

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Renato Ferreira da Fonseca

**Liberdade para a filosofia:
considerações a partir do pensamento inicial
de Martin Heidegger**

Mestrado em filosofia

SÃO PAULO

Agosto/2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Renato Ferreira da Fonseca

**Liberdade para a filosofia:
considerações a partir do pensamento inicial
de Martin Heidegger**

Mestrado em filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia, sob orientação da Prof^a Dr^a Salma Tannus Muchail.

SÃO PAULO

Agosto/2013

Banca examinadora:

Para Rafael.

Agradecimentos

À Salma, pela paciência e dedicação para que as ideias pudessem ser dissertadas.

À Elis, pelo compartilhamento diário da vida, das paixões e de tudo mais de bom e ruim que estas podem oferecer.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional às minhas escolhas e meus caminhos.

Ao meu irmão, por dividir o gosto pela academia e por não dividir das mesmas ideias.

Ao amigo Guilherme, parceiro de psicologia, fenomenologia e de projetos que daí emergem.

Aos amigos Julia, Giovana, Bruno e João, por me acompanharem em campos fora da filosofia, solos férteis para que esta possa aparecer neste trabalho.

Ao Félix, por ser a janela do descanso e da inspiração.

Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!

Friedrich Nietzsche

FONSECA, R. F.. **Liberdade para a filosofia: considerações a partir do pensamento inicial de Martin Heidegger**, 2013 94f. Dissertação – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Resumo:

Esta dissertação tem como objetivo compreender o que é e como se dá a relação entre liberdade e filosofia no pensamento inicial de Martin Heidegger. Estes conceitos estão articulados na expressão “liberdade para a filosofia”. A dissertação está organizada em quatro partes: introdução; um capítulo que busca compreender o *que* é liberdade para a filosofia; um capítulo que busca mostrar *como* ela se dá; e considerações finais. No primeiro capítulo, partindo da filosofia enquanto uma inclinação para a questão de ser em sua originariedade, vemos como tal questão foi aprisionada pela ontologia tradicional, fazendo-se necessária a sua libertação para que retorne à filosofia em seu sentido originário. Heidegger a realiza através da ontologia fundamental, da questão do sentido de ser, da diferença ontológica e da questão do nada. Com isto, encontra-se então a originariedade da liberdade para a filosofia. A partir daí, questiona-se a filosofia em sua originariedade: um modo de se por na proximidade de ser, com diferentes possibilidades e “graus” de liberdade para se realizar. Em seguida, encontra-se o “campo” da filosofia: a hermenêutica da facticidade. Depois, o método fenomenológico nos mostra como podemos acessar a questão do ser, abrindo-nos para o questionamento de *ser-aí*. Já no segundo capítulo do trabalho, apresenta-se a análise existencial e as estruturas fundamentais de *ser-aí*. Através da análise da abertura, de ser-no-mundo e seus desdobramentos, encontra-se *ser-aí* como *ser-livre* para determinar o próprio ser. Sendo-livre, *ser-aí* pode dar-se para a filosofia de diferentes modos: enquanto “pseudofilosofia” ou filosofia própria. Apresentados como se dão estes diferentes modos, vemos a temporalidade como fundamento das estruturas da existência, mostrando que a liberdade e a própria filosofia são finitude. Com isso, a liberdade para a filosofia pode se dar de modo a (re)criar a história. Nas considerações finais apresentamos uma síntese do trabalho, questionando o caminho da liberdade para a filosofia, e como estes conceitos levam Heidegger a novas questões em seu filosofar.

Palavras chave: liberdade, filosofia, ser, ontologia, originariedade.

FONSECA, R. F.. **Freedom to philosophy: considerations from the initial thought of Martin Heidegger**, 2013 94p. Master's degree thesis – Department of Post-Graduate Studies in Philosophy. Pontifícia Universidade Católica from São Paulo.

Abstract

This dissertation aims to understand what it is and how it is the essential relationship between freedom and philosophy in the initial thought of Martin Heidegger. We articulated these concepts by the expression "freedom to philosophy." The dissertation is divided into four parts: introduction; one chapter that seeks to understand what freedom to philosophy is; one chapter that seeks to show how that happens; and final considerations. In the first chapter, based on the philosophy as an inclination to the question of being in its originality, it is possible to understand how that issue was imprisoned by traditional ontology, and how the release of being is necessary for a return to philosophy in its original meaning. Heidegger achieves that through the fundamental ontology, the question of the meaning-of-being, the ontological difference and the question about nothingness. From those concepts we reach the originality of the freedom to philosophy, and then the originality of philosophy itself. This originality is a way of putting ourselves in the vicinity of being, with different possibilities and "degrees" of freedom to perform. From there we find the "field" of philosophy: the hermeneutics of facticity. Then the phenomenological method shows us how we can access the question of being, opening us to the question of being-there. The second chapter of the work presents the existential analysis and the fundamental structures of being-there. Through analysis of the openness, and of being-in-the-world, being-there is defined as being-free to determine its own being. Being-free of being-there can lead philosophy in different paths: as a "pseudo-philosophy" or as philosophy itself. Presented as may these different modes, we can reach the temporality as the basis of existence's structures, showing that freedom and philosophy itself are finitude. With that, the freedom to philosophy can (re)create the history. In the final considerations we present a synthesis of the work, questioning therefore the way of freedom to philosophy, and how these concepts lead to new paths to Heidegger in his philosophy.

Key-words: freedom, philosophy, being, ontology, originality.

Sumário

Introdução.....	p. 1
1 Filosofia e liberdade para a questão de ser.....	p. 5
1.1 Considerações introdutórias.....	p. 5
1.2 Ontologia, libertação e a liberdade originária para a filosofia.....	p. 10
1.2.1 <i>Ontologia tradicional e aprisionamento da questão de ser.....</i>	<i>p. 10</i>
1.2.2 <i>Ontologia fundamental e libertação da questão de ser.....</i>	<i>p. 13</i>
1.2.3 <i>Diferença ontológica e liberdade originária para a filosofia.....</i>	<i>p. 17</i>
1.3 Originariedade da filosofia e “graus” de liberdade.....	p. 23
1.3.1 <i>O que não é e o que é a essência da filosofia.....</i>	<i>p. 23</i>
1.3.2 <i>O “campo” originário para a filosofia.....</i>	<i>p. 28</i>
1.4 O método e o caminho de libertação da questão de ser.....	p. 33
1.4.1 <i>Destruição enquanto libertação.....</i>	<i>p. 34</i>
1.4.2 <i>Breve exposição sobre o método.....</i>	<i>p. 37</i>
1.4.3 <i>O quem da questão de ser e da liberdade para a filosofia.....</i>	<i>p. 39</i>
2 Ser-livre para o filosofar.....	p. 45
2.1 Considerações introdutórias.....	p. 45
2.2 A abertura do ser-livre para o filosofar.....	p. 50
2.2.1 <i>Disposição, compreensão e discurso: a via de libertação para o filosofar.....</i>	<i>p. 51</i>
2.2.2 <i>O filosofar através da ocupação, da preocupação e da cura.....</i>	<i>p.54</i>

2.2.3 <i>O nada, a angústia e o ser-livre para a filosofia.....</i>	<i>p. 57</i>
2.2.4 <i>Transcendência como o movimento de liberdade para a filosofia.....</i>	<i>p. 60</i>
2.3 <i>Do ser-livre para a “pseudofilosofia” ao ser-livre para a filosofia própria.....</i>	<i>p. 62</i>
2.3.1 <i>Impessoal e liberdade para a “pseudofilosofia”</i>	<i>p. 63</i>
2.3.2 <i>O caminho de libertação para o filosofar próprio.....</i>	<i>p. 67</i>
2.3.3 <i>Escolha e de-cisão na liberdade para a filosofia própria.....</i>	<i>p. 72</i>
2.4 <i>Liberdade e tempo: a finitude da filosofia.....</i>	<i>p. 76</i>
2.4.1 <i>Temporalidade, finitude e historicidade.....</i>	<i>p. 77</i>
2.4.2 <i>Finitude e tempo na liberdade para o filosofar.....</i>	<i>p. 81</i>
Considerações finais: a caminho da liberdade para a filosofia.....	p. 83
Referências Bibliográficas.....	p. 91

Introdução

Liberdade e filosofia se co-pertencem. Esta dissertação tem como objetivo mostrar o que são e como se relacionam, em seu mútuo e essencial pertencimento, a partir do viés do pensamento heideggeriano. Mais especificamente, trata-se de abordar a “liberdade para a filosofia” no pensamento inicial de Heidegger. A abordagem será circunscrita aos seguintes aspectos: 1-) a compreensão do *que* é a “liberdade para a filosofia” enquanto fundamental e necessária ao questionamento de ser em sua originariedade, em uma libertação da questão de ser e da própria filosofia; 2-) a compreensão de *como* se dá a liberdade para a filosofia na existência de *ser-aí*, em sua possibilidade originária de *ser-livre* para o filosofar.

Esta proposta reúne dois temas-conceitos importantes e recorrentes no pensamento heideggeriano, revisitados e dispersos em diferentes obras, compondo a totalidade de seu pensamento.

Para a análise da temática circunscrita é preciso aproximar diferentes textos de modo que possamos compor e compreender a “liberdade para a filosofia”. Devido à importância destes conceitos, encontramos comentadores¹ que já abordam a temática e que colaboram para nosso objetivo. A partir destes e outros, sabe-se que, no pensamento heideggeriano, estes dois temas-conceitos se relacionam mediante a articulação de ambos ao conceito de *verdade*². Todavia, não será realizada diretamente uma análise desta questão. Aqui se dá um passo anterior a esta articulação, buscando compreender a importância destes conceitos no início da obra do filósofo e como neles se coloca em curso o pensar heideggeriano, entrando em contato e perpassando a questão central de Heidegger: a questão de ser.

A revisitação de Heidegger a estes e outros conceitos sob diferentes modos de compreensão estabelece uma divisão no pensamento deste filósofo. A maioria³ dos comentadores divide o pensamento heideggeriano em duas fases ou momentos. Tal divisão se dá pela articulação da questão de ser de diferentes modos: a primeira fase é

¹ Como por exemplo, Morujão, Paiva e Figal. Este último chega a problematizar a liberdade enquanto conceito central em Heidegger, definindo sua filosofia enquanto uma “fenomenologia da liberdade”.

² Sem desenvolver aqui esta questão, convém lembrar que Heidegger compreende que a essência da verdade é a liberdade e que a questão da verdade é a questão da filosofia.

³ Embora não haja unanimidade quanto a esta divisão, em consonância com a maioria dos comentadores, admite-se aqui duas fases.

marcada pela ontologia fundamental de *Ser e tempo*, de 1927, e se desenvolve em torno de questões referentes ao sentido de ser do homem – *ser-aí* – na análise existencial; a segunda fase se dá a partir da *viragem*, com o texto *Carta sobre o humanismo*, de 1946, e, nesta fase, os conceitos que articulam a questão de ser são o de *Ereignis* e de *história da verdade de ser*. Tanto a noção de liberdade quanto a de filosofia circundam estes conceitos centrais, fazendo-se ver de modos diferentes, porém complementares: “*se é somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, não é menos verdadeiro (...) que o primeiro só se tornou possível em função do último*”⁴.

Uma vez que falamos do pensamento inicial de Heidegger relativamente à liberdade e à filosofia, as obras principais que apoiaram o presente trabalho correspondem à primeira fase de seu pensamento. São elas: a) *Ser e tempo*, no tocante à explicitação de sua questão central, da ontologia fundamental, do método fenomenológico-hermenêutico e da análise existencial, em sua relação com a liberdade; b) *Introdução à filosofia*, palestra proferida pelo pensador entre os anos de 1928 e 1929, no que diz respeito à análise do que é filosofia e como se dá o filosofar. Outros textos da primeira fase também aparecem para colaborar com a discussão e esclarecimento da análise, em especial o primeiro capítulo da primeira parte de *Da essência da verdade*, chamado de *Verdade e liberdade. Uma interpretação da alegoria da caverna na Politéia de Platão*, de 1933/34. Mesmo focando a primeira fase do autor, isso não nos impede de trazer textos da segunda fase que venham a esclarecer os conceitos circunscritos, com o cuidado necessário para que não ultrapassem os limites propostos neste trabalho.

A dissertação foi estruturada em torno de dois pontos principais: a compreensão do *que* é a “liberdade para a filosofia” e a compreensão de *como* se dá a “liberdade para o filosofar”, a que correspondem os dois capítulos que a compõem. Com os dois capítulos pretende-se alcançar a questão da “liberdade para a filosofia”, no tocante à questão e ao sentido de ser, condensada nas *Considerações finais*.

O primeiro capítulo inaugura-se com *Considerações introdutórias* que nos apresentam os pontos gerais a serem trabalhados em torno da liberdade para a filosofia enquanto libertação da questão de ser em sua originariedade. O capítulo está dividido em três partes. A primeira busca mostrar os modos com que a filosofia lidou com a questão de ser, enquanto aprisionamento e libertação da questão, alcançando uma

⁴ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 13. Afirmação do próprio Heidegger para Richardson.

compreensão essencial do que é a liberdade para a filosofia. Na segunda parte, busca-se mostrar a originariedade da filosofia, ampliando a discussão anterior ao expor as possibilidades essenciais da liberdade para a filosofia. A terceira parte mostra o método fenomenológico-hermenêutico enquanto um modo de se por a caminho da questão de ser, colocando em curso a filosofia de Heidegger.

No segundo capítulo, as *Considerações introdutórias* buscam apresentar os pontos centrais da análise existencial e sua relação com a liberdade para a filosofia, a fim de buscar *como* se dá o filosofar. Tal análise se demora na compreensão dos existenciais que possibilitam que a filosofia aconteça. Estes existenciais foram divididos em três partes, de acordo com a sua proximidade com a questão da liberdade e do filosofar. A primeira parte aborda aspectos da abertura de *ser-aí* e sua constituição enquanto *ser-no-mundo*, mostrando *como* se dá o movimento de liberdade e o filosofar em *ser-aí* enquanto *ser-livre*. A segunda parte aborda as possibilidades de modo de ser da existência para o filosofar e como podemos compreender a “pseudofilosofia” e a filosofia em sua propriedade e liberdade originária. Por fim, a terceira parte busca dar conta da questão da temporalidade, mostrando este existencial enquanto fundamental para toda a liberdade da existência e como o filosofar originário é finito.

Por fim, há *considerações finais: a caminho da liberdade para a filosofia*, nas quais sintetizamos as questões trabalhadas nos dois capítulos, de modo que possamos mostrar a compreensão heideggeriana da liberdade para a filosofia. Com essa síntese se faz ver *que é* e *como* se dão liberdade e filosofia em seu mútuo e essencial pertencimento, colocando em curso o pensamento heideggeriano. Depois há uma breve reflexão acerca do *caminho da liberdade para a filosofia*.

Nesta dissertação utilizamos a tradução para o português das obras de Heidegger. No caso de *Ser e tempo*, foram realizadas eventuais consultas ao inglês e à diferentes traduções no português de termos essenciais à obra do pensador, a fim de manter a maior fidedignidade terminológica, buscando preservar o sentido do pensamento do filósofo. Em traduções de outras obras também preferimos alterar alguns

dos termos traduzidos com o mesmo fim. Em todos os casos, foram realizadas notas para justificar a escolha.

Em especial, destaca-se que os termos derivados do substantivo “liberdade” foram traduzidos por “libertar” e “libertação”, preterindo “liberar” e “liberação”. Embora tidos como sinônimos na língua portuguesa, pretere-se “liberar” por este soar de modo mais “brando”, enquanto acreditamos que a tradução deva ter um sentido que traga a intensidade do termo quando utilizada na obra de Heidegger.

1 Filosofia e liberdade para a questão de ser

1.1 Considerações introdutórias

A originalidade do pensamento heideggeriano implica em uma transformação na compreensão do que são os conceitos de liberdade e de filosofia. Para esta compreensão, devemos primeiro “encontrar” a filosofia. Em *Introdução à filosofia*, Heidegger questiona onde podemos encontrá-la, uma vez que os modos de filosofar contemporâneos a ele, não a habitariam propriamente e, mesmo acreditando estarem dentro dela de modo privilegiado, encontravam-se fora da filosofia: “a filosofia não acontece em nós da forma como poderia e deveria por fim acontecer”⁵.

Para Heidegger, filosofar é dar algo a compreender. Mas não se trata simplesmente de conhecer isto ou aquilo, um pensador ou uma área temática de um domínio filosófico. Heidegger entende a “compreensão filosófica” na proximidade com o que os gregos entendiam pela palavra “filosofia”, *φιλοσοφία*, decompondo-a em *σοφία* e *φιλεῖν* (*φίλος*), frequentemente traduzida por “amor à sabedoria”. Este amor é a inclinação do homem para poder se colocar na proximidade das coisas de modo que possam se dar a compreender. Em *Que é isto – a filosofia?*⁶, Heidegger nos traz o que é fundamental e transversal à compreensão filosófica: “a resposta à questão: que é isso – a filosofia? consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente”⁷. A filosofia questiona e busca pela correspondência e compreensão de ser do ente, em uma proximidade para com este de modo peculiar. E é no pensamento acerca da questão de ser que Heidegger desenvolve sua filosofia.

À primeira vista, para um leitor menos familiarizado com a filosofia, e particularmente com a filosofia de Heidegger, um pensamento que se preocupa em analisar a questão de ser pode gerar estranheza. Afinal, “ser” pode passar por algo

⁵ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 4.

⁶ Conferência proferida em 1955. Embora corresponda à segunda fase do autor, com sua particularidade terminológica e temática, esta conferência só pode ser compreendida a partir da análise existencial e a primeira fase do autor. De forma contrária, há elementos no texto que vêm a clarificar a temática da primeira fase e, por isso, é utilizada nesta dissertação.

⁷ M. Heidegger, *Que é isto - a filosofia?*, p. 27.

trivialmente cotidiano, do qual fazemos uso constante e banal, e por isso seria uma questão extremamente próxima e simples. Fala-se “a namorada é bonita”, “o time é campeão”, “o céu é azul”. Em todas estas falas, “ser” está presente, atribuindo determinações à namorada, ao time, ao céu. Em tantas outras coisas também “o” encontramos determinando algo, basta olhar em volta e tentar definir o que vemos; “ser”, de qualquer modo, estará presente, sem ele não é possível determinar o que são as coisas. Heidegger traz: “*todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar*”⁸. Por exemplo, quando é empregado para designar que “a namorada é bonita”, há nesta designação a compreensão determinadora de atributos e qualidades.

No entanto, quando falamos na questão de ser, não nos basta compreender de modo corriqueiro a simples determinação de atributos e qualidades das coisas que encontramos. Trata-se, muito mais, de uma compreensão filosófica do próprio ser. Mas onde está “ser”? Será possível determinar o que é “ser”? Podemos dizer que “ser” é alguma coisa? Aí a questão se faz mais complexa, pois para tentar definir “ser” não basta olhar em volta e procurar por “ele” e ainda que tentássemos determiná-lo na abstração de um conceito, precisaríamos utilizar o próprio conceito que buscamos (“ser” e “é”), empregando a palavra que se visa determinar na própria determinação. A aparente simplicidade da questão se esvai, a proximidade cotidiana se complica e uma compreensão filosófica à questão de ser parece se distanciar. Assim Heidegger questiona: “*será que ela simplesmente existe, sendo apenas ofício de uma especulação solta no ar (...) ou será de todas a questão mais principal e concreta?*”⁹.

A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão temática de uma real investigação*. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e “recauchutagens”, até a lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito trivializado.¹⁰

Tal como sugere o trecho acima, “ser” acompanhou a história da filosofia. Já os primeiros pensadores, como Heráclito e Parmênides, perguntavam como as coisas poderiam ser; e mais, como elas poderiam não ser. Esta indagação alcançou Platão e Aristóteles na busca por respostas e cada um a seu modo, respondeu às indagações de

⁸ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 27.

⁹ Id., p. 35.

¹⁰ Id., p. 31.

seus antecessores. Mas desde então, os filósofos se afastaram da questão de ser. A indagação filosófica passou a acontecer dentro do limite de certos temas, sem compreender ou questionar aquilo que sustentava e era base da própria indagação e das respostas oferecidas, levando “à permanência inquestionada de um fundo de conceitos ontológicos ao longo de toda a tradição”¹¹. Não nos cabe analisar, neste momento, como a questão de ser foi ignorada na história da filosofia. O que nos cabe pensar agora é: por que retomá-la e o que aconteceu para o emudecimento da questão; o que quer Heidegger com “ser”; e como isto se articula na questão da liberdade e da filosofia.

A questão do ser deve ser retomada porque ela foi, segundo Heidegger, “dispensada”. Tal dispensa não aconteceu devido a uma resposta suficiente, mas sim devido a pré-conceitos que, “sempre de novo, plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do ser”¹². Estes pré-conceitos são apresentados e refutados por Heidegger.

1. “Ser” é o conceito mais “universal” (...) Quando se diz, portanto: “ser” é o conceito mais universal, isso não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior. Ao contrário, o conceito de “ser” é o mais obscuro.

2. O conceito de “ser” é indefinível (...) A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige.

3. O conceito de ser é evidente por si mesmo (...) essa compreensão comum demonstra apenas incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* (...) Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do “ser”.¹³

Pensar “ser” enquanto universal, portanto claro; indefinível, portanto dispensável; e evidente por si mesmo, portanto comum, é um equívoco que mostra a “incompreensão” da questão. Na exposição desses pré-conceitos, Heidegger apresenta como o equívoco da compreensão da filosofia tradicional se ampara no esvaziamento da questão de ser, enquanto simples constatação e ausência de questionamento, de tal modo que o que “inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência cotidiana”¹⁴. Daí decorre que não mais se questiona “ser”, a questão é

¹¹ C. Dubois, op. cit., p. 21.

¹² M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 28.

¹³ Id., p. 29-30.

¹⁴ Id., p. 28.

emudecida, numa postura que cristalizou-se desde a Grécia antiga¹⁵. A partir destes pré-conceitos foi sancionado o esvaziamento da questão “*a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico*”¹⁶, legando à história da filosofia um modo de filosofar determinado. No entanto, se a impressão de que “ser” é claro, dispensável e comum não provoca mais inquietações e se cristalizou em evidências cotidianas, Heidegger nos aponta para outra direção, buscando resgatar a inquietação que outrora acompanhou a filosofia. Assim, “*o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta resposta à questão do ser mas que a própria questão é obscura e sem direção*”¹⁷, fazendo com que sua retomada seja indispensável e necessária à filosofia.

Para tal retomada, o questionamento acerca de ser deve ir além dos pré-conceitos da tradição filosófica e suas determinações¹⁸. Este “ir além” não é encontrar uma resposta ou determinação mais elevada e superior à questão de ser; trata-se de uma mudança essencial na própria filosofia, possibilitando compreendê-la de modo mais pro-fundo, ou seja, que vá em direção ao seu fundamento. Devemos pensá-lo em sua indeterminação: para Heidegger é a indeterminação do ser que possibilita qualquer determinação; assim, a indeterminação do ser não deve passar sem o devido questionamento. Para compreendermos a questão do ser em sua indeterminação devemos pensá-lo em seu sentido originário.

Originário significa aqui aquilo a partir de onde e através do que algo é o que ele é e como ele é. A isto o que algo é, como ele é, chamamos de essência. O originário de algo é a proveniência de sua essência¹⁹.

