inautêntico, pois é um voltar-se na derrelição para rejeitá-la, ao passo que o passado autêntico é um retorno à derrelição com miras a aceitá-la.

A angústia é o sentimento no qual o Dasein descobre sua verdadeira situação original e se concentra nela. O momento da angústia não é ainda o momento da aceitação e de assumir a derrelição, senão só o momento em que tal aceitação se manifesta como possível. É o passado da angústia esta maneira de referência à derrelição, não para realizar sua aceitação imediata, mas para preparar esta aceitação.

A resposta que o Dasein dá a este chamamento está ligada à compreensão, à interpretação de si mesmo. Não há interpretação sem um modo correspondente de sensibilidade e de discursividade. Neste caminho o desmoronamento nos asila absolutamente e o sentimento ligado à percepção dessa solidão é a angústia. A angústia não se conforma com palavras porque toda palavra é do mundo. O modo de discursividade que a expressa não será, por conseguinte, a linguagem, senão o silêncio<sup>32</sup>.

O presente da angústia é uma parada em uma determinada possibilidade, possibilidade essa da opção, da reforma, porque só tem lugar no momento em que a inautenticidade já é real. A opção verdadeira é reformar-se ou perseverar-se. O presente da angústia faz, então, presente a possibilidade da escolha fundamental.

Um sentimento como a esperança, evidentemente, refere-se a um bem futuro. Porém, este bem porvir é só o objeto da esperança. O sentimento não reside neste objeto, mas supõe, ao contrário, a não permanência como tal. Isto supõe, apenas, que se conhece, que se compreende a si mesmo. Postula-se, então, que o conhecimento de si, fundado sobre o passado, está descoberto.

---

<sup>32</sup> Waelhens, 1962, p. 178.

Assim, entende-se o sentimento da esperança estar no passado e o sentimento de seu objeto no futuro. O futuro, portanto, graças à projeção da morte, antecipa a aceitação que a existência resultante consoma, a aceitação imediata da derrelição.

Aquilo diante o qual a angústia se angustia é o Ser no mundo como tal. Esse “de quem” da angústia, como Ser no mundo enquanto tal, é o “Nada” daquilo que se manifesta<sup>33</sup>. O “de quem” da angústia é “em nenhum lugar”. O “de quem” da angústia manifesta um “ser nada e em nenhum lugar”. Dizer, então que o “de quem” é o Nada, que é o Ser no mundo como tal e que é o mundo como tal, é dizer a mesma coisa. Da identidade do Nada, Ser no mundo e mundo parece que o Nada não é um Nada absoluto, não é um Nada total, mas é o Nada de qualquer coisa. O Nada é nada do ente, nada de utilizável e de presente<sup>34</sup>.

O Nada se funda no mais originário “qualquer coisa”, isto é, no mundo, pois o aborrecimento com o mundo implica o Nada presente. E porque o mundo pertence essencialmente ao Ser do Dasein, o Nada exprime o Ser próprio do Dasein, isto é, a condição de manifestação do ente. A angústia, como abertura do “in-essere”, manifesta o Ser no mundo no seu Ser-lançado e, assim, o Nada no seu Ser-lançado. O Ser no mundo, como estrutura transcendental do Dasein e condição de manifestação do ente, não é o ente, mas é a possibilidade do ente enquanto manifesto, isto é, qualquer coisa que rende possível o manifestar-se do ente. A angústia revela o mundo como mundo e, assim, o “in-essere” como puro, isolado, poder ser no seu Ser-lançado.

A finitude do Dasein consiste no seu dever ter-se no Nada, a fim de que o ente apareça. Diz Aristóteles em “De Anima” que o pensamento é, de certo modo, o ente, é sobre algo já presente<sup>35</sup>. O pensamento não é em uma física identidade com a coisa, mas em uma identidade intencional com a coisa. A identidade intencional do pensamento com o ente é aquilo pelo qual se constitui a unidade originária do manifestar-se do ente e é, assim, aquilo pelo qual o pensamento é aquilo que esse é.

A identidade intencional da abertura do Dasein ao ente indica o não poder de tal abertura sobre o ente, de modo que o ente é fundado da abertura enquanto manifesto, e não enquanto ente. O ente é simplesmente revelado, deixa ser. O Nada é, então, o Nada de poder sobre o ente, próprio porque é a possibilidade do manifestar-se do ente. O Ser

---

<sup>33</sup> “O nada é, não como ente, mas como Ser”. Severino, 1994, p. 159.

<sup>34</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 251.

<sup>35</sup> Severino, 1994, p. 157.

no mundo, como Ser-lançado, é Nada porque não é senhor do ente, mas simples condição do seu manifestar-se.

A angústia é um dos fundamentais sentimentos originais decisivos. Ela se põe a partir do Nada. O Nada não se dá ao angustiado já que o dar-se, o manifestar-se, é próprio do ente que se manifesta tematicamente<sup>36</sup>. Se a intencionalidade da angústia ao Nada é efetivamente encontrada, o encontro não pode ter o caráter de uma apreensão, mas de uma indiferença que, exatamente, não difere como Nada aquilo que efetivamente é o termo da intencionalidade atemática da angústia. Se a angústia, assim, é a experiência do Nada, resta sempre que o procedimento indiferenciável tem função preeminente.

No início do sentimento original, o “tédio” e a “felicidade” revelam o ente na sua totalidade. A estes sentimentos, que colocam o ente em presença da sua totalidade, se contrapõem os sentimentos fundamentais que o colocam em presença do Nada. Na angústia, a totalidade do ente se adianta e prevalece a absoluta indeterminância daquilo qual a angústia se angustia: o Nada.

A angústia é a radical impotência sobre o ente. O Nada se apresenta “conjunto e ao mesmo tempo” com o ente que, em sua totalidade, é aí abandonado e aí passa despercebido. O Nada rejeita o ente submergindo-o, mergulhando-o na sua existência autêntica. Essa expulsão é a essência do Nada. No Nada o ente se manifesta e o Nada é a condição do seu manifestar-se<sup>37</sup>.

Ao contrário, a abordagem à indiferença do ente a respeito do Nada é uma precisa qualidade da civilidade contemporânea. Essa abordagem vem concluída com a intenção de limitarmo-nos a uma representação do presente, pois, quando se limita a tal representação, se deixa alimentar da ascensão da indiferença no voltar-se a si mesmo e aos outros. Essa indiferença implica a forma da negação da alteridade, que é a dimensão constitutiva do existente, com o resultado de “produzir” o homem como instituição simplesmente homogênea a época.

Heidegger considera que qualquer instituição pode bem ser uma sociedade e que a modalidade concluída desta se tem situada em um poder sobre o qual a pessoa individual é ora impotente. Apesar disto, as instituições jurídico-políticas constituem a realidade histórica e qualquer coisa de aborrecimento surge e se mantém apenas na intersubjetividade comunicativa<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Tem-se o ente: dar-se-á o nada do Ser e deste a angústia.

<sup>37</sup> Severino, 1994, p. 318.

<sup>38</sup> Romano, 1986, p. 167.



Essa universalidade, voltada à dependência e que oculta o Nada que buscamos, qualifica a intersubjetividade com o situá-la na contradição de uma universalidade que é determinada da casualidade, gerando aquela condição de existência que tem como seu conteúdo central a autocontradição. A autocontradição de si mesmo resulta, de uma parte, o Ser denominado sempre mais como sujeito universal e, de outra, de ser obrigado a uma relação com os outros, substituindo todo Ser-sujeito ao simples representante do lugar de um acontecer qualquer.

A corrente dos “produtos necessários” é tal que cada realidade tem sua inteira realidade só no conjunto da corrente das necessidades. Nesta, todos os homens encontram os outros segundo essa universalidade de dependência (necessidade, utilidade) que vê em todo homem individual não um sujeito universal em si e por si, mas um simples êxito ocasional da corrente das necessidades.

Assim, a relação entre os homens se conclui como ocasional organizar-se dos homens segundo um vínculo somente funcional à universal dependência. O homem significa só homem topológico, resultado ocasional da diversidade dos lugares ocupados dos produtos necessários.<sup>39</sup>

Esta modalidade do relacionamento entre os homens se põe como fato que exclui. Este tipo de relação extingue a comunicação intersubjetiva porque remove o voltar-se recíproco e universal entre os homens segundo um movimento “chamada-resposta”<sup>40</sup>. Aquilo que é excluído é o próprio exercício da resposta, é o exercício mesmo do Ser-sujeito e da temporalidade que pertence<sup>41</sup>. A universal dependência não solicita o exercício da resposta e também não cria a intersubjetividade que é comunicativa, mas exige, sim, a restrição da relação entre os homens na “indiferença”, isto é, na negação do comunicar.

A universal dependência substitui, assim, a intersubjetividade comunicativa pelo encontrar-se de muitos no movimento da dependência que sustenta os produtos necessários. Esta substituição olvida o si mesmo e a relação do reencontrar-se por meio da diferença. Esse sistema se desenvolve como comunicação voltada ao sujeito e, portanto, como resposta do outro, orientada do outro, orientada ao exercício da subjetividade do outro.

Esse sistema deixa concluir, portanto, apenas uma possibilidade de resposta: o render-se homogêneo. Significa assim possível também o pensamento e a

---

<sup>39</sup> Romano, 1986, p. 176.

<sup>40</sup> DENNY, Ercílio A. **Ética e sociedade**. Capivari: Opinião E, 2001, p. 101.

<sup>41</sup> Idem, 1998, p. 46.

concretude histórica de uma universalidade que se alimenta, a quanto une os homens, não segundo o vínculo da intersubjetividade, do estranhar-se que pertence à diferença dos existentes, mas segundo o vínculo da dependência, do render-se homogêneo.

O aborrecimento, todavia, é mais profundo quanto mais indeterminado é aquilo que aborrece. Tem-se, assim, uma progressão sobre o aborrecimento mais intenso, próprio através de uma passagem daquilo que aborrece como “qualquer coisa de bem determinado” à “qualquer coisa de menos determinado”. É um conjunto que não se deixa determinar e que não encontra os homens na especificidade de cada um, reduzindo-o a um indiferente ninguém.

Porém, se aquilo que aborrece deixa aproximar ao seu Ser uma entidade definida, então é possível o projeto subtrair-se à condição de aborrecimento. Se aquilo que aborrece é qualquer coisa que não se deixa determinar, então a possibilidade de projetar o superamento é impedida. Deve-se dizer, portanto, que quanto mais intenso é o aborrecimento, tanto mais fraco é o pensamento de subtrair-se ao seu domínio. Enfim, quanto menos determinado for o objeto que aborrece, mais aborrecidos encontram-se os homens; quanto mais aborrecidos encontram-se os homens, menor a chance de subtraírem-se do domínio de tal objeto.

Assim, aquele objeto plenamente não-determinado implica a mais intensa forma de aborrecimento. Não é um objeto referível nem a um elemento individualizado e nem a uma situação, mas é a inteira trama que sustenta a existência do indivíduo, a qualidade da relação subjetiva e o conjunto dos aspectos jurídico-político desta época. Os elementos que constituem esta modalidade de aborrecimento são ambientadas em uma universalidade pela extensão da sua incidência. Não se apresentam como qualquer coisa que se deixa individualizar, diferenciando-se do resto. Essa universalidade é a mesma que alimenta a “dependência” e que, assim, pertence ao “sistema de universal dependência”. A forma concluída do aborrecimento, portanto, encontra realização na história contemporânea como realização de tal sistema.

Os elementos constitutivos do aborrecimento, o Ser-retido e o Ser-esvaziado, incidem como impedimento radical ao exercício da intersubjetividade, pois exigem a negação da diferença. A própria negação da diferença se realiza no “sistema de universal dependência”. Nesta, a corrente dos produtos necessários constitui a universalidade como resultado do ocasional compor-se da corrente das necessidades que, sendo totalmente produtos, são uns diferentes dos outros e continuamente modificados segundo o modificar-se de toda produção.

Assim, alcança-se uma realidade que se estende à inteira relacionalidade dos homens, próprio porque se colhe em uma imagem vista dos outros. É a imagem coletiva do homem, onde os homens são postos pelo Ser situado na corrente dos produtos necessários que os unem na relação de universal dependência e induzem o formar-se de uma civilidade que tende o consumir-se no domínio do espetáculo (poder homogêneo à civilidade contemporânea), onde deslizam os fenômenos mais diversos: da política à religião.

#### 4 – Cuidado e Morte

A quem trata de adquirir uma noção da estrutura indiferenciada do Dasein, reconhecendo a diferença com os outros, lhe é necessário conceber esta de maneira que a derrelição, poder-ser e a caída sejam ligados organicamente. Isto se obtém ao considerar o cuidado como a natureza última do Dasein, pois, enquanto cuidado, o Dasein existe como um Ser que se antecipa sempre a si mesmo, estando arrojado a um mundo ao qual é abandonado.

Assim, o cuidado é a “totalidade primeira da constituição do Dasein que, tal como esta totalidade, adota sempre esta ou aquela forma própria do seu poder-ser”<sup>42</sup>. O poder-ser particular de um Dasein individualmente o remete para as suas possibilidades ônticas (ente) que, apesar de achadas sempre na estrutura ontológica do cuidado (Ser), permanece distinta deste. “Ser em relação a nós próprios constitui o Ser do Dasein; não é algo como uma capacidade adicional de nos observarmos para além de apenas existirmos. Existir é, precisamente, este Ser em relação a nós próprios”<sup>43</sup>.

O “cuidado”, porém, não se identifica com “cura”<sup>44</sup>. A totalidade ontológica elementar da estrutura da cura não pode ser reconhecida a um elemento primário ôntico, assim como o Ser não pode ser esclarecido pelo ente. A cura se acha, do ponto de vista

---

<sup>42</sup> HEIDEGGER, Martin. **History of the concept of time: Prolegomena**. Trad. T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 306. Apud Thiele, 1995, p. 75.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. M. Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 90. Apud Thiele, 1995, p. 75.

<sup>44</sup> “Quando se pretende remeter para o nível de estruturação da presença em qualquer relação, usa-se sempre o termo latino *cura*, pois indica a constituição ontológica. Quando porém se quer acentuar as realizações concretas do exercício da presença, utiliza-se a palavra *cuidado* e seus derivados”. Heidegger, 1997, v. 1, p. 313.

existencial, “a priori”, antes de toda atitude e situação da presença, o que sempre significa dizer que ela se acha em toda atitude e situação de fato. Esse fenômeno não exprime, de modo algum, um primado da atitude prática frente à teoria.

Na determinação do Dasein pelo cuidado, não lhe é atribuído um defeito ou uma qualidade que possa ou não ter. O cuidado é o Ser; enquanto cuidado, é como o Dasein é, é todo intervalo que vai do nascimento até a morte do homem.

O Dasein é estruturalmente “cuidado” ao se ver obrigado a preocupar-se com o mundo circundante. A preocupação não é senão uma forma derivada do cuidado enquanto o Dasein concentra sua atenção sobre o mundo ambiente. Este viver nesta preocupação é a forma universal de sua existência.

Todo Dasein é um “eu”. O Dasein está caracterizado pela ipseidade, a qual, segundo as modalidades da opção fundamental, se afirma ou como “eu mesmo” (ich selbst) ou como “um mesmo” (man selbst). A repulsa da ipseidade autêntica ou da inautêntica se refere a uma estrutura indiferenciada onde o cuidado é um Ser que se adianta ao “eu” que, por sua vez, está já arrojado ao mundo e perdido nele.

A definição do Ser da existência autêntica pelo cuidado não traz senão decepções, posto que a natureza mesma deste impede captar o Dasein em sua totalidade. Se o cuidado implica, a título de elemento constitutivo, uma constante antecipação de si, leva também o selo de um caráter essencial de inacabamento. A existência humana, por mais que se adiante constantemente a si mesma, leva consigo um termo absoluto: a morte, que é o ponto final do Ser no mundo. A interpretação ontológica da morte, através de um complemento necessário, é o único meio possível de compreender o cuidado como totalidade acabada, ou seja, de compreender o Dasein em sua totalidade.

Afetado de um inacabamento constitucional, de uma potencialidade irremediável, o Dasein não pode ser nunca mirado como uma totalidade enquanto não alcançar o término do seu Ser no mundo. Por outra parte, uma vez chegado a esse término, cessará no mesmo instante de existir e de ser observável. Não é desgraçadamente duvidoso que a morte leva o Dasein ao acabamento, trazendo também consigo sua desapareição. Morrer conduz ao não-Ser ou, ao menos, a não ser mais Dasein.

O Dasein está a todo instante capaz e a ponto de morrer: É para seu fim, existe para sua morte. A morte deve ser integrada na potencialidade do Dasein. É uma potencialidade da existência que conduz à não-existência. O homem é um Ser para o fim.

A morte é a possibilidade mais pessoal que se tem por ser a menos comutável<sup>45</sup>. A autenticidade se manifesta por ser irredutivelmente pessoal. A possibilidade de morrer é tão própria e exclusiva de si que corta as relações com todo outro Dasein.

Morrer é também a mais extrema possibilidade, posto que põe em jogo o seu Ser no mundo. A possibilidade da morte revela uma possível impossibilidade: a impossibilidade de não morrer. A revelação da morte põe em derrota a idéia de necessidade, necessidade de morrer. É a irrupção irresistível da contingência radical. Morrer se manifesta ao Dasein como sua possibilidade mais insuperável, mais pessoal e irrelacional.

Na morte se encontra, também, outra característica do cuidado. A morte fecha totalmente suas raízes no cuidado, e o cuidado é uma morte constante, um Ser para a morte. O Dasein tem um fim (determinado), mas existe por razão de seu fim, de seu limite.

A angústia do homem ante seu Ser no mundo é uma angústia frente a um poder-ser que se vê insuperável, pessoal e irredutivelmente bloqueado pela morte. A angústia é o sentimento da situação original que descobre o homem arrojado ao mundo para nele morrer.

O caráter antecipativo e potencial do Dasein não impede a vista do conjunto da existência como totalidade. A morte, como possibilidade suprema, está presa na totalidade do Ser do Dasein porque a constante antecipação deste se concretiza, em último termo, em uma morte que não “é” ainda e, sem dúvida, porém, que também já está presente.

A cura é o “Ser diante de si” do Dasein. Implica um essencial “não-ainda”, aquilo pelo qual o Dasein deve ser aquilo que ainda não é. Tal modo de Ser é um dever-ser. A cura é exatamente esse dever-ser típico do Dasein e a morte a totalidade deste dever-ser. O dever-ser ontológico é similar ao amadurecer de um fruto, onde o amadurecimento constitui a própria não-maturidade deste fruto. Assim, o Dasein, devendo-ser, é sempre o seu não ainda<sup>46</sup>.

A existência, como “Ser diante de si” do Dasein, é um “não-ainda”, no qual o fim do Dasein se mostra como um Ser para o fim. Assim, a morte é uma possibilidade do Dasein, a sua possibilidade extrema, o seu extremo não-ainda.

---

<sup>45</sup> O princípio da comutabilidade das existências humanas é um princípio fundamentalmente falso. Se este princípio fosse sustentável, bastaria a observação da morte do outro para adquirir a experiência do que ainda não se tem experimentado em si. Essa comutabilidade é legítima, porém, dentro de certos limites, que são os da vida cotidiana. A existência cotidiana é justamente o modo de ser, segundo o qual cada um é todos os outros. Na inautenticidade qualquer Dasein tem o direito a representar qualquer outro. Referindo-se a tal princípio, este é aplicável ao domínio da não-verdade. Waelhens, 1962, p. 143.

<sup>46</sup> Severino, 1994, p. 220-221.

O homem cotidiano, ao contrário, admite a morte como um fato, como algo distinto de si. Porém, recusa com intransigência considerá-la como uma possibilidade própria, constante, inelutável. Assim, oculta-se as eventuais modalidades autênticas do Ser para a morte. A existência da vida diária não pode e nem quer ver uma realidade que possui.

A existência cotidiana é uma deformação e uma fuga ante a significação da morte. Já a existência autêntica é uma visão exata e uma aceitação desta significação. A morte não é uma possibilidade criadora de outros poderes: é irrelacional. Realizá-la seria não só destruí-la enquanto possível, senão também aniquilar, absolutizar toda possibilidade. Morrer é suprimir-se como Ser em ordem ao fim, como é também não ser, jamais, absolutamente. Por conseguinte, a aceitação da morte há de ser uma atitude que mantém, em todo caso, o possível como possível<sup>47</sup>.

A morte, como possibilidade, se funda sobre a abertura do Dasein no modo da existência, como Ser-lançado, no sentido de que o Dasein é um poder-ser somente no seu Ser-lançado. Precisamente o Dasein é um Ser-lançado na morte, o qual é revelado na angústia. A angústia diante da morte é a angústia para o autêntico poder-ser. A existência autêntica, ao contrário da inautêntica que é a fuga através da morte, aceita a própria estrutura pondo-se como “Ser para a morte”, Ser por uma possibilidade<sup>48</sup>.

A existência cotidiana tem sido caracterizada como antecipação da morte na falta da finitude<sup>49</sup>. Porém, não se pode, em toda sua extensão, aceitar a falta da finitude, pois, assim, reitera-se sempre seu abandono ao mundo, tal como foi já uma vez. Quem vive autenticamente se comporta com clarividência de seu “não-valor”, preocupando-se em descobrir as possibilidades de sua existência. O “Ser para a morte” antecipa a possibilidade da morte, possibilidade extrema. O típico modo de antecipação é a angústia. A antecipação da morte, como angústia, determina a possibilidade que o Dasein, existindo, se constitui como um todo.

A morte é o manifestar-se da radical finitude do Dasein e a “liberdade para a morte é o autêntico constituir-se deste todo”<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> A morte realizada não seria uma possibilidade, estaria imposta, seria absolutizá-la. A autêntica aceitação da morte é uma espera; a vida humana é uma incessante antecipação da morte. Já o suicídio é um ato de inautenticidade. Waelhens, 1962, p. 153.

<sup>48</sup> O cuidado tem como estrutura a existência, a efetividade e a direção. Severino, 1994, p. 223-224.

<sup>49</sup> “Essa aceitação nos coloca no que Heidegger chama de *situação*”. Waelhens, 1962, p. 235.

<sup>50</sup> Severino, 1994, p. 224.

## 5 – Historicidade e culpa

Heidegger considera toda a época da história uma época de erros que sempre se dá na co-presença com a verdade finita. O erro, os desvios, a depravação, os horrores da história surgem na diferença como não-verdade. Não são obras do homem, mas se inscrevem na estrutura originária do seu desocultamento. “O homem erra. O homem não cai no erro a um certo momento. Ele não se move no erro porque insiste existindo e assim se encontra já sempre no erro. O erro... faz parte da constituição do Dasein cujo homem histórico é abandonado”<sup>51</sup>.

O fundamento da história é gratuito, é doado e, como surgente do nada de fundamento, não pode ser descrito historiograficamente. A história é conservada na sua ambigüidade de conotação, de história que é o Ser (*geschichte*) e de história que é fato do Ser (*historie*)<sup>52</sup>. A história do homem não depende unicamente da sua decisão e, por isso, pode ser definida como destino do Ser. Todos os entes enquanto “São” pertencem antes de tudo à história do Ser da qual depende toda a história do fazer.

A história (*geschichte*) é, portanto, o desocultar do Ser que, pela finalidade humana e essencialidade do referente Ser-ente, no mesmo tempo em que se esconde se desoculta, onde, portanto, desocultar e esconder estão num mesmo momento e não em dois<sup>53</sup>.

O desocultar, no seu começo iniciante, deve, de certo modo, deixar para trás si mesmo. Assim, se oculta de si mesmo, sendo tal ocultar não um Nada, mas sim uma nulificação<sup>54</sup>. O início não pode mais guardar, na proximidade com a qual começa, o seu iniciar em um único modo em que pode ser guardado, isto é, repetindo-o de modo mais originário na sua originariedade. É necessária uma repetição penosa da vinda do Ser e não uma sua historiografia.

A repetição penosa, enquanto salto no originário, tem a ambição de ter unido, ainda na reflexão, aquilo que na realidade é único e que a lógica, ao contrário, vem separando: o originário e o seu necessário deixar para trás si mesmo. Isso simplesmente porque o lugar da *geschichte* é constituído do temporalizar-se do Ser próprio segundo o

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. In Heidegger, 1968, p. 186.

<sup>52</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 331.

<sup>53</sup> Romano, 1969, p. 8.

<sup>54</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 51.

projetar-se. A história do Ser é a revelação do Ser que começa sobre o nada de presença surgente de história.

Segundo Heidegger, através do estudo do mundo moderno, a humildade é que desintegra a vontade de fundação por reconhecer que tudo é já fundado sobre o nada de fundamento, reconhecer que a abertura originária do mundo não depende do homem, mas o procede e o constitui. De tal modo ele pode estar em relação com os outros homens e desenvolver a sua história civil enquanto é já sempre lançado em uma certa abertura que se abre no interlúdio entre o Ser e os entes, na diferença entre o seu recíproco acontecer<sup>55</sup>.

Esse tornar-se, apenas projetando-se, é consequência do não poder do Dasein sobre si. O poder (poder-ser) formará o desenvolver-se de um implacável ritmo que conduz o Dasein do nascimento à morte. O tornar-se significa a possibilidade da impossibilidade do “tornante”: o Ser para a morte. Tornar-se significa, para o Dasein, historicidade (*geschichtlichkeit*).

Central nessa questão seria o desenvolvimento de uma distinção entre os adjetivos história (*historie*) e historicidade. Historicidade é um existencial básico do Dasein. História seria apenas para uma história narrada e historicidade como tendo um caráter de processo histórico. A morte dos humanos é um evento, é historicidade, tem causas, ocorre na história e produz efeitos históricos (a partir do momento em que alguém conta uma história sobre aquela morte), é parte natural da história dos seres humanos.

A morte dos humanos revela que natureza e *geschichte* não são termos opostos. As circunstâncias ônticas mudam os tipos de história contada, mas a estrutura ontológica é invariável. A diferença entre a morte dos seres humanos e a dos animais é a de que esta última não se situa entre a historicidade e a narração<sup>56</sup>.

É perigoso para Heidegger afirmar que o que está inscrito no Ser resulta imperecedor, pois não se dá Ser senão relativamente ao homem, o qual é perecedor por essência. Porém, o que tem sido uma vez na história dos homens pode transmitir-se, não em sua unidade, mas em seu valor enquanto tal humanidade perdura e posto que cada um é ou poder ser herdeiro do passado.

Isso permite dizer que as possibilidades oferecidas ao Dasein podem se repetir. Se o Dasein é verdadeiramente herdeiro de seu passado, pode transmitir sua mensagem e a de outros Dasein. Não a reproduz servilmente, mas as toma como exemplo. O existente resultante projeta em sua existência um ato integralmente seu ao qual tem recebido o

<sup>55</sup> Moretto, 1973, p. 122.

<sup>56</sup> Para constituir *geschichte* é necessário “tornar-se”: os animais são mas não existem.



“exemplo” (não o conteúdo absoluto) porque é herdeiro de tradições. Assim, a fonte da historicidade, da capacidade de constituir uma história, está no porvir, no poder-ser e a fonte da história, a capacidade de apreender a historicidade já feita, está no passado.

A historicidade também marca o Ser intramundano e o mundo. O Dasein existe no mundo e seu Ser está feito fundamentalmente pelo vínculo que mantém com este mundo, com esta exterioridade que a temporalidade segrega<sup>57</sup>. O mundo e seus objetos chegam à marca que lhes imprime a historicidade do Dasein e, pelo mesmo, são históricos.

Não se pode falar de historicidade senão relativamente a um personagem humano. Todo uso desta palavra supõe a existência de um homem; um fato ou um objeto não é histórico senão por sua relação com ele. O primariamente histórico é o Dasein. Os objetos, a natureza, os sucessos não podem sê-los senão secundariamente e relativamente<sup>58</sup>.

Ao contrário, a atividade mundana vem sendo reduzida ao existente da vida diária, perdendo toda autonomia a respeito dos objetos dessa atividade, até o ponto de levar o homem a conceber-se a si mesmo como “coisa”. Desde este momento o homem cessa de perceber-se como constituinte da história, fica arrastado e submerso na história de “seu mundo”, interpreta sua própria historicidade segundo o modo do “seu mundo”. O existente inautêntico vê “coisas que tem sido”, porém o que já não são, “coisas que são agora” e “coisas que serão”, porém que ainda não são.

O Dasein é capaz de conhecer sua história porque esta história é ele mesmo, sendo próprio de seu Ser poder projetar-se, penetrar-se. O Dasein é de si histórico porque é de si temporal. É pela temporalidade como a historicidade do Dasein resulta possível. Esta é um modo daquela, é uma unidade concentrada no “instante”. O existente cotidiano não consegue compreender como uma sucessão de “instante” pode constituir uma existência.

Histórico é o que já não é ou o que é, todavia, com uma existência desprovida de eficácia atual, considerado como uma relíquia do passado. A ação contemporânea, ao contrário, é histórica porque determina a história, ou seja, sucessos que estão ainda por vir. “A história da possibilidade essencial de uma humanidade histórica é a essa assegurada do desocultamento do ente na sua totalidade: de fato, do modo em cujo se

---

<sup>57</sup> “Ser e Tempo” remete para constituições ontológicas diferentes nos movimentos de passagem do Ser para a presença, do Ser e da presença para a existência e os demais modos de Ser. A passagem fundamental é o tempo. Com relação à passagem do Ser para a presença, vale-se dos termos temporário (temporal) e temporariedade (temporalität). Com relação à passagem da presença para a existência e os demais modos de Ser, vale-se dos termos temporal (zeitlich) e temporalidade (zeitlichkeit). Heidegger, 1997, v. 1, p. 311.

<sup>58</sup> Waelhens, 1962, p. 234-235.

realiza a essência originária da verdade surgem as simples e fundamentais decisões da história”<sup>59</sup>.

A totalidade do Dasein não é apenas uma soma de fatos. É o Dasein mesmo que se despreza segundo ritmos temporais próprios. O fato de “ser estendendo-se”, de existir despregando-se, e não sendo “produzido”, é o que se chama de “Ser historicamente”.

Aceitar o Ser-lançado, reconhecendo nisso a finitude do existir, significa aceitar o próprio passado e ser herdeiro deste. Assim, nessa decisão antecipadora, herança significa a escolha da própria finitude. A decisão antecipadora faz com que o Dasein possa ter um destino. A aceitação deste destino é a superpotência do Dasein. O destino como tal é a própria impotência do Dasein de não poder resolver a sua contingência. O destino da existência autêntica é o autêntico historicizar-se do Dasein.

A historicidade do Ser trata-se de uma “destinação” da historicidade autêntica na qual a decisão antecipadora da “morte” não é mais só um fato existencial sobre a possibilidade extrema da liberdade do homem. É um evento do Ser cuja estrutura é essa decisão antecipadora mesma modelada segundo a temporalidade autêntica e na qual a própria decisão do Ser-aí é um evento do Ser enquanto seu destino.

Heidegger, pensando a existência extática como “cuidado” (sorge), diz “o homem é pastor do Ser”. Entende-se aí a existência como habitar extaticamente nos arredores do Ser. É a vigilância, isto é, o cuidado pelo Ser. Este padecer e experimentar a evidência do Ser é o êxtase próprio da existência<sup>60</sup>.

A destinação que Heidegger coloca entre a sua interpretação da essência do homem e a interpretação clássica do homem como animal racional é: se o homem é aquilo que é através do resplandecer da verdade do Ser no “Da” (abertura), o “Da”, como unidade do manifestar-se do Ser e do abrir-se da abertura, é esse mesmo logos que determina a humanidade do homem. A abertura, sendo na sua unidade aquilo na qual se abre o Ser, é a própria capacidade transcendental de deixar ser o ente, manifestando-o em si mesmo.

A tese clássica determina a essência do homem sobre o fundamento da sua capacidade de manifestar (produzir) o ente, onticamente impotente sobre si mesmo. Na verdade, a transcendência constitui a subjetividade do sujeito, e o Ser se manifesta só com a transcendência, vindo assim a pôr-se como a determinação essencial do homem.

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. In Heidegger, 1968, p. 179.

<sup>60</sup> Waelhens, 1962, nota preliminar – XLIX.

“A existência é a essência do homem”<sup>61</sup> significa que a existência é o habitar extático na luz do Ser e que a essência do homem está neste habitar. Existência não significa qualquer coisa de contraposto à essência, mas significa que a essência do homem é o “Da” que, como abertura do Dasein, é a própria luz do Ser. Existência significa “instar extático na verdade do Ser”<sup>62</sup>.

O problema da essência do homem é possível sobre o fundamento do problema do Ser. O problema do Ser é o problema da condição ontológica subjetiva da unidade originária. É claro, assim, a identidade de “verdade do Ser” (luz do Ser, manifestar do Ser) e “mundo”, que é exatamente aquilo que se abre no “Da”. Entretanto, a existência como “instar extático na verdade do Ser” não implica ainda, como essência do homem, que o homem existe necessariamente, mas obtém-se sempre a essência do homem a prescindir do existir de fato do homem<sup>63</sup>.

A existência é relação extática ao Ser, e o Ser se dá somente enquanto o Dasein existe. Isso, porém, não vale dizer que o Ser seja um produto do homem. O Ser se dá no projeto extático e, todavia, este projeto não cria o Ser: o Da, como projeto, não depende do homem. Projeto e Ser são cooriginários na circularidade que os une, correspondendo à manifestação do ente em si mesmo, à transcendência.

O homem, existindo, habita no esquecimento do Ser de modo que, se o Ser está em círculo com o projetar, o projetar encontra-se a circular com o Ser. O Ser se dá somente na transcendência e a transcendência se dá somente com o existir do Dasein. Assim, o homem encontra-se em posse da transcendental capacidade de manifestar o ente, isto é, se encontra na luz do Ser no qual o ente se manifesta como aquele que este é. Não se dá esta capacidade, pois se colocando cooriginariamente na circularidade ontológica os dois termos encontram-se a circular.

O objeto da ciência histórica é expor as possibilidades autênticas das existências que foram. Porém, é evidente que a história se ocupa de fatos e não de possibilidades. Mas um fato a respeito do Dasein é uma possibilidade que este se faz decidido a escolher e a aceitar. Quanto mais autêntica a possibilidade escolhida mais verdadeira será a história.

Na verdade a história não se ocupa nem de fatos individuais e nem de regras universais, pois estas não existem. A existência humana não está submetida às leis

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 119.

<sup>62</sup> Ibid., p. 120.

<sup>63</sup> Essa filosofia do Ser não tem nada a ver com o existencialismo. A filosofia de Heidegger se coloca antes do Humanismo, antes da humanidade do homem, antes da verdade do Ser. Severino, 1994, p. 331.

abstratas e nem às sucessivas derivadas da vontade. O que existe são as condições e as possibilidades reais de uma determinada existência resultante da própria escolha. O verdadeiro historiador, para dar ao Dasein todo “cuidado” das repetições possíveis, se volta principalmente desde o porvir, pois como escolher e decidir o que tem no passado suscetível de repetição, senão mirando o porvir?

Segundo Kierkegaard, a maneira da “escolha”, a maneira como atuar a fé, supera a natureza do escolhido<sup>64</sup>. A tensão subjetiva enquadrada pelo ato de escolher, que é o que lhe constitui em Ser, vale mais que o objeto mesmo da opção. Tem-se, assim, que o ato da eleição é um esforço que desemboca no vazio uma tensão que se alimenta de si mesma, sem outra saída que a proclamação de si mesma como tensão. É querer ter consciência, é a autêntica compreensão do chamado da consciência, é a autêntica compreensão que o Dasein tem de si. A consciência chama o Dasein ao seu isolamento, ao seu Ser somente no seu Nada.

A consciência como compreensão é um modo de abertura que é constituída, além da compreensão, do sentimento originário e da discursividade. Se a consciência é a autêntica compreensão de si como nulidade, a angústia é o autêntico sentimento originário desta nulidade e o silêncio é o modo em que a consciência lança o seu chamado.

Assim, a decisão de ser si mesmo é o silencioso e angustioso projetar-se no mais próprio Ser em culpa. O homem é culpado e em dívida enquanto o projeto é nulo fundamento de uma nulidade. Culpa é a nulidade própria do Dasein, a culpa de não, a dívida que o homem estruturalmente contrai pondo-se como uma negatividade. O conceito de culpa e dívida implica qualquer coisa como uma negação: “a idéia de débito não está isenta do caráter de não”<sup>65</sup>. Assim, permanece o conceito ontológico se o conceito existencial de “culpado” exprime “ser o fundamento de uma nulidade”<sup>66</sup>.

A confissão de sua culpabilidade, sendo a repulsa de toda uma ilusão mundana, reduz diante ao Dasein suas possibilidades de Ser mais próprias e mais pessoais. Reconhecendo-se culpado, O Dasein compreende e projeta, ao mesmo tempo, suas possibilidades mais originais porque não pode ser culpado senão aceitando seu Nada; e não pode descobrir seu Nada senão antecipando-se até a mais extrema de suas possibilidades. Só o homem, cujo haja espírito entrevisto o fundo de seus poderes, é capaz de apreciar seu Nada. Só o homem que haja apreciado este Nada é capaz de aceitá-lo como conhecimento de causa.

---

<sup>64</sup> Waelhens, 1962, p. 343.

<sup>65</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 70.

<sup>66</sup> Ibid., p. 71.

Decisão, então, é o silencioso e angustioso projetar-se no mais próprio Ser culpado. A decisão é a autêntica abertura que é revelada como a própria verdade originária. A decisão constitui a mais originária verdade do Dasein. Na decisão o Dasein tem presente com lucidez sua própria estrutura, não como ato estritamente contemplativo, mas como esta própria estrutura na transparência a si mesma. Se a decisão de ser si mesmo é a decisão do Dasein, como o pôr-se genuíno da estrutura transcendental no seu ser o puro dirigir-se ao Ser, tal “dirigir-se a” é o próprio Ser culpado do Dasein, enquanto não poder sobre o ente e sobre o seu próprio Ser-lançado. Mas o “dirigir-se a” é o próprio poder-ser do Dasein e, assim, no seu Ser-lançado, é o próprio Ser do Dasein como cura. A decisão é, então, o próprio pôr-se da cura<sup>67</sup>.

O esclarecimento da relação entre antecipação da morte e decisão é o próprio esclarecimento da possibilidade de constituir a existencial possibilidade da totalidade autêntica. Respondendo ao grito de cuidado que dirige a si mesmo e reconhecendo e assumindo sua culpabilidade, o Dasein se encontra voltado em suas possibilidades pessoais de existência e, assim, está preste a pô-las em obra para existir autenticamente<sup>68</sup>.

A decisão é tal se compreender o Ser culpado do Dasein como um permanente Ser culpado, isto é, se o Ser culpado é compreendido senão ao fim do Dasein. Mas o Ser ao fim significa existencialmente Ser para o fim. A decisão se põe, então, como a própria compreensão do Ser para o fim, isto é, como a própria antecipação da possibilidade da morte. Antecipação da morte e decisão se colocam em uma relação de identidade. A decisão antecipadora constitui a possibilidade da existência autêntica de constituir-se como um todo.

O Dasein compreende em silêncio e com angústia suas mais extremas possibilidades, consistindo em ver seu Nada e reconhecer sua culpabilidade. Tal é a existência autêntica, existência resultante, um modo de conhecimento de si que consiste em assumir, em silêncio e na angústia, a culpabilidade fundamental que é, por sua vez, a pré-implicação de todas as possibilidades do Dasein<sup>69</sup>.

A existência autêntica não trata, tampouco, de arrancar o homem de suas tarefas cotidianas, mas quer que não se perca nelas, que as veja em seu valor real que é não ter nenhum “valor”. A existência autêntica não impõe conteúdos de existência. É a perspectiva de um privilégio inalienável de existente onde todos os conteúdos possíveis são vistos. Não é fazendo isso ou aquilo que se existe autenticamente, senão fazendo de certa

---

<sup>67</sup> Severino, 1994, p. 234.

<sup>68</sup> Waelhens, 1962, p. 177.

<sup>69</sup> Ibid., p. 178.

maneira e em certa perspectiva. Submeter todas as tarefas concretas, sejam quais forem, à aceitação do Nada, tal é, por conseguinte, a existência autêntica.

Tratando de delinear, pela primeira vez, a existência autêntica, definir-se-á como a aceitação antecipada da morte. Um exame mais explícito a descreve como a compreensão silenciosa e angustiosa da mais extrema possibilidade do homem, sendo esta, por sua vez, a confissão da culpabilidade fundamental. Essas expressões são equivalentes: a existência autêntica consiste na aceitação da culpabilidade fundamental cuja fonte é o Nada do Dasein. O Dasein não chegará a penetrar completamente sua nulidade senão até que chegue ao seu fim.

O Dasein conhecerá o alcance de sua aceitação quando se ver culpado até o extremo. Essa antecipação do fim é precisamente o que se tem descrito como Ser para a morte. Ao mesmo tempo em que antecipa sua morte compreende a possibilidade do impossível. A aceitação integral do Nada e da falta é, por conseguinte, indiscernível do Ser para a morte. Ver todas as coisas e em todo instante *sub specie mortis* é a autenticidade da existência, a fidelidade da existência a si mesma.

A existência autêntica não é a simples tradução de um ideal pressuposto, prévio. A verdade é o que é descoberto, desocultado. Claro é que esta ação de desocultamento não se opera senão mediante uma certa presunção do que se tem de descobrir e deve deixar-se guiar por esta presunção. Adverte-se, porém, que toda pressuposição não é necessariamente arbitrária. Cada uma das maneiras de Ser constitui ela mesma um modo de Ser original e é, pelo mesmo, fonte de modalidades futuras.

O Direito, então, é esse modo de Ser original, aberto no mundo, na sua totalidade e carregado de uma tonalidade motívica<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Ao tratar a questão da “origem do Nada”, Sartre analisa o “motivo” como não tendo precedentes, como não sendo um efeito. Mostra essa visão a respeito da “decisão”, ou seja, como pode a decisão ser livre se é decorrente de precedentes? A decisão é livre pois o “motivo” da decisão a faz livre. “Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona a minha liberdade”. Sartre, 1997, p. 78.

## CAPÍTULO IV: O Direito no tempo e no espaço

### 1 – Tempo

O tempo é um desenvolvimento que se faz na unidade de seus momentos (presente, passado e futuro). Heidegger dá o nome de “êxtase” aos três momentos do tempo. Os êxtases são as partes do tempo, porém o tempo se temporaliza, se faz presente na unidade dos êxtases. O tempo brota da projeção de um passado que suscita o presente. O futuro, a partir do qual também se enquadra o tempo autêntico, é a antecipação da morte.

O ente, no sentido do presente, é o evento da presença do presente, é o presente como chegada do que é estado na zona do não-escondimento. Indica o homem e tudo aquilo que o guarda.

O passado e o futuro são, também, esse presente, mas presente fora da zona de abertura do desocultamento. O tempo tem, assim, a forma da pura exterioridade. Não é o que é, senão o que se exterioriza. Portanto, o ente está presente, preparado para vir na zona de abertura (futuro) e afastado desta mesma zona (passado). Passado e futuro são, também, esse ente como modo particular de presente não-presente.

O ente que se manifesta através desta estrutura e na pura apresentação do Ser e que é posto como ente autêntico vem, pois, interpretado com relação ao presente, isto é, vem concebido como presencialidade (οὐσία)<sup>1</sup>. É admitido como simples presença e interpretado como tal. O ente que é manifestado tem o sentido da simples presença: o Dasein.

O tempo, sentido do Ser do Dasein, constitui, assim, a unidade de fundamentação ôntica e fundamentação ontológica. O projetar-se ao próprio passado, por exemplo, não deixa o passado ser como tal no presente, mas o existe de modo que se apropria deste, no presente, por encontra-lo como um conteúdo do seu próprio projetar-se, ou seja, do projetar-se no futuro.

---

<sup>1</sup> Οὐσία: essência, substância, ser. MORETO, Giovanni. **L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger**. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 62.

O futuro não deve ser compreendido como um fato que “ainda não é”, porém que “será em seguida”. O mesmo se diz do passado como derrelição. Este não é um fato que já “não é mais”, porém que tem “sido antes”: é a capacidade de “voltar-se” como havendo sido. Cada uma dessas situações está aqui e agora porque se faz presente. É a unidade dos êxtases temporais<sup>2</sup>.

Há nisso um paralelo entre o questionar de Heidegger da história e do Ser. Em qualquer dos casos Heidegger identifica a análise como a análise do Ser e não da história. A análise da história, como princípio, vem definida de maneira a superá-la do que supõe ser a fonte primária inescrutável: o Ser. Assim, estes momentos de descontinuidades, Ser-hoje e Ser-amanhã, são mais instrutivos sobre o que existe e sobre o que existiu. Em tais momentos, o que surge são forças muito ocultas e que na maior parte do tempo permanecem escondidas, contribuindo para a emergência da ciência necessária.

Heidegger explora a diferença entre o “agora” da experiência, como um momento numa seqüência temporal, e o *augenblick* (momento, instante) como uma interrupção da seqüência temporal. No primeiro, é possível distinguir o passado do presente e do futuro, mas apenas como diferenças vistas externamente em vez de serem vividas internamente. No segundo, há uma perspectiva dividida desta diferença, objetivamente, como se estivesse separada e a partir da postura da relação vivida<sup>3</sup>.

A “produção total” tem como sua qualificação temporal aquela de ser “no momento”, em um tipo de interrupção do momento histórico, do dever-ser, que é a simples sucessão de momentos, não dando espaço para a atenção ao passado e nem ao futuro. Essa qualificação temporal é aquela da momentaneidade, ou seja, da absoluteza do momento e da sucessão dos momentos sem a unidade existida da contemporaneidade extática das três dimensões temporais.

A falta de atenção ao passado e ao futuro dá a sugestão de uma “liberação total” porque não se adverte a presença do limite. Leva-se, assim, ao emergir de uma imagem de plena disponibilidade da liberdade. A liberação total vive temporalmente como liberação no momento. A liberação não pode ter ligação com o outro do que com o mesmo individual pontual ato de liberdade, o que se conclui nos momentos individuais.

A obrigação dos indivíduos no ser “tudo” não consente a participação de cada um à construção do mundo do “tudo”, mas requer a redução da originalidade dos

<sup>2</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 193.

<sup>3</sup> HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 191.



existentes ao simples material para a conservação daquele ser “tudo”, que é o passado a respeito do qual o futuro se mostra ser só formal e burocrático<sup>4</sup>.

O tempo não é constituído de uma série de pontos consideráveis, ordenadamente dispostos. Pelo contrário, sendo diverso o momento temporal, distinto um do outro qualitativamente, é impossível estabelecer um cálculo, uma regra ou um princípio para ele se suceder.

Não há uma continuidade simples entre as épocas. Estas não constituem um processo cumulativo de transmissão. Há uma transmissão de uma época para outra, mas emerge uma nova formação de uma fonte oculta e não identificável, ao contrário da emergência do próximo estado num processo dialético que pode ser visto como fundamentando-se nas forças já operantes em formação anterior. “As épocas nunca se permitem ser deduzidas a partir uma das outras e certamente não definem uma rota de um processo que as acompanhe. Certamente que existe uma transmissão de época para época mas não ocorre entre épocas como uma espécie de laço que as interligue. A transmissão dá-se, de cada vez, a partir do que está oculto no destino”<sup>5</sup>.

## 2 – Temporalidade

Kierkegaard, como Heidegger, está persuadido de que, em suas últimas raízes, a existência é temporalidade<sup>6</sup>. Para ele a verdadeira natureza do tempo não poderá ser captada por quem quisera concebê-la como uma pura sucessão de “momentos”. Sentimos brotar o tempo no momento em que passamos a existir, no momento em que nos afirmamos como existentes.

A temporalidade tem como sua natureza essencial a temporalização da unidade dos êxtases, havendo conhecimento de que as dimensão temporais do passado (Ser-estado), do futuro (projetar-se) e do presente são as êxtases da temporalidade. A

---

<sup>4</sup> Para Marx um Estado realmente racional é aquele onde os homens participam não sendo tudo, não sendo o que realmente são enquanto indivíduo, mas sendo indivíduo enquanto tudo, ou seja, sendo de acordo com tudo ROMANO, Bruno. **Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale**. Milão: Bulzoni, 1986, 1986, p. 162. Não adianta ser o que você “é”: ou você “é” de acordo com as regras ou você está fora do “jogo”.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1978, p. 154. Apud Hodge, 1995, p. 73.

<sup>6</sup> Waelhens, 1962, p. 338ss.

temporalidade, que para Heidegger constitui o modo de Ser essencial do existente, é o fazer presente, em cada manifestação do existente, tanto a unidade das três dimensões temporais do passado, futuro e presente, quanto o ser esta unidade extática.

É mister, assim, encontrar um ponto de apoio, uma base que possa explicar esses sentidos vividos que chamamos presente, passado e futuro. A teoria de Kierkegaard se esforçara para enquadrar o tempo autêntico a partir do presente, ao passo que o tempo nasce do porvir. Sem dúvida o presente de Kierkegaard será definido como um evento, como uma presença. Para Kierkegaard, como para Heidegger, o presente surge de uma presença.

O evento, cuja presença é a origem do presente, não poderá ser uma coisa que dura, no sentido ordinário da palavra, posto que essa origem será o Ser. E não se dá o Ser senão no ato da eleição, ato isento de toda duração. Esse evento é o ato pelo qual se escolhe o existir como Ser finito, frente à existência infinita de Deus. Esse ato é o que enquadra o presente e imediatamente os outros dois êxtases. Este ato-presença não é de maneira nenhuma uma realidade que dura, mas uma posição que é.

Esta qualificação indica, por outro lado, que a temporalidade é tal de poder ser existida sempre de modo que as dimensões do passado, futuro e presente restam cada uma na própria diferença em relação à outra por sendo existida na contemporaneidade delas.

Segundo essa interpretação de temporalidade, o existente existe sempre em unidade das três dimensões na contemporaneidade, ou seja, no compor-se delas em uma unidade onde se mantém a diferença sem anulá-la. Assim, com o termo diferença, se pode dar um significado mais preciso: “temporalidade é o fora de si em si e para si mesmo originário”<sup>7</sup>.

Para Kierkegaard o presente se enquadra pela presença do ato que constitui a finitude ante a infinitude divina. Esta presença e este presente se chamam “instante”, o qual radicalmente não pode ser compreendido<sup>8</sup>. O instante é, a sua maneira, eterno porque, como nascido de um ato que opõe e une dialeticamente o finito e o infinito, é a síntese do finito e do infinito, do tempo e da eternidade. É um momento da eternidade<sup>9</sup>. O Ser é por um ato de opção, colocando-se em um momento absoluto sem precedente nem conseqüente: é eterno.

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v.2, p. 123.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>9</sup> Willy Perpeet: “É a expressão da duração temporal do Ser do homem”. Apud Waelhens, 1962, p. 355.

O passado para Heidegger, que já não é presente, continua sendo também o instante. O passado do instante não é um passado morto que, segundo a concepção vulgar, deixou de existir. Pelo contrário, é um passado que sobrevive, onde após haver sido presente subsiste como pretérito. Sob sua forma de passado o instante revela no Ser a persistência daquilo que já não é presente. Este passado encena que o homem leva sempre seu passado consigo: “eu sou havendo sido”<sup>10</sup>. O passado autêntico é o Ser que continua sendo enquanto não é agora e é havendo sido.

Segundo Heidegger o passado reside no fato da derrelição. Isso exige que o Dasein seja capaz de ser seu próprio passado tal como foi<sup>11</sup>. Porém, esse “foi” refere-se em Kierkegaard ao Ser pleno e absoluto do instante, ao passo que Heidegger aponta ao fato da derrelição e do abandono ao mundo. A pura presença, fundamento ontológico da presença ôntica, não é formada, fornecida do seu particular pôr-se, mas é como a resultante da projeção do passado no futuro<sup>12</sup>.

O futuro, ainda para Kierkegaard, se constitui pelo ato que antecipa. O antecipado é sempre o “instante” que já se possui, cuja atualidade deve ser sempre reconquistada. Tem-se aqui, muito acerca da concepção heideggeriana que aproxima tanto o futuro e a antecipação e que chega a confundi-los, que a natureza do antecipado varia, sendo para Kierkegaard o instante e para Heidegger a morte.

Kierkegaard invoca também a noção de virtualidade, noção que estabelece o Ser e o ato constitutivo da ipseidade uma igualdade perfeita. Este defeito, o compor-se em unidade negando a diferença, provém de que os três êxtases temporais estão centrados sobre um mesmo evento: a eleição de si ante o infinito. Sendo o presente este mesmo evento, o passado e o porvir não podem estar em ato senão virtualmente. Heidegger supera este virtualismo vinculando cada um dos êxtases a uma realidade própria: a derrelição ao passado, a presença do instante ao presente e a morte ao futuro. Cada êxtase tem, assim, sua origem em um sucesso suscetível de uma experiência atual. Esses eventos são, por si mesmos, necessariamente atuais.

Interessante, aqui, uma distinção entre *beginn* (começo) e *anfang* (princípio). O “começo” se dá quando começa o processo de pensamento individual; o “princípio” é o ponto onde o processo de pensamento se inicia a si mesmo. Há, também, *ursprung* (origem), através do qual o começo é recuperado para o contexto corrente. Estes três

<sup>10</sup> Willy Perpeet. Apud Waelhens, 1962, p. 356.

<sup>11</sup> O princípio é o mesmo para Kierkegaard. Cfr. Waelhens, 1962, p. 356.

<sup>12</sup> A “morte” ou o “projeto” pelo futuro; o Ser-lançado pelo passado. SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 253.

conceitos têm relações diferentes com a temporalidade. Um começo ocorre no presente; um princípio sempre ocorreu; e uma origem reúne um começo e um princípio no momento em que se separam das estruturas temporais da seqüência presente, passado e futuro<sup>13</sup>.

Para Kierkegaard a temporalidade se enquadra a partir do presente porque o elemento constitutivo da opção do finito, na presença do infinito, flui do presente. Heidegger está de acordo em ver na aceitação o ato central da existência. Entretanto, resiste a crer que esta aceitação tenha lugar em um ato de operação a um infinito, o que considera ilusório. Para Heidegger o consentimento ao finito não pode dar-se senão no momento e ante o fato reveladores de que esta finitude leva consigo, radical e insuperavelmente, à certeza da morte e do retorno ao Nada. Heidegger leva a crer que a aceitação à finitude tenha lugar em um ato de oposição a uma infinita contemporaneidade. E mais, sendo a morte um sucesso porvir, é muito lógico então que a filosofia dos êxtases temporais tenha sua origem no futuro.

Quando o homem deixa prevalecer a finalidade da temporalidade, a unidade temporal, só então se tem a permanência do homem na contemporaneidade e na diferença dessas três dimensões. Quando o homem é exposto ao risco de firmar-se na momentaneidade, reagindo à finalidade da temporalidade, conseqüentemente cada presente vem a pôr-se como o outro, anulando-o, não respeitando o desenrolar de outro momento, fazendo haver menos o coordenamento temporal que lhe é essencial. É o risco do fechamento, de fechar-se no presente, de fazer do presente a única estrutura temporal do existente.

A temporalidade, então, se revela como o sentido da cura enquanto Ser do Dasein. O tempo é o sentido do Dasein. O conceito de tempo vem determinado pelo tanto que esclarece a unidade da cura, de modo que seja estendido ao originário manifestar-se do ente. O “diante de” do futuro não indica qualquer coisa que “não é agora”, mas que “será mais adiante”. Assim, o “já” do passado não tem nada a se relacionar com qualquer coisa que “não é mais agora”, mas sim com o que “é havendo sido”, com o que “é havendo estado”.

As três êxtases são, então, absolutamente cooriginárias. Para Heidegger, sob o aspecto da visão inautêntica da temporalidade, quando se fala de “presente” está se referindo apenas a uma concessão do tempo: aquela concessão cotidiana da intratemporalidade, onde os três estados temporais não são apresentados na sua originária unidade.