O pensamento originário é aquele que busca a fonte “ser”. Não se trata de alcançar, numa perspectiva historiográfica, o momento em que o pensamento se deu pela primeira vez. Trata-se, antes, da filosofia que alcança aquilo que é *principal* e essencial; aquilo que possibilite desde dizermos algo como “o céu é azul” até todo e qualquer modo de filosofar; aquilo que investigue a possibilidade de se perguntar pelo que são as coisas; aquilo que investigue o que há de mais primordial na experiência

¹⁵ Em 1.2.1 será analisado como se dá a origem destes pré-conceitos, com a análise da substantivação e a perda do sentido originário de ser.

¹⁶ Id., p. 28.

¹⁷ Id., p. 30.

¹⁸ Com isso, Heidegger não invalida o pensamento da tradição nem sua lógica e razão. Na verdade, o filósofo não duvida da importância das mesmas, mas coloca em xeque sua suficiência na abordagem da questão do ser, fazendo ver seus limites.

¹⁹ M. Heidegger, *A origem da obra de arte*, p. 35.

humana quando dizemos “é” e realizamos uma compreensão; aquilo que nos permite pensar as estruturas da indeterminação de ser; aquilo que, enfim, “*remete em outras palavras imediatamente para a experiência originária da filosofia em sua relação com a gênese da experiência fática do mundo*”²⁰, quando o homem, ao deparar-se com o mundo, se pergunta sem pré-conceitos, “o que é isso?”. É o que pretende Heidegger com a retomada da questão de ser. De modo geral, a tarefa da filosofia está em possuir uma “*inclinação originária para as coisas*”²¹, tarefa pela qual “*questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em ‘investigação’ se o que se questiona for determinado de maneira libertadora*”²². No filosofar que busca o fundamento encontramos a liberdade para a filosofia.

Sugere-se aqui a relação entre liberdade, filosofia e ser, mas o que é e como se dá esta relação ainda está indeterminado. Afirmamos, apenas, que se faz necessária uma filosofia que produza uma investigação capaz de determinar esta questão de modo libertador, em uma libertação da questão de ser para outro modo de filosofar.

De que outra maneira podemos então conquistar uma compreensão prévia da filosofia, uma compreensão de que carecemos, se é que o filosofar não deve ser um processo cego, mas um agir levado a termo em meio à liberdade?²³

Trata-se de uma transformação na compreensão filosófica frente ao questionamento de ser e da própria compreensão de filosofia. Para entendermos esta transformação e como ela se desenvolve em meio à liberdade, precisamos adentrar no questionamento heideggeriano, determinando e explicitando: a) as bases da filosofia heideggeriana; b) o “campo” de investigação em que se desenvolve; c) o método filosófico para a questão.

Assim, para dar prosseguimento a este capítulo, determinando o que é a liberdade para a filosofia, abordar-se-á: a questão de ser e da liberdade em face da ontologia tradicional e da ontologia fundamental, e como se desdobram na compreensão da liberdade originária para o filosofar (1.2); a originalidade da filosofia, os diferentes “campos” possíveis para esta se realizar em diferentes “graus” de liberdade para a filosofia (1.3); e, por fim, a exposição do método fenomenológico-hermenêutico enquanto o caminho proposto por Heidegger para a libertação da questão de ser e como,

²⁰ M.A. Casanova, op. cit., p. 24.

²¹ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 25.

²² M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 30.

²³ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 5.

a partir daí, ele nos abre para a pergunta acerca de *quem* “possui” a liberdade para a filosofia (1.4). Trabalhados estes pontos, esclareceremos o *que* é liberdade e filosofia, na libertação da questão do ser para o filosofar em sua originalidade e na compreensão da liberdade originária enquanto toda possibilidade para a filosofia, através do método e da questão de *ser-aí*.

1.2 Ontologia, libertação e a liberdade originária para a filosofia

Para pensarmos a libertação da questão de ser para a filosofia, analisaremos a questão da ontologia. Esta é compreendida, de modo geral, como o domínio da filosofia reservado ao estudo da questão de ser. Mas não existe apenas um modo de estudar a questão, por isso pode-se falar em ontologias. Trataremos a seguir, basicamente, dois modos: a) ontologia tradicional, que exclusivamente remete ao pensamento da tradição, aquela que “dispensou” ser e faz uso da lógica e da razão na construção e determinação do conhecimento; b) ontologia fundamental, que remete à ontologia heideggeriana, aquela que se interroga pelo ser em sua indeterminação e originalidade. Vejamos agora como a ontologia da tradição lidou com o ser (1.2.1); como Heidegger propõe a ontologia fundamental (1.2.2); e, por fim, como a diferença ontológica permite a libertação da questão do ser e nos abre para a questão do nada e da liberdade de modo originário para a filosofia (1.2.3).

1.2.1 Ontologia tradicional e aprisionamento da questão de ser

Para compreendermos como a ontologia tradicional lidou com “ser” faremos duas considerações que Heidegger apresenta no texto *Introdução à Metafísica*²⁴: a primeira, acerca do desaparecimento das significações originárias da palavra “ser” e, a segunda, acerca da substantivação do verbo “ser”. A análise destes dois ângulos nos

²⁴ Texto de 1953, da segunda fase do pensamento heideggeriano que, embora tenha a “história do ser” como um conceito bastante trabalhado e não corresponda ao recorte desta dissertação, colabora na compreensão do esquecimento da questão do ser e dos pré-conceitos da filosofia tradicional, questões estas que competem a este trabalho.

levará a um terceiro ponto: como o pensamento da ontologia tradicional criou um grande equívoco no questionamento de ser, na confusão entre ser e ente. Veremos ainda como esta confusão acarreta o aprisionamento da questão de ser e como podemos compreender o seu desaprisionamento enquanto liberdade em seu sentido “negativo”.

Heidegger analisa o desaparecimento do significado originário da palavra “ser” através de três raízes diferentes, que determinam filologicamente o significado deste verbo. Estas raízes vêm do sânscrito, *asus*, que significa “*a vida, o vivente, que por si mesmo está em si mesmo, anda e pára: o que tem consistência própria.*”; do indo-germânico, *bhü, bheu*, que significa “*surgir, vigorar, imperar, chegar, por si mesmo, a pôr-se, a estar de pé e permanecer nessa posição*”; e do germânico, *sein*, que significa “*habitar, permanecer, deter-se*” e ainda, “*a presença e a ausência*”²⁵. Heidegger retira da palavra “ser” três significações: viver, surgir, permanecer; e o que essas nos indicam, de modo geral, é a compreensão originária de que ser está em movimento.

Estas significações originárias, “*desapareceram, de sorte que restou um significado abstrato ‘ser’*”²⁶. Com a abstração do sentido originário da palavra, a tradição pensa “ser” destituído de movimento para tornar-se um substantivo cristalizado. A origem desta determinação se deu na Grécia antiga quando, diante do infinitivo verbo ser, *einai*, antepõe-se-lhe o artigo *to*, ao que se passa a dizer *to einai*, “o ser”²⁷. Mas que diferença pode haver em algo tão simples, como a presença de um artigo? A diferença é fundamental. O artigo fixa aquilo que ele acompanha. A fixação do verbo transitivo “ser” leva a uma determinação: “*assim se põe ‘ser’ como um objeto fixo*”²⁸.

A partir deste modo de buscar a resposta à questão, para Heidegger, “*‘O ser’ torna-se agora alguma coisa que ‘é’, quando manifestamente só o ente é, não o ser*”²⁹. Assim, a tradição determina ser como algo *simplesmente dado*, em repouso, em uma suposta neutralidade, naturalizando-o e atribuindo-lhe uma verdade permanente. Em *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger nos aponta que um modo de buscar ser foi determinado através de uma compreensão prévia diante da pergunta “o que é isto?”: busca-se responder através de uma quiddidade, isto é, uma qualidade essencial e

²⁵ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 97-98.

²⁶ Id., p. 98.

²⁷ Cf M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*,

²⁸ Id., p. 98.

²⁹ Id., p. 96.

absoluta³⁰. Deste modo, a compreensão filosófica tradicional trata ser como se fosse um ente, confundindo a indeterminação de significações de ser com a determinação da qualidade do ente em suas propriedades específicas. Partindo desta compreensão prévia, a ontologia da tradição passou a procurar qualidades para “o ser”, através da definição de uma plena substância que determina o si-mesmo do ser. Por fim, determina que “o ser” possui uma identidade, enquanto aquilo que permanece idêntico e imutável.

“O ser”, substantivo e substanciado, determinado e qualificado por uma identidade imutável, decorre, pois, da insuficiência da ontologia tradicional:

Desde o princípio seu tema é o ser *objetual*, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidades para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura³¹

A partir daí, a ontologia tradicional envolveu áreas temáticas, categorias dentro de certos campos com seus respectivos entes específicos, em busca de uma determinação. A teologia busca conhecer e determinar “o ser” de Deus; assim também a zoologia em relação aos animais; a antropologia em relação ao homem. Criam-se ontologias regionais, “*ontologia da natureza, ontologia da cultura, ontologias materiais: tais são as disciplinas nas quais se realça, em função de seu caráter temático-categorial, o conteúdo objetual dessas regiões*”³². Respostas foram dadas e modos de compreender o homem e o mundo foram criados, mas o que se alcança com estas respostas é a qualidade do ente, estabelecendo-se ontologias insuficientes para se questionar a respeito do fundamento e da originariedade da questão de ser. “*Tal questão é desconhecida e, por isso mesmo, permanece-lhe também alheia até mesmo sua procedência genética de tal sentido*”³³. Portanto, o pensamento da tradição aborda o ente sem se dar conta que já possui a compreensão prévia do que ser é, e acaba, por fim, confundindo ser e ente.

A confusão entre ser e ente, na busca por uma quiddidade através da compreensão de ser enquanto algo que possui uma identidade e uma determinação, nos leva ao primeiro ponto da relação entre a liberdade, a filosofia e a questão de ser. Com tal

³⁰ A busca pela quiddidade possui diferentes respostas na história da filosofia, mas Heidegger analisa que o modo como essa busca se dá é essencialmente o mesmo, podendo assim traçar algo comum na história do pensamento tradicional.

³¹ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 9.

³² Id., p. 8.

³³ Id., p. 8.

confusão, a ontologia tradicional aprisiona a questão de ser atribuindo uma determinação absoluta que apenas aborda regiões do ente, não deixando que este seja questionado em seu movimento e indeterminação fundamentais.

O que a ontologia tradicional encobre para a filosofia é a originariedade da questão de ser. Diante deste encobrimento, Heidegger afirma que é necessária a libertação da questão³⁴. Esta libertação quer dizer “*apenas mera retirada de alguma coisa, libertar-se de algo*”³⁵. Trata-se da liberdade em seu sentido “negativo”, pois “*significa soltura, desligamento, algo, portanto, negativo, livre de*”³⁶. Logo, a libertação da questão de ser neste contexto significa soltar-se e desligar-se do modo de compreensão da ontologia tradicional.

Se, por um lado, Heidegger afirma que a ontologia tradicional nega o acesso originário à questão do ser para a filosofia, por outro, ele trata de desenvolver esta questão em busca de sua essência. Assim, o sentido “negativo” de liberdade logo se conecta com outro sentido: a liberdade “positiva”, a qual leva para o questionamento de ser, em uma transformação radical da compreensão filosófica. Veremos a seguir como Heidegger propõe a interrogação devida à questão, possibilitando que o questionamento originário sobre ser seja libertado e retorne à filosofia.

1.2.2 *Ontologia fundamental e libertação da questão de ser*

Vimos que a questão de ser pode ter diferentes modos de abordagem e que o modo como a ontologia tradicional questiona não alcança propriamente ser, em decorrência da confusão entre ser e ente, acarretando o aprisionamento da questão na busca de uma ilusória identidade determinada. Este “aprisionamento” remete à liberdade em seu sentido “negativo”, quer dizer, libertar-se daquilo que obstrui o acesso ao ser. Heidegger segue outro caminho, no qual se possibilita a soltura e a libertação da questão de ser em seu fundamento, retornando-a para a filosofia: trata-se de elaborar a ontologia fundamental, em uma compreensão de ser em seu sentido originário e indeterminado. Vejamos então, como a ontologia fundamental se opõe à ontologia tradicional; o que Heidegger entende por ontologia fundamental; como compreende a

³⁴ Cf. M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte 1

³⁵ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 168.

³⁶ Id., p. 168.

diferença entre ser e ente; e, por fim, como esta diferença se liga com a questão do ser na liberdade em seu sentido “positivo”.

A diferença entre a ontologia fundamental e a ontologia tradicional é a diferença entre a compreensão de indeterminação e determinação do ser. Se com a ontologia fundamental Heidegger quer resgatar a indeterminação de ser em seu fundamento, ele deve romper com as determinações da compreensão tradicional. Para tanto, busca

Tornar manifesta a origem dos conceitos ontológicos fundamentais, descobrir o que a tradição neles encobriu, de tal modo que se possa constatar que tudo quanto nesses conceitos parece fundamental está indireta e tacitamente, baseado em pressupostos. Foram esses pressupostos insinuantes que nos deram a pauta interpretativa da ontologia, falseando, na própria fonte histórica de onde emergiu, a indagação sobre o Ser.³⁷

Com a ontologia fundamental, *“o que está em questão (...) não é como surgiram, por exemplo, a ontologia grega e a ontologia moderna entre outras, mas antes como é possível que algo assim como uma ontologia possa ter lugar”*³⁸. Com ela Heidegger investiga a base que possibilita toda e qualquer compreensão de ser (inclusive as outras ontologias), o fundamento e aquilo que fundamenta – o próprio ser. Ele elabora a ontologia fundamental negando os conceitos tradicionais do pensamento construídos ao longo da história. Esta negação não lança a tradição em um nada, mas dirige a um alvo positivo: desbloquear toda a indagação esquecida pelo ser. Quer, assim, realizar o retorno da questão de ser para a filosofia e, para tanto, redimensiona a compreensão da relação entre ser e ente.

Para Heidegger, os termos ontologia e ontológico *“significam: questionar e determinar dirigidos ao ser enquanto tal; que ser e de que modo, isso permanece indeterminado”*³⁹. Vimos que Heidegger busca a originariedade de ser em sua indeterminação: o ser enquanto tal é indeterminado. Agora, é de se questionar se na busca pelo indeterminado, não corremos o risco de cair aqui numa ontologia vazia, abstrata e sem sentido. Pelo contrário, o modo heideggeriano de abordar a indeterminação de ser tem uma perspectiva positiva, e para isso, reabre a “polissemia do ser”: o ser não é determinado absolutamente em um significado, mas carrega a possibilidade de diversos sentidos se determinarem em particularidades. Isto porque, ser

³⁷ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 80.

³⁸ M.A. Casanova, op. cit., p. 84.

³⁹ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 7.

é transitivo, quer dizer, transita entre as significações possíveis de se darem, sendo assim diverso e mutável. E somente podemos acessar a questão de ser porque de algum modo, além de transitar, ele se mostra, ele é “*em si mesmo, um fenômeno positivo*”⁴⁰. Com a compreensão do *mostrar-se* e da *transitoriedade*, na polissemia de sentidos de ser, Heidegger resgata ser em seu movimento fundamental. Vejamos como este movimento acontece.

Ser se mostra enquanto *ser do ente*. Todo ente é em seu ser. Mas “*o ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente*”⁴¹. Ou seja, ser não é uma “coisa” simplesmente dada no mundo, que, de certo modo, paira por aí e podemos encontrar. O que encontramos e com o que nos deparamos são os entes. Somente temos acesso ao ser de um ente quando se mostra, em sua transitoriedade, seu sentido. Agora, se perguntamos acerca da questão de ser e se somente podemos ter acesso a este na transitoriedade de um sentido que se mostra, então **a questão de ser é a questão do sentido de ser**. É através do sentido de ser de um ente que podemos ter acesso ao ser e ao seu questionamento.

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.⁴²

O sentido que se mostra de ser do ente aparece para nós como *fenômeno*. Fenômeno é tudo aquilo com que nos deparamos no mundo. Cadeiras, árvores e animais são fenômenos, assim como a política, os sonhos, os delírios e as alucinações. Os fenômenos se manifestam, a todo instante, a partir de uma gama de possibilidades, sempre interpelados dentro de um sentido e em movimento: a cadeira enquanto um instrumento para se sentar, descansar ou esperar; a árvore enquanto matéria prima, fonte de alimento ou inspiração poética; a política enquanto repressão ou diálogo. Ressalta-se que o sentido nunca se mostra dentro de uma completude. Por exemplo, se significo uma árvore enquanto “matéria prima”, as outras possibilidades não se manifestam, ficando veladas (uma árvore cortada não dará frutos). Assim, quando uma possibilidade do sentido de ser se mostra, outra se oculta. E mesmo este sentido que se mostra, pode

⁴⁰ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 31.

⁴¹ Id., p. 32.

⁴² Id., p. 37.

desaparecer devido a sua transitoriedade (uma cadeira quebrada não servirá mais para se sentar).

Estes exemplos simples podem nos ajudar a compreender o movimento originário de ser. Parte-se de uma indeterminação fundamental para uma possibilidade de determinação. Este movimento, do indeterminado ao determinado, Heidegger chama de *descobrimento*, movimento no qual se descobre uma possibilidade do sentido de ser do ente.

A partir desta compreensão da estrutura do fenômeno e da dinâmica de ser, Heidegger propõe um modo de se questionar ser, pelo qual encontramos a liberdade em seu sentido “positivo”: “livre, agora, não é estar solto de alguma coisa, mas ser levado para algo. Já não se trata de estar livre de, mas de libertar-se para alguma coisa”⁴³. A positividade da liberdade em relação à questão de ser aparece quando Heidegger afirma a possibilidade de se por junto ao ser e ligar-se a ele, fazendo o questionamento do sentido de ser emergir em seu fundamento.

“Vemos, portanto, dois tipos diferentes de libertação (*isto é, de liberdade*)”⁴⁴, “negativa” e “positiva”. Com estes dois tipos de libertação podemos entender como a filosofia de Heidegger se liberta da compreensão filosófica da tradição: primeiro, em uma libertação das determinações de ser, que impedem o seu questionamento (liberdade “negativa”), para, em seguida, poder ligar-se ao questionamento de ser de modo indeterminado e, portanto, originário (liberdade “positiva”). Partindo desta interpretação, afirma-se que no momento em que Heidegger começa a questionar as bases e o fundamento de tudo que é – o ente e o fenômeno – ele alcança a compreensão filosófica necessária para a liberdade com a questão, compreendendo a estrutura do fenômeno, interpelando o sentido que se manifesta na relação entre ser e ente e como esta relação pode acontecer a partir de uma base indeterminada que possibilita o seu descobrimento. “A libertação e o virar-se para o sendo [ente]⁴⁵ e o ser das coisas não se pode consumir sem que o homem saiba do descoberto como descoberto”⁴⁶. A liberdade para a filosofia consiste em uma aproximação originária com ser: reconhece o descoberto e pode, assim, se ligar ao ser em seu movimento fundamental de

⁴³ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 168.

⁴⁴ Id., p. 169.

⁴⁵ O termo alemão *seiende* é traduzido pela maioria dos tradutores, entre os quais Ernildo Stein e Carneiro Leão, por *ente*, realizando uma tradução de modo mais literal. Casanova traduz este mesmo termo por *sendo*, optando por uma tradução que busca apresentar o sentido da relação complementar entre ser e ente. Optamos aqui por manter a tradução mais literal: *ente*. Contudo, quando se trata da transcrição onde aparece “sendo”, mantemos este termo, acrescentando a palavra “ente” entre colchetes.

⁴⁶ Id., p. 149.

descobrimos, na indeterminabilidade, transitoriedade e manifestação, que possibilitam o sentido de ser do ente se mostrar.

O que é primordial compreendermos nesta relação é a sua diferença fundamental, pois ser não é um ente e ente não é ser, mas se relacionam incessantemente. Trata-se da diferença ontológica entre ser e ente, diferença que traz para o cerne da questão de ser, o nada e a liberdade originária para a filosofia, de que trataremos a seguir.

1.2.3 Diferença ontológica e liberdade originária para a filosofia

Segundo Dubois, “a ‘diferença ontológica’ é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser ‘é’. A diferença é portanto extrema: não entre um ente e outro, mas entre todo ente – e o ser”⁴⁷. Pode parecer um eufemismo de Dubois a afirmação de que a diferença ontológica é “simples”. Mas isto ocorre porque a compreensão filosófica, na história do pensamento da tradição, ignorou esta diferença, fazendo-a aparentemente complexa. Realmente a diferença é simples, o que não quer dizer que ela seja de fácil compreensão. Vimos que esta diferença ontológica passa pela distinção entre as múltiplas possibilidades de determinação do ente em seu ser e o ser originário enquanto a indeterminabilidade fundamental que possibilita toda determinação. O que nos cabe pensar agora é: como é possível e o que pode fundamentar uma relação tal como essa - entre ser e ente; e o que nos garante a distinção entre ser e ente, indeterminado e determinado. Este pensamento nos levará à compreensão da liberdade originária para a filosofia.

Acima de tudo a diferença, aqui, não é apresentada como distinção entre duas ‘coisas’ que as deixaria apartada uma da outra. A diferença está no nexos do ser com o ente, do ente com o ser. A diferença é o “de” e o “em” do ser do ente e do ente em seu ser, no acontecimento mesmo de uma manifestação necessariamente bi-morfa. A diferença refere um ao outro, ‘é’ a própria referência e o espaço em jogo, do jogo da verdade do ser como ser do ente. Mas como (a verdade do) o ser e (a verdade do) o ente pertencem (elas) um (uma) ao outro (outra)? O que quer dizer este mútuo pertencimento sobre o fundamento da diferença? O que é este fundamento? Como ele advém?⁴⁸

⁴⁷ C. Dubois, op. cit., p. 86.

⁴⁸ Id., p. 87-88.

Afirmar que ser e ente sempre se dão de forma conjunta e “bi-morfa” não significa dizer que são uma e a mesma coisa, mas que se pertencem em sua diferença: ser sempre se mostra enquanto ser do ente, e ente, sempre é em seu ser. Ainda segundo Dubois, nesta relação, “*entre o ente, que é, e o ser, que não é – não há nada!*”⁴⁹. Tal afirmação, de que “não há nada”, não quer atestar a invalidade da questão. Pois o *nada* mencionado não carrega uma significação negativa, mas positiva. Através desta questão – do nada – podemos alcançar uma compreensão para a diferença ontológica entre o indeterminado e o determinado, entre ser e ente. Para expor a elaboração da questão e como ela é o fundamento da diferença ontológica vejamos primeiro como o nada é tratado pela tradição e como neste trato se mostram sua insuficiência e ambivalência.

Heidegger nos apresenta no texto *Que é metafísica?* (2008) o modo como a ontologia da tradição questiona e trata a questão do nada. Segundo ele, a tradição “*nada quer saber do nada*”⁵⁰. O pensamento científico – herdeiro da ontologia tradicional – não se pergunta pelo nada. O que este pensamento busca é o próprio ente, em seu conteúdo quididativo e, assim, “*transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante*”⁵¹. O pensamento tradicional mira o ente, e espera que daí possa dar às coisas a “primeira e última palavra”, realizando, assim, uma submissão limitada ao próprio ente. Sobre este pensamento, Heidegger afirma:

Aquilo para onde se dirige a referência do mundo é o próprio ente – e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada.⁵²

Na passagem citada acima, Heidegger está se endereçando, particularmente, à investigadores da ciência. Por isto, relaciona a questão do nada ao pensamento científico. Neste sentido, o nada está além das ocupações científicas – o ente, e mais nada. É assim que “*o nada nos é de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originariedade (...) Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, completamente no ente*”⁵³. Admitindo somente o ente que possui uma definição – um “é” absoluto – não há o questionamento sobre o que não-é, assim, “*voltamos nossas*

⁴⁹ Id., p. 86.

⁵⁰ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 116.

⁵¹ Id., p. 114.

⁵² Id., p. 115.

⁵³ Id., p. 126.

costas para o nada.”⁵⁴, trazendo a insuficiência da ciência, assim como da tradição, frente à questão. No entanto, voltar as costas à questão não a anula e o que a ciência não percebe é que onde tenta expressar a sua própria essência, “*ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração*”⁵⁵. Estabelece-se uma ambivalência: recusa e recorrência ao nada.

A questão do nada pode parecer estranha, pois para a tradição, “*as questões do ser e do nada enquanto tais não tem lugar*”⁵⁶. Vimos anteriormente que a questão de ser não estava colocada para a tradição, sendo considerada “supérflua” e que colocá-la poderia ser considerado um erro metodológico. Mas, como também vimos, para Heidegger a questão de ser é necessária e precisa ser elaborada. Coloca-se agora a questão do nada que também precisa ser questionada, não como uma questão à parte, mas como um ponto integrante da questão do ser: “*a questão do ser não é independente da questão do nada*”⁵⁷.

Se retomarmos a passagem anteriormente citada (endereçada particularmente ao pensamento científico), veremos, com Heidegger, que “o nada é admitido”, uma vez que se pergunta pelo nada. Mas nesta pergunta, não se pressupõe o nada como aquilo que é, como se fosse um ente em seu ser⁵⁸. Heidegger busca o nada originário que, em sua originariedade, não pode ser simplesmente definido como aquilo que não-é, quer dizer: que não é um ente, que é oposto ao ente e negação deste; “*o nada não é nem objeto, nem um ente em geral. O nada não ocorre nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria*”⁵⁹. Para Nunes, “*não se dá que o ente seja suprimido e o Nada apreendido separadamente, por um ato de negação das coisas que permitisse alcançá-lo*”⁶⁰. Também não podemos pensar no nada originário como a absoluta “destruição” dos entes, pois assim nada poderíamos saber sobre o nada, de tal forma “*o nada seria a idéia absurda, inconcebível, da supressão da existência*”⁶¹. Só podemos encontrar aquilo que de algum modo já se anunciou.

⁵⁴ Id., p. 126.

⁵⁵ Id., p. 116.

⁵⁶ Id., p. 130.

⁵⁷ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 115.

⁵⁸ Desta forma, tanto a questão quanto a resposta podem ser consideradas contraditórias, uma vez que se pergunta o que “é” o nada e se diz que o nada “não-é”. Mas a lei da não-contradição, para a enunciação de um juízo verdadeiro, faz parte de um tipo de lógica linear que não é o único caminho para se responder uma questão. Alias, uma vez que a pergunta é contraditória, a lógica não é capaz de colocá-la.

⁵⁹ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 125.

⁶⁰ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 114.

⁶¹ Id., p. 115.

O nada – enquanto um nada fundamental – se anuncia como uma rejeição, que afasta o sentido de ser de um ente. “*Tal rejeição que afasta de si é, porém, enquanto tal, um remeter que deixa o ente desvanecente se evadir na totalidade*”⁶². O evadir dos entes em sua totalidade não é a supressão do ente; o evadir se dá quando estes ficam sem determinação e sem sentido, sendo veladas as possibilidades de ser do ente. A este fenômeno, Heidegger denominou de *nadificação*, que é a essência do nada, quer dizer, sempre que o nada aparece, o que ele faz é nadificar o sentido de ser do ente e, assim, o ente se evade, se retrai na indeterminação fundamental do nada. Compreender o sentido de nadificação é importante uma vez que é ele que nos mostra a relação fundamental e, ao mesmo tempo, a diferença abismal entre ser e ente.

Retomemos Dubois: “*entre o ente, que é, e o ser, que não é – não há nada!*”. O ser sempre é o sentido do ente; o ente sempre é em seu ser. Quando temos o sentido, encontramos a possibilidade de determinação do ente e do descobrimento de ser. Mas o que acontece quando não há sentido? O ser não se mostra, fica *encoberto*, e o ente se retrai na ausência de sentido: neste retraimento, não podemos saber do ente nem de seu ser, o que fica, o que aparece para nós é o nada, em seu nadificar para a indeterminabilidade fundamental.

Se, por um lado, entre ser e ente há o nada nadificador que leva à indeterminação, por outro lado e ao mesmo tempo, o nada não fornece apenas a indeterminação da ausência de sentido, mas por ser esta indeterminação fundamental, ele é a possibilidade de determinação do ente. Ele é “*possibilitação prévia da manifestabilidade do ente*”⁶³. Assim, com a questão do nada, Heidegger compreende como a indeterminação de ser pode ocorrer e originar-se e o modo como é possibilitada a determinação, o descobrimento do sentido de ser do ente: o nada é o terreno fértil de onde tudo brota.

A relação fundamental entre ser e ente só pode se dar uma vez que o nada é a base desta relação, a base da diferença ontológica. Ele é a diferença entre ser e ente, é o nada que fundamenta a diferença do indeterminado e do determinado, ele é, enfim, a possibilidade de toda indeterminação vir a se determinar. Sem o nada, não haveria a dinâmica do ente enquanto fenômeno que se mostra e se oculta, nem a transitoriedade e polissemia de ser. O nada é a liberdade basal de poder se perguntar de novo: “o que é isto?”. Assumir o nada é assumir uma postura que consegue questionar ser e ente em

⁶² Id., p. 124.

⁶³ Id., p. 125.

sua relação fundamental. É a liberdade necessária à questão de ser e a toda e qualquer manifestação: “*sem a manifestabilidade originária do nada, não há (...) nenhuma liberdade.*”⁶⁴.

A liberdade originária do nada possibilita a filosofia; compreendendo o nada, podemos saber que nunca será encontrada uma resposta absoluta às indagações filosóficas – ao ser – de modo que novas respostas e novas questões sempre surgirão; sem ele não seria possível o diálogo histórico da filosofia, uma vez que as determinações filosóficas criadas emergem do nada, vigoram por certo tempo e depois podem nadificar, perdendo o sentido, e, assim, abrir possibilidades para outros modos de filosofar. Eis a liberdade para a filosofia: a possibilidade que coloca o filósofo como iniciante diante de sua questão, livre para sempre re-começar a filosofar, em busca de novas compreensões.

O nada admitido na relação entre ser e ente traz agora para o cerne da questão a liberdade para a filosofia. Não falamos dos dois tipos de liberdade mencionados anteriormente, “positivo” ou “negativo”, mas de uma liberdade fundamental. Apresenta-se como que um terceiro sentido do conceito: a liberdade originária. A liberdade em seu sentido “negativo” e “positivo”, o questionar de modo filosófico em relação ao ser são possibilidades que se descobrem a partir da liberdade fundamental apresentada por Heidegger na proximidade com a questão do nada⁶⁵.

Assim, podemos afirmar que é a liberdade originária que possibilita qualquer filosofia, tanto no questionamento da ontologia tradicional, como na ontologia fundamental. A partir da mesma liberdade originária, a lógica, em seu modo de compreensão, possui seu modo de libertar, e o que ela liberta são as questões que competem ao seu campo; assim também a matemática, a física, etc.

Porém, não é porque toda a liberdade para a filosofia emerge da mesma liberdade fundamental que todas estão igualmente livres. Para Heidegger, existem diferentes “graus” de liberdade que se originam da mesma liberdade fundamental. E para alcançá-la é preciso um “salto”:

⁶⁴ Id., p. 125.

⁶⁵ A imbricada relação entre liberdade, ser e nada deve evitar os seguintes equívocos: 1) a negação ao acesso ao ser em sua originariedade não é a mesma coisa que o nada, mas já é um modo de manifestação e de se relacionar com a questão do ser; por mais que a ontologia tradicional aprisione a questão, alguma região acerca de ser se fez insinuar e descobrir, mas o faz de tal modo que encobre o sentido originário; 2) a afirmação do sentido de ser de modo originário não é plena e absoluta; mesmo que a positividade da liberdade seja o acesso ao ser, nunca temos o acesso ao ser em sua totalidade, algumas possibilidades sempre se retraem.

Para este salto é decisivo: primeiro, o abrir espaço para o ente na totalidade; segundo, o abandonar-se no nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada um possui e para onde costuma refugiar-se subrepticamente.⁶⁶

A que ídolos Heidegger se refere? Pode ser a todo e qualquer pensamento que já ofereceu uma resposta determinada à questão do ser e do nada, através da qual se alcançou apenas o ente: o pensamento que “é ‘*transmitido*’, *peso dos mortos sobre os vivos, e que deve ser reconquistado, ou até ultrapassado*”⁶⁷. Libertar-se deste modo de questionar e entregar-se ao nada é reconhecer toda a manifestabilidade como um movimento da liberdade oriundo da indeterminação originária do ser que possibilita a liberação de um sentido para o ente. Somente somos livres para a filosofia (liberdade positiva), uma vez que nos tornamos livres da filosofia tradicional (liberdade negativa), e somente podemos nos dar nestas liberdades devido à liberdade originária do nada.

Quanto mais livres nos tornamos, quanto mais originalmente atrevermos-nos à lei essencial das coisas, quanto próximos chegarmos do que é e está sendo, tanto mais seremos o que já somos. Cada grau e cada envergadura da *realidade* do homem depende do grau de grandeza de sua *liberdade*.⁶⁸

Tratamos até aqui da liberdade para a filosofia sob três aspectos complementares: a) a liberdade negativa, enquanto libertação dos encobrimentos da filosofia tradicional; b) a liberdade positiva, enquanto libertação da questão do ser em seu fundamento e originariedade; c) a liberdade originária, enquanto possibilidade de toda e qualquer manifestação e questionamento, de todo filosofar. No entanto, ainda não fica claro como estes três aspectos da liberdade se articulam ou como são possíveis os seus diferentes “graus”, principalmente quando Heidegger fala em “grandeza de liberdade”. Também não nos parece suficientemente esclarecida a própria essência da filosofia. Para tanto, ainda precisamos delimitar qual o “campo” no qual a investigação da ontologia fundamental desenvolve a questão do sentido de ser em “*cada grau e cada envergadura da realidade do homem*”⁶⁹. Para Heidegger, “*em última instância, o título que corresponde melhor ao tema e à maneira de tratá-lo no que segue é o seguinte: Hermenêutica da facticidade*”⁷⁰. É pela *hermenêutica da facticidade* que podemos

⁶⁶ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 133.

⁶⁷ C. Dubois, *op.cit.*, p. 22.

⁶⁸ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 169-170.

⁶⁹ *Id.*, p. 170.

⁷⁰ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 9.

compreender o campo da investigação heideggeriana, a essência da filosofia e aprofundar o que é a liberdade para a filosofia.

1.3 Originariedade da filosofia e “graus” de liberdade

Tentamos agora delimitar a essência da filosofia, isto é, a sua originalidade. A liberdade para a filosofia se dá em diferentes “graus”. Estes “graus” estão diretamente relacionados com a proximidade ao ser, quer dizer: quanto mais próximos da originalidade de ser, “mais” livres para a filosofia. Tal ideia rompe com a compreensão tradicional de um determinado modo de filosofar, na qual para estarmos na filosofia segue-se um modelo restrito de pensamento. Heidegger amplia as próprias possibilidades da filosofia, de modo que podemos compreender a filosofia em sua originalidade. Para compreendermos os diferentes “graus” de liberdade para a filosofia e a sua originalidade, analisar-se-á os diferentes “campos”⁷¹ no qual o filosofar pode acontecer, indo ao encontro de seu fundamento. Assim, segue-se: a análise do “campo” da filosofia tradicional, realizada a partir da análise heideggeriana do mito da caverna de Platão, através da qual busca-se compreender o “grau” de liberdade para este modo de filosofar, e, a partir daí, mostrar o que não é e o que é a filosofia em sua essência (1.3.1); a análise do “campo” da ontologia fundamental enquanto *hermenêutica da facticidade*, na qual encontramos o “campo” para a essência da filosofia, e, enquanto tal, a possibilidade para todo filosofar nos diversos “graus” de liberdade (1.3.2).

1.3.1 O que não é e o que é a essência da filosofia

Para pensarmos o que a filosofia não é e o que ela é em sua essência, e como a liberdade para a filosofia se manifesta em diferentes “graus”, mais especificamente na ontologia tradicional, façamos uma espécie de breve revisão da história da filosofia.

⁷¹ Por “campo” não se entende um espaço físico ou geográfico, mas as concepções de realidade, homem e mundo que sustentam e dão a base para a compreensão filosófica. Em diferentes “campos”, diferentes “graus” de liberdade para a filosofia se manifestar.

Tomamos como fio-condutor a leitura heideggeriana do conhecido mito da caverna de Platão, condensada no primeiro capítulo da primeira parte de *Da essência da verdade*, chamado de *Verdade e liberdade. Uma interpretação da alegoria da caverna na Política de Platão*. Eis uma passagem que resume esta leitura:

A caverna simboliza o homem vivendo na terra debaixo da abóboda celeste. Nós estamos, de certo modo, numa caverna. O fogo da caverna é o sol. As sombras são as coisas com que lidamos. Que simboliza, porém, o estágio *fora* da caverna? Este “fora” significa a estada do homem no lugar que se acha *acima* da abóboda celeste, é o lugar da *ideia*. O sol não é senão a *ideia suprema, a ideia do bem*.⁷²

Para Platão, na interpretação heideggeriana, o homem possui distintas maneiras de lidar e estar com o mundo e com a realidade. Estas distintas maneiras são correspondentes aos “estágios” do homem em seu processo de dentro da caverna para fora, para a luz do sol e o retorno à caverna. Heidegger divide o mito em quatro estágios: o primeiro corresponde aos homens prisioneiros no interior da caverna. Enquanto tais, possuem seu modo de se relacionar com as coisas, que se dá através das sombras projetadas, sua única forma de compreender o mundo. O segundo estágio corresponde a uma libertação de um destes homens, livre, em certo sentido, para conhecer além do que conhecia anteriormente e poder ver o fogo que proporciona as sombras. O terceiro estágio corresponde ao momento em que o homem sai da caverna e pode contemplar a luz do dia, conhecer a verdade superior (*Ideia*), a luz maior do que a luz que podia conhecer na caverna: a luz do sol. Por fim, no quarto estágio, o homem libertado e com acesso à verdade superior tem a responsabilidade de retornar à caverna e libertar os outros prisioneiros de sua ilusão de sombras.

Vemos nestes quatro estágios dois modos fundamentais do homem se relacionar com a realidade, uma que corresponde a uma verdade mais imediata, do descobrimento e outra de modo a estar em contato com a verdade superior. “*Em Platão estas duas configurações se debatem e vão de encontro uma com a outra*”⁷³. Este debate presente de forma subliminar na alegoria é, segundo Heidegger, decisivo para a história do pensamento tradicional e para a determinação do “campo” em que esta se constituiu. A partir de Platão desenvolveu-se um modo de buscar nas ideias, a verdade das coisas: “a

⁷² M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 155.

⁷³ Id., p. 148.

ideia, como tal, *é um superlativo, algo potencializado ao extremo: o que há de mais descoberto e de mais sendo [ente]*⁷⁴.

Em Platão, as ideias são aquilo que possibilita o que os entes são em sua essência. Tudo que há no mundo, de algum modo, deriva das ideias superiores, das quais são imitações limitadas, tais como as sombras seriam meros reflexos dos objetos que as projetam e da própria luz que faz projetar. Deste modo, a realidade é dividida em dois mundos: o sensível, isto é, dos entes enquanto mera impressão sujeita a erros e mudanças; e o supra-sensível, do que é verdade absoluta, perfeita e atemporal (cujo ápice é a ideia do bem).

Cria-se, assim, segundo Heidegger, uma marca indelével que destina a história da filosofia e seu “campo” filosófico. A filosofia seria, em seu questionamento pelo que são as coisas, a busca pelo ser enquanto aquilo que possui solidez e consistência, que é mais verdadeiro e atemporal. Deste modo, o questionamento da ontologia tradicional parte de uma compreensão na qual a realidade é um conjunto de verdades absolutas a serem descobertas. A substantivação, a determinação e o esquecimento da questão originária de ser e do nada habitam este modo de compreensão. Se a filosofia também pergunta pelo ser do homem, deve também encontrá-lo de modo absoluto e definitivo. A própria liberdade será abordada a partir deste “campo”.

Com efeito, a leitura do mito indica que a liberdade e o filosofar são constituídos no homem que busca as verdades absolutas. Livre para a filosofia é aquele que não fica com as sombras e consegue ver além delas e dos demais homens; estar livre para o filosofar é habitar o mundo das verdades supra-sensíveis.

É este o fio-condutor que, de algum modo, atravessou a filosofia emergente na antiguidade grega, o pensamento teológico do mundo medieval, a dicotomização entre sujeito e objeto na idade moderna juntamente com o pensamento científico da modernidade.

De conformidade com este fio-condutor da história do pensamento ocidental, a questão da liberdade ganha contornos tão determinados quanto a definição do ser do homem e dos entes. De modo geral, a liberdade é pensada enquanto faculdade do sujeito no livre-arbítrio de seu agir e não-agir no mundo. É também sob esta compreensão, que o sentido de liberdade passa do pensamento para o senso comum.

⁷⁴ Id., p. 200.

A liberdade não é apenas aquilo que o senso comum gosta de fazer circular sob tal nome: ela não é apenas a veleidade, que de vez em quando se manifesta em nós, ao oscilarmos em nossa escolha ora para este ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento em relação às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste, porém, somente na disponibilidade para uma emergência ou uma necessidade.⁷⁵

Para determinarmos o que não é a essência da filosofia, façamos uma analogia entre a questão da liberdade e a alegoria da caverna, a fim de explicitar a relação entre liberdade, “grau” de liberdade e o “campo” filosófico da ontologia tradicional. Podemos metaforizar a liberdade para a ontologia tradicional enquanto um “grau” de libertação da seguinte forma: o “campo” construído na história do pensamento da ontologia tradicional é uma caverna, e os filósofos são os homens presos dentro dela, vendo apenas sombras.

Por mais estranha que seja a situação destes homens e por mais curioso que seja seu ambiente, eles se acham referidos e remetidos a τὸ ἀληθές, ao descoberto absolutamente e simplesmente: mesmo que a situação seja a mais estranha, o homem está sempre, desde que nasceu, por sua própria natureza, posto e colocado no descoberto, isso significa que ele se acha numa relação com as coisas. *Ser homem* significa estar no descoberto e relacionar-se com o descoberto.⁷⁶

Assim, o homem vinculado ao questionamento tradicional tem o seu modo de descobrir, de libertar ser. No entanto, ele é incapaz de libertar um questionamento de ser em sua originariedade. Com isto, o que ele revela são apenas “sombras” de ser, mas “*os prisioneiros consideram ser o que diante deles se desenrola*”⁷⁷. O homem livre para a filosofia tradicional acredita que o que faz é a filosofia em sua essência, no entanto, ele se relaciona apenas com “sombras” da filosofia. Isso porque a filosofia, em sua essência, não é a busca pela verdade absoluta, na tentativa do descobrimento de um conhecimento superior, atemporal e imutável. Além disso, Heidegger também determina que:

1. A filosofia não é um *fenômeno* ou uma *manifestação da cultura*. Não é um setor da, assim dita, criação do espírito, onde se produzem obras que a posteridade admira; claro que a filosofia pode ser encarada assim, mas, então, não se compreende o que a essência da filosofia é.

⁷⁵ M. Heidegger, *A essência do fundamento*, p. 201.

⁷⁶ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 141.

⁷⁷ Id., p. 142.

2. Filosofia também *não* é uma oportunidade e uma forma em que as diversas *personalidades desenvolvem* seu potencial e se expõem em suas obras.
3. Filosofia *não* é um *setor de ensino e docência* em que se pesquisa no sentido de *ciência* e onde haveria progresso. Na filosofia não há progresso. Também não é uma área de conhecimento em que se aprende e ensina, e se pode sistematizar.
4. A filosofia também não é *visão de mundo*, no sentido de se concluir e se completar a concepção das coisas, como que uma suma dos diversos resultados das ciências e da experiência de vida dos homens.
5. Filosofia também *não* é determinada forma, em que o indivíduo que se desligou, talvez, da religião tradicional encontra um *apoio e arrimo*.⁷⁸

Com esta compreensão insuficiente de “filosofia”, a proximidade em relação à originariedade de ser se dá de modo distanciado, não alcançando a essência de ser. Dá-se um “grau menor” de liberdade, no qual o sentido de ser fica restrito a um modo de compreensão – às sombras – com “pouca” liberdade para se ver além daquilo que já foi, previamente, determinado.

Os prisioneiros vêem, sem dúvida, as sombras, mas não as vêem como sombras. Aquilo que eles veem, nós é que chamamos apenas de sombras. Eles mesmos não têm condição de designar como sombras o que lhes surge e aparece na parede. Para isso teriam de saber do fogo e da luz que ele projeta. Ora, de tudo isso os prisioneiros não podem saber nada. Quando nós perguntamos o que é o descoberto, trata-se de uma pergunta a que os prisioneiros não têm condição de acesso. Têm de considerar as sombras como o que é e está sendo, como o próprio sendo [ente]. Não notariam que a luz está atrás deles e lhes vem de trás, às suas costas.⁷⁹

Somente o pensamento daquilo que é fundamental consegue reconhecer o descobrimento como descobrimento em seu movimento essencial, e alcançar o questionamento libertador acerca da originariedade de ser. Se, por um lado, afirmamos que a libertação que ocorre na ontologia tradicional se dá de modo análogo aos prisioneiros que não conhecem a luz como luz (ou o descobrimento como descobrimento), isto não significa, por outro lado, nenhuma atribuição depreciativa. E, principalmente, não significa que se busque “fora da caverna”, outra verdade absoluta para a questão de ser e para a filosofia. O pensamento daquilo que é essencial em ser não é exclusivo da ontologia fundamental heideggeriana e a liberdade para a filosofia pode se dar em diferentes modos.

⁷⁸ Id., p. 216.

⁷⁹ Id., p. 142.

Como o ser-homem tem, contudo, diversas possibilidades, múltiplos níveis e graus de lucidez, o homem pode encontrar-se de diversas maneiras na filosofia. De modo correspondente, a filosofia como tal pode permanecer velada ou manifestar-se no mito, na religião, na poesia, nas ciências, sem que seja reconhecida como filosofia.⁸⁰

Primeiro, temos que o homem já se encontra na filosofia. Não quer dizer que todo e qualquer pensamento do homem seja filosofia, uma vez que esta pode permanecer velada. Também temos que o filosofar pode se dar em outras áreas, em cada modo de estar em relação com ser, em cada “grau” de proximidade e liberdade, determinando como se dá o filosofar em sua compreensão. Assim, a filosofia em sua originariedade “*é um acontecimento fundamental na história do próprio homem, em si mesmo (e não de um indivíduo humano qualquer), que tem o caráter de um questionamento todo próprio, um questionamento que transforma e em que se transforma a essência do homem*”⁸¹. Este “questionamento todo próprio” é se por na proximidade da originariedade de ser, e a “transformação” é o próprio movimento de descobrimento e encobrimento, no qual a filosofia encontra a sua essência. Temos, portanto, que a própria essência da filosofia é o movimento de liberdade frente ao questionamento e a originariedade de ser.