A temporalidade é o fenômeno unitário dos três êxtases e é nisso que reside a unidade originária da estrutura da cura. Na visão cotidiana o individual eco-estado

---

<sup>13</sup> Hodge, 1995, p. 229.

temporal é pensado separado e a temporalidade da cura vem concebida como qualquer coisa que primeiro “não era então” e depois “não será mais”, fazendo-se apenas do presente a estrutura fundamental.

O “enfuturar-se” da decisão antecipadora faz com que a cura, retornando sobre o próprio Ser-culpado, se constitua como situação através da apresentação do ente. O passado nasce do futuro de modo que o futuro, sendo estado, faz nascer de si o presente. O “sendo estado futuro apresentante” constitui o fenômeno da temporalidade<sup>14</sup>.

A decisão antecipadora pode se constituir como uma totalidade unitária enquanto é investida da temporalidade unificante. Mas, porque a decisão antecipadora é o pôr-se essencial da cura, o tempo se põe como o sentido da cura. E porque o “sentido” significa “unidade”, segue que o tempo se põe como a própria unidade originária da multiplicidade estrutural da cura.

Heidegger destaca que o Dasein não existe como simples fato e nem pode ser compreendido como fato. Apenas o homem existe e só a existência pode referir-se à temporalidade autêntica da decisão antecipadora, onde os três estados temporais são apresentados na sua cooriginária unidade. Uma vez que a visão temporal não é essa da unidade dos estados temporais, ou seja, é relativa ao ente utilizável, inicia-se também uma radical mudança na visão da justiça.

### **3 – Temporalidade mundana e intramundana**

A temporalização, sob tal aspecto original, é finita e consiste na unidade de seus três momentos. Porém, esta unidade é extática e implica a primazia de um de seus três elementos: o porvir. O que define o porvir é a antecipação da morte, o que postula, absolutamente, uma capacidade de “referir-se a”, de “dirigir-se sobre”, de “ir ao encontro de si mesmo”. O porvir se enquadra pelo fato de poder “dirigir-se até”, havendo, segundo esta projeção, a possibilidade suprema (a morte), no que implica o futuro autêntico. Antecipando-se à morte o Dasein se “futuriza”, tudo em uma mesma e única operação.

---

<sup>14</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 119.

Para a aceitação da finitude não basta só a antecipação: é necessário que se repita o que já tenha sido. Pelo mesmo antecipar-se, ou seja, dirigir-se até a morte, a existência autêntica retorna sobre sua derrelição. Neste momento se está, por antecipação, já a ponto da morte e de novo nascendo, tal como, uma vez, foi colocado neste mundo. Esta repetição do que tem sido, tal como foi uma vez, é o passado autêntico. Assim, o ato constitutivo do porvir é a antecipação e o que enquadra o passado é a recuperação, que na linguagem de Heidegger é a “repetição”<sup>15</sup>.

Com referência à estrutura temporal do existente, pode-se dizer, então, que o homem não é somente o seu presente, mas é sempre, contemporaneamente, as outras dimensões temporais e, só por isso, pode recriar a história, ser original, ter a dimensão de projetar-se no futuro e de assumir o Ser-estado de seu passado.<sup>16</sup>

Por outro lado, o homem começa a existir sempre no não-ser. No ser do homem sempre está presente, também, o seu não-ser. Assim, o manifestar-se do ente é uma afeição, o que significa o apego à sua posição no mundo<sup>17</sup>. A afeição, entretanto, é de dois tipos: o da existência autêntica e o da existência inautêntica.

Pelo duplo movimento, antecipação e repetição, o Dasein da existência autêntica aceita a situação, a finitude. Aceitando, vê e vive suas tarefas, todas as coisas, o mundo e ele mesmo tais como são e tal como é. A aceitação lhe faz todas as coisas presentes como etapas no caminho que vai da derrelição até a morte. A aceitação determina um presente abastecido de presença, isto é, da densidade de todas as presenças de que o homem é capaz.

Já a “curiosidade” caracteriza a temporalidade da existência inautêntica. Nesta, a temporalidade dominante é o presente constituído de palavreado cotidiano, curiosidade e equívoco. Assim, o curioso quer “ver”, mas não penetrar no Ser. O que o curioso absorve neste contato é tão substancial que ele necessita de novos objetos de conhecimento, ou seja, o curioso faz presentes os inumeráveis objetos que busca incessantemente. O curioso se faz presente não com miras a adquirir uma presença, senão só a fim de dar-se um presente, um novo presente<sup>18</sup>.

A necessidade de fugir deste presente carregado de equívoco, desde o momento que o é, e de ver sempre o novo se funda sobre um certo futuro, pois ao escapar do presente procura escapar também do futuro (a morte), quando busca fazer presente tudo o que

<sup>15</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 261.

<sup>16</sup> Romano, 1986, p. 104.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 244.

<sup>18</sup> Idem, 1997, v. 1, p. 230ss.

tem desejado ou esperado um instante. O curioso foge do presente pelo porvir e do porvir pelo presente.

Afanoso de conseguir a acumulação de vistas superficiais, o curioso faz-se cada vez mais suscetível de olvidar. A existência inautêntica desenvolve um círculo vicioso no qual se assenta o “olvido total da própria existência”. Olvidar e olvidar-se são constitutivos da curiosidade. Isto implica o passado inautêntico mesmo<sup>19</sup>.

O curioso utiliza uma forma de tempo intramundana. Neste desenvolvimento observa-se que as ações estão necessariamente fechadas em um certo espaço de tempo, datadas. Assim, entende-se que as ações estão ordenadas com relação a três ritos que assinalam separadamente sua marcha: o “depois”, o “agora” e o “antes”.

Este tempo tem um lapso com a temporalidade da preocupação, da qual o momento dominante é o presente. Os “objetos” existentes do mundo têm uma temporalidade que não se faz em si mesmos. É a preocupação que cria o “agora” porque é ela que se põe em presença do objeto. É ela que faz presente. Todo “agora” enunciado corresponde à afirmação da presença de um determinado objeto. Assim, também, o mesmo se diz para as outras “datas” fundamentais: são também relativas à presença (que foi ou que será) de um determinado objeto.

A existência humana, com efeito, torna-se uma existência em comum. Não se pode utilizar o tempo despregado pelas atividades de cada preocupação particular. As necessidades da existência em comum, portanto, impõem um tempo público intramundano idêntico para todos. As “datas” são presenças acessíveis a todos os Dasein, ao mesmo tempo. Quando o Dasein pensa no tempo perde de vista o elemento fundamental da presença<sup>20</sup>, pois o que retém sua atenção é a divisão numérica do espaço percorrido pelo sol.

A primeira condição posta a toda atividade eficaz, na existência comum, é a luz do dia. Esta condição se impõe a todos e sua realização, a presença da claridade, é igualmente perceptível por todos. Todo “agora” da jornada diária define o “agora” fundamental da preocupação e do trabalho comuns; define os extremos: o amanhecer e o acaso. As diversas posições do sol ao longo da jornada, posições presentes a todos, dão os primeiros pontos de apoio para uma “datação” mais detalhada.

Outra característica do tempo público é que este, com efeito, é um “tempo para”. A divisão do tempo e a multiplicação dos sinais teriam a necessidade de

---

<sup>19</sup> Waelhens, 1962, p. 215.

<sup>20</sup> O elemento essencial da presença consiste em “fazer atualmente presente” na unidade dos êxtases temporais. Ibid., p. 204.

repartir convenientemente as inumeráveis tarefas impostas ao homem, ou seja, a marcação do relógio deve indicar o começo ou o abandono de uma necessidade. Este tempo aberto da comunidade humana está calcado sobre o que projeta a preocupação. Para esta, toda presença de um objeto é o sinal de uma atividade. O tempo público dá um momento (“agora”) para cada uma das atividades da preocupação, mas não em particular.

Entretanto, é inevitável que a ação se intercale entre o “antes” e o “depois”, que é o “agora”. Este “agora” goza de um privilégio manifesto onde o passado é um “agora” que já não é e o futuro um “agora” que ainda não é.

O tempo mundano, ao contrário, é um modo de temporalização do Dasein, como também do mundo. Não é simplesmente objetivo porque não é um existente em si, pois está fundado no Dasein. Não é simplesmente subjetivo porque está subtraído aos caprichos de cada um. Porém, é objetivo porque sua projeção está ligada à do mundo e constitui a condição de aparição de todo objeto no tempo. É também objetivo porque surge em virtude da preocupação de cada um de ordenar-se, ancorada no cuidado, o que constitui a própria existência do sujeito.

O tempo é o pensamento humano, na sua finitude, no seu não poder sobre o manifestado, na sua radical contingência e, assim, na sua nulidade. O tempo é o próprio significar do pensamento que, como essencial referimento ao ente, é essencial Ser fora de si: essencial extaticidade<sup>21</sup>.

Antecipando a possibilidade da impossibilidade de existir, o futuro assume e projeta adiante a nulidade do passado como efetividade do passado e, nesta assunção e projeção, se constitui a pura presença que, com o passado e o futuro transcendentais, é a condição ontológica da presença ôntica.

Assim, a compreensão é o temporalizar-se segundo a êxtase do futuro: o futuro pode temporalizar-se como antecipação ou como espera da possibilidade ôntica. Já o sentimento originário é o temporalizar-se da temporalidade segundo a êxtase do passado: no temporalizar-se do passado a autêntica temporalização é dada da repetição, que aceita o seu Ser-lançado.

A decisão antecipadora é, ao mesmo tempo, compreensão da culpabilidade do Dasein. Assumindo a culpabilidade do Dasein, a decisão antecipadora é um Ser autenticamente assim como este já era sempre. A assunção do Ser-lançado é possível somente se o Dasein puder ser como um Ser já estado, isto é, como passado. O antecipar-se na

---

<sup>21</sup> Severino, 1994, p. 268.



extrema e mais própria possibilidade é o compreendente retornar sobre o próprio passado. Entretanto, só para o seu “enfuturar-se” o Dasein pode ser estado autenticamente. Assim, o passado surge, de certo modo, do futuro.

Já o temporalizar-se da êxtase do presente é a “direção”. Em “Ser e Tempo” se trabalha o conceito de direção a partir do modo em que é concebido uma “situação”. Situação é o “Da” do Dasein. Situação é a relação ao ente que se funda ontologicamente sobre a decisão, isto é, sobre a autenticidade que reconhece e aceita a estrutura do Dasein. A temporalização autêntica do presente é, de fato, dada do momento, instante, que é a atualidade própria da situação. A situação é o pôr-se originário do fundamento metodológico<sup>22</sup>.

Direção, então, é o Ser próximo ao ente intramundano que vem ao encontro. Ser próximo é a cura do ente intramundano, o qual, passando do primitivo momento de utilidade como instrumento, vem ao momento da simples apresentação, considerado não mais pelo seu poder utilitário, mas por ser aquele ente que efetivamente é.

Portanto, decisão antecipadora é o fundamento ontológico da situação (ôntica). A situação constitui o apresentar-se do ente, mas, tal apresentar-se, é possível somente sobre o fundamento (ontológico) de um render presente. A decisão antecipadora pode ser o fundamento ontológico da situação, como apresentar-se do ente, somente se este se põe como pura presença, isto é, como o puro deixar estar ao encontro uma presença na qual poderá vir ao encontro o ente presente.

Desta tese se chega, por fim, à conclusão de que o homem é um ser histórico, posto que cada um dos momentos de sua existência e de seu conhecer não tem sentido senão graças a todos os demais, passado e futuro. A existência implica um inacabamento permanente que não termina senão com a morte. Só a morte aporta um sentido total e definitivo da vida.

#### **4 – Ser-no-mundo**

A temporalidade, segundo a proposta de Heidegger, é o fundamento do Ser, daquela entidade a que chamamos “estar-aí” (Dasein). A temporalidade permite e impõe

---

<sup>22</sup> Severino, 1994, p. 263.

ao homem ser em uma exterioridade, mas também permite e impõe ao homem compreender esta exterioridade. Essa exterioridade, porém, é o tempo, aquilo que torna o Ser no mundo aquilo que é.

A afirmação do Ser-no-mundo equivale a um reconhecimento da exterioridade, podendo afirmar que se dá um mundo enquanto o Dasein se temporaliza. Assim, apenas no tempo os seres humanos encontrarão o lar, o mundo. O mundo só se torna um verdadeiro lar através da revelação do Ser enquanto tempo.

O ato de objetivação, que é a fonte da ciência, implica que se dê uma exterioridade, que se produza um mundo, e não que se descubra um mundo. O Ser objetivo estudado pela ciência são especificações da exterioridade pura, do mundo em seu estado puro. O mundo, ao contrário, é transcendente a respeito do Dasein, posto que é estabelecido pela exterioridade que este desenvolve ao temporalizar-se. O Dasein, ao mesmo tempo em que existe, se temporaliza, se transcende, e o mundo é produto dessa transcendência.

A solução que Heidegger propõe para o nosso estado intemporal e errante é a “memória”<sup>23</sup>. A memória é, em poucas palavras, um recordar ou uma evocação de como estamos no mundo. Quando se deixar de haver homens existentes, deixará também de existir o mundo, sendo o mundo, neste sentido, a exterioridade inerente ao Dasein enquanto se temporaliza. O mundo se dá com a exterioridade dos êxtases.

A palavra que Heidegger utiliza para designar o lar é *heimat*, e não *heim*, significando mais uma pátria, uma terra natal do que um domicílio. A questão da errância refere-se a reivindicações conflituosas entre si para as mesmas “pátrias”, de diferentes nações, povos e grupos étnicos, transformando esta questão num interesse mundial de guerra e paz. Heidegger, assim, coloca seu interesse insistente pela errância em termos de xenofobia e de profacismo.

O homem é a medida das coisas. A posição de Protágoras é na mesma linha de Heráclito e Parmênides, ou seja, a acessão grega do Ser como presença e da verdade como não-ocultamento. O *proprium* de Protágoras é no circunscrever o limite do desocultamento ao homem, que é o lugar do desocultamento<sup>24</sup>. O homem é este lugar na medida que se impõe de não ultrapassar a esfera do desocultamento, na consideração do Ser como presença que ao mesmo tempo em que se manifesta no ente igualmente se esconde.

<sup>23</sup> THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna**: meditações sobre o tempo. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 293.

<sup>24</sup> ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 84.

Heidegger identifica o “estar-aí” com a verdade propriamente dita, uma verdade que primeiro tem de se experimentar e só subseqüentemente pode ser entregue ao domínio da avaliação. Assim, advoga uma espera paciente e destituída de querer. Segundo ele, “a paciência genuína é uma das virtudes fundamentais do filosofar, uma virtude que entende que temos sempre de construir a pilha de cavacos com lenha bem selecionada, de forma a que possa pegar fogo num ponto”<sup>25</sup>. Heidegger identifica a espera paciente e destituída de querer como o que permite o nosso salto para o Ser. “Habitar-em com desprendimento (...) significa exaltar enquanto se espera, o que nos torna mais expectantes e vazios. (...) É um puro estar em si mesmo firme daquele querer que, renunciando ao querer, se libertou para o que não é querer”<sup>26</sup>.

A compreensão filosófica heideggeriana do ser humano é um indicativo de que, fundamentalmente, o lar não se resume à geografia física de um país, definida por limites de fronteiras nacionais, um domínio privado. O lar ou guarida não remete para uma localização espacial. Ao contrário, o lar é uma relação de proximidade com o mundo. Sob esta perspectiva, o nacionalismo de Heidegger representa um esforço nostálgico, referente ao desejo, freqüentemente doce, mas doloroso, de regressar ou de recuperar o lar<sup>27</sup>. Porém, a tarefa ontológica é menos um regresso à casa num local específico do que uma procura por uma guarida, um anseio por nos sentirmos em casa em toda parte. A descoberta do lar está enraizada nos confins de uma estrutura ecológica que identifica a Terra como sendo o *habitat* humano a necessitar de cuidados.

O Ser-no-mundo designa um fenômeno único, de estrutura completa, formada por uma pluralidade de elementos. Esta realidade única constitui-se de três elementos: o “existir-em”, o “Ser do existente” que existe-em e, por fim, o “mundo” no qual este Ser existe<sup>28</sup>. O “em” enuncia uma relação característica da coisa material e espacial como, por exemplo, a água está no copo, o copo está no armário etc. O Ser-no-mundo, ou seja, a inerência do Dasein ao mundo enuncia que a existência humana não se pode conceber senão por uma relação de natureza ao mundo. Sem este mundo nenhum Dasein está em estado de existir. Não há “eu” senão por uma relação ao mundo. O homem não pode existir senão

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. **Phenomenology of spirit**. Trad. P. Emad e K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 73. Apud Thiele, 1995, p. 316-317.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. **Discourse on Thinking**. Trad. J. Anderson e E. Freund. New York: Harper and Row, 1966, p. 82, 85. Apud Thiele, 1995, p. 317.

<sup>27</sup> Nostalgia vem do grego *Νοσταλγέω* – desejar ardentemente a volta à pátria; *Νόστος* – que pode voltar, o desejo de regresso; *αλγέω* – sentir dor física, estar aflito, inquieto.

<sup>28</sup> Heidegger chama de “existencial” todo elemento constitutivo do Ser da existência humana e de “categorias” todo elemento constitutivo dos outros seres como, por exemplo, os objetos. Heidegger, 1997, v. 1, p. 92.

estando ligado ao mundo. Ele tem que existir “em-o”, em algum lugar. O homem não pode existir senão no mundo.

A existência de todo Dasein manifesta este “Ser-em” de diversas formas. O modo primário, que é por sua vez também um verdadeiro existencial, é a preocupação (besorgen: ocupação). Esse estar preocupado designa fundamentalmente a maneira como a existência humana está no mundo. O Dasein não existe senão enquanto preocupado<sup>29</sup>.

Ser-no-mundo é uma característica intrínseca da espécie. Contudo, estar em casa no mundo é uma conquista de gênero, pois o ser humano, enquanto criatura capaz de reflexão ontológica, compreende-se necessariamente como não estando, fundamentalmente, em casa. Isso significa existir enquanto um ente projetado. A percepção de nosso Ser mundano, enquanto arremesso não fundamentado, gera a ansiedade. Esta ansiedade consiste num estado de desassossego no qual o nosso “aí” se revela não totalmente nosso. No estado de ansiedade sentimo-nos deslocados, alienados. O mundo afigura-se no estranho. Resumindo, a angústia é o prognóstico da errância.

Estar em casa no mundo no sentido de estarmos confortáveis dentro da estrutura convencional é uma fuga para a familiaridade ôntica em face do mistério ontológico. Nós vivemos todos na forma do cotidiano enquanto condição do ser humano, solucionando as dificuldades, sobrevivendo. A própria vida depende desta habilidade usual e desta colaboração engenhosa. A ansiedade, por sua vez, não deve ser desvalorizada, pois ela revela uma realidade ontológica básica: o nosso Ser-com-mundo projetado. O objetivo não é nem escapar à nossa apreensão ansiosa da contingência e do Nada do Ser, nem definhando em termos autodestrutivos. O problema reside em conseguir viver no equilíbrio. A ansiedade é uma consciência ou um pressentimento da nossa condição errante.

O que necessitamos é um Dasein dotado de espacialização. O Dasein não é espacial, mas é dotado de uma espacialidade enquanto tem uma tendência constante a superar a distância do ser próprio e enquanto é capaz de manter-se neste Ser. Essa tendência inquietante é um existencial, é um Ser-no-mundo. Na nossa errância terrena, a procura ininterrupta por um lar define a vida humana.

“O estar em casa inquieto do homem na Terra” é, precisamente, aquilo que é mais digno da poesia e do pensamento, pois “o tornar-se em casa ao não estar em casa”

---

<sup>29</sup> A preocupação não cria seu objeto. Eles têm origem simultânea. O objeto é só um ponto sobre o qual se concentra uma faculdade. Heidegger não trata de interpretar a preocupação como algo próprio, mas somente de examinar a existência sob seu aspecto mais comum. Heidegger, 1997, v. 1, p. 95.

é o significado da habitação mundana da humanidade<sup>30</sup>. Estar em casa tem uma conotação de pertença pacífica, enquanto que a ansiedade indica para um deslocamento inquietante. “A ansiedade sentida pelos que são corajosos não pode ser colocada em contraste com o regozijo, nem com a fruição confortável de uma vida serena. Ela mantém uma união secreta com a serenidade e suavidade da saudade”<sup>31</sup>. A serenidade profunda só prevalece no momento em que se tem aprendido verdadeiramente a partilhar o mundo com as insinuações intrusivas da projeção e da contingência. Temos de nos experimentar enquanto circunscritos aos limites que assinalam a finitude do ser humano, mais do que sermos ameaçados por eles.

A resposta encontrada às preocupações de Heidegger em relação à autenticidade do modo de habitar foi que todos devem “despertar sem vacilar os poderes concessivos e curativos do lar (...) onde a origem e os costumes, fomentados desde tempos ancestrais, determinam a existência humana”<sup>32</sup>. “De acordo com a nossa experiência humana e a nossa história, tudo aquilo que é essencial e que possui grande magnitude definiu-se no fato do homem ter um lar e no seu enraizamento na tradição”<sup>33</sup>.

## 5 – Mundo

O ser humano, preocupado com sua própria capacidade de ser, está ocupado com o seu mundo. Contudo, este mundo é povoado e, como tal, o ser humano ocupa-se, necessariamente, com os outros. “O Dasein é, com a mesma originalidade, Ser-com-outros e Ser-por-entre seres intraterrenos”<sup>34</sup>. “O mundo do Dasein é um mundo compartilhado (mitwelt). Ser-em é Ser-com-os-outros”<sup>35</sup>. O Ser-com é uma característica existencial do Dasein, “mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só do

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-89, v. 53, p. 150-151. Apud Thiele, 1995, p. 235.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. **Existence and being**. Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1949, p. 343. Apud Thiele, 1995, p. 235.

<sup>32</sup> Martin Heidegger, “Messkirch’s seventh centennial”, *Listennig* 8 (1973): 45. Apud Thiele, 1995, p. 229.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. **Only a God can save us**: Spiegel Interview (1966). Trad. William Richardson. In Heidegger: The Man and the Thinker, ed. T. Sheehan, 45-67. Chicago: Precedent, 1981, p. 57. Apud Thiele, 1995, p. 229.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin. **Basic problems of phenomenology**. Trad. A Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 297. Apud Thiele, 1995, p. 72.

<sup>35</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 170.

Dasein é Ser-com no mundo”<sup>36</sup>. A solidão constitui um abandono da presença física dos outros. Aquilo que é alcançado na solidão não é a nulificação da natureza, do ser humano, mas o contrariar de algumas de suas características fáticas. Porém, o mundo do solitário permanece povoado e compartilhado na medida em que este continua a existir no mundo.

Heidegger nega, em oposição aos princípios do individualismo, que o Dasein exista, em primeiro lugar, como um indivíduo solitário e que, posteriormente, atravessa o abismo entre ele e os outros através do envolvimento social. Ser-com é primordial. “É assumido que o sujeito se encontra encerrado dentro de si mesmo e que, agora, tem o dever de criar simpatia com um outro sujeito. Esta maneira de formular a questão é absurda, visto que nunca existe qualquer sujeito no sentido aqui assumido”<sup>37</sup>. “O Dasein, enquanto Ser-com, já é sempre com os outros. Não é a simpatia que o constitui o Ser-com. Ao contrário, ela só é possível com base no Ser-com, não podendo ser evitada em seus modos deficientes e predominantes do Ser-com, já que estes a motivam”<sup>38</sup>.

O Dasein não se interpretará a partir da sua existência no mundo, senão a partir dos objetos que seu mundo contém. Daí a irresistível tendência ao *cosismo*, a pensar o Dasein como uma realidade fechada em si mesma. O mundo não é, como se imagina em sentido comum, a simples soma dos objetos que contém. Pelo contrário, é necessário explicar os objetos para o mundo e não o mundo para os objetos. O objeto é no mundo e, portanto, deve-se dar o mundo para depois os objetos.

Assim, se não é questão de nenhum objeto particular intramundano, o que é que provoca a angústia senão o mundo mesmo, o mundo como tal? O mundo está tanto mais próximo e mais visível quanto os objetos que contém, ao contrário, mais desaparecem do horizonte visual, objetos esses que encobrem o mundo, reduzindo o homem ao pequeno campo de sua atividade habitual. A angústia o coloca, ante a mundaneidade do mundo, no seu estado puro.

A mundaneidade pura é, por conseguinte, a fonte da angústia. É na angústia donde o mundo surge ante os outros, destruindo esses pequenos reinos inofensivos, explorados e seguros que são o mundo do trabalho e o mundo circundante. O que faz o homem retroceder de angústia é esta exterioridade na qual está imerso, para nela haver sua carreira de existente, sem haver querido e sem poder deter seu curso. A angústia nasce da condição de cada um e os revela. É o verdadeiro sentimento da situação original.

<sup>36</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 172.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin. **History of the concept of time: Prolegomena**. Trad. T. Kisiel. Bloomington: Indiana Press, 1988, p. 243. Apud Thiele, 1995, p. 73.

<sup>38</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 177.

O Dasein experimenta a angústia por causa de si mesmo e por si mesmo enquanto poder-ser global e Ser-no-mundo<sup>39</sup>. É este Ser-no-mundo o que a angústia obriga a que cesse de perder-se entre as coisas e entre os instrumentos do mundo circundante. Toda possibilidade de diversão é eliminada. O homem é reduzido, sem resistência, em sua angústia, ao grande negócio da sua própria possibilidade de Ser-no-mundo. Certamente, a angústia, que não poderá ser senão a angústia da morte, nos abre ao exercício de nossas possibilidades mais pessoais<sup>40</sup>.

Para o estudo do mundo tem-se advertido que não há um ponto de partida absoluto. Não se pode delimitar um problema do mundo. Há necessidade de esclarecer o chamado “mistério do mundo” (Gabriel Marcel). A existência da vida diária não tem nenhuma consciência explícita do mundo como tal. Essa existência não percebe senão esse mundo reduzido, separado por suas preocupações que, na linguagem heideggeriana, é chamado “mundo ambiente”. O mundo ambiente está, pois, delineado pelas preocupações e não pela situação espacial do Dasein<sup>41</sup>.

Heidegger define o Ser-no-mundo, partilhado dos seres humanos, como *sorge* (cuidado). O ser humano *cuida* a ponto de se preocupar com a sua natureza terrena. Os seres humanos se preocupam porque estão envolvidos com o mundo e os seus significados, incluindo o significado da sua própria existência terrena. “Cuidado é o termo para o Ser do Dasein puro e simples. Ele tem a estrutura formal, um Ser para o qual, intimamente envolvido no seu Ser-no-mundo, este mesmo Ser está em questão”<sup>42</sup>. Como tal, pode-se dizer que o ser humano vive “em função do próprio Eu (...) na medida em que existe, ele está ocupado com sua própria capacidade de Ser”<sup>43</sup>. Cuidar é estar preocupado com o sentido de ser no mundo. O foco de atenção da auto-interpretação e auto-articulação do ser humano não é um Eu desligado, mas um Eu situado.

Este conhecimento de si permite, também, uma visão perfeita do mundo e do Ser-no-mundo. O quanto vale o conhecimento que o Dasein tem de si, tanto vale o que sabe sobre o mundo. Isto não quer dizer, necessariamente, que este melhor conhecimento de si modifica a materialidade, o conteúdo dos conhecimentos relativos ao

---

<sup>39</sup> Contraria a idéia de *solipsismo* – a única realidade no mundo é o “eu”. O Dasein pode escolher a si mesmo ou negar-se.

<sup>40</sup> Só o fato de sentir a angústia não basta para explicar e fazer compreender tudo o que se revela e se contém na verdade. Essa é a missão da analítica existencial.

<sup>41</sup> Waelhens, 1962, p. 46.

<sup>42</sup> Heidegger, *History of the concept of time: Prolegomena*, op. cit., p. 294. Apud Thiele, 1995, p. 74.

<sup>43</sup> Heidegger, *Basic problems of phenomenology*, op. cit., p. 170. Apud Thiele, 1995, p. 74.

mundo. O que vale são as perspectivas em que estas são vistas, a luz que as esclarece. “Nossos conhecimentos são poderes” (Paul Valéry)<sup>44</sup>.

O conhecimento que o Dasein adquire apenas dos objetos e do mundo não lhe são profundamente interessantes. O mundo não pode dirigir-se às preocupações cotidianas. Quando, apesar das restrições inspiradas pela preocupação, se manifesta, na função da vida cotidiana, um esforço com miras a captar o mundo em seu conjunto, esse esforço estará viciado porque segue-se guiado exclusivamente pela visão particular, interessada e perspectivista de seu autor.

Entretanto, a inteligibilidade é capaz de fazer aparecer os mistérios da Terra. Assim, pois, a obra de arte estabelece e nos revela ao mundo em que estamos, ao mesmo tempo em que nos faz atentos a Terra, como a fonte que nos faz existir. A obra revela e constitui um mundo. Este é um sentido global, a atmosfera intelectual, da qual a consciência vive. Por ela as coisas adquirem seu destino, sua grandeza. Quanto mais autêntica a obra de arte, tanto mais expressa essa síntese do mundo expressável e da Terra misteriosa.

O Dasein da obra artística liga a existência bruta, aquilo que brota da Terra, e o Ser, que é o mundo mesmo. A obra tem suas raízes na Terra. A obra tem necessidade, para ser, do conteúdo da pedra, da solidez do ferro, do esplendor das cores, do vibrar dos sons ou da potência verbal das palavras. Não podemos senão pedi-los emprestados a Terra. Não podemos arrancá-los ao nosso gosto porque o esplendor da pedra se mostra na obra de arte sem desejar penetrá-la. Entretanto, se arrancada do edifício volta à sua obscuridade. Estas qualidades não se transparentam, senão na obra, e não se mantêm, senão enquanto permanecem “racionalmente compreendidas”. Devemos ceder a impenetrabilidade racional da obra para que ela possa ser. O mundo, graças ao qual e no qual o homem se entende, tem um conteúdo próprio.

O tipo de claridade e Ser que se expressam na obra de arte iluminam as coisas da Terra. A obra de arte tem o privilégio de levar mais longe e mais profundamente a inteligibilidade do que pode fazê-lo o pensamento especulativo ou prático. A obra de arte é a única potência capaz de abordar o existente em seu Ser próprio, é a única que traz a verdade segundo a verdade do mundo. A origem da obra de arte é a luta entre a Terra e o mundo, o existente e o Ser. Neste combate se constitui a verdade, que é o descobrimento mesmo do existente. Este combate toma necessariamente a forma de uma obra.

---

<sup>44</sup> Waelhens, 1962, p. 179.



Assim, a nossa capacidade de residir, de encontrar um lar no mundo não é definida pela nossa produtividade, mas pela nossa arte, pela nossa poesia. “A poesia é aquilo que primeiro traz o homem à Terra, à qual faz pertencer, assim, trá-lo até a habitação”<sup>45</sup>. Não é a segurança, mas a pertença que caracteriza o estar em casa. O significado de pertença consiste num conhecimento e aceitação das limitações do local que habitamos. O mundo enquanto lar é mais uma relação que necessita ser posta em segurança, um conjunto de limites em necessidade de zelo, do que um local de segurança. Estar em casa no mundo e estar livre significam a mesma coisa. Estar em casa, em toda parte, é experimentar a liberdade que permite a nossa revelação do Ser do nosso mundo. Habitar é descobrir e aceitar o mundo como um quádruplo que assinala o horizonte humano.

Heidegger define o mundo como um “quadruplicado”. “O quádruplo unitário do Céu e da Terra, dos mortais e das divindades é designado por nós, o mundo”<sup>46</sup>. O Céu serve como limite para a Terra, tal como a Terra serve de limite para o Céu. Por sua vez, os mortais, nas suas limitações temporais, são definidos em contraste com as divindades (imortais). Este quadruplicado define o mundo dos entes humanos no mesmo sentido em que a água corrente e as margens definem o rio. O rio não é nem a água desprovida de margens, nem as margens desprovidas da água. As delimitações de cada um permitem a identificação do todo.

O ser humano, ao ser uma questão para si mesmo, torna o mundo essa questão. A verdadeira errância significa abrir mão da nossa capacidade para revelar o mundo como local da habitação humana. “Preservar o quádruplo, salvar a Terra, receber o Céu, aguardar as divindades, escoltar os mortais, este preservar o quadruplicado é a pura essência, o presenciar, da habitação”<sup>47</sup>. Combater a errância é encarar o Ser como “mais imperioso” para, assim, vir a habitar no mundo. Habitar no quádruplo significa zelar, poeticamente, pelo Ser, na companhia de outros companheiros humanos, preservando o seu mundo e aguardando a sua morte.

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, Martin. **Poetry, Language and Thought**. Trad. A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971, p. 218. Apud Thiele, 1995, p. 236.

<sup>46</sup> Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, op. cit., p. 199. Apud Thiele, 1995, p. 236.

<sup>47</sup> Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, op. cit., p. 159. Apud Thiele, 1995, p. 238.

## 6 - A abertura do mundo

De acordo com Heidegger, “usar a Terra é um aspecto; um outro bem diferente é receber a benção da Terra, e o acomodar na lei desta recepção no sentido de zelar pelo mistério do Ser e velar pela inviolabilidade do possível”<sup>48</sup>. “Os mortais habitam no sentido em que salvam a Terra. (...) Salvar verdadeiramente significa pôr algo em liberdade na sua própria presença. Salvar a Terra é algo mais do que utiliza-la, ou mesmo esgota-la. Salvar a Terra não é dominar a Terra nem tampouco subjuga-la, o que, de fato, estaria a um passo apenas da exploração”<sup>49</sup>. Compreender a liberdade humana como uma revelação que preserva, significa estar já no caminho certo para uma prática ecológica.

A palavra *ecologia* deriva do grego οἶκος que denota uma casa, um lar ou uma habitação. Por conseguinte, a prática ecológica diz respeito ao cuidado e atenção que dedicamos ao nosso local de habitação terrena. Celebrar as capacidades únicas do ser humano, de se manifestar de maneira a preservar, é a melhor garantia do zelo pela Terra e pelo mundo da humanidade. O fomentar da liberdade humana, entendida como um deixar ser revelador em vez de um controle soberano, constitui a providência que melhor salvaguardará a diversidade e riqueza ecológica da Terra.

Um dos fragmentos heraclitianos favorito de Heidegger é: “a natureza adora esconder”<sup>50</sup>. A natureza adora se esconder devido ao fato de resistir a tornar-se um livro aberto. A grande diversidade da natureza requer múltiplos modos de revelação, de cujo legado os humanos são os herdeiros devido à sua capacidade para a liberdade. Conseqüentemente, a nossa tutela reveladora da natureza assinala a preservação simultânea da grandeza e da singularidade do ser humano. A filosofia de Heidegger, em relação à liberdade que promove o zelar por um lar, corresponde a uma prática ecológica. Identificarmo-nos a nós mesmos, através do exercício da liberdade reveladora, torna impossível tentativas indiscriminadas e massivas de domínio da Terra<sup>51</sup>.

Vivemos num mundo de crescimento tecnológico desenfreado. Os seres humanos modificam, como nunca o haviam feito, o mundo em que vivem. Procura-se cada

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. **The end of philosophy**. Trad. J. Stambaugh. New York: Harper and Row, 1973, p. 109. Apud Thiele, 1995, p. 243.

<sup>49</sup> Heidegger, Poetry, Language and Thought, op. cit., p. 150. Apud Thiele, 1995, p. 243.

<sup>50</sup> Thiele, 1995, p. 245.

<sup>51</sup> Nos círculos ecológicos, a preservação simultânea (Terra e mundo) é chamada de Bio-regionalismo. Este bio-regionalismo tem o significado de orientação em direção ao cuidado ambientalista que defende uma tutela humana da natureza organizada à volta de pequenas comunidades sustentadas pela integração em ecossistemas locais. Ibid., p. 245.

vez mais recriar o mundo. Contudo, mantém-se a questão de saber se este mundo fornece ou não um lar. O verdadeiro estado de habitação reside no fato de os mortais procurarem sempre uma nova natureza de habitação, como também no fato de que eles têm sempre de aprender a habitar. Habitar significa encontrar o nosso lugar e a premissa é que este lugar apresenta-se com a tarefa incessante da sua descoberta e preservação. Encontrar o nosso lugar não é forjá-lo por meio do poder da vontade tecnológica. Significa, sim, receber e zelar por uma guarida. A nossa capacidade para conservar este acolhimento cuidadoso face ao inevitável crescimento tecnológico irá determinar o nosso futuro como habitantes terrenos.

“Não existe uma malignidade da tecnologia, mas, antes, o mistério da sua essência”<sup>52</sup>. “Errante é o homem, embora dificilmente se encontra ainda um lugar na Terra em que a humanidade não se estabeleça e interfira em seu redor”<sup>53</sup>. A oportunidade de recordarmos este desamparo face a nossa consumidora penetração da Terra é o poder redentor: “onde está o perigo cresce também o poder redentor” (Hölderlin)<sup>54</sup>. A ameaça de perdermos a capacidade de encontrar um lar na Terra e uma moradia no mundo agita-nos quando nos vem à idéia. Nos é dado a perda face a abundância.

“É o homem, aberto para o Ser, que sozinho deixa o Ser aparecer como presença”<sup>55</sup>. Os animais não podem ocupar-se disto, no qual ocorre a revelação do Ser, por uma simples razão: falta-lhes a liberdade. Existe, no universo de Heidegger, um local especial reservado ao ser humano porque, aí, surge a liberdade. Conferir primazia ontológica ao ser humano não sugere, de forma alguma, que o mundo natural, ou o mundo material na sua totalidade, existe (exclusivamente) em benefício próprio do homem. A liberdade reveladora aparece apenas na ausência da dominação possessiva subjacente a uma tal pressuposição, isto é, a única maneira de se conseguir a liberdade reveladora é rejeitando a dominação.

O homem cotidiano é obrigado a existir como se o seu gesto viesse do “nada-de-significar” para tornar-se futuro sobre tal objeto. O gesto entra imediatamente em situação e vem a colocar-se no conjunto da história. Assim, se concebe o mundo como o lugar da ruína. Nasce o conflito radical entre o desejo do mundo e a negação do mundo. Tal conflito é neurótico porque tanto o dar-se inicial quanto o seu persistir não são reconduzíveis a uma escolha livre, mas partem de uma obrigação.

---

<sup>52</sup> HEIDEGGER, Martin. **The question concerning technology and other essays**. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1977, p. 28. Thiele, 1995, p. 267-268.

<sup>53</sup> Heidegger, Gesamtausgabe, op. cit., p. 13: 156. Apud Thiele, 1995, p. 268.

<sup>54</sup> Thiele, 1995, p. 268.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, Martin. **Identité et difference**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 265.

O mundo aparece como a mesma totalidade entre aquilo que pode existir como instrumento e aquilo que também deixa ser um dado complexo de instrumento. É a condição ontológica da “cura” do utilizável e, assim, do manifestar-se do ente. O ente se manifesta em si mesmo como instrumento, cuja relacionalidade do instrumento à totalidade da relação obtém o Ser mesmo do instrumento. O mundo é o horizonte mesmo da totalidade da possível relação, ou seja, tem o caráter ontológico do horizonte que o Dasein tem diante do modo que rende ao ente vir ao encontro do Ser próprio<sup>56</sup>.

Ser, para Heidegger, é um desvelar ou uma manifestação. Assim, o ser humano é o local da revelação do Ser. O ser humano é a abertura temporal na qual o Ser se manifesta. Uma pedra não tem mundo e, no entanto, inclui-se na multidão abrigada num meio e ao qual se encontra ligada. Através da abertura de um mundo, todas as coisas adquirem permanência e movimento, distância e proximidade, amplitude e limites. Contudo, Heidegger não pretende significar que os seres humanos têm de existir a fim de que exista um universo de coisas existentes. Porém, o ser humano e o Ser coexistem sempre, no sentido em que o Ser depende do ser humano para a sua revelação e o ser humano depende do Ser para o seu significado.

O conhecer é um modo fundamentado de acesso ao real<sup>57</sup>. O real é essencialmente acessível somente como ente intramundano. Toda relação a tal ente é fundada ontologicamente na estrutura fundamental do Dasein, no Ser-no-mundo. O Ser-no-mundo é a condição, como descobrir-se de um mundo, do manifestar-se do ente em si mesmo.

A inconciliabilidade entre a vontade de disponibilidade de si mesmo e o reconhecimento (mesmo como essência fenomenológica do direito) é de se explicar com a transformação da subjetividade em subjetivismo. A essência fenomenológica do direito está, de fato, situada fora do subjetivismo, antes desse ou no seu superamento. O horizonte último do subjetivismo é a vontade de procurar a disponibilidade total de si mesmo mediante a disponibilidade de um outro.

Para render a disponibilidade total de si mesmo, mediante uma realidade disponível da parte de qualquer um, é necessário render tal realidade homogênea a duas exigências. A primeira exigência é que, para tal realidade, “seja dado o mundo”. A segunda exigência é que o mundo, assim dado, seja garantido no seu conservar-se na normalidade sob a qual é construído.

---

<sup>56</sup> Severino, 1994, p. 139-140.

<sup>57</sup> Ibid., p. 167.

Com referimento à existência do homem, “dar o mundo” significa substituir o seu existir-por-si-no-mundo pelo ser-outro-no-mundo-do-outro. Esta substituição é a desmundanização do existente, a imposição de existir o “não-existir”, de impor como conteúdo do existir aquele que pertence, ao contrário, ao mundo do Ser<sup>58</sup>. O existente significa aqui o “sem-mundo” porque está privado do “seu existir o mundo” e obrigado a ser no mundo do outro.

A segunda exigência é no sentido de que a qualidade da existência de cada destinatário de tal prática de desmundanização tenha como regra da sua história individual e social aquela “normalidade” que é imposta daquele que exercita a vontade de disponibilidade. Tal normalidade regula o mundo que vem dado. Ter como regra do próprio dever-ser aquelas constitutivas do mundo que é imposto, é “ser normatizado” no mundo recebido, não escolhido, colocado do sujeito da vontade de disponibilidade.

Estas duas exigências são a modalidade através da qual é possível garantir a disponibilidade do outro, fazendo-a aparecer só mediante a sua imposição em uma imagem pré-definida, segundo a normalidade imposta. A disponibilidade daquilo que se encontra é certa em vista da garantia da conservação, de quem é encontrado, na normalidade do mundo imposto. Tal garantia é o quanto resulta da transformação da função existencial do direito em prática de normatização. O quanto resta do direito é o conjunto das normas que operam como técnica de normatização.

Entretanto, não é intrínseco à natureza do Dasein que ele exista de fato. Dasein é, na sua constituição básica, Ser-no-mundo e não uma afirmação da sua existência factual. Se o Dasein existe, então sua existência possui a estrutura do Ser-no-mundo. Como tal, Dasein não é um Ser-no-mundo porque existe de fato, mas existe de fato porque é um Ser-no-mundo. Uma vez que o ser humano existe e desde que ele persista, então, o Ser tem a oportunidade de se manifestar.

Essa transformação da φύσις (natureza) em algo que pode ser controlado pelos seres humanos, constitui a redução da Terra a nada mais que o mundo, a nada mais que as relações construídas pelos seres humanos. Tal oposição abre uma diferença entre a Terra, como fonte da qual as formas emergem, e o mundo, um domínio estruturado através do entendimento humano. Assim, Heidegger chega à perspectiva de que uma

---

<sup>58</sup> Aqui, o homem é tido como uma coisa que simplesmente é. “O existir é o quanto qualifica e diferencia o homem em relação à coisa que simplesmente é”. Romano, 1986, p. 142.

diferença entre a Terra e o mundo torna-se necessária para que haja história, para que haja uma distinção entre probabilidade e destino<sup>59</sup>.

A redução da Terra ao mundo elide a questão de saber se o que existe pode ser sistematicamente representado e ordenado. Aliás, como se pode ter certeza de que o mundo revelado existe realmente, que nada é o que parece ser e que não é meramente o produto da imaginação? A resposta de Heidegger é que a demonstração incontestável da existência do mundo é impossível, desnecessária e injustificável. O mundo, no seu significado mais exato, é apenas aquilo que já se encontra disponível para qualquer indagação. O Dasein chega sempre “demasiado tarde” pois, na medida em que se faz esta pressuposição como uma entidade (e tal seria impossível de outro modo), significa estar já, como uma entidade, num mundo. “Anterior” a qualquer pressuposição que o Dasein faça ou qualquer outra das suas formas de comportamento está o caráter “a priori” do seu estado de Ser<sup>60</sup>.

A concepção de “mundo” estabelece o que existe como representável para e pelos seres humanos, ou seja, supõe que todos os processos e entidades são observáveis e mensuráveis. Não há um outro não-representável, uma pré-condição para o que existe e uma fonte de transformação em ordenações diferentes. O incomensurável, o não-observável, torna-se misterioso, uma fonte de constrangimento completamente inarticulável. A perda do sentido de uma forma diferente de ocupar este lugar associa-se ao tema da não-habitabilidade.

A relação entre niilidade, o Ser e as entidades pode ser rescrita como Terra, Ser-lançado e mundo. Entretanto, esta relação tripartida é reduzida, primeiro, a uma relação bipartida, Ser e entidades, Ser-lançado e mundo e, depois, simplesmente ao Ser dos entes. Há um esquecimento da Terra e da niilidade, sendo isto um elemento-chave no processo conducente ao esquecimento do Ser. Já não há alteridade da qual se maravilhe, onde se tem um niilismo como transição para a região de uma viragem no Ser, mas apenas um niilismo como uma niilidade negativa, limitando-se à negação de um elemento existente e não abrindo caminho a outro começo.

A ontologia fundamental, como análise do Dasein, oferece uma informação do lugar no qual o Ser se manifesta. Enquanto o Dasein é o lugar onde o Ser se revela, o lugar onde se revela o Dasein é o ser humano, individual e coletivo. “A ontologia

---

<sup>59</sup> Hodge, 1995, p. 234-235.

<sup>60</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 272.

fundamental é, portanto, ontológica, preocupada com as condições gerais da possibilidade da existência, e é ôntica, preocupada com a efetiva existência de seres humanos”<sup>61</sup>.

A existência concreta e espacial não está separada da nossa existência mental e perceptiva. Existe uma unidade estrutural. Como tal, o conhecimento não é algo colhido pela mente, a partir de uma realidade separada e externa, mas algo absorvido no meio de nossa existência temporal. “Também o Dasein não existe entre as coisas, com a mera diferença que ele apreender dele. Pelo contrário, o Dasein existe na condição de Ser-no-mundo, e esta determinação básica da sua existência é a pressuposição do ser capaz de apreender qualquer coisa”<sup>62</sup>. “Todo o ato de conhecer tem, sempre, lugar na base do modo de ser do Dasein, que é chamado de Ser-em, isto é, Ser-sempre-já-envolvido-com-um-mundo”<sup>63</sup>. Conhecer ou questionar é, já, possuir provas do nosso Ser temporal e situado.

## 7 – O fenômeno do mundo

A tradição ocidental realça a necessidade de fugir ao corpóreo e ao mundano para atingir um nível superior de existência. Gira sempre em torno do “estar-aí” concreto na sua temporalidade, encontra-se afastada da Terra e, através desta distância, ganha a objetividade necessária à reflexão abstrata. A tradição oriental, por outro lado, procura a sintonização, o estabelecimento no mundo de uma morada harmoniosa que apague os opostos de espírito e corpo, céu e terra, e sujeito e objeto<sup>64</sup>.

Quem está acostumado a usar lentes não tem consciência de que vê através de cristais e que estes objetos estão fora do seu mundo ambiente porque estão fora da sua preocupação. O sentido global que prestamos a este mundo não pode ser indicado pela visão “objetiva” daquilo que nos rodeia, por aquilo que nos é útil.

O útil não é somente o instrumento que o trabalhador maneja, mas é tudo aquilo do qual se pode servir. O útil não é idêntico à “coisa”, pois não é, em verdade, de

---

<sup>61</sup> Hodge, 1995, p. 48. “O erro de Platão, incorporado pela doutrina da Igreja Católica, é a identificação entre essência e existência, por um lado, e existência e realidade, por outro. (...) Platão percebeu esse dado mas foi levado a confundir os conceitos de essência e existência, colocando a essência ideal, que está presente em todo ente, como única forma verdadeira do Ser”. ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência**. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 114.

<sup>62</sup> Heidegger, Basic problems of phenomenology, op. cit., p. 164. Apud. Thiele, 1995, p. 67.

<sup>63</sup> Heidegger, History of the concept of time: Prolegomena, op. cit., p. 161. Apud. Thiele, 1995, p. 67.

<sup>64</sup> Thiele, 1995, p. 299-300.

um único modo e independente. Por um lado, a partir de uma visão ontológica, está ligado a outros úteis, ao mundo e, por outro, remete necessariamente à existência de um Dasein. Ao contrário, a idéia de um “útil único” (coisa) corresponde a uma impossibilidade ontológica, a um útil que, ontologicamente, a nada serve e que, entretanto, não é menos impensável.

O Ser de um utensílio está vinculado à constituição de um sistema coordenado de úteis e, ao mesmo tempo, à existência de um Dasein. Porém, denuncia ao Dasein um grave perigo: o risco de perder-se ele mesmo nesta roda sem fim e cair completamente absorvido neste mundo de úteis<sup>65</sup>.

Este mundo tem um modo particular de existir que se poderia qualificar de “referencial”. Heidegger o chama de “estar à mão”<sup>66</sup>, a fim de pôr em evidência a natureza prática imediata de tal Ser. É esta atividade que nos descobre como um útil. Só o “uso”, sem um saber teórico, referencia a “utilidade”, que é o Ser do objeto. O Ser útil é perfeitamente objetivo e caracteriza o útil tal como este é em si.

Todo útil inclui uma referência a um sistema de úteis. Se o mundo for o conjunto destas relações, o sistema dos sistemas, então, ver-se-á que o “em si” de cada objeto não pode ser captado senão no mundo. O Ser do útil é um tecido de relações que se integram em um conjunto do qual não são as únicas combinações possíveis. Todo sistema de relações se apresenta em um horizonte de outros sistemas possíveis. Neste horizonte, neste todo, é donde o mundo se anuncia aos outros como um “sistema de universal dependência”<sup>67</sup>.

Entretanto, a universalidade própria do sistema de universal dependência é uma universalidade simplesmente casual, supraveniente, estranha ao exercício da temporalidade dos existentes. O seu tempo é aquele da ocasionalidade do momento, que resulta do compor-se em corrente dos produtos necessários e une os múltiplos conforme uma simples dependência, ou seja, sem nenhum exercício de relacionalidade.

Vê-se, pois, primeiramente, que as relações que constituem o útil estão determinadas pelo lugar que ocupa este útil em um sistema global. Quando este sistema total remete a um tipo de existente, o Dasein, cujo Ser não é puramente relacional como o do útil mesmo. Este termo último de todas as referências não remete a nada ulteriormente, senão que existe para o momento. Portanto, vê-se que o sistema existe para o Dasein, mas o Dasein não existe para o sistema, é momentâneo.

---

<sup>65</sup> Gabriel Marcel considera essa identificação do homem com a sua função como a origem dos erros. In Waelhens, 1962, p. 48.

<sup>66</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 120.

<sup>67</sup> Romano, 1986, p. 165ss.



O sistema de universal dependência absorve um conjunto de pulsões ao constituir-se mesmo como “pulsão única”. Exige a exclusão dos existentes como sujeitos da pulsão, existindo obrigados na pulsão única e não orientados a manter o exercício da possibilidade própria em meio às suas diferenças. Pulsão única é como a pulsão dos existentes que dela decorrem. É sem objeto, é indiferente a todo objeto, é uma coisa posta a todos, é momentâneo.

Na verdade, a produção total dos produtos necessários tem inscrita em si mesma a extinção dos produtos necessários e, assim, advém na temporalidade referida ao sobrevir de um objeto que tem função saciante. É a temporalidade do Dasein sustentada do voltar-se sobre o outro para encontrar a saciedade não possuída.

Ao contrário, o Dasein, existe como “poder-ser”, como fonte de possibilidades. São estas possibilidades as que constituem e dão um significado ao sistema de relações, ao mundo. Graças à multiplicidade de possibilidades as coisas existem inteligivelmente para os homens. O Dasein é fonte de possibilidades, é criador da inteligibilidade e é o Ser do mundo. O homem é o Ser do mundo e, ao mesmo tempo, o Ser de todo o existente em bruto.

O Dasein não é qualquer coisa que se deixa consumir, mas é qualquer coisa que falta sempre. Neste sentido, se pode dizer que a pulsão, diferentemente da pulsão única, “faz o giro” porque não tem fase de satisfação ao longo do movimento circular do dar-se do Dasein. Este objeto de pulsão é tal porque, pela estrutura, é sempre faltante e não reduzível à função de saciar consumando<sup>68</sup>. A temporalidade do Dasein, ao contrário, é aquela circular que mantém a possibilidade como exercício não apagado em qualquer condição de saciedade, é a temporalidade estranha à produção total que produz tanto os necessários quanto as relativas satisfações saciantes.

Não será volatilizar a “substancialidade” dos seres intramundanos querer reduzir o mundo a um sistema de relações que tenham por fonte possibilidades do Dasein e, por conseguinte, o Dasein mesmo, não distinguindo este de suas possibilidades?<sup>69</sup> Não é pretender dissolver o mundo na subjetividade de um puro sujeito pensante? Na verdade, não se trata de formas impostas a uma matéria por um sujeito puro, senão de uma ordem de possibilidades de ação, relação. Se o mundo é objetivo, não é a maneira de um Ser que

---

<sup>68</sup> O homem é um Ser a caminho de si mesmo, um Ser que não está pronto, que não tem em si mesmo, em princípio, tudo. A plenitude de seu existir ainda não está assegurada. O Ser do homem ainda não “está-aí”. O homem é “intencionalidade”, ou seja, orientação para uma realização para a qual ele está a caminho, mas que pode não vir. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995, p. 107.

<sup>69</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 133.

estivera no interior de outro, pois a subjetividade não deve ser entendida como algo que tem uma interioridade. O Dasein e o mundo são as duas faces de uma mesma forma de existência indissociável: o Ser-no-mundo.

Aqui se vê como é absurda e escandalosa a famosa discussão sobre a existência do mundo exterior. Segundo Kant, o escândalo não está no fato de poder ou não prestar uma prova válida dessa existência, mas na obstinação com que se persiste em exigir essa prova. A existência de um existente como centro de experiência primeira não basta para explicar o Ser deste existente, exigindo isto a intervenção e o recurso a um Ser do tipo superior capaz de compreender o Ser deste existente<sup>70</sup>.

Já Descartes caracteriza o mundo pela “extensão”. A *res corporea* é uma substância captável graças a sua propriedade fundamental: o Ser que não tem necessidade de nenhum outro para existir. A extensão é fundamental porque todas as outras propriedades a pressupõe, ao passo que ela não implica em nenhuma daquelas. Só a extensão é fundamental, devendo ser consideradas todas as outras propriedades como seus modos (*res cogitans*)<sup>71</sup>.

Descartes, entretanto, tem razão ao ver no “espaço” uma determinação essencial do mundo. Assim, se pode distinguir três problemas diferentes: a espacialidade dos seres intramundanos, o espaço que pertence ao mundo como tal e uma certa espacialidade característica do Dasein.

A natureza deste “espaço” de Descartes não é geométrica e sim qualitativa. Nele se descobrem caminhos e não se medem distâncias. O lugar de um objeto está fixado por sua utilidade, a qual, por sua vez, está regulada por sua situação no conjunto do sistema de instrumentos. A idéia de lugar nasce para o Dasein, de uma certa maneira, de uma possível hierarquização de seus instrumentos. O espaço ocupado na vida cotidiana está fragmentado em “compartimentos” ou “lugares”.

O conjunto de “lugares” que interessam à preocupação de cada dia chama-se “arredor”, “proximidade”. É necessário conceber esta proximidade como verdadeiro prolongamento do Dasein e que não é outra coisa senão o mundo de escala reduzida da preocupação cotidiana. Não são os “lugares” os que, por adição, formam a “proximidade”. Esta precede àqueles. A idéia de um espaço puro e indiferenciado é posterior e derivada por

<sup>70</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 269. *Fideísmo*, por exemplo, encontra-se na mesma idéia de Kant, só que no lugar de prestar provas da existência do mundo é prestar uma fé nessa existência.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 135.

abstração. O espaço puro se revela pelo desaparecimento imprevisto de um objeto que deixa, de repente, para si um lugar vazio<sup>72</sup>.

O ente que, em princípio, Descartes tenta apreender de maneira ontológica com a “extensão” é um ente que só pode ser descoberto mediante a passagem de um ente intramundano imediatamente “à mão”. Sua interpretação e seus fundamentos levam a passar por cima do fenômeno do mundo, bem como do Ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão.

Subsiste, portanto, a possibilidade de se colocar e desenvolver o problema ontológico do mundo através de uma ontologia fundada na distinção radical entre Deus, eu e o mundo. Indica-se, assim, uma via de acesso adequada ao fenômeno do mundo. Contudo, por mais que isso seja correto ou por mais equivocada que seja a própria caracterização ontológica deste determinado ente intramundano (natureza), já se apresenta, pelo menos, uma comprovação explícita de que Descartes fornece uma determinação ontológica falha.

## **8 – Direito e justiça: temporalidade e manifestação do Ser**

No escrito “O espírito do cristianismo e o seu destino”, Hegel afirma que o amor é o descobrir si mesmo no outro e, também, que o amor realiza um modo de ser desta relação de reconhecimento. Porém, qualifica o reconhecimento como negação da diferença presente no indivíduo e na relação entre os indivíduos. “O amor não exprime algum dever, não é um universal contraposto a um particular”<sup>73</sup>, é a negação da contraposição entre o universal e um particular.

A este tipo de reconhecimento se relaciona uma visão negativa do direito, podendo-se esclarecer que esta visão tem sua origem na negação da temporalidade, descrita segundo a análise de Heidegger como constitutivo essencial do existente. A função existencialmente positiva do direito traz seu sentido e o seu fundamento a partir da relação de

<sup>72</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 148ss.

<sup>73</sup> HEGEL, G. W. F. *Scritti teologici giovanili*. Napoli, 1972, p. 409. Apud Romano, 1986, p. 44.

reconhecimento, se esta é concebida de modo a exprimir e dar realidade à constituição temporal do indivíduo, ou seja, ao existir do indivíduo e a seu relacionar-se<sup>74</sup>.

Como é visto, só o homem existe e as coisas simplesmente são. A diferença entre o existir e o Ser se manifesta naquilo que só o homem tem: o exercício da possibilidade no arriscar toda vez a própria escolha. A possibilidade surge sobre a constituição estruturalmente temporal do homem, sobre ser só o homem aquele que em cada gesto de existir faz presente a unidade-diferença (contemporaneidade) das três dimensões da temporalidade. Tudo isso significa que o homem existe no tempo como contemporaneidade das três dimensões temporais e, todavia, tem sempre em si e por si a diferença entre essas três dimensões. Assim, se pode esclarecer que o existente é sempre extático, ou seja, é na diferença das três dimensões temporais.

Neste existir sempre na unidade-diferença surge a possibilidade, a existência mesma como condição de suspensão do risco na escolha. Entretanto, isto pode ser entendido seja de modo negativo, seja de modo positivo. Em modo negativo aparece como a crítica do direito, sustentada por uma crítica da diferença que mostra o seu significado em uma concessão da temporalidade própria do existente, do exercício da sua possibilidade, identificando a verdade do tempo com o tempo da vida como eterno presente.

De modo positivo, a crítica do direito deixa ver que o fenômeno direito é radicado na estrutura temporal do existente como contemporaneidade e diferença das três dimensões temporais. Sobre esta diferença o “eu” (presente) e o “outro” (passado e futuro) se encontram por se reconhecerem um no outro de modo, porém, que a relação não seja nem o identificar-se de um no outro, nem o identificar-se de ambos em uma substância absoluta.

Anaximandro diz que o ente, estando por um tempo (temporalidade), é um ente justo, isto é, é união, coordenamento<sup>75</sup>. Assim, dar justiça é concordar com o que se deixa próprio ao outro. O estar por um tempo pode desenvolver a própria presença no “acordo acordante”. O homem estado, a quem é interessada a manifestação da justiça na história, compete a dupla função de conservar-se e inovar-se. Deve colocar o olhar ao passado porque só na ordem presente, preparada do passado, há a possibilidade da obra colocar-se em uma ordem futura.

A dimensão extática, temporal da liberdade do homem manifesta a diferença como momento constitutivo do Ser do homem e do seu voltar-se ao outro. Sobre a

---

<sup>74</sup> Tal visão não compartilha com o pensamento de João M. Adeodato que estabelece uma relação entre “direito” e “justiça”. Para Adeodato “justiça” corresponde à ação da pessoa, relação e “direito” refere-se ao conteúdo da ação, à existência do indivíduo. Adeodato, 2002, p. 142ss.

<sup>75</sup> Romano, 1969, p. 226.

diferença pode surgir o reconhecimento da alteridade real e, portanto, o direito como relação reconhecente, podendo argumentar que o copertencer de direito e reconhecimento tem sua raiz autêntica na constituição temporal do homem. Assim é que Anaximandro, pensando a justiça a partir da cooriginariedade dos três eco-estados temporais, apresenta-a como ordenamento, que é premissa aos diferentes acontecimentos entre os eco-existentes.

Já em toda a obra de Hegel, o direito é destinado a aparecer sempre em uma condição de autoconsciência indiferenciada. O direito apresenta-se como fenômeno inicialmente situado na universalidade, mas em uma universalidade formal, em uma individualidade concreta que, repondo a estrutura jurídica da propriedade, incide na relação com o outro como individualidade excludente. Esta autocontradição, que obriga o direito a realizar-se como abstrato, tem sua origem no tipo de começo que é sempre com a apropriação da coisa e não no reconhecimento do outro, no reconhecimento dos seus eco-estados temporais.

Situada na juridicidade a relação entre os homens, se tem para Hegel que quando dão início à controvérsia jurídica todos têm direito, todos se encontram em uma guerra a propósito da apropriação de algo<sup>76</sup>. A solução desta guerra tem só duas possibilidades: ou se deixa à potência e à violência a decisão do direito ou as partes se submetem a um juiz. Na primeira hipótese a solução é abandonada ao prevalecer da força de qualquer um, é deixada à ocasionalidade do caso. Na segunda hipótese o indivíduo, expondo-se ao juiz, renuncia a um próprio domínio da realidade e deixa a decisão a um estranho, a uma lei.

Nesta interpretação da controvérsia jurídica o direito é concebido como uma realidade conexas à diferença entre as partes e entre as partes e o juiz ou a lei. A diferença é vista como uma condição de queda do homem, é o afastar-se da unidade da vida. O tratado fundamental do ente, próprio desta finalidade, é a injustiça. Com a injustiça, neste caso, indica-se que qualquer coisa não veio como deveria, que qualquer coisa encontra-se fora de ordenamento.

A partir desta concessão negativa a lei e o juiz não são mais que uma visão do direito que, deste, colhe a função existencialmente positiva, ou seja, à qual pertence o exercício original de cada indivíduo, da sua possibilidade, do seu projetar-se.

Como alternativa a este êxito, o reconhecimento deve ser atribuído à visão e à realidade do “eu”, que é autor consciente do próprio existir e que, assim, é sujeito,

---

<sup>76</sup> Hegel, **Scritti teologici giovanili**, op. cit., p. 397. Apud Romano, 1986, p. 49. Duas ou mais pessoas distintas em um mesmo estado temporal: o presente.

não havendo disponibilidade do próprio Ser-sujeito. O reconhecimento universal constitui o terreno real da temporalidade do projeto e, tal temporalidade, é conexas com a pretensão jurídica, ou seja, constitutivamente universal e não excludente. O nexo reconhecimento-direito é uma dimensão essencial da realidade existencial do “eu”, temporalmente esclarecido como autor do projeto real<sup>77</sup>.

O direito tem aquela estrutura temporal da permanência, fundada sobre a unidade-contemporaneidade das três dimensões temporais. O direito é, de fato, um princípio unitivo porque só a esse pertence garantir a relação da temporalidade, conferindo duração à relação. Dirige temporalmente a relação que vem a situar-se na forma e no conteúdo da juridicidade; garante à relação a permanência que a libera da angústia.

Na relação não-jurídica (na amizade, na política, economia, ética ou no amor) o futuro é, de fato, deixado à temporalidade do imprevisto. Diante do mudar da vontade do outro sujeito da relação não se tem possibilidade alguma de fazer valer a pretensão da realidade da relação, segundo a inicial escolha comum<sup>78</sup>. Na relação não-jurídica, portanto, falta a garantia de que a relação não se transforme em uma realidade plena diversa da pretendida. Toda relação não-jurídica exige uma contínua repressão a manter apenas a relação e os relativos conteúdos.

Na relação jurídica, ao contrário, se tem a formação de uma escolha comum que não só dá duração à relação mas garante a duração transformando a expectativa desejada na pretensão jurídica. Assim acontece só quando o que é construído com a inscrição da relação na juridicidade possa ser objeto da pretensão.

O direito se apresenta na civilidade como uma resposta a eliminar, no limite cuja relação possa ser juridicizada, o domínio da temporalidade do imprevisto. O direito, portanto, marca, dentro da relação, a passagem da simples possibilidade à realidade da possibilidade. Até que a relação não seja jurídica, vive-se sempre no âmbito do possível, mesmo como simples eventualidade e não como exercício conhecido da possibilidade.

A relação não-jurídica tem certa uma estrutura mais intensa: o notar-se aberto e disponível ao projetar-se na contínua retomada da escolha. A relação continuará, portanto, a existir não juridicamente se persistir a abertura indefinida ao projetar-se, sem dar à escolha uma identidade finita que, só porque tal, tem a garantia quanto ao seu durar no tempo.

---

<sup>77</sup> Romano, 1986, p. 90.

<sup>78</sup> Na relação jurídica se tem a garantia de fazer valer na relação a escolha inicial comum. A relação improvisada não pode mais ser alterada depois que se torna relação jurídica.

Uma relação entre existentes, que se encontra dentro de alguma definida figura do agir, assim de determinado rol, juridicamente relevante, não é mais um encontro na plenitude do risco existencial, é sempre a especificação da condição da abertura, essencial à relação, à uma definida modalidade da relação. A relação, tornando-se jurídica, significa uma relação definida segundo uma realidade da possibilidade, e não segundo a amplitude integral da possibilidade.

O direito, enquanto não define a relação segundo uma realidade da possibilidade, se situa na ordem do “significado”. O direito, então, situa a relação no copertencer não divisível do “significado” e “significante”, na principalidade do significado. Este êxito negativo se tem quando o direito nega a alteridade real, ou seja, na custódia, nega o reconhecimento da diferença existencial dos membros da relação. O direito autêntico não limita a incidência própria dentro da reciprocidade do reconhecimento e exige a permanência da diferença, seja como meio de relação reconhecente, seja como meio de relação entre essências fenomenológicas diversas que constituem a especificidade de vários fenômenos relacionais (a política, a economia etc.).

O aprofundamento do nexa direito-tempo se conclui com a retomada da análise heideggeriana onde o medo é vinculado a qualquer coisa definida e a angústia, ao contrário, ao desejo profundo que consome o existente diante do Nada. A angústia é o desejo profundo diante do anular-se do futuro, diante, isto é, da possibilidade que o futuro projeto comum possa ser anulado pela improvisa ocasionalidade do mudar-se de decisão.

A situação jurídica, assim, surge como “obra de terceiro”, operando na dimensão da atividade legislativa, jurisdicional e de polícia como retomada e presentificação da diferença não-disponível<sup>79</sup>. A obra de terceiro conclui-se como o direito presente que não cai identificatoriamente só no presente, mas na unidade temporal presente-passado-futuro. Detém a sua temporalidade extática, presenciando em cada manifestação sua a compresença do “significante” e “significado” segundo a principalidade do significante. Não incide como se fosse modelado só segundo o “significado”, mas faz presente o modelo do significante na sua principalidade.

A qualificação temporal da obra do terceiro, nas três dimensões da atividade legislativa, jurisdicional e de polícia, alimenta-se da origem temporal do fenômeno direito, da temporalidade extática como unidade-contemporaneidade do presente, passado e futuro. Por um lado, na relação de reconhecimento, a obra do terceiro incide própria como

---

<sup>79</sup> O crime, por exemplo, é atemporal, pois obsta o reconhecimento da diferença na unidade temporal.

não-disponível e, assim, estranha ao cumprimento real da vontade de disponibilidade. A obra do terceiro indica a subjetividade no exercício do próprio reconhecimento, a subjetividade pertencente ao sujeito reconhecente e não excludente.

Todo incidir do Direito não se faz atemporal, como “significado”, mas exprime o conhecimento de que cada manifestação sua tem em si um intrínseco reenvio ao Ser, segundo o movimento da temporalidade que é próprio do “significante”. O homem, assim, aparece também segundo o seu Ser-estado e com atenção ao seu futuro.



## CAPÍTULO V: O ato não-jurídico como início do Direito

### 1 – Transcendência

A transcendência é o ato pelo qual se desoculta o Ser de todos os existentes. Aquilo que rende possível o manifestar-se do ente é aquilo sem o qual o ente não pode manifestar-se, como é, também, fundamentalmente aquilo que constitui o manifestar-se mesmo do ente. Uma elaboração do problema da região significativa do ente não pode ser conduzida senão com base em uma precedente elaboração do fundamento possibilitante da manifestação do ente, ou seja, aquela que deve antecipar a iluminação deste ente significativo.

“A transcendência é, primeiramente, a relação entre as entidades e o Ser, começando nas primeiras em direção ao segundo. Contudo, a transcendência é, ao mesmo tempo, a relação que conduz as entidades mudáveis ao Ser em repouso; finalmente, a transcendência é ser-se o mais alto que também pode ser chamado Ser, resultando daqui uma estranha mistura com o primeiro significado mencionado”<sup>1</sup>.

Em Heidegger, a transcendência compreende na sua estrutura o equivalente ao fundamento metodológico e, assim, serve implicitamente como meio. Posto que o fundamento metodológico é a unidade originária e a transcendência constitui a condição ontológica subjetiva desta unidade, se determina, então, uma estrutura especulativa na qual a condição ontológica da unidade originária tende a absorver a função metodológica de tal unidade.

O manifestar do Ser condiciona o manifestar do ente. Assim, o Ser é anterior ao ente, no sentido de que o ser é o horizonte entre o qual o ente particular subsiste. O Ser, sendo anterior ao ente, transcende o ente. O Ser se põe como o transcendente que não pode ser tirado da experiência sensível e que é conhecido a priori.

O problema da manifestação do ente é a questão sobre a essência e sobre o fundamento essencial da transcendência de uma preliminar compreensão do Ser. O problema da transcendência é quase sempre o problema do transcender: há uma maneira de transcender e um Ser que se transcende. Assim, *transcendência* tem o significado de

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 391. Apud HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 117.

superação; *transcendente* é o existente que efetua essa superação e *transcendente* é aquele a partir do qual este movimento de superação se dirige. Tal explicação não corresponde inteiramente à definição nominal, pois resultará que o ato de superação não se dirige sobre algo, mas que produz algo. Assim, três advertências completam tais definições: 1. O ato transcendente é um evento da existência de um Dasein; 2. Neste processo de superação há alguma coisa ou algum existente que é superado; 3. Este processo caracteriza-se como um caminhar que vai desde algo até algo como uma relação. A transcendência não é um meio de ação que está à disposição do Dasein. Este processo é posto por obra do Dasein necessariamente pelo fato dele mesmo existir<sup>2</sup>.

O ser diante do ente é mostrado como a decisão antecipadora, que é o ser para o mais próprio poder-ser. O ser diante do ente é o projeto que o Dasein faz de si como estrutura transcendental. O projeto é a possibilidade transcendental, que é o deixar acontecer sobre si, da parte do Dasein, a possibilidade. O deixar acontecer sobre si é, no seu valor transcendental, o significado originário do futuro (porvir). Assim, como a existência é um porvir, é possível ao Dasein qualquer coisa como um ser para a morte. A decisão antecipadora é o autêntico constituir-se do futuro.

O passado é a condição da efetividade do Dasein. A efetividade é possível, de fato, somente como termo de relação de um “não-poder” sobre aquilo que simplesmente já é. Então, se o tempo é o sentido unitário da cura, adverte Heidegger, não é de modo algum um ente: o tempo, na sua transcendentalidade, não “é”, mas “se temporaliza”<sup>3</sup>.

Passado, presente e futuro indicam o sentido do “proceder-se de si a...” do “retornar a...” e do “deixar vir ao encontro”. O puro deixar acontecer é, como pura presença, o puro deixar estar ao encontro do objeto transcendental. A pura presença é o próprio voltar-se da transcendência ao objeto transcendental, constituindo-se este no ato mesmo em que o “voltar” se efetua. É o puro “deixar estar ao encontro do que vem” (dawider) que se põe como pura presença<sup>4</sup>.

Transcendência significa formalmente ultrapassar, superar, relação de qualquer coisa à qualquer coisa. Como raiz da diferença ontológica, e assim como essência do Dasein, a transcendência é a essência do sujeito, é a estrutura da subjetividade, do sujeitar-se

<sup>2</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 253.

<sup>3</sup> SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 252. Vê-se, também, que o sentimento anti-heideggeriano de João M. Adeodato é infundado. Para ele, “Heidegger entende que a filosofia só pode compreender o Ser penetrando no tempo, condição humana fundamental”. Cfr. ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência**. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 79-80.

<sup>4</sup> “Enquanto o presente da direção é o presente ôntico (unidade originária), o presente do projeto é o presente ontológico”. Severino, 1994, p. 250.

do sujeito. Sujeito não significa que, em um segundo momento, transcendeu-se o Ser do ente presente. Ser sujeito significa ser como transcendência e, como subjetividade, transcendência é a possibilidade ontológica desta relação.

Transcendência não significa a ultrapassagem de uma barreira, mas a essencial extaticidade. É sob o fundamento transcendental do “Ser fora de si”, nas êxtases temporais, que o manifestar pode se dar ao manifestado, mostrando-o em si mesmo. O ente que “está ao encontro” é aquele mesmo que é ultrapassado, é o próprio ente que é passado de um lugar para outro. Ultrapassado é todo ente e, assim, também, o ente ao qual a essência é a sua existência: o Dasein.

A transcendência é, então, a mediação do Ser ao ente. O ente pode manifestar-se somente se o seu Ser se pôr como tal. Mas, para se pôr como tal é necessário uma inclinação do ente sobre si que, porém, pressupõe um afastamento do ente imediato de si, de qualquer coisa que não é próprio, transcendendo-o. Isso é possível somente em virtude do ato que manifesta o ente em si mesmo. Tal ato não é próprio do ente imediato enquanto tal, mas de um ente particular que é em virtude deste seu ato manifestante. O ente é ultrapassado enquanto imediato. A transcendência, por ser o fundamento do manifestar-se do ente, é a mediação do Ser do ente e, assim, um inclinar-se sobre esse ente, próprio no ato em que o transcender se porta sobre “o outro” deste ente, sobre o que não lhe é próprio.

A zona do “imediato” se parte em duas porque a inclinação, como ato manifestante do Dasein, chega, de uma parte, ao Dasein que tem em si (como essência) a própria superação e, de outra, ao permanente ente imediato. No primeiro caso o Dasein, ao ultrapassar, chega àquele ente que esse é, chegando a si enquanto próprio. No segundo caso a mediação chega sobre o ente que não é o Dasein.

O Dasein, assim, pode referir-se ao ente somente na medida em que este existe como si próprio. A transcendência rende ontologicamente possível a alteridade necessariamente implicada do pôr-se do “próprio” que exclui de si aquilo que é outro de si. O transcender transcende o ente em uma totalidade. Mas, se o “imediato” da totalidade do ente é aquilo que é ultrapassado, o mundo é aquilo sobre o qual o Dasein transcende, é aquilo que, como termo essencial da transcendência, o determina Ser-no-mundo.

Este ato de transcender não coincide com o ato de objetivação que é a fonte do pensamento científico. O ato de transcender é o primitivo, o que condiciona o ato de objetivação. Entretanto, se a perspectiva científica permite considerar o objeto sob a forma do

“em si”, então será necessário que o Dasein seja capaz de transcender-se a respeito deste si próprio, ou seja, do próprio Dasein<sup>5</sup>.

A elaboração kantiana tem como estudo essencial esclarecer a condição ontológica da apreensão empírica, da reprodução empírica e do reconhecimento empírico<sup>6</sup>. Apreensão, reprodução e reconhecimento puros, transcendentais, constituem exatamente, nesta unidade, condição ontológica do correspondente ôntico. A unidade destes elementos do puro conhecer deve se pôr de modo que os elementos não constituam os pólos de uma exterior ligação (Ser-fora-de-si), mas sim que nasçam como tais na unificação. Propriamente, aquilo que a lógica encontra diante de si pertence à estrutura do mesmo puro pensamento analisado da lógica transcendental: aquilo que é essencialmente apresentado no seu necessário referimento ao puro pensamento. O complexo deve ser, de certo modo, unificado (síntese) para poder ser objeto de uma consciência. Tal ato de unificação é a imaginação que se manifesta como pura síntese, origem de intuição pura e puro pensamento, constituindo a mesma transcendência.

Já na elaboração heideggeriana a transcendência não é simplesmente constituída do intelecto, pensamento, mas, também, da intuição. Sobre o plano empírico há uma primazia do intelecto sobre a intuição, mas sobre o plano transcendental a relação se inverte. O ente se manifesta em uma certa relação ao se conhecer. É dado esta relação no sentido de que o manifestar-se do ente é o “ente acontecido” e, assim, a não-eficácia do conhecer sobre o ente. Não se fala de eficácia sobre o existir do ente: o conhecer humano não é onticamente criador. A relação ao ente o manifesta no seu “vir ao encontro de si”, sem que o conhecer possa ter eficácia sobre este “vir ao encontro”. De outra parte, se o ente, como ente que é, é em estado de “vir ao encontro”, é necessário que isso seja, anteriormente ao seu vir ao encontro de fato, conhecido como ente na sua estrutura essencial, no seu Ser.

A consciência ontológica é a condição de uma possibilidade de que o ente possa estar ao encontro de uma criatura finita, ou seja, sempre ontológica, mas não elaborada como saber vulgar. A natureza desta condição se esclarece ao observar que o “dever condicionar” e o “não poder condicionar” são compatíveis, enquanto o significado não é unívoco. Se o ente “está ao encontro de”, o condicioná-lo ontologicamente significa haver o poder de dirigir-se ao ente deixando-o “estar ao encontro de”. O condicionamento consiste em um deixar ser “dirigindo-se a...”. Tal “dirigir-se a...” constitui um “arriscar-se”, no qual se pode apresentar qualquer coisa como criatura finita. Assegurar-se do princípio em tal risco,

---

<sup>5</sup> Waelhens, 1062, p. 209-210.

<sup>6</sup> Severino, 1994, p. 249.

formá-lo originalmente, não é outra coisa que a transcendência caracterizante de toda relação finita ao ente. A pura síntese deve, então, manifestar como unificante a totalidade da estrutura da transcendência, enquanto a consciência ontológica, fundada sobre a pura síntese, é manifestada como o “deixar estar ao encontro de”.

A intuição receptiva é, em virtude do “deixar estar ao encontro de”, pura correspondência, configurando-se como “dirigir-se a...”. O “vir ao encontro”, que determina a receptividade da consciência finita, é possível, entretanto, no seu Ser deixado vir ao encontro. Não é no sentido de que o “deixar” condiciona onticamente o “vir ao encontro”, mas no sentido de que o “vir ao encontro” se constitui como tal, ou seja, é considerado como tal em um Ser deixado vir ao encontro. Sem o “deixar” não tem mais sentido o “vir ao encontro”.

Portanto, se a pura síntese colhe e unifica a totalidade da estrutura da transcendência e se, como tal, é síntese de pura intuição e de puro intelecto, a transcendência deverá ser esclarecida na sua totalidade, em referimento à pura intuição. O esclarecer-se da transcendência é exatamente a meta da dedução transcendental.

Ora, se o intelecto recolhe o complexo em unidade, é necessário uma preliminar reflexão sobre a unidade representante (conceito), um ter-se à frente de tal unidade, que é exatamente o “deixar estar ao encontro” que se revela como a ação originária do intelecto. O intelecto é a faculdade do “deixar estar ao encontro” e do deixar constituir um objeto.

Por fim, o ente que vem ao encontro é o que é pensado, recolhido no intelecto. O “pensado” é o pensamento que o pensa, isto é, é o deixar o ente vir ao encontro. Quando, porém, se diz “pensamento” se diz já “o pensado”, dada a absoluta permanência daquele a este<sup>7</sup>. Assim, no “deixar estar ao encontro de” o ente vem ao encontro no ato mesmo em que se constitui como objeto.

## **2 – Ser-lançado e o Nada**

Um dos perigos do pensamento metafísico é que este não pode identificar elementos diferentes de uma definição como sendo sempre válidos. O problema é

---

<sup>7</sup> Transcendência implica alteridade do Ser ao pensamento; permanência significa resolução do Ser no pensamento. Cfr. Severino, 1994, p. 451.

que os seres humanos e a transcendência estão a serem definidos mais por contraste com o que não são, por contraste com os animais e entidades comuns, do que em relação à sua própria essência, ao que poderão ser. O foco não é sobre a especificidade de ser humano numa relação com e com uma compreensão do Ser. É uma concepção metafísica da transcendência como categoria filosoficamente estabelecida.

O aparecer do ente é condicionado por uma intencionalidade transcendental que deve ter um objeto. Este objeto, enquanto houver o caráter do “estar ao encontro”, forma o horizonte em que pode vir ao encontro o ente. Tal objetividade transcendental não pode vir intuída como o ente. Para compreender bem o que segue se faz necessário a distinção entre o existente em bruto e o Ser do existente.

Heidegger separa de maneira absoluta o Ser de um existente, correspondente à sua inteligibilidade, e este mesmo existente enquanto existência<sup>8</sup>. O existente em bruto está inteiramente fora do alcance das faculdades humanas, existe de maneira independente do homem, encontra-se colocado numa espécie de caos original irredutivelmente estranho a toda inteligibilidade. O Ser do existente, ao contrário, o que faz com que este existente possa ser compreendido, integrado em um mundo organizado, provisto de inteligibilidade, é a operação do Dasein que, por esta razão, pode ser chamado de fonte de toda verdade. O Dasein saca o existente da noite original para inundar-lhe de uma luz que o projeta e o constitui de um Ser e que o faz inteligível e verdadeiro.

Derrelição significa o Ser já sempre existente, o Ser abandonado, lançado e arrojado ao mundo. Nada tem consciência de sua entrada na existência e toda consciência de existir é consciência de uma existência que já existe. A derrelição, pertencente à essência do Dasein, é um momento constitutivo de seu Ser, do cuidado que, entretanto, deverá ser reduzido à temporalidade, ou seja, uma maneira de temporalizar-se. A derrelição é o elemento através do qual o Dasein pode demonstrar que é o “passado”.

O caráter de ser do Ser-aí, de estar escondido no seu “de onde” e no seu “aonde”, mas de ser tanto mais radicalmente aberto enquanto tal, este “Ser que é”, é chamado de o “Ser-lançado” do ente no seu “aí”. “Ser-lançado” está a significar a efetividade do Ser consignado<sup>9</sup>. O lançamento significa que o existente é a sua possibilidade enquanto se projeta nele e, conjuntamente, que este caráter de peso da existência, porém, não é padrão de sua origem e nem do seu fim. Isso não tem de ser outro que o próprio lançado fundamento, que é

---

<sup>8</sup> Waelhens, 1962, p. 254-255.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1, p. 189.

o seu “poder-ser”, que explica a “cura”. Isso não é princípio do próprio fundamento, mas é sobre o próprio fundamento enquanto próprio fundamento.

O manifestante, aquele que deve pôr o próprio fundamento, não implica poder sobre tal fundamento, mas, existindo, deve assumir e aceitar o próprio Ser-fundamento como fundamento efetivo. O Ser-lançado é o fundamento do não-poder da abertura sobre o ser lançado.

A estrutura da existência humana determina e contém todas as questões e todas as respostas que o homem pode semear e dar legitimamente. A transcendência é o fundamento, é a fonte de toda verdade ontológica. Heidegger responde que a questão “por que o Dasein é assim?” não tem sentido pois o Dasein existe assim como existe<sup>10</sup>. É o domínio do fato bruto que encerra toda discussão, donde se deixa de estribar um fundamento para cair num abismo.

Que o Dasein seja, segundo a possibilidade, um “próprio” e que seja efetivamente em correspondência da sua liberdade, tudo isso não é em poder desta própria liberdade. Tal impotência (Ser-lançado) não é o simples resultado do constrangimento do ente sobre o Dasein, mas sim o Ser deste como tal, determinado do não-poder. A transcendência é o fundamento pelo qual se é poder, mas poder-ser do Dasein considerado só no plano ontológico. O não-poder sobre o ente determina o próprio não-fundamento do fundamento.

A ontologicidade é, como “qualquer coisa”, essencialmente compreendida na onticidade. Ôntico é aquilo sobre o qual o ontológico não tem poder, o que se põe, assim, como um Ser-já a prescindir do ato manifestante. Mas, a própria ontologicidade é, como existencialidade, um Ser-já que não tem poder sobre si, tanto que é um lançado Ser-já, e isto é onticidade.

A estrutura transcendental do manifestar é deduzida como condição ontológica subjetiva da unidade originária e, assim, como fundamento ontológico da efetividade e do Ser-lançado do Dasein. Não se confunde com uma estrutura permanente, pois é o próprio “dado” o qual se põe como o ponto de partida de uma indagação. A estrutura transcendental não regressa a um “dado”, mas se põe como condição ontológica subjetiva deste<sup>11</sup>.

Todo motivar ôntico é ontologicamente fundado na liberdade que é, portanto, o fundamento do fundamento. Mas no próprio ato em que a liberdade se põe como fundamento ela se põe, também, como o próprio abismo (não-fundamento). A natureza

<sup>10</sup> Waelhens, 1962, p. 280. Significa não haver compreensão possível do existente em bruto.

<sup>11</sup> Severino, 1994, p. 237.

“abismal” do fundamento aparece no ato em que o Dasein transcende si mesmo. O investimento do Dasein, da parte do ente, é possível enquanto o poder-ser (projeto) se encontra lançado em meio ao ente, ou seja, lançado a ser aquilo que este é (ontologicidade) sem ser potente sobre seu Ser.

No “deixar estar ao encontro”, considerado na sua pureza, prescindindo do ente que pode “estar ao encontro”, o Nada é o que é deixado “estar ao encontro”. Dado que não pode ser o ente no puro “deixar estar ao encontro”, aquilo deixado estar ao encontro é um Nada. De outra parte, este Nada não é um Nada absoluto enquanto é introduzido como condição do manifestar-se do ente. O Nada não é um Nada absoluto e, assim, é um Nada de alguma coisa, precisamente do ente. Neste sentido, se o “deixar estar ao encontro” é um ter-se no Nada, o “representar” (apreensão empírica) pode deixar vir ao encontro um “não-Nada” ao invés do Nada e, assim, qualquer coisa como ente quando este se manifesta empiricamente.

O Nada do qual o ente enquanto ente provém não é o “nada” do qual nada provém. O Nada do qual o ente provém é o Nada ontológico – reentra na categoria tradicional de Ser; o “nada” do qual nada provém é o nada ôntico que é, exatamente, o nada tradicional como negação do Ser. O poder-ser, da parte do ente, é acessível no próprio ente que já é um Nada e refere-se à unidade originária do seu manifestar-se.

O Nada é a condição ontológica do manifestar-se do ente. Isto é possível enquanto o Nada é como Ser, mas não como ente. O Nada exprime a essência da verdade do Dasein como desocultamento do ente em si mesmo e é, assim, a condição do não-poder de manifestar sobre o ente enquanto ente. O ser Nada do ente da parte do Ser, e sendo isso a condição ontológica do manifestar-se do ente, é a possibilidade de ser intencionalmente a totalidade do ente. Esta é, sem dúvida, a autêntica interpretação da frase: “o Ser é sempre o Ser de um ente”<sup>12</sup>.

Não é o Nada aquilo que provoca a angústia, pois o Nada é, tudo cessou de ser. Este Nada se revela a um puro Dasein cuja desnudez não é capaz de ser qualificada nem sequer de “eu”. Os seres não desaparecem materialmente, mas se desvanecem no plano do valor. Cessam de ser um todo coerente, organizado, estruturado. O Nada se revela no aniquilamento do inteligível. Assim, ao aparecer o Nada, tropeçar-se-á com o existente em bruto.

A angústia, pela destruição das estruturas inteligíveis e do Ser, faz retornar ao caos original dos existentes em bruto. Este aniquilamento do Ser é, também e ao

---

<sup>12</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 35.



mesmo tempo, condição do Ser. Descobrimo o Nada do Ser da existência bruta, o Dasein experimenta sua faculdade de superar este Nada e de desocultar o Ser. A experiência do aniquilamento do inteligível e a experiência do caos se condicionam mutuamente<sup>13</sup>.

Heidegger identifica o tempo como a revelação do Ser no mundo<sup>14</sup>. O Ser espacializante é o ser humano autêntico que pensa, fala e exerce a sua atividade de revelação do Ser enquanto tempo (êxtases temporais). Uma relação com o Ser só é atingida ao se afastar da atitude do pensamento representacional. Este movimento é um “salto” no sentido de pulo. O “salto” é a entrada abrupta para o domínio a partir do qual o homem e o Ser já se atingiram mutuamente na sua natureza ativa, já que ambos são mutuamente apropriados, oferecidos um ao outro como prenda. “O salto (projeto lançado) é a conclusão do projeto da verdade do Ser no sentido de acesso ao aberto, de modo que aquilo que lança o projeto se manifesta como lançado, vale dizer produto do Ser”<sup>15</sup>.

O salto é um modo de ser do Ser-aí interrogante que concede fundar si mesmo e a sua demanda. “O salto, próprio desta demanda, faz surgir a si mesmo o próprio fundamento, o realiza num salto. Tal salto, capaz de produzir-se como fundamento, é o que chamamos de salto originário: o fazer surgir a si mesmo o próprio fundamento”<sup>16</sup>.

Por outro lado, segue-se que todo fundamento e o princípio deste fundamento tem sua origem na liberdade. A liberdade é o fundamento de todos os fundamentos, a razão de todas as razões. A liberdade da transcendência é o fundamento último de toda espontaneidade. Se o Dasein tem a possibilidade de manifestar uma liberdade espontaneamente criadora, a razão é porque esta se fundamenta sobre a liberdade que constitui a ipseidade na transcendência. A liberdade da transcendência não é somente um fundamento senão a origem de todo fundamento possível. Toda verdade e todo valor do Ser estão fundados no Dasein, ou seja, no ato constitutivo do Dasein como ipseidade. A transcendência livre é o fundamento de todos os fundamentos possíveis.

A transcendência é a verdade originária na qual o Ser do ente advém manifesto. A verdade transcendental é o próprio manifestar-se do Ser. A transcendência, como revelação do Ser, é a condição da possibilidade do originário manifestar-se do ente, no qual consiste a verdade ôntica. Isto leva ao reconhecimento de que existem três níveis

<sup>13</sup> O Ser produzido, ao contrário, é concebido pela oposição ao Nada puro e ao Ser puro.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Identité et difference*. In HEIDEGGER, Martin. *Questions I et II*. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968, p. 287.

<sup>15</sup> POEGGELER, O. *Der denkweg M. Heideggers*. Pfullingen, 1963, p. 169. Apud MORETO, Giovanni. *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 118.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die metaphysik*. Tübingen, 1953, p. 5. Apud Moretto, 1973, p. 117.

diferentes de reflexão: um concernente aos seres enquanto entidade, outro concernente ao Ser destes seres e um terceiro concernente ao Ser enquanto tal.

Para Heidegger, mover-se de um nível para outro é apenas um salto e não um processo contínuo de transição<sup>17</sup>. O salto, portanto, é a “base secreta de liberdade” que rege o vínculo originário do ser do Ser-aí, de verdade e pensamento. É o vínculo do jogo que comporta “um novo modo de dizer”<sup>18</sup>. A proximidade ao Ser é atingida num salto inicial que, uma vez executado, poderia aproximar com uma frequência e segurança crescentes. Entretanto, a nulidade do Ser é contínua, continua a assolar-nos. O terrível sentimento da “não-morada” é uma ameaça contínua e, assim, a ansiedade do abismo do Ser não é perdida.

A transcendência, por fim, permite compreender como a existência não pode ser algo estado, uma situação estável provista de um estatuto definido, mas que deve afirmar-se como uma sucessão descontínua de atos. Não se dá, pois, a natureza da existência, nada pode ser um enunciado. A existência do Dasein, como ipseidade e liberdade, cai subtraída a uma liberdade sem fundamento. Nada é o dono do fato de existir: é derrelição, impotência e abismo.

### 3 – A finitude do Dasein

O significado autêntico do método transcendental consiste em levar qualquer coisa ao ente, mas qualquer coisa que transcende a experiência. Tal “levar” consiste em um originário e preliminar referir-se ao ente, o qual “referimento a...” forma o horizonte entre o qual o ente advém manifesto. O “referimento a...” é o puro (transcendental) fundamento que possibilita o manifestar-se do ente em si mesmo. É a síntese ontológica concebida como síntese a priori.

Esta síntese a priori é transcendental em vista do caráter transcendente do horizonte em relação ao ente que em si se manifesta. Por outro lado, dado que a síntese ontológica constitui a preliminar compreensão do ente, onde o Ser compreendido do ente é

<sup>17</sup> Heidegger, *Einführung in die metaphysic*, op. cit., p. 10. Apud Moretto, 1973, p. 118.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin. *Der satz vom grund*. Pfullingen, 1957, p. 95, 159. Apud Moretto, 1973, p. 118.

uma propriedade transcendental deste ente, segue que a transcendência da compreensão do Ser é o fundamento da região significativa do ente (síntese empírica).

O dever originário e autêntico da filosofia é, assim, o estudo da transcendência da compreensão do Ser como fundamento possibilitante. Os seres humanos se definem pelo que Heidegger designa *finitude*<sup>19</sup>, ou seja, a finitude esclarecerá o acontecer da compreensão ontológica do Ser do ente como condição da possibilidade da compreensão ôntica do ente em si mesmo. Assim, a natureza finita do homem não expressa uma limitação temporal ou espacial, mas o caráter condicional de projeto de possibilidades em conformidade com sua essência.

Porém, segundo Kant, método transcendental refere-se ao ente como objeto por uma consciência que o representa. Trata-se da razão suficiente do objeto representado por um sujeito. Trata-se do saber condicionado porque se inicia e se desenvolve sempre dentro de si mesmo, fechado a advertir o condicionamento exterior da presença do ente. Neste sentido a afirmação do método transcendental estende-se ao “direito produzido” que não é mais pensado a partir da sua essência, mas é derivado transcendentalmente do proceder a priori da razão<sup>20</sup>.

Já para Heidegger, a finitude está presente e constituída na intuição humana considerada isoladamente. É um dado imediato pelo qual a intuição não cria o ente. Intuito derivado que não pode criar o objeto no ato de intuí-lo, mas deixa-lo dar-se, manifestar-se. A finitude da intuição consiste, então, na sua receptividade, onde a intuição finita é investida e “afetada” de um ente pré-existente<sup>21</sup>.

O ente que se põe à frente do conhecer finito se põe como qualquer coisa sobre a qual o conhecer não tem eficácia. A não eficácia determina exatamente o “estar ao encontro do ente” ao qual o conhecer se refere, manifestando-o em si mesmo. O “referir-se a...”, como consequência da não eficácia, significa conformidade e, assim, finitude. Já para o conhecer absoluto (saber) o ente não se põe como objeto (como qualquer coisa que está ao

<sup>19</sup> THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna**: meditações sobre o tempo. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 285.

<sup>20</sup> ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 90. A propósito, Hommes nota como em Kant o direito, lançado de uma origem existencial, se esclarece em técnica. U. Hommes, **O problema do direito e a filosofia da subjetividade**, in Almanaque Filosófico, p. 321. Apud Romano, 1969, p. 90.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 86. Destarte a diferença entre “sabedoria” (disciplina racional das atividades humanas) e “conhecimento” (técnica para verificação, descrição de um objeto qualquer). ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998

encontro), mas como “ente-estando”, ou seja, como qualquer coisa que recebe o Ser ao se tornar manifesto.

O ente é o ente em si e não o ente criado. Entretanto, o ente em si é o mesmo ente que é no fenômeno, ou seja, como objeto de uma consciência finita. O fenômeno significa a manifestação do ente em si mesmo (*gegenstand*) e não como “ente-estando” (*enstand*)<sup>22</sup>. Aquilo que é posterior ao fenômeno é aquele mesmo ente que é o fenômeno. Analogamente, o puro fenômeno não exprime uma privação da realidade (justiça anulante), mas simplesmente a impossibilidade para o conhecer humano de uma consciência absoluta do ente. O ente é, assim, fora de nós em um duplo sentido: como coisa em si é fora de nós enquanto somos excluídos de uma intuição absoluta do ente; como fenômeno é também fora de nós enquanto não é o ente que é em nós, havendo-nos apenas uma relação com aquele ente.

O manifestar-se do ente é o sintoma mesmo da finitude do conhecer enquanto intuição receptiva. A sensibilidade é necessariamente relacionada à receptividade e, portanto, à finitude. Segue, então, que a possibilidade do conhecer ôntico é fundada sobre um não-empírico conhecer ontológico que, somente por isto, é receptivo, similar a uma intuição criadora.

A finitude do ente finito homem e, portanto, da sua consciência levanta o problema da condição de um preliminar e anterior Ser dirigido ao objeto. Tal condição de “dirigir-se” é a consciência ontológica. Nesta possibilidade do conhecer ontológico, ou seja, do ontológico dirigir-se ao objeto, aquilo que está ao encontro no puro deixar estar é o Ser e não o ente. Trata-se, aqui, não do caráter pelo qual o ente faz resistência, mas do preliminar estar ao encontro do Ser.

O Nada e o Ser são idênticos no sentido que o Nada é simplesmente o não ser ente do Ser. Não ser ente no sentido da transcendência de cada ente particular e de cada determinação, no sentido de possibilidade de manifestação<sup>23</sup>. Assim, segue-se a circularidade entre “deixar estar ao encontro” e Ser, ou seja, o Ser só é no seu Ser deixado ser. Não há circularidade entre o “deixar estar ao encontro” e a objetividade empírica, dada exatamente a não eficácia do “deixar estar ao encontro” sobre o ente.

Devemos observar que *possibilidade* significa aquilo que rende possível a experiência. Experiência é a consciência finita, intuitivamente receptiva do ente, é o apresentar-se de um objeto. O apresentar-se deste objeto é condicionado da representação que manifesta o objeto, que implica em um “dirigir-se a...”. Assim, de uma parte, segue que o

---

<sup>22</sup> Heidegger, 1994, p. 92.

<sup>23</sup> Idem, 1997, v.1, p. 99.

originário “dirigir-se a...” é condição de possibilidade da experiência. De outra, uma consciência é tal se é verdadeira; mas, verdade significa a “concordância com o objeto” e isso deve pôr-se como originário horizonte do “estar ao encontro”. Segue, então, que a condição da possibilidade do objeto, relativamente ao seu poder estar ao encontro, é este horizonte. As condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência. O Ser colhe a unidade da transcendência na sua estrutura essencial no sentido que o “deixar estar ao encontro dirigindo-se a” forma, como tal, o horizonte em geral da objetividade do sujeito.

Ao contrário, o problema da essência do conhecer e da finitude do conhecer, como problema decisivo, constitui o campo de pesquisa de uma analítica transcendental da subjetividade do sujeito. O homem é homem exatamente enquanto compreende o Ser. Entretanto, o Ser passa despercebido de toda parte e está, também, constantemente presente. “Nós compreendemos o Ser ainda que seu conceito nos falte”<sup>24</sup>. O homem é um ente posto entre outros entes de modo tal que o ente que ele não é e aquele ente que é ele mesmo já estão sempre manifestos. “Este modo de Ser do homem chamamos de existência”<sup>25</sup>. A existência é uma invasão na totalidade do ente que rende possível o manifestar-se do ente em si mesmo.

A compreensão do Ser é a mesma radical finitude do homem que, como não-poder sobre o ente, deve ter projetado a totalidade do ente na compreensão do Ser. A compreensão do Ser se revela como a mesma finitude radical do homem enquanto limitar-se a deixar ser o ente como tal, do qual não poderá tornar-se mais senhor, qualquer que seja a forma de civilidade e de técnica. O manifestar-se do ente em si mesmo é o estar ao encontro do ente, ao deixar estar ao encontro, próprio do horizonte onde o Ser se manifesta. A compreensão do Ser é a mesma existência radicalmente imersa na finitude.

O originário manifestar-se do ente exprime uma rapina onde o ente passa a ser manifesto do seu Ser escondido. O Ser verdadeiro é o deixar ver o ente no seu não-ocultamento, tirando-o do seu ocultamento. Demonstrar o Ser escondido significa demonstrar a independência do ente enquanto ente e, assim, a subsistência do ente. Tal demonstração é a própria fundamentação ôntica da unidade originária, a qual indica a condição ontológica objetiva de tal unidade. Tal fundamentação assegura aquele tanto de fundamentação ôntica necessária para a elaboração da direção ontológica da ontologia.

---

<sup>24</sup> Heidegger, 1994, p. 283.

<sup>25</sup> Ibid., p. 284.

Finitude, como não-poder sobre o ente, indica a impossibilidade de uma identidade entre fundamentação ôntica e fundamentação ontológica. A queda da identidade desloca o poder da parte do ente de modo que o subsistir do ente não coincide mais com o ato através do qual a consciência o manifesta, mas o ato da consciência se reduz a manifestar o ente na sua independente subsistência. Quando se fala de ativo poder do ente a ser manifestado, se entende exatamente o poder que vem a constituir o próprio ato de ser do ente. Exatamente sobre o fundamento de tal ato o ente pode ser manifestado.

A finitude é afirmada com base em uma observação do “dado”: é dado o ente, mas não é dado o poder da consciência sobre o ente, ou seja, o ato que manifesta o ente não é o mesmo ato que o põe como ente. Assim, a consciência não tem poder sobre o ente, mas simplesmente o manifesta. É preciso concluir que, sendo o ente de fato manifestado, é necessário que haja em si o poder de ser manifestado. Este ativo poder do ente de ser manifestado é o seu ato de ser, é a sua existência<sup>26</sup>. E se a existência é própria do ente, essa é independente do ato manifestante da consciência.

A abertura, como cura, enquanto Ser-no-mundo, é necessariamente um Ser preso ao ente intramundano. A cura é definida como a abertura enquanto o Ser-no-mundo, como Ser-presno-intramundano, encontra-se com o ente, significando que a abertura do Dasein e o manifestar-se do ente são cooriginárias<sup>27</sup>.

A cooriginariedade refere-se ao plano ontológico e é uma relação que intercorre entre o “fundante ontologicamente” e o “ontologicamente fundado”<sup>28</sup>. Dizer que abertura e realidade são cooriginárias significa que a abertura é tal somente como fundamento ontológico da realidade e que esta é tal somente se fundada ontologicamente da abertura.

A efetividade da abertura tem como consequência a essencial evacuação do Dasein, em seguida do ente que se manifesta no seu modo de aparência falsa. De fato, o Dasein, sendo em uma essencial evacuação, é na não-verdade, segundo a estrutura do seu Ser. A não-verdade é o Ser escondido do ente e a verdade é o manifestar-se do ente.

A não-verdade, como cooriginária à verdade, expressa a finitude transcendental do Dasein. Entretanto, a finitude é conciliável com a não-verdade porque esta expressa o ato de Ser do ente sobre a qual a finita estrutura transcendental do Dasein não tem

<sup>26</sup> Comprovar a existência é impossível e desnecessária. Cf. Capítulo IV, item 3: Temporalidade mundana e intramundana.

<sup>27</sup> “À cura pertence não apenas o Ser-no-mundo, mas também o ser e estar junto aos entes intramundanos. Juntamente com o Ser da presença e a sua abertura se dá, de maneira igualmente originária, a descoberta dos entes intramundanos”. Heidegger, 1997, v.1, p. 289.

<sup>28</sup> O termo *fundamento*, aqui, adquire significado somente em relação ao fundado. Cooriginariedade significa que o fundamento-fundado é ontologicamente fundante.

poder. “A condição ontológico-existencial para se determinar o Ser-no-mundo através de verdade e não-verdade reside na constituição ontológica do Dasein, por nós caracterizada como o projeto que está lançado”<sup>29</sup>. O Ser-já do ente determina a priori o projeto.

Todo projetar é lançado, ou seja, é determinado do referimento não-potente do Dasein à totalidade do ente que já é. O projetar remete ao ente que é em modo de Ser manifestado. Tal modo de Ser, o Ser determinado do projetar, é o que Heidegger chama de “ir ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele mesmo”<sup>30</sup> (transcendência). Advém, assim, qualquer coisa como a captura transcendental do projetar da parte do ente, com o qual o projetar se concilia, sendo transcendentalmente determinado.

O Ser manifestável do ente é a consequência do não-poder do projeto sobre o ente. Já o manifestar-se deste implica o poder (ativo) do ente a ser manifestado. O poder-ser do Dasein, de uma parte, exprime a possibilidade ontológica da relação ao ente. De outra, como lançado, é a impotência sobre o ente. O poder, portanto, é limitado do não-poder. Este poder ativo é o ato do Ser do ente que já é, quando introduzido no horizonte do mundo. Transcendência significa, assim, também, projeto do mundo, de modo que o projetante pertence ao ente que esse transcende e com esse já é conciliado.

O Ser potente somente como não-potente é a afirmação da finitude da liberdade do homem. “Deixar ser” é o ato próprio da transcendência no seu abrir-se ao ente. A liberdade, então, é aquilo que deixa ser o ente. Liberdade significa não só ser livre à totalidade do ente, mas também ser livre para a manifestação do ente de modo que o não-poder do manifestar, deixando ser o ente, instaura a finita circularidade entre manifestar e manifestado. O manifestar-se do ente em si mesmo na unidade originária é o próprio ato concreto de intencionalidade de manifestar.

O projetar expressa tal intencionalidade de manifestar como transcendentalidade do “antecipar-se a si”. Essa decisão antecipadora, como aceitação da finitude, é a liberdade para a morte. Portanto, existência significa, no seu se pôr aceitando-se, liberdade para a morte. O mundo é “aquilo pelo qual” o Dasein se dá a compreender o ente. Mas, o “aquilo pelo qual” é o próprio “poder-ser” do Dasein. O Dasein existe por si como próprio poder-ser. Aquilo “em vista de que” o Dasein existe é ele mesmo. Assim, a “vontade” expressa a cura que o Dasein tem de si: a vontade pela qual se constitui qualquer coisa como “existir por si”. “Aquilo, entretanto, que, segundo sua essência, antecipa projetando algo tal

<sup>29</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 291.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**: Martin Heidegger. Trad. Ernildo Stein e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 94.

como em-vista-de (...) é o que chamamos liberdade”<sup>31</sup>, liberdade de transcender a totalidade do ente.

Finitude significa, antes de tudo, não-poder. A compreensão do Ser é a finitude radical do Dasein que, não sendo potente sobre o ente, deve limitar-se a abrir o horizonte ontológico no qual pode manifestar qualquer coisa como ente. Esse teorema do não-poder do manifestar sobre o ente (teorema da finitude) determina a alteridade entre fundamentação segundo consciência e fundamentação segundo poder.

O fundamento ontológico (fundamentação segundo consciência) é deduzido mediante o fundamento ôntico (fundamentação segundo poder) que, antecedendo ao próprio resultado, se revela ontologicamente fundado a partir do fundamento ontológico. Se o fundamento, como horizonte ontológico, não é o ente (é uma nulidade, é o nulificar-se do Nada), é, porém, sempre um “qualquer coisa”. Este ser qualquer coisa é a onticidade que, necessariamente, compete a ontologicidade que é um estado deduzido como fundamento da zona do ente já manifesto na sua unidade originária.

À dada “posição” (unidade originária) é necessário o “absoluto fundamento” a fim de que tal posição seja aquilo que é. Este procedimento, que é o procedimento que antecede a posição absoluta do ente que se legitima, é formalmente o mesmo procedimento indiferencial que antecede a transcendência, demonstrando-a como condição ontológica subjetiva da unidade originária. A transcendência, que não é dada mas é demonstrada, é posta como qualquer coisa que, legitimando-se, demonstrando-se, é antecedente à “posição”.

A transcendência é revelada como a origem do ato fundante. Mas, o constituir-se deste ato na sua triplicidade (um evento da existência de um Dasein, um processo de superação e um caminhar que vai de algo até algo) é o próprio pôr-se (temporalizar-se, historicizar-se) da transcendência. “A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente”<sup>32</sup>. A transcendência, por ser especulativamente válida, não deve ser pressuposta à relação, mas deve se pôr como transcendência própria na relação e em virtude da relação<sup>33</sup>.

Pelo fato de “fundamento” ser um essencial caráter transcendental do Ser em geral, o fundamento se encontra essencialmente infundado. O fundamento funda o ser

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 109.

<sup>32</sup> Ibid., p. 113.

<sup>33</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Introduzione all'esistenzialismo**. 2 ed. Torino: Taylor, 1947, p. 124. Apud Severino, 1994, p. 387.



(o ser se funda), mas não funda o ente. O fundamento se revela na sua radical finitude, a qual aparece na transcendência enquanto liberdade para o fundamento. Finitude significa o Ser carregado, da parte do fundamento, da nulidade. A nulidade do fundar é o abismo do não-poder do fundar. O Nada do fundamento é a necessária complementariedade ao ser qualquer coisa, da parte do fundamento, sobre o qual não se tem poder. Por fim, o abismo é o sinal da provisoriedade do fundamento como liberdade, provisoriedade que é repetida, como finitude, como essência mesma do homem, a cada Ser.

#### 4 – Transcendência do mundo como temporalidade

Heidegger tem afirmado que o mundo pertence ontologicamente ao Dasein, que não se explica senão como momento do Dasein e que é parte integrante da estrutura do Dasein (Ser-no-mundo)<sup>34</sup>. O Dasein é sempre-já no mundo. O mundo não é senão a exteriorização produzida do Dasein enquanto se constitui pela temporalização. Assim, conciliando derrelição e Ser-no-mundo podemos concluir que se dá o mundo enquanto o Dasein se temporaliza. O Dasein pode aparecer como sempre já existente, posto que a derrelição é um dos momentos da temporalização pela qual ele se constitui, e, ao mesmo tempo, como fonte do mundo, posto que o mundo é o produto externo concebido necessariamente por tal temporalização. O Dasein constitui o mundo ao constituir-se a si mesmo. Não há a possibilidade de sentir-se senão como já existindo em um mundo já feito.

Por sua temporalização o Dasein transcende-se, sendo o mundo o produto transcendente. O Ser-no-mundo é a própria transcendência, tem um caráter transcendental. O Ser-presente do ente (*in-essere*) difere, no seu Ser de fato, daquilo pelo qual qualquer coisa em geral está presente (*essere-in*)<sup>35</sup>. O *in-essere* não indica o estado de fato do *essere-in* porque é indiferente, à compreensão do *in-essere*, que este, como estrutura essencial do Dasein, exista ou não exista de fato e porque, quando também o Dasein existe de fato, como de fato existe, o *in-essere* é aquilo pelo qual o Dasein pode ser *essere-in*.

A dificuldade que o estudo da transcendência oferece provém da possibilidade de distinguir três transcendências diferentes, das quais interferem-se

<sup>34</sup> Waelhens, 1962, p. 251.