Heidegger, nesta mudança de compreensão de filosofia, busca o “campo” que nos abre para outro modo de compreensão de ser, que nos permite pensar como se dá a base de toda liberdade e da originariedade do filosofar, seja no “grau” que for, na área e possibilidade em que pode ocorrer. Este “campo” é o que pode ser denominado de *hermenêutica da facticidade*.

1.3.2 O “campo” originário para a filosofia

Para compreendermos o “campo” em que se dá a liberdade para a filosofia em sua essência, em suas diferentes possibilidades e “graus” de liberdade, para além das “cavernas” da filosofia tradicional, desenvolveremos o conceito de *hermenêutica da facticidade*. É também através da hermenêutica da facticidade que encontramos o campo para a originariedade da filosofia e suas diferentes possibilidades.

⁸⁰ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 4.

⁸¹ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 216.

Na transformação do “campo” da história da ontologia tradicional para a elaboração da ontologia fundamental, destaca-se a interlocução⁸² de Heidegger com Dilthey⁸³ e Husserl⁸⁴. É com a junção de elementos oriundos destes dois pensadores que Heidegger elabora a hermenêutica da facticidade⁸⁵, o modo como ele propõe o “campo” de acesso à questão do ser, a única possibilidade de uma ontologia fundamental, e o “campo” para a compreensão da liberdade para a filosofia em sua essência.

Estes seriam os pontos principais na interlocução de Heidegger com Husserl: “*em primeiro lugar, a noção de intencionalidade; em segundo lugar a noção de redução ou de epochê fenomenológica e, em terceiro lugar, o lema husserliano ‘rumo às coisas mesmas’*”⁸⁶.

Sobre o primeiro ponto, Heidegger “*enraíza a intencionalidade em uma dimensão mais originária do que a pensada por Husserl*”⁸⁷. Este enraizamento se dá a partir da ideia heideggeriana de *filosofia da situação* ou *ocasião*. Heidegger coloca o homem, desde sempre, imerso em uma ocasião, recheada de acontecimentos do mundo, da qual se origina todo e qualquer acesso às coisas. Ele elabora, a partir desta ideia, o conceito de *facticidade*. Por facticidade entende-se o homem imerso na realidade factual e histórica, caracterizado por pré-conceitos já estabelecidos no cotidiano e que orientam previamente o modo como compreende o mundo. Enquanto tal, a facticidade é incontornável.

⁸² Além destas interlocuções, também encontramos outros pensadores aos quais convergem o pensamento heideggeriano: Kierkegaard, principalmente com o seu conceito de angústia, a lógica de Hegel, o pensamento de Nietzsche, a poética de Hölderlin e os pensadores gregos, principalmente os pré-socráticos, como Parmênides e Heráclito.

⁸³ A investigação filosófica de Dilthey busca compreender como a vida do homem se articula sobre os objetos do mundo em um movimento histórico. Esta articulação não acontece, para Dilthey, por si mesma, mas na ligação entre as vivências do homem que compreende os objetos e, ao fazê-lo, cria objetivações, a partir da exteriorização da vida subjetiva. Na tentativa de compreender as vivências da vida, Dilthey elabora a ideia de visão de mundo. A partir deste conceito, Dilthey diz que a cada momento da existência humana o homem está em uma relação da própria vida com o mundo que o envolve como um todo visível. Deste todo, o homem, enquanto subjetividade, sente, atribui valor e dá sentido ao mundo objetivo.

⁸⁴ Husserl, reconhecido como o “pai da fenomenologia”, elabora a teoria e o método fenomenológico buscando outras bases para a lógica e o conhecimento científico de sua época. Ele considerava que a teoria do conhecimento que lhe era contemporânea vivia uma miséria intelectual, manifestada pela diversidade de opiniões, em especial no campo da filosofia. O que impulsiona a fenomenologia husserliana é a tentativa de compreender como se dá a relação entre sujeito e objeto a partir de um pensamento rigoroso como base de conhecimento sólida e segura.

⁸⁵ Segundo Casanova, a tentativa de Heidegger na aproximação entre os pensamentos destes dois filósofos consiste em ultrapassar os limites de ambos “*a partir de uma junção de elementos oriundos dos dois*” (veja-se Casanova, op. cit., p. 40). Estes elementos são a hermenêutica e a fenomenologia. O que Heidegger busca nesta junção é conciliar a relação entre vivência humana e mundo a partir de uma compreensão originária e direta que abarque a questão do ser.

⁸⁶ M.A. Casanova, op. cit., p. 40.

⁸⁷ Id., p. 45.

Ela é incontornável mesmo com uma redução dos conceitos pré-estabelecidos no modo natural, ela “*não é capaz de produzir uma supressão dos enredamentos na semântica sedimentada no mundo fático*”⁸⁸. Assim, Heidegger também transforma a ideia de *epochê*⁸⁹, na busca pelo o que há de mais originário na facticidade e não no ato intencional. Para tanto, Heidegger desenvolve a ideia de *destruição*⁹⁰ e reelabora a ideia husserliana do “retorno às coisas mesmas”.

Heidegger expõe o mote “retorno às coisas mesmas”, de Husserl, como a grande descoberta da fenomenologia, porque permitiu ao filósofo um modo de investigação sem “*atrelamentos inautênticos constantemente emergentes e sorrateiramente atuantes. É justamente isso que diz o mote: às coisas mesmas, deixá-las rebater sobre si mesmas*”⁹¹. Deixá-las rebater sobre si mesmas significa deixar que cada coisa se manifeste como ela é, de modo originário, enquanto aquilo que possibilita a trama de sentidos⁹² encontrados na facticidade.

Trazendo a questão do sentido ao fenômeno da facticidade, encontramos a interlocução com Dilthey. Este aproxima homem e mundo em uma totalidade significativa. Para compreender como se dá esta dinâmica entre a vivência humana e as significações da vida, Dilthey desenvolve a hermenêutica como um método compreensivo que busca alcançar a realidade humana a partir das significações que este atribui às suas experiências. Alcança assim o cerne do existir singular, trazendo para a questão do conhecimento a plurivocidade de significações das diferentes visões de mundo.

Heidegger encontra também limite nesta compreensão das significações, uma vez que Dilthey falha “*ao seguir sempre a hermenêutica somente a partir de um ponto de vista temático*”⁹³. Quer dizer, a hermenêutica de Dilthey visa a plurivocidade do sentido, mas se desenvolveu enquanto “*mera aparelhagem metodológica própria de um*

⁸⁸ Id., p. 49.

⁸⁹ *Epochê* é a palavra grega designada por Husserl para dar nome a sua “suspensão fenomenológica”. Como sublinha Husserl, não se trata de negligenciar ou abrir mão de pré-conceitos e julgamento próprios, mas colocá-los entre parentes para posteriormente incorporá-las às análises, de tal modo que, em um primeiro momento, esta literal suspensão das certezas prévias permite o melhor entendimento daquilo que se mostra.

⁹⁰ O conceito de *destruição* será abordado mais a frente, em 1.4.1.

⁹¹ M. Heidegger, *Notas sobre a “Psicologia das Visões de mundo” de Karl Jaspers*, p. 34.

⁹² A questão do sentido é o ponto decisivo no qual Heidegger faz a aproximação entre a fenomenologia husserliana e a hermenêutica de Dilthey. Enquanto Husserl propõe que o método fenomenológico deve se espelhar no modelo da matemática, Heidegger propõe um modo aproximado das ciências humanas. Para Heidegger a matemática, pelo seu caráter de sempre buscar exatidão, seria pobre e restrita em sua abordagem. Já as ciências humanas, principalmente através da hermenêutica, possibilitariam um olhar para os sentidos emergentes na facticidade, numa diversidade de visões de mundo.

⁹³ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 20.

objeto particular de conhecimento”⁹⁴. Para Heidegger, a hermenêutica possui um caráter mais fundamental e incontornável: mais que um método para se compreender a relação entre a objetivação e a experiência subjetiva, ela faz parte de uma estrutura originária do homem e possibilita toda e qualquer visão de mundo.

A dimensão ontológica dos fatos da realidade significados pelo homem em seu existir singular, a partir de uma visão de mundo, se dá na compreensão de que este vive imerso na facticidade. Segundo Casanova⁹⁵, a relação entre vivência, compreensão e objetivação apresentada na obra de Dilthey influenciou Heidegger na conciliação entre as visões de mundo e a facticidade. A junção de ambas as ideias resulta, portanto, numa relação fundamental e originária que altera as compreensões correntes de homem e mundo, e assim nos fornece o “campo” para analisarmos a questão do sentido de ser e da liberdade para a filosofia.

Resumidamente, Heidegger compreende que o “campo” de investigação da ontologia fundamental e da liberdade para a filosofia, não deve configurar-se como um “campo” de compreensão no qual a realidade e a relação entre homem e mundo se dão mediante a busca por um mundo ou realidade superior, absoluto e atemporal. Também não se reduz aos contornos de uma consciência intencional ou a uma visão de mundo subjetiva. Tentemos, esquematicamente, organizar estas ideias.

1-) A realidade não é uma substancialidade atemporal e absoluta; nem objetivação de vivências subjetivas; ou objetos intencionados por uma consciência intencional. Ela se dá enquanto **facticidade**, uma ocasião que é incontornável para o homem.

2-) O homem não carrega em si um ser superior; nem se resume à vivências subjetivas que tematizam os objetos; nem a uma consciência intencional. Ele é, de tal modo, imerso na facticidade, vivenciando cada *ocasião* e, inevitavelmente, atribuindo sentido, enquanto um ser **hermenêutico**.

3-) A liberdade não é faculdade ou propriedade do sujeito, enquanto qualidade definidora da essência do homem; nem é a disponibilidade proporcionada pela realidade. Para compreender a pergunta pela liberdade, em sua relação fundamental com

⁹⁴ Id., p. 24.

⁹⁵ Cf M.A. Casanova, op.cit., capítulo 4.

a filosofia em suas diferentes possibilidades, convém analisar um pouco mais o campo da hermenêutica da facticidade.

Retomemos. Heidegger elabora a fenomenologia como hermenêutica da facticidade: *facticidade* porque estuda os fenômenos oriundos de cada ocasião na qual homem e mundo não se separam; e *hermenêutica* porque estuda o sentido destes fenômenos. Hermenêutica e facticidade são inseparáveis. Agora, nesta junção, reencontramos a questão central da filosofia heideggeriana: é a questão de ser que oferece uma unidade à hermenêutica da facticidade; ser se mostra em cada ocasião e é passível de sentido.

Heidegger compreende que o homem vive imerso na facticidade, de tal modo que esta é uma dimensão originária para as coisas do mundo e o conhecimento das mesmas. Além disso, enquanto ontologicamente hermenêutico, o homem é capaz de abordar, concentrar e acessar a facticidade. Para ele, o termo “hermenêutica” “*significa determinada unidade na realização do comunicar, ou seja, da interpretação da facticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade*”⁹⁶.

A partir daí, pode-se dizer que: 1-) a facticidade é condição para a liberdade, de modo que esta última se dá em cada ocasião, isto é, a cada ocasião, um libertar diferente; 2-) hermenêutica é a experiência incontornável que faz emergir e possibilita o libertar do sentido de ser; 3-) o libertar hermenêutico se dá de modo interpretativo e particular em cada vivência, em diferentes “graus” de libertação; 4-) estando o homem imerso na facticidade e inevitavelmente sendo hermenêutico, a liberdade ocorre na libertação do sentido de ser em cada ocasião; 5-) a hermenêutica da facticidade não pode ser considerada apenas o “campo” do filosofar heideggeriano, mas a base de toda e qualquer liberdade humana e o “campo” para a filosofia em sua originalidade; 6-) isso porque a filosofia somente é possível na facticidade, imerso em uma ocasião e acontece na inevitabilidade do viés hermenêutico, nos sentidos emergentes oriundos de cada filósofo em suas diferentes compreensões de mundo.

Através da hermenêutica da facticidade encontramos assim o modo como Heidegger aborda a questão da liberdade para a filosofia em seus fundamentos. A partir dela, ele consegue libertar o fundamento de toda e qualquer vivência humana e, ao mesmo tempo, compreender a liberdade para toda possibilidade de filosofia. Trata-se de

⁹⁶ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 21.

diferentes modos de filosofar que se dão através de diferentes “graus” de liberdade de acordo com a facticidade e seus sentidos. Quanto mais próximo da originariedade de ser, maior o “grau” de liberdade para o filosofar. Assim, um poeta, um padre ou um camponês podem filosofar; a filosofia pode habitar outros “campos” que não o restrito da filosofia tradicional: o homem, hermenêutico e inserido na facticidade, pode morar na filosofia de diferentes modos dependendo de como se dá sua compreensão. Portanto, diferentes modos de proximidade ao ser nos levam a diferentes “graus” de liberdade e de libertação no questionamento de ser em sua originariedade.

Há aqui uma transformação radical na compreensão acerca da essência da filosofia. Heidegger, com a compreensão da hermenêutica da facticidade, não somente liberta a questão do ser, mas liberta a própria liberdade para a filosofia: filosofar não é apenas estar preso ao filosofar dos grandes pensadores da história que encobriram a originariedade de ser e seus domínios e campos desenvolvidos, mas estar em proximidade com ser de modo essencial.

A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tomar e despertar livremente o filosofar em nós.⁹⁷

Heidegger traz para o cerne da questão da liberdade para a filosofia a existência do homem e seus diferentes modos de ser. Mas antes de tratar da existência para a filosofia heideggeriana, consideremos o modo como Heidegger chega à liberdade para a filosofia. Para pensar as questões do sentido de ser e possibilitar a sua libertação, o caminho proposto por Heidegger é o do método fenomenológico-hermenêutico. A seguir, vejamos como ele elabora o método.

1.4 O método e o caminho de libertação da questão de ser

⁹⁷ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 5.

Heidegger elabora o método fenomenológico como modo de acesso à questão e aos desdobramentos da ontologia fundamental. Para Nunes, o método heideggeriano permite “*ver o fenômeno, aquilo que se mostra por si mesmo uma vez liberado de seus encobrimentos. E aquilo que assim se mostra é o ser do ente focalizado*”⁹⁸. Ele é o modo através do qual Heidegger busca acessar e compreender a questão de ser, para além dos encobrimentos da tradição. Assim, o método é o caminho de libertação para as questões pertinentes à originariedade de ser. Também é através do método que se alcança a pergunta por aquele que filosofa, quer dizer, quando filosofamos, *quem* o faz? Para entendermos o que é este caminho de libertação na filosofia heideggeriana, analisar-se-á: a *destruição* do legado da história da ontologia tradicional (1.4.1); o que constitui propriamente o método fenomenológico (1.4.2); e o *quem* da questão de ser, isto é, *ser-aí* como a abertura para o questionamento de ser e da liberdade para a filosofia (1.4.3).

1.4.1 Destruição enquanto libertação

Heidegger apresenta a ideia de *destruição*⁹⁹ no § 6 de *Ser e Tempo*. Nele, anuncia seu objetivo: “*Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição*”¹⁰⁰. O “acervo da antiga ontologia” – ou a ontologia tradicional – são as compreensões que abordam regiões do ser, aprisionando a questão em sua originariedade. Se, como vimos, Heidegger quer com a ontologia fundamental – hermenêutica da facticidade – alcançar a questão de ser para a filosofia em seu fundamento (em um “campo” fáctil e hermenêutico), então ele busca realizar primeiro a desconstrução das bases e do “campo” do pensamento da ontologia da tradição. “*Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que,*

⁹⁸ B. Nunes. *Heidegger & Ser e Tempo*, p. 11.

⁹⁹ O conceito heideggeriano de *destruição* não corresponde à ideia nietzscheana da “filosofia do martelo”, apresentada em *Crepúsculo dos ídolos*. Esta última tem como base de seu comportamento filosófico a aniquilação dos equívocos existentes no modelo tradicional a fim de superar a moral e valores que, para Nietzsche, habitam a filosofia, e assim alcançar a superação do homem atual pela ideia do *ultra-homem*, na transvalorização de todos os valores. Em Heidegger, o objetivo e o meio da destruição é diferente, como se verá a seguir.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 51.

desde então, tornaram-se decisivas”¹⁰¹. Trata-se de uma tarefa não realizada propriamente em *Ser e Tempo*¹⁰², obra na qual ele se limita a desenvolver o porquê e como tal tarefa deve ser realizada.

Destruir estas compreensões é necessário porque criaram determinações que não se aproximam de uma experiência originária de ser. Tais determinações não são simplesmente contornáveis ou deixadas de lado numa abstração ou suspensão de seus significados. Uma vez que são historicamente decisivas e permeiam a facticidade, elas bloquearam o acesso ao questionamento de ser, mantendo-nos, até hoje, numa compreensão insuficiente da questão. Sobre esta compreensão, Nunes usa a metáfora de um “círculo mágico”,

dentro do qual a pergunta relativa ao ser jaz, ao lado de outras questões estanques, no cemitério das perplexidades do pensamento, das ideias passadas e residuais – solitários e vazios testemunhos da cultura, conservados e revividos pelos historiadores da filosofia¹⁰³.

Dubois, por sua vez, afirma que o pensamento,

ao longo da história da filosofia, é transmitido, muitas vezes de maneira imperceptível, como sentido inquestionado do ser: a destruição coloca primeiro em evidência, de Platão a Hegel, um fundo permanente de conceituação ontológica.¹⁰⁴

Estes dois comentadores falam da determinação irrefletida na história da filosofia sobre a questão de ser e, principalmente, como esta levou a um pensamento paralisado. Tal paralisia resulta da aceitação das determinações construídas através de pressupostos e pré-conceitos na história do pensamento ocidental. Casanova¹⁰⁵ metaforiza estes pressupostos enquanto “encrostamentos” que foram “sedimentados” sobre a questão originária de ser. É como se o pensamento na história, a cada nova interpretação, acrescentasse uma nova “camada” sobre a questão fundamental, tornando-a, assim, distante e irreconhecível. Para se alcançar a questão de ser é preciso passar por estas “camadas” que bloqueiam o acesso, desconstruí-las.

¹⁰¹ Id., p. 51.

¹⁰² Embora anuncie no §8 “O sumário do tratado” que na segunda parte de *Ser e tempo* elaboraria três seções referentes a Kant, Descartes e Aristóteles, Heidegger não chega a fazê-lo neste livro. Este diálogo destrutivo será realizado no decorrer de toda a obra heideggeriana, particularmente nos textos: *Kant e o problema da metafísica* (1929), *A essência e o conceito de physis em Aristóteles* (1939), entre outros.

¹⁰³ B. Nunes, *O dorso do tigre*, p. 81-82.

¹⁰⁴ C. Dubouis, op. cit., p. 22.

¹⁰⁵ Cf M.A. Casanova, op. cit., p. 47.

Tendo apresentado o porquê da necessidade da tarefa da destruição, já somos compelidos a como realizá-la: desmascarar os pré-conceitos e seguir o caminho contrário dos mesmos, encontrando a origem deles, evidenciando a sua insuficiência frente à questão fundamental e, assim, “*liberar potencialidades que dormitam nesses conceitos mesmos*”¹⁰⁶. Esta libertação passa por um diálogo constante de Heidegger com a tradição, pois para ele esta “*não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, délivrer, é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo*”¹⁰⁷. No diálogo com a tradição, Heidegger encontra a liberdade para a filosofia: não estamos condenados a seguir o que sempre fora dito, mas a partir do que já disseram, trilhar outros caminhos. Para esta liberdade, Heidegger realiza seu caminho “*por uma série de antecipações e regressões, que mutuamente se esclarecem*”¹⁰⁸.

A destruição da tradição é o modo criador de a ela se remeter, que primeiro se vê obrigado a cercar nela aquilo que, solidificado, impede o questionamento (...) uma evidenciação da origem dos conceitos ontológicos fundamentais que predeterminam nosso acesso ao ser, que até mesmo o obstruem ao impor um ‘conceito médio de ser’.¹⁰⁹

Assim, a realização da destruição tem um alvo positivo e criador sobre aquilo que tem por objetivo destruir. Trata-se de alcançar a experiência originária, poder espantar-se, mais uma vez, com o questionamento do que são as coisas, deparar-se com a questão de ser e a liberdade para o filosofar. Isto “*implica uma liberação do que permanece incessantemente impensado em toda ontologia*”¹¹⁰, num movimento da liberdade. Afirma-se: **destruir é a primeira etapa da libertação da questão de ser para a filosofia**: “*a experiência do indeterminado só pode ser liberada mediante uma desconstrução do determinado*”¹¹¹. Liberta-se ser de suas significações determinadas, e segue-se em direção ao questionamento da indeterminação originária e fundamental de como ser do ente ganha sentido. Assim, a destruição é a passagem do sentido negativo – enquanto libertar-se de... – para o sentido positivo de liberdade – ligar-se à... – relativo à filosofia e à questão de ser. Vejamos um pouco mais qual o caminho que Heidegger propõe para a filosofia acessar a questão de ser.

¹⁰⁶ M.A. Casanova, op. cit., p. 51.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Que é isto - A filosofia?*, p. 18.

¹⁰⁸ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 82.

¹⁰⁹ C. Dubois, op. cit., p. 22.

¹¹⁰ M.A. Casanova, op. cit., p. 84.

¹¹¹ G. Figal, op. cit., p. 67.

1.4.2 Breve exposição sobre o método

Em uma exposição preliminar no §7 de *Ser e tempo*, Heidegger pensa o método a partir da análise da palavra “fenomenologia”, decompondo-a em *fenômeno* e *logos*. Tal análise propõe retornar ao significado originário destes componentes para buscar como ela se mostrou pela primeira vez, para além das deformações e “recauchutagens” oriundas do tempo e das interpretações tradicionais. Com esta análise, Heidegger alcança o modo como podemos nos ligar ao questionamento de ser em sua originariedade.

A partir desta análise originária, encontramos o que Heidegger compreende como método fenomenológico: “*fenomenologia diz, então: deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo*”¹¹². “Deixar e fazer ver” é a liberdade do pensamento, livre de pré-conceitos e interpretações determinantes, e “*aquilo que se mostra, tal como se mostra*” é ser em seu movimento originário. Em outras palavras, fenomenologia diz: tratar a questão de ser sem pré-conceitos e determinações, alcançar a indeterminação de ser em sua originariedade.

Para a análise do componente “fenômeno”, Heidegger, busca o grego *φαινόμενον*, que significa, “mostrar-se” e “o que se mostra, o que se revela”. Como vimos, aquilo que se mostra é o sentido de ser dos entes, e são diversos os modos como um ente pode mostrar-se em seu ser. O fenômeno é “*o que se mostra em si mesmo*”¹¹³. Isto quer dizer que na concepção heideggeriana, fenômeno é o mostrar-se do ser dos entes, sempre em um sentido.