<sup>35</sup> “O *in-essere* é um existencial e o *essere-in* é uma categoria”. Severino, 1994, p. 137.

constantemente: a transcendência do mundo a respeito do Dasein, a transcendência do Dasein a respeito de si mesmo enquanto está continuamente projetando-se e antecipando-se e a transcendência do Nada a respeito do Dasein enquanto oposição absoluta.

Em relação a transcendência do Nada a respeito do Dasein, tem-se que a contingência é o que, jamais, a nenhum preço, poderá ser aceita pelo homem. Já em relação a transcendência do Dasein a respeito de si mesmo, vê-se que a finitude é insuportável e que deve ser, da maneira que for, superada.

Quanto a transcendência do mundo a respeito do Dasein, vê-se no mundo o transcendente por excelência. O mundo domina o Ser, porém não o supera. Recorrendo ao mundo não se subtrai a ordem metafísica do dependente. Entretanto, é esta ordem que a apelação ao transcendente trata de superar. A dependência é o que inspira a angústia. Não poderá encontrar seu fim satisfatório em um “outro”. O mundo não é a suma de todas as coisas existentes, porém, externo e mais além das coisas, é o Nada<sup>36</sup>.

Toda forma de relação ao ente, sendo possíveis só como modos de Ser-no-mundo, presuppõe o mundo. É exatamente a necessidade desta pressuposição de indiferença que da estrutura imanente vem a estrutura transcendental do Dasein. E o mundo, como tal, é a transcendência como temporalização da temporalidade.

Os seres humanos se definem pelo que se designa finitude, referindo-se tanto às suas contingências históricas como à sua inevitável mortalidade. Celebrar o seu tempo, como a oportunidade para a liberdade reveladora, equivale ao entendimento do indivíduo como uma escolta dos seus semelhantes mortais. Escoltar, nas palavras de Heidegger, significa reconhecer a nossa “pertença ao estar-uns-com-os-outros”<sup>37</sup>. Escoltar quer dizer conviver respeitosamente com outra pessoa, acompanhar. Escoltar mortais requer a plena abertura de uma pessoa ao seu Ser, na sua essência finita e cotidiana. Escoltar é o exercício da liberdade reveladora nos assuntos comuns: exige-se que vá além do hábito e das fórmulas pré-estabelecidas.

A unidade originária é o manifestar-se do ente intramundano. Tal manifestar-se é possível somente sobre o fundamento da intramundaneidade: o mundo. Este, por sua vez, é um momento estrutural do Ser-no-mundo e pertence, assim, à estrutura transcendental do Dasein, segundo a qual a unidade originária estrutural é revelada como cura.

<sup>36</sup> Heidegger, 1994, p. 293.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language and thought**. Trad. A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971, p. 149. Apud Thiele, 1995, p. 285.

A estrutura transcendental do Dasein, como condição do manifestar-se do ente, transcende o ente, necessitando para isto da compreensão do Ser. O ser do Dasein é a cura, que exprime a radical finitude do Dasein. O Dasein tem necessidade disso, da compreensão do Ser, para render manifesto o ente. A cura do Ser é verdadeiramente cura quando fundamental finitude do Dasein. A cura é a unidade da estrutura transcendental da íntima pobreza (necessidade da compreensão do Ser) do Dasein. A cura é a unidade estrutural da finita transcendência do Dasein<sup>38</sup>.

A ciência é um movimento no qual se procura pôr a cura do ente. A passagem da consciência empírica à consciência científica determina uma apresentação do ente. O problema da transcendência, aqui, surge quando se pede a condição não somente do ente de apresentar-se ao saber científico, mas, em geral, a condição do apresentar-se do ente, o apresentar-se do ente como verdade ôntica.

O apresentar-se do ente, como verdade ôntica, é o próprio constituir-se da unidade originária como identidade intencional de manifestante e manifestado. A intencionalidade da “consciência” se funda sobre a temporalidade extática do Dasein. Constituindo o sentido do Ser do Dasein, o tempo é a própria possibilidade do Ser-no-mundo e da transcendência, que são as condições ontológicas subjetivas da unidade originária. A transcendência abre, então, um horizonte extático que é o próprio temporalizar-se (Ser-no-mundo) da temporalidade. O mundo é o produto transcendental desta temporalização e o Ser-no-mundo é a extaticidade transcendental enquanto fundamento ontológico do manifestar-se do ente<sup>39</sup>.

O tempo, na unidade de suas êxtases, constitui o próprio horizonte da transcendência. A extaticidade da transcendência, como originário Ser-fora-de-si, é o tempo. Sobre o fundamento da extaticidade transcendental, pode se dar qualquer coisa como um Ser-já-em e como um ente em seu Ser-apreendido que, manifestando-se, “vem ao encontro”. O “vir ao encontro” do ente é o seu objetivar-se, que é a própria unidade intencional de se manifestar.

Ser-no-mundo tem uma condição ontológica que considera a essência do Dasein a partir do seu efetivo existir. Isto é possível somente porque o Dasein, na sua essência, é um Ser-no-mundo. O encontrar-se do ente é o rendimento ontologicamente possível da transcendência do Ser-no-mundo. O encontrar-se de fato é possível sob o

---

<sup>38</sup> Heidegger, 1994, p. 294.

<sup>39</sup> Idem, 1997, v.2, p. 167.

fundamento do não-poder (da nulidade) do Ser-no-mundo. O Dasein é contingente e o existir de fato, no sentido do encontrar-se de fato, não é próprio do Dasein, mas de todo ente<sup>40</sup>.

O ente se manifesta em si mesmo enquanto o Dasein se temporaliza, constituindo a unidade extática da transcendência. Esta se põe, na sua unidade, como o não-poder ontológico, possibilitando o manifestar-se do ente como um “vir ao encontro”, como o deixar ser o ente em si mesmo.

Questionar a condição do não-poder sobre o ente significa questionar a condição ontológica do “dado”. A resposta é encontrada na extaticidade do horizonte da transcendência que, como condição ontológica subjetiva da unidade originária, se revela com fundamento ontológico do fundamento metodológico constituído do originário manifestar-se do ente intramundano.

A finitude e a nulidade da extaticidade do Ser-no-mundo são as condições do não-poder sobre o ente e da necessária relação do Dasein a uma alteridade (intramundaneidade). A extaticidade transcendental é o fundamento da alteridade que sempre acompanha o Dasein. Pela finitude do temporalizar-se da temporalidade o ente se apresenta como qualquer coisa sobre o qual o Dasein não tem poder, mas que simplesmente deixa vir ao encontro no horizonte extaticamente aberto.

A temporalidade do Ser-apreendido vem trazida relevando que a presença é sempre presença de um presente: a transcendentalidade é sempre um permanecer em si, porquanto esta permanência, como unidade originária, requer a transcendentalidade como fundamento ontológico. O sentido temporal do Ser-apreendido é dado, então, não tanto da ontologicidade, mas da onticidade do presente. O Ser-apreendido constitui a ponte de passagem da imanência da transcendentalidade à transcendentalidade da imanência. A temporalidade é sempre um permanecer da transcendentalidade do horizonte temporal: a “situação”<sup>41</sup>.

O tempo, como sentido da cura, reúne em uma unidade extática o dado e a condição ontológica do dado, definindo o dado (fundamento metodológico) como êxtase do presente, a transcendência (considerada na sua transcendentalidade como projeto do Ser e, assim, como possibilidade do manifestar-se do ente) como êxtase do futuro e a efetividade dos dois termos como êxtase do passado. O Ser-apreendido não é a êxtase do presente na sua ontologicidade, mas é o próprio plano ôntico (unidade originária) que a ontologicidade, como

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 96.

<sup>41</sup> Para futuro e passado o presente ôntico constitui um fenômeno secundário; já para o presente, o presente ôntico constitui o próprio Ser-apreendido. “Herança” também retrata a aceitação e transmissão de possibilidades que definem a situação (Ser-apreendido). Heidegger, 1997, v.2, p. 189.

pura presença, rende ontologicamente possível. A pura presença vem das êxtases temporais, envolvida no articular-se destas.

Em “Ser e Tempo” o esquema da temporalidade intervém como esclarecedor do sentido da cura. Pode, então, se estabelecer a temporalidade das três estruturas fundamentais da cura através da seguinte corrente de equações: êxtase do futuro: Ser-antecipadamente: existencialidade: estabelecer: fundamentação ontológica; êxtase do passado: Ser-já-em: Ser-lançado: aceitação: fundamentação ôntica; êxtase do presente: Ser-apreendido: direção: motivação (ôntica): fundamentação metodológica. É na “direção”, enquanto “Ser-apreendido”, que se observa a “situação”<sup>42</sup>.

A unidade necessária a dar sentido à triplicidade do ato fundante (cura) é dada da temporalidade, que nas três êxtases é a transcendência no seu tríplice ato fundante. Se a temporalidade é a unidade da cura e a cura é a abertura do Dasein, e porque a abertura é o próprio transcendimento da transcendência, o trinômio que, no seu sentido temporal, constitui essencialmente a estrutura da cura satisfaz a exigência da unidade do trinômio do ato fundante da transcendência.

Portanto, se a historicidade do Dasein se funda sobre o destino, e isto é possível sobre o fundamento da extaticidade temporal do existir (transcendência no seu tríplice ato fundante), temporalidade retrata, então, impotência: o “tornar-se” do Dasein é possível somente com base na sua impotência. O destino, como tal, é a impotência do Dasein que não pode resolver a sua contingência. O destino da existência é o autêntico historicizar-se do Dasein, o qual se poderá falar somente a partir do fundamento da temporalidade, pois, se a temporalidade é extaticidade, é a unidade das êxtases, sendo tal unidade a própria existência histórica, o “tornar-se” do Dasein.

Preserva-se claramente a absoluta sintonia entre o dar-se do Ser, o temporalizar-se da temporalidade, o permanecer-se da transcendentalidade, o nulificar-se do Nada e o “mundanizar-se” do mundo. Não é apenas pensando o existente que irá constituir-lo de um Ser. O existente em bruto adquire um Ser porque o processo de transcendência o integra a um mundo. Só a pertinência a um mundo é capaz de prover-lhe de uma estrutura, de uma nulidade, de um sentido. Graças ao processo de transcendência que o Dasein torna-se Dasein e, assim, cria o mundo pelo qual todos os existentes e ele mesmo são abraçados e ligados em uma totalidade que os organiza e, da qual, recebem inteligibilidade e Ser.

---

<sup>42</sup> Severino, 1994, p. 310.

Se por “sujeito” se entende a própria estrutura transcendental do Dasein, isto vale dizer que o “mundo é subjetivo. Mas, do ponto de vista transcendente e temporal, este mundo subjetivo é mais objetivo do que qualquer objeto possível”<sup>43</sup>. O mundo não é em si mesmo um existente, senão aquilo pelo qual todos os existentes adquirem sentido, estrutura e Ser. É o produto, é o termo concebido pela transcendência do Dasein. Isto leva à idéia de que o Dasein, pelo processo de transcendência que lhe é inerente, pode criar o sentido do existente, porém não propriamente um existente. Os objetos intramundanos supõem já o mundo, pois não se explicam senão pelo mundo, o qual não pode explicar-se senão pelo Dasein.

O mundo é a própria capacidade transcendental do manifestar-se do existente. Se ipseidade significa que o Dasein existe por si mesmo, o mundo é “aquilo pelo qual” o Dasein existe por si mesmo. Que o Dasein exista por si ou que exista pelo mundo é, então, o mesmo. O projetar-se do Dasein não é outro que o projetar-se do mundo. Transcender, da parte do Dasein, significa formar o mundo. O mundo se constitui no mesmo ato de formar-se, tornar-se do Dasein, no sentido de que, formando-se, se põe como a previsão transcendental, o projeto, o modelo para todo ente que poderá render-se manifesto. Se o mundo é aquilo sobre o qual a transcendência se dirige na ultrapassagem da totalidade do ente, e assim é o transcendente, “mundo” indica a relação do Dasein ao ente manifesto em sua totalidade<sup>44</sup>.

Para Kant o mundo resulta de uma idéia, e uma idéia transcendente às realidades que engloba<sup>45</sup>. Não é um conceito de extensão, mas de compreensão. Assim, ignora-se completamente a dimensão dos existentes englobados. O conjunto dos existentes é sempre transcendido como totalidade, sejam quais forem seus elementos e suas variações. A idéia de mundo, assim, corresponde mais a uma maneira do comportar-se do Dasein a respeito do conjunto dos existentes do que a um conhecimento preciso do que seja este conjunto.

O existente em bruto, em si inacessível, não é objeto, não está integrado nesta estrutura que é o mundo, estrutura que o Dasein projeta sobre ele para poder entendê-lo e entender-se a si mesmo. Entretanto, fora da transcendência e da projeção do mundo, ou seja, fora da existência do Dasein, nada poderia arrancar o existente em bruto da escuridão.

O Dasein está obrigado a lançar-se, a projetar-se e a antecipar-se para se dar o mundo. Essa antecipação é sua ipseidade e, assim, conclui-se que o mundo pertence a

<sup>43</sup> Heidegger, 1997, v.2, p. 168.

<sup>44</sup> Rende possível a relação à totalidade do ente mesmo se a totalidade do ente não é atualmente presente. HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 97.

<sup>45</sup> Waelhens, 1962, p. 258. Cf. Heidegger, 1989, p. 99ss.

esta ipseidade. Se anteriormente foi dito que o cuidado funda a ipseidade, então conclui-se que esta mesma ipseidade se funda na transcendência, posto que o cuidado é o ser do existente Dasein. Também, ainda, se o ser do Dasein se constitui pela temporalização, há de se considerar que o ato da transcendência não é outra coisa que a temporalização.

A temporalidade expressa a finitude do manifestar e, assim, a finitude da transcendência como fundamento ontológico da unidade originária. Tem-se, então, a seguinte cadeia de equação: Dasein: existir: transcender: projetar um mundo: projetar um Ser: temporalizar-se da temporalidade: mundanizar-se do mundo: nulificar-se do Nada: Ser-no-mundo: transcendentalidade do permanecer-se da transcendência. Todos esses termos esclarecem a estrutura transcendental referente à estrutura permanente que se põe como fundamento ontológico<sup>46</sup>.

“Mundo” não significa a exclusão da transcendência, mas a abertura do Ser, a resolução da problemática que fornecerá a condição da problemática teológica, a condição da procura de um deus. A ontologia, como estudo do Ser enquanto Ser, é o fundamento sobre o qual poderão ser construídas uma teologia e uma moral<sup>47</sup>.

O “passado”, como Ser-já do ente, é o destino do homem, pois o destino do homem é o seu não ser deus. O acontecer do ente está no destino do Ser e isto significa que o homem, da luz do seu Nada, vê nascer em torno de si mesmo aquilo que não é sua obra, aquilo que, pelo destino, não pode ser sua obra. “Como existente o homem se tem no destino do Ser”<sup>48</sup>.

A explicação do Ser-no-mundo do homem é a preparação de uma rigorosa indagação sobre deus, sobre valor, sobre lógica, sobre lei... Com a interpretação ontológica do Dasein como Ser-no-mundo não se está decidido nada, nem em sentido positivo e nem em sentido negativo, sobre a possibilidade da relação do Ser com deus. Somente após o esclarecimento do sentido do Dasein é possível colocar o problema do modo em que se poderá configurar ontologicamente alguma relação do Dasein com deus.

---

<sup>46</sup> Severino, 1994, p. 343.

<sup>47</sup> A lei não vem da razão humana: a lei vem do Ser. HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 123.

<sup>48</sup> Ibid., p. 95.

## CAPÍTULO VI: A justiça e a verdade do Ser

### 1 – Verdade e liberdade

A direção ontológica heideggeriana exige a identidade entre verdade e Ser. Heidegger, ao explicar a gênese do conceito tradicional da verdade, afirma que o primitivo sentido da verdade, que significa revelação, pôr-se à luz o que está escondido, expressão ou abertura do que se manifesta ou aparece, Platão o traslada à visão, à inteligência do homem<sup>1</sup>. A verdade refere-se, assim, à qualidade do entendimento, à relação de conformidade com aquilo que as coisas devem ser, ou seja, com as idéias.

Este conceito tradicional de verdade como conformidade ou adequação do juízo com a coisa brota da fé cristiana e da idéia teológica, segundo as quais as coisas, em sua essência e em sua existência, não são senão enquanto correspondentes à idéia concebida previamente pelo *intellectus divinus*. As coisas, pois, estão ordenadas à idéia e, neste sentido, são verdadeiras. O Ser pensado como idéia, o ente mesmo na sua verdade, significa a adequação à idéia, reduzido a modelo. A verdade da natureza significa, então, a adequação, o regular-se sobre.

Heidegger conclui que esta atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação de um juízo como único lugar essencial e próprio da verdade cai por terra: “A verdade não tem sua residência original no juízo”<sup>2</sup>. Em seguida a isso é de se prever uma dupla bifurcação do problema da verdade porque essa, em relação a distinção entre direção ôntica e direção ontológica da ontologia, faz-se considerar de diversos pontos de vista. Na direção ontológica a verdade vem considerada como verdade lógica e verdade ontológica (no sentido heideggeriano: transcendental). Na direção ôntica a verdade também vem considerada como verdade lógica e verdade ontológica (aqui em sentido diverso daquele de Heidegger).

Na direção ôntica, a verdade ontológica é a adequação do ente com a absoluta consciência. É o resultado da capacidade do princípio que cria o ente no ato mesmo

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions I et II**. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968, p. 443.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. **De l'essence de la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 172.



em que deste tem consciência. É, então, o resultado da circularidade entre a absoluta fundamentação ôntica e a absoluta fundamentação ontológica: a verdade ontológica é a verdade como obra da inteligência divina. Já o conceito de verdade lógica, aqui, representa a zona de encontro entre a fundamentação ôntica e a fundamentação ontológica: fundamento metodológico.

Na direção ontológica, a verdade também é vista como verdade ôntica e verdade ontológica (transcendental). Nessa direção, a verdade ôntica indica a verdade do manifestar-se do ente e a verdade ontológica indica a verdade do manifestar-se do Ser como condição do manifestar-se do ente. A verdade ôntica é equivalente ao fundamento metodológico. A verdade lógica da direção ôntica da ontologia é, portanto, igualada à verdade ôntica, isto é, é o fundamento metodológico, é a unidade originária do manifestar-se do ente.

Verdade lógica significa *adaequatio intellectus et rei*<sup>3</sup>. De fato, se pode considerar o *intellectus* e a *res* anteriormente à *adaequatio*, mas como duas esferas distintas transcendentais que, em seguida, se identificam. A *adaequatio* não é outra que o originário manifestar-se do ente. A *adaequatio* deve ser reconduzida ao seu fundamento ontológico, ou seja, a validação deste reconduzir é dada do fundamento metodológico através do qual a *adaequatio* é reconduzida ao fundamento ontológico<sup>4</sup>.

Assim, se o momento da verdade, mesmo como errada posição metodológica do *intellectus* e *res*, é fundado metodologicamente do momento apofântico, ele se põe, então, exatamente como aquilo que pode, por sua vez, ser fundado onticamente e ontologicamente<sup>5</sup>. A verdade como proposição é o próprio manifestar-se do ente que é fundado ontologicamente das condições ontológicas subjetivas que o possibilitam. Isso, como estrutura transcendental do Dasein, é o fundamento ontológico da proposição.

A verdade é o descobrimento enquanto o juízo, como manifestação, manifesta, deixa ver o ente em si mesmo no seu Ser descoberto (realidade). Verdade é, então, manifestação: ser manifestado como o ato próprio da realidade. O manifestar, como juízo verdadeiro, é ser manifestante do Ser descoberto do ente na unidade originária de Ser-manifestante e Ser-manifestado, unidade que, por ser esclarecida como o manifestar-se do ente em si mesmo, é identidade intencional de Ser-manifestante e Ser-manifestado.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 443.

<sup>4</sup> Na direção ôntica da ontologia, a consideração da *adaequatio* é incorreta por dizer que a verdade é a *adaequatio*. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1, p. 283.

<sup>5</sup> Heidegger entende por momento predicativo da verdade o juízo na sua posição infundada e, por momento apofântico, a unidade originária do manifestar-se do ente. SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 176-177.

A unidade intencional de Ser-manifestante e Ser-manifestado é a *realidade*, unitário e originário manifestar-se do ente considerado do ponto de vista do manifestado (*entdecktheit*) ou do manifestante (*entdeckung*). O unitário e originário manifestar-se do ente é aquilo que Heidegger chama de verdade ôntica<sup>6</sup>. A verdade ôntica constitui a correta posição metodológica da *adaequatio* e, assim, a correta posição do fundamento metodológico. A verdade ôntica não possui o termo de unidade originária, mas o põe originariamente na sua unidade.

Então, como surge dessa verdade ôntica a verdade ontológica em sentido estrito, a verdade do Ser do existente? Heidegger responde: “A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes”<sup>7</sup>. O Ser aberto do ser é sempre verdade do Ser do ente, seja real ou não. Reciprocamente, na abertura ou manifestabilidade de um ente já há o descobrimento de seu Ser. Verdade ôntica e verdade ontológica referem-se, cada uma, respectiva e diferencialmente, ao ente em seu Ser e ao Ser do ente.

Em *La doctrine de Platon sur la vérité*, Heidegger fixa o momento da passagem histórica do conceito de verdade como descobrimento ao conceito de verdade como concordância, adequação. Platão chama *παιδεία* a formação do homem embasado sobre a consciência da verdade e *ἀλήθεια* o apresentar-se do real, o descobrimento, a verdade<sup>8</sup>. A *παιδεία* implica uma mudança do sentido de descobrimento, mas a *ἀλήθεια*, como descobrimento, está sempre presente ao homem: é a própria presença. O manifestar-se da idéia é a *ἀληθέστερα*, o descobrimento, a manifestação do Ser descoberto, o maximamente manifesto<sup>9</sup>.

O manifestar-se da idéia é a condição do manifestar-se do ente. O homem é verdadeiramente livre porque já se encontra firmado no olhar que se volta ao manifestar-se da idéia. A saber, ter-se assim firme é a essência da *παιδεία*, que é rendimento possível do seu fundar-se sobre a autêntica verdade, o desocultamento que arranca a coisa do seu Ser escondido. A *ἀλήθεια* vem resguardada no seu render acessível a idéia daquilo que se mostra, que é considerado aquilo (idéia) que rende possível a vista sobre o que está se manifestando.

A idéia não é a aparência de qualquer coisa que permanece segundo ela, mas é aquilo mesmo que se mostra. A idéia é o ato mesmo do apresentar-se do ente. A

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**: Martin Heidegger. Trad. Ernildo Stein e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 91.

<sup>7</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 291.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon sur la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 443.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 445.

verdade vem concebida como referimento à idéia e se põe sobre o jogo da idéia. De tal modo é necessário que a idéia seja retamente endereçada, onde, neste endereçar-se, a percepção deve adequar-se àquilo que se mostra na idéia. Em seguida ao adequar-se da idéia se põe uma concordância entre conhecer e conhecido, da qual se pode concluir que do conceito de verdade como *ἀλήθεια* se alcança o conceito de adequação.

Assim, indica-se que o conceito de adequação depende do conceito de *ἀλήθεια* como unidade originária. A adequação de manifestante e manifestado será fundada somente mediante uma indiferença que procede da *ἀλήθεια* como unitária manifestação do ente e, assim, como fundamento metodológico. O processo de fundamentação, portanto, mostra a inversão do curso histórico do conceito de verdade que, com Platão, passa do movimento da verdade como *ἀλήθεια* ao movimento da verdade como adequação. Heidegger não contesta a possibilidade de um segundo momento da verdade, mas exige justamente que isso seja fundado sobre o momento originário<sup>10</sup>.

Verdade ôntica é, de fato, a própria consciência consciente do seu conteúdo e verdade ontológica é a consciência considerada (inferida), a prescindir do seu conteúdo, como pura possibilidade transcendental do manifestar-se do ente. Se a “abertura” é o que rende possível a adequação de um juízo ao ente, é evidente que a relação originária, como possibilidade da adequação, é aquilo ao qual cabe o direito mais originário de ser considerado como a essência da verdade. Se este horizonte é tal enquanto manifestação (abertura do manifestado), a abertura da relação, que rende possível intrinsecamente a conformidade, se funda sobre a liberdade. “A essência da verdade é a liberdade”<sup>11</sup>.

Liberdade é, antes de tudo, liberdade voltada àquilo que se manifesta no horizonte da manifestabilidade. Aquilo que se manifesta é o ente. A liberdade, de frente àquilo que se revela, deixa ser o ente assim como este é. Deixar ser o ente significa “deixar estar ao encontro”, entregar-se ao ente no seu ser manifesto e, também, colocar-se à esfera da presença (*ἀλήθεια*: unidade originária) na qual o ente entra e permanece.

A liberdade de que é falada não se trata da propriedade que o homem possui, domínio sobre seu querer e não querer. A liberdade, na qual Heidegger instala a essência da verdade, põe ao descoberto a essência do homem. A liberdade, essência da verdade, é o deixar ser, consentir, ceder, entregar-se ao real aberto e manifesto. Esse deixar ser significa que o homem expõe-se ao Ser, ao ente enquanto tal. Significa que todo comportamento transporta-se ao que é manifesto livremente.

<sup>10</sup> Severino, 1994, p. 196-197.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. In Heidegger, 1968, p. 173.

Deixar ser o ente no seu ser manifesto (descoberto) significa estender um horizonte diante do ente, de modo que este se manifesta naquilo que é e como é, a fim de que a adequação representativa (*intellectus-rei*) possa considerar-se sobre ele. Deixar ser é exposição ao ente: existência. A liberdade é a própria existência<sup>12</sup>. A existência é a estrutura transcendental do Dasein. A essência da liberdade aparece como exposição ao ente enquanto esse tem o caráter de ser descoberto. A liberdade é, assim, o abandono transcendental ao ser descoberto do ente<sup>13</sup>. A liberdade, enquanto deixar ser o ente que consente a manifestação, é a essência da verdade.

O Dasein é o autor da verdade. Não enquadra a verdade como seu projeto, não é o criador da luz da verdade. O Dasein, como liberdade existente, é consentimento ao ser, abertura que permite que a luz da verdade resplandeça em toda sua pureza.

O grau de revelação do ente na totalidade não coincide com a soma dos entes conhecidos de fato. A totalidade do ente é o termo da intencionalidade do “acordo afetivo” (obnubilação)<sup>14</sup>. Este termo indica a compreensão que cada um possui do ente na sua totalidade. Acordo afetivo é a própria exposição existente, é uma determinação ontológica essencial do Dasein, o seu modo específico de ser como relação à totalidade do ente.

Entretanto, a totalidade do ente pode ou não coincidir com a totalidade do ente manifesto (verdade ôntica). Mas, se a essência da verdade é o fundamento da possibilidade da adequação, a não-verdade não pode ser considerada simplesmente como a não-conformidade do juízo ao ente. Ao contrário, vai no rastro da zona originária onde se é esclarecida a essência da verdade como fundamento ontológico da verdade originária. O que ainda permanece oculto constitui também a própria totalidade do ente.

Verdade é, assim, o resíduo de inatualidade que necessariamente acompanha toda atualidade. Heidegger diz: “o mistério”<sup>15</sup>. A essência da verdade, como manifestação do ente, é plenamente compreendida quando é vista na sua necessária relação ao mistério (o necessário resíduo de inatualidade). Portanto, o deixar ser é, no mesmo instante, um escondimento.

Na liberdade existente do Dasein se encontra o escondimento do ente em totalidade: isto é a verdade. A verdade é vista, então, a partir da liberdade em relação

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. **De l'essence de la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 177.

<sup>13</sup> Não é o homem que possui a liberdade, mas é esta que possui o homem e permite uma relação ao ente em sua totalidade. *Ibid.*, p. 178.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 183.

àquilo que ainda está escondido, o caráter do Ser não-descoberto e, assim, da não-verdade originária, própria da essência da verdade. Então, que coisa é o ente, como tal, na sua totalidade? Tal demanda é a própria demanda sobre o Ser do ente. O Ser é intencionalmente a totalidade do ente e o mistério é a impossibilidade para o homem de instaurar a presença total deste mesmo ente<sup>16</sup>.

A atitude que define a modalidade fundamental da autenticidade consiste na aceitação da morte. A autenticidade amuralha o homem em sua finitude radical e exclui toda a ilusão sobre o valor da existência. Só a liberdade, por mirar a morte frente a frente, pode assinalar um fim à existência, um fim único a que se possa pretender a totalidade do ente.

Heidegger chama liberdade à capacidade de constituir-se a si mesmo como ipseidade<sup>17</sup>. A transcendência, enquanto posição do mundo e de si mesmo, é a liberdade mesma. O Dasein é livre porque é capaz de fundar-se e de constituir-se como “ipse”.

A liberdade não é um poder de romper o determinismo. É a propriedade de ser para si mesmo seu próprio fundamento. O ato pelo qual o homem constitui-se a si mesmo, e que desde agora chamamos de liberdade, é criador de um mundo que imediatamente a ele se vai ligado. Uma vez posto o mundo, o homem encontra-se submetido a ele e obrigado a reconhecê-lo. O ato de liberdade cria uma possibilidade de obrigação, permite que o homem veja-se obrigado e que, de fato, sinta-se constrangido por algo.

A liberdade, assim, só pode conceber desprendimento, submissão, renúncia. A existência resultante incita a poder, em todo momento, abandonar tudo, inclusive a existência mesma. Em compensação se recebe o sentimento de uma hiperpotência na consciência de sua perfeita impotência. A existência resultante não se livra materialmente do mundo, senão que sacode a tirania. Por isso, se diz que na existência autêntica se é livre para fazer seu próprio mundo, como de vê-lo em sua significação real. Essa liberdade se limita ao poder de aceitar ou evitar um determinado conhecimento de si.

Tal decisão, quando autêntica abertura, não é outra que o ser autenticamente no mundo. Ao ser projeto e determinação de efetiva possibilidade autêntica, a decisão é chamada, por Heidegger, de “situação”<sup>18</sup>. Essa é em relação ao ente que, na decisão, é aceito e reconhecido na sua própria estrutura e, assim, é o modo de ser do Dasein autêntico

<sup>16</sup> O homem é fundamentalmente “intencionalidade”. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995, p. 107.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 94-95.

<sup>18</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 89.

na sua relação ao plano ôntico. Essa é a característica própria da existência autêntica e permanece inacessível à banalidade do homem.

A decisão é o próprio fundamento ontológico da situação, assim como a verdade transcendental é o fundamento ontológico da verdade ôntica. A verdade ôntica é a própria relação autêntica ao ente considerado na nulidade do seu manifestar-se: a verdade ôntica é a própria situação.

Os críticos de Heidegger têm utilizado a sua preocupação, no que se refere ao poder de decisão, a fim de sugerir uma orientação “decisionista” evidente. Para Heidegger o poder de decisão é o próprio renunciar da voluntariedade subjetiva e, por implicação, a renúncia da tomada voluntária de decisões. “O poder de decisão, projetado no Ser e Tempo, não é ação deliberada de um sujeito, mas o descerramento de um ser humano dentro do local de catividade onde se encontra para a abertura do Ser”<sup>19</sup>. O poder de decisão, que literalmente significa descerramento, é um abrir do “eu” para o questionar, e não o controle do Ser<sup>20</sup>.

A liberdade é liberdade para revelar aquilo que é. Aquilo que é apenas é, fundamentalmente, na medida em que permanece iluminado em contraste com aquilo que permanece oculto. “Todos os dias, a opinião apenas vê na sombra a falta de luz, senão mesmo a completa negação da luz. Contudo, a sombra é, na verdade, um testemunho manifesto, apesar de impenetrável, da emissão oculta de luz. Ao acompanhar este conceito de sombra, experimentamos o incalculável, como aquilo que, apartado da representação é, não obstante, manifesto em tudo que é, apontando para o Ser que permanece oculto”<sup>21</sup>.

O ser humano exercita a sua liberdade, esperando pela revelação do Ser. Como tal, a liberdade dirige-se para a essência do ser humano e, assim, aponta para além deste. O homem é apenas um guardião da liberdade: “O homem como uma possibilidade de liberdade. A liberdade humana é a liberdade que invade o homem, sustentando-o e, desse modo, tornando-o possível”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language and thought**. Trad. A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971. Apud THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 100.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. **History of the concept of time: Prolegomena**. Trad. T. Kiesel. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 272. Apud Thiele, 1995, p. 100. Aqueles que criticam Heidegger como defensor do “decisionismo” não conseguem, muitas vezes, compreender esta perspectiva. Cfr. WOLIN, Richard. **The politics of being: The political thought of Martin Heidegger**. New York: Columbia University Press, 1990. Apud Thiele, 1995, p. 100.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. **The question concerning technology and other essays**. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1977, p. 154. Apud Thiele, 1995, p. 98-99.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-89, v. 31, p. 134-135. Apud Thiele, 1995, p. 105.

Heidegger compreende a liberdade como sendo aquilo que expõe o ser humano ao incompreensível e refratário: o Ser. “A transcendência do Dasein e a liberdade são idênticas”<sup>23</sup>. Sermos chamados a ser os pastores do Ser indica que encontramos a liberdade na solicitude, no nosso deixar, de forma cuidadosa, o Ser dos entes ser. A liberdade é um deixar-ser.

## 2 – A compreensão como manifestação do Ser

É a nossa liberdade que confere as bases para o nosso poder crescente sobre a Terra, a nossa capacidade para a comunidade jurídica e a nossa disposição filosófica para questionar os seus significados e limites. O modo como compreendemos e exercitamos esta liberdade determina se os nossos engenhos e habilidades serão equilibrados com a sabedoria e os sentimentos necessários para assegurar um lar comum a todos.

A verdadeira liberdade é realmente manifesta apenas nesses pensamentos, palavras e feitos que evidenciam a “abertura para o mistério” dos seres humanos. A liberdade é um deixar-ser das coisas, no momento em que estas se apresentam, e uma abertura para com o Ser, na medida em que este permanece oculto.

Entretanto, Isaiah Berlin selecionou dois sentidos da palavra liberdade: um positivo e um negativo<sup>24</sup>. A liberdade negativa denota o espaço concedido ao indivíduo para que este possa ir no encalce de desejos não impedidos pelas imposições de outrem. A liberdade negativa denota o controle incontestável do indivíduo sobre a sua realidade circundante, imediata.

A liberdade positiva não é uma “liberdade de”, mas uma “liberdade para”, ou seja, a vontade só é verdadeiramente livre quando coloca em efeito os interesses objetivos do indivíduo. Significa uma liberdade para fazer não só aquilo que desejamos, livres de restrições exteriores, mas aquilo que nós deveríamos desejar, livres de restrições internas, tais como instigações irracionais ou ilusões, fraqueza de caráter, falsa consciência ou mesmo juízos de horizontes limitados. Este tipo de liberdade necessita quer da descoberta das nossas

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin.. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. M Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 185. Apud Thiele, 1995, p. 106.

<sup>24</sup> BERLIN, Isaiah. **Two concepts of liberty**. In Four essays on liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 119. Apud Thiele, 1995, p. 83.

necessidades e desejos reais, quer da capacidade de fazer com que estes sejam concretizados. A liberdade positiva é autonomia para sermos o máximo que podemos ser.

Contudo, o mundo pós-moderno coloca a liberdade positiva e a negativa à deriva, pois o poder contemporâneo não se coíbe, a si mesmo, de obstar ao cumprimento do desejo: ele está comprometido com a estimulação e a produção do próprio desejo. Assim, quanto a essa liberdade pós-moderna, Foucault sugere menor compreensão da liberdade como uma coisa a assegurar (liberdade negativa) e mais como uma atividade a que se deve comprometer: “Liberdade é uma prática, é aquilo que deve ser posto em prática”<sup>25</sup>. Foucault adota a premissa nietzscheana que o “eu”, e não meramente a “lei”, deverá ser da nossa própria autoria. A liberdade é manifestada, apenas, através da “inversão” do “eu”. A liberdade pós-moderna poderá ser vista como “liberdade em”. Fundamentalmente, a liberdade atualiza-se na luta pela auto-criação<sup>26</sup>.

Já em Heidegger, a liberdade é apresentada como um dever-ser revelador, como uma liberdade que celebra o cuidado ao invés da supremacia. Assume-se como certo que os seres humanos possuem uma vontade livre e que exercitam a sua liberdade no momento em que esta vontade está ativa e livre de restrições<sup>27</sup>. A vontade comporta-se como anfitriã da liberdade não pelo assegurar, relativamente, ao “eu” o domínio sobre o mundo, mas pelo assegurar do “eu” no seu mundo. “A vontade não é, jamais, o enclausuramento do ego, retirado do seu contexto ambiental. A vontade é abertura resoluta na qual, aquele que deseja, se coloca voluntariamente ausente entre os seres, com vista a conservá-los, com firmeza, dentro do seu campo de ação”<sup>28</sup>. A vontade é, sempre, um desejo de abertura.

Assim, a primeira tarefa é encontrar “uma forma de luz” sobre uma questão fundamental e, a partir daí, dar início à viagem do seu desenvolvimento. “Trata-se de buscar e de percorrer um caminho para o esclarecimento da questão da ontologia fundamental. Somente após tê-lo percorrido é que se poderá decidir se ele é o único ou, simplesmente, o correto”<sup>29</sup>. Heidegger, retornando ao início do pensamento ocidental, vê a essência da verdade naquela luz que arranca o ente da sua ocultação e, por indicar essa

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. **The Foucault reader**. New York: Pantheon, 1984, p. 245. Apud Thiele, 1995, p. 90.

<sup>26</sup> O problema é que a supremacia visada desobriga o indivíduo de assumir um reconhecimento integral e, por esse motivo, a verdadeira experiência da sua projeção no mundo. Thiele, 1995, p. 96.

<sup>27</sup> Heidegger, **The questions concerning technology and other essays**, op. cit., p. 25. Apud Thiele, 1995, p. 99.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The will to power as art**. Trad. D. Krell. New York: Harper and Row, 1979, p. 48. Apud Thiele, 1995, p. 99.

<sup>29</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 251.



origem, separa o termo “ver-dade” (ἀ-λήθεια), destacando que a verdade consiste naquilo que se apresenta na passagem do escondido ao não mais escondido<sup>30</sup>.

A consideração do homem como aquele que é no desocultamento e que do desocultamento não pode eximir-se é a tese de fundo de Heidegger. Longe de ser pensada segundo a concessão instrumental e antropológica é, ao contrário, vista no âmbito do problema essencial, isto é, na relação Ser-Dasein, no campo onde tem origem a questão da verdade como “ver-dade”, como não-ocultação<sup>31</sup>.

A verdade, no seu significado mais originário, é abertura, como fundamentação ontológica do manifestar-se do ente onde o Dasein é cooriginariamente na verdade e na não-verdade. O mais originário fenômeno da verdade é a própria estrutura transcendental do Dasein como abertura. O Ser-verdadeiro do ente, como Ser-descoberto, se funda ontologicamente sobre o Ser-verdadeiro do Dasein, como Ser-descobridor. Se sobre o fundamento da abertura o ente se manifesta assim como ele se manifesta, com a abertura se chega à absoluta originariedade da verdade. Se a abertura é a própria verdade transcendental e a própria estrutura transcendental do Dasein, segue que o Dasein está substancialmente e estruturalmente na verdade, o que vale dizer que a verdade, como abertura, constitui ontologicamente o Ser do Dasein. A abertura do Ser, no qual consiste o Dasein, é a verdade transcendental.

Assim, verdade ôntica é o fundamento metodológico de toda fundamentação, pois o conceito de verdade é fundado sobre a direção geral da ontologia que é fundada na unidade originária e que é a verdade ôntica. Esta não é a verdade ontológica no seu significado tradicional: verdade ôntica é o manifestar-se do ente em si mesmo na unidade originária de manifestante e manifestado. Verdade ontológica é o transcendental manifestar-se do Ser<sup>32</sup>.

Do ponto de vista da fundamentação ontológica (ôntica e ontológica) de tal unidade, a unidade originária é a própria originária verdade. O fundamento ontológico desta é a verdade transcendental. A verdade transcendental é constituída da própria abertura do Dasein: “Só se dá verdade na medida e enquanto o Dasein é”<sup>33</sup>. Verdade significa, aqui, verdade transcendental, isto é, a própria abertura. “Só então o ente é descoberto e ele só se

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. **La doctrine de Platon dur la vérité**. In Heidegger, 1968, p. 449.

<sup>31</sup> ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 192.

<sup>32</sup> Permanecer em apenas uma das duas verdades, ôntica ou ontológica, é anular a unidade originária.

<sup>33</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 295-296.

abre enquanto o Dasein é”<sup>34</sup>. O Dasein não condiciona somente a verdade transcendental, mas a própria verdade ôntica da unidade originária. A “compreensão dos entes em seus nexos ontológicos só é possível com base na abertura, ou seja, no Ser-descobridor do Dasein”<sup>35</sup>.

A verdade do ente aparece como o ato de ser do ente. É evidente como a verdade do ente deva ser concebida como o manifestar-se deste. O ente é verdadeiro no seu manifestar-se e, assim, não se pode dizer que seja verdadeiro em si. Com o manifestar-se do ente isto se mostra próprio como aquele ente que antes de manifestar-se “já era”, o que não significa que o ente se manifesta em si mesmo. É evidente que o não-Ser manifesto não pode, como tal, manifestar o ente. Isto indica melhor o manifestar-se do ente como aquilo sobre o qual a ontologia não tem poder.

A doutrina da finitude, da consciência finita, intuitivamente receptiva e pertencente ao ente, demonstrando a existência do ente, demonstra a independência do ente, enquanto ente, do manifestante e, assim, a anterioridade do ente ao conhecer finito, ou seja, a propriedade do ato de ser do ente em relação ao ato manifestante.. O ente, enquanto não manifestado, é inatual em relação ao seu ser-manifesto, entendendo por “Ser-manifesto” a pura atualidade do ente. A inatualidade é a anterioridade, é a característica própria do ato de ser do ente. Demonstrando a inatualidade, a doutrina da finitude demonstra o Ser-escondido do ente e, assim, o conceito de verdade como não-Ser-escondido.

As duas manifestações são caracterizadas como *realidade* (manifestação do ente) e como *abertura* (manifestação do Ser). A abertura é, por sua vez, abertura do Dasein e abertura sobre o Ser. Se a manifestação do ente exige uma preliminar manifestação do Ser, esta deve ser, como tal, constituída de um manifestante (abertura do Dasein) e de um manifestado (abertura sobre o Ser). O manifestante, como estrutura transcendental do Dasein, é a própria transcendência como horizonte transcendental do manifestar-se do Ser. O manifestado é aquilo que se manifesta, é o Ser como objeto transcendental. Assim, a abertura é encontrada como fundamento ontológico da verdade como proposição<sup>36</sup>.

A verdade como proposição é um modo de ser do Dasein. O ente é condicionado, ontologicamente, no seu manifestar-se pela capacidade de “qualquer coisa” ser manifestante. Se o manifestar-se do ente (realidade) é, enquanto proposição, a verdade deste, e se de outra parte a estrutura deste manifestar (abertura) não pertence ao ente (é dado o ente,

---

<sup>34</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 296.

<sup>35</sup> Ibid., p. 297.

<sup>36</sup> Idem, 1994, p. 130.

mas não é dado o auto-manifestar-se do ente), segue que o fundamento da abertura constitui o originário fenômeno da verdade (proposição).

A indagação sobre a verdade é passada através de três estados: 1) Necessidade de uma fundamentação metodológica do conceito de *adaequatio* (ἀλήθεια); 2) Necessidade de uma fundamentação ontológica do fundamento metodológico (proposição) do infundado conceito de *adaequatio*; 3) Centralização da estrutura do fundamento ontológico da verdade originária. O conceito tradicional de *adaequatio* deve ser metodologicamente fundado da unidade originária (proposição), que é ontologicamente fundada da abertura. Neste sentido pode-se dizer que a verdade como *adaequatio* tem sua origem na abertura.

A fundamentação metodológica da *adaequatio* é uma conseqüência da fundamentação da alteridade dos termos da unidade originária, obtida com a fundamentação da não-verdade do ente (inaturalidade). Se a unidade é unidade de uma dualidade e se, de outra parte, o ente manifesta-se nesta unidade, é necessário que a estrutura da dualidade seja tal que o manifestante “concorde”, em certo modo, com o manifestado, isto é, que o manifestante se “molde” ao manifestado. Isto é possível enquanto o manifestante é intencionalmente o manifestado.

Heidegger considera a *adaequatio* no seu momento predicativo<sup>37</sup>. Isto exige necessariamente o preliminar manifestar-se do ente (realidade). Mas realidade é sempre “realidade sobre...”: o juízo refere-se ao ente manifesto. Deste modo, tal referimento assume o caráter de relação entre dois entes: *intellectus* e *res*. Esta é a autêntica fundamentação heideggeriana do conceito de *adaequatio*.

O ente é independente da experiência, da consciência e da compreensão, mas é através disto que é descoberto, manifestado. Ao contrário, o Ser está dentro da compreensão daquele ente ao qual pertence a compreensão do Ser. E somente porque o Dasein é constituído da abertura, isto é, da compreensão, é possível a compreensão do Ser. “O Ser, e não o ente, só se dá porque a verdade é”<sup>38</sup>. E esta é somente enquanto o Dasein é. Assim, Ser e verdade são cooriginários.

Para que o ente se manifeste em si mesmo é necessária a compreensão do Ser do ente: “O desvelamento do Ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente”<sup>39</sup>. Daí aparece a identidade entre puro pensamento (puro manifestar) e o manifestar-

<sup>37</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 294.

<sup>38</sup> Ibid., p. 294.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 91.

se do Ser. O Ser, como possibilidade transcendental do ente, significa a essencial capacidade do pensamento de render manifesto o ente (verdade ontológica).

O manifestar-se do Ser, então, se põe sempre como verdade do Ser do ente. Reciprocamente, o manifestar-se do ente implica necessariamente um manifestar-se do Ser. Assim, ambas as afirmações são idênticas e, desta reciprocidade, segue que verdade ôntica e verdade ontológica resguardam respectivamente “o ente em seu Ser e o Ser do ente”<sup>40</sup>. Como Heidegger mesmo afirma, a essência da verdade é a verdade da essência, isto é, a dilucidação do ser da verdade leva, em último termo, ao descobrimento do próprio Ser. O tema, pois, de todos esses escritos é, no fundo, único: o problema do Ser<sup>41</sup>.

Em seu estudo *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger coloca o problema da verdade. A concordância do juízo com o real, e em consequência seu próprio acordo, não tem enquanto tal, e em primeiro plano, o existente acessível<sup>42</sup>. É necessário que este tenha se manifestado já como aquilo sobre o qual é possível uma determinação predicativa. É necessário que esteja o existente já manifesto antes dessa mesma predicação e para ela. A verdade da proposição ou juízo tem suas raízes em uma verdade, em um colocar-se ao descoberto da mais alta origem, em um estado manifesto do existente (verdade ôntica). A qualidade de “não-coisa” do Ser permite ao ser humano revelar o Ser como *res*. “Sem o caráter original manifesto do Nada não existe individualidade ou liberdade. O Nada é aquilo que produz a revelação daquilo que é possível para a existência humana”<sup>43</sup>.

A liberdade é uma condição de possibilidade para tal existência. A liberdade revela-se como uma condição ontológica: é um traço não apenas dos seres humanos, mas também das condições nas quais os seres humanos se encontram, é um traço entre os seres humanos e as forças acima e além do controle humano. Assim, a liberdade conduz a análise para além do contexto humano, implicando uma relação com o “não-humano”, com o “dado”<sup>44</sup>.

O “dado” não pode, de modo algum, ser contrariado enquanto originário manifestar-se do ente em si mesmo. O dado é o manifestar-se do ente (do Ser) real, e não o aparecer fenomênico de uma realidade transcendente. Se o dado é a presença

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 92.

<sup>41</sup> Ibid., p. 93.

<sup>42</sup> Ibid., p. 90.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. **Existence and being**. Washington: Regnery Gateway, 1949, p. 339-340. Apud Thiele, 1995, p. 99

<sup>44</sup> HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 208-209.

originária do ente real e se o real está presente, é necessário afirmar que qualquer coisa de real é realmente (Realidade).

Na indagação filosófica não existe lugar para a imitação. “Quando ouvimos mencionar discípulos, seguidores e, também, numa escola de filosofia, isso significa que a natureza do questionar foi mal interpretada”<sup>45</sup>. “O meio mais drástico de rejeitar uma proposta não é repudiando-a rudemente como desaprovada e, meramente, pô-la de lado, mas, pelo contrário, adotá-la e integrá-la num contexto fundamentado com o seu próprio argumento, isto é, adotá-la e trabalhá-la como a não-presença que, necessariamente, pertence à presença”<sup>46</sup>.

“Enquanto Ser-descobridor, o Ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no Ser-no-mundo”<sup>47</sup>. O Ser-no-mundo, como estrutura transcendental do Dasein, é exatamente a possibilitação ontológica do Ser-verdadeiro do juízo como Ser-descobridor. O juízo é a verdade por excelência. “Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da presença, constitui o fundamento do fenômeno originário da verdade”<sup>48</sup>.

A essência do ser humano é, pois, a provisão de um local para o Ser se revelar. Neste sentido o ser humano pode ser firmado como o “domicílio” do Ser<sup>49</sup>. De uma forma mais correta, talvez o ser humano seja um domicílio em preparação para o Ser. É o que Heidegger designa de “sítio de abertura”<sup>50</sup>.

O ser humano é uma finitude irradiadora cuja circunferência é limitada pelo seu horizonte e pelas suas sombras, representando a sua extensão de revelação em tempo e espaço. O ser humano, enquanto círculo limitado de revelação patenteia a sua liberdade na medida em que permanece aberto para o mistério inexaurível do Ser nas suas restritas revelações dos entes. Heidegger entende a liberdade humana como sendo inseparável destas limitações.

A verdade da proposição (realidade: manifestação do ente) se funda sobre a mais originária verdade do ente (abertura: Ser manifesto do ente). Tal originária

<sup>45</sup> HEIDEGGER, Martin. **An introduction to metaphysics**. Trad. R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1987, p. 19-20. Apud Thiele, 1995, p. 21.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. **On the being and conception of physis Φύσις**. In Aristotele's Physis B – 1. Trad. Thomas Sheeden, *Man and the world* 9, 1976, p. 263-264. Apud Thiele, 1995, p. 21-22.

<sup>47</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 287.

<sup>48</sup> Ibid., p. 287.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Nihilism**. Trad. F. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1982, p. 244. Apud Thiele, 1995, p. 98.

<sup>50</sup> Heidegger, **An introduction to metaphysics**, op. cit., p. 205. Apud Thiele, 1995, p. 98.

verdade é, como unidade originária de manifestar e manifestado (*intellectus e res*), a própria verdade ôntica.

Ser do ente indica a presença do presente. Essa presença é, manifestamente, de uma essência do todo distinta, que nem é pensada e nem pode pensar. Assim, resulta o nome próprio de verdade do Ser, objeto fundamental e primeiro de todo saber existencial.

Sabedoria e argúcia, como Sófocles observou, estão longe de significarem o mesmo<sup>51</sup>. Enquanto a primeira denota a capacidade para discernir limites e saber viver dentro deles, a segunda denota o engenho e a habilidade destinados a destruir barreiras. Estas duas preocupações práticas sobre a sustentabilidade, no entanto, encontram-se estabelecidas com uma terceira preocupação, igualmente importante, mas de natureza filosófica: o espanto. Este é o cerne da demanda filosófica. A capacidade de surpreendernos a nós mesmos encontra-se profundamente enraizada no nosso “espanto” perante o mundo.

É necessário esclarecer, aqui, o sentido de “motivar” como possibilidade ontológica da verdade ôntica, onde “poder-ser” e “não-poder sobre o ente” constituem o próprio motivar. O motivar está, de fato, ao fundamento do manifestar-se do ente em si mesmo. Mas, todo ente manifesto, enquanto motivado (espantado), deve manifestar-se motivando, isto é, legitimando-se. Nesta legitimação se conclui o ente manifesto, que se dá como “causa” ou como “motivo” de um conjunto, já revelado, do ente<sup>52</sup>.

Toda legitimação é uma posição daquilo que se revela como causa de uma zona do ente já revelada. Legitimação é o ato próprio do provar, de demonstrar qualquer coisa necessariamente compreendida de uma zona já revelada do ente. A zona já revelada do ente, que originariamente se apresenta na sua imprescindível verdade, é a unidade originária, ou seja, é a unidade de todo revelar-se (originariamente) do ente.

Dizer que toda posição do ente deve legitimar-se significa demonstrar o ente necessariamente no seu pôr-se, de modo que, negando tal pôr-se, se cai em contradição, violando a lei da unidade originária (o “dado”) pela qual o ente, manifestando-se, se põe como aquele que esse é. Legitimar-se significa, assim, excluir o contraditório.

O ente absoluto, ao contrário, é deduzido como causa de uma zona já revelada do ente. O pôr-se do ente absoluto significa, então, o seu Ser deduzido necessariamente, o Ser demonstrado como aquilo que, sem a unidade originária, é aquilo que é. O ente absoluto é posto no seu Ser necessariamente deduzido.

<sup>51</sup> Thiele, 1995, p. 16.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 112.

A função ontológica é a possibilitação da necessidade do princípio. Se a ontologicidade é o próprio manifestar-se do Ser, segue que ao Ser é essencial o seu ser ato fundante: o fundamento é a característica do Ser como tal, Ser que somente na transcendência se põe e se manifesta. Pode-se dizer, então, que o Ser é o fundamento do ente e do articular-se e estruturar-se deste.

“Proclamar uma proposição como princípio e juntá-la com o princípio de identidade e o de não-contradição não conduz para a origem (...). Os princípios de identidade e de não-contradição não são também apenas transcendentais, mas apontam para trás, para algo mais originário, que não possui caráter proposicional, e que muito antes faz parte do acontecer da transcendência como tal”<sup>53</sup>. A não-contradição do ente é o fundamento da necessidade do princípio ôntico e a liberdade, como transcendência, é a possibilitação desta necessidade, ou seja, não rende a necessidade, mas demonstra como ela é possível.

Os três atos de fundar<sup>54</sup> são a própria relação que a liberdade tem com o fundamento. A liberdade é o próprio nascer do trinômio fundante, é a liberdade para o fundamento. Fundamento significa, assim, possibilidade, base, legitimação. Liberdade para o fundamento é o temporalizar-se da transcendência no seu tríplice ato fundante.

Enfim, entendendo a *adaequatio intellectus et rei* como verdade da proposição verdadeira, vê-se que o intelecto é concebido em uma originária alteridade à coisa e, por pôr-se como verdadeiro, tem necessidade da coisa como fundamento do seu concordar com essa. Porém, é evidente que um manifestar, que tem necessidade de qualquer coisa em que o fundamento é a concordância com essa, é o manifestar da errada posição metodológica da adequação.

A adequação, no seu significado fundado, isto é, como unidade originária, não tem necessidade de um fundamento de concordância, mas se põe como o próprio fundamento e, assim, como fundamento da própria adequação metodologicamente infundada. O simples nexos de concordância entre juízo e ente não é em situação de render manifesto o ente. Tal predicação apenas denuncia qualquer coisa que já é manifesto em si mesmo: o ente já é manifesto antes de toda proposição verdadeira.

O ente, entretanto, se manifesta somente enquanto subsiste a possibilidade de manifestação, isto é, há a necessidade de uma estrutura que tenha a capacidade de render manifesto o ente como aquele que ele é, como aquele ente que é em si

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. In Heidegger, 1989, p. 114.

<sup>54</sup> “A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto do mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentemente”. Ibid., p. 113.

mesmo. Não significa que para o efetivo manifestar-se do ente subsista, nele mesmo, a capacidade de manifestá-lo, mas é porque subsiste esta capacidade que se dá um efetivo manifestar-se do ente: o pensamento é, na sua essência, a capacidade de manifestar o ente em seu Ser.

### 3 – A investigação filosófica

A liberdade, a filosofia, a verdade fazem o homem livre e, assim, se pode dizer, também, que é a história a fazê-lo histórico. Mas, a verdade desta asserção pode ser colhida somente segundo um pensamento fundante por reportar-se ao abismo originário.

Heidegger se encontra com Kierkegaard quando se trata de demonstrar que o homem passa da inautenticidade à autenticidade por meio da prova da angústia<sup>55</sup>. Para eles o inautêntico vem primeiro e a verdade, então, se conquista a partir da não-verdade. Consideram toda a época da história uma época de “erros” que sempre se dá na presença com a verdade finita.

A não-verdade não é um erro, no sentido cotidiano. Se não há inteligibilidade fora da estabelecida por si, é um absurdo o homem poder encontrar-se em oposição com o inteligível. A não-verdade do Dasein não é sinônimo de erro senão a verdade de um Dasein que existe inautenticamente. A não-verdade não é, também, a negação da verdade, como a existência inautêntica que é a negação da existência autêntica.

Kierkegaard põe na origem da existência uma espécie de inocência quase animal<sup>56</sup>. E é no sentido desta ingenuidade que brilha na consciência o sentimento de que tudo não está possibilitado, de que todos os desejos e necessidades não possam ser satisfeitos ainda que materialmente saciáveis. Há algo, sem dúvida, que não está à mão.

Nasce, então, a reflexão, momento em que o homem descobre em si uma fonte de liberdade e de poder até agora desconhecidos. Ao mesmo tempo, ainda que não seja evidente, surge também a idéia de que alguns destes poderes não possam ser exercidos.

---

<sup>55</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 347.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 347.



Manifesta-se a vertigem e a angústia, que fazem desencadear no coração do homem o tormento que o precipitará no “pecado”, no Nada.

A angústia nasce da percepção, na ingenuidade cotidiana, de uma possibilidade. A angústia é o que te faz abrir às suas possibilidades autênticas. Isso faz entender porque a angústia é aquilo que leva ao pecado, é aquilo que asila e individualiza. Porém, no pecado dá-se o Ser, constitui sua subjetividade onde seu ato toma forma de um desafio, lhe dá a existência por ti querida, existência essa que a cotidianidade tem recusado<sup>57</sup>.

A capacidade de definir o verdadeiro, de constituir-se na verdade, é verdade mesma da existência. Enquanto poder-Ser, o Dasein projeta suas possibilidades, as quais fundam o sentido e o Ser de tudo. A essência do homem vem considerada através da luz da verdade do Ser. A constituição do verdadeiro resulta da verdade da existência, levando em consideração a inautenticidade. Verdade significa o real existente (originária identificação de verdade e Ser). É, fundamentalmente, descobrimento, revelação do Ser do existente.

No conceito tradicional, verdade é a adequação do intelecto com o real. Partindo deste conceito tradicional chega-se à conclusão de que a relação de adequação da verdade lógica é uma forma derivada ou, mais exatamente, uma degradação da verdade mais original e essencial. É a interpretação do ente sem ter posto a demanda sobre a verdade do Ser. O ente é representado em seu Ser e, assim, é pensado o Ser do ente. Mas, não se pensa a diferença entre o Ser e o Nada, não se interroga sobre a verdade do Ser. O Ser fica, então, na expectativa de tornar-se digno, através do homem, de ser pensado.

O termo “Ser” não refere-se nem à essência, nem à existência. Designa exclusivamente o Ser do existente, a maneira como o existente é<sup>58</sup>. O Ser do existente, portanto, não é produto das determinações que o homem possui (“essência” na acepção vulgar) e, menos ainda, a realidade bruta de seu existir. O Ser é a maneira, o modo como o existente existe, o Ser de sua existência<sup>59</sup>.

A palavra *seiendes* (existente em bruto) designa o fato de que um existente está aí. Não se pode falar de existência bruta sem destruí-la como capacidade radical, ou seja, como algo ininteligível. Desde o momento que constitui em sujeito alguma enunciação, a existência bruta se converte em um mínimo de mundo discernível, deixando de ser ininteligível e mostrando, de fato, o Ser do existente.

<sup>57</sup> Para Kierkegaard, querer o que não pode ser querido subentende-se a independência mesma da própria existência. Waelhens, 1962, p. 348.

<sup>58</sup> Ibid., p. 316.

<sup>59</sup> A determinação essencial do ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quidditivo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio Ser. Essência é a expressão do Ser, é a abordagem existencial do Ser (presença). Cf. Heidegger, 1997, v. 1, p. 39.

Para Kierkegaard não há Ser senão na vontade de ser si mesmo. Agora bem, o ser é a verdade e a verdade é o Ser. Tem-se que admitir que a verdade é a obra do indivíduo, que é enquanto o indivíduo se constrói. O mundo não é visto como resultado do cálculo humano, mas mostra o evento do encontro da verdade do Ser com a obra do homem<sup>60</sup>. A verdade, portanto, não pode ser objetiva, independente, verdadeira em si mesma. Para Heidegger, também, a verdade é relativa ao homem, não há verdade senão enquanto houver um Dasein<sup>61</sup>.

A verdade se projeta no interior das possibilidades do Dasein, se identifica com elas. Pode-se, pois, repetir que a verdade é um existencial do Dasein, pertence primordialmente ao Dasein enquanto este a constitui essencialmente por sua ação descobridora. Verdade é descobrimento, entretanto, em um sentido absolutamente primário.

O homem não se encontra com uma verdade já conhecida nas coisas. Seu descobrimento é criador e constitutivo do verdadeiro. Descobrir o Ser não significa sacar à luz uma inteligibilidade que é levada já em si, senão sacar-lhe do caos original. Este caos é a situação que o homem tem por missão superar. O homem descobre nas coisas, nos existentes em bruto, uma verdade, uma inteligibilidade, um Ser que dele estão desprovidos e ao qual o Dasein se projeta em virtude de sua própria natureza.

O verdadeiro não está no conhecer senão no construir-se. Se a construção de si por si mesmo é sempre o sentido da verdade, essa construção não define já a verdade, mas leva ao existente em bruto. A projeção das possibilidades não é um círculo cerrado. Significa, ao contrário, não estar só no negócio da edificação do ser inteligível, mas também estar no reconhecimento de um existente em bruto, caindo restabelecida uma certa transcendência.

O real descoberto, cuja verdade está constituída por este descobrimento, esclarecendo o existente, estabelece a verdade segundo as leis de sua própria estrutura, a qual é idêntica em todo Dasein. Não é produto de um decreto arbitrário, mas o valor universal da verdade: o real existente.

Pelo fato do Dasein abandonar suas possibilidades autênticas ele coloca-se na não-verdade. No lugar de fundar o verdadeiro com sua ação, estabelece a *aparência*<sup>62</sup>. O poder-ser inautêntico persiste também em arrancar o existente em bruto do

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. In HEIDEGGER, Martin. **Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 91.

<sup>61</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 295-296.

<sup>62</sup> Waelhens, 1962, p. 109.

caos original, porém somente para colocá-lo sob uma luz falsa. Assim, o Dasein tem a escolha entre a verdade e a não-verdade. Pode instaurar tanto uma como a outra.

A voluntariedade exigida para a superação da inautenticidade é, precisamente, aquilo a que cotidianamente tenta-se escapar. Uma vez abandonada a voluntariedade, pode-se, então, perguntar o que restará a fazer. A vida, apesar de tudo, é esperar: é uma espera pela morte. Esperar pela morte não é, simplesmente, esperar pela nossa extinção, mas apreender o ser humano na sua finitude.

A dignidade do homem está no seu Ser-lançado na verdade do Ser. Assim, guarda-se a verdade do Ser e, com isto, o ente como aquele ente que é em si mesmo, na luz do Ser. O homem, por ser lançado, não decide sobre o modo e sobre o próprio aparecer do ente, como não decide se deus deve ou não comparecer na luz do Ser. A chegada do ente repousa no destino do Ser. O homem é pasto do Ser, não o patrão ou dono do ente.

O ser humano alcança as suas maiores amplitudes através do seu zelo pelo Ser. A proteção do Ser (tutela ontológica) denota um trazer à harmonia, uma acomodação ao mistério. A liberdade de pensamento é este cuidado holístico. O ser humano não pode ser definido considerando-se isoladamente da sua relação interrogativa com o Ser. O assunto mais digno de ser pensado é a relação do Ser com aquele ser vivo, o homem.

O pensamento “não tem resultados, não tem conseqüências. Contudo, a relevância material do pensar é mais livre, pois permite ao Ser ser”<sup>63</sup>. A liberdade de pensamento não se refere à dominação das idéias. Devido a renúncia do controle conceitual, com vistas a permitir ao Ser ser, evidenciar liberdade, o pensar preserva a dignidade do ser humano.

Ao pensar, prossegue-se necessariamente sem direção clara ou sinais identificáveis. O pensamento filosófico exige que não se agarre, de forma unilateral, a uma única idéia, que não seja apenas uma corrente de idéias, de caminho único, mas, ao contrário, que se aventure em busca do significado que reina em tudo aquilo que é. Ao pensar se está a lidar de uma forma séria com tudo aquilo que é enquanto colocado sob a luz do seu Ser. O pensador questiona sobre o significado de tudo aquilo que é no momento em que se apresenta porque, independentemente do que lhe é apresentado, o seu Ser solicita uma revelação interrogativa.

A investigação filosófica proíbe-nos a ocultação num refúgio confortável. É um assunto de grande ansiedade. A ansiedade é a disposição gêmea do espanto

---

<sup>63</sup> HEIDEGGER, Martin. **Basic Writings**. New York: Harper and Row, 1977, p. 236. Apud Thiele, 1995, p. 143.

filosófico. Pensar o Ser força-nos a encarar o Nada, e isto é o vazio que abala o homem no seu âmago. De todos os seres só o homem experimenta a mais misteriosa de todas as possibilidades: a experiência do Ser. O Ser que transforma a ansiedade em espanto é a nossa capacidade de acolher o desconhecido e o que não é passível de ser conhecido, com vistas a permitir o Ser ser.

Uma tutela responsável é sempre iniciada e sustentada por um “espanto”. “Espanto é a disposição na qual e pela qual o Ser do ente se abre”<sup>64</sup>, é o resultado súbito de se ver obstruído a meio de uma dúvida sustentada. O espanto perante o Ser dos seres requer um salto. No outro lado deste salto, tudo se afigura estranho. Ao pensar o Ser do ente, o filósofo, atingido pelo espanto, passa a habitar na luminosidade misteriosa da diferença.

O questionar é definido por um espanto ansioso. A interrogação devota é um sim e um não: um sim a uma abertura ao mistério e ao deixar-ser daquilo que é; um não ao raciocínio calculador que nos afastaria do Nada existente no centro de tudo, da contingência jacente no centro do nosso Ser e às respostas que poriam fim à interrogação fundamental.

A questão do pensar é ser, mas ser respeitando as suas diferenças em relação ao Ser. O assunto do pensamento é a diferença enquanto diferença. O pensamento é a tutela sobre a diferença ontológica, isto é, o pensamento é uma “apropriação” ou uma “autorização” para que o ser e o Ser pertençam um ao outro<sup>65</sup>. No interior de si mesmo o homem passa do existir como realidade dotada de consciência à existência como liberdade. A coisa é incapaz de liberdade e o homem, que não é necessariamente livre, tem necessariamente o poder de pôr-se como liberdade para ser o que é.

Todas as existências são inobjetiváveis, são como tal. A palavra existência não se aplica senão ao homem. Mais exatamente, o termo existência não se aplica ao fato de que o homem existe, senão somente a uma certa característica deste existir, ou seja, a de que o homem existe como Ser que está sempre antecipando-se a si mesmo. A palavra existência designa a antecipação de si e Heidegger se serve dela como o simples sinônimo de cuidado<sup>66</sup>.

O cuidado por nós mesmos significa “compreendermo-nos a nós mesmos na nossa própria liberdade factual”<sup>67</sup>. “Ser livre é compreender o nosso próprio Eu,

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia**. In Heidegger, 1989, p. 22.

<sup>65</sup> Thiele, 1995, p. 146.

<sup>66</sup> Waelhens, 1962, p. 316.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, Martin. **Basic problems of phenomenology**. Trad. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 276. Apud Thiele, 1995, p. 100.

por meio da nossa própria capacidade em ser; mas o nós próprio e o nosso Eu não poderão ser entendidos individual ou egoisticamente. Estes são compreendidos nas possibilidades básicas em transcender o Dasein, na capacidade de ser através das coisas existentes”<sup>68</sup>. Ao tornar o seu próprio Ser um ponto controverso, o ser humano, como tal, abre-se a si mesmo para o questionar dos seres como um todo, o que requer uma abertura para um mundo povoado. Apenas no seio deste mundo, e enquanto solicitude por ele mesmo, a liberdade pode ser encontrada.

Heidegger sente desdém por qualquer tentativa de definição do ser humano de modo que não contemple a sua relação interrogativa com o Ser ou que não proceda, ela mesma, de um modo interrogativo<sup>69</sup>. A filosofia alcança sempre a sua conclusão quando o seu fim se transforma e permanece o ponto de partida (a questão), pois apenas o estado de permanente interrogação obriga o aparecimento das verdadeiras questões.

A existência, da qual o filósofo está autorizado a falar, é e sempre será uma existência possível. Tudo o que a filosofia pode enunciar não poderá ser nunca mais que “possível” para uma existência dada. Uma filosofia não pode, ao mesmo, deixar de supor uma certa estrutura geral da existência porque todas as palavras estarão vazias de sentido caso não se admitir, de fato, que uma certa estrutura de existência é comum ao que é e no momento em que se apresenta. “Deveríamos, simultaneamente, dizer e pensar aquilo que o Ser é” (Parmênides)<sup>70</sup>.

#### 4 – A mesmidade

A verdade originária é a *adaequatio intellectus et rei* no sentido que a *adaequatio* é originária. A *adaequatio* é o “dado” como manifestação do ente. O ente, como totalidade da unidade originária, não se dá como qualquer coisa que se manifesta de si, mas como qualquer coisa que é manifestada. Na verdade originária a identidade entre manifestar e manifestado é absoluta.

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. **The metaphysical foundations of logic**. Trad. M Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 214. Apud Thiele, 1995, p. 100.

<sup>69</sup> Thiele, 1995, p. 144.

<sup>70</sup> Ibid., p. 149.

O absolutismo da identidade deve conciliar-se com o dar-se do ente como qualquer coisa que não se manifesta de si, mas como qualquer coisa que é manifestada, o que implica uma certa alteridade entre manifestar e o ente manifesto. Por outro lado, tal alteridade especifica o resultado do conceito de uma unidade originária como absoluta identidade de manifestar e manifestado: o “dado”. O dado é a totalidade do ente manifesto como unidade originária, identidade que não pode significar o simples ser si mesmo de qualquer coisa.

A centralização do fundamento ontológico é possível somente após a definição da alteridade dos dois fundamentos (Ser e ente) no seu permanecer na unidade originária, ou seja, após o reconhecimento do fundamento ôntico na sua irreduzível diferença com o fundamento ontológico, ou ainda, após o reconhecimento da impossibilidade da identidade entre os dois fundamentos.

Heidegger esclarece tal posição através da diferença crucial entre os termos *mesmidade* (das selbe) e identidade ou igualdade (das gleiche). “O igual ou idêntico inclinam-se para a ausência da diferença, de maneira que tudo possa ser reduzido a um denominador comum. O *mesmo*, pelo contrário, é o pertencer-se juntamente com o que difere, através de uma reunião da diferença. Apenas podemos dizer *o mesmo* se pensarmos em diferença”<sup>71</sup>. A identidade realizará a própria unidade (ou circularidade) de fundamentação ontológica e fundamentação ôntica, que vem esclarecida como alteridade.

Assim, por *determinação* entende-se aquele procedimento demonstrativo que, reconhecendo a realidade de qualquer coisa, determina a identidade e a diversidade de qualquer coisa e do fundamento, donde um modo de colocar aquela identidade é aquele que identifica o pensamento ao fundamento. O dever fundamental que ora se apresenta é, então, a determinação da identidade e da alteridade entre o dado e o fundamento<sup>72</sup>.

O dado, como determinação originária, é a própria verdade originária. A verdade originária, como unidade originária da presença do ente, implica a transcendência como o horizonte de todo manifestar-se do ente em si mesmo, especificando o articular-se do ente no seu fundar-se ontologicamente.

<sup>71</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p. 218. Apud HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 196. Convém lembrar, ainda, que a igualdade se difere também da identidade, pois “é uma relação entre dois ou mais objetos, na qual estes coincidem por um ou mais elementos, chamado *tertium comparationis* (terceiro de comparação). Ela implica, portanto, a existência de elementos diferentes”. A unidade na quantidade faz o “igual”, mas não é o “mesmo”. Denny, **Ética e Política I**. Piracicaba: ed. do autor, 1998, p. 59.

<sup>72</sup> “A *dedução* recebe da *determinação* uma necessidade absoluta: a estrutura deduzida é plenamente real”. Severino, 1994, p. 485.

O projeto do mundo determina o ser si mesmo da parte do Dasein (presença). A ipseidade do Dasein é o próprio constituir-se do horizonte ontológico como necessária ipseidade. Se este horizonte é a capacidade transcendental de render o ente manifesto, é necessário que o horizonte seja si mesmo, seja em uma identidade, como termo estável a respeito do qual o ente, manifestando-se, possa ser si mesmo. O transcender, assim, constitui qualquer coisa como uma identidade.

O princípio da identidade se funda ontologicamente sobre o temporalizar-se da transcendência. A investigação leva a supor que tal identidade é um projeto contínuo da negociação entre forças mal definidas, a que Heidegger se refere como “polemos originário”, um conflito que tem lugar antes de qualquer processo<sup>73</sup>.

No homem domina uma atribuição ao Ser que o expropria e ao mesmo tempo o faz ser aquilo que é. Semelhantemente o Ser não é e não perdura senão referindo-se ao homem, servindo-se deste. “É, de fato, em virtude de um só e mesma dádiva que ambos são transportados um ao outro”<sup>74</sup>. Interpelam um evento onde o homem, naquilo que tem de próprio, é apropriado ao Ser. O Ser, por sua vez, naquilo que tem de próprio, é consignado à essência do homem.

O evento se funda sobre o abismo, sobre o Nada de fundamento. A liberdade, agora identificada com a existência do homem como exposição, como consentimento na revelação do ente enquanto tal e em sua totalidade e, assim, como existente consentido, é a raiz de toda concordância ou sintonia do existir do homem em todas as suas relações e comportamentos frente ao real. Essa mesma capacidade da existência para abrir-se ao real em sua totalidade, para manifestar a verdade essencial, é também raiz e fundamento da não-verdade (erro). É uma consequência inevitável do existir do homem. O erro, pois, de que fala Heidegger, não é a acidental desconformidade do juízo com a coisa julgada, mas sim o erro da própria constituição íntima do Dasein, no qual está abandonado o homem histórico: o Nada.

O Evento é o campo da pulsação interna através do qual o homem e o Ser se aproximam um ao outro, na sua essência, e encontram o seu ser. O princípio da identidade, reconduzido à sua origem, tem o dever de exprimir a co-atribuição de Ser e homem. O seu acontecer não vem esclarecido com a categoria do pensamento lógico. Antes da intervenção do pensamento o Ser e o homem são, ao mesmo tempo, apropriados e expropriados.

---

<sup>73</sup> Hodge, 1995, p. 12.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, Martin. **Identité et différence**. In Heidegger, 1976, p. 267.

A diferença e a identidade de Ser e homem não vêm consideradas como distinção ou revelação deles. São, sem mais, a dimensão do mundo e das coisas. “A diferença rege uma linha mediana, no movimento e na relação ao qual e graças ao qual mundo e coisa encontram a sua unidade. (...) A diferença leva o mundo ao seu ser mundo, leva a coisa ao seu ser coisa. Levando em efetuação, leva um sobre o outro”<sup>75</sup>. A diferença e a identidade articulam o “meio” no qual advém o “Jogo do Ser”. “Não encontramos mais no ente um exemplo válido da essência do Ser, provavelmente porque tal essência é o próprio Jogo”<sup>76</sup>.

O Jogo é o lugar em que o homem é estimulado a ocupar o domicílio. Heidegger se serve do termo “domicílio” que conota o movimento do homem que caminha sobre o domicílio para ser. Ocupar alojamento no Evento comporta uma atividade da parte do homem, uma atividade que é, ao mesmo tempo, pensante e lingüística. Pensante porque é na “meditação” que o mortal constrói a casa como “custódia”. E lingüística porque “a linguagem, nesta construção, à fundamentação interna, da apropriação, é a pulsação mais delicada e mais frágil, mas também a que controla tudo. Portanto nosso ser próprio está na dependência da linguagem, nós habitamos no Evento”<sup>77</sup>.

O Evento pode ser uma condição de real possibilidade para a relação intersubjetiva que leva à autoconsciência ou uma simples regra de reciprocidade. Na primeira hipótese, a presença do Ser é essencial à constituição do “eu” de cada um, devendo dizer que todo sujeito cumpre o início do seu ser-si-mesmo sempre mediante o ser-com-outro. Na segunda hipótese, cada um move-se na sua isolada liberdade e, desta situação, encontra o outro por lhe convir o conteúdo da relação, sem afirmar e existir o exercício inicial de seu ser “eu” a partir da essencialidade da livre atividade do outro.

Fichte leva a autoconsciência (reconhecimento) a escorregar sobre uma simples relação de reciprocidade e expõe a sua tese principal sobre a relação jurídica e sobre o direito de propriedade. Sustenta Fichte que não se dá o direito a render impossível a liberdade e a personalidade de um outro, mas se dá o direito sobre toda a outra livre ação<sup>78</sup>. À amplitude do manifestar-se concreto desta outra livre ação pertence, também, tudo quanto é nominado com o termo propriedade. “O fundamento último da propriedade sobre uma coisa é a sua subposição ao nosso fim”<sup>79</sup>. O início e o fundamento do direito de propriedade não são de

<sup>75</sup> HEIDEGGER, Martin. **In caminho verso il linguaggio**. Trad. Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti. Milão: Mursia, 1979, p. 37.

<sup>76</sup> Heidegger, Martin. **Identité et différence**. In Heidegger, 1976, p. 300.

<sup>77</sup> Ibid., p. 272.

<sup>78</sup> FICHTE. **Grundlage des naturrechts**. Hamburg, 1989, p. 94. Apud ROMANO, Bruno. **Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale**. Milão: Bulzoni, 1986, p. 21.

<sup>79</sup> Fichte, **Grundlage des naturrechts**, op. cit., p. 116. Apud Romano, 1986, p. 21.



natureza intersubjetiva. A origem da propriedade consiste no exercício do domínio da pessoa sobre o mundo físico. O início e fundamento do direito não se alimentam à essencialidade da relação de reconhecimento “eu-outro”, mas da relação de domínio “eu-coisa”.

Junto a esta concessão da propriedade, que surge sobre a relação “eu-coisa”, Fichte reconduz, também, o direito de propriedade à relação de reconhecimento como seu fundamento. “Toda propriedade funda-se sobre o reconhecimento recíproco e isto é condicionado da recíproca declaração”<sup>80</sup>. O reconhecimento é, aqui, o fundamento da propriedade, mas é mantido tal somente enquanto, na formação do direito, se forma reciprocamente uma vontade comum que vem declarada. Assim, conclui-se por fazer o reconhecimento como um mútuo consenso, como um contrato.

O fenômeno direito sustenta, assim, a qualidade de uma ordem jurídico-política onde o “eu” vê-se estranho a si mesmo. O direito advém tanto eventual quanto excludente, tanto estranho ao “eu” originário quanto o reconstitui como fato qualificado da ocasionalidade, próprio porque não realiza-se segundo a incondicionalidade e a universalidade da relação de reconhecimento.

Este surgir do direito sobre o constituir-se em exterioridade de uma vontade comum não realiza o caráter universal do fenômeno direito, próprio porque não o radica-se no reconhecimento. O termo reconhecimento indica, aqui, um elemento sucessivo a respeito somente da manifestação da vontade do indivíduo, um simples efeito do recíproco conhecer a vontade comum. O reconhecimento não constitui, portanto, o fundamento do direito, mas só a delimitação sucessiva do seu âmbito de incidência. O reconhecimento, ora, é apenas um momento secundário e sucessivo do formar-se de uma qualquer vontade.

O reconhecimento é denominado com o termo contrato, afirmando que o contrato funda o princípio pela solução da possível controvérsia sobre propriedade. Resta afirmado que o direito de propriedade não nasce mediante a relação de reconhecimento eu-outro, mas mediante a relação eu-coisa. Não se tem uma coerente expansão da tese afirmada inicialmente por Fichte: “O homem torna-se homem só com outros homens”.<sup>81</sup> O início do direito, seu sentido fundamental, se dá na relação entre o sujeito da atividade e a coisa sobre a qual se exercita a atividade. Assim, o direito não constitui uma condição de autoconsciência e cai na ocasionalidade do fato.

A ambigüidade, pois, da relação de reconhecimento, em Fichte, é dada de conceber a reciprocidade como um critério aberto a receber qualquer possível conteúdo. A

---

<sup>80</sup> Fichte, *Grundlage des naturrechts*, op. cit., p. 129. Apud Romano, 1986, p. 22.

<sup>81</sup> Fichte, *Grundlage des naturrechts*, op. cit., p. 39. Apud Romano, 1986, p. 24.

reciprocidade, assim, entendida, substitui o reconhecimento que incide como regra de seleção a respeito do conteúdo da relação intersubjetiva. Dá-se a reciprocidade no sujeitar-se de cada um ao poder de disponibilidade do outro, mas não se pode dar o reconhecimento que exige de encontrar cada um no exercício da sua própria liberdade, finita, racional e não disponível. A reciprocidade mostra, assim, ser uma qualidade da relação de reconhecimento, mas não é um substitutivo, um equivalente de reconhecimento.

O termo “consciência”, aplicado ao ente e ao ser (reconhecimento), não é unívoco. A consciência ontológica, possibilitante o conhecer ôntico, se põe simplesmente como uma incógnita que deve render possível o manifestar-se do ente. A consciência ontológica, no seu articular-se com a consciência ôntica, é determinada somente daquela indeterminada possibilidade que rende manifesto o ente. O tempo, como pura autoafeição, é que se põe como o fundamento da possibilidade da identidade e, assim, como a própria pura percepção (reconhecimento)<sup>82</sup>.

Kant, em “Obras Póstumas”, sustenta explicitamente a identidade entre coisa em si e fenômeno. Já para Heidegger a diferença do conceito de uma coisa em si e de uma coisa no fenômeno não é objetiva, mas sim puramente subjetiva. A coisa em si não é um outro objeto, porém é um outro referimento da representação ao mesmo objeto<sup>83</sup>.

Para Kant não é o tempo que flui: o tempo é imóvel e permanente, não muda. A permanência, como identidade, rende possível o aparecer de qualquer coisa como “o idêntico”. De fato, uma coisa pode ser si mesma só com referência à identidade do horizonte pelo qual é conhecida. Se, então, o “eu” é o próprio tempo, não deve ser definido como aquilo que é no tempo. A intratemporalidade é uma derivação do tempo originário. Então, é absurdo determinar essencialmente aquilo que é o tempo com o auxílio de um produto dele derivado.

O tempo fornece a estrutura transcendental originária do sujeito finito como tal. Segue que o fundamento da consciência ontológica se põe não como meio entre sensibilidade e intelecto, mas como raiz dos mesmos. Tal raiz é, por sua vez, radicada no tempo originário que, enquanto é o formar da três êxtases temporais (de caráter extático horizontal da transcendência e não de um empírico suceder-se de instantes), possibilita a unificação dos três elementos da consciência ontológica, na unidade dos quais se constitui a transcendência. O tempo é, então, o fundamento da consciência ontológica.

---

<sup>82</sup> HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 248-249.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 250.

Vivemos uma história na qual as pessoas vivem uma indeterminação fundamental no que diz respeito às bases do poder, da lei e do conhecimento em relação às bases das relações entre o “eu” e o “outro”, a qualquer nível da vida social. A dissolução filosófica metafísica heideggeriana tem o seu reverso, imbuído de uma liberdade reveladora que celebra as relações do “eu” e do “outro” em toda a sua contingência, onde o tempo resta o fundamento.

### 5 – A justiça e a obra do homem

O conceito de verdade indica que uma coisa é efetivamente aquela que aparece e indica a identidade entre o pensamento e a coisa. O conceito de *adaequatio*, como adequação do intelecto à coisa, não pressupõe inteiramente o conceito de verdade ontológica. O intelecto não significa fisicamente a coisa, mas significa a coisa manifestada assim como é em si mesma.

Nesta identidade, o ente é “representado”, no sentido de “deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”<sup>84</sup>. O ente se manifesta em um horizonte de abertura e manifestabilidade que, como tal, não é criado da representação, mas é investido e firmado desta como campo de relação. Esta relação é originária. Aquilo que se manifesta na originária relação do horizonte representativo é aquilo que está presente e é, assim, o próprio ente.

Manifestante, então, exprime a função do *intellectus* e manifestado a função da *res*, mas concebidos na originariedade da *adaequatio*. O conceito de *adaequatio* exprime a alteridade de *intellectus* e *res*. É fundado metodologicamente sobre o conceito de relação originária, onde o termo “alteridade” se põe em uma unidade originária (mesmidade).

A *adaequatio*, não apenas como resultado do encontro e da identificação entre *intellectus* e *res*, demonstra a verdade como a primeira certeza da qual os dois termos, inferidos na sua transcendência, são a unidade originária. Trata-se da *adaequatio* como identidade intencional do pensamento e do Ser na unidade originária, a identidade intencional que exprime o manifestar-se do ente em si mesmo.

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. In Heidegger, 1968, p. 170.

O conceito de *adaequatio*, entretanto, pode ser concebido de maneira infundada quando é apreendido não como adequação originária (unidade originária de manifestante e manifestado), mas como adequação secundária, pensando primeiro (em sentido metodológico) o *intellectus* de uma parte e a *res* de outra. Quando Heidegger fala de “juízo” entende-se sempre o juízo da posição metodologicamente infundada da *adaequatio*.

Mas, o “juízo” da posição fundamentada também pode ser o ato próprio da *adaequatio* como unidade originária, o mesmo manifestar-se do ente na unidade de manifestante e manifestado. O julgar é o próprio manifestar. O ente se manifesta assim como é em si mesmo e idêntico àquilo que de si é revelado e descoberto no juízo. O julgado (manifestado) é o ente em si mesmo, não tratando-se de uma relação ou de um confronto entre representações. A intencionalidade do juízo não procede do conhecer ao objeto (posição infundada da *adaequatio*), mas esta intencionalidade consiste unicamente no descobrir, desocultar do ente em si mesmo: é o manifestar do Ser.

Considerando que o fundamento da verdade reside em um comando auto-determinado (liberdade), vê-se como a verdade significa um pôr-se, colocar-se. Nietzsche, entretanto, tende superar a diferença entre o mundo supra-sensível, mesmo como reino da verdade, e o mundo sensível que, privado de toda verdade, apresenta-se como o campo da aparência<sup>85</sup>. Em tal modo se esclarece a verdade como aparência, ou seja, como adequação a um meio posto. Através da ordem de valor a verdade muda sua essência e passa a ser entendida habitualmente como exatidão da aparência.

Heidegger adverte, ao contrário, que a verdade do Ser precede e possibilita a verdade lógica. “A verdade não tem sua residência originária no juízo”<sup>86</sup>. O juízo não só tem sentido no reenviar à pluralidade e diversidade de grau de juízo, mas, também, na constitutiva possibilidade de ser retomado os elementos que constituem a relação de reconhecimento (Ser-ente).

Quando se fecha na “lógica” como lugar da verdade, se tem a tendência a substituir a individualidade da situação pela decisão do jurista. O direito especifica-se por ser um fenômeno exclusivamente próprio do homem enquanto eu-sujeito-existente e não assimilável, assim, ao quanto indica genericamente o termo “lei”, que pertence ao mundo das coisas, ao mundo daquilo que é mas não existe. Com relação ao termo lei, portanto, não há relação de reconhecimento.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Pfullingen, 1961, p. 626. Apud Romano, 1969, p. 131.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité*. In Heidegger, 1968, p. 172.

O fenômeno direito não identifica-se, também, com aquilo que pode ser encontrado com o adjetivo “justo”. Com referimento ao exercício da subjetividade, que se realiza no limite do indivíduo (ente), se pode empregar tanto a qualificação de justo como a de não-justo, ao passo que não se emprega o termo direito. No voltar-se a si mesmo não se diz que tem ou não direito próprio porque, no uso deste termo, já está inscrito a essencialidade do referimento ao outro encontrado na sua real diferença (Ser).

Ambas as áreas indicadas – ou com o termo “lei”, relativo a entidades que são mas não existem, ou com o adjetivo “justo”, relativo àquela manifestação do ente que não implica a essencialidade da relação com o outro – são estranhas àquela específica relação de reconhecimento que constitui, ao contrário, o sentido e o fundamento do direito.

A relação de reconhecimento não coincide totalmente com a integralidade do quanto pode ser indicado com o termo “justiça”. Dentro de uma perspectiva teológico-filosófica se pode falar de justiça na relação homem-deus, mas não de reconhecimento na reciprocidade. Em deus está dito a verdade e a justiça; o homem é sempre, e em modo insuperável, faltante de verdade e justiça.

A ausência da reciprocidade no reconhecer-se é próprio da relação homem-deus. Já o nexo de fundamentação entre reconhecimento na reciprocidade e direito impede o dar-se do fenômeno direito na relação homem-deus. Referindo-se ao direito, nota Marcic que o movimento inicial do homem não é um “colocar” senão um cercar, procurar, encontrar, um abrir-se à escuta. Assim, todo direito é precedido da procura do direito na zona daquilo que se dá à escuta do homem, até chegar em deus, mas sem ser colocado do homem<sup>87</sup>.

O homem tem em comum o conhecimento de dever coexistir no seu “isolamento” e, assim, se encontra diante de duas possibilidades de endereçar a coexistência: ou o mais forte sobrepõe ao outro o seu valor e o usa para conservar e crescer o seu Ser; ou ambos decidem assumir como regra fundamental da relação o recíproco reconhecer, onde cada um encontra o outro como eu-sujeito-existente.

Na primeira hipótese a relação é deixada ao princípio da exclusão. Já na segunda hipótese o fenômeno entra na história humana e vai incidir como elemento essencial da civilidade. Só na segunda hipótese vê-se que o reconhecimento constitui o sentido e o fundamento do direito<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> R. Marcic. **Um eine grundlegung des rechts**. In Die ontologische begründung des rechts. Herausg. von A. Kaufmann, Darmstadt, 1965, p. 525. Apud Romano, 1969, p. 216.

<sup>88</sup> Karl Larenz. **Richtiges recht**. München, 1979, p. 45. Apud Romano, 1986, p. 5.

Portanto, justo e lei são incapazes de criar a ordem autêntica que deve ser pensada a partir da verdade do Ser, a qual traz a justiça, assim, na sua própria essência que reside no coordenamento problemático a permitir o desenvolver-se próprio da pluralidade do ente. Necessário se faz, então, para o desocultamento histórico da justiça, a obra do homem manter-se aberta a acolher a relação concluída da relação de reconhecimento.

Assim, como o manifestado (direito) alimenta-se ao movimento de conexão do manifestante, orientado sobre a plenitude da verdade, a justiça igualmente incide na obra do homem e alimenta-se, em toda sua limitada presença, à plenitude do direito.

O direito, assim, na sua plenitude, não se dá no desocultamento. Todo direito histórico aparece, portanto, afeto de ser ainda não-direito. A presença do não-direito no direito deve afirmar-se na sua fase de existência, pois a salvação do homem não está na obra, mas sim na função da obra que é de manter o homem na abertura da verdade do Ser<sup>89</sup>.

A obra do homem auxilia, assim, a função temporal do direito que é de garantir o indivíduo e a relação do “improvisado”, mantendo aberto o reenvio ao quanto não é o conteúdo presente, precisamente definido de cada manifestação da atividade legislativa, jurisdicional e de polícia. Dá-se, então, o co-pertencer-se da função da garantia do “improvisado” e da função do reenvio de cada exata modalidade do ser-homem à plenitude da verdade e da função temporal do direito. Este co-pertencer-se tem seu horizonte de sentido e fundamentação na relação de reconhecimento segundo os elementos que a constitui.

O reconhecimento como relação jurídica fundamental não é uma entidade subtraída ao dever-ser da história. A história apresenta uma situação jurídica relevante que evita a repetição de conhecimentos e interpretações já dadas. Esclarece-se, assim, o caráter não mecânico-repetitório da obra do homem e reafirma-se a queda do automatismo entre a estrutura da relação jurídica fundamental (o reconhecimento) e o realizar-se da regra jurídica positiva que investe a específica historicidade de uma certa situação jurídica relevante.

Com a presença do homem e da sua obra e alimentada da constante retomada do superamento da exclusão e, assim, da origem da relação jurídica como relação reconhecente, o reconhecimento mantém-se ambientado na especificidade do fenômeno jurídico. Cada dimensão da obra do homem, portanto, tem um conteúdo que pertence ao homem como meio de reconhecimento universal. Só nessa perspectiva o reconhecimento mantém uma qualificação que é fenomenologicamente jurídica.

---

<sup>89</sup> Romano, 1969, p. 216.

Trata-se, ora, de ver se o tempo moderno, caracterizado pela vontade de poder, tem ainda a possibilidade de recuperar a verdade da obra. Cada um tem direito não só à livre atividade em geral, mas à mais intensa e mais incisiva atividade da sociedade. Entretanto, dada a insuperabilidade de ser o homem um ente finito e situado no mundo, a efetiva liberdade é condicionada da atividade do outro. A efetiva liberdade é conexas ao concretizar-se da razão jurídica que realiza a intersubjetividade depois da dimensão, só formal, do direito.

O permanecer dentro de uma incidência só formal confina, ao contrário, o fenômeno direito na auto-limitação recíproca da liberdade do indivíduo que resta indiferente à qualidade do conteúdo da relação e não garante o direito de cada um à mais intensa e mais incisiva atividade na sociedade. A auto-limitação, que é regra dessa relação jurídica, é condicionada, para cada homem, da consciência de uma determinada entidade livre fora dele com a conseqüência que quem não tem tal consciência não pode limitar-se e que, no entanto, se a pessoa vem pensada, isolada no mundo físico, esta tem o direito de dilatar a sua liberdade, dentro dos limites concebidos, como pode e quer.

Segundo Fichte, dá-se a “pessoa” e dá-se o “direito” através do homem que é isolado no mundo físico e, portanto, privado daquela relação com o outro de si<sup>90</sup>. Sem o outro, o indivíduo é pessoa e, assim, tem “autoconsciência” e exercita o “direito”. Exercita, sim, um poder e um valor que cada homem, isolado de si, pode dilatar como pode e quer. A queda do reconhecimento ao consenso nega que o fenômeno direito pertence à constituição profunda do homem.

A tese “cada homem é obrigado a reter o seu outro como seu par” não encontra progresso na afirmação de Fichte<sup>91</sup>. Na verdade, exprime um princípio fundamental de direito que não é deixado à eventualidade do consenso, mas pertence à modalidade específica do Ser do homem enquanto finito, livre e racional. Tal princípio não é problemático enquanto não é esclarecimento do homem como Ser finito que põe em obra a sua liberdade e a sua razão, havendo presente que liberdade e razão, pertencentes ao exercício da autoconsciência, formam-se mediante o próprio encontro do outro com seu par.

Aceitando que “a mais elevada dignidade da essência humana está em zelar pela descoberta de tudo aquilo que adquire presença nesta terra, atendendo

---

<sup>90</sup> Fichte, *Grundlage des naturrechts*, op. cit., p. 52. Apud Romano, 1986, p. 32.

<sup>91</sup> Fichte, *Grundlage des naturrechts*, op. cit., p. 52-53. Apud Romano, 1986, p. 33.

primeiramente à ocultação”<sup>92</sup>, é possível esperar que a nossa conduta reflita uma solidão terrena distinta. Se a liberdade humana fosse exercida, principalmente como uma interrogativa do mundo, ao contrário de uma dominação possessiva do mesmo, seria possível esperar que houvesse transformação nas culturas social, política e jurídica.

## 6 – Reconhecimento e justiça

A nova liberdade do tempo moderno constitui paralelamente a transformação do entender, significando um compreender como interrogação provocante e justificação. Essa transformação do entender, segundo Heidegger, corresponde a um diverso modo de ver a verdade, cuja essência muda segundo o reter-se ou o manifestar-se do Ser, ao qual se acompanha sempre o mudar-se da visão da justiça<sup>93</sup>.

A essência da nova liberdade consiste naquilo que o homem escolhe e dá a si mesmo como norma de uma nova jurisdição, ao passo que a justiça se apresenta apenas como justificação, consentindo e exigindo o caminho sobre a nova liberdade. O homem passa a significar o ente diante do qual cada outro ente é conduzido por ser justificado.

Dá-se a essência da verdade como certeza, a certeza como verdade da subjetividade e esta como Ser do ente. A justiça, assim, é reduzida ao ser pensado segundo a relação indicada a partir da justificação de seguridade. Se a verdade como certeza é afirmação de seguridade, é ordem, é perfeição, a justiça, então, somente coloca em segurança aquilo que já é em primeiro lugar e propriamente ente, havendo presente que para a filosofia moderna ente é só aquilo que é posto e reconhecido como objeto de um sujeito<sup>94</sup>.

A obra do homem, aqui, trata-se da criação de uma nova seguridade para a humanidade. Com essa nova seguridade o homem adquire o convencimento de ser certo de si e da totalidade do ente. A essa certeza como essência da nova verdade implica o motivo problemático da transcendentalidade da idéia em relação à experiência. Tal problematicismo em ato é toda a história do pensamento. O problematicismo é assim posto como dialetismo puro onde cada posição, cada termo do processo, não é real por si, mas dialético. A sua validade é aparente.

---

<sup>92</sup> Heidegger, *The question concerning technology and other essays*, op. cit., p. 32. Apud. Thiele, 1995, p. 108.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Pfullingen, 1961, p. 319-320. Apud Romano, 1969, p. 140.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt, 1963, p. 226. Apud Romano, 1969, p. 123.



Tal problematicidade é fixada na vida do ato que é incessante transcendência do fato. O fato se apresenta como resolução de toda realidade pressuposta ao pensamento e é a própria posição da identidade de Ser e pensamento. A posição da identidade deve ser reconhecida como absolutamente fundamentada enquanto é a simples verificação que o pensamento faz da realidade que lhe é presente. Fundamentada é a absoluta identidade de pensamento e Ser<sup>95</sup>.

Se o conteúdo da identidade é quebrado pela antinomia de ato e fato, e isto é na problematicidade de cada atualizar-se do fato, se verificará que o problematismo pode ser simplesmente o tomar o ato da antinomia ou o absolutizar a antinomia verificada, considerando-a como a lei própria do pensamento. É a antinomia própria de pensante e pensado que se declara lei do pensamento e, assim, do real de modo que tal lei seja lei transcendental.

De uma parte, a posição de identidade de pensante (pensamento) e pensado (Ser) assume a transcendência do Ser da parte do pensamento, segundo um valor histórico. É o puro reconhecimento de um estado de fato que poderá ou não continuar. Tal problematismo deixa imprejudicada a relação entre pensamento e Ser: problematismo situacional.

De outra parte, a absolutização do conteúdo antinômico de identidade é exatamente o fixar-se da afirmação problemática. Radica-se que, ao simples reconhecimento, insere-se exatamente a absolutização de tal reconhecimento, mostrando como a antinomicidade é a própria lei do real: problematismo transcendental.

O dever-ser real, assim, aparece como o chegar da plenitude do subjetivismo, ou seja, de ser o homem o princípio de si mesmo, descendente único a si mesmo, sem relação com o “outro”. Temporalmente vale dizer que o fazer momentâneo é o sentido do próprio passado e do próprio futuro. Esta escolha exige o viver, a cada gesto de existir, o início absoluto, ou seja, de começar sempre do nada de significado (exclusão). Se em cada gesto próprio começa qualquer coisa que se dá como significante e que, assim, orienta a si mesmo, o homem não pode ser si mesmo. Ter a real e plena disponibilidade de si mesmo é se fazer sempre como um outro totalmente diferente daquilo que se é.

O suicídio é a situação limite da disponibilidade de si mesmo. Entretanto, escolhendo o suicídio não se pode livrar propriamente do Ser autêntico que é e,

---

<sup>95</sup> “Na dinâmica da modernidade, a lógica da legitimidade está ligada com a da legalidade de forma particular. Max Weber (1864-1920) sublinha como nas sociedades modernas, caracterizadas estruturalmente pela complexidade, a legitimidade procura na legalidade o fundamento mais adequado”. DENNY, Ercílio A. **Ética e sociedade**. Capivari: Opinião E, 2001, p. 65.

assim, não pode disponibilizar totalmente si mesmo. Na realidade pode livrar-se apenas de uma certa imagem do próprio “eu” (ente), é um gesto que pertence exclusivamente ao “eu”. O não realizar-se da total disponibilidade de si mesmo se manifesta no permanecer da não-disponibilidade da totalidade de si mesmo que é, assim, o seu Ser-estado (passado). Estar ligado à atenção ao seu passado, do qual não se pode dispor, faz saber a falência da tentativa de ser descendente único a si mesmo sem relação com o seu Ser<sup>96</sup>.

No trabalho comum, também, dá-se a ausência de reciprocidade. O indivíduo torna-se um todo a serviço da eficiência do trabalho e não encontra o outro real na diferença que o constitui, mas identifica a originalidade existencial do próprio “eu” com o fazer-se um “todo”. Ao contrário, dá-se a reciprocidade na interpretação da família onde cada um é sempre si mesmo em uma relação com os outros, há a reciprocidade no reconhecimento Ser-ente. A reciprocidade é, assim, o elemento mais próprio do constituir-se da família e, enquanto tal, é aquele que faz colher na própria família um primeiro estado de superação do princípio da exclusão.

Já o reconhecimento na relação jurídica guarda uma extensão universal e não mais fechada no âmbito da relação familiar. O direito é o elemento universal e, enquanto tal, é, para cada um, a determinação, a limitação da sua ausente liberdade<sup>97</sup>. O reconhecimento, portanto, é quanto consente que o indivíduo tenha direito e dever segundo uma reciprocidade.

O direito constitui um estado essencial para o processo de liberdade da consciência de cada um de estar naquela condição negativa e para a passagem ao estado onde o indivíduo e a sua relação com o outro advém livre segundo o elemento universal, ou seja, segundo a verdade. O homem não é abandonado à eventualidade, mas é chamado, enquanto eu-sujeito-existente, ao exercício da possibilidade.

A presença do direito marca, de fato, o situar a relação na verdade, na universalidade. O reconhecimento, pondo o direito como princípio da relação, garante que a consciência de cada um seja presente como consequência real. O termo “real” pode ser entendido como superamento, seja do estado onde a liberdade é liberdade vazia, seja do

---

<sup>96</sup> Sartre diz que o mérito do pensamento moderno é de haver reduzido o “eu” ao conjunto de fenômenos que o compõe. Este “eu” é o resultado produzido da combinação dos conteúdos fenomênicos que o constituem. A disponibilidade de si é inconcebível se não for uma negação a si próprio. SARTE, Jean-Paul. **A transcendência do ego**. Paris, 1978, p. 54. Apud Romano, 1986, p. 153. Cf. SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 426.

<sup>97</sup> “Na história da liberdade de todo homem é só pela presença da originalidade e da diferença do outro, dentro da relação de recíproco e universal reconhecimento, que a liberdade não é mais vazia, senão real”. Romano, 1986, p. 59.

estado onde a liberdade não pertence a um “quem”, a um autor, mas onde simplesmente opera o combinar-se da força em conflito.

A função existencialmente positiva do direito funda-se na “diferença” concebida como estrutura temporal do existente. Não é encontrada como condição de queda, mas apresenta o livrar a relação de domínio do fato e da casualidade que abafam a liberdade real do homem. Isto funda-se sobre uma concessão de reconhecimento: o reconhecimento como sentido e fundamento do direito<sup>98</sup>.

O reconhecimento na diferença, como condição inicial de possibilidade, pertence àquele modelo de relação onde cada um apresenta-se como unidade de disponibilidade e não-disponibilidade e, assim, com o conhecimento existido de que o momento da não-disponibilidade funda o limite na relação, dando sentido fenomenológico-existencial à aparição do direito. O começo autêntico de si mesmo é sempre um começo com a diferença do outro, com o reconhecimento de sua alteridade.

A revelação do Ser dos entes é, da forma mais fundamental, uma experiência de ação resoluta, temperada pelo reconhecimento sábio de seus limites. A liberdade está longe de ser o poder (vontade de alcançar ou controlar os desejos ou o mundo). Para ser livre, verdadeiramente, a “ação deve estar livre, por um lado, de motivos e, por outro lado, do seu objetivo projetado como um efeito previsível”<sup>99</sup>. Despojado de qualquer liberdade o alcance final de um objetivo e as motivações iniciais para a sua busca, a liberdade é evidenciada pela capacidade de começar algo novo e não ser capaz de controlar, ou sequer prever, as suas conseqüências.

Neste sentido, Heidegger faz uma distinção entre *sina* e *destino*. *Sina* compele-nos à inevitabilidade de um curso inalterável, porém, nada neste mundo constitui uma *sina* para o ser humano. Pelo contrário, a revelação histórica do Ser é um *destino*<sup>100</sup>. O destino não nos compele, mas nos chama. A liberdade humana é evidente no escutar do destino do Ser e no responder ativo. Não existe qualquer possibilidade de obediência cega ou de resignação ao lote que nos foi designado. E o motivo é que somos essencialmente livres.

O abismo da liberdade é o abismo do Nada que se abre perante qualquer feito que não possa ser responsabilizado por uma cadeia fidedigna de causa e efeito. A

---

<sup>98</sup> Romano, 1986, p. 53.

<sup>99</sup> ARENDT, Hannah. **What is freedom?**. In *Between Past and Future*, New York: Penguin, 1968. Apud Thiele, 1995, p. 112.

<sup>100</sup> Heidegger, **The question concerning technology and other essays**, op. cit., p. 25. Apud Thiele, 1995, p. 109.

liberdade se evapora no instante em que é possuída por um poder soberano. Ela é a revelação do mundo e daquilo que é novo.

A liberdade torna evidente quando e onde os seres humanos se abrem, de uma forma resoluta, para o Ser e, em termos reveladores, permitem ao mundo dos entes ser. Aos olhos da tradição, ao contrário, a liberdade é identificada com soberania, isto é, com o fato do indivíduo permanecer o “senhor dos seus atos”. No entanto, se os homens desejam ser livres é, precisamente, a soberania que eles devem renunciar.

Entretanto, “pensar em democracia sem imputarmos ao homem a vontade e o domínio mínimos Heidegger nega porque a vontade e o domínio já contém em si as sementes do mundo da tecnologia concebida como a vontade de vontade”<sup>101</sup>. Heidegger não nega ao ser humano uma vontade e domínio mínimos, mas ele nos instiga a questionar o seu caráter incondicional e a hegemonia desenfreada do mundo contemporâneo<sup>102</sup>.

Abertura e libertação não nos obstam à atividade e ao pensamento, mas, pelo contrário, convidam-nos a tal. Deixar-ser vincula o estabelecimento de relações terrenas, tornadas cada vez mais dinâmicas porque elas já não se encontram constrangidas pelos hábitos do domínio possessivo. “A liberdade para revelar abertamente algo permite o que quer que seja ser aquilo que é no momento. Deixar aquilo que é ser significa participar de algo que está patente e no seu estado manifesto, no qual tudo que é ocupa a sua posição”<sup>103</sup>. Libertar significa, realmente, poupar, deixar algo na sua própria natureza.

---

<sup>101</sup> Luc Ferry e Alan Renaut. **Heidegger and Modernity**. Trad. Franklin Philip. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 17. Apud Thiele, 1995, p. 109-110.

<sup>102</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p. 116. Apud Thiele, 1995, p. 110.

<sup>103</sup> Heidegger, **Existence and being**, op. cit., p. 305-306. Apud Thiele, 1995, p. 110-111.

## **CAPÍTULO VII: A expressão do Direito**

### **1 – O problema da linguagem**

A filosofia contemporânea, conhecedora da sua vocação ao universal e ao unitário, corre em auxílio dos cientistas. Assim, se faz por confundir os espíritos livres da linguagem e por mostrar seus projetos que vão do tema de uma formalização universal de cada discurso àquele de um mostrar-se integral do mundo, de uma teoria geral dos sentidos a uma transformação sem resíduos de todos os discursos em uma só palavra, de todos os livros em uma só página a todo o mundo em um livro.

Uma ameaça à produtividade da linguagem é o processo de redução operante na sobre extensão do uso da linguagem rigorosa, característico da interação técnica e do controle. Hoje já nada se desenvolve. Não há possibilidades para uma conversão profunda porque o nosso discurso é dirigido ao pensamento eletrônico e às máquinas de calcular. Estes modos novos de procedimento, com toda probabilidade, comportarão um pensamento como um processo de atribuição de significados em relação a algo que já não é usado e, portanto, tornando-se redundante.

O uso produtivo da linguagem é a base para explorar uma leitura dupla do princípio de que nada é sem razão. Pode-se reivindicar o fato de que cada entidade tem uma causa ou razão, que explica como chegou a ser, e sugerir que o princípio não tem fundamento. Ou o princípio da razão suficiente tem necessariamente um fundamento, contudo, neste caso, este fundamento não poderia ser um fundamento como outro qualquer, ou o princípio da razão cai fora do seu próprio reino de validade, ou seja, o princípio da razão suficiente permanece então sem razão.

É gerando o verbo intencional (axiomas), no qual vem a manifestação do fundamento radical do Ser, que o homem se faz problemas a si mesmo e, junto, surge a interrogação do sentido da história, de seu mundo, de seu ser com os outros, de sua obra. A transição de uma análise dos princípios básicos do pensamento para a construção de sistemas axiomáticos destina-se a excluir ou a conter a contradição. Os princípios básicos tornam claro que o domínio da ordem, o qual concerne aos axiomas e princípios, é um domínio de frases e

proposições. O papel dos axiomas é tornar segura, como suposições e determinações, a construção de um sistema de proposições sem contradição.

Estes axiomas são determinados antes de qualquer determinação respeitante a um domínio de objetos. São metateóricos, adotados por convenção, e não em resposta a alguma prova sobre um domínio dos objetos. Podem, assim, serem usados para construir domínios de objetos de formas não antecipadas. “O que um axioma pode exprimir, por ele próprio, permanece sem um significado objetivamente determinável. A forma axiomática do pensamento científico, o qual é, neste sentido, desprovido de um domínio dos objetos, confronta-se hoje com as possibilidades imprevisíveis”<sup>1</sup>. Não há uma intenção humana determinando como será ou qual será o significado e elaboração destes sistemas, mas uma lógica interna aos próprios sistemas. A elaboração técnica tem uma dinâmica acima das intenções dos seres humanos individuais comprometidos nessa elaboração.

As universidades estão cheias de pessoas profundamente empenhadas no progresso da ciência e na acumulação de conhecimento científico como a mais compensadora atividade humana, como um princípio da produtividade das razões (*principium reddendae rationis*) e como o princípio mais elevado e fundamental. A razão, cuja produção é requerida, realiza ao mesmo tempo o que é adequado como fundamento para colocar um objeto firmemente no seu lugar. Identifica-se, assim, este princípio como determinante da época em que vivemos.

Abrem-se dois domínios de entidades: as que são tomadas como objetos da experiência humana, para as quais é requerido um provimento de razões, e as que são tomadas por si próprias, para as quais tais razões são redundantes. Isto é um contraste entre o domínio da investigação elaborado pelos seres humanos e o mundo quotidiano no qual o que existe pode ser dado como adquirido. A natureza torna-se um objeto e, de fato, uma representação que protege os seus processos como algo fixamente estabelecido e que merece confiança.