Já o componente *logos*, do grego *λόγος*, carrega diversos significados, por isso Heidegger diz que é importante distinguir e apreender devidamente seu “conteúdo primordial”. A filosofia tradicional já o compreendeu como “*razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção*”¹¹⁴. Mas *logos* em seu sentido originário “*diz (...) revelar aquilo de que trata o discurso [logos]*”¹¹⁵ e ainda, “deixar e fazer ver”.

O *λόγος* deixa e faz ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (*médium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O *logos* “deixa e faz ver” *ἀπὸ* ... a partir daquilo sobre o que discorre. O

¹¹² M. Heidegger, *Ser e tempo*, p. 65.

¹¹³ Id., p. 61.

¹¹⁴ Id., p. 62.

¹¹⁵ Id., p. 62.

logos (...) autêntico é aquele que retira o *que* diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre.¹¹⁶

Logos é o que “deixa e faz ver” e com isso torna acessível o *que* se revela e se descobre. Heidegger destaca o significado apofântico de *logos*, na medida em que sempre se dá em conjunto com os outros. A questão apofântica do *logos* fala da verdade no sentido de *Aletheia*, que significa retirar algo de seu velamento, “*deixar e fazer ver o ente como algo desvelado, em suma, descobrir*”¹¹⁷. Portanto, entende-se *logos* como aquilo que deixa e faz ver, que sempre se dá em conjunto e pode descobrir o fenômeno em si mesmo, em seu ser. Deste modo, o conceito preliminar de fenomenologia é

Deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas”.¹¹⁸

Isso quer dizer que o método fenomenológico guia-se a partir da “própria coisa”, deixando-a e fazendo-a ver tal como ela se mostra. O que o método busca é alcançar o *que* são as coisas. No entanto, tal busca não é novidade para a filosofia tradicional, uma vez que ela, em seus diferentes métodos e visões de mundo, sempre buscou por isso. A novidade metodológica para a filosofia é que na busca pelo *que* são as coisas busca-se conjuntamente *como* estas se dão, “*como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado*”¹¹⁹. A partir da pergunta pelo *como* ser se mostra, encontramos o caminho para se ligar ao ser, na liberdade em seu sentido positivo.

A Fenomenologia é Ontologia, e como ontologia uma Hermenêutica fenomenológica, porquanto, em sua nova possibilidade, a descrição do método terá o alcance de um *trabalho de interpretação*, de acesso ao sentido. Descrever o fenômeno, o ser dado nas vivências, consiste em explicitar o sentido em que nelas se encobre, assim como se explicita, por meio de uma interpretação, o significado original de um texto, de uma obra de arte ou de um produto histórico, em geral encoberto nas significações, e que o esforço hermenêutico desembaraça ou restitui.¹²⁰

¹¹⁶ Id., p. 62-63.

¹¹⁷ Id., p. 63. Vemos aqui a proximidade do pensamento heideggeriano com um dos conceitos de verdade que, na interpretação heideggeriana, aparecem no mito de Platão. Trata-se da verdade (*Aletheia*) como *descobrimento*.

¹¹⁸ Id., p. 65.

¹¹⁹ Id., p. 65.

¹²⁰ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 60.

Se o método é o caminho para a libertação da questão do ser, encoberta pela tradição, o trabalho interpretativo da hermenêutica consiste em buscar *como* ocorre a libertação do ser em seu sentido e significado. A conexão entre o método fenomenológico, a liberdade e a questão do ser aparece na própria libertação proporcionada pelas peculiaridades do método de questionar pelo ser enquanto algo indeterminado, em busca das “coisas mesmas”, das experiências originárias, através de uma interpretação do sentido de ser que se mostra na facticidade. É desta mesma forma que podemos também afirmar que a liberdade para a filosofia através do método fenomenológico pode ocorrer não somente naquele filósofo que conhece o estudo deste método; fazer “fenomenologia” pode se dar em diversos âmbitos, desde que se busque pela originariedade de ser.

Libertado o caminho de acesso à questão de ser, Heidegger busca um fio-condutor que permita revelar o sentido do questionar e da questão. O fio-condutor é um ente, aquele que, em seu ser, é capaz de comportar-se em relação ao ser de modo a ler o sentido, capaz de questionar e buscar, compreender e escolher, em suma, interpretar. Trata-se “*daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos*”¹²¹, *ser-á*.

1.4.3 O quem da questão de ser e da liberdade para a filosofia

As conclusões a que chegamos até aqui relativas à liberdade e à filosofia, deixam mais perguntas: como a liberdade originária, a filosofia em sua originariedade, o “campo” fundamental e incontornável da hermenêutica da facticidade que proporciona diferentes “graus” de liberdade para a filosofia, e o método fenomenológico-hermenêutico ganham uma base consistente? *Quem* possui a primazia da questão de ser e do próprio filosofar? *Quem* se comporta de modo investigativo e libertador? Todas as conclusões e essas questões desembocam, necessariamente, em outra questão essencial na filosofia heideggeriana:

Em *qual* dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para a questão do ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia?¹²²

¹²¹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 33.

¹²² M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 32.

Trata-se da questão acerca do *ser-aí*¹²³. *Ser-aí* é, para Heidegger, o ser do ente que nós mesmos somos, do ente que questiona: o ente “homem”¹²⁴. *Ser-aí* é a condição do ente que somos e que possibilita o contato com a questão de ser e sua interrogação¹²⁵: “*visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, (...) esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar*”¹²⁶. Ele “recebe” o ser dos outros entes na *abertura* da sua *existência*. A abertura é o “espaço” do indeterminado, no qual o sentido de ser dos entes pode se descobrir e assim vir a se determinar. Sendo o ente que já é abertura, é o *ser-aí* que possui a capacidade e a primazia de possibilitar o descobrimento do sentido de ser.

Ao apresentar *ser-aí* como o cerne de todo o questionamento, enquanto aquele que possui o privilégio da possibilidade do descobrimento de toda e qualquer questão, Heidegger realiza um movimento que até então vinha sendo desconsiderado pela filosofia: ele traz o “homem” para o centro do questionamento de ser e da filosofia. Entende-se, contudo, que “*a liberação do filosofar no ser-aí não tem nenhuma relação com um olhar psicológico embasbacado e mesmo egoísta de si mesmo. Todavia, deixar o filosofar liberar-se em nós tampouco se confunde com uma contemplação moralmente edificante do próprio eu*”¹²⁷. Se falávamos em libertar a questão de ser, em seu fundamento e originariedade, tal libertação deve passar necessariamente pela interrogação das estruturas do *ser-aí*. Agora, o trabalho filosófico de questionar pelo ser entra na questão do *ser-aí* enquanto o interprete básico de “*toda investigação ontológica*”.

Na tarefa de interpretar o sentido do ser, a *pre-sença* [*ser-aí*] não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e se comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *ser-aí*, a saber, da compreensão pré-ontológica.¹²⁸

¹²³ *Dasein*: *Da* (aí), abertura, e *sein* (ser), não possui gênero, masculino ou feminino. *Dasein* diz de uma condição existencial frente à abertura de ser.

¹²⁴ Agora escreve-se “homem” entre aspas uma vez que tal noção não corresponde exatamente ao *ser-aí*, mas partimos dela para explicitar o que Heidegger entende por *ser-aí*. A partir de agora evitaremos utilizar o termo homem.

¹²⁵ Por isso *ser-aí* é o espaço no qual se dá o libertar da questão do ser através do método fenomenológico

¹²⁶ Id., p. 33.

¹²⁷ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 11.

¹²⁸ M. Heidegger, *Ser e tempo*, p. 41. O termo *pre-sença* só foi adotado na edição brasileira, traduzida por Marcia Sá Cavalcanti Schuback,. Nas demais traduções desta obra, o termo *Dasein* foi traduzido literalmente da expressão alemã. Portanto, adotamos neste trabalho a tradução *ser-aí*.

Cotidianamente e a todo instante *ser-aí* realiza compreensões de ser, libertando sentidos. A ciência liberta uma compreensão acerca de uma região do ente, assim como a religião. Até o mais cotidiano dos homens liberta, na sua rotina, alguma compreensão de ser. Este tipo de compreensão não alcança a questão de ser, e por isso, Heidegger a chama de *pré-ontológica*, quer dizer, mesmo estando em relação com ser, não chega a se caracterizar enquanto uma ontologia propriamente dita, por não desenvolver o seu apropriado questionamento. No entanto, se não podemos caracterizar a compreensão que não se questiona pela questão de ser enquanto “ontologia”, isso não significa que não possa tratar-se de “filosofia”. De todo e qualquer modo, *ser-aí* sempre compreende de alguma maneira. E o faz de modo a se colocar em conjunto, em diferentes “graus” de proximidade com o sentido de ser. Enquanto tal, a compreensão de *ser-aí* habita o *aí* como espaço fértil da própria relação com ser. O *ser-aí* já está em relação com ser, portando-se junto a ele; é o único ente que “sabe de ser”. Esta expressão é usada em dois sentidos: sabe de ser, no sentido “entende do assunto” e sabe de ser, como aquele que admite a relação primordial com ser como algo que perpassa a existência. Uma vez que *ser-aí* “sabe” de ser, ele pode “saber” de filosofia.

Através da ontologia fundamental, Heidegger questiona *como* esta relação entre *ser-aí* e o descobrimento de ser acontece. E é através da mesma que podemos descobrir como se dá a relação entre o filósofo e a filosofia. A questão se desenvolve dentro de uma circularidade que é própria a Heidegger e que passamos a esquematicamente apresentar.

1-) Se Heidegger pergunta pela questão de ser, para acessá-la ele pergunta por *ser-aí*; e somente porque *ser-aí* tem a possibilidade de se perguntar é que ele pode acessar a questão de ser.

2-) Se perguntamos pela filosofia, para acessá-la devemos expor a pergunta pelo *ser-aí* filósofo; e somente porque *ser-aí* filósofo se pergunta – ou seja, filosofa – é que podemos acessar a filosofia.

Poder-se-ia questionar se não se trata de um círculo vicioso. O próprio Heidegger refuta a possibilidade de sua interrogação cair em tal círculo: “*o ente pode vir a se determinar em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido de ser. Não fosse assim, não poderia ter havido nenhum*”

conhecimento ontológico, cujo fato pode ser negado”¹²⁹. Não se trata de um círculo vicioso, mas de um círculo que excepcionaliza a questão e quem a realiza.

Assim, a interpretação a respeito do ser é uma possibilidade do ente que a faz – o homem (*Dasein*, ser-aí). Como sua possibilidade, a pergunta inclui um sentido que somente através desse ente, de sua existência, poderá ser aclarado. O objeto a respeito do qual se indaga depende, pois, do sujeito que interroga; mas, inversamente, está o sujeito determinado pelo objeto da pergunta. O homem não formularia a questão de todas as questões, a pergunta das perguntas, se a sua existência não fosse pré-ocupação. Para que a direção da pergunta seja explicitada é necessário fazê-la por intermédio de um ente que, permitindo desenvolvê-la, dê-nos acesso ao pleno sentido que ela encerra. Ora, de todos os entes é o homem que tem o privilégio de servir, por efeito da pergunta que só dele nasce, de mediador ao sentido do ser. **Um novo círculo, portanto: a posição excepcional do *Dasein*, para traduzir a pergunta, resulta da própria pergunta que o excepcionaliza.**¹³⁰

Este círculo nos abre para o que é fundamental na liberdade para a filosofia, não somente a liberdade originária e seus diferentes “graus” de efetivação, ou a filosofia originária, mas a questão do *ser-aí*. Notar-se-á que são, na verdade, uma e a mesma coisa, anunciando um círculo perfeito na construção da filosofia de Heidegger. A liberdade originária e seus diferentes “graus” somente podem se efetivar através de *ser-aí*, e *ser-aí* somente pode ser uma vez que “possui” a liberdade originária enquanto seu fundamento. *Ser-aí* é abertura e, enquanto tal, é a possibilidade da liberdade para a filosofia.

Vimos que o “campo” no qual a liberdade para a filosofia pode vir a se descobrir em sua originariedade é a hermenêutica da facticidade. Agora, se é *ser-aí* a possibilidade da liberdade para a filosofia, então, para a filosofia heideggeriana, “o tema da investigação hermenêutica é o *ser-aí* próprio em cada ocasião [facticidade], justamente por ser hermenêutico, questionar-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada”¹³¹. Para tanto, realizar-se-á através do método fenomenológico hermenêutico, em *Ser e tempo*, a fenomenologia do *ser-aí*.

Fenomenologia da pre-sença [*ser-aí*] é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da presença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter da pre-sença [*ser-aí*]. A hermenêutica da pre-sença [*ser-aí*] torna-se também uma

¹²⁹ Id., p. 33.

¹³⁰ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 82.

¹³¹ M. Heidegger, *Ontologia*, p. 22.

“hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.¹³²

Com a investigação ontológica da hermenêutica da facticidade, Heidegger busca as raízes do fundamento; e se *ser-aí* é a possibilidade e condição de todo conhecimento, portanto, Heidegger o faz enquanto a base do estudo de sua filosofia. Através dele e somente através dele pode-se libertar o que há de mais fundamental na questão de ser: a possibilidade do sentido de ser. Uma questionabilidade fundamental, a partir da compreensão de *ser-aí* necessário à liberdade para a filosofia. Ao mesmo tempo em que o questionamento de *ser-aí* possibilita à filosofia de Heidegger buscar a originariedade da questão de ser, ele também liberta o fundamento de *como* se dão as diferentes possibilidades do filosofar: é no modo em que cada *ser-aí* se mostra e se comporta que pode emergir a filosofia em sua originariedade. Mesmo que este não se pergunte pela originariedade da **questão de ser**, de acordo com o seu modo de questionar – mesmo que pré-ontológico – pode habitar a filosofia na proximidade com a originariedade do **sentido de ser**. Assim, o “filósofo” não apenas se pergunta pela questão de ser, mas pelo sentido de ser em sua originariedade, de modo que tal *ser-aí* se dá no ligar-se ao ser, no caminho do descobrimento de seu sentido. Somente neste “ligar-se ao ser”, *ser-aí* pode se determinar enquanto filósofo e *ser-livre* para a filosofia: “*este ligar-se é o grau mais elevado de ater-se à liberdade. É o próprio ser e estar livre*”¹³³.

Com a exposição prévia acerca de *ser-aí* e sua relação com ser preparamos o terreno para o esclarecimento da questão acerca da liberdade para a filosofia. Este primeiro movimento nos leva a um segundo: o movimento de descobrimento do sentido de ser, através da abertura de *ser-aí*, enquanto toda a possibilidade da liberdade para a filosofia e do *ser-livre* para o filosofar. “*É a liberação do horizonte para a mais originária interpretação do ser, que ela é especialmente destinada a preparar. Uma vez esta adquirida, e então a analítica preparatória do Dasein [ser-aí] exigirá sua repetição sobre uma base ontológica mais elevada e autêntica*”¹³⁴. Assim, com a liberação da questão de ser com a analítica de *ser-aí* como horizonte, caminhamos para compreensão de *como* se efetua a liberdade para a filosofia em seu fundamento na *existência*:

¹³² M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 68.

¹³³ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 169.

¹³⁴ C. Dubois, op. cit., p. 20.

... porque as presentes notas gostariam precisamente de aguçar a consciência para que se recolque uma vez mais de maneira radical questões acerca dos motivos originários de tais posicionamentos filosóficos sobre o ideal epistemológico, motivos “histórico-espirituais” e geradores de sentido em sentido propriamente dito; gostaria de aguçar a consciência ainda para que se verifique se esses motivos satisfazem ao sentido fundamental do filosofar ou se não conduzem antes a um ser-aí sombrio, enrijecido em uma longa tradição que decaiu na inautenticidade e há muito renunciou a uma apropriação originária.¹³⁵

A analítica do *ser-aí*, dando prosseguimento à questão da liberdade para a filosofia, será assunto do próximo capítulo.

¹³⁵ M. Heidegger, *Notas sobre a “Psicologia das Visões de mundo” de Karl Jaspers*, p. 13.

2 Ser-livre para o filosofar

2.1 Considerações introdutórias

Segue-se o trabalho de análise da liberdade e da filosofia através da análise existencial realizada em *Ser e tempo*. Vimos no primeiro capítulo que Heidegger, através da ontologia fundamental e do método fenomenológico, encontra a liberdade para o questionamento de ser em sua originariedade, em uma libertação da questão de ser e da própria filosofia, compreendendo o *que é* filosofia em sua essência e ampliando as possibilidades de liberdade para a mesma. Trata-se, neste capítulo, de tentar mostrar *como* liberdade e filosofia podem se efetivar na existência de *ser-aí*.

Veremos como Heidegger desenvolve a análise existencial dentro de um emaranhado de conceitos¹³⁶ rigorosamente articulados, trazendo-nos novos pontos para a questão central da dissertação, de modo que clarifiquemos *como* se dá a liberdade para a filosofia no habitar de *ser-aí* e em sua possibilidade originária de *ser-livre* para o filosofar. Antes de mais, deve-se explicitar do que se trata, pois, a análise existencial. Rapidamente, podemos afirmar que se trata de analisar a existência. Mas a resposta rápida pode gerar equívocos, uma vez que a compreensão heideggeriana sobre *existência* é bastante peculiar em relação a outros modos de compreensão.

A *existência* é, para Heidegger, o modo de ser de *ser-aí*, “a ‘essência’ da presença [*ser-aí*] está em sua existência”¹³⁷. Existência, ou *ex-sistência*¹³⁸, que vem da palavra *Existenz*, significa *ser-para-fora*, o que quer dizer que *ser-aí* não possui uma essência em-si-mesmo, enquanto subjetividade ou faculdades intelectivas, mas que

¹³⁶ Safransky metaforiza a articulação de conceitos de Heidegger na análise existencial enquanto uma “colônia de algas”, “não importa onde as pegamos, sempre as teremos de retirar como um todo” (veja-se Safransky, op. cit., p.195), mostrando-nos como a análise heideggeriana se articula de modo que os conceitos utilizados estão profundamente articulados, levando, por vezes a uma “*involuntária autoparódia*” (id, p.195). Assim, o próprio conceito de liberdade na análise existencial se determina e se sustenta a partir de outros conceitos heideggerianos, fazendo necessário seu devido esclarecimento para alcançarmos aquilo a que nosso conceito principal se refere, onde se insere e como se define.

¹³⁷ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 77.

¹³⁸ O termo *ex-sistência* faz referência à ideia de *êx-tase*, enquanto *ekstasis*, no sentido de que *ser-aí* se determina em um movimento que o lança adiante, para além de si-mesmo, quer dizer, “para fora” de si.

somente se determina quando se manifesta e se depara com o “fora”. Portanto, àquilo que *ser-aí* é, enquanto está se manifestando, designa-se existência.

Pode-se realizar a análise da existência de diferentes modos, e Heidegger trata de determiná-los no §4 de *Ser e tempo*. Nomeia-se análise *existenciária* aquela compreensão factual que se dá no existir, é uma análise da onticidade. Já a análise *existencial* corresponde à compreensão da dimensão ontológica da existência e, enquanto tal, questiona as bases e o fundamento da existência que permitem descobrir o sentido de ser. Heidegger chama estas bases de “estruturas” (e não categorias¹³⁹) e ao conjunto das estruturas da existência, nomeou de *existencialidade*. É a existencialidade da existência que permite ao *ser-aí* estar em uma relação fundamental com o sentido de ser, e tal dimensão ontológica é essencial para todo existir e para a liberdade de *ser-aí* para habitar a filosofia. Retomaremos a questão do *ser-aí*, a fim de aprofundar a questão da existência e a liberdade; depois veremos como ela se desdobra no filosofar; e por fim, abriremos o caminho para a análise de *como ser-aí* pode habitar a filosofia de modo a *ser-livre* para o filosofar.

Vimos que *ser-aí* recebe o ser dos outros entes na abertura e que esta é o “espaço” do indeterminado. Tanto *ser-aí* quanto os outros entes não possuem uma determinação *a priori*; é pela abertura que o sentido de ser dos entes pode se mostrar e assim vir a determinar-se. Assim, o movimento de determinação e descobrimento do sentido se dá pela abertura de tal modo que “o ser é o que neste ente está sempre em jogo”¹⁴⁰. O que está em jogo no *ser-aí* é o seu próprio ser e o ser dos entes. E isto somente acontece porque a existência está voltada para “fora” e aberta para a manifestação dos entes. Quando os entes chegam à existência pela abertura de *ser-aí*, uma possibilidade de ser se mostra, de tal forma que a existência do *ser-aí*, se determina uma vez que ele “existe”, na transitoriedade do sentido que se descobre e encobre. Por isso, Heidegger diz: “o privilégio ôntico que distingue a *pre-sença* [*ser-aí*] está em *ela ser ontológica*”¹⁴¹. Isto significa dizer que enquanto *ser-aí* existe e possibilita o descobrimento do ente em seu ser, ele só o faz porque está, essencialmente, em uma relação ontológica com o ser do ente.

¹³⁹ Heidegger evita o termo “categoria” uma vez que está relacionado com uma compreensão unilateral da “coisa”, em sua substancialização e posição estanque na articulação categorial; as estruturas ontológicas da existência não se dão de modo unilateral, mas em uma relação direta e complementar umas com as outras, de modo “multilateral”.

¹⁴⁰ Id., p. 77.

¹⁴¹ Id., p. 38.

Trata-se do movimento originário de constituição ontológica na qual a partir de *ser-aí* os entes são descobertos em seu ser. Temos aqui o primado ôntico-ontológico de *ser-aí*: ôntico por estar em relação com o ente e ontológico por ter como acervo essencial a capacidade de libertar o sentido de ser. *Ser-aí* é, de tal modo, que está em uma relação direta com a liberdade originária e toda libertação do sentido de ser, de si mesmo e do ente.

Heidegger compreende que a essência da liberdade de *ser-aí* o faz *ter-que-ser*. *Ter-que-ser* é o processo que deve enfrentar para descobrir o sentido de ser e encaminhar sua existência para uma determinação. *Ter-que-ser* acontece neste caminhar necessário e incontornável: é a liberdade originária que cada existência possui para determinar o próprio ser. Se *ter-que-ser* implica uma determinação do próprio ser e se tal determinação é um movimento de liberdade para cada existência se determinar, então cada *ser-aí* se faz dentro de um modo particular, em um *ser-meu*. A determinação da existência, assim, se caracteriza por ser sempre *minha*, uma vez que ela, em seu movimento, é responsável por aquilo que ela mesma é e descobre, o que significa, em última análise, que *ser-aí* é responsável pela própria liberdade¹⁴², seja para consigo mesmo ou com os entes em geral.

A partir desta relação direta entre liberdade e *ser-aí*, Heidegger determina que existir é *ser-livre*, ou seja, a liberdade é condição ontológica da própria essência de *ser-aí*.

Neste movimento de liberdade temos que *ser-aí* “*se atém e comporta com o descoberto*”¹⁴³. Heidegger designa este movimento essencial de *ser-aí* como “*comportamento e atitude, com base e dentro do fato de o homem [ser-aí] ater-se e comportar-se e, como ser, achar-se em relação com o sendo [ente]*”¹⁴⁴. *Ser-aí*, na medida em que realiza o movimento de determinação, o faz enquanto um descobrimento do sentido de ser do ente e somente o faz porque *comporta-se*. *Comportamento* significa portar-se em conjunto a... *Ser-aí* porta-se junto ao ser, colocando-se em relação com ele ao estabelecer laços com o ente. Na medida em que se comporta, *ser-aí* liberta uma possibilidade de sentido de ser e dos entes.

¹⁴² *Ser-meu* e “ser responsável pela própria liberdade” não implica a ideia de *ser-aí* isolado e em-si-mesmo, nem a ideia de que o movimento de liberdade é uma “liberdade minha”, individualizada. A existência é “minha” no sentido de que sou “eu” que respondo por ela. No entanto, o ser-meu da liberdade sempre se dá em conjunto, como veremos mais adiante, em 3.2.

¹⁴³ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 142.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 142.

Quando *ser-aí* liberta uma possibilidade do sentido de ser, ele sempre o faz enquanto um modo de ser, enquanto um modo da existência se determinar¹⁴⁵. Este modo de se determinar é e significa o *como* ela realiza o seu movimento de liberdade. Este *como*, em última instância, se dá enquanto *propriedade* e *impropriedade*: estas são as possibilidades fundamentais do modo de ser da existência, em sua liberdade, descobrir o sentido de ser¹⁴⁶ e determinar seu ser-livre.

Vejamos agora como a filosofia se apresenta dentro desta condição ontológica de *ser-aí* e da existência, o *ser-livre*.

Segundo Heidegger, para compreendermos o movimento possível da filosofia, devemos tratar do comportamento fundamental que corresponde ao filosofar¹⁴⁷, o comportamento filosófico. Aquele que se comporta filosoficamente, capaz de perguntar e questionar não é, senão, o próprio *ser-aí*. *Ser-aí*, ao filosofar, se porta em parceria com aquilo que questiona, de modo a se entrelaçar com isto, compreendendo aquilo que é questionado e a si mesmo. A filosofia é um comportamento de *ser-aí*. Filosofia é o filosofar de *ser-aí*, e somente no filosofar de *ser-aí* é que podemos encontrar a filosofia.

Podemos dizer que a filosofia sempre se dá na abertura de *ser-aí* que existe para fora, no libertar do sentido de ser, determinando-se devido ao incontornável *ser-livre*. Deste modo, a filosofia sempre deve se caracterizar por *ser-minha*, quer dizer, a filosofia em suas diferentes possibilidades de determinação se dá na particularidade de um modo de ser de uma existência que se determina a partir de sua liberdade fundamental, e, enquanto tal, pode determinar-se na filosofia.

Dissemos: o *ser-aí* nunca se encontra fora da filosofia, mas a própria filosofia pertence à essência da existência do *ser-aí*. Portanto, precisamos colocá-la em curso no próprio *ser-aí*: ou seja, é preciso penetrar no *ser-aí* que nós mesmos respectivamente somos.¹⁴⁸

Ontologicamente, *ser-aí* já está na filosofia, de tal modo que, para Heidegger, filosofar é uma possibilidade constante para *ser-aí*, pois “*segundo sua essência, o ser-aí humano já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional*”¹⁴⁹. Estar na filosofia,

¹⁴⁵ A noção de “modo de ser” comporta a ideia de que a existência não possui uma determinação universal, e de que ao realizar uma determinação de si-mesma sempre o faz de diferentes modos. Assim, a determinação da existência se caracteriza por poder ser de um modo e não de outro.

¹⁴⁶ Assunto que será elaborado em 2.3.

¹⁴⁷ Cf M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 27.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 11.

¹⁴⁹ Id., p. 4.

ou encontrar-se na filosofia, significa estar em relação com, enquanto um enlaçamento de *ser-aí* com as questões pertinentes ao filosofar: o sentido de ser.

Heidegger compreende esta “relação” enquanto um *habitar*. Habitar não significa estar entre coisas postas e dadas, distribuídas num espaço geometricamente ou geograficamente explicadas; tão pouco é entendido como uma faculdade do espírito ou uma dimensão do corpo físico. Este *habitar* a filosofia se dá na proximidade da abertura de *ser-aí* com o ser dos entes, proximidade não quantificável, mas vivida existencialmente, enquanto familiaridade, descobrimento e encobrimento. *Ser-aí* pode habitar a filosofia como seu morador, com a familiaridade e o pertencimento fluido de quem já está em casa. Este habitar, sendo ontológico, está diretamente relacionado com a originária liberdade de *ser-aí*. No entanto, isto não significa que em uma compreensão existenciária *ser-aí* sempre filosofa. Quando *ser-aí* se efetua em uma determinação, sendo-livre, este pode se desviar de sua habitação mais própria e originária, velando o filosofar.

Assim, a liberdade para a filosofia se dá de acordo com o modo como o ser-livre de *ser-aí* se comporta e se relaciona com o sentido de ser; o ser-livre para filosofar se dá em diferentes “graus”. De acordo com o seu “grau” de proximidade à originariedade de ser, *ser-aí* pode filosofar “mais” ou filosofar “menos”: quanto “mais” próximo desta originariedade, “mais” *ser-aí* pode se libertar para a filosofia; quanto “menos” próximo, “menos” o filosofar se liberta. Para encontrarmos *como* se dá o filosofar e a liberdade de habitar a filosofia devemos seguir o curso heideggeriano de penetrar no *ser-aí*. Devemos adentrar nas estruturas e fundamentos da existência – a existencialidade – explicitando *como* se dá o habitar de *ser-aí*.

Ser-aí só pode habitar a filosofia de modo a ser-livre para o filosofar porque habita o *mundo*. Para Heidegger, não há como separar *ser-aí* do mundo, eles se dão numa mesma estrutura unitária – uma totalidade – na qual ambos se formam e se pertencem: *ser-no-mundo*. Ser-no-mundo não é um refinamento da compreensão de sujeito e objeto e também não é um ente simplesmente dado, alocado no mundo; Ser-no-mundo significa que desde sempre *ser-aí* é e existe em cada momento na relação entre ele e o que aparece no âmbito do seu mundo: existência e mundo são inseparáveis. O mundo do ser-no-mundo é a casa do *ser-aí* a partir do qual todo comportamento pode se descobrir. A relação de ser-no-mundo com a liberdade situa-se nesta via de mão dupla entre *ser-aí* e *mundo*, no co-pertencimento: *ser-aí* liberta *mundo* e, do mesmo modo, mundo possibilita ao *ser-aí* libertar-se: “*somente a liberdade pode deixar*

imperar e acontecer um mundo como mundo”¹⁵⁰. Podemos afirmar que a liberdade de *ser-aí* para a filosofia somente pode acontecer uma vez que ele é no mundo, de modo que o filosofar não pertence exclusivamente ao *ser-aí*, mas também ao *mundo*.

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição¹⁵¹

A análise dos “elementos” e “momentos estruturais” que constituem o ser-no-mundo, e a relação com a liberdade nos colocará a caminho da compreensão de *como ser-aí* pode habitar a filosofia, enquanto ser-livre para o filosofar. Esta análise abordará os seguintes aspectos: de que modo a abertura do *ser-aí* liberta o sentido de ser e de que modo a liberdade se apresenta ao *ser-aí*, alcançando, assim, *como* pode haver a liberdade para a filosofia (2.2); como, a partir da abertura, se dão os modos de libertação da filosofia pela existência em seus diferentes “graus” de proximidade com a liberdade originária da filosofia (2.3); e como a libertação e os modos de ser na filosofia são *temporalidade*, com a de-monstração do existencial de *ser-livre-para-a-morte* e da finitude da filosofia (2.4).

2.2 A abertura do ser-livre para o filosofar

Considerando que *ser-aí*, enquanto ser-no-mundo, através de sua abertura possui a primazia da libertação do sentido de ser e, também, da filosofia, tentaremos mostrar agora como se dá, fundamentalmente, a abertura, a libertação, e o *ser-livre* para o filosofar. Para tanto, analisar-se-á: a dimensão originária da abertura e como ela realiza a libertação do sentido de ser e do filosofar (2.2.1); aquilo com que *ser-aí* se depara no mundo realizando a libertação em seu modo fundamental de estar junto às coisas, com os outros e a si mesmo e que participa do filosofar (2.2.2); a questão do *nada* e da *angústia* enquanto disposição originária para o *ser-livre* (2.2.3); por fim, como o

¹⁵⁰ Id, p. 176.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, parte I, p. 90.

movimento de liberdade do ser-livre se dá enquanto *transcendência*, movimento fundamental para todo comportamento de *ser-aí* e para o filosofar (2.2.4).

2.2.1 Disposição, compreensão e discurso: a via de libertação para o filosofar

Heidegger analisa a abertura de *ser-aí* a partir de três dimensões originárias¹⁵²: a disposição, a compreensão e o discurso. Ele nos diz que tais dimensões são indeterminadas e somente se determinam na medida em que *ser-aí* se determina em sua existência. A abertura constituída por disposição, compreensão e discurso significa que a existência, enquanto ser-no-mundo, compreende o mundo que se faz chegar, dispõe-se a isto e o pronuncia na linguagem de um discurso. Este movimento da abertura – de libertação – parte do ser do ente indeterminado para uma determinação. Assim, se busca caracterizar esta abertura e sua relação com a liberdade – enquanto libertação do sentido – mostrando *como* se dá o conhecer do mundo, ou, ainda, *como* este é libertado na abertura; e por fim, *como* a abertura de *ser-aí* a partir destas dimensões possibilita toda e qualquer possibilidade de se habitar o filosofar.

A disposição¹⁵³ é compreendida por Heidegger como “disposição de humor”. Não o humor compreendido por teorias fundadas na psicologia, ou como o que compreendemos cotidianamente enquanto o “mau humor” ou “bom humor”; tais compreensões pensam o humor na sua dimensão ôntica. O humor que Heidegger analisa está relacionado com a dimensão ontológica, e revela *como ser-aí* se abre ao mundo. A abertura se dá a partir de diversas “afinações” possíveis de *ser-aí*: se estamos tristes, o mundo é “acinzentado”; no tédio, somos tomados por uma “densa neblina”. A disposição participa, assim, dando o tom e a afinação do descobrimento do ser dos entes, afinado às determinações possíveis de se darem. É a partir da disposição que *ser-aí* se liberta e possibilita contato com os diferentes chamados do mundo, em um plano em que a liberdade é, primeiramente, pré-reflexiva¹⁵⁴.

Não é possível a existência se dar sem uma disposição, qualquer tentativa de um pensamento “asséptico” ou “puro” é uma ilusão. Toda aproximação ao ser se dá através da disposição. Assim também o comportamento filosófico somente pode acontecer

¹⁵² Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, parte I, 5º capítulo.

¹⁵³ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I § 29.

¹⁵⁴ Com “pré-reflexivo” quer-se significar que este libertar é anterior a qualquer forma de entendimento, razão ou pensamento.

através de uma disposição: filosofar é aproximar-se de ser de modo a se dispor de uma maneira.

Por isso nosso comportamento é cada vez mais dis-posto desta ou daquela maneira. A disposição não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência [ao ser]. Se caracterizamos a filosofia como correspondência dis-posta, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo.¹⁵⁵

Com a disposição, Heidegger mostra como se dá a libertação de todo sentido de ser e, com isso, do próprio filosofar. Ele ainda diz que para o filosofar “*provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós*”¹⁵⁶.

A compreensão¹⁵⁷ também constitui *ser-aí* no tocante à abertura. Para Heidegger, *ser-aí* compreende ser e, ao fazê-lo, possibilita seu descobrimento. É desta forma que “*a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença [ser-aí]*”¹⁵⁸, ou seja, ao possibilitar o descobrimento, a compreensão possibilita uma determinação de si próprio. Além de compreender e determinar a si-próprio, determina também a totalidade do mundo, libertando o caminho ao sentido destes mesmos aparecimentos.

Ao ser da pre-sença [*ser-aí*] pertence uma compreensão do ser. Compreensão tem o seu ser num compreender. Se convém essencialmente à pre-sença [*ser-aí*] o modo de ser-no-mundo, é que a compreensão de ser-no-mundo pertence ao acervo essencial de sua compreensão do ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com que a pre-sença [*ser-aí*], enquanto ente, já está sempre em relação.¹⁵⁹

Ser-aí liberta o ser do ente uma vez que tem como “acervo essencial”, como possibilidade ontológica, a compreensão de ser em sua abertura, que se dá, previamente, de acordo com uma perspectiva, com um *modo* de compreender ser. Sendo-no-mundo, essencialmente, *ser-aí* encontra os entes e pode libertá-los devido a sua compreensão e o faz porque está sempre se pro-jetando na relação com o mundo. Assim, a liberdade de

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Que é isto – a filosofia?*, p. 29.

¹⁵⁶ Id., p. 32. Embora Heidegger afirme que esta disposição é oculta a nós, mais adiante, em 2.2.3, questionaremos se tal disposição não se trataria da *angústia*

¹⁵⁷ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, § 31.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 38.

¹⁵⁹ Id., p. 131.

ser-aí é, desde seu princípio, uma compreensão: *ser-aí* se comporta de modo a compreender o ser libertado no âmbito de sua abertura. A compreensão se dá em todo comportamento de *ser-aí* e o filosofar, enquanto um comportamento, é também um modo de compreensão¹⁶⁰.

O discurso¹⁶¹ é a terceira dimensão igualmente originária da abertura do *ser-aí*. Segundo Heidegger, discurso não está relacionado com as noções correntes tais como “expressão”, “forma simbólica” ou “comunicação”. Discurso é a articulação daquilo que é compreendido pelo ser-no-mundo trabalhado com base na disposição. Sendo numa certa disposição e compreendendo, o ser-no-mundo se “*pronuncia como discurso*”¹⁶², de modo que a articulação do ser-no-mundo é significada.

O pronunciamento do discurso é a linguagem. Sendo no mundo, o empreendimento de *ser-aí* na linguagem sempre aponta para um “modo de falar”. Deste modo, a linguagem como discurso decodifica o ser-no-mundo como o modo de ser de *ser-aí*. A partir do discurso, o mundo recebe o significado e determinação necessários para que o sentido de ser-no-mundo venha à tona.

Sendo assim, o filosofar somente pode acontecer mediante o discurso que atribui um significado àquilo que se busca compreender. O filosofar é libertado nos diferentes modos de falar que *ser-aí* pronuncia, dando voz aos sentidos compreendidos com base na disposição.

Em síntese, a abertura do *ser-aí* somente pode realizar a libertação do sentido de ser (e daí, filosofar), sob estas condições: 1-) como linguagem que pronuncia um discurso acerca de um ente que encontra no mundo; 2-) o discurso só é possível porque há compreensão do ser do ente que se liberta; 3-) a compreensão somente acontece a partir de uma disposição, de um modo que afina *ser-aí* com o mundo. A abertura permite à existência ir do ser indeterminado para o determinado, fundando o sentido de si-mesmo e da totalidade dos entes, num movimento de liberdade originário. Deste movimento, pode emergir o comportamento filosófico que também somente acontece sob estas mesmas condições originárias. A dimensão originária da abertura é condição para a liberdade para o filosofar.

Este movimento de libertação para o filosofar realizado pela abertura não se efetua de modo solitário e egoístico, enquanto algo que se dá estritamente na abertura de

¹⁶⁰ Como se dá este modo, na proximidade da originariedade de ser, será apresentado mais adiante em 2.3.

¹⁶¹ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, §34

¹⁶² Id., p. 219.

um exclusivo *ser-aí*. Veremos, a seguir, *como* os entes intramundanos, os outros e o *si-mesmo* de *ser-aí* integram essencialmente a liberdade e o filosofar.

2.2.2 O filosofar através da ocupação, da preocupação e da cura

A liberdade para o filosofar de *ser-aí* acontece uma vez que ele é abertura para o mundo. Uma vez aberto e sendo-no-mundo, *ser-aí* se dá em um incontornável convívio junto às coisas e com semelhantes, de tal modo que não podemos conceber um “sujeito” isolado. *Ser-aí* já é ser junto às coisas, com os outros e consigo próprio. Vejamos agora os três momentos que correspondem às possibilidades de relacionamento do *ser-aí* com o mundo e que fundam a possibilidade do filosofar: 1-) ocupação, relação que liberta os entes; 2-) preocupação, relação que liberta os outros; e 3-) cura, relação que liberta a si próprio.

Ocupação¹⁶³ é o nome reservado para a ação de *ser-aí* lançado no mundo se relacionando com os entes. Os entes que se apresentam à ocupação não se apresentam como coisa simplesmente dada, uma parte isolada de um todo quantificável, mas como algo a ser descoberto e compreendido pelo *ser-aí*, de um modo ou de outro, absorvendo da facticidade, também, seu incontornável e intransferível entendimento.

Quando a pre-sença [*ser-aí*] descobre o mundo e o aproxima de si, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da pre-sença [*ser-aí*] se cumprem e realizam como uma eliminação das deturpações, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a pre-sença [*ser-aí*] se tranca contra si mesmo.¹⁶⁴

Inevitavelmente, *ser-aí*, ao se aproximar do mundo, realiza o descobrimento do sentido de ser do ente, em uma relação que é originariamente indeterminada e que só se determina nesta relação de ocupação. Para realizar a determinação do sentido de ser do ente, segundo Heidegger, as coisas do mundo se apresentam como entes *intramundanos*. Eles chegam para *ser-aí*, em um primeiro momento, através do mundo que o circunda. O mundo *circundante* é aquele que a cada instante está em volta, que acontece a todo momento e com o qual sempre se anuncia uma totalidade conjuntural.

¹⁶³ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, 3º capítulo.

¹⁶⁴ Id., p. 182.

Esta totalidade significa dizer que sempre que *ser-aí* liberta um ente, este não chega como coisa isolada, mas junto a tudo a que ele se refere: os entes que nos circundam sempre se dão em conjunto, uma vez que um “chama” o outro (o giz chama a lousa, que chama o professor, que chama o aluno, que chama a sala de aula, que chama a universidade, etc.), e se “complementam”, numa contínua rede de referência e significado. Descobrir e determinar o sentido de ser do ente intramundano não se dá de modo exclusivamente teórico, mas nas ocupações cotidianas com os entes intramundanos inseridos na totalidade conjuntural. Neste descobrir e determinar, temos a liberdade de *ser-aí* que se dá junto às coisas, livre, em certa medida, para se relacionar de diferentes modos com elas.

Uma vez que *ser-aí* se ocupa com os entes intramundanos, ele pode se perguntar pelo que são as coisas; se não estivesse, fundamentalmente, nesta relação, *ser-aí* não poderia saber das coisas e nem atribuir sentidos aos entes. Sendo uma relação essencialmente indeterminada – e livre – há a possibilidade se dar de diferentes modos, podendo abrir a possibilidade para o filosofar. Conforme *ser-aí* questiona *que é* o ente, ele pode filosofar. Não se trata de encontrar uma resposta absoluta ao questionamento filosófico, mas de se dar de modo originário e livre nesta relação. Assim, um camponês pode filosofar sobre o seu plantio, assim como um artista sobre a sua obra de arte, compreendendo o movimento originariamente livre do sentido de ser dos entes com os quais se relacionam.

Enquanto *ser-aí* se ocupa dos entes intramundanos, ele se pré-ocupa com o outro¹⁶⁵. Com o outro, *ser-aí* não estabelece uma relação tal como na vivência com o intramundano. Ao outro, *ser-aí* confere convivência, uma partilha da habitação. O existencial que Heidegger indica na análise da pré-ocupação é o *ser-com*. Ser-com é sempre se dar em conjunto com o outro que se apresenta no mundo. Em última análise, *ser-aí* é com-os-outros e junto às coisas, diferença estabelecida pela noção do *com* no que diz respeito ao compartilhamento de algo. *Ser-aí* co-existe.

Ser-com é sempre uma determinação da própria pre-sença [*ser-aí*]; ser co-presente [co-existente] caracteriza a pre-sença [*ser-aí*] na medida em que, pelo mundo da pre-sença [*ser-aí*], libera-se a possibilidade para um ser-com. A própria pre-sença [*ser-aí*] só é na medida em que possui a estrutura essencial de ser-com, enquanto co-presença [co-existência] que vem ao encontro de outros.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, 4º capítulo.

¹⁶⁶ Id., p. 172.

A possibilidade do ser-com é fundamental e, por isso, incontornável, de tal modo que somos com o outro mesmo na solidão ou quando o outro está ausente. Somente por *ser-aí ser-com-os-outros* é possível realizar a libertação no compartilhamento dos sentidos que chegam à abertura. O outro também é uma existência e, enquanto tal, deve determinar o próprio ser em sua particularidade. O encontro na co-existência, assim se dá enquanto “*uma alteridade incontornável em suas possibilidades singulares, a abertura do co-ser-aí aparece na convivência expressa*”¹⁶⁷.

A co-existência, enquanto preocupação, tem como fundamento a possibilidade do cuidado para com o outro. O filósofo apresenta dois modos fundamentais: a *substituição*, na qual uma existência assume a responsabilidade do outro ter-que-ser e de responder aos chamados de ser, tornando-o dependente e dominado em sua manifestação; e a *anteposição*, na qual uma existência ajuda a outra a responsabilizar-se por si-mesmo.

O filosofar a partir da pré-ocupação não se dá de modo exclusivamente teórico, mas nos diferentes modos de se relacionar e compartilhar. A partir destes diferentes modos, o filosofar, enquanto comportamento de ser-com, é co-determinado. A tradição determinou um modo exclusivo de se filosofar, enquanto áreas pré-determinadas. No entanto, o filosofar do ser-com ultrapassa estas co-determinações históricas e alcança patamares mais fundamentais. Podemos pensar que o filosofar compartilhado pode acontecer na relação que possibilita um questionamento próprio para com ser, e não na que já o determina através de um modo rígido e estabelecido de se questionar. Trata-se de descobrir no compartilhamento um modo de ser que possua a liberdade para o questionamento, que está fundado na *antecipação*.

Além da ocupação e da preocupação, na análise ontológica da totalidade estrutural do *ser-aí* para compreendermos a estrutura da liberdade para a filosofia, Heidegger elabora o conceito de *cura*¹⁶⁸.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da pre-sença [*ser-aí*] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da pre-sença [*ser-aí*] diz preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse

¹⁶⁷ G. Figal, op. cit., p. 137.

¹⁶⁸ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, 6º capítulo.

ser preenche o significado do termo *cura* que é aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial.¹⁶⁹

A cura é anterior a qualquer prática e teoria, sendo que é a partir dela que podemos praticar e teorizar. A cura é “cuidar de si”, enquanto determinar a si mesmo, em um mundo, junto-a e com-os-outros, de tal modo que o cuidado da cura é um zelo, uma dimensão ontológica de *ser-aí* que lhe possibilita antecipar-se ao ser enquanto uma administração prévia da existência. Assim, a cura coloca o *ser-aí* frente ao seu próprio ser, mas também faz com que ele cuide da ocupação e da preocupação, determinando e libertando seu modo de ser-no-mundo. Sem a cura de *ser-aí*, não haveria nenhum descobrimento, nenhuma possibilidade de ser se mostraria. Sendo assim essencial para todo comportamento de *ser-aí*, a filosofia se dá enquanto possibilidade através da cura, no cuidado que *ser-aí* pode ser no seu questionar pelo o que são as coisas do mundo, pelo outro que compartilha sua habitação, e no questionamento de sua própria existência.

Porque *ser-aí* é cura é possível o movimento de liberdade, de modo que todos os outros existenciais derivam desta condição ontológica de *ser-aí*. No entanto, a liberdade e a libertação não são exclusividade da abertura de *ser-aí*, mas se dão na originariedade do nada e da angústia, de tal modo que podemos afirmar que não apenas *ser-aí* “possui” a liberdade, mas a liberdade “possui” *ser-aí*.

2.2.3 O nada, a angústia e o ser-livre para a filosofia

Analisamos até agora *como* se dá a libertação do sentido de ser e como pode se desdobrar na liberdade para o filosofar. Agora, buscaremos mostrar a originariedade da liberdade de *ser-aí* para o filosofar, isto quer dizer: *como* a essência da liberdade acontece na existência e *como*, a partir dela, *ser-aí* é livre para se comportar de modo a filosofar. Se no capítulo anterior a questão do nada e sua proximidade com a questão de ser nos mostrou a originariedade da liberdade, agora, na articulação entre a análise existencial e o nada, compreenderemos o fundamento da liberdade no tocante ao *ser-aí* e como pode se dar em seu comportamento filosófico. Para tanto, trabalharemos a questão do nada em sua íntima relação com a disposição da angústia.

¹⁶⁹ Id., p. 257.

Em *Ser e tempo*, Heidegger questiona se “existiria, pois, uma disposição compreensiva na pre-sença [ser-aí] em que ele estaria aberto para si mesmo de modo privilegiado”¹⁷⁰. Tal disposição deve ser “uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e mais originárias dentro da própria pre-sença [ser-aí]”¹⁷¹. Esta disposição é a angústia. A originariedade e a abrangência da angústia se dá porque ela dispõe ser-aí na indeterminação. Vejamos como.

Sobre esta disposição, Heidegger diz que nela “a gente se sente estranho”¹⁷², de tal modo que “todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença”¹⁷³. Deste modo, ser-aí, “resvala da envolvência familiar dos entes para a incômoda e desabrigada condição de ser-no-mundo”¹⁷⁴. Assim, mundo se abre ao ser-aí de modo indeterminado, e ao mesmo tempo uma habitação inóspita, não mais ancorado nas determinações familiares já descobertas: “a angústia retira, pois, da pre-sença [ser-aí] a possibilidade de, (...), compreender a si mesma a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública”¹⁷⁵, retirando de ser-aí o sentido de ser antes estabelecido, deixando em seu lugar “nenhum” sentido: “angustiar-se é não mais nos sentirmos em casa”¹⁷⁶.

A originariedade da angústia aproxima ser-aí ao nada. O nada não é negação ou destruição das possibilidades do sentido de ser, mas, ao contrário, é a possibilidade de ser-aí tocar a incerteza e indeterminação originária característica de sua abertura. O “lugar nenhum” da angústia é o nada e “aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’.”¹⁷⁷

Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e pelo que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade.¹⁷⁸

Nesta indeterminação fundamental não há uma supressão dos entes, mas seu recuo, no qual o nada se anuncia: “a angústia revela o nada, ao mesmo tempo que o

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 245.

¹⁷¹ Id., p. 245.

¹⁷² M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 121.

¹⁷³ Id., p. 122.

¹⁷⁴ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 110.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 251.

¹⁷⁶ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 110.

¹⁷⁷ Id., p. 250.

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 121.

*recuo do ente em sua totalidade. Não se dá que o ente seja suprimido e o nada apreendido, separadamente, por um ato de negação das coisas que permitisse alcançá-lo*¹⁷⁹. Quer dizer que *ser-aí*, no meio da totalidade dos entes e enquanto o ente que acolhe o ser dos entes em sua abertura, “retrocede” diante do ente, “afasta-o” de si e, nesta rejeição, o ente se desvanece na falta de sentido. Tal descrição da evasão da totalidade dos entes é “o modo de o nada assediar na angústia o *ser-aí* – é a essência do nada: a nadificação”¹⁸⁰. A nadificação se dá quando o nada sobrevém como um acontecimento ao *ser-aí* na ausência completa da possibilidade de determinação. Na nadificação, ocorre ao *ser-aí* a angústia que é “*estar suspenso dentro do nada*”¹⁸¹.

Da abertura originária suspensa dentro do nada – em sua qualidade de terreno fértil¹⁸² – florescem as possibilidades de toda a manifestabilidade da abertura, sugerindo a direção oposta da nadificação, a partir da qual um outro modo de ser pode surgir e vigorar. Deste modo, Heidegger retira o caráter negativo do nada, e lança-o numa determinação positiva: somente porque há o nada como base originária é que *ser-aí* pode “*chegar ao ente e nele entrar*”¹⁸³. O nada aparece para *ser-aí* como a experimentação de sua condição de por-vir e ter-que-ser. Assim, na angústia, o aparecimento da indeterminação coincide com a possibilidade antagônica que esta mesma percepção revela: se de um lado a indeterminação do *ser-aí* angustia, do outro, e ao mesmo tempo, lhe confere existência, a possibilidade de determinação e de liberdade, diferenciando-o dos demais entes. O nada e a angústia levam *ser-aí* adiante, para o movimento originário de libertação de ser e a própria essência da liberdade, pois, não tendo nenhuma determinação *a priori*, *ser-aí* é *ser-livre* para se determinar. A liberdade para se determinar e determinar o sentido de ser em geral, conferido pela angústia nos mostra a “abrangência” e o “privilégio” deste conceito na filosofia heideggeriana, uma vez que é a partir dela que todo comportamento de *ser-aí* pode ser.

Assim, em Heidegger, a angústia alcança a possibilidade permanente da liberdade e de seus diferentes movimentos poderem acontecer, atravessando o fundamento da existência e fazendo de *ser-aí* um constante poder-ser livre para... algo, Devido a este fundo, *ser-aí* é, essencialmente, *ser-livre* para... criar sua determinação enquanto ser-no-mundo. Em última instância, não apenas a angústia funda a liberdade,

¹⁷⁹ B. Nunes, *Passagem para o poético* p. 114.

¹⁸⁰ M.Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 124.

¹⁸¹ Id., p. 125.

¹⁸² Questão apresentada em 1.2.3, p. 20.

¹⁸³ Id., p. 125.

mas a própria liberdade também funda a angústia, fazendo igualmente parte da originariedade de todo comportamento de *ser-aí*: “a angústia heideggeriana é vertigem da liberdade (...). Seu abrir originário, que dá a essa disposição um alcance fenomenológico privilegiado, incide no poder-ser livre”¹⁸⁴. A liberdade originária é, assim, angustiante, pois traz para *ser-aí* a essencial transitoriedade e a constante possibilidade de se libertar para algo novo. É deste modo que podemos afirmar que não apenas *ser-aí* “possui” a liberdade, mas, essencialmente, a liberdade também “possui” *ser-aí*.

Poderíamos, então, perguntar se a angústia seria a disposição privilegiada para o filosofar. Heidegger não oferece resposta definitiva, mas, sem dúvida, diz apenas que não sabemos de qual disposição se trata. Sem a angústia não poderíamos jamais ser livres para a filosofia. A angústia é o que possibilita *ser-aí* se perguntar pelo ser e poder se dar em uma proximidade originária com o ser. O filósofo que não tem uma resposta absoluta para suas questões consegue ter uma familiaridade com a infamiliaridade da angústia, podendo sempre retomar o seu filosofar e se colocar como iniciante perante as suas questões que se nadificam, abrindo sempre para um novo filosofar: uma nova compreensão de mundo, uma outra linguagem, outro modo de ser e cuidar dos outros, dos entes e de si próprio.

Agora que vimos como a liberdade se origina em *ser-aí*, colocando-o em um movimento de ser-livre para..., devemos analisar *como* este movimento acontece. Em última análise, este movimento é chamado de transcendência.

2.2.4 Transcendência como o movimento da liberdade para a filosofia

Busca-se agora a *transcendência* na filosofia heideggeriana, um conceito também central para compreendermos a liberdade para a filosofia. Problematizamos anteriormente a angústia e o nada enquanto essências da liberdade no ser-livre para o filosofar. Agora, veremos como a transcendência se insere nesta dinâmica, enquanto mais um elemento ontológico. Para isso, analisar-se-á o que é transcendência em sua relação com a liberdade; a transcendência em relação ao nada e à angústia; e em que sentido ela é o movimento de libertação do ser-livre para a filosofia.

¹⁸⁴ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 112.

Para o descobrimento, não basta *ser-aí* estar aberto para o mundo, mas deve ir em direção deste, sair de si em relação ôntica com os entes, transcender. Transcendência é o movimento ontológico de descobrimento do ser do ente. Ela acontece no *ser-aí* aberto e imerso em meio à totalidade dos entes, constituindo-se e deixando constituir o ente em direção ao seu ser, possibilitando qualquer comportamento da existência e constituindo ser-no-mundo. Para Heidegger, o movimento da transcendência se dá enquanto uma *ultrapassagem*: “*transcender significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar*”¹⁸⁵. O que *ser-aí* ultrapassa é o ente, em direção ao seu ser, possibilitando o descobrimento e a compreensão do sentido de ser.

A ultrapassagem não se dá em etapas, como se primeiro houvesse o contato com o ente para depois se acessar o ser. O ultrapassar do ente ao ser se dá simultaneamente em um movimento de libertação. É um salto direto adentro da relação bi-morfa¹⁸⁶ de ser-ente: *ser-aí* encontra o ente e já compreende o sentido de ser deste ente. Tal ultrapassagem é a constituição fundamental de *ser-aí* para alcançar ser, de tal modo que transcender o ente é libertá-lo em seu ser.

“*Desse ultrapassar-se, que reclama a liberdade, (...) a angústia detém a chave daquilo mesmo que nela se abre: o Nada*”¹⁸⁷. Temos aí uma relação fundamental entre liberdade, transcendência, angústia e nada, na qual as quatro se referem mutuamente e se sustentam no movimento de manifestação-nadificação, descobrimento-encobrimento. Vimos que sem a essencial liberdade do nada que sobressai ao *ser-aí* através da angústia enquanto ser-livre para..., não há nenhuma possibilidade de manifestação. Vemos agora que, de modo complementar ao nada e à angústia, a transcendência é o movimento que *ser-aí* realiza partindo de sua condição de estar suspenso no nada para a libertação do ser. Temos o nada (o indeterminado) como o fundamento e a transcendência como a ultrapassagem que fundamenta uma determinação possível do sentido de ser do ente.

Como transcender expresso – postura [comportamento] fundamental -, porém, a filosofia fornece a cada *ser-aí* a possibilidade originária de questionar o próprio ser-no-mundo segundo seu apoio e sua postura [comportamento]. Filosofar como deixar acontecer a transcendência é a

¹⁸⁵ M. Heidegger, *A essência do fundamento*, p. 149.

¹⁸⁶ Questão apresentada em 1.2.3, p. 18.

¹⁸⁷ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 114.

libertação do ser-aí. O que é liberado é a liberdade do ser-aí e a liberdade só é na libertação.¹⁸⁸

Temos neste trecho a essencial relação entre liberdade, transcendência e filosofia. O filosofar de *ser-aí* é a liberdade que liberta a compreensão de ser uma vez que transcende na ultrapassagem em direção ao ser.

No entanto, se afirmamos que todo filosofar é transcender, não podemos dizer que transcender é sempre filosofar. Do mesmo modo, nem toda liberdade se dá igualmente no ser-livre uma vez que se manifesta. Devemos analisar agora como se dão as possibilidades da transcendência do ser-livre de *ser-aí*, a fim de nos aproximarmos da análise heideggeriana das possibilidades de libertação para se habitar a filosofia.

2.3 Do ser-livre para a “pseudofilosofia” ao ser-livre para a filosofia própria

Vimos como o filosofar se efetua através da liberdade no *ser-aí* no instante em que este habita o mundo junto aos entes, com os outros e consigo próprio; vimos também como a liberdade “possui” *ser-aí*, tendo a angústia como disposição privilegiada para todo e qualquer comportamento, determinando *ser-aí* como ser-livre para... e, por isso, podendo também ser-livre para a filosofia; e, por fim, vimos que a liberdade para a filosofia emerge enquanto transcendência. Trata-se agora de explicitar os diferentes modos como este movimento fundamental pode ocorrer no tocante à existência.

Ser-aí possui, essencialmente, a liberdade para habitar a filosofia, mas, como já afirmamos anteriormente, não é sempre que pode ocorrer: “*como a filosofia tem essa inclinação livre e é por isso mesmo uma livre possibilidade fundamental da existência, ela se encontra diante do perigo de ser mal utilizada e pervertida*”¹⁸⁹. As diferentes possibilidades da filosofia podem ser compreendidas a partir das noções de *propriedade* e *impropriedade*. Com esses conceitos “*Heidegger quer distinguir o ‘deixar-ser’ da*

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 429.

¹⁸⁹ Id., p. 26.

‘omissão e da indiferença’¹⁹⁰; é a partir desta distinção que podemos compreender as diferentes possibilidades de liberdade para habitar a filosofia: enquanto um filosofar próprio ou como “pseudofilosofia”. Analisar-se-á, então: o que é e como acontece o comportamento impróprio na filosofia, enquanto “pseudofilosofia”, que é associada a um “grau” “menor” de liberdade, enquanto ser-livre no cotidiano (2.3.1); como se dá a passagem da “pseudofilosofia” para a filosofia própria, e como esta passagem é uma libertação (2.3.2); como se dá a liberdade para habitar a filosofia própria e como se efetua enquanto ser-livre para si-mesmo, na propriedade, escolha e de-cisão (2.3.3).

2.3.1 Impessoal e liberdade para a “pseudofilosofia”

Falamos em “pseudofilosofia”: aquilo que aparenta ser filosofia, mas não é. Para compreendermos o que Heidegger entende por “pseudofilósofo” faremos uma relação entre este termo, que nos é apresentado em *Introdução à filosofia*, e questões de *Ser e tempo* em torno do *impessoal* e da *impropriedade*. Veremos que no *impessoal* há um modo de libertar o sentido de ser, podendo ser-livre para um modo de filosofar impróprio, do qual se origina toda omissão e indiferença face à originalidade de ser.

Para Heidegger, a impropriedade acontece no *ser-aí* impróprio, que se efetua enquanto um modo de existir no qual ele é aquilo que ele não é. Quer dizer, no instante em que *ser-aí* se encaminha para uma determinação de seu ser, ele pode fazê-lo de modo a esquivar-se da responsabilidade de ter-que-ser, assumindo um modo de ser alheio a si-mesmo. Este *ser-aí* impróprio apresenta-se na *cotidianidade* e Heidegger o relaciona ao *impessoal*. O *impessoal* “*pertence aos outros e consolida seu poder*”¹⁹¹, como uma “ditadura”¹⁹² na qual dita-se o que somos, queremos ou fazemos.

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e se julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente* se considera revoltante. O *impessoal*, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da *cotidianidade*.¹⁹³

¹⁹⁰ G. Figal, op. cit., p. 81.

¹⁹¹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p.179.

¹⁹² “Ditadura” é uma metáfora utilizada por Heidegger em *Ser e tempo*, p. 179. Ele ainda a utiliza em *Carta sobre o humanismo*, p. 330.

¹⁹³ Id., p. 179.

O *quem* de *ser-aí* impessoal é um *ninguém*, uma vez que está disperso nos *outros*. Este *outro*, para Heidegger, não se caracteriza pela diferenciação entre o “eu” e o “outro”. Ao contrário, imerso nos *outros*, *ser-aí* não pode dizer “eu sou”, ficando indiferenciado, sendo *todos nós* e, ao mesmo tempo, *ninguém*. Sendo *todos nós... ninguém*¹⁹⁴, o impessoal tira o encargo de *ser-aí* de ter-que-ser, quer dizer: não se responsabiliza pela determinação de seu próprio ser, uma vez que quem o faz são os *outros*: “fiz isso porque me disseram para fazer” e “fiz porque todo mundo faz” são frases que rotineiramente ouvimos deste “*todos nós*”. Não se responsabilizando pelo próprio ser, *ser-aí* se omite de seu ter-que-ser, ficando indiferente a este, determinado de modo alheio. Com isso, Heidegger apresenta o fenômeno da medianidade na convivência, na qual todas as possibilidades de modo de ser são niveladas em uma média de existência.

Devemos ressaltar que o impessoal não deve ser confundido com a ausência de liberdade ou algo como a não-liberdade. Tal concepção é absurda na filosofia heideggeriana uma vez que a liberdade é uma condição ontológica de *ser-aí*, de modo que qualquer comportamento da existência se origina da mesma liberdade originária. Na impropriedade do impessoal, *ser-aí* é ser-livre para habitar o mundo em um modo: ele é ser-livre para o impessoal.

Sendo-livre para o impessoal, *ser-aí* pode “filosofar”. Porém, a manifestabilidade e o descobrimento de ser fica restrito somente a uma gama de possibilidades que vêm do *outro*, nivelando o filosofar no plano da medianidade. Nestas possibilidades não há espaço para o novo, para surpresas e questionamentos. A “filosofia” assim se dá com respostas prontas e acabadas, perdendo o seu caráter de poder sempre recomeçar a questionar e deparar-se com a indeterminação fundamental da liberdade. É por isso que temos neste modo a filosofia imprópria, ou o que Heidegger chama de “pseudofilosofia”.

A filosofia pode comportar-se como se fosse uma possibilidade, mesmo quando efetivamente não o é. Nesse caso, ela se torna aparência e é justamente como aparência que ela conquista o seu maior poder e sedução. Ou seja: com o despertar da compreensão de que esse compreender o mundo na totalidade requer *φιλία* – a inclinação livre, combativa, autêntica -, também se torna manifesto o contrário, a aparência. É nesse momento que, em contraposição ao termo *φιλόσοφος*, a palavra *σοφιστής* passa a receber a significação de pseudofilósofo, de

¹⁹⁴ Aqui faz-se referência ao título do livro de Heidegger, *Todos nós... ninguém. Um enfoque fenomenológico do social*.

adversário do filósofo, de alguém que parece filósofo mas não é, de alguém que com essa aparência, porém, leva a cabo os seus negócios.¹⁹⁵

Vejamos agora como a abertura do “pseudofilósofo” se dá em seu modo de libertar as suas “pseudoquestões”, no levar “*a cabo seus negócios*”.

O modo de ser da abertura se forma na disposição, compreensão e discurso. O modo de ser cotidiano da abertura se caracteriza pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. Mostram a mobilidade da decadência em suas funções essenciais de tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento¹⁹⁶

Neste trecho, Heidegger nos traz as características da abertura que se dão no comportamento de ser-livre para o impessoal, são elas: *falatório, curiosidade e ambigüidade*. Depois de analisarmos estas, veremos como o movimento de *ser-aí* no impessoal se dá enquanto *tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento*. Tais características perfazem a abertura do “pseudofilósofo” no seu “poder” e na sua “sedução”.

No falatório¹⁹⁷, o *que* é discursado e o *como* é discursado não são compreendidos originariamente por *ser-aí*. A compreensão no falatório se dá de forma mediana, “*numa mesma medianidade*”¹⁹⁸, na qual se pretende compreender tudo¹⁹⁹, mas sem ter se apropriado de ser. O fundamental para a existência no falatório não é se apropriar, e sim, falar: fala-se sobre tudo e, no fundo, não se diz “nada”. Este falar faz a compreensão e a escuta de *ser-aí* no mundo se darem dentro de uma ocupação com o mundo público e com questões impróprias ao *ser-aí*. A linguagem é entendida como mero instrumento de comunicação e não como o elemento fundamental e libertador de ser: fala-se sem compromisso, sem dar-se numa proximidade fundamental com ser. Com isso o falatório “*arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário*”²⁰⁰, perpassando a abertura de *ser-aí* de modo que a própria disposição já se determina pela medianidade, oferecendo “*o que e como se vê*”²⁰¹. Deste modo, o falatório faz fechar aquilo que é fundamental para cada *ser-aí* e também para o

¹⁹⁵ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 26.

¹⁹⁶ Id., p. 242.

¹⁹⁷ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, §35.

¹⁹⁸ Id., p. 228.

¹⁹⁹ Quem se propõe a compreender “tudo”, esquece do “nada”, renunciando à originalidade de ser.

²⁰⁰ Id., p. 228.

²⁰¹ Id., p. 230.

filosofar: muitos falam de filosofia, repetem jargões e respostas dissertando “filosoficamente” sobre questões que não habitam a essência da filosofia.

Na curiosidade²⁰², *ser-aí* se ocupa dos entes na multiplicidade de suas utilidades, sem cuidar de buscar uma compreensão originária de ser, lançando-o, uma vez mais, na compreensão mediana. Este modo de buscar a compreensão, não se preocupa em habitar a proximidade originária de ser, mas em “simplesmente ver”. Este “simplesmente ver” figura, para Heidegger, a mera aparência de ser, sem a profundidade necessária para a compreensão do que é essencial na existência, mantendo-se distante daquilo que acredita alcançar – a originariedade do sentido de ser. Deste modo, *ser-aí* não se demora naquilo que compreende, mas passa de compreensão em compreensão numa dispersão de sentidos alheios, impróprios e impermanentes. Devido a esta dispersão, *ser-aí* fica “continuamente desenraizado”²⁰³, ao que Heidegger chama de *desamparo*: o sentido de ser não é cuidado de modo tal que permita criar raízes, ser o que pode, fundamentalmente, ser. Assim, a “filosofia curiosa” não deixa *ser-aí* aprofundar-se em suas próprias questões.

O modo de ser e de se libertar para o impessoal também se dá na ambiguidade²⁰⁴, porque acredita “compreender” quando não o faz. Além disso, se algo pode ser propriamente aproximado, a ambiguidade “*terá cuidado para que morra imediatamente o interesse pela coisa realizada*”²⁰⁵. Na ambiguidade do falatório e da curiosidade, não há espaço para o compromisso de se comportar na proximidade originária de ser.

Assim, o falatório faz *ser-aí* oscilar sem solidez; a curiosidade faz com que ele esteja em toda parte e em parte alguma; e, por fim, a ambiguidade o desenraiza. Portanto, podemos afirmar que a abertura do “pseudofilósofo” se dá enquanto falatório, curiosidade e ambiguidade. É nesta possibilidade de ser-livre para o impessoal que a aparente filosofia – ou “pseudofilosofia” – ganha o seu poder de sedução, oferecendo uma compreensão, disposição e discurso na medianidade e, ao mesmo tempo, tornando *ser-aí* omissos e indiferentes à originariedade.

²⁰² Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, §36

²⁰³ Id., p. 233. Heidegger faz uso da metáfora de *ser-aí* desenraizado para representar a falta de proximidade com a originariedade de ser e, com isso, a constante mudança de mundo e sentido; quando próximo da originariedade, o sentido pode emergir de modo que este cria raízes na existência, fazendo perdurar e não apenas de modo volátil.

²⁰⁴ Cf M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, § 37.

²⁰⁵ Id., p. 234.

E por que habitar a filosofia de tal modo? Porque este modo é, para Heidegger, tentador, tranquilizante, alienante e aprisionante. A impropriedade é tentadora porque é capaz de “*lhe assegurar a certeza, a autenticidade e a plenitude de todas as possibilidades de seu ser*”²⁰⁶. Este asseguramento dá uma ordem e uma pré-determinação a tudo, e, por isso mesmo, é também tranquilizante: tranquiliza *ser-aí* frente à possibilidade de se deparar com a indeterminação essencial. Determinado impropriamente, *ser-aí* se fragmenta no mundo e nos outros, uma vez que suas determinações estão “espalhadas” pelo mundo, fazendo com que, assim, ele seja *alienado* de si mesmo. Dissimulado e alienado, *ser-aí* é aprisionado dentro da “ditadura” do impessoal, imerso sem sair desta ordem corrente. Em última análise, no impessoal não há o filosofar em sua essência, ele permanece velado, de modo que “*a pre-sença [ser-aí] foge (...) para a facilidade da liberdade pretendida pelo impessoal*”²⁰⁷.

A liberdade pretendida pelo impessoal se realiza enquanto um “grau menor” de liberdade, assim como a “pseudofilosofia”. Aquilo que define uma “liberdade menor” é a sua “menor” proximidade com a originariedade de ser. Trata-se de um modo de ser que nos mostra uma liberdade e uma filosofia impróprias. Em outro modo de ser há a liberdade própria e a possibilidade de um filosofar próprio. Esta possibilidade de ser “*reside em nós, ainda que agrilhoada e intrincada. Ela ainda não está livre, ainda não está no movimento que lhe é possível. A filosofia não acontece em nós da forma como poderia e deveria por fim acontecer*”²⁰⁸.

2.3.2 O caminho de libertação para o filosofar próprio

Vimos que *ser-aí* na impropriedade é livre para o impessoal, de tal modo que a filosofia se dá enquanto uma “pseudofilosofia”, quer dizer, uma filosofia imprópria. Contudo, o caminho para *ser-aí* habitar a filosofia de modo próprio não surge como um caminho isolado da condição do impessoal. Ao contrário, surge como um movimento de libertação do impessoal. Para Heidegger, “*o impessoal é um existencial e, enquanto*

²⁰⁶ Id., p. 239.

²⁰⁷ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 62.

²⁰⁸ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 4.

*fenômeno originário, pertence à constituição positiva da pre-sença [ser-aí]*²⁰⁹. Trazer o aspecto da originariedade e da positividade deste existencial nos leva à compreensão de que liberdade imprópria e liberdade própria, “pseudofilosofia” e filosofia não são possibilidades antagônicas e excludentes de *ser-aí*, mas são essencialmente complementares, de modo que não seriam possíveis uma sem a outra.

A condição de impessoalidade perpassa, ontologicamente, a todos. *Ser-aí* é essencialmente de tal forma que já nasce de-caído em um mundo: ele não escolhe onde e nem como vai nascer; desde o princípio ele está lançado no mundo ocupando-se com os entes e disperso na preocupação, lidando com ser a partir de modos de significar atribuídos cotidianamente e historicamente. De-caído, *ser-aí* herda a facticidade, herda um mundo já distribuído e é assim que ele lida com o mundo, com os outros e consigo próprio. De modo que

De início, a pre-sença [*ser-aí*] é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece. Quando o *ser-aí* descobre o mundo e o aproxima de si, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da pre-sença [*ser-aí*] se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que a pre-sença [*ser-aí*] se tranca contra si mesma.²¹⁰

É no cotidiano impessoal que *ser-aí* pode descobrir e libertar o seu próprio ser. A partir de sua condição fundamental de ser-livre para o impessoal, *ser-aí* pode vir a libertar-se para *si-mesmo*, de modo que, ao descobrir o seu próprio ser, ele pode *ser-livre para si-mesmo*. Também pode, em um movimento de libertação que caminha para o que é originário, se tornar livre para a filosofia em sua essência. Vejamos como.

O impessoal é base e condição de *ser-aí* “*precisando ainda encontrar si mesmo*”²¹¹. *Ser-aí* caminha de sua condição de impropriedade à propriedade, do sentido de-caído ao sentido originário, do ser-livre para o impessoal para ser-livre para si mesmo, em uma modificação existenciária do “grau” de liberdade.

Este processo pode ser mostrado a partir da análise que Heidegger faz da alegoria da caverna de Platão²¹². Nesta análise, ele estabelece uma analogia entre a situação dos homens algemados e presos no interior da caverna com a condição da impessoalidade:

²⁰⁹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 182.

²¹⁰ Id., p. 182.

²¹¹ Id., p. 182.

²¹² Análise já apresentada no primeiro capítulo, em 3.1.

Esta situação é a situação cotidiana [o impessoal] do homem, não é uma falta, exclusão ou exceção, mas é a situação do homem em todo dia, na medida em que está entregue ao falatório e à conversa mole, abandonando ao usual, ao imediato, ao cotidiano, ao que é corriqueiro. No cotidiano, o homem esquecido de si mesmo se perde no atropelo das coisas.²¹³

Ser-aí, em sua imersão no impessoal, se relaciona com ser de modo análogo ao comportamento do homem dentro da caverna da alegoria de Platão. O homem na caverna se relaciona com as sombras, ele é de tal forma que, em seu descobrimento de ser, vê sombras e acredita que elas são a totalidade das coisas. O homem algemado está entregue a este modo de libertar ser tal como *ser-aí* no impessoal está entregue aos modos de descobrimento que o faz ficar sem solidez, com que ele esteja em toda parte e em parte alguma, desenraizado. “*Trata-se de uma situação de todo estranha e curiosa em que esses homens se encontram. Glauco a chama de ἀτοπον, uma situação que não tem lugar algum, que não posso pôr em lugar algum, para a qual não disponho de lugar algum no âmbito do que me é conhecido*”²¹⁴. Tal lugar não é um espaço físico, mas a própria abertura da existência que, livre para o impessoal, não se aproxima da originariedade das coisas, não pode conhecer o conhecido de modo próprio. Para estes homens aprisionados, dá-se que “*o descoberto não se lhes dá como descoberto, não conhecem a diferença entre encoberto e descoberto. Estão inteiramente ausentes, são todo olhos e ouvidos para o que lhes vem ao encontro*”²¹⁵. Nesta analogia entre a caverna e o cotidiano do impessoal, Heidegger mostra que “*assim, este estado de iluminação geral da caverna é essencial para a condição dos homens e também para a sua prisão*”²¹⁶.

Deve-se lembrar que mesmo no impessoal ou dentro da caverna, como no mito interpretado por Heidegger, existe um modo de descobrimento com um “grau” de liberdade “menor” que é fundado na liberdade originária, ou seja, mesmo se tratando de liberdade “menor”, existe algum libertar, um modo de ser.

O que mais chama a atenção é falar de descobrimento no comparativo. Descobrimento pode ser mais ou menos, maior ou menor. Todavia, não se pretende uma diferença numérica e quantitativa do descobrimento. (...)

²¹³ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 143.

²¹⁴ Id., p. 143.

²¹⁵ Id., p. 143.

²¹⁶ Id., p. 144.

Tanto uma coisa como a outra têm a propriedade fundamental de serem acessíveis, ambas são descobertas.²¹⁷

Somente porque há a liberdade originária do descobrimento como condição ontológica é que podemos pensar que *ser-aí* é essencialmente livre para comportar-se em diferentes proximidades ao ser, e, assim, pensar em diferentes “graus” de liberdade. E porque é essencialmente livre, *ser-aí* pode realizar uma mudança existenciária. Para compreendermos como Heidegger interpreta esta mudança existenciária, seguimos sua pergunta em relação à mudança de condição do homem preso à caverna que se liberta das amarras: “o que visa ao acontecimento da retirada das amarras?”²¹⁸. Ele responde: “no lugar sombrio das sombras ele é transferido para a luz (o brilho ofuscante) das coisas. Ele não dispõe de nenhuma outra possibilidade de comparação. De um lado, a visão insuportável das sombras, de outro, o brilho doloroso das coisas”²¹⁹. Por um lado, não pode mais simplesmente aceitar as determinações que lhe eram impostas pelas amarras: o impessoal não pode mais ditar tudo aquilo que é. Por outro lado, não encontra nenhuma determinação para aquilo que agora vê de novidade. A condição é de indeterminação, o sentido de ser antes dado se evade da totalidade da caverna, do mundo.

A passagem de um comportamento de liberdade no impessoal para um comportamento propriamente livre se dá como que em um sobressalto, de repente. Trata-se da angústia que sobrevém à abertura de *ser-aí* que, em sua indeterminação e abrangência, torna a existência perturbada e desconcertada. Com isso, “*ele vai tentar sair da confusão [da indeterminação] e voltar à tranquilidade [da determinação do impessoal]*”²²⁰. A tentativa de voltar às determinações do impessoal se dá porque “*as sombras são mais cômodas, não causam tanta dor. Isso porque a libertação se dá e acontece de repente. Com ela, entra junto uma perturbação e desconcerto: é preciso uma adaptação*”²²¹. *Ser-aí* necessita se adaptar a esta “nova” condição de sua abertura, quer dizer, a partir da angústia que lhe toma, assumir a sua responsabilidade de se por na proximidade de ser.

²¹⁷ Id., p. 147.

²¹⁸ Id., p. 146.

²¹⁹ Id., p. 149.

²²⁰ Id., p. 149.

²²¹ Id., p. 150.

Quanto mais a *σοφός* se mostra como alguém que compreende, como alguém que, em uma relação originariamente livre, em uma relação de confiança com as coisas, luta incessantemente por sua compreensão, tanto mais esse alguém se descobre como *φιλόσοφος*. Por isso, esse compreender não é algo que se concretize sem intervenção. Ao contrário, ele é algo que precisa ser acolhido na liberdade da existência e somente dessa forma existir.²²²

É devido a esta necessidade de se acolher a liberdade da existência que podemos dizer que para o movimento de libertação de *ser-aí* não basta apenas a retirada das algemas. Heidegger afirma:

A retirada das algemas *não é uma real libertação*, é apenas uma liberação exterior. Não atinge, nem chega ao homem em seu *modo próprio de ser*. Não muda o estado interior, o seu querer. Seu querer é um não-querer. Ele se retrai e se esquia a qualquer solicitação e a toda exigência (...) Portanto, não basta retirar apenas as amarras, o homem deve se transformar. Aquele que é libertado nestas condições *tranca-se* e o faz porque a liberação em causa, no sentido de retirada das amarras, deve-se dar e acontecer *de repente*. Uma retirada repentina das amarras não pode trazer nem proporcionar nenhuma cura. Nem consegue reconhecer o que antes via como sombras.²²³

Isto significa que, para uma real libertação não basta apenas *ser-aí* ser assediado pela angústia, não basta a abertura ver “mais”: o que é principal nesta libertação é uma mudança existenciária em *como ser-aí* – em seu modo de ser – passará a lidar com o descobrimento e a sua liberdade. Irá assumi-lo em seu modo próprio de ser ou se reaprisionará às amarras do impessoal? Evoquemos aqui a referência à “liberdade negativa” e à “liberdade positiva”, apresentadas no primeiro capítulo (em 2.1 e 2.2). *Ser-aí* que se solta das amarras está apenas livre de algo, livre do impessoal e, portanto, trata-se da liberdade em seu sentido negativo. Para a liberdade em seu sentido positivo é necessário que *ser-aí* se faça ligar a ser, faça o sentido originário descobrir-se, de tal modo que fique “mais aberto”.

É nesta passagem da “liberdade negativa” à “liberdade positiva” que *ser-aí* poderá ou não assumir-se. “Agora se dá e acontece algo com o próprio descobrimento. O descobrimento entra, por assim dizer, em movimento”²²⁴. Trata-se do movimento de liberdade na abertura de *ser-aí*, movimento de descobrimento a partir do qual *ser-aí*

²²² M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 25.

²²³ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 149.

²²⁴ Id., p. 146.

pode ser sendo “mais” ou sendo “menos”: “talvez a graduação do descobrimento em si mesmo seja apenas consequência de uma proximidade bem-determinada do homem com o sendo [ente], uma proximidade que depende do modo de o homem ser cada vez mais homem”²²⁵.

Como *ser-aí* pode determinar-se de modo a ser cada vez “mais homem”? Entendemos este “mais homem” como *ser-aí* aberto, capaz de encontrar a si mesmo e libertar a originariedade de ser, podendo ser-livre para si-mesmo, e para o filosofar.

2.3.3 Escolha e de-cisão na liberdade para a filosofia própria

Vimos que para *ser-aí* alcançar a si-mesmo e, enfim, ser-livre para habitar a filosofia própria, precisa soltar-se das amarras do impessoal. Aquilo que permite a soltura é a angústia, na qual as determinações antes estabelecidas perdem o sentido, deixando *ser-aí* livre para se determinar. Desta liberdade, *ser-aí* precisa encontrar a si mesmo, o que significa que, de algum modo, ele falta em relação a si, precisando ligar-se à sua possibilidade mais própria e originária, na liberdade em seu sentido “positivo”. Somente assim *ser-aí* pode, propriamente, ser-livre para a filosofia.

A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tomar e despertar livremente o filosofar em nós.²²⁶

A liberdade para a filosofia emerge em “nós”, no *ser-aí* que realiza questões de modo próprio. *Ser-aí* é livre para a filosofia quando desperta nele o filosofar e a própria liberdade, realizando o mútuo pertencimento destes conceitos. Esclareceremos este mútuo pertencimento, abordando a noção de propriedade e aproximando-a das noções de escolha e de-cisão.

Ser-livre para si-mesmo se dá enquanto *propriedade*. A propriedade do ser-livre é a possibilidade de *ser-aí* ser o que ele pode ser. Isto quer dizer: assumir a responsabilidade perante as possibilidades de seu poder-ser: “o *poder-ser* que somos, a *determinação de um ente que se conduz em relação a si mesmo e em cuja conduta o ser*

²²⁵ Id., p. 147.

²²⁶ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 5.

*está sempre em jogo*²²⁷. Quando *ser-aí* se conduz e se responsabiliza no jogo de determinar o próprio ser, ele é *propriamente* – ou seja, é si-mesmo. Para explicitar este modo de existir, Heidegger analisa as estruturas existenciais de *ser-aí* que permitem que este modo aconteça, de modo a poder-se afirmar se *ser-aí* é propriamente e, enquanto tal, ser-livre para si-mesmo. Destacamos aqui a *escolha* e a *de-cisão*.

O projetar das possibilidades que faz *ser-aí* apoderar-se de si-mesmo enquanto propriedade se dá na *escolha*. Dentre as múltiplas possibilidades de determinação em seu poder-ser, necessariamente, *ser-aí* escolhe uma possibilidade de ser que irá se efetuar em um descobrimento.

No entanto, até mesmo o impessoal²²⁸, enquanto uma possibilidade de determinação de *ser-aí*, é uma escolha de *ser-aí*. Para ser si-mesmo trata-se da escolha que ao descobrir o faz de modo que aproxime *ser-aí* daquilo que ele é, de modo que *ser-aí* escolhe escolher e “*apenas escolhendo a escolha é que a pre-sença [ser-aí] possibilita para si mesmo o seu próprio poder-ser*”²²⁹. Na escolha que escolhe escolher é que *ser-aí* assume a responsabilidade para com ser e com o próprio ser, sendo aberto e consciente de que a escolha que realiza é uma escolha. É nas escolhas mais próprias que *ser-aí* se singulariza, na liberdade para determinar seu próprio ser-no-mundo.

Mais uma vez, reencontramos aqui a questão da angústia. Se, por um lado, diante da liberdade originária proporcionada pela angústia, *ser-aí* é indeterminado com infinitas possibilidades de ser, a escolha se caracteriza pela limitação da liberdade na existencialidade de *ser-aí*²³⁰. Ressalta-se que sem a indeterminação fundamental da angústia, não haveria porque *ser-aí* escolher e ter que determinar-se, de modo que a angústia faz-se condição para ser-livre para escolher a si-mesmo.

Na pre-sença [*ser-aí*], a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o *ser-aí* para o *ser-livre para*.... (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença [*ser-aí*] como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.²³¹

²²⁷ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 113.

²²⁸ Se *ser-aí* é essencialmente livre para..., seja na impropriedade ou na propriedade, ele essencialmente é uma escolha de si.

²²⁹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 53.

²³⁰ Deve-se destacar que a privação de possibilidades na existencialidade não significa uma limitação da liberdade, mas a condição essencial para que *ser-aí* exerça a sua propriedade: escolher e determinar a si-mesmo.

²³¹ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte I, p. 252.

Enquanto um comportamento de *ser-aí*, filosofar é escolher. Não porém, escolher entre seguir esta ou aquela corrente filosófica, entre um ou outro tema do domínio da “filosofia”, mas escolher a si-mesmo, enquanto responsabilizar-se diante de ser si-mesmo. Além disso, podemos dizer que é característica do *ser-aí* filósofo poder angustiar-se e, a partir daí, ser-livre para a escolha de colocar o ser – e, simultaneamente, colocar-se – em questão, na busca para se aproximar da originariedade de sua existência, e da própria originariedade da filosofia.

A escolha livre é, assim, um modo privilegiado de abertura na qual *ser-aí* pode ser si-mesmo. Heidegger nomeia esta abertura de *de-cisão*. Se antes caracterizamos a angústia enquanto a disposição que retira as amarras das determinações estabelecidas, é a *de-cisão* que leva *ser-aí* para além da cisão de si-mesmo, quer dizer, *ser-aí* se retira das escolhas *in-de-cisas* do impessoal para de-cidir, por si-mesmo, aquilo que é e faz e, enquanto tal, abre a abertura de modo cada vez mais originário.

Retomemos uma passagem já citada no primeiro capítulo a fim de aprofundar a discussão acerca da de-cisão e da liberdade para a filosofia. A passagem define a originariedade da filosofia enquanto “*um acontecimento fundamental na história do próprio homem, em si mesmo (e não de um indivíduo humano qualquer), que tem o caráter de um questionamento todo próprio, um questionamento que transforma e em que se transforma a essência do homem*”²³². Já dissemos que o “questionamento todo próprio” é por-se na proximidade da originariedade de ser; agora, podemos compreender que este por-se na proximidade só se dá enquanto propriedade do *ser-aí* de-cidido, “do próprio homem em si-mesmo”. E em que medida a de-cisão para a filosofia é “transformadora”? Na medida em que *ser-aí* é livre para se determinar, transformando a sua própria essência e suas compreensões de mundo; isso porque “*a decisão (...) (re)começa o mundo*”²³³, com ela “*a existência é transfigurada*”²³⁴.

A partir da indeterminabilidade, *ser-aí* de-cidido de si-mesmo faz para si sua própria determinação existencial e, assim, é ser-livre para a filosofia em sua originariedade. Somente deste modo a liberdade para a filosofia pode se dar propriamente.

Para melhor compreender a liberdade para a filosofia em sua propriedade, é preciso também retomar a questão da preocupação. Isso porque, ser-livre para si-mesmo

²³² M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 216. Citado anteriormente na p. 28.

²³³ C. Dubois, op. cit., p. 54.

²³⁴ Id., p. 54.

e de-cidido para a filosofia não se dá solitariamente: a filosofia deve se dar com os outros. O sentido da liberdade para a filosofia na preocupação está na possibilidade de libertar os outros que também são *ser-aí*. Nesta libertação do outro se dão as possibilidades do descobrimento do sentido de ser de cada *ser-aí* de modo próprio na co-existência. Assim, o que se libera na preocupação é a possibilidade do outro também poder-ser si-mesmo, de modo a se de-cidir, escolher e se responsabilizar.

Somente a de-cisão de si mesmo coloca a pre-sença [*ser-aí*] na possibilidade de, sendo com os outros, se deixar “ser” em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. A pre-sença [*ser-aí*] de-cidida pode se tornar “consciência” dos outros. Somente a partir do ser si-mesmo mais próprio da de-cisão é que brota a convivência em sentido próprio.²³⁵

Deste modo, compreende-se que os outros não são um obstáculo para *ser-aí* ser-livre, mas que a liberdade somente pode acontecer na co-existência que de-cide e convive de modo próprio. Esta co-existência livre e de-cidida é exemplificada na análise heideggeriana do mito da caverna, na etapa em que o prisioneiro libertado (o filósofo) retorna à caverna para libertar os outros prisioneiros.

O libertado retorna para a caverna. Ele mesmo deve estar na caverna, em pessoa, para libertar, ainda somente que seja *um* outro. Com os olhos cheios de luz, deve voltar para os moradores da caverna e entabular conversa com eles, o que só pode fazer permanecendo ele mesmo. Nessa atitude, vai dizer o que ele vê com novos olhos.²³⁶

Não se trata, pois, do filósofo de-cidido lançar a luz de seus olhos nos olhos dos outros. Trata-se, muito mais, de possibilitar no cuidado com o outro a possibilidade do outro cuidar de si, sair da ci-são do impessoal – da caverna – e ver com os próprios olhos. Como o outro irá reagir frente ao que agora vê, frente à angústia de ter perdido as determinações do impessoal, cabe apenas a ele escolher e de-cidir.

Vimos aqui como se dá o comportamento e o fundamento do ser-livre para si-mesmo. Podemos resumir a questão da seguinte forma: ser-livre para si-mesmo é renunciar às determinações do impessoal, possibilitando outro modo de abertura de tal forma que *ser-aí* possa se avizinhar da angústia que o assalta na indeterminação, responsabilizando-se por aquilo que é através das escolhas do *ser-aí* de-cidido, criando

²³⁵ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 88.

²³⁶ M. Heidegger, *Da essência da verdade*, p. 192.

a determinação de si-mesmo enquanto propriedade, e cuidando para que os outros possam fazer o mesmo.

Mas para compreendermos *como* se dá a liberdade para a filosofia, demanda-se, ainda, um fenômeno mais originário. Para Heidegger, “o fundamento ontológico originário da existencialidade é a temporalidade. A totalidade das estruturas do ser da presença [ser-aí] (...) só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade”²³⁷. Do fenômeno da temporalidade, veremos a articulação com a totalidade de existenciais do *ser-aí* em seu sentido ontológico e originário e, principalmente, a maneira como Heidegger fundamenta a análise existencial – e a liberdade para a filosofia – a partir do *tempo* e da *finitude* de *ser-aí*.

2.4 Liberdade e tempo: a finitude da filosofia

Os existenciais trabalhados até aqui, que nos mostram *como* se dá a liberdade para a filosofia, nos levam, agora, à questão da *temporalidade* e, com ela, às questões da *finitude* e da *historicidade* de *ser-aí*: “o termo grego [φιλοσοφία] é ao mesmo tempo um indício da essência mais intrínseca da filosofia, da essência que há muito não é tomada em função central: ele é um indício de sua finitude”²³⁸. Veremos, portanto: *como* se dá a *temporalidade* de *ser-aí* e *como* esta se desdobra na finitude, no *ser-livre-para-a-morte* e na *historicidade* (2.4.1); e, por fim, *como* se dá o filosofar em meio à *temporalidade*, mostrando-nos a finitude da liberdade para o filosofar e, simultaneamente, a sua originariedade (2.4.2).

2.4.1 Temporalidade, finitude e historicidade

Para Heidegger, a temporalidade é o fenômeno originário de toda a estrutura da existência. Primeiro esclarece-se que *tempo* não é compreendido enquanto sucessão de instantes, passíveis de serem cronometrados em minutos, meses ou anos. O tempo

²³⁷ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 13.

²³⁸ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 27.

também não é um ente entre outros no qual *ser-ái* realiza a cura para descobrir o ser. *Ser-ái* é tempo, uma vez que apenas se determina pela temporalidade; sem ela, não haveria como *ser-ái* realizar a cura na liberdade para determinar o sentido de ser do ente. Vejamos o que é e como esta temporalidade se dá.

Vimos que *ser-ái* está constantemente em relação com ser, abrindo determinações a partir da liberdade originária que lhe