“Nos séculos XVII e XVIII, a linguagem era o desenvolvimento imediato e espontâneo da representação, instituído sobre a identidade ou atribuição. Era uma consciência e a consciência era um discurso. Os fatos do mundo poderiam ser conhecidos

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. **Des satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1979, p. 41. Apud HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 95-96.

somente através de sua mediação, pois era o primeiro esboço de uma ordem na representação do mundo: o modo inicial e inevitável de representar a representação”<sup>2</sup>.

Rigorosamente pensando, já não podemos falar de objetos. Já nos movemos num mundo no qual os objetos, como coisas que nos são apresentadas, já não ocorrem. É o caráter não representativo da arte moderna. O fato de, nesta era, a arte se ter tornado sem objeto, mostra a sua proporcionalidade histórica e isto, sobretudo, se a arte sem objetos compreender que a sua produção já não poderá ser uma forma de atividade, mas algo para o qual continua a não haver uma palavra adequada.

Nem o princípio da razão suficiente e nem a arte moderna estão já muito relacionadas com as entidades, pelo menos não com entidades dadas antes das atividades da produção artística e da investigação científica. Ambas preocupam-se agora com entidades produtoras e não com a observação e reprodução de objetos supostamente já existentes. Heidegger identifica uma diferença significativa entre a existência de uma rosa e a existência de estados de relações para os quais são procuradas razões. “A rosa está aqui aberta como exemplo para tudo o que desabrocha, para tudo o que cresce, para todo o crescimento. O princípio da razão suficiente não é válido. Pelo contrário, a botânica dar-nos-á facilmente toda cadeia de causas e condições para o crescimento das coisas que crescem. Mas não precisamos incomodar a ciência para termos a prova de que o crescimento das coisas que crescem tem o seu por quê, os seus fundamentos necessários. Porque a necessidade das razões para que este crescimento e desabrochamento todos os dias se experimente, fala por si”<sup>3</sup>. “Em contraste com a rosa, os seres humanos vivem de forma variada, escondendo a si mesmos o funcionamento do mundo, o que contém e o que deles espera”<sup>4</sup>. Esta experiência diária não assiste os seres humanos na compreensão a si próprios.

Há uma discussão, em Heidegger, sobre a transição do estudo do Ser para o pensamento e sobre as implicações deste fato na linguagem. A “Carta sobre o humanismo” contém o comentário sobre o rompimento do projeto no “Ser e tempo” por causa de um malogro em encontrar uma forma de linguagem capaz de articular a mudança do *Dasein* para *Sein*. “A essência do niilismo, que se completa a si mesma no domínio da vontade em ter vontade, assenta no esquecimento do Ser”<sup>5</sup>. Associa-se o niilismo ao

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. *Le parole e le cose*. Milano, 1967, p. 319ss. Apud MORETO, Giovanni. *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 9.

<sup>3</sup> Heidegger, *Des satz vom grund*, op. cit., p. 69. Apud Hodge, 1995, p. 101-102.

<sup>4</sup> Heidegger, *Des satz vom grund*, op. cit., p. 72. Apud Hodge, 1995, p. 102.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 416. Apud Hodge, 1995, p. 108.

esquecimento do Ser e ao triunfo desse esquecimento numa recuperação a partir da metafísica. “Qualquer restauro é uma interpretação da metafísica”<sup>6</sup>.

Uma vez perdida a fúcia no poder conhecedor do pensamento, o curvar-se da reflexão filosófica sobre a estrutura lingüística parece um fenômeno espontâneo e constante que constituem o corpo objetivo e concreto do pensamento. Não se pode, porém, desconhecer que a filosofia da linguagem é antiga quanto a própria filosofia. Esta, de fato, é implícita na essência da filosofia no meio em que esta constitui o *salto* (μετάβασις εις αλλο γένοϋς: transição para outra origem), ou seja, operação do espírito que alcança o representar desde o dar a figura semântica à manifestação do Ser enquanto manifestação.

Mais que objeto de filosofar, a linguagem, como horizonte do Ser, é também o horizonte no qual sucede-se a relação do Ser com o pensamento. O pensamento sucede como linguagem. Enquanto pensamento de pensamento é também pensamento de Ser. A linguagem usada para declarar uma transição fora da metafísica pode ser firmemente situada dentro da metafísica, retendo padrões metafísicos do pensamento. Assim, o pensamento permanece metafísico. A linguagem não está inteiramente sob o controle dos seres humanos. Na linguagem existem forças acima e além do controle humano. É necessário reconhecer estas forças e permitir que possam agir na forma segundo a qual a linguagem é usada na produção do significado.

A essência do homem traz na sua caracterização o fato de que é o Ser que tem a linguagem. Entretanto, é o homem que teria à disposição a linguagem ou é através da linguagem a disposição do homem? É precisamente nesta consciência de origem misteriosa da linguagem que se vê, sobretudo, que esta não é uma invenção do homem, mas é nela que está a existência mesma.

A linguagem é essencialmente a mediação entre a tradição humana passada, presente e futura que nos traz substância e autenticidade, mediação entre a tradição primordial e o projeto existencial de cada homem que vem neste mundo. É o entrelaçamento da linguagem com a projeção do Ser que dá à linguagem a prioridade sobre os seres humanos e os coloca numa posição de subordinação a ela. A prioridade da linguagem para os seres humanos é a prioridade do Ser para os seres humanos.

Trata-se de uma experiência ontológica que se habilita a uma compreensão existencial, trazendo o mais autêntico poder-ser do homem. A experiência da linguagem é própria do pensamento hermenêutico, daquele pensamento que se refaz sobre a

---

<sup>6</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 410. Apud Hodge, 1995, p. 109.



historicidade da língua em ato. Sobretudo, não se evita o problema ontológico que cria, isto é, o problema da origem da linguagem se converter naquele da linguagem da origem. O problema da origem é o problema lingüístico, é o problema da revelação da existência.

O pensamento realiza a ligação entre o ente e a essência dos seres humanos. O pensamento não cria esta ligação. O pensamento apenas se oferece ao “ser” como aquilo que é entregue pelo Ser. O pensar há de fazer brotar de si uma linguagem na qual a palavra seja o imediato hábito do Ser, anúncio claro de sua proximidade. Entretanto, esta linguagem é desorientadora. E, de fato, Heidegger apressa-se a declarar: “A linguagem é a casa do Ser. Os seres humanos vivem na acomodação que ela oferece”<sup>7</sup>. Há, então, uma relação entre a retirada do Ser, o empobrecimento da linguagem e o sentido de não-habitabilidade experimentada pelos seres humanos. Esta não-habitabilidade pode apenas ser abordada se triunfamos sobre o esquecimento do Ser, estabelecendo as relações entre o ser humano e o ente e entre a linguagem e o ente. O pensar autêntico não começa senão quando tivermos reconhecido que a razão é o mais encarnado inimigo do pensar.

“Mas, o mercado da opinião pública precisa sempre de algo novo. E há sempre pessoas prontas a fornecê-lo. Até os termos *lógica*, *ética* e *física* emergem a partir do momento em que o pensamento originador chega a um fim. Os gregos pensavam sem esses títulos. Nunca chamaram filosofia ao pensamento”<sup>8</sup>. Emerge uma distinção entre as preocupações filosóficas e as do pensamento. “Por esta razão, *Ser e Tempo* (seção 34) contém uma referência à dimensão da emergência da linguagem que toca a seguinte questão: sob que forma é a linguagem uma linguagem que ocorra em toda e qualquer ocasião?”<sup>9</sup>.

“A libertação da linguagem da gramática numa ordem originadora de essências encontra-se reservada ao pensamento e ao uso da linguagem criativa”<sup>10</sup>. Esta libertação da linguagem é para Heidegger uma pré-condição para que os homens possam desenvolver uma relação consigo mesmos que não seja subordinada aos processos redutores do controle técnico<sup>11</sup>. A sugestão é a de que a linguagem seria menos distorcedora se a gramática e a lógica não se lhe impusessem sempre, restringindo o que pode ser dito e pensado. Evitar esta restrição libertaria os seres humanos para outras possibilidades além das prescritas pelas relações técnicas.

<sup>7</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 311. Apud Hodge, 1995, p. 133.

<sup>8</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 313. Apud Hodge, 1995, p. 137.

<sup>9</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 315-316. Apud Hodge, 1995, p. 138.

<sup>10</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 311-312. Apud Hodge, 1995, p. 134.

<sup>11</sup> Heidegger critica a linguagem passar por alterações sistemáticas como resultado das mudanças na relação entre a linguagem e o Ser. Mas, esta relação entre o Ser e a linguagem permanece oculta no domínio dos conceitos de controle subjetivo, propagados no domínio público. Hodge, 1995, p. 138.

O elemento essencial da linguagem é a sua relação com o Ser e a sua capacidade de resposta às mudanças que emergem do “destino do Ser” (seinsgeschick). No mistério da linguagem, no qual deve reunir-se toda reflexão, resta o fenômeno mais digno de ser pensado e interrogado, sobretudo até que surja a intuição de que a linguagem não é uma obra do homem. Uma linguagem responsiva ao Ser é esparsa e entremeada com silêncio. “Se, contudo, os seres humanos se aproximarem do Ser, então e acima de tudo os seres humanos deverão aprender a viver no inominável. Devem da mesma forma aprender como se deixar perder no reino público antes de começarem a falar, como se deixar abordar pelo Ser e correr o risco de, através disto, terem muito pouco ou mesmo nada para dizer”<sup>12</sup>. Enfim, isso liberta das formas estabelecidas de comunicação e poderá conduzir a uma forma de ausência de fala, até loucura, não como resultado de não se ter nada para dizer, mas por não se ter forma de o dizer.

Na concessão heideggeriana da linguagem, a questão é constituída da questão de se saber qual é a questão da qual se pode construir a experiência para o pensamento e como esta questão pode ser dita. A teologia pode ser considerada o “lugar” do pensamento heideggeriano sobre a linguagem<sup>13</sup>. Tal lugar tem exatamente a estrutura de “revelação”, tomando como início uma frágil experiência do pensamento humano exilado em terra sempre mais distante, mas cuja importância o leva sempre a desejar, como seu refúgio e garantia de sanidade, o *Originário*. Cada movimento do “modo de pensar” é um “lugar próximo imediato”, uma tomada de posse sempre mais íntima daquela que, na distância, é a mais próxima. A teologia é a interrogação sobre o Ser do fundamento.

Heidegger propõe uma forma de linguagem que não esteja subordinada a um conjunto pré-estabelecido de fins. A discursividade, então, aparece na origem da linguagem, sendo esta a concretização daquela<sup>14</sup>. A discursividade é um constitutivo da hecceidade do Dasein.

Se os estados afetivos são modificáveis, se a interpretação é um projeto-esboço, é necessário conceder ao Dasein uma possibilidade de dialética, um poder de ordenar, de por em série, uma faculdade de articular e estruturar-se. Se a discursividade articula e dá estrutura ao Ser-no-mundo e, por outro lado, o Ser-no-mundo é por si existência em comum, será necessário que esta discursividade seja uma discursividade em comum. Não se deve

<sup>12</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 316. Apud Hodge, 1995, p. 139.

<sup>13</sup> Moretto, 1973, p. 17.

<sup>14</sup> “A linguagem é o pronunciamento do discurso”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1, p. 219.

pensar, portanto, que a palavra é um meio de transportar fora de si o que está em si. Enquanto existência em comum no mundo, o Dasein é, por sua natureza, fora de si<sup>15</sup>.

A excentricidade fundamental do Dasein se afirma na capacidade e na necessidade da palavra. Nossa linguagem dá testemunho do que somos pelo diálogo e não podemos ser senão por ele. Porém, aqui convém estar alerta, pois o diálogo é a palavra autêntica. Mas, também, tem uma palavra que não é autêntica: a conversação cotidiana<sup>16</sup>.

## 2 – Habitar o domicílio dos mortais

A verdade do Ser é uma questão própria da filosofia, onde se dá a possibilidade de colher o nexo entre o problema do Ser, da técnica contemporânea e do pensamento calculante. A tecnologia moderna revela o mundo não através de uma orientação ou produção, mas como desafio. Este desafiar extrai, inegavelmente, aquilo que permanece em potencial. Contudo, se faz de uma maneira que não confronta este potencial como uma essência passível de ser descoberta em termos fenomenológicos, que tem necessidade de ser salvaguardada. Pelo contrário, o desafiar extrai-a com vistas a utilizá-la.

Da técnica é impossível colher a essência. A técnica e a ciência não pensam e é próprio da condição delas conferir ao pensamento calculante a responsabilidade de concluir aquela obra que elas não conseguem fazer. De fato, compreender a própria essência através de certos modos de pensamento rende inacessível a descoberta da origem e, também, da própria essência. Assim, se entende a verdade dos fenômenos através de um pensamento vítima do sistema remanescente do todo inacessível.

A ciência e a técnica são incapazes de compreender a própria técnica. Na verdade, a questão da técnica não é considerada em Heidegger por técnica em si, mas por ser relativamente outra questão fundamental do Ser, aquela que decide a autenticidade ou inautenticidade do homem. *Ser e Tempo* se mostra pensado já em direção da descoberta do

---

<sup>15</sup> Heidegger, 1997, v.1, p. 221.

<sup>16</sup> Michel Foucault tem a linguagem comparada ao puro estatuto do objeto. Essa comparação apresenta duas vantagens em compensação: a linguagem como mediação necessária para cada consciência científica e a linguagem como valor crítico. Foucault, **Le parole e le cose**, op. cit., p. 321. Apud Moretto, 1973, p. 9.

Ser e desta técnica que, sucessivamente, é chamada de “a organização da pobreza do Ser”<sup>17</sup>. Para que o homem moderno aprenda é necessário primeiro que desaprenda, ou seja, para que o homem pense o essencial é necessário que se liberte daquele tipo de pensamento ingrato do Ser que é, sem dúvida, tradicional.

A reflexão filosófica de Heidegger se vê restituída à condição da liberdade que permite consentir a verdade como “verdade do Ser”. A ruptura com o pensamento sistemático e a sensibilidade ao problema da existência leva Heidegger a considerar que aquilo que mais é para se pensar é o que ainda não foi pensado<sup>18</sup>. Heidegger insiste em propor a essencialidade como momento decisivo cuja compreensão se fará luz tanto para a técnica (tradicional) a respeito de um certo conceito de justiça, como para o homem a respeito de uma precisa qualificação do Ser.

A experiência grega da τέχνη (techné) consistia numa revelação daquilo que permanece como potencial, da mesma forma que se entende que a escultura poderá estar escondida na pedra por esculpir. Como conseqüência, a τέχνη era uma forma de “cuidar”, um modo de incutir os contornos, formas e funções potenciais dos seres. A τέχνη não era um meio, mas sim um modo de revelação.

De modo particular, aquilo que a τέχνη revela é o Ser dos entes. Τέχνη, para os gregos, significava uma revelação de algo, o seu desvendar ou o trazer à luz. Assim, a palavra τέχνη denota um modo de conhecer. Τέχνη, enquanto conhecimento experimentado no sentido grego, é um produzir de existências naquilo que gera (evidenciar existências) o movimento de seres que provém do oculto para a revelação específica da sua aparência. Τέχνη nunca designa a ação de fazer, mas sim um modo de conhecer.

“Podemos utilizar mecanismos técnicos tal como eles devem ser utilizados e, também, podemos deixá-los em paz como algo que não tem qualquer efeito sob o nosso âmago interior ou real. Podemos sustentar o uso inevitável de mecanismos técnicos e, também, podemos negar o seu direito de nos dominar, para assim perverter, confundir e deixar lixo à nossa natureza. Mas não implicará este dizer simultaneamente sim e não aos mecanismos técnicos fazer com que a nossa relação com a tecnologia se torne ambivalente e insegura? Muito pelo contrário! A nossa relação com a tecnologia tornar-se-á maravilhosamente simples e descontraída. Deixamos que os mecanismos técnicos entrem na nossa vida diária e, ao mesmo tempo, deixamos-os fora, isto é, deixamos-os sozinhos, como

<sup>17</sup> ROMANO, Bruno. **Técnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 07.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar?**. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958, p. 10.

coisas que são um nada absoluto, mas que permanecem dependentes de algo superior. Eu aplicaria como designação a este comportamento para com a tecnologia que exprime *sim* e, ao mesmo tempo, *não*, uma expressão antiga: o desprendimento em relação às coisas”<sup>19</sup>.

“A apresentação da tecnologia será superada de maneira a restituí-la à sua verdade ainda por revelar. Esta transposição reparadora é semelhante àquilo que acontece quando, no domínio humano, ultrapassamos o desgosto ou a dor”<sup>20</sup>. Superamos o desgosto ao reconhecer que estamos integrados num mundo que temporariamente se tornou estranho devido às suas cruéis privações. E ultrapassamos o desgosto ao refletirmos sobre os nossos “eus” pesarosos e ao nos reintegrarmos, em termos interpretativos, no mundo.

Recuperarmos o nosso habitáculo terrestre não só promove a resistência ao enquadramento tradicional, como também proporciona orientação nas relações de negociação com os produtos da tecnologia nomeados com as máquinas e as técnicas. Assim, aquilo que torna um artefato tecnológico apropriado consiste na sua capacidade em assegurar-nos dentro do “quádruplo”. Segundo Heidegger, “o quádruplo unitário do Céu e da Terra, dos Mortais e das Divindades, é designado por nós – o mundo”<sup>21</sup>. Ele fala de um misterioso habitar que funda todo edificar e se concretiza como cura, ou seja, a cura que vem destinada a deixar emergir, como sereno lugar de domicílio, o Quadrado.

O habitar não é um comportamento que o homem poderá adotar junto aos outros. Habitar e edificar não indicam duas atividades distintas. Em particular, não se constrói para habitar, mas se edifica porque se habita. O modo, a maneira com que os homens são sobre a terra é o domicílio. Ser homem vale dizer ser sobre a terra como mortal, vale dizer, habitá-la. Habitar é o ser próprio do homem, o tratado fundamental da condição humana.

Os mortais são no Quadrado enquanto habitam e, porque o tratado fundamental do habitar é o curar, esses habitam curando o Quadrado, deixando-o emergir no seu Ser. O curar assume quatro diversos aspectos: em primeiro lugar, os mortais habitam no Quadrado salvando a terra, libertando-a da exploração; em segundo lugar, esses acolhem o céu como céu; em terceiro lugar, aguardam os divinos; e por fim, em quarto lugar, preservam o poder-morrer em vista de uma boa morte. São os próprios homens que devem decidir pela

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. **Discourse on thinking**. Trad. J. Anderson e E. Freund. New York: Harper and Row, 1966, p. 54. Apud THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 281.

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. **The questions concerning technology and other essays**. Trad. W. Lovitt. New York: Harper and Row, 1977, p. 39. Apud Thiele, 1995, p. 277.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language and thought**. Trad. A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971, p. 199. Apud Thiele, 1995, p. 235.

morte, devem significar-se mortais. O poder-morrer é a condição de possibilidade da permanência do homem no domicílio.

O dever do homem que nasce da sua capacidade de morrer é, portanto, guardado do Ser e pelo Ser, é a autenticidade da existência do homem mediante a experiência da morte como morte. A invasão dilacerante do Ser-no-mundo pode acontecer porque se volta aos seres que podem suportar a angústia, podem sustentar o perigo extremo. Mas, onde está o perigo cresce também aquilo que salva e, assim, a morte é a custódia suprema na qual reside o segredo do desocultamento.

Ser-no-mundo e cuidado são os modos fundamentais de ser do Dasein. A consciência como Dasein é sempre no mundo, é envolvida no mundo do qual se adquire cura. O Dasein não vai ao outro lado de uma hipotética esfera interior sua. Este é já sempre “fora”, próximo ao ente que se encontra em um mundo já sempre descoberto.

Para Heidegger, é através do poder produtivo da linguagem e do pensamento que a experiência humana toma forma e as entidades se tornam individualizadas. “As coisas apenas se tornam e são o que são através da palavra e da linguagem. (...) A φύσις (physis) significa originalmente o céu e a terra, as pedras e as plantas, os animais e os seres humanos, a história humana como obra dos homens e de Deus e, finalmente e primeiro que tudo, os deuses como fado. A φύσις significa a emergência do que prevalece e do que se continua através dessa prevalência”<sup>22</sup>.

A transcendência, como um vir a Ser-no-mundo, constitutiva do Dasein, articula o mundo como um modo de ser do Dasein. O mundo, portanto, não é outro que a abertura na qual as coisas, além de sua simples presença, se revelam na constitutiva *funcionalidade*<sup>23</sup> que, por sua vez, articula-se em uma multiplicidade de referências definíveis com base na exigência do Dasein que satisfazem. Tal multiplicidade se descobre unificada em uma totalidade que provém a serviço do Dasein que, por sua vez, não se refere a nada de diferente de si (Ser do Dasein se compõe do Ser e do Nada). Tal totalidade de referências que existe sempre, da qual se é aberta a possibilidade mundana constituinte do Dasein e a sua articulação lingüística primordial, constitui o diálogo ontológico-existencial no qual aproxima-se a coisa e o Dasein sob o fundamento do seu Ser mais próprio.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die metaphysic**. Tübingen: Max Niemeyer, 1966, p. 11. Apud Hodge, 1995, p. 242. Physis (φύσις): natureza ou maneira de ser de uma coisa, forma do corpo, natureza da alma, disposição natural, condição natural, força produtora, substância das coisas, ser animado.

<sup>23</sup> Zu-handen-heit: correspectivo ontológico do poder-ser do Dasein, do desempenho e das possibilidades de desempenho. Heidegger, 1997, v. 1, p. 314.

O mundo é exatamente o diálogo da coisa como utensílio, inserido em uma referencialidade totalizante, com o Dasein que lhe dá significado, isto é, abre como totalidade de significados a totalidade de referências. É o diálogo mudo que funda cada outra palavra em sentido lato ou estrito. Nesta intimidade do Dasein com a coisa se diz a palavra essencial da possibilidade do mundo. O paradigma de tal dialocidade ontológica é o sinal na sua essência ideal, condição de possibilidade pelas várias formas de significação.

A significatividade, em cujo Dasein já está sempre igualado, leva consigo a condição ontológica da possibilidade, do Dasein que compreende, de abrir qualquer coisa como os significados, os quais, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem.

“Enquanto para Dilthey a compreensão é essencialmente um ideal de consciência e para Husserl um método ideal de filosofia, para Heidegger é a forma original do comportamento do Dasein enquanto Ser-no-mundo”<sup>24</sup>. É aquele modo de ser do Dasein, anterior a cada diferenciação do compreender, que o constitui em “saber-ser” e em “possibilidade”, confirmando-o como projeto da existência e como compreensão ontológica. Tal modo se desenvolve no movimento da transcendência, uma compreensão de si em relação a qualquer coisa. É uma doutrina existencial do “ser-lançado”, que está a mostrar como o Dasein que se projeta sobre o próprio “saber-ser” futuro é um Ser que, ao final, é “estado”, ou seja, todos os comportamentos livres, de frente a si mesmo, em presença da efetividade de seu Ser.

É hermenêutica a linguagem ontológica que interpreta o anúncio e ao mesmo tempo se identifica com isso, é hermenêutica a linguagem fenomenológica agitada a interpretar a palavra da linguagem ontológica que, ao final, é a constituição do Ser do Dasein. Em *Ser e Tempo*, com hermenêutica não se entende a doutrina da arte de interpretar e nem o próprio interpretar, mas a tentativa de determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico. A expressão “hermenêutico” deriva do verbo grego ἐρμηνεύειν; este se conecta com o substantivo ἐρμηνεύς – substantivo que pode conectar-se com o nome do deus Ἑρμῆς (Ermes: mensageiro, mensagem do destino). Ἐρμηνεύειν é o mostrar que leva um anúncio; é o carregar mensagem ou anúncio. Trata-se de evidenciar o Ser do ente de modo que o Ser próprio se manifeste. Ser próprio significa a Presença daquilo que pode fazer-se presente; a Diferença dos dois momentos na unidade<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Moretto, 1973, p. 81.

<sup>25</sup> Ibid., p. 82-83.

A tarefa da interpretação fenomenológica, instaurada em *Ser e Tempo*, é só de oferecer ao Dasein a possibilidade da sua abertura originária e fazer que isso se interprete de si mesmo. Isso intervém nesta abertura só por transferir sobre o plano conceitual existencial o conteúdo fenomênico daquilo que resulta aberto. “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”<sup>26</sup>. É a articulação hermenêutica da compreensão sobre a base da abertura constitutiva do “aí”.

Visto que o Dasein, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do Dasein como interpretação ontológica de si mesma adquire um outro sentido específico a saber: o sentido de uma analítica da existencialidade da existência<sup>27</sup>. Sobre o existencial fundamental da compreensão se funda toda possível apreensão da existência que, por sua essência e interpretação, pode se colocar diante da questão sobre o sentido do Ser em geral. Enquanto analítica existencial, a fenomenologia amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna. “O λόγος (lugar) da fenomenologia do Ser-aí possui o caráter de ἐρμηνεύειν (hermenêutica). Por meio desta ἐρμηνεύειν proclama-se o sentido do Ser e a estrutura ontológica fundamental do Dasein para a sua compreensão ontológica constitutiva. A fenomenologia do Dasein é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar”<sup>28</sup>.

O projeto hermenêutico se limita a deixar ver de si mesmo aquilo que se manifesta, assim como se manifesta de si mesmo. A fenomenologia tem “preso”, então, como seu objeto temático, aquilo que exige de tornar-se fenômeno, no sentido mais característico, com base no seu mais próprio intrínseco conteúdo real. Aquilo que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tomou para objeto de seu tema.

A análise heideggeriana procede por apreensão global dos fenômenos, por aprofundamentos homocêntricos e não por movimentos sucessivos de caracteres. A aproximação do existencial fundamental do “Ser-no-mundo” tenta articular explicitamente a totalidade do Dasein em função do seu “cuidado” no confronto dos entes intramundanos, os quais se fundam na abertura do mundo.

---

<sup>26</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 204.

<sup>27</sup> Ibid., p. 69.

<sup>28</sup> Ibid., p. 68.



Assim, o ente intramundano, como Ser-apreendido, leva em si a abertura do Dasein e, com a abertura do Dasein, é alcançado o fenômeno mais rigorosamente originário da verdade. O momento em que a verdade se rende fenomenologicamente explícita no conhecer é o momento em que o conhecer se justifica como verdadeiro. Tal justificação se tem quando é colhida a constituição da proposição como Ser para a própria coisa que é. Essa é verdadeira quando se constata que é o próprio ente que se visava na proposição.

Verifica-se, então, o Ser-descobridor da proposição. Tal verificação tem lugar no ente. “O próprio ente visado mostra-se assim como esse é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, ele é assim como se mostra e descobre sendo na proposição. (...) A proposição é verdadeira significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, deixa ver o ente no seu Ser e estar descoberto. Ser-verdadeiro (verdade) da proposição deve ser entendido no sentido de Ser-descobridor. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação, entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)”<sup>29</sup>.

### **3 – A casa do Ser**

Segundo Heidegger, o ser humano ao desvendar o seu mundo desvenda-se a si próprio. Esta revelação do mundo acontece ao ser revelado o lugar do ser humano no mundo e pode, por este motivo, ser definido como um ser auto-interpretativo e auto-articulador. Revelar o ser humano como Dasein é revelar um Ser que partilha o mundo de uma forma interpretativa.

Compreender o Dasein como auto-interpretante não é sugerir que o ser humano seja definido por um comportamento exclusivamente inquiritivo para o interior. A auto-interpretação é tanto um alcançar o exterior como uma viragem para o interior. O ser humano existe como ser humano apenas através da sua participação num mundo partilhado. O horizonte do Dasein individual encontra-se sempre fundido com o horizonte de outros. A

---

<sup>29</sup> Heidegger, 1997, v. 1 p. 286.

comunicação entre seres auto-interpretativos não é, como tal, a transferência de informação ou conhecimento de um sujeito, anteriormente isolado, para outro. Pelo contrário, é a co-descoberta de significado. O significado é sempre descoberto no contexto de um mundo, é o trazer de um contexto mundano à luz.

A linguagem, assim, faz pensar a incidência da “diferença” não só na vida do indivíduo e na qualidade de sua relação com os outros, mas também na constituição da civilidade contemporânea. Segundo Lacan, há duas distintas ordens de linguagem: De uma parte, a relação de similaridade ou de substituição, de escolha e, também, de seleção ou de concorrência. De outra, a relação de proximidade, alinhamento, articulação significante<sup>30</sup>. À primeira ordem aparece a figura da *metáfora* e à segunda a figura da *metonímia*.

A plenitude da linguagem, portanto, é sustentada da distinção insuperável entre significante e significado. O significante tem como figura própria a metonímia, enquanto conexão de um termo com outro, operando segundo o princípio da combinação entre os elementos que constituem a linguagem. Ao significado pertence a figura da metáfora, ou seja, a substituição de um termo por outro. A incidência do significado é qualificada do proceder segundo o princípio da seleção, onde cada termo exclui o outro.

A existência e a coexistência que se alimentam ao significado adquirem o caráter próprio do estado de espelho, onde cada elemento, cada imagem exclui a outra. Na direção da metáfora, um termo tem ligação com um outro, segundo uma relação ambientada na “concorrência” e na “seleção” e, assim, é em uma relação orientada a extinguir-se com a “substituição”. A metáfora cria, portanto, uma relação onde um termo é excluído. Sua temporalidade, que pertence ao significado e, portanto, ao imaginário, é aquela de simples, isolada, momentânea. A temporalidade da ordem do significado exclui a essencialidade da relação, manifesta a não-extaticidade temporal.

Na ordem da metonímia um elemento tem ligação com um outro elemento na linguagem exercitada segundo uma relação que é ambientada no alinhamento, na articulação. O êxito desta relação é o permanecer de um nexos onde nenhum dos termos exclui o outro. A ordem do significante tem suas raízes na estrutura temporal do homem, na sua extaticidade que se mantém como diferença exercitada. A estrutura do significante consente

---

<sup>30</sup> LACAN. **II seminario III**. Torino, 1985, p. 260. Apud ROMANO, Bruno. **II riconoscimento come relazione giuridica fondamentale**. Milão: Bulzoni, 1986, p. 186.

manter a distância entre o sujeito e os seus atributos, podendo dizer que o próprio significante alimenta a diferença e solicita o exercício<sup>31</sup>.

A distinção entre significante e significado repousa na qualidade do tempo que os especifica: a dupla contemporaneidade para o significante e a simples êxtase da momentaneidade para o significado. A operação “dia e noite”, por exemplo, é uma oposição significante e, assim, não se excluem na diferença, se deixam dizer. Já na consideração da hora, expressa em um definido número na esfera do relógio, um exclui os outros. O significado está definido, enquanto o significante solicita a distinção que é o voltar-se ao outro.

Segundo Lacan, “a linguagem por nascer deve ser já apreendida sempre no seu conjunto. Ao passo que, porque possa ser apreendida no seu conjunto, necessita que comece pela principalidade do significante”<sup>32</sup>. O mais inicial apresentar-se da linguagem manifesta já o conjunto dos elementos que a constituem. Não se é, assim, primeiro um dar-se de uma ordem de elementos que sucedem outros, mas do aparecer da linguagem na sua plenitude que só consente o exercício onde o significante desenvolve uma função que garante a principalidade.

A extaticidade do significante sustenta o despregar-se da linguagem como comunicação e, assim, alimenta a intersubjetividade como relação comunicativa no reconhecimento universal. Essa relação comunicativa do significante se mostra ao esclarecer todo exercício da palavra. O exercício da palavra significa real na modalidade do “prender a palavra”. Isso mostra que a palavra já está presa, no sentido de que a palavra se dá já como pertencente ao mundo dos outros. Prender a palavra é, portanto, voltar-se na relação com o outro. Prender a palavra significa entrar na ordem do universal que mantém a relação intersubjetiva como relação de reconhecimento.

A importância da linguagem está, assim, no seu conteúdo a cujo toda comunicação é subordinada. Toda significação é uma ação significante do intelecto cujo corresponde um significado enquanto propriedade do objeto. Nela se entrelaçam e se correspondem o caráter determinado do objeto (modo Ser), o caráter determinado da consciência do objeto (modo compreender) e o caráter determinado do significado (modo significante). Esses três modos não são a expressão objetiva das diversas maneiras com a qual a consciência intencional é relacionada ao objeto em geral, mas revelam a estrutura do objeto.

---

<sup>31</sup> “A ordem do simbólico, qualificada da essencialidade do significante, da figura da metonímia, do princípio da combinação, do superamento da modalidade da relação excludente e, portanto, da abertura à relação de reconhecimento na diferença, é que é o início do fenômeno direito”. Romano, 1986, p. 96.

<sup>32</sup> Lacan, **II seminário III**, op. cit., p. 260. Apud Romano, 1986, p. 187.

As expressões são, assim, unidade de sinal e significado. Heidegger define como sinais interpretativos e não meramente indicativos. Encontra-se a primeira acepção heideggeriana de hermenêutica, a pura hermenêia lógica dos sinais lingüísticos, onde se considera o Ser como categoria das categorias que pode ser pensada e dada no juízo enquanto verdade: “o ente-Ser alcançado em muitos modos a manifestar” (Aristóteles)<sup>33</sup>.

É na linguagem atual que fundam em unidade a esfera dos “gramaticais existentes” e da “lógica válida”. E isto é na linguagem como sinal. A estrutura lingüística é sinal do significado e do sentido que, por sua vez, são sinais dos objetos. O sinal comporta um caráter indicativo, relacional. Os sinais, em virtude de tais funções indicativas, se dividem em sinais naturais e arbitrários, dependendo do sentido que são percebidos. Significado e sentido associam-se às palavras ou ao complexo das palavras (proposições). Sentido e significado são exprimidos mediante uma estrutura lingüística que, enquanto estrutura apenas, carece de sentido e significado, pois estes estão na coisa e não nas palavras que exprimem a coisa<sup>34</sup>.

A coisa, a propósito do Ser que lhe é próprio, está no modo da possibilidade do Ser-aí. A possibilidade do Ser-aí, visto como tal e na sua totalidade, pode e deve colocar a pronúncia sobre a compreensão. A compreensão “revela que um enigma já está sempre inserido a priori em todo ater-se e ser para o ente, como ente”<sup>35</sup>. A compreensão é uma forma derivada da compreensão constitutiva do “aí” do Ser-aí. É vista como modulação ontológica da abertura do Ser-aí, do Ser-no-mundo, na sua essência de possibilidade. A compreensão mantém essas relações em um estado de abertura preliminar, relações essas que estão no meio de suas conexões em uma totalidade originária.

A “coisa” está no modo de possibilidade e não da simples presença. Assim, não se pode pensar que o Ser-aí, por conhecer a coisa, deva originar-se da compreensão que o constitui. A consciência é, acima de tudo, a articulação da pré-compreensão ontológica originária na qual a coisa está sempre descoberta. Esta articulação se chama *Interpretação*.

Na elaboração interpretativa o ente intramundano vem compreendido como “qualquer coisa” enquanto qualquer coisa. O compreendido é sempre qualquer coisa de aberto. O Dasein sempre dispõe de uma interpretação variada de si mesmo na medida em que

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. **Was ist das – die Philosophie?** Pfullingen, 1956, p. 46. Apud Moretto, 1973, p. 43.

<sup>34</sup> É com a influência de Husserl que Heidegger esclarece o valor como mundo da lógica. O valor é incondicionado, é o mundo da lógica no qual a realidade, o sentido são fenômenos extáticos que se situam do outro lado de cada desenvolvimento e cabimento, significando que não advém e nem provém, mas tem valor. HEIDEGGER, Martin. **La dottrina del giudizio nello psicologismo**. Trad. A. Babolin. Padova, 1972, p. 102. Apud Moretto, 1973, p. 44.

<sup>35</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 29.

uma compreensão do Ser não apenas lhe pertence como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de Ser. A interpretação oferece para o próprio Dasein a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, a possibilidade da interpretação a si mesmo. Ela apenas acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o conteúdo fenomenal do que assim se abre.

A estrutura básica da mundaneidade, do Ser da entidade mundo, encontra-se em um modo de presença em virtude da qual qualquer entidade do mundo é descoberta. As comunicações não são um armazém de proposições amontoadas, mas deverão ser vistas como possibilidades através das quais um Dasein entra num mesmo comportamento fundamental para com o mundo. Comunicação, interpretação e descoberta de significado têm origem no estabelecimento do ser humano num mundo partilhado. A linguagem desvenda um mundo partilhado.

Só onde se tem uma palavra da linguagem se tem o Ser, só na palavra do Ser a coisa pode existir como coisa. A palavra condiciona, leva a coisa a ser coisa. A intenção de Heidegger é dar expressão lingüística à essência da linguagem humana<sup>36</sup>. A sinteticidade da fórmula permite ter unido em um único encadeamento a relação que intercede entre a linguagem dos mortais e o “Dizer do Ser”. Na essência da linguagem advém o recíproco apropriar-se do “Dizer do Ser” e da linguagem humana (mesmidade).

A linguagem fala enquanto vem o “chamado” como intermédio da “diferença”. Enquanto percorre o espaço que se distende entre a distância e a proximidade, o apelo da linguagem se move em um espaço intermediário, em uma Diferença já instituída. Esse lugar do chamar autêntico é o “Intermédio Abissal”. A palavra, no indicar a coisa, assume como razão (impulso) a apropriação enquanto apresenta toda coisa, ausente ou presente, no seu característico pertencer-se. Tal apropriar-se não age causando ou fundando a relação. A relação enquanto apropriação é o Evento<sup>37</sup>.

O Evento indica o Ser enquanto acontecer sempre indisponível de uma verdade, a qual, para acontecer, tem necessidade do pensamento e da linguagem do homem. O Evento, preservando, estabelecendo e apropriando, é a relação de todas as relações. É a lei enquanto recolhe e mantém os mortais na sua essência em virtude da apropriação. É aquilo que permite ao “Dizer do Ser” de alcançar a linguagem. Os mortais podem exprimir o Ser porque o Evento lhe concede, porque também o caminho que vai do Dizer à linguagem

---

<sup>36</sup> Moretto, 1973, p. 202.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin. **In caminho verso il linguaggio**. Trad. Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti. Milão: Mursia, 1979, p. 28.

acontece, é a medida da essência da linguagem. Tal caminho é a essência própria do Evento, pelo qual o inteiro mundo da linguagem pertence ao Evento. O Evento significa o domicílio dos mortais.

Os gregos refletiram maduramente a sua linguagem: “O que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia”<sup>38</sup>. “O que se quer dizer em grego é, simultaneamente, dito de forma adequada. Aquilo que ela apresenta é o que está imediatamente perante nós. Por meio da palavra audível grega nós nos encontramos, de forma direta, na presença da própria coisa, e não, primeiramente, na presença de meros signos da palavra”<sup>39</sup>. Certamente, a linguagem permite a revelação da diferença, na medida em que ela oscila entre o Ser e as existências sem, jamais, se reduzir à pura invocação do primeiro ou, apenas, à designação instrumental do último.

A linguagem não é uma ferramenta a ser aplicada, mas o próprio Evento que prevalece sobre a mais elevada possibilidade dos seres humanos. “Nós, seres humanos, somos uma conversação. O Ser dos seres humanos fundamenta-se na linguagem, mas isto ocorre de forma genuína como conversação”<sup>40</sup>. O empobrecimento da linguagem, de maneira a que pareça apenas uma ferramenta, é um sinal da extrema retirada do Ser, o que caracteriza a era da tecnologia.

O nosso relacionamento com o Ser está dependente da nossa enunciação do Ser. A experiência da Diferença não é, fundamentalmente, determinada pelas particularidades de uma certa língua, mas pela faculdade e experiência humanas da língua enquanto tal. A diferenciação dos entes e do Ser torna possível toda a nomeação, experiência e formulação de um Ser enquanto tal. Ao falarmos, não estamos apenas a fixar rótulos às coisas. Estamos, igualmente, a conferir expressão oral àquilo que é, estamos a participar da sua apresentação. Nomear não advém posteriormente, proporcionando uma existência que já se encontra manifesta, com uma designação e uma marca de autenticidade conhecidas como a palavra. O Ser fundamenta o ente, encontra-se implícito no ente, aguardando o seu desvendar inserido no círculo iluminado do ser humano. Contudo, a linguagem aloja o Ser e tal fato ocorre antes e sempre na revelação concreta dos entes.

A linguagem mede a amplitude do nosso Ser. Ela assim pode fazê-lo apenas devido à sua capacidade de nos transportar para além de nós mesmos, em direção ao

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia**. In HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**: Martin Heidegger. Trad. Ernildo Stein e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 16.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. **What is philosophy?** Trad. W. Kluback e J. Wilde. London: Vision Press, 1958, p. 45. Apud Thiele, 1995, p. 158.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1944, p. 40. Apud Hodge, 1995, p. 192.

enigma que constitui o Ser. A linguagem é a casa do Ser, na qual o ser humano encontra o seu domicílio. O que nos é pedido, então, é a preservação da capacidade da linguagem para abrigar mistérios profundos. Aquilo que é colocado em destaque no discurso filosófico não são coisas que necessitam de nomes inequívocos, mas aquilo que, fundamentalmente, se furta a ser nomeado.

A linguagem como casa, de fato, continua ainda podendo ser considerada entre o circuito do pensamento metafísico-calculante-objetivo. A casa é aquilo que defende, faz amparo na relação social e, assim, cria a alteridade de sujeito e objeto. A linguagem enquanto casa pode ser facilmente considerada como meio, instrumento criado para a comunicação e a informação, qualquer coisa de temporário e obstruente.

Entretanto, “a linguagem da casa do Ser não é uma transferência de uma imagem de uma casa para o Ser”<sup>41</sup>. A transição de meramente viver para uma permanência plena requer uma afirmação de uma relação com o Ser. Isto é mais importante do que qualquer elaboração de regras de conduta e leis morais. “É mais importante que os seres humanos encontrem a habitação na verdade do Ser, do que todo o estabelecimento de regras. Só com esta habitação há uma preservação da experiência de retenção. A verdade do Ser doa esta retenção, a qual é a base de toda a conduta. Retenção significa, nesta linguagem, abrigo”<sup>42</sup>.

Se a linguagem é pensada como a casa do Ser, então a relação entre os seres humanos e a linguagem pode ser vista como uma preocupação ética, uma vez que a linguagem providencia uma forma de vida. A prioridade da linguagem é um reescrever da relação de prioridade entre o Ser e o Dasein, e pode ser lida como a elaboração de como os processos do Ser (seinsgeschick) podem ser pensados antes da própria existência humana, da atividade e do discurso, mas, de qualquer forma, requerendo a existência humana, a atividade e o discurso de forma a tornarem-se evidentes.

“O Ser é o abrigo que abriga os seres humanos na sua essência existente, de maneira a que o abrigo também possa dar habitação a essa existência na linguagem. É por esta razão que a linguagem é tanto a casa do Ser como é a habitação da essência dos seres humanos”<sup>43</sup>. A linguagem é a casa do Ser e, dentro de seu abrigo, habita o homem. Os pensamentos são aqueles que vigiam seu abrigo. Sua vigia é o completar da

<sup>41</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 355. Apud Hodge, 1995, p. 156.

<sup>42</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 355. Apud Hodge, 1995, p. 157.

<sup>43</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 357. Apud Hodge, 1995, p. 157.

revelação do Ser, enquanto que se pode dizer o levar à linguagem esta revelação e conservá-la na linguagem.

A linguagem não é a expressão do pensamento, mas o próprio pensamento. As palavras, ditas de forma apropriada, revelam o Ser. Afirmar “o Ser é” significa não tanto fazer uma declaração de proposta sobre a natureza da realidade, mas ter um papel participante, como sua testemunha, nesta realidade. A linguagem não é uma aglomeração de palavras usadas para designar coisas diversas, mas a ressonância original da verdade de um mundo. Dizer a linguagem é uma invocação do Ser que coloca em questão, ao mesmo tempo afirma.

A presença da coisa presente faz aparecer a linguagem. A linguagem, que reina na Diferença e que a manifesta, é o recolhimento da presença no aparecer do qual a coisa presente possa aparecer. Entregar-se à linguagem significa deixar que a linguagem nos diga, enquanto testemunhas da Diferença, pelo menos tanto quanto nós dizemos à linguagem. Para poder existir, tudo o que é genuíno necessita dessa forma exterior. Nós habitamos na apropriação tanto quanto a nossa natureza é entregue aos cuidados da linguagem.

A meta de tal pensamento é o lugar que recebe em si a essência de uma coisa. O lugar recolhente refere-se não a uma cápsula que recobre, mas um modo tal de fazer transparecer e iluminar o recolhido e, assim, fazê-lo chegar à sua essência. Em conclusão, linguagem vale dizer estender. “Estender é o ato, recolhido em si mesmo, que deixa estender adiante aquilo que é ao mesmo tempo presente”<sup>44</sup>.

A origem da linguagem é o Ser (natureza) e o Ser é um mistério, uma doação, uma eventualidade. A essência da linguagem se situa lá onde a palavra vem na presença, isto é, no ser como Evento. Isso se coloca no lugar em que a linguagem é si mesma. Mas, o lugar em que a linguagem vem ao Ser é o falar histórico concreto. Não permanece por isso como ouvir tal linguagem. De fato, pergunta Heidegger: “De que modo é e opera a linguagem como linguagem?” E responde: “A linguagem fala”<sup>45</sup>. Interrogar-se sobre a linguagem enquanto linguagem vale dizer entregar-se a isso, ocupar a casa no seu falar. Da linguagem, como do Ser, não se pode dizer que “é”, mas somente que fala.

A linguagem é antes de tudo o Ser enquanto recolhente originariamente. A linguagem, na sua essência, é somente a injunção que reclama o pensamento em seguida de uma experiência. Com efeito, fazer uma experiência significa alcançar qualquer coisa

---

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen, 1954, p. 211. Apud Moretto, 1973, p. 154. No mesmo tempo em que o Ser se abre naturalmente ele se recolhe em si, nas suas próprias características: é autêntico.

<sup>45</sup> Heidegger, 1979, p. 28.



caminhando. A experiência é o “modo”, no sentido originário do termo, de “percorrer um caminho”. Assim, o Ser é “linguagem” e “modo” porque é o originário recolhimento que se abre. Mas, se o Ser se abre enquanto recolhimento, pode-se entender que “natureza” e “linguagem” são a mesma coisa. A linguagem caracteriza o Ser que é em si e de si recolhido e se mantém em tal recolhimento.

O caminho sobre a linguagem é o destino do Ser no íntimo do Evento que, para atuar, tem necessidade do homem. A linguagem termina por ser o desdobramento da essência da proximidade do Ser que reivindica o homem, rendendo um lugar, a casa de tal proximidade. O homem fala enquanto responde à voz do destino do Ser. A rigor, por isso, não é o homem que percorre o caminho sobre a linguagem, a casa do Ser não é feita das mãos do homem. A linguagem é a essência guardante do homem, é o caminho àquele que se faz porvir. É somente por isso que o homem significa o Ser que tem a linguagem, isto é, tornar-se si mesmo em virtude do falar a linguagem. A essência da linguagem e a essência do homem, portanto, se equivalem enquanto correspondência extática ao Ser.

#### **4 – A revelação imediata do Ser**

O som originário da linguagem não é nada de humano. O som da voz da consciência é silêncio e repouso, nada fala, evoca a coisa e o mundo, é o caminho. O silêncio articula originalmente a compreensão do Dasein. A Diferença é o apelo de um silêncio que tem necessidade do falar humano para ressonar ao ouvido dos mortais. “A chamada é silêncio. Mas, querer fazer compreender não-dizendo deve haver qualquer coisa de dizer”<sup>46</sup>.

É somente por isso que o homem significa o Ser que tem a linguagem, ou seja, torna-se si mesmo em virtude do falar da linguagem. O falar é por si mesmo um ouvir, isto é, um ouvir a linguagem que nós falamos. Assim, o falar não é conjunto, mas antes de tudo um ouvir. Nós não só falamos a linguagem, mas falamos a partir desta. E isso nós podemos unicamente enquanto já ouvido a linguagem, o falar da linguagem. Os mortais falam enquanto correspondem à linguagem na audição. Nós falamos correspondendo à linguagem.

---

<sup>46</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 63.

O corresponder é ouvir. O homem ouve enquanto pertence ao apelo do silêncio. A correspondência ao apelo do Ser vem de diversas maneiras segundo o falar do Ser e o ouvir do homem. Corresponder significa ser convocado, ser disposto. Dispor equivale a expor, iluminado e transposto na atribuição daquilo que é. A disposição significa, assim, a base sobre a qual o apelo da correspondência adquire a sua incisividade e virtude vocativa. Enquanto conciliada ao apelo e motivada na sua vocação, a correspondência se desdobra essencialmente em uma disposição. Tal disposição é sua estrutura essencial, é a situação emotiva eventualizada cuja expressão saliente não é mais a angústia e sim o espanto.

O fato lingüístico resume um infinito de relações, não podendo esquecer que a íntima unidade dessas pode ser dita a essência da linguagem. À totalidade da essência lingüística pertence o Dizer da Diferença, a palavra do homem com os seus “ditos”, mas juntamente, também, com o “não-dito” que, por não ser voz articulada, pertence não menos à possibilidade do Dizer.

A unidade do fato lingüístico é o “mostrar” (esboço). É a estrutura de um mostrar no qual são envolvidos os falantes e o seu discurso, o dito e o não-dito, e isto a partir daquilo que vem revelado. Colher a essência da linguagem equivale colocar em luz o “mostrar” que é mais que um simples falar.

O falar, enquanto Dizer, pertence ao mostrar da essência da linguagem, o qual é percurso de mostrar do dizer e do dito, nos quais se anuncia aquilo que está presente ou ausente. O Dizer é a totalidade da essência da linguagem. A essência da linguagem é o Dizer enquanto indicação. O seu dizer mostra deixando-ser, fazendo vir à presença ou à ausência. Igualmente a audição do seu falar significa deixar que o dizer da linguagem faça ser a coisa em si mesma. Somente a palavra procura o Ser à coisa. A palavra é a relação na qual a coisa se tem por ser si mesma. De tal modo o Dizer da palavra é o acontecer do Evento.

Se o Dizer da palavra é apresentado como a essência da linguagem, como a raiz da qual germina o falar, não pode ser outro que o silêncio e repouso. Só na essência é possível colher a verdadeira proximidade com a coisa. O Dizer é próprio esta proximidade. Sem o Dizer não se é Quadrado, nem Diferença, nem Evento, nem espaço, nem tempo. O Dizer é a voz silenciosa não porque não tem nada a dizer, mas porque o seu dizer é simplesmente mostrar, deixar aparecer<sup>47</sup>.

A linguagem autêntica, da autenticidade do Evento, isto é, da essência da linguagem enquanto linguagem, é apresentada como Dizer e, em última análise, como

---

<sup>47</sup> Heidegger, 1979, p. 35.

ressonar do repouso. Trata-se sempre e somente de uma relação dentro do Evento, pela qual se, de uma parte, deve dizer que o ressonar do silêncio não é nada de humano, de outra é igualmente verdadeiro que a essência da linguagem para poder dizer tem necessidade, se serve do falar do homem. O falar do homem vem deste modo ao ressonar da Diferença, lá onde se amarram em um vínculo substancial de recíproca apropriação.

A linguagem fala. O homem fala enquanto corresponde à linguagem. O corresponder é ouvir. Eles ouvem enquanto pertencem ao apelo do silêncio. O homem tem a linguagem enquanto ouve a palavra, o Dizer. Mais profundamente pode-se dizer que o homem é a linguagem, na medida em que o humano é lingüístico na sua essência. A linguisticidade da essência humana, a essência dos mortais dentro do Quadrado, é a essência de que pertencem ouvindo. O homem habita no Evento respondendo ao apelo do Ser.

“É estado dado ao homem o mais perigoso dos bens: a linguagem, a fim de que ele testemunhe aquilo que ele é” (Hölderlin). A linguagem é o mais perigoso dos bens porque constitui a própria possibilidade do perigo. O perigo é uma ameaça voltada ao Ser. A linguagem é a casa do Ser e, protegendo o Ser, é, com isso, a possibilidade da perda do Ser. “A palavra é o nascimento dos deuses”<sup>48</sup>.

A linguagem tem também o dever de manifestar o ente, por aquilo que ele é, e de conservar tal manifestação. O ente é manifestado porque a linguagem cria o Ser. A linguagem é considerada no seu essencial referir-se ao pensamento. Em seguida a esse essencial referir-se ao pensamento como compreensão, a linguagem é, na palavra, a abertura. A palavra cria o mundo, ou seja, aquilo pelo qual o homem é aquilo que é.

A linguagem humana é co-originária à linguagem. “O encontro, autêntico e conforme o destino do Ser, das linguagens históricas é um evento silencioso. Nisso fala o destino do Ser”<sup>49</sup>. A única essência da linguagem é o seu “eventualizar” no apelo silencioso que convida os mortais. A essência da linguagem é, por isso, o colóquio essencial do Ser com aqueles que caminham sobre o abismo. E é deste colóquio que o conversar humano traz a sua autenticidade e pode tornar-se um diálogo na medida em que aqueles que estão sozinhos a falar, os homens, vêm interpelados.

Podemos entender a preocupação obsessiva de Heidegger com a etimologia, onde o discurso instrumental não é nada mais que a camada superficial da linguagem. As palavras não ressoam em termos não-históricos. O homem não só não possui o

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin und das wesen der dichtung**. München: Laugen und Müller, 1973, p. 6, 9. Apud SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafísica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 152.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. Frankfurt a. M., 1950, p. 342. Apud Moretto, 1973, p. 226.

conhecimento da verdade do Ser como, também, sempre que este “aflora” é proclamado como sendo a aparência da pura abstração e, por conseguinte, interpreta-o erradamente, repudiando-o como um Nada inane. O que aqui se adianta, que poderá ser tomado numa primeira instância como uma argumentação excessivamente gramatical, é, na verdade, o enigma do Ser.

A revelação do Ser dos entes se dá através da linguagem. “O pensamento encarrega-se da iluminação do Ser, pelo que coloca a sua afirmação sobre o Ser sob a forma de linguagem enquanto morada da existência”<sup>50</sup>. Todos os caminhos do pensamento, de uma forma mais ou menos perceptível, conduzem através da linguagem de uma forma que é extraordinária, ou seja, todos os caminhos da ação são conduzidos através da linguagem de uma forma extraordinária.

A linguagem é, assim, a ferramenta mais poderosa que a humanidade, alguma vez, desenvolveu. Entretanto, a linguagem não é uma ferramenta à disposição do homem, mas, pelo contrário, é aquele acontecimento que remove a possibilidade suprema da existência humana<sup>51</sup>. O motivo reside no fato de o ser humano experimentar a liberdade, desconhecida para os animais, através da linguagem. A linguagem é, sobretudo, aquilo que nos apresenta a nós mesmos e aos outros, já definidos no mundo. A linguagem revela a mundaneidade do ser humano através da sua revelação e da mediação de maneiras e comportamentos. O nosso modo de falar revela a forma individual e especial com que nos descobrimos inseridos no mundo.

Encontramo-nos no mundo, fundamentalmente, de uma forma lingüística, não apenas porque a linguagem nos permite definir o nosso mundo, mas porque, através da linguagem, acabamos por sermos definidos como residentes mundanos. O ser humano constitui-se e persiste na sua temporalidade através da linguagem, não obstante qualquer silêncio ou solidão. “Nós estamos sempre a falar, mesmo quando não pronunciamos uma única palavra em voz alta, quando nos encontramos meramente a escutar ou a ler, e mesmo quando não estamos especialmente a escutar ou a falar, mas a prestar atenção a alguma obra ou a fazer uma pausa”<sup>52</sup>. Não deixamos de habitar na linguagem por não participar numa convenção, pois, enquanto seres humanos, temos uma existência lingüística num sentido muito mais profundo.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, Martin. **Basic Writings**. New York: Harper and Row, 1977, p. 239. Apud Thiele, 1995, p. 151

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. **Existence and being**. Washington: Regnery Gateway, 1949, p. 276-277. Apud Thiele, 1995, p. 152.

<sup>52</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p. 189. Apud Thiele, 1995, p. 153.

O ser humano é um diálogo histórico, ininterrupto. A linguagem escreve o texto do nosso Ser-no-mundo, decifrando as nossas limitações e as nossas possibilidades. A linguagem é a casa do Ser e a morada dos seres humanos. Para que o homem manifeste o que ele é, tem sido dado a ele a linguagem, o mais perigoso de todos os bens. A linguagem, o pensamento em sentido lato, concede ao homem a capacidade de compreender, de interpretar os existentes em meio dos quais se encontra.

O pensamento permite nos elevarmos acima dos existentes em bruto para entendê-los. Por um lado, criando o Ser, o discurso faz possível a perda do Ser. A palavra é capaz de fazer um existente qualquer. Pode fazer de todo existente, a seu arbítrio, um bem ou um mal. Por outro lado, a linguagem está obrigada a entregar à comunidade os tesouros que cria. As mesmas palavras materiais podem expressar a conversação autêntica ou a conversação banal e cotidiana. A linguagem, não obstante, é também um bem. É para o homem a possibilidade de expressar o existente. Estabelece a mais alta possibilidade do homem: a de criar um mundo inteligível<sup>53</sup>.

As palavras não são termos e, como tal, não são baldes ou barris que esvaziamos de conteúdo. As palavras são nascentes que se descobrem e que se canalizam através da narração; nascentes que deverão ser encontradas e canalizadas sem cessar, pela sua facilidade de retorno para o interior da terra, mas que, por vezes, também jorram quando menos se espera. Se não formos à fonte vezes sem conta, os baldes e barris permanecerão vazios ou, então, o seu conteúdo estagnar-se-á e tornar-se-á choco.

Habitar na atmosfera da linguagem não é algo destituído de efeitos práticos. Aqueles que se viram para a linguagem, cobrindo-a de atenção, são inevitavelmente transformados por esta. A linguagem enraíza-nos na terra, transporta-nos e liga-nos ao nosso mundo. A meditação sobre a linguagem, e sobre a sua soberania histórica, constitui, em qualquer caso, a ação de dar forma ao próprio Dasein. A vontade de originalidade, de rigor e de cadência nas palavras é o trabalho que prossegue no núcleo essencial do Dasein que, por sua vez, constitui a existência histórica.

Aquilo que fazemos depende, em larga medida, daquilo que pensamos ser; e aquilo que pensamos ser depende, em muito, da linguagem através da qual definimos e descrevemos os outros e o nosso próprio Ser. “O significado exato de qualquer discurso é discursar para outros e com os outros. Como consequência, não faz diferença à estrutura

---

<sup>53</sup> WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 285ss.

essencial do discurso se a alocação rígida, dirigida a um outro específico, é de interesse geral ou não”<sup>54</sup>. Ao falarmos, reconhecemos o nosso Ser-com.

O discurso, como um modo de Ser do Dasein enquanto Ser-com, é, essencialmente, comunicação. Compreender a comunicação é participar naquilo que é manifesto. O discurso é existencialmente co-originário à situação emotiva e à compreensão. É a articulação da compreensão do “aí” anterior à própria interpretação<sup>55</sup>. Isso constitui a totalidade dos significados na sua expressão uni-total na compreensão emotivamente situada. O Ser-no-mundo compreendido na sua totalidade emotiva é sempre expresso, é sempre constitutivamente discurso. O discurso, retornando na constituição existencial da abertura do Dasein, é constitutivo da existência do Dasein. É uma questão de Ser-um-com-outro que se torna manifesto no mundo, especificamente através do mundo descoberto, que se torna manifesto ao falar com um outro.

Discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem que tem sua raiz na constituição existencial na abertura do Dasein<sup>56</sup>. A abertura dos existenciais não poderá aparecer como um corolário do quanto é posto em claro na análise da lingüisticidade deste ou se poderá dizer que trata-se de uma tematização da própria realidade na direção do discurso. É necessário que a linguagem e o discurso se juntem como autêntica possibilidade do Dasein e não como possibilidade constitutiva. De fato, à sua origem se requer sempre um intervento onticamente circunscritível que lhe forneça tal capacidade. A origem é envolvida do Nada do lançamento e se solta no Ser-no-mundo.

É constitutivo do modo de Ser-no-mundo, peculiar do Dasein, que a totalidade dos significados emotivamente compreendidos se aproximem da palavra, se exprimam como discurso. Não são palavras-coisa a vir fornecidos de significados, mas são os significados a desembocar nas palavras. O fundamento último da linguagem, portanto, vem indagado no discurso, no vocábulo ontológico originário que não aceita quebras entre significado e palavra.

Assim, segundo Heidegger, os momentos constitutivos do discurso são quatro: sobre o que se fala, aquilo que o discurso diz como tal, a comunicação e o fazer conhecer<sup>57</sup>. Estes momentos são características existenciais fundadas na constituição do Ser do Dasein e, são tais, a render originariamente possíveis qualquer coisa como discurso.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, Martin. **History of the concept of time**: Prolegomena. Trad. T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 263. Apud Thiele, 1995, p. 171.

<sup>55</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 219.

<sup>56</sup> Ibid., p. 219.

<sup>57</sup> Ibid., p. 220ss.

Tal como a filosofia, a justiça permite que a verdade aconteça no discurso. Este acontecer ocorre de três maneiras. A primeira, é realizada através da linguagem, mesmo quando concretizada em silêncio: sempre que agimos, fazemos através da linguagem. A segunda, requer comunicação real, no sentido pleno da palavra. E a terceira, é aquela em que o discurso constitui aquilo que preserva o mundo e o com-mundo da justiça. O discurso jurídico assegura-nos que as conquistas obtidas através das nossas ações não se encontrem perdidas para sempre. As ações, na ausência da função preservativa do discurso, desvanecer-se-iam no esquecimento. O discurso preserva a comunidade jurídica enquanto confere segurança aos seus membros, bem como às suas ações, de uma orada na história.

“O homem já começou a esmagar a Terra inteira e a sua atmosfera a fim de reclamar para si mesmo, sob forma de energia, os poderes ocultos da natureza e, igualmente, para submeter a história futura ao planejamento e ordenação de um governo do mundo. Este mesmo homem provocador é totalmente incapaz de dizer aquilo que é”<sup>58</sup>. Esta perda resume-se à perda da dignidade humana, que consiste no exercício total da liberdade humana.

Assim, a liberdade humana se reduz, infelizmente, a si própria numa outra forma de dominação possessiva da linguagem: o direito de dizer aquilo que bem nos aprouver, da forma como nos aprouver, sempre e onde nos aprouver. A questão não consiste em que este direito deva ser repudiado, o perigo não reside no nosso direito de dar um uso arbitrário à linguagem. O perigo nasce, sim, no momento em que identificamos a liberdade com o poder de dar voz e de manipular opiniões e crenças diversas, porque, chegados a este ponto, tornamo-nos surdos em relação à linguagem que se acha para além do uso e da avaliação.

A liberdade, entretanto, pode ser exercida no discurso. “Só porque, no falar quotidiano, a linguagem não se faz falar mas antes se retrai, somos capazes de avançar simplesmente e falarmos uma língua e, assim, lidarmos e negociarmos algo pela fala. A linguagem fala a si própria enquanto linguagem quando, muito curiosamente, não conseguimos encontrar a palavra certa para algo que nos diz respeito, que nos entusiasma, oprime ou encoraja. Nesse caso é que deixamos por dizer aquilo que temos em mente e, sem que lhe déssemos a atenção devida, passamos por momentos em que a própria linguagem nos

---

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin. **Early greek thinking**. Trad. D. Krell e F. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1975, p. 57. Apud Thiele, 1995, p. 173.

tocou com o seu Ser essencial de forma distante e fugidia”<sup>59</sup>. Fundamentalmente, a língua toca-nos e exhibe a nossa liberdade de expressão não quando dizemos determinadas palavras, mas quando nos vemos confrontados com uma realidade que as palavras não conseguem retratar. O Ser é revelado essencialmente por uma inquirição conduzida no silêncio das respostas. Esse é mais um modo de revelação do Ser.

A consciência, articulando a compreensão, é um modo de discurso sob a luz da responsabilidade ontológico-existencial, constituindo a condição de possibilidade. Os existenciais, assim, assumem uma espécie de composição dialética (compreendente-compreendido, interpretante-interpretado). A consciência se esclarece no apelo que chama o Dasein de si mesmo a si mesmo. A consciência esclarecendo-se no Dasein, deste tem de semelhante a constituição que se esclarece, no fundo, no Nada. Esse, de fato, não diz nada, é o nada de informação. “A chamada não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio chamado, uma conversa consigo mesmo. Nada é falado para o si-mesmo chamado, mas este é chamado em si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio”<sup>60</sup>.

A abertura do Dasein é, assim, constituída da situação emotiva da angústia, da compreensão como autoprojetar-se no Ser-culpado mais próprio e do discurso como silêncio. A abertura autêntica, atestada no Dasein próprio da sua consciência, isto é, o silencioso e angustiante autoprojetar-se no mais próprio Ser-culpado, é aquilo que chamamos de “decisão”<sup>61</sup>.

A liberdade do discurso pode ser exercida sempre e onde as palavras são ditas. Não existem discriminações genéricas que possam justificar a rejeição ontológica de gêneros inteiros de discurso. Nós podemos, meramente, escutar, de uma forma deliberada, o eco da Diferença. Não obstante a relutância de Heidegger para reconhecer esta perspectiva, a sua advertência para que cultivemos uma abertura ao Ser exige-nos sempre, implicitamente, uma abertura ao discurso.

O direito à livre expressão poderá ser fundamentado não só na prerrogativa do falante de pronunciar opiniões e crenças, mas também no dever do ouvinte em permanecer aberto à diferença ontológica que estas opiniões e crenças poderão abrigar. Isso pode ser definido como um escutar, sentir, e sempre pela conexão que o discurso tem com a compreensão e a situação emotiva. “O escutar constitui até mesmo a abertura primordial e

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin. **On the way to language**. Trad. P. Hertz. New York: Harper and Row, 1971, p. 59. Apud Thiele, 1995, p. 316.

<sup>60</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 59.

<sup>61</sup> Ibid. p. 85ss.



própria do Ser-aí ao seu poder-ser mais próprio”<sup>62</sup>. O poder-ser mais próprio do Ser-aí na sua totalidade é visto no Ser-para-a-morte como consumação última da possibilidade da existência e, assim, no seu anular, como horizonte de compreensão do Ser-aí.

Contradizendo a possibilidade inautêntica que é vista no utilitarismo, a possibilidade da totalidade autêntica é vista no Ser-para-a-morte, admitida na decisão que antecipa a morte como própria possibilidade extrema e fundante. Em tal antecipação decorrente da morte o Ser-aí faz retorno do seu vir-a-ser ao seu passado. É só como ser-passado, que é futuro, que o Ser-aí é ser-presente e pode render presente tal decisão. Assim, o ser-estado nasce do futuro de modo que o acontecer, que é estado (ser-estado), deixa nascer o presente de si (temporalidade).

A discursividade é a capacidade geral de articular, de elaborar significações através da linguagem. E, sendo o discurso geralmente uma linguagem falada sobre a presença do mundo próximo, sua principal êxtase temporal é o presente. Assim, portanto, a compreensão, a situação emotiva e o discurso são co-originários ao sentir, ao escutar da voz da consciência que somente constitui um fenômeno originário do Ser-aí.

## 5 – Modos lingüísticos de revelação

“O Ser do Ser-aí tem seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de Ser temporal próprio do Ser-aí”<sup>63</sup>. O modo do Ser histórico do Ser-aí vem, pois, reconhecido ao fato de que esse não só tem a inclinação a cair naquele mundo que ele pertence e a interpretar-se à sua luz reflexa, mas, ao mesmo tempo, a cair dentro da própria tradição.

Há, entretanto, uma ligação entre a emergência da história e do ente ser humano que se tornou histórico. A linguagem da história é, antes de tudo, o dizer nada de nenhum acontecimento do destino do Ser. A linguagem é tudo aquilo que institui, manifesta, inicia o aberto do Ser e, por isso, cria a história.

“Se nos restringirmos à linguagem e aceitarmos esta restrição como uma fronteira que marca o início, então poderemos afirmar: a nossa linguagem fala

---

<sup>62</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 222.

<sup>63</sup> Ibid., p. 47.

historicamente. Dado que, com a indicação de que a linguagem é a casa do Ser, algo verdadeiro poderá ter sido dito, então este falar histórico da linguagem é lançado e estruturado através da perene projeção do Ser. Porque o pensamento começa da essência da linguagem, isto significa que é a linguagem que fala, não os seres humanos. Os seres humanos apenas falam quando respondem à linguagem como destino (geshick)<sup>64</sup>.

É com base na compreensão expressa do Ser-aí do ser-existente que vem pronunciado toda a palavra fundamental do pensamento. É com base no ser-existente que toda palavra designadora do ente-presente se unifica para tornar-se a linguagem do Ser como verdade. Só quando o “tempo de abrir” se transmitir ao presente, passado e futuro é que se tem a possibilidade de unificação a algo que permanece.

Temos sido uma conversação desde o tempo em que há tempo. Só quando o tempo emergiu e se configurou é que nós nos tornamos históricos. Ser uma conversação e ser histórico demonstra que ambos têm a mesma idade, se pertencem e são os mesmos. Neste momento, a possibilidade da história e do falar emergem simultaneamente. É um tempo originário que não ocorre na história, no processo cronológico, mas que torna estes possíveis.

O fenômeno da linguagem tem o seu lugar ontológico na constituição do Ser do Ser-aí e, precisamente, no seu ser temporalizado na decisão antecipadora da morte. Na linguagem que nasce e morre, portanto, não se vê uma manifestação articuladora da historicidade do Ser-aí. O Ser-aí “não é temporal porque está na história, mas existe e pode existir historicamente apenas porque, no fundo de seu Ser, é temporal<sup>65</sup>. É tempo e história apenas porque é Ser-aí.

O ser do Ser-aí é o ser tal de historicizar-se somente porque o Ser-aí é histórico no seu Ser. Assim, também são possíveis as suas circunstâncias, os seus eventos e o seu destino? “O Ser-aí só pode sofrer golpes do destino porque, no fundo do seu ser, ele é destino<sup>66</sup>, vale dizer, se historiciza originariamente na decisão pela morte onde só ele põe à disposição o próprio fim e fecha a existência na sua finitude. Se o Ser-aí, antecipando a morte, se tornar o dono de si, então será compreendido na ultrapotência da sua liberdade finita que pode assumir a impotência do abandono a si mesmo e aparecer em claro a partir da circunstância da situação aberta.

---

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. **Der satz vom grund**. Pfullingen: Neske, 1978, p. 161. Apud Hodge, 1995, p. 67-68.

<sup>65</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 181.

<sup>66</sup> Ibid., p. 190.

O Ser-aí se compreende antes de tudo a partir daquilo que encontra no mundo, da relação que institui com os outros, e isto porque a sua historicidade é própria do ente que existe como Ser-no-mundo. Ora, “com a existência do Ser-no-mundo histórico, tato o utilizável quanto o Ser simplesmente dado sempre já estão inseridos na história do mundo”<sup>67</sup>. “Como tal o ente intramundano é histórico e a sua história não significa algo exterior que simplesmente acompanha a história interior do animal. Este ente é pertencente à história do mundo”<sup>68</sup>.

Heidegger torna claro que a história não é concebida como uma seqüência temporal de qualquer tipo de ocorrências, não obstante a sua importância. A história é a orientação de um povo no sentido da tarefa que lhe foi atribuída, enquanto entrada para o talento desse povo. Um povo nunca poderá consistir num objetivo ou num programa. Um povo deve precaver-se contra o perigo de se deixar prender em si mesmo, passando a idolatrar unicamente as condições da sua própria existência tidas como o seu absoluto.

Contrariamente à ênfase na unidade da conversação, Heidegger supõe ainda que pode emergir, através da conversação, uma palavra para designar os deuses, tornando o mundo visível: “Uma vez que temos sido uma conversação (gespräch), os seres humanos têm experimentado bastante e designado os deuses de formas muito diferentes. Uma vez que a linguagem genuinamente se tornou uma conversação, os deuses tornaram-se palavras e o mundo surgiu. Contudo, é importante dizer que a presença dos deuses e o surgimento do mundo não são uma conseqüência do acontecimento da linguagem, mas sim simultâneos”<sup>69</sup>.

Heidegger introduz também o diagnóstico dos tempos como de necessidade, entre “deuses que partiram e deuses que ainda estão por vir. Este é o tempo da necessidade pois existe numa dupla falta e negação: o já não dos deuses que partiram e o ainda não dos deuses que estão por vir”<sup>70</sup>. Esta dupla negação de um tempo de deuses é, por sua vez, apagada no momento da audição, tornando inconcebível que tais deuses tenham existido ou sequer que haja um retorno. A missão do poeta é permanecer na região desta ausência por forma a manter o espaço aberto para o retorno.

Heidegger invoca a figura do poeta como estando entre o povo e os deuses<sup>71</sup>. Assim, a fim de se sentir em casa, a fim de viver ou permanecer, é necessário se ter

---

<sup>67</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 194.

<sup>68</sup> Ibid., p. 195.

<sup>69</sup> Heidegger, **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**, op. cit., p. 41. Apud Hodge, 1995, p. 198.

<sup>70</sup> Heidegger, **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**, op. cit., p. 49. Apud Hodge, 1995, p. 199.

<sup>71</sup> Heidegger, **Erläuterungen zu Hölderlings Dichtung**, op. cit., p. 48. Apud Hodge, 1995, p. 202.

um sentido poético e viver entre os mortais e os deuses. Há um regresso a casa, a estar em casa em qualquer lugar, em todos os tempos e ao mesmo tempo, estar no meio do todo. A este todo das coisas e o seu todo chama-se o mundo.

Platão pensa necessário controlar, ou banir, os poetas devido ao fato de a sua arte poder, de outro modo, competir com o projeto mimétrico da filosofia. A tarefa mimétrica do movimento é moldar um povo nacional em concordância com o seu destino histórico. O desdém de Heidegger para com o mimetismo da convenção deixou-o um prisioneiro involuntário de uma mimetologia platônica: aquela que identifica a tecnologia com ficção<sup>72</sup>.

No ensaio de 1939 (“Da essência e conceito da *physis* na física de Aristóteles, B, 1”)<sup>73</sup>, Heidegger, então, substitui a distinção entre história e natureza pela distinção entre *physis* e *techné*. Estabelece uma oposição entre *physis* e *techné* como uma distinção entre processos reveladores do que existe como crescimento auto-gerador e processos de construção do que existe como processo controlável. Heidegger, com as perspectivas de Aristóteles sobre a matéria, detecta um resíduo de uma concepção mais rica de *physis*, não oposta a *techné* como domínio do controle humano. Isto, supõe, encontrava-se disponível nos pré-socráticos e foi eliminado apenas através da sistematização subsequente da filosofia. Ao regressar a esta noção de *physis*, anterior à emergência da filosofia no pensamento de Platão e Aristóteles, Heidegger supõe ter regressado a um ponto de partida, a um genuíno começo.

Assim, a natureza é compreendida como “via” no sentido de “ser-por-via”. “Mostrar-se” por via é certamente um modo de vir a fora na apresentação em qual o “onde”, o “sobre onde” e o “como” da apresentação permanece o mesmo. A natureza é a vinda em modo de esboço e, assim, é um reentrar em si. Este esboço em si deixa esboçar tal coisa da qual e sobre a qual o esboço é sempre por via.

O articular-se da duplicidade, dos contrários entre a natureza, não são meros opostos do pensamento dialético, mas a lei própria do Ser e em particular do viver humano. Enuncia-se, assim, um modo novo de ver a morte. “Com o vir à vida todo vivente inicia já a morte; e vice versa: o morrer é ainda um viver, que só aquele que viver está em

<sup>72</sup> LACOUÉ-LABARTHE. **Heidegger, art and politics**, p. 85. Apud Thiele, 1995, p. 195.

<sup>73</sup> Hodge, 1995, p. 233.

grau de morrer”<sup>74</sup>. Assim, o morrer pode ser o ápice ato de viver. A morte é articulação interior do ser como natureza.

A natureza, por seu lado, é a fundação da verdade. A fundação encontra-se presa às origens. Mas, a origem não fala sempre do passado distante. Podemos, igualmente, referir-nos à origem presente das coisas que estão para vir. A fundação está, indubitavelmente, relacionada com os primórdios, mas estão também incluídos os primórdios contemporâneos que criam bases incertas para o futuro. Aquilo que está presente por meio da natureza, possui a qualidade de se abrir a fim de dar a luz em si mesmo.

Enquanto abertura de um novo mundo, a natureza é fundamentação em três sentidos: como doação, como fundamento e como início<sup>75</sup>. A natureza é doação enquanto a verdade que se abre não pode mais ser obtida a partir da realidade cotidiana. A instauração da verdade deve ser a doação da verdade que vem do Nada. A visão da verdade é a abertura daquilo sobre o qual já é o Ser-aí existente historicamente.

A natureza é também fundamentação. Toda abertura não é arbitrária, mas atinge qualquer coisa de sólido, a Terra. A instauração da verdade é uma fundamentação, vale dizer toda abertura é sempre um agir na Terra. Tal atividade na Terra significa o desocultamento da Terra (a verdade concernente à Terra) e, assim, a fundamentação da Terra enquanto tal.

A natureza é, por fim, início. Significa o elemento eventual que acontece improvisadamente, uma invasão. Este início, este primeiro momento imprevisível se dá como um sinal, como um adiantamento, um princípio.

A linguagem inicia o ser humano no caminho da revelação. Heidegger reitera que a linguagem “por si só traz o que é, enquanto algo que é, pela primeira vez, para exposição. Onde não existe linguagem não existe qualquer abertura daquilo que é, e, conseqüentemente, não existe qualquer abertura tanto daquilo que não é, como do vazio”<sup>76</sup>. Para Heidegger, toda a arte, enquanto o deixar acontecer do evento da verdade daquilo que é, é essencialmente poesia. Mas, a poesia é, apenas, um modo da projeção iluminadora da verdade. A filosofia, a política e a justiça são, também, outros modos de revelar a verdade, cuja essência é lingüística.

A arte permite que a verdade aconteça. A arte é, apenas um modo de revelação. A obra de arte revela a exposição da beleza como um acontecer da verdade, como

<sup>74</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wom weswn und begriff der physis**: Aristoteles physic B I. Apud Moretto, 1973, p. 149-150.

<sup>75</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p.75. Apud Hodge, 1973, p. 203.

<sup>76</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p.73. Apud Thiele, 1995, p. 205.

uma harmonização com o Ser. A beleza é uma forma na qual a verdade ocorre como revelação. A verdade também acontece de outras maneiras. Ela acontece de algumas poucas formas essenciais. Uma outra forma é o ato fundador de um estado jurídico, de um estado de direito. Uma outra forma, ainda, é o questionar do pensador que pensando o Ser o nomeia na sua questionabilidade.

A justiça é um modo de revelação no qual os cidadãos permitem ao Ser-direito tornar-se manifesto através das suas palavras e ações interativas. Ela vincula o reconhecimento e o deixar-ser os outros, os outros cidadãos, enquanto co-participantes. Através desta revelação, o com-mundo manifesta-se na sua criatividade. A justiça sustenta a sua criatividade essencial quando manifesta, de uma forma explícita, o nosso modo de Ser-no-mundo-com-outros projetado (direito). A justiça pode ocultar a sua origem na transformação da sua situação jurídica em pura burocracia. A natureza reveladora, criativa, não fundamentada e auto-consciente da atividade, perde-se na sua funcionalidade, pois cessou de ser aquilo que é na sua mais profunda essência.

Já a política está intimamente relacionada com os primórdios. A “polis” é a localização do domicílio histórico dos seres humanos entre os entes. Não significa afirmar que a política exaure o destino de um povo específico. A história é, precisamente, o surgir da novidade através da ação, uma novidade que é tão evidente na sua imprevisibilidade que chega a exigir uma justificação preservadora no discurso. A virtude da política, à semelhança do que acontece na dança ou na música, reside no seu desempenho.

Contudo, a política e a justiça não são pura iniciação ou novidade. Estão também relacionadas com o ato de salvaguardar e de zelar. O ato de fundar é concretizado apenas através do ato de preservar. “Como tal, para cada modo de fundar existe um modo correspondente de preservar”<sup>77</sup>. Para Heidegger, a arte é um fundar, pelo fato de que ela aplica, fundamenta e coloca em movimento a revelação da verdade. Simultaneamente, a arte preserva esta verdade, pois o Ser é colocado ao seu cuidado, preservado nos entes através da arte, na obra de arte.

Assim, “por um lado, somos levados a pensar o que é designado como existência humana por essa natureza da permanência. Por outro, somos levados a pensar a natureza como uma permanência, como um (talvez o) gênero de construção. Se procurarmos a natureza da poesia segundo esta perspectiva chegaremos à natureza da permanência”<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p.75. Apud Thiele, 1995, p. 204.

<sup>78</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p.215. Apud Hodge, 1973, p. 196.

É na poesia que se torna clara a prioridade da linguagem sobre os seres humanos. Estritamente, é a linguagem que fala. Os seres humanos começam por falar quando, e apenas quando, respondem à linguagem, ouvindo o seu apelo. Esta permanência é uma relação com a Terra, como fundamento para todas as outras atividades humanas no mundo.

A humanidade permanece nesta Terra. “O olhar para cima transpõe o espaço entre o céu e a terra. Este ‘espaço entre’ é a medida para a permanência da humanidade”<sup>79</sup>. Os seres humanos existem como mortais. Só os seres humanos morrem, desde que fiquem nesta terra, desde que permaneçam. A medida para a permanência dos seres humanos consiste no “espaço entre” no qual os seres humanos permanecem como parte do que existe, muito embora permaneçam estranhos entre as entidades.

A linguagem, o mais perigoso de todos os bens, é estado dado ao homem. Entretanto, a linguagem é um bem porque garante a possibilidade de manter-se na abertura do ente: onde se é abertura se é mundo e onde se é mundo se é história. A linguagem não é um instrumento disponível. Isso, ao contrário, é o Evento que dispõe da suprema possibilidade de ser do homem. O ser do homem se funda na linguagem. A linguagem, enquanto é o denominar do Ser, na sua essência, é um diálogo com o Ser.

Neste sentido nós somos um único diálogo. Lá onde tem lugar o diálogo deve ser revelado uma só e mesma coisa que deve durar continuamente enquanto tal. O diálogo requer uma intenção comum, uma transformação a respeito de uma mesma presença. Somos um diálogo desde que haja um mundo, um tempo. O diálogo concede uma presença comum, exigindo duração, permanência e constância. E isto é verdade ainda da mesma transformação: só podemos falar dele na medida em que é uma transformação relativa a uma presença que permanece. “O autêntico diálogo, que somos nós mesmos, consiste no ato de dar nome aos deuses e em verbificar o mundo”<sup>80</sup>.

Deste momento nos tornamos históricos. De fato, ser um diálogo e ser histórico significam a mesma coisa. Do momento em que a linguagem aparece como um diálogo, aparece também um mundo, mas não como consequência da realização do diálogo, pois são simultâneos. O Ser e a essência da coisa necessitam ser livremente criados, colocados e doados. Essa livre doação é a fundamentação. Este ato de fundamentação é o discutir do Ser a fim de que o ente se manifeste. O Ser é criado, dado ao ente que vem consagrado como tal no ser. A palavra é a palavra do Ser, mas o homem, fundando o ente com a palavra, funda a si mesmo.

<sup>79</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p.220. Apud Hodge, 1973, p. 197.

<sup>80</sup> Waelhens, 1962, p. 288.

Afirmar aquilo que permanece impensado por não ter sido dito e, contudo, interpelando aquilo que deverá ser pensado é o que confere à linguagem a sua força filosófica. “A linguagem fala tal como o estrépito do silêncio. (...) Só enquanto os homens permanecerem dentro dos confins do estrépito do silêncio, os mortais poderão falar por si mesmos através de sons”<sup>81</sup>. A linguagem, ao abrigar o não-dito e o escondido, dá-nos a possibilidade de destinar, para um certo fim, a diferença entre o Ser e os entes. Ela exprime a verdade e representa, simultaneamente, a vibração física que coloca em evidência aquilo que é e o símbolo abstrato que interpela o Nada (Ser) que inspira o ser.

---

<sup>81</sup> Heidegger, **Poetry, language and thought**, op. cit., p. 207-208. Apud Thiele, 1995, p. 167.



## CAPÍTULO VIII: O pensamento do Direito

### 1 - A questão do pensamento

A linguagem é, essencialmente, liberdade reciprocamente presenteada, é o deixar-ser como Ser-aí e o deixar-ser os entes intramundanos. Os homens se apresentam como entes que falam. Não significa que eles têm a possibilidade da comunicação oral, mas que estes entes existem na maneira do descobrimento do mundo e do Ser-aí.

A existência é, assim, não uma realidade fechada em si mesma, mas uma possibilidade. Não é qualquer coisa “dada” como uma coisa que se encontra. Dessa se distingue precisamente pelo fato de referir-se à possibilidade dela, de qualificar-se em virtude da sua origem, do seu comportamento e projeto possível. É um possível modo de Ser (existenciais).

Para colher o sentido originário da linguagem e da definição do homem que a possui é necessário também o sentido originário da verdade e do Ser. Lá onde o Ser se manifesta entende-se como abertura do Ser-aí. Aplicando o que Heidegger diz a propósito da obra de arte, se pode dizer que a linguagem faz surgir a verdade. Ora, fazer surgir qualquer coisa, tudo isso é incluído no significado da palavra *origem*. A origem da linguagem é a essência mesma da linguagem.

A linguagem tem por fim colocar-nos em contato com algo não percebido ou inobservado. É um intermediário, teoricamente provisório, que trata de aproximar aquilo que falo (abertura do Ser-aí: verdade) ao objeto de que falo (Ser do Ser-aí). A fala cotidiana, ao contrário, tende a constituir o meio em fim. Há de ser aceita sem que o interpelado chegue a ter convicção do que é falado, por uma relação imediata com o existente. O Dasein da vida cotidiana tende não tanto a compreender a coisa quanto a compreender só o que se diz a propósito desta coisa. A palavra se converte em coisa. A existência em comum é um palavreado em comum.

Esta forma cotidiana de pensamento responde à ambigüidade e às múltiplas dimensões do Ser, independentemente do fato das linguagens técnicas desenvolvidas artificialmente procurarem desenganar e impor uma única estrutura coerente ao que existe. Há o impulso metafísico que culmina na precisão das ciências físicas modernas. A

exatidão da investigação científica ocorre presumivelmente na escrita sem ter, contudo, uma abordagem específica. Ela olha para o uso da linguagem no discurso como tendo uma flexibilidade benéfica, muito embora também observe a compulsão saudável, até curativa, para a cuidadosa e pensada expressão lingüística na escrita. Isto levanta a possibilidade de uma abertura ética poder transformar-se numa cláusula metafísica.

Para Heidegger “a liberação da linguagem dos laços com a gramática, em vez de uma articulação mais original de seus elementos, é reservado ao pensamento e à poesia. O pensamento não é somente o compromisso da ação ‘para’ e ‘pela’ verdade do Ser, este Ser cuja história não é jamais completa, mas sempre em espera. A história do Ser suporta e determina toda condição e situação humana”<sup>1</sup>.

“O ser humano é determinado através de uma compreensão do Ser. Compreender o Ser nunca significa aqui que os seres humanos detêm, enquanto sujeitos, uma representação subjetiva do Ser ou que são meramente uma representação. Compreender o Ser significa que os seres humanos, na sua essência, estão na abertura da projeção do Ser e estabelecem esta pretensa compreensão. Através desta experiência e do pensamento da compreensão do Ser, a representação dos seres humanos, enquanto sujeitos, é afastada segundo o estabelecido por Hegel”<sup>2</sup>.

A questão principal é um enigma sobre a existência de diversos significados da palavra *Ser*. Esta correspondência, contudo é a maneira genuína segundo a qual os seres humanos pertencem à compreensão do Ser. A multiplicidade dos significados de uma palavra não emerge primeiramente do fato dos seres humanos, na fala e na escrita, terem significados diferentes em alturas diferentes. A multiplicidade destes significados é sempre histórica. Emerge do fato de, na fala, estarmos dispostos sempre de forma diferente e condicionados pela projeção do Ser e pelo Ser do ente. A multiplicidade dos significados do Ser é resultante das mudanças na projeção do Ser, anteriores ao desenrolar da história como conjunto das ocorrências na vida humana. “A história não é passado, mas sim uma projeção que nos preserva e determina hoje, como nunca antes”<sup>3</sup>.

A história do pensamento não é apenas a história de mudanças ocasionais de opinião. A história do pensamento é, definitivamente, diferente da história da

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l’humanisme*. In HEIDEGGER, Martin. *Questions III et IV*. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976, p. 68.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. *Der satz vom grund*. Pfullingen: Neske, 1978, p. 146. Apud HODGE, Joanna. *Heidegger e a ética*. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 87.

<sup>3</sup> Heidegger, *Der satz vom grund*, op. cit., p. 40. Apud Hodge, 1995, p. 89. A distinção entre o passado enquanto passado e o passado enquanto o que ainda opera e constringe a atividade corrente é muito significativa para Heidegger.

mudança das opiniões e ensinamentos da filosofia. A história do pensamento é a projeção da essência do ser humano com e fora da projeção do Ser. A essência do que é ser-se humano é emanada com o destino, o que torna possível trazer as entidades com o seu Ser para a linguagem. O Ser do ente altera-se e, portanto, há algo de diferente a ser incluído na linguagem em épocas diferentes; algo diferente a que os seres humanos respondem no seu próprio Ser, bem como algo diferente que os seres humanos possam tentar trazer para a linguagem. Esta afirmação é uma velha determinação da essência do que é ser-se humano, a partir de uma questão do Ser: os seres humanos são os animais vivos dotados de razão, mas não são senhores autônomos das suas atividades e destinos.

Quanto maior o pensamento do pensador, que nunca é coberto pela extensão e número dos seus escritos, mais rico é o impensado operante no seu trabalho, ou seja, aquilo que emerge primeiramente e apenas pelo seu pensamento como o ainda não pensado. O não-pensado que opera no pensamento de um pensador é aquilo que torna a leitura possível, entre outras leituras e interpretações possíveis, deslocando a autoridade que o pensador tem para o valor e significado dos seus escritos, observações e pensamentos. A compreensão de outros torna-se um mal-entendido logo no fato de pretender ser a única verdade possível e, conseqüentemente, por cair abaixo do nível do que é suposto ser compreendido<sup>4</sup>.

Chamando a atenção para uma interpretação perigosa, o que não é claro é se o pensamento conduz ele próprio a um erro ou se inaugura uma linha de investigação que, esta sim, conduz a um erro. As asserções, se observadas por si, conduzirão a um erro. O erro-chave é o fracasso em ver apenas o que está mais perto, resultante de uma tentativa de estabelecer rapidamente uma base para a investigação. O que está mais perto e que é desta forma negligenciado como algo que requer reflexão é o próprio pensamento que se relaciona com o problema do fracasso em pensar a importância da meditação.

“A nossa relação com o que está muito perto é desde sempre aborrecida e insensível. O caminho para o que está próximo é, para nós os seres humanos, ao mesmo tempo o mais longo e, portanto, o mais difícil”<sup>5</sup>. O próprio pensamento é esta proximidade inquestionável. O não-pensado é a inquestionável confiança no princípio da razão suficiente existente na filosofia e no pensamento em geral. Heidegger aborda o fracasso do pensar o pensamento a fim de revelar o que é esquecido no desenvolvimento da moderna tecnologia.

---

<sup>4</sup> Esta observação deve aplicar-se também às leituras de Heidegger que deverão ser, portanto, entendidas como não reivindicando ser as únicas possíveis.

<sup>5</sup> Heidegger, **Der satz vom grund**, op. cit., p. 16. Apud Hodge, 1995, p. 92.

O pensamento é constituído como uma *τεχνη* (techné), um processo de consideração a serviço do fazer e do construir. Heidegger estabelece aqui uma compreensão quotidiana da ação, sugerindo, por implicação, que é inadequada: “As pessoas pensam a ação como efetuação do efeito (...)”, ou seja, é no fim do processo que emerge o significado do seu começo. É a noção de destino que permite o significado do princípio de um processo ser tomado apenas no momento da sua realização. “A essência da ação é a realização. E a realização significa suscitar algo na totalidade da sua essência, traze-lo, levar para frente”<sup>6</sup>. A subordinação do pensamento a fins externos evidencia, portanto, o esquecimento do Ser.

O “não” não significa dizer não de negação. Todo “não” não se confunde com uma manifestação a respeito do colocar-se à subjetividade, mas resta um deixar-ser da existência respondendo ao chamado do Nada-Ser que é esclarecido. Todo “não” é uma declaração correspondente ao não-Ser e toda declaração repousa no reconhecimento.

Na “Carta sobre o humanismo”, Heidegger estabelece como questão central a relação entre o pensamento, os seres humanos e o ente: “O pensamento não é promover ao posto de ação só um efeito que sai dele. O pensamento age enquanto ele pensa. Este agir é provavelmente o mais simples e ao mesmo tempo o mais sublime porquanto concerne a relação do Ser ao homem. Ora, toda eficiência repousa no Ser e de lá vai ao ente. (...) O pensamento se deixa ser reivindicado pelo Ser por dizer a verdade do Ser. O pensamento executa o abandono. Pensar é o compromisso pelo Ser e para o Ser”<sup>7</sup>.

O pensamento pode ser afetado por forças que estão acima e além dele, pelo Ser que tem prioridade. Essas forças, que constituem o “destino do Ser” (seinsgeschick), não são nem naturais nem históricas, humanas ou inumanas. São as forças através das quais emergem primeiramente as distinções entre a natureza e a história, entre o humano e o não-humano. Geram as mudanças de época que os seres humanos não são capazes de predizer ou controlar, mas às quais apenas podem responder.

O pensamento do Ser, enquanto advém pelo Ser, pertence ao Ser. O pensamento é ao mesmo tempo pensamento do Ser enquanto pertencer ao Ser, ele está à escuta do Ser. O pensamento é isto que está segundo sua procedência essencial, enquanto pertencer ao Ser, ele está à escuta do Ser. O pensamento é, em sua essência, como pensamento do Ser. O pensamento se refere ao Ser como advir. O pensamento é, como pensamento, vinculado à chegada do Ser, ao Ser enquanto advento. Agora, o Ser é destinado

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 311. Apud Hodge, 1995, p. 132.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l’humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 68.

ao pensamento. O Ser é enquanto destino do pensamento. O destino é em si mesmo histórico. O único afazer do pensamento é levar a vinda do Ser à linguagem, vinda que permanece e neste permanecer aguarda o homem.

Pensar não é simplesmente o “ajuste das ações” para e através das entidades no sentido de uma atualidade da situação presente. Pensar é o ajuste para e através da verdade do Ser, cuja história nunca é passado, mas sempre iminente. A história do Ser comporta e determina toda a condição e situação dos seres humanos. “A história não é passado, mas sim uma projeção que nos preserva e determina hoje, como nunca antes”.<sup>8</sup>

Heidegger usa os termos “ambigüidade” e “diálogo” para indicar as diferenças entre as formas tradicionais de interpretação e a sua própria forma de leitura dos textos da história da filosofia. “Numa região dominada pelas esferas de inquirição da metafísica subsequente, provavelmente, contudo, todo o pensamento posterior que procura o diálogo no pensamento antigo, deveria ouvir continuamente o seu próprio ponto de vista, devendo portanto exprimir o silêncio do pensamento antigo”. Contrapõe esta forma de investigação: “a investigação adequada deve ser um diálogo (*zwiesprache*) no qual as formas de ouvir e os pontos de vista do pensamento antigo são contemplados segundo a sua derivação essencial”<sup>9</sup>.

O diálogo entre interlocutores temporalmente separados (ambigüidade) deixa claro que o diálogo, que é suposto acontecer, não é entre contemporâneos. Há a possibilidade de um encontro entre dois gêneros totalmente formados e distintos de pensamento. No *zwiesprache*, o pensamento no presente é transformado através da exposição no pensamento do passado, da mesma forma que o pensamento do passado é transformado por ter sido trazido para o contexto presente de interpretação. O pensamento do presente e o pensamento do passado deixam de ser pensados como tendo significados fixos antes do encontro entre eles.

Heidegger afirma, assim, uma forma de pensamento distinta da investigação científica e anterior a qualquer distinção entre uma aplicação prática do pensamento e uma reflexão pura como teoria: “A força do pensamento consiste, ao contrário das ciências, não apenas na artificialidade, ou seja, na exatidão técnica e teórica dos conceitos. Reside em expressar, permanecendo puro, o elemento do Ser, permitindo o domínio da

<sup>8</sup> Heidegger, **Der satz vom grund**, op. cit., p. 40. Apud Hodge, 1995, p. 89. A distinção entre o passado enquanto passado e o passado enquanto o que ainda opera e constringe a atividade corrente é muito significativa para Heidegger.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. **Early greek thinking**. Trad. Frank Capuzzi e David Farrel Krell. New York: Harper and Row, 1975, p. 84-85. Apud Hodge, 1995, p. 194-195.

simplicidade das muitas dimensões do Ser”<sup>10</sup>. O rigor do pensamento não consiste somente na exatidão fabricada, nos conceitos. Ele repousa naquilo que o dizer resta puramente no elemento do Ser e deixa reinar isto que lá tem de simples em suas dimensões variadas.

O pensamento executa a relação do Ser à essência do homem. O homem constitui, mas não produz ele mesmo esta relação. O pensamento somente apresenta-se com o Ser, como aquilo que é recolhido a si próprio pelo Ser. Esta oferenda consiste na coisa, que a partir do pensamento o Ser vem à linguagem.

O pensamento da verdade do Ser é o pensamento do Ser no Ser, a partir do Ser, lançado pelo Ser em vista da guarda autêntica de sua verdade e chamado pelo Ser para esta guarda. O pensamento da verdade do Ser pensa o Ser. Tal pensamento não produz efeito. Ele satisfaz à sua essência devido ao momento que ele é. Mas, ele é enquanto diz o que tem a dizer. Este enunciado que o pensamento tem a dizer é essencialmente mais eminente que a validade das ciências porque ele é mais livre, porque deixa o Ser ser.

## 2 – O apelo ao Ser

Toda esperança de sair do domínio da técnica resta num fracassado fim quando não se retorna ao seu *λογος* originário, que é um movimento do pensamento, a resposta àquilo que chama o consentir do homem a pensar: o Ser. É este o modo que brilhantemente pode consentir ao homem de evitar a perda da própria essência na obrigação ao órgão da técnica.

Tal questão é voltada à concessão da identidade entre pensamento e abertura do Dasein, abertura essa que é o próprio manifestar-se do Ser. No pensamento o Ser vem através da linguagem, a casa do Ser. O pensamento é a criatura do Ser e sua tarefa é de exprimir a verdade do Ser. Pensamento não significa o ato que pensa o pensado, mas a capacidade transcendental de render manifesto o ente: o Ser é o elemento do pensamento. O pensamento é o pensamento do Ser.

---

<sup>10</sup> Heidegger, **Wegmarken**, op. cit., p. 313. Apud Hodge, 1995, p. 136.

O pensamento do Ser exprime uma duplicidade. O pensamento é do Ser enquanto pertence ao Ser. Ao mesmo tempo, o pensamento é pensamento do Ser enquanto, pertencendo ao Ser, guarda o Ser. Pensar é “estar a guarda” do Ser de modo a levar a cumprimento a manifestação do Ser. O pensamento é engajado pela verdade do Ser, mas não a cria, é destinado a rende-la manifesta. O Ser é o destino do pensamento.

Estar a guarda do Ser é o próprio retorno ao seu λογος a partir da verdade do Ser, ou seja, daquilo que se põe com o pensamento. Tal duplicidade é expressa por Heidegger no sentido de que, no pensamento, o Ser é sempre o que se tem de interessante para o destino da própria essência<sup>11</sup>. O interessar-se sobre o Ser é a própria compreensão do Ser. O Ser na sua essência é o próprio manifestar-se do Ser na compreensão do Ser.

O pensamento pode propor o Ser como aquilo que deve ser pensado. Isso é comprovado considerando o modo em que é considerada a relação do pensamento à nulidade do Ser. O Nada reaparece aqui como caráter essencial do Ser. O pensamento do Ser é, assim, pensamento do Nada. Aquilo que anula é, no Ser, a essência do Nada. Por isso, porque o pensamento pensa o Ser, o pensamento pensa o Nada.

Tal pensamento é aquele que nasce da força do Nada, é aquele que coloca o si mesmo em questão, abandonando o seu modo de pensar representativo onde a verdade significa certeza, adequação da mente à realidade e vice-versa. A questão do Nada nos coloca também em questão, pois aquilo que é uma consequência não pode contrapor-se à própria origem e nem supera-la.

O pensar essencial consiste no colocar a questão da origem e do nascer do Ser. É pensamento originário enquanto pensa a partir da origem. O pensamento essencial pensa a partir do Ser do ente: o Nada nulificante. O pensar essencial exprime unicamente uma determinação da essência do homem com base na essência do próprio Ser.

O Ser é o Nada de ente que se põe como a própria objetividade da compreensão do Ser. Como o Nada é Nada de ente, o Ser é a pura objetividade do puro pensamento (da abertura). Se pode dizer que o Ser é, como possibilidade de dever ser a totalidade do ente, aquele modo que o pensamento é a própria totalidade do ente. O Ser é a possibilidade de ser intencionalmente a totalidade do ente.

O sentido e a essência ontológica do Nada permanecem, porém, na obscuridade<sup>12</sup>. O sentido do Ser se identifica com a sua compreensão a partir do Ser-aí. O Nada, que envolve a extaticidade temporal do Ser-aí e, deste modo, significa o fundamento da

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. In Heidegger, 1976, p. 113.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, v. 2, p. 63.

sua auto-compreensão, termina por significar também o fundamento da compreensão do sentido do Ser em geral. Isso é colhido, negativamente, como a negação do ente e da palavra.

O Nada é o princípio “aquilo-em-vista-do-qual” o Ser-aí se compreende e, em substância, a fonte primogênita da significação, da prorrogatividade, da articulação lingüística. Deixando que o Nada seja, se mostre, floresça, em suma não venha manipulado pela razão objetivante, o Ser-aí realiza uma volta e se descobre fundado sobre o fundamento nulificado, sobre o abismo.

A essência escondida do Ser, então, se revela como o Nada. “O Nada não é nem um objeto nem, em geral, um ente. O Nada não se apresenta nem por si nem junto ao ente ao qual, por assim dizer, este adere. O Nada é a condição que torna possível a revelação do ente como tal para a realidade humana... Sem a manifestação originária do Nada não se haveria nem Ser pessoal nem liberdade”<sup>13</sup>.

A compreensão do ente tem seu fundamento na compreensão do Ser. A compreensão do Ser é revelada como a própria finitude do Dasein, enquanto não-poder sobre o ente e simples horizonte ontológico da manifestação ôntica. Assim, é dado o manifestar-se do ente na unidade de manifestante e manifestado. É necessário que o manifestante tenha, como tal, a possibilidade de manifestar o ente. Tal possibilidade é o que Heidegger chama de “projeto”<sup>14</sup>. O ente pode se manifestar sobre o fundamento da compreensão que se põe como projeto do mundo. O projeto é o próprio poder-ser do Dasein, a própria possibilidade deste, entendendo a possibilidade como aquilo do qual o Dasein é capaz, aquilo que pode fazer e pode ser.

O compreender é um poder-ser do Dasein, mas não no sentido de construção do mundo. O Dasein encontra-se sempre empenhado em determinada possibilidade que limita o seu poder-ser. Todo projeto é “lançado” e o seu poder-ser, como compreensão, é determinado (limitado) do referimento não potente do Dasein sobre o ente pré-existente.

O Ser-lançado (derrelição) indica a não eficácia do Dasein sobre o ente. Projeto e derrelição exprimem a finitude transcendental do Dasein. O Dasein “projeta” porque não é eficaz sobre o ente. Pela sua impotência deve limitar-se a “projetar” o horizonte entre os quais o ente poderá manifestar-se. Já a derrelição, enquanto determinação do Ser-lançado, indica o realizar-se da efetividade do Ser-lançado do Dasein, exprimindo a transcendental

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. **Was ist metaphysik**. Trad. A. Carlini. Firenze, 1959, p. 35. Apud MORETO, Giovanni. **L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger**. Firenze: Felice le Monnier, 1973, p. 110.

<sup>14</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 200.



finitude do Dasein e não os eventos ocasionais da vida do homem que a crítica da cultura pode julgar negativamente.

O Nada é a presença em sua estranheza, o Ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa. Tal demanda concerne aquilo que leva o apelo a fim de que o homem pense, isto é, a ver que a “coisa” chama o homem ao pensamento por ser pensado em um modo igualmente bom e que não se limita no dar o que pensar, mas que faz do pensamento a relação com o Ser do ente<sup>15</sup>.

A consciência é um chamado silencioso que procede da autenticidade do Dasein. Neste sentido a consciência dá a pensar qualquer coisa: é um modo de abertura e se funda nesta. É um apelo silencioso que chama o Dasein da dispersão na banalidade cotidiana à autenticidade da existência como finitude. A consciência, certamente, é uma chamada silenciosa e deve ser assim porque toda palavra é mundana, trata das coisas e alimenta as tendências da preocupação. Essa chamada se esforça para separar o homem da diversão e dissipação e coloca-lo frente a si mesmo. Não pretende senão despertar-lhe a consciência de sua situação original e, assim, ao exercício das suas possibilidades autênticas.

O Dasein é quem chama e, também, o chamado. Quem chama é um Nada, o Nada do mundo no qual o Dasein é. A consciência é tal enquanto ao seu chamado corresponde uma audição. Tal audição se manifesta como um querer ter consciência. A “decisão” é, então, o autêntico ato da existência que, correspondendo ao chamado da consciência, desiste da inautenticidade.

O chamamento da consciência inclui um convite a reconhecer-se culpável<sup>16</sup>. De ordinário, quando se reconhece em falta com alguém, entende-se estar, de alguma maneira, em dívida com essa pessoa. A pessoa com quem se está em dívida é algo geralmente acessório e não intervém senão indiretamente. É questão, antes de tudo, de uma relação a um objeto da preocupação. Essa culpabilidade consiste em que o outro caia privado da coisa que lhe pertence. A consciência dá a compreender o Dasein como culpado. A consciência, como querer ter consciência e, assim, como modo de autenticidade, consiste no ter consciência de si mesmo como culpado da parte do Dasein.

Não sendo “coisa”, não é possível que lhe falte isso ou aquilo. Só as “coisas” podem causar falta. Se o Dasein é capaz de fundar uma negatividade em algum outro, é necessário admitir que ele mesmo está afetado desta negatividade porque, se assim não for, a negatividade causada no outro não terá sua fonte no autor da falta, senão no objeto

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar?**. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958, p. 85.

<sup>16</sup> Heidegger, 1997, v. 2, p. 68.

do qual, pela ação do culpável, é o outro privado. O Dasein é fonte e fundamento da negatividade. A negatividade, que é causa, já está em si mesmo. É impossível sustentar que esta negatividade que já está em si haja sido suscitada por uma causa exterior.

É um erro pensar que esta culpabilidade possa ser superada, que provenha da privação momentânea de um ideal, que, uma vez alcançado, a anularia. O homem se puder ser salvo algum dia não será senão pelo aniquilamento de sua natureza. Não são as faltas concretas cometidas pelo Dasein as que originam sua culpabilidade. Ao contrário, esta é a fonte de seus pecados, de seu comportamento pecador.

A consciência é a presença do Ser. A problematicidade se instaura entre este Ser-presente e o conceito de falta, isto é, de uma qualquer coisa que falta à presença desta. Trata-se de ver se do conceito de falta se pode chegar à realidade daquilo que falta à presença.

A autenticidade ou a inautenticidade resultam, em princípio, de uma eleição. Porém, antes que se possa fazer essa opção, uma das modalidades já existe: esta modalidade é sempre a inautenticidade. A conversão do inautêntico ao autêntico, a ruptura com o mundo cotidiano tem de ser buscada no fato de que em certos momentos o Dasein pode ser interpretado, porém de tal maneira que esta não possa ser reduzida a uma sugestão do homem cotidiano. A consciência pertence à própria existência humana e existe segundo a intenção desta.

### **3 – Atendendo ao chamado**

Pensar determinado conteúdo é intencionalidade ao Ser. A intencionalidade é tal quando, do Ser, vem declarada a quiddidade, ou seja, a eideticidade do Ser. Em qualquer forma de pensamento o pôr-se da intencionalidade implica, da parte do Ser, o total explicar-se deste no eidético. Por eideticidade entende-se a possibilidade de conceitualização ou idealização de um objeto. A identidade entre pensamento e Ser apóia-se sobre um denominador comum dos dois termos: a essência. A realidade do pensamento, então, é este identificar-se ao Ser.

Esta identificação ao Ser trata-se de um ato intencionado ao Ser (identificado apenas como Ato)<sup>17</sup>. Ato é a imediata presença do Ser, ou seja, é a presença fenomenológica do Ser<sup>18</sup>, no sentido de que é o próprio Ser que aparece na sua intacta clareza. O Ato é a absoluta transparência do Ser ao pensamento que é o próprio revelar-se do Ser, é o pensamento do Ser.

O Ato, então, é esclarecido como ato intencionado ao Ser. A intencionalidade é o próprio proceder do Ato, é a própria atuação do Ato. Isto é afirmado com base na verificação de que o pensamento realiza-se dentro do Ato, verificação por si só do pensamento como pensamento do Ser.

Refletindo-se sobre o Ato como manifestação do Ser e que tal manifestar-se deve ser bem um manifestar-se a qualquer coisa, este qualquer coisa será o próprio Ato que se manifesta a si mesmo. O Ato, assim, é identidade de pensante e pensado, de pensamento e Ser.

O Ato é a atualização do inatual, isto é, é quando o Ser passa da pura inteligibilidade (da potencialidade da eideticidade) à sua atual intelecção. É a passagem que o Ato faz da consciência formal do Ser à consciência dos vários conteúdos do Ser, limitando-se a conceber o Ser inatual como pura potencialidade de inteligibilidade.

O Ato se apresenta como unidade da multiplicidade presente e afirmável com base na presença, multiplicidade essa que é a totalidade do real presente pensado. Tal totalidade se põe em uma identidade originária, não como posição do Ser a partir do pensamento, entendendo por pensamento, aqui, qualquer coisa que põe ou dá como verdadeiro o Ser. É primitivamente a ação e não o pensamento que explicita.

Entretanto, o Ato como pensamento do Ser julga o Ser, é o juízo sobre o Ser enquanto é o próprio Ser que se julga. A possibilidade do juízo do Ser pressupõe a idéia própria do Ser. Portanto, idéia e juízo são os dois momentos essenciais do ato intencional. A idéia sem juízo não será intencionalidade ao Ser e o juízo não poderá julgar o Ser se deste não possui a idéia.

Isso parece resolver-se em um círculo contraditório e insuperável. De uma parte, o homem enquanto ser racional não pode ter consciência sem atribuir-lhe uma atividade. De outra, não pode atribuir-lhe uma atividade sem ter consciência do algo sob o qual esta atividade deve desenvolver-se.

<sup>17</sup> SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafisica**. Milão: Adelphi, 1994, p. 451ss.

<sup>18</sup> O conceito de fenomenologia é esclarecido como abertura do Ser ao pensamento na unidade do Ato que somente se exaure neste manifestar do Ser. *Ibid.*, p. 454.

Ter consciência de um objeto vale dizer não perder-se em tal objeto, senão obter distância desta consciência e atribuir o Ato em relação com o mundo. Tudo pressupõe o dar-se de uma autoconsciência, ou seja, pressupõe a presença do “quem”, do autor ao qual atribui-se dada atividade.

O homem consegue a autoconsciência enquanto descobre-se afeto de uma solicitação externa, de um apelo que o faz encontrar si mesmo como objeto, ou seja, determinado de uma solicitação que, ao determiná-lo, o chama ao exercício da sua plena autoconsciência, convidando-o a ser sujeito. Nesta unidade sintética, do Ser-sujeito e do Ser-objeto, se consegue a autoconsciência.

A constituição da autoconsciência exige que quem chama (Ser-sujeito) comunique ao outro (Ser-objeto) uma possibilidade. A possibilidade convida-o a uma liberdade. A origem da solicitação à livre atividade pode vir só de quem, com razão e liberdade, persegue um fim livre, racional e finito. Quem solicita e quem é solicitado, quem chama à livre atividade racional e quem exercita se encontram e se reconhecem reciprocamente como ser livre, racional e finito.

Nessa relação de reconhecimento um comunica ao outro uma possibilidade lançada no futuro e o chama a uma atividade, que é um responder livre e racional. No processo de formação da autoconsciência tem-se que cada um descobre si mesmo no outro. A qualidade desta relação é específica. É o descobrir si mesmo no outro, ou seja, é o mútuo e universal reconhecimento.

A qualidade da relação de reconhecimento coincide também com a qualidade própria da relação jurídica, que é a relação entre seres racionais onde um limita a sua liberdade mediante o conceito da possibilidade da liberdade do outro. Desse modo é que toda relação jurídica é condicionada do recíproco reconhecimento enquanto a constituem.

O dar-se da autoconsciência pressupõe o Ser-já de uma tal atividade que só se desenvolve por vir atribuída ao ser racional que a exercita, havendo, assim, a escolha sem ser movido de uma causalidade mecânica e naturalista, como acontece no mundo das coisas. A contraditoriedade de tal processo só pode ser apurada se a atividade do sujeito for o próprio objeto percebido e compreendido. A atividade do sujeito e objeto é a mesma coisa, estão unidas em um mesmo momento. Para Fichte só sob esta condição é possível a autoconsciência<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> FICHTE. *Grundlage des naturrechts*. Hamburg, 1979, p. 32. Apud ROMANO, Bruno. *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Milão: Bulzoni, 1986, p. 14.

No mundo das coisas a autoconsciência é unidade sintética do sujeito da atividade e do objeto sob o qual exercita-se tal atividade. É unidade do auto-determinar-se e do ser determinado. É o eu originário para si mesmo, ou seja, o homem perdido em um qualquer objeto enquanto ser racional finito que exercita uma livre atividade.

Esta auto-determinação e Ser-determinado não é no presente, mas deve ser no futuro. Assim, o homem tem o seu Ser como dever. O sujeito é enquanto é o dever de descobrir-se como objeto, sobre o qual cumpre aquela livre atividade que lhe pertence.

A autoconsciência é o ato eidético na sua totalidade fenomenológica. A redução fenomenológica ao eidético é redução fenomenológica à autoconsciência. É necessário observar, efetivamente, se o Ato seja todo como autoconsciência ou seja como consciência do outro. Não é o outro como outro da totalidade concebida do ato (não-eidético), mas o outro sobre a totalidade do Ser. Por totalidade entende-se aquilo que se põe, ou seja, o ente.

A coincidência da atualidade na autoconsciência e no outro é necessária para estabelecer a realidade do outro, pois é a sua própria presença. O não-eidético em ato, o outro a ser presente ao eidético (autoconsciência), é presente apenas a si mesmo. O não-eidético é, assim, consciência. Para a autoconsciência é diferente o modo de ser presente a si mesma do como é o a si mesma da consciência.

O ser presente a si mesma da autoconsciência tem como característica essencial a possibilidade de ter presente o outro, de ter presente como o outro em si e de ter presente como o outro de si. Já o ser presente a si da consciência tem como característica a falta da possibilidade do ter presente o outro. A consciência tem presente somente si mesma. A autoconsciência se conhece conhecendo os seus limites; a consciência se conhece sem conhecer os seus limites. A posição do limite não pode ter para a consciência algum significado. A consciência do limite vale dizer relação de si ao outro. Mas, o outro da consciência é autoconsciência, isto é, o eidético. Ora, é absurdo que o aneidético tenha consciência do eidético. A consciência é, assim, pura posição de si mesma.

Há um contraste real entre consciência e autoconsciência não como dois termos de antítese com exclusão do outro, mas como resolução e síntese dos dois termos. Na autoconsciência o Ser é estruturado como unidade ao pensamento que o manifesta. De outra parte, a reflexão sobre a unidade consente a distinção entre o pensamento que o manifesta e o pensamento de si.

O dever-ser, enquanto tornar aquilo que pode ser somente outro daquilo que é, comprova a alteridade de essência e existência. A alteridade de essência e existência colocará o primeiro termo como potência em relação ao segundo.

#### 4 – A apreensão do Ser

A partir da presença do Ser, que Heidegger denomina de “simplesmente dado” (*vorhandenheit*)<sup>20</sup>, as coisas passam não como partes de um todo funcional disponível para ser usado, mas como objetos isolados que admitem uma observação focalizada ou uma contemplação. Apesar da sua tendência em se manter afastado do mundo vivido, o “simplesmente dado” é focado para considerações abstratas a partir de um contexto previamente estabelecido e tomado como certo. Chama-se *interpretação* ao ato de focar a atenção e de conferir significado a objetos particulares<sup>21</sup>.

Interpretar é, pois, colocar em foco algo que existe num contexto. A interpretação não é o caso de imposição de significado a um mundo passivo que se encontra diante de nós. Esta interpretação nada tem de explicação racional e, tampouco, o sentido de uma dilucidação de um estado afetivo. A interpretação é, sim, um dos elementos constitutivos da hecceidade. Ao interpretar, colocamos um significado em uma coisa despida que se encontra presente-aí sem, porém, lhe cravar em cima um valor. Mas, quando algo no mundo é tomado como tal, a coisa em questão é já possuidora de um envolvimento que é desvendado na nossa compreensão do mundo. É este envolvimento que é tomado pela interpretação<sup>22</sup>.

Uma característica crucial da interpretação é que qualquer confrontação com o que está presente tem, necessariamente, lugar na posição de alguém que, antes de qualquer decisão para interpretar o mundo, já se encontra envolvido com ele. Chamamos interpretação a apreensão deste mesmo vínculo entre o Dasein e o mundo, apreensão constitutiva também, por sua vez, do mesmo que apreende. O interpretante é o Dasein que, em sua derrelição, se angustia pelo que poderá ser de si mesmo. O interpretado é este mesmo

---

<sup>20</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 77.

<sup>21</sup> Ibid., p. 204ss.

<sup>22</sup> Ibid., p. 204-205.

Dasein que a consciência quer restituir a seu poder-ser autêntico, tirando-o de sua caída na cotidianidade.

A interpretação não é nenhuma compreensão em sentido ordinário. O Ser-no-mundo não é, de nenhuma maneira, um fato delimitável, discernível como a pedra que se aponta com o dedo. É um projeto de possibilidades próprias do Dasein. É um poder-ser, uma existência que se faz. Não pode ser captado, deve ser interpretado. Sendo a existência um poder-ser, sua interpretação refere-se às suas possibilidades. Constituir o Ser dos existentes equivale a interpretar estes existentes em função das possibilidades da existência do Dasein. Havendo essa interpretação, não haverá distorção a seu fim, posto que as possibilidades do Dasein são, por identidade, sua existência. O Dasein é sua possibilidade.

Para tanto, é necessário o sentido de todo Ser constituído pelo homem, essencial e radicalmente finito, posto que está engendrado pelas possibilidades humanas, as quais são finitas. Há a perfeita identidade entre a finitude do Dasein e a compreensão do Ser. Podemos temer, então, o caminho à arbitrariedade? Nada disso, porque as possibilidades sobre as quais interrogo a mim mesmo não são nunca totalmente indeterminadas. A interpretação não é outra coisa senão a visão existensiva do caminho como livre e franco. Não se dá livre arbítrio, só se dá autodeterminação.

A natureza da existência postula que a visão mais habitual, a mais pronta a surgir, mire com preferência os caminhos do mundo circundante. A visão da interpretação é, sobre tudo, circunspeção. Resulta, pois, que a visão verdadeira é a clarividência de si mesmo, em virtude da qual nos percebemos como únicos em nosso Ser-com-o-mundo e os outros. Resulta também que “passar por cima do mundo e daquele ente que imediatamente vem ao encontro não é um acaso nem um lapso que pudesse ser posteriormente reparado, mas que isso se funda num modo de Ser essencial da própria presença”<sup>23</sup>. Essa construção não significa idealismo. É a elaboração pelo fato em bruto dos existentes, sobre o qual se funda e se revela a finitude do “ser elaborante”. O Dasein é um projetor de inteligibilidade perdido em meio aos existentes em bruto<sup>24</sup>.

Toda interpretação autêntica é um projeto-esboço existensivo. Não é um debate sobre possíveis, mas permite ao Dasein a visão de si mesmo. A interpretação, enquanto projeto-esboço, é uma maneira de ser, na qual o Dasein chega a ser possibilidade. Tal é a natureza da interpretação e, por isso, o Dasein existe como poder-ser. O Dasein se projeta

<sup>23</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 147.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. **Von wezen des grundes**. Frankfurt a. M., Klostermann, 1949, p. 104. Apud WAELHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962, p. 96.

enquanto existe. O projeto-esboço se apodera dos caminhos que tem criado no espaço do jogo desejado ao poder-ser do Dasein. É desde agora que a interpretação do Ser é uma construção.

A concepção do Ser em geral será assim porque o Dasein, o ponto de partida de toda ontologia, é interpretador de seu “eu”, projetando sobre o fundo obscuro dos existentes em bruto uma visão que os esclarece e lhes dá o Ser. Não há conhecimento senão mediante uma interpretação da qual deve refletir a finitude do Dasein que a elabora, ou seja, não há um conhecimento absoluto na finitude mesma do Dasein.

A consciência não consiste em anunciar-se a si mesma ou, ainda, dizer de si o bastante para quitar todo o ânimo a qualquer intento de identificação mundana, todo intento de nomear-lhe, de ter-lhe por tal. O Ser do Dasein pode explicar as realidades da consciência ao mesmo tempo que estas levam um argumento de peso à sua interpretação. No momento em que a consciência é despertada, dá-se como uma força estranha ao próprio homem, levanta-se nele e a ele se dirige. Não é algo que lhe vem imposto, é algo do seu próprio Ser que ainda não conhecia.

Assim, a interpretação pode, também, transformar-se em explicitação. Não satisfeito com interpretar as possibilidades, de projeta-las, pode tratar de pôr em evidência a estrutura particular de cada uma delas. Entende-se que a explicitação não requer necessariamente a reflexão. Só o fato de ver que um instrumento não está adaptado ao seu uso, que é mister melhorá-lo, implica já uma apreensão deste útil enquanto tal.

Todo conhecimento humano, em particular toda explicação ou explicitação, se funda sobre a interpretação. O Dasein, enquanto interpretante, projeta suas possibilidades sem ter, necessariamente, uma percepção expressa da estrutura das possibilidades assim arroladas. Não consiste, ainda, em tomar um conhecimento formal da interpretação, senão tão só em explicitá-la sob certos aspectos. É a preocupação e não o pensamento o que explicita. A explicitação não é sempre e nem ordinariamente uma operação intelectual.

É evidente, enfim, que a explicitação não extrai do mundo o explicitado. A explicitação, mais que sacar fora, consiste em situar exatamente, descobrir inteiramente o sentido de um objeto intramundano em e para um Dasein concreto e determinado. Este sentido resulta da situação exata deste objeto no sentido do conjunto das realidades às quais está ligado pela preocupação. Certo é que para determinar inteiramente esta situação será necessário que este Dasein disponha, de algum modo, de uma interpretação global de si mesmo e do mundo.



A ação explicitante não se expressa necessariamente em um verbal (conceito, juízo). Uma explicitação se expressa por meio de um *discurso*<sup>25</sup>. Aquilo sobre o que discorre o discurso não possui necessariamente o caráter de tema de uma proposição determinante. Toda expressão deste gênero supõe uma explicitação prévia. Não é necessariamente nem primitivamente uma expressão falada ou ainda pensada. A explicitação é perfeita em uma expressão silenciosa e desprovida de todo caráter intelectual.

Na preocupação é onde encontramos a manifestação da estrutura indiferenciada, aquela força estranha ao próprio homem. Na maioria das vezes a preocupação é sentimento da vida diária, porém não é assim por necessidade, pois, como já vimos, a existência autêntica não pretende arrancar-nos do mundo e apartar-nos de nossas tarefas, de nossas preocupações.

Em diversas operações em que a preocupação se concretiza, postula-se o manejo de utensílios. É necessário que o Dasein conserve a noção daquilo para que o objeto já tem servido. A preocupação, sem dúvida, não é sempre um objeto prático. Mas, como converter o útil da preocupação prática em puro objeto? Como passar de um existente intramundano, cujo Ser é inteiramente função do produzir, a um objeto de especulação filosófica ou de observação científica? Em outros termos, como converter o instrumento, do qual se serve, em objeto sobre o qual se fazem juízos teóricos?

Uma solução superficial afirma que esta transformação se produz só pela virtude da abstenção ou da interrupção de se fazer. Acontece que não é só pelo fato de interromper a consideração de tal objeto como útil que se faz deste objeto o termo intencional de um saber científico. A preocupação prática conhece momentos de repouso, períodos de abstenção, que não a fazem desaparecer como tal. Reconhece-se, assim, que a atividade científica não renuncia a toda ação prática, como mostra aquela parte essencial da ciência que é o trabalho de laboratório. Portanto, não há teoria sem prática, como não tem atividade prática sem teoria<sup>26</sup>.

A explicitação não é uma operação teórica, não requer reflexão. Um instrumento não pode explicitar-se senão enquanto o homem o faz presente, estando atento às utilizações possíveis e não olvidando o resultado que já lhe foi permitido alcançar. O juízo “o

---

<sup>25</sup> Heidegger, 1997, v. 1, p. 220.

<sup>26</sup> Há de ser observado a distinção entre teoria e prática. Segundo Aristóteles, *teoria* é o conhecimento contemplativo do que é, é a forma de vida que se liberta de qualquer fim fora de si mesma; *práxis* recebe sua verdade só por meio das obras que o homem realiza, ou seja, ela possui um fim que transcende o saber. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 118.

martelo é pesado” pode ser entendido como explicação (este instrumento é pouco manejável, é pesado para certo fim) e, também, como explicitação (o martelo tem um peso).

A conversão do útil da preocupação em puro objeto se produz quando, cessando de mirar o instrumento como útil, o considero como um “Ser-objeto-corporal-dado”. Isto não significa que passo de um ponto de vista pessoal à uma visão objetiva. A consideração do instrumento como puro objeto se reduz limitativamente ao aspecto “Ser-corporal”: quanto mais limitado é o ponto de vista do qual se considera um objeto, mais corretamente construído e avançado é o objeto assim definido.

A temporalidade da explicitação se funda sobre a interpretação, posto que depende desta. A interpretação é que expressa o fato de que o Dasein, em seu Ser, é poder-ser, que existe como projeto de possibilidades. Essas projeções são de duas espécies conforme a interpretação de possibilidades autênticas ou inautênticas.

A temporalidade da interpretação gira em torno do futuro. Este será, também, de uma ou outra espécie conforme a interpretação. A interpretação cotidiana se esforça por desenvolver e estender as possibilidades relativas aos objetos de nossa preocupação. Assim, um projeto mundano é sempre mais ou menos a captação de uma ocasião propícia. Por esta razão, o futuro é inautêntico, pois tem sempre um caráter de espera ativa.

O presente da interpretação autêntica não é bem conhecido. É o Ser-em-situação, a atitude de quem, presente ao mundo, percebe, sobre sua verdadeira luz, as tarefas que o mundo lhe impõe e as cumpre sem reservas. Ao contrário, o presente do projeto cotidiano faz presente tudo aquilo do que se pode esperar alguma coisa, caindo totalmente absorvido nesta presença.

Já o passado da interpretação autêntica é o passado autêntico, o descobrimento da derrelição com miras à sua aceitação até a morte. O projeto cotidiano tem exigências opostas, pois lhe é mister que o Dasein olvide sua própria origem.

## **5 – A compreensão do Ser**

Apenas o Dasein pode conferir um sentido a um existente, e nada tem sentido senão em relação com ele. Os outros existentes não têm sentido senão enquanto

significados pelo Dasein. Todo existente que não seja do tipo Dasein deve ser considerado, como em si mesmo, desprovido de todo sentido.

A metafísica do Dasein, diferente da metafísica tradicional, deve conduzir uma análise sobre o ente que põe a demanda sobre o Ser, mas uma análise que revela a estrutura daquele ente de modo tal que a compreensão do Ser seja um rendimento possível daquela mesma estrutura. Tal ente é o Dasein. A possibilidade da compreensão do Ser é a meta da metafísica do Dasein no sentido de que, sendo a compreensão um fato<sup>27</sup>, construa a estrutura do Dasein de modo que se manifeste como a própria estrutura que põe a compreensão do Ser. A tal fim, é necessário uma análise do ente que, enquanto compreende o Ser, é exatamente aquele ente que esse é.

A análise do Ser do Dasein é ontologia, uma ontologia fundamental. Se a compreensão do Ser, e a compreensão do ente, é o ato mesmo da existência, e esta é o ser mesmo do Dasein, segue que a ontologia fundamental deve ser concretamente indagada em uma analítica existencial do Dasein. A demanda sobre o Ser, procedendo de uma preliminar análise do Ser de que demanda o ser, não é exatamente um “círculo vicioso”, já que o Dasein pode ser esclarecido no seu Ser sem que com isto seja necessário ter o explícito conceito de Ser. É como um olhar antecipante que a originária compreensão do Ser realiza sobre si mesma, descobrindo-se exatamente como o ser do ente que compreende o Ser. Interrogar o Ser será, então, interrogar o ente.

Começa-se a descobrir a origem da concepção heideggeriana da interpretação: não se compreende senão o que é, e é o que se compreende. Compreensão do Ser e Ser são integrados em um mesmo círculo. Toda compreensão é reduzida a um processo radical circular. O reconhecimento do homem, portanto, não é uma faculdade independente de sua existência senão uma função desta.

A gênese dos existentes dotados de Ser suscita duas dificuldades insuperáveis. A primeira provém da distinção “Ser em bruto” e “Ser”. Esta distinção é, na verdade, contraditória porque toda delimitação do existente em bruto implica, pelo mesmo, uma certa inteligibilidade do Ser. Porém, a oposição *seiendes* ao *sein* não tem outro sentido senão em razão de sua total inteligibilidade.

Já a segunda dificuldade recai sobre a natureza da inteligibilidade. A interpretação é a capacidade de projetar possibilidades e, assim, a possibilidade humana

---

<sup>27</sup> A transcendentalidade da compreensão do Ser não é um fato. A compreensão do Ser não equivale ao pensamento do Ser (ente), mesmo tradicionalmente como propriedade transcendental do ente. Tal expressão significa que o Dasein compreende de fato, efetivamente o Ser.

projetável é o princípio de toda inteligibilidade. Compreender equivale projetar-se no quadro das possibilidades do homem. Duas teses se enfrentam aqui: o entender é o mesmo que antecipar o Ser possível ou entender vale tanto como apreensão do Ser real? No fundo, essa disputa cai sobre a primazia do real sobre o possível. Com isso, se pode responder que a idéia do possível não surge no homem senão como conseqüência da idéia do real, dependente desta. A intelecção é a apreensão do que já é, e não a projeção. É um voltar sobre, e não antecipação. É um retorno, e não um lançar-se mais adiante.

A compreensão é, antes de tudo, perceber, conhecer. O ato de conhecer é a intuição e, assim sendo, o pensamento é originariamente referido à intuição. O gênero comum dos dois termos (pensamento e intuição) é a *representação*. Essa é a indicação de qualquer coisa através de qualquer coisa, mas de modo tal que, no representar, o representado vem representado como tal. O ato concreto de conhecer deriva da união da intuição imediata e da mediação do pensamento que rende possível a cada um o ente particular, manifestando-o em uma comum representação. Conhecer é, então, intuir, perceber pensando ou pensar percebendo<sup>28</sup>.

A pura intuição é um representar originário no sentido de deixar subsistir o intuído. Mas, o intuído não pode ser um ente. A receptividade do intuyente é o mesmo dar-se do intuído. Isso não significa, porém, que o intuito ontológico seja criado do intuyente. Os dois termos circulam, mas de modo que se encontram a circular sem haver decidido circular. Isso significa que a verdade ontológica não é estabelecida do intuyente, mas que este se encontra a circular com aquele de modo tal que aquele se constitui no ato mesmo que o intui, que o percebe.

A sensibilidade é a conseqüência da possibilidade do apresentar-se e impor-se do ente à intuição receptiva. O ente advém manifesto naquilo que este é e como é. O ente que se mostra é, exatamente, o fenômeno, que é o ente em si mesmo enquanto objeto de uma consciência finita. Sensibilidade significa, então, finitude. O conhecer humano é finito enquanto acolher o ente já existente.

Dilthey não admite a percepção direta e integral da consciência<sup>29</sup>. Não se tem consciência de uma pura consciência. Se tem consciência de alguma coisa. Não pode haver consciência sem objeto de consciência como, por outra parte, tampouco pode haver

<sup>28</sup> A diferença entre a finitude do conhecer humano e de uma hipotética consciência absoluta é que o conhecer absoluto é aquele representar que, no intuir, cria o ente intuível. Já o conhecer finito do Ser se baseia sobre uma intuição receptiva. HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994, p. 21-22.

<sup>29</sup> DILTHEY, **Gesammelte Schriften V**, p. 111. Apud Waelhens, 1962, p. 332.

objeto sem consciência dele mesmo. A vida se manifesta sob a forma de uma totalidade na qual consciência e objeto estão íntima e estruturalmente ligados. Para Dilthey, trata-se da tese da consciência representativa, ou seja, que a consciência tenha por função reproduzir em si, não se sabe como, o modelo ou imagem de uma coisa, independente da qual estivera totalmente separada. “Vivemos sempre uma realidade inseparável de nós mesmos. Não há realidade senão para mim, nem há eu senão em relação com uma realidade”<sup>30</sup>.

O ato pelo qual o objeto advém em si manifesto na unificação do pensamento referido à intuição se chama *síntese*. A síntese, como consciência, é dividida em intuição e pensamento e tem exatamente o dever, como síntese do pensamento e da intuição, de render manifesto o ente encontrado<sup>31</sup>. Na reelaboração heideggeriana a obra do intelecto se limita, porém, a dar um modo de Ser ao ente, quando o assume na universalidade do conceito.

O objeto da consciência é o Ser. Este não tem o caráter de ente existente. A intuição deve dar-se, então, de um certo modo representável. O não ser ente do Ser representado na intuição não significa o Ser nulo, mas, entretanto, o ser nulo do ente. A síntese, como conhecer finito, apresenta a intuição como necessariamente determinada do pensamento, por sua vez necessariamente ordenada à intuição. A determinação do objeto da intuição em um conceito, ou seja, em uma representação universal, é obra do pensamento.

O representar, como ipseidade, é consciência, sendo esta na sua estrutura formal um retirar-se de qualquer coisa sobre si mesmo e, portanto, sobre o outro. O puro intelecto (síntese), como originária representação de unidade, não representa, através desta, qualquer coisa como a totalidade do ente, mas a unidade representada requer estruturalmente o vir ao encontro do ente e, assim, como possibilidade do vir ao encontro enquanto manifestar-se do ente.

Se a consciência ontológica não é consciência do ente, significa que aquilo que é conhecido é um Nada. O Nada, objeto, é também qualquer coisa que não ôntica. Toda representação tem o seu objeto, que pode ser objeto de outra representação. O fenômeno, entretanto, é aquilo que em si refere-se imediatamente ao objeto da intuição. O fenômeno não é coisa em si, mas é somente representação que, por sua vez, tem o seu objeto.

Por outro lado, é possível a representação do ente sem a efetiva presença deste. A condição disto é dada da capacidade de trazer novamente presente o ente já percebido na unidade do ente (síntese) enquanto percebido e reproduzido. É necessário, portanto, um não perder, um poder reter a representação dada da apreensão do ente.

---

<sup>30</sup> Waelhens, 1962, p. 332.

<sup>31</sup> Heidegger, 1994, p. 24-25.

A tal fim se faz necessário um terceiro tipo de síntese: a síntese para os conceitos<sup>32</sup>. Se o conceito é representação de uma identidade e, assim, de unidade, a consciência é exatamente o ato de representar conceitualmente a unidade. Assim, segue que o múltiplo intuito (e reproduzido) acolhe a forma unitária na representação da consciência que se põe como síntese possibilitante às duas primeiras sínteses (apreensão e reprodução).

Esta síntese para os conceitos é a síntese do reconhecimento. Esta se põe primeira, enquanto sustentante das outras duas, no seu ato de preparar a esfera delimitada do ente que pode ser retido e reproduzido. O caráter antecipativo dos conceitos aparece no seu obter em um só ato aquela visão unitária do ente considerado na sua essência.

Essa intuição empírica representa o complexo na sucessão dos *nunc* (agora), no sentido não do *nunc* como objeto da intuição empírica, mas do ente presente no *nunc*. Sendo a síntese apreensiva empírica condicionada da pura intuição do tempo, a apreensão do complexo é possível apenas no horizonte do tempo que é o mesmo produto da pura apreensão. Portanto, a pura apreensão forma a pura sucessão de “agoras” que se dá à aceitação da pura apreensão. O intuito, em círculo com o intuinte, não é o ente presente no *nunc*, mas é o *nunc* como tal, ou seja, a pura atual presença. Se a pura síntese como apreensão forma a presença em geral, esta tem, então, o caráter da temporalidade.

Com a pura síntese do reconhecimento é manifestado não o ente na sua identidade antecipante, mas o horizonte que rende possível a mesma antecipação. Não há o ter-se à frente do ente, mas o horizonte do ter-se antecipadamente à frente em geral. Manifestar o horizonte é o próprio constituir-se deste, em circularidade com o manifestar.

O manifestado, como horizonte de ter-se antecipadamente à frente, é o horizonte do futuro. A síntese do reconhecimento é, enquanto formar-se do futuro, essencialmente temporal. Assim, a apreensão e a reprodução são modos da imaginação empírica. São modos revelados no pôr-se transcendental como modos da pura imaginação. O reconhecimento empírico é, também, então, um modo da imaginação. Segue que o puro reconhecimento, como pura imaginação antecipante, é o terceiro modo da imaginação transcendental, e precisamente o modo temporal do futuro.

A imaginação transcendental é, assim, revelada nos seus três modos fundamentais como pura apreensão, pura reprodução e puro reconhecimento. Além disso, é posto como constituinte nos três mesmos modos o tempo nas três êxtases de presente, passado e futuro. Tal ato constituinte põe o constituído em circularidade com o constituir de modo que

---

<sup>32</sup> Heidegger, 1994, p. 178.

o ato do dar-se do constituído é o mesmo ato de colocar (o constituído) da parte do constituinte. Nos três modos temporais aparece a primazia da êxtase do futuro, como aquela que tem unido o campo no qual podem agir as outras duas. A imaginação transcendental constitui a unidade e a totalidade da transcendência. A imaginação transcendental é o mesmo tempo originário, assim como a pura intuição é exibição originária.

Heidegger serve-se da análise da “dedução dos conceitos puros do intelecto” de Kant, onde trata-se respectivamente da síntese da apreensão na intuição, da síntese da reprodução na imaginação e da síntese do reconhecimento no conceito<sup>33</sup>. A tese de Heidegger é que estes três modos de síntese exprimem a tríplice unidade do tempo como presente, passado e futuro. Assim, de uma parte, o tempo constitui a própria unificação da unidade da consciência ontológica e, de outra, vê-se que a imaginação transcendental constitui o fundamento da possibilidade da consciência ontológica.

## 6 – O pensamento meditante

No início do pensamento grego o “útil” não significava pura utilização, mas o conduzir qualquer coisa na sua essência e lá conserva-la. O verdadeiro útil tinha sua essência no deixar ser enquanto utilizado. Este deixar ser não era, porém, sinônimo de negligência porque, ao contrário, este útil autêntico colocava aquilo que vinha utilizado na sua essência e lá o conservava.

Utilizar (*χραομαι*) refere-se àquilo que é manejado de modo a respeitar a sua essência fazendo-a aparecer. É caracterizado do respeito pela essência daquilo que se utiliza e, assim, da participação do homem na manifestação do Ser mediante a colaboração no fazer vir à presença o ente que vem utilizado.

O desprendimento para com as coisas e a abertura ao mistério do Ser nunca acontecem por si próprios. Não nos sucedem de uma forma acidental, mas sim de um pensar persistente e corajoso que nos fornece os alicerces de apoio ao mundo. Heidegger critica a interpretação incorreta que se faz da indissociabilidade prevalecente entre o homem e o Ser, ou seja, representando tudo unicamente em categorias e mediações, com ou sem

---

<sup>33</sup> Heidegger, 1994, p. 129.

dialética. Para ele, apenas a entrada no domínio desta apropriação mútua pode determinar e definir a experiência do pensar<sup>34</sup>.

Evidente no pensamento é a liberdade reveladora, diferente em muito da liberdade de pensamento. O interesse de Heidegger dirige-se para a liberdade do pensamento que o fato de pensar manifesta. Pensar não traz o conhecimento que as ciências proporcionam, pensar não gera sabedoria prática utilizável, pensar não resolve os enigmas cósmicos, pensar não nos reveste diretamente com poder para agir.

A liberdade de pensamento requer não a coragem para persistir face à oposição declarada, mas a coragem para persistir face ao Nada. Pensar exige a coragem de escapar à cognição e crença usuais e, sobretudo, aos seus modos de representação e conceptualização. O próprio pensar acaba sempre por questionar o Ser do ente e, a partir daí, confronta-se com a não-coisa não representável que o Ser é.

Esse é o pensamento meditante, sempre questionante, um pensamento no caminho da profunda diferença com o pensamento calculante, é o pensamento do permanecer. A meditação é aquela que só pode reconduzir o homem sobre a sua passagem histórica autêntica. Pode parecer menos potente e mais pobre que o pensamento calculante, mas sua pobreza é, ao contrário, a promessa de uma riqueza da qual brilha a luz daquilo que não pode entrar em nenhum cálculo.

O pensamento filosófico é um cepticismo, no sentido original grego da palavra *σχεψις* (*skepsis*), que significa investigação. O pensamento pesquisa não aquilo que poderá sustentar a dúvida, mas dúvidas que poderão sustentar a investigação. “*Σχεψις* significa olhar, observar, percepção, ver o que são e como são os seres enquanto seres. *Σχεψις*, neste sentido, atormenta o Ser dos seres com o seu olhar atento. (...) Os pensadores são cépticos em relação aos seres devido a esta mesma *σχεψις* para dentro do Ser. (...) Esse cepticismo, no qual todo o conhecimento e conduta acabam por concluir que o conhecimento, supostamente alcançado, remonta sempre a nada... isto é, um puro apego à dúvida”<sup>35</sup>. O pensamento essencial filosófico é indagação da natureza do Ser. Mas o Ser permanece o enigma que exige investigação persistente.

Para Heidegger, a forma como nós pensamos é, pelo menos, tão importante quanto aquilo que pensamos: “as nossas reflexões tornam evidente que, ao

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin. **Identité et difference**. In HEIDEGGER, Martin. **Questions I et II**. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968, p. 292.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, Martin. **Hegel's concept of experience**. San Francisco: Harper and Row, 1970, p. 65-66, 73, 110. Apud THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo**. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 140-141.



pensarmos o pensamento mais intrincado, aquilo que é pensado não pode ser destacado do modo como é pensado. O aquilo é, por si mesmo, definido pelo como, e, reciprocamente, o como é definido pelo aquilo”<sup>36</sup>. “Nós somos apresentados, e travamos conhecimento, com aquilo que a filosofia é, apenas quando aprendemos como ela é, isto é, de que maneira ela é”<sup>37</sup>.

A questão inspiradora da filosofia ocidental é “o que é o Ser?”. Abordar esta questão como estabelecida e assumida significa, simplesmente, procurar uma resposta. Uma forma mais original de indagação, entretanto, é aquela que não anseia uma resposta. Apenas o próprio pensar sustenta a indagação como um aprofundamento do nosso questionar. Nós pensamos cepticamente quando inquirimos com o intuito de estabelecer uma relação interrogativa com o Ser. Pensar não é agarrar ou apreender um conceito. Saber como se questiona significa saber aguardar, mesmo durante a vida inteira, pois o pensar solicita e o pensador aguarda a chegada dos pensamentos. Questionar é a devoção do pensamento, neste caso, submissão àquilo sobre o qual o pensar se deve debruçar. Tal devoção constitui uma capitulação àquilo que é digno de ser questionado. A devoção submete-nos interrogativamente à relação misteriosa existente entre o Ser e o ser.

Essa relação misteriosa deixa o Ser se desocultar e, disso, reter o conhecimento instigado de tal relação. É necessário conduzir o pensamento à sua essência. O homem está livre para dirigir a voz, aparecendo o segredo de cada permanência e de cada grandeza. Neste sentido, “dizer” significa deixar ser posto adiante e “conhecer” indica o prender em custódia.

Nessa reciprocidade, dizer e conhecer indicam o processo de desocultamento do ocultado e de custódia do desocultado. O dizer e o conhecer não são determinados de si mesmos. Conhecimento significa pôr, no sentido de mostrar aquilo que se apresenta à abertura do homem sem a intervenção do homem. Conhecimento é dizer, mas no sentido de fazer aparecer qualquer coisa naquilo que lhe é próprio. Conhecimento e dizer significam deixar ser a coisa presente na sua presença.

Entretanto, este modo de pensar encontra-se em declínio. Esse caminho do pensamento grego é extraviado com o aristotelismo onde o duvidoso se transformou em qualquer coisa de simplesmente duvidoso. Nasceu disso a unidade de uma segurança que organiza tudo: o sistema. É esta combinação encorajante que domina o pensamento moderno.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: The eternal recurrence of the same.** Trad. D. Krell. New York: Harper and Row, 1984, p. 119. Apud Thiele, 1995, p. 141.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, Martin. **What is Philosophy?** Trad. W. Kluback e J. Wilde. London: Vision Press, 1958, p. 91. Apud Thiele, 1995, p. 141.

Compreende-se a nova concepção da verdade que sustenta o fenômeno moderno da ciência e da técnica.

Neste caso, o pensamento filosófico perde o seu lugar e o homem extravia-se por haver esquecido a própria essência no exaltar-se como funcionário da técnica. Heidegger considera a técnica como aquilo que mais, no nosso tempo, manifesta o extremo representar e afastar do Ser e, assim, define: “a organização da pobreza do Ser”<sup>38</sup>.

A nossa época não é aquela da técnica porque é a época da máquina, mas é da máquina porque é época da técnica. O perigo não é a eventual explosão da bomba atômica, mas o avançar do deserto na região do pensamento meditante. Este deserto crescente ao homem é radicado do seu atual mundo essencial.

Se assim é considerado perigo atual devemos, então, perguntar o que acontecerá no futuro? Considerando-se a técnica dos filmes, da televisão, do transporte, da informação, da alimentação e da medicina, como são conhecidos hoje, apenas como a fase inicial, conclui-se que ninguém pode pensar no desenvolvimento futuro, sobretudo se considerar a aceleração do tempo do progresso. É impossível considerar a “certeza” como fundada e assegurada a partir do pensamento.

Se a definição conceitual é tecnicamente e cientificamente necessária, todavia não é auto-suficiente e nem autônoma. Limitar-se a representar a técnica, adaptar-se a ela, evita-la, considera-la positivamente ou negativamente encontrar-se-á sempre no centro do pensamento da técnica. A totalidade disso não é mais a conduta à sua verdadeira essência porque se é impossibilitado a conhecer o seu lugar de origem.

Na totalidade da dimensão da técnica, entretanto, encontra-se o pensamento calculante, que constitui a ameaça, e o pensamento meditante, que leva para a salvação. Heidegger sustenta que o primeiro pensador grego pensava sem conceito, e sem que o seu pensamento fosse ilógico, porque o seu próprio pensamento restava sobre o caminho daquilo que era digno de ser questionado<sup>39</sup>.

O pensamento moderno, firmando-se sempre a absolutizar uma limitada qualificação secundária do *Sein-Dasein*, oferecerá também a abertura para a meditação. O pensamento readquire, assim, a liberdade que o constitui unicamente do repensar fielmente o *Sein-Dasein*. Compete a abertura de um novo espaço onde a relação ao Ser possa levar o

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. *Überwindung der metaphysic*. In HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und aufsätze I*. Pfullingen, 1967, p.87. Apud ROMANO, Bruno. *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969, p. 61.

<sup>39</sup> Heidegger, 1958, p. 130.

homem na sua essência autêntica, isso porque o cálculo próprio do pensamento é a preparação, determinando a forma essencial de saber e conhecer.

De modo mais incisivo, mas de força ambígua, se pode dizer que o homem pertence ao desocultamento como desocultamento e, portanto, à técnica somente enquanto essa for um modo particular de desocultamento. Aquilo que é histórico, de fato, é no destino e destinar-se significa abrir-se por portar-se naquela direção em cujo outro destino, ainda desconhecido, aguarda. O homem não aparece mais somente como causa porque, como a técnica é vista como um dos possíveis meios de desocultamento, ele se manifesta como aquele que participa do desocultamento.

A essência do homem vai sempre mais abandonando-se à potência do princípio da técnica. Isso deve ser claro porque, se a técnica é um modo de desocultar a verdade do Ser, de levar o ente à presença, o homem da sua parte não é o criador do desocultamento, mas disto faz parte como aquele que constitui o λογος.

A relação de Heidegger com o pensamento não é guiada de uma curiosidade histórica, nem da ingênua tentativa de fazer reviver a antiguidade. Mas, é guiada de um convencimento onde a escolta do pensamento é a via que consente estabelecer um diálogo com aquilo que, pensado na antiguidade grega, é hoje, então, presente<sup>40</sup>.

O pensamento heideggeriano sobre a questão da técnica propõe o nexo verdade-técnica dentro da concessão grega da verdade como “ver-dade”. Tem-se aberta a possibilidade de um encontro entre o pensamento calculante e o pensamento meditante. Isso nasce do conhecer e pensar a origem da técnica a partir da verdade do Ser como “ver-dade”.

A procura da essência da técnica deve ser a conduta a partir da esfera da técnica, mas deve encontrar o próprio lugar da verdade naquilo que, acima de tudo, é digno de ser pensado, pois a essência da técnica não é nada de técnico e nem de somente humano. A arte é, por excelência, um colocar em obra, significando a abertura que conduz o Ser a abrir-se no ente; a justiça é a ordem supra-dominante que torna possível a coordenação do indivíduo; e a técnica é a obra do homem voltada para que esta ordem assuma forma histórica.

Meditando sobre o fenômeno da técnica na sua temporalidade Heidegger o reconduz ao início do pensamento e contemporaneamente o projeta no futuro<sup>41</sup>. A verdade é o resultado de uma análise existencial que, sem a luz da verdade do Ser, não tem significado algum. Para tal sentido, precisa-se de um pensamento que pensa o homem não como fechado em si, mas na sua relação com o Ser, constitutiva do desocultamento (futuro).

<sup>40</sup> Heidegger, *Vorträge und aufsätze I*, op. cit., p.39-40. Apud Romano, 1969, p. 223.

<sup>41</sup> Heidegger, *Vorträge und aufsätze I*, op. cit., p.3. Apud Romano, 1969, p. 27.

A liberdade sobre um fenômeno se adquire quando se conhece sua essência, liberdade essa que se alcançará à luz da essência da técnica e conseqüentemente quando capturada a consciência de seu limite. Isso exige, portanto, a compreensão da essência da técnica que não é nada técnico. Colher a essência da técnica como nada de técnico significa já seu caminho para ultrapassar a simples constatação que constitui o horizonte da interpretação usual disso.

A certeza não é a verdade, assim como afirmar a certeza não diz colher a verdade. Ao contrário, pode significar a inibição à compreensão da essência da verdade e à possibilidade de retratar a liberdade. Na verdade, a certeza pode retratar algum aspecto justo, mas não sobre a condição de colher a essência do fenômeno.

O homem é pela sua essência sempre ligado ao descobrimento, à não ocultação. Isso não diz, entretanto, que o homem esteja numa posição de absoluta subordinação. Ao contrário, o homem é livre enquanto é, no destino, modo de ser um homem que ouve, e não um servo que é comandado. A liberdade rege aquilo que é livre no sentido da verdade, assim como a verdade é aquilo a cujo a liberdade é em um modo único mais íntimo.

Na “Carta sobre o humanismo”, Heidegger consegue aplicar a essência do homem na existência, revelando como compete ao homem o descobrimento do ente que, na técnica moderna, pressente o sujeito unicamente como objeto de manipulação. O ente vem à presença no mistério da verdade do Ser, permanecendo escondido ao cálculo do utilitarismo e à redução da verdade em certeza verificável.

Desocultar é compreensão de verdade e erro, de proteção e vício. Através da flexibilidade da compreensão do próprio tempo, o homem pode estabelecer uma nova relação com a técnica, trazendo nela sua autêntica dignidade.

## CONCLUSÃO

A atual concepção geral da existência se caracteriza por ver no homem uma realidade suscetível de definição. Prescinde a tudo o que é o homem, permitindo reduzi-lo a um objeto pensável. O pensamento moderno realizou o progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. A existência humana tem por essência, assim, estar inteiramente à disposição do que existe por essa existência. O Ser do homem será o que o homem quer que seja, estará à sua escolha.

A metafísica do Dasein, ao contrário, não é uma metafísica sobre o homem existente, mas sim uma metafísica que advém e se tem como Dasein. A explicação da constituição do Dasein é ontológica, mas sua subjetividade está exposta, ante seu mundo, às mesmas desgraças de uma crença referente a um deus qualquer.

A escolha é entre a autenticidade e a inautenticidade. Da mesma maneira que o deus não é senão um mito, o mundo do Dasein tampouco é um existente que nos coloca uma resistência real, um obstáculo de nossa subjetividade. Não existe em si e, longe de ser um transcendente, é tão só aquilo que se constitui quando o Dasein se transcende a si mesmo.

Sempre e em todos os casos, o escolhido é um Nada, não podendo ser outra coisa que um Nada. A existência religiosa, a escolha de um deus, não é senão a escolha de um Nada camuflado. O sujeito que se eleva à dignidade de um sujeito pela intensidade de sua reflexão interior se amuralha no Nada. O mundo não é um cosmos, mas uma criação do homem sacada do Nada e destinada a ocultá-lo.

A autenticidade, então, é a existência que tem tomado consciência de si mesma como subjetividade livre e exerce esta liberdade no ato de fé, que é seu constitutivo. A inautenticidade é a existência do homem sujeito à escravidão das diversas necessidades exteriores (material, animal e intelectual), que o nivelam e o universalizam. A autenticidade é a existência e a inautenticidade a inexistência, sendo essa inexistência uma determinada maneira de existir. Um homem vazio de interioridade existe, em todo caso, de alguma maneira.

A existência autêntica não é algo que paira sobre a decadência do cotidiano. Em termos existenciais, é apenas um modo modificado de lidar com o cotidiano. A não-autenticidade faz parte da natureza essencial do Ser-aí (Dasein) real. A autenticidade é

apenas uma modificação, mas não uma eliminação total da falta dela. A autenticidade e a não-autenticidade coexistem simultaneamente em qualquer indivíduo.

O Ser encontra-se na base de tudo que é e, por isso, tudo e qualquer coisa podem permitir a sua revelação. A verdade da vida humana está perpetuamente na tensão entre o ser e o fazer. Nunca podemos resolver a questão exclusivamente a favor de um lado ou do outro. Todo o nosso fazer tem de se desenrolar no contexto do Ser, sendo-nos o seu mistério presente e vivo. De outra forma, estamos simplesmente a correr, desorientados, de um lado para o outro nos labirintos do nosso tecnicismo. Por outro lado, procurar a absorção no Ser, como maneira de fugir aos afazeres da vida diária, só irá nos conduzir à angústia. O homem é a criatura que tem de viver na tensão perpétua entre estes contrários. Ela é a sua tensão e coexistência. Isto está firmemente baseado na aparição das riquezas inesgotáveis do mundo e do quotidiano. Celebra uma espera como uma forma de estar no mundo, como um morar responsável.

A atualização da metafísica nas relações técnicas é marcada pela escassez de um pensamento ético substantivo. A perspectiva de Heidegger de a sua investigação não ser ética resulta, em parte, do retirar da tradição um contraste enganador entre a ética e a metafísica e entre a ética, enquanto concernente só com o que é ser-se humano, e a moralidade, como se referindo, para além do controle humano, a algum valor transcendente para além do domínio das entidades. A questão da ética, muito discutida atualmente, seria um sinal de ausência de pensamento ético.

Apesar de toda proliferação da ética médica, da ética empresarial e da ética do investimento, o que marca a vida contemporânea é a ausência de um sentido do que é a vivência humana. Não existe verdadeira comunidade. Ela é a invenção daqueles demasiados fracos para encarar, por si mesmos, as verdades terríveis da existência. Eles procuram traduzir “companheirismo” para “comunitarismo” ao subscreverem leis comuns, crenças, convenções e hábitos. A natureza da humanidade torna-se perigosa, portanto, naquelas raras ocasiões em que não é reprimida pela mentalidade de rebanho. A moralidade é, continuamente, desdobrada para contra-ataque. Os indivíduos são ininterruptamente forçados pela moralidade a um colete de forças. As almas mais fracas rendem-se rapidamente à tentação de assegurarem conforto e segurança. De uma certa forma, o “homem superior” permanece verdadeiro a si mesmo, contudo, separar-se-á continuamente do modo como se tece o tecido social, ele permanece uma figura solitária.

As relações técnicas identificam-se como um impedimento à formulação da questão sobre a existência de um horizonte dentro do qual se encontram os

seres humanos e as entidades. Esse horizonte, contudo, não é uma estrutura metafísica. É emanado do Ser, sendo apenas visível se os seres humanos lhe responderem. Assim, uma relação com o horizonte é uma relação ética. O apagamento da ética é evidente ao apagamento do sentido de um horizonte no qual os seres humanos e as entidades podem se revelar uns aos outros. O que existe torna-se simplesmente elaboração de sistemas técnicos.

A ética deverá ser distinta da reflexão moral, a qual tem sua ênfase nos princípios universais e na elaboração de critérios de juízo. Associa-se a discussões sobre a legalidade da lei e a teoria de soberania. A ética, pelo contrário, preocupa-se com a formação de seres humanos individuais, como indivíduos que são, com uma ligação às análises sobre a formação do caráter. A reflexão ética distingue-se da reflexão moral até ao ponto em que permite uma lógica de singularidade que funcione na formação de princípios de ação e de hábitos de vida. O termo “ética” deve indicar que esta disciplina pensa a morada do homem, ou seja, pensa a verdade do Ser como elemento original do homem enquanto existente.

Há muito tempo que a verdade do Ser não é pensada. Assim, pode ser possível uma fundamentação da ética na política e da política na metafísica. Pode ser possível inverter a ordem e revelar um fundamento para a metafísica na política, fazendo derivar uma teoria da verdade de uma teoria do bem comum. Mas, apenas a inocência do ato de sermos confere-nos a maior das coragens e a maior das liberdades. Portanto, pode ser possível, também, fundamentar a política na ética, fazendo derivar uma teoria do bem comum de uma teoria do florescimento humano.

A vida é uma aventura inspiradora de admiração e reverência. Ela não é, decididamente, um espaço de liquidações dentro do qual poderemos fazer o nosso mais difícil negócio ético, cumprindo presentes obrigações e acumulando notas promissórias para serem amortizadas em mundos ideais futuros. A sociedade humana é uma prática em liberdade criativa, uma experimentação e não um contrato. Se política é definida pelo exercício da liberdade e responsabilidade em interação, então a liberdade alcançada em detrimento da responsabilidade é uma liberdade desadequada para a vida.

Qual, então, a forma de proceder de um sujeito epistemologicamente isolado para um moralmente permeável? Como refundir, para propósitos morais, a dicotomia sujeito-objeto e, de forma efetiva, resolver a cisão que separa o indivíduo de um mundo povoado? Como fomentar o cuidado suficiente para com o bem-estar dos indivíduos e tornar a vida social e política factível e justificável, uma vez considerando um sujeito que regulamenta os seus próprios critérios de verdade e bem-estar?

Postula-se a realidade temporal como sendo um aspecto intrínseco ao ser humano. O Ser se abre na compreensão do Ser. Tal abrir-se rende possível a finita relação do Dasein ao ente. A finitude desta relação consiste no fato de que o Dasein deve limitar-se, como não poder sobre o ente, a rende-lo presente. A possibilidade da compreensão do Ser é dada da estrutura temporal do Dasein, de modo que o tempo se põe como o próprio horizonte do Ser. É o Ser e não o ente que depende da compreensão.

Afirma-se, também, que o ser humano é um Ser-no-mundo e que existe em relação a um mundo, habita junto dele. Se o Dasein existe por si mesmo, o mundo é aquilo pelo qual o Dasein existe por si mesmo. Que o Dasein exista por si mesmo ou que exista pelo mundo é, então, o mesmo. O projetar-se do Dasein não é outro que o projetar-se do mundo. O mundo se constitui no mesmo ato de ser do Dasein, no sentido de que, sendo, se põe como a previsão transcendental, o projeto, o modelo para todo ente que poderá render-se manifesto.

A análise e a consideração ora feitas propõem um interrogativo: pode-se construir uma ordem jurídica a serviço de um modelo de homem e de relações humanas? A conclusão a ser tirada é que ao expressar o direito do homem (Dasein) forma-se, ao mesmo tempo, um mundo que poderá servir de modelo, de base para os existentes.

O direito é descoberto no homem e na comunidade a partir dele constituída. Considerar a evolução do direito como modo de descobrimento do Ser é algo que depende da oportunidade de luz do Ser, do seu desocultamento histórico. A essência do homem é constituída do desocultamento da verdade do Ser, o que lhe compete por respeitar sua própria dignidade.

O Ser é simplesmente o outro, o distinto de todo ente real ou possível, é o que não é ente. A origem do direito é o ser mesmo no Ser que, porém, não será independente do homem. O homem não é senhor do Ser que lhe é próprio, mas pastor deste Ser. O direito é constituído em função do homem e não pelo homem. O direito constitui um modo de Ser e é, pelo mesmo, fonte de modalidades futuras. O direito é um modo de Ser, aberto no mundo, na sua totalidade e carregado de uma tonalidade motívica.

A justiça, como ordenamento disponente, abrange necessariamente o problema do ser do Ser, da verdade do Ser. O conceito de verdade indica que uma coisa é efetivamente aquela que aparece, no sentido de deixar surgir a coisa diante de nós. O direito é o elemento universal a ser reconhecido na relação entre Ser e ente, na reciprocidade Ser-ente. O reconhecimento é quanto consente que o indivíduo tenha direito e dever segundo tal reciprocidade. O direito é precedido da procura do direito na zona daquilo que se dá à escuta do homem, mas sem ser colocado do homem.



A justiça constitui-se da obra do homem em manter-se aberta a acolher a relação concluída da relação de reconhecimento. A justiça incide na obra do homem e alimenta-se, em toda sua presença, à plenitude do direito. A justiça, assim como a política e a poesia, é um modo da projeção iluminadora da verdade, é um modo de revelar a verdade do Ser. A justiça é um modo de revelação no qual os cidadãos permitem ao direito tornar-se manifesto. A justiça sustenta a sua criatividade essencial enquanto manifesta, de forma explícita, um modo de Ser-no-mundo-com-outros: o direito.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. São Paulo: Saraiva, 2002.
- BARASH, Jeffrey Andrew. **Heidegger e o seu século**: tempo do ser, tempo da história. Trad. André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme A. de. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2001.
- BLANC, Mafalda de Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.
- BOZZI, Rodolfo. **Filosofia del diritto**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1986.
- COMPOSTA, Dario. **I fondamenti ontologici del diritto**. Roma: Urbaniana University Press, 1994
- DENNY, Ercílio A.. **Ética e política I**. Piracicaba: ed. do autor, 1998.  
**Ética e política II**. Piracicaba: ed. do autor, 1999.  
**Política e estado**. Capivari: Opinião E, 2000.  
**Ética e sociedade**. Capivari: Opinião E, 2001.  
**Interpretar e agir**. Piracicaba: Opinião E. 2002.  
**Experiência e liberdade**. Piracicaba: Opinião E. 2003.  
**Liberdade e responsabilidade**: Fragmentos de um discurso sobre. Campinas: Edicamp, 2003.
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de filosofia do direito**: Reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2002.
- FOULQUIÉ, Paul. **O existencialismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955.
- FRIEDRICH, Joachim. **La filosofía del derecho**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.  
**Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.

- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar?**. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1958.  
**Questions I et II**. Trad. Kostas Axelos e outros. Paris: Gallimard, 1968.  
**Questions III et IV**. Trad. Jean Beaufret e outros. Paris: Gallimard, 1976.  
**In caminho verso il linguaggio**. Trad. Alberto Caracciolo e Maria Caracciolo Perotti. Milão: Mursia, 1979.  
**Os pensadores**: Martin Heidegger. Trad. Ernildo Stein e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1989.  
**Kant et le problème de la métaphysique**. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1994.  
**Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997.  
 2 v.
- HYPOLITE, Jean. **Logique et existence**: essai sur la logique de Hegel. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- JANICAUD, Dominique. **A sombra deste pensamento**: Heidegger e a questão política. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrex, 1971.
- LEBRUN, Gérard (org). **Obras incompletas**: Friedrich Nietzsche. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1998.
- MONTANARI, Bruno. **Itinerário di filosofia del diritto**: per una lettura critica dell'esperienza giuridica. Padova: CEDAM, 1995.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Madrid: Alianza, 1990.
- MORETO, Giovanni. **L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger**. Firenze: Felice le Monnier, 1973.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.  
**Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.
- OPOCHER, Enrico. **Lezioni di filosofia del diritto**. Padova: CEDAM, 1993.

- PLANTY-BONJOUR, Guy e LEGEAIS, Raymond (org). **L'évolution de la philosophie du droit**: en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- PEREIRA, Aloysio Ferraz. **Estado e Direito na perspectiva da libertação**. Uma crítica segundo Martin Heidegger. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.  
**História da filosofia do direito**. Das origens a Aristóteles. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.  
**Les limites de la connaissance**. São Paulo: Edição do autor, 1980.  
**O direito como ciência**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.  
**Textos de filosofia geral e de filosofia do direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.
- POPPER, Karl R. **Conhecimento objetivo**: uma abordagem evolucionária. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- RESWEBER, Jean-Paul. **O pensamento de Martín Heidegger**. Trad. João Agostinho A. Santos. Coimbra: Almedina, 1979
- ROMANO, Bruno. **Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger**. Milão: Dott. A. Giuffrè, 1969.  
**Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale**. Milão: Bulzoni, 1986.
- RUSSEL, Bertrand. **O conhecimento humano**: sua finalidade e limites. Trad. Leônidas C. de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. 2 v.  
**História da filosofia ocidental**. Trad. Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967. 4 v.
- SANTOS, Maria Celeste C. Leite. **Transplante de órgãos e eutanásia**: liberdade e responsabilidade. São Paulo: Saraiva, 1992.  
**Morte encefálica e a lei de transplante de órgãos**. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.  
**O equilíbrio do pêndulo**: a bioética e a lei: implicações médico-legais. São Paulo: Ícone, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafisica**. Milão: Adelphi, 1994.
- THIELE, Leslie Paul. **Martin Heidegger e a política pós-moderna**: meditações sobre o tempo. Trad. Ana Matoso Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- VALDÉS, Ernesto Garzón. **Derecho y filosofía**. Colonia del Carmen – México: Fontamara, 1993.
- ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WAELEHENS, Alphonse de. **La filosofia de Martin Heidegger**. Trad. Ramón Ceñal. Madrid: Conselho Superior de Investigações Científicas, 1962.

WAHL, Jean. **Traité de métaphysique**. Paris: Payot, 1957.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. Trad. José A. Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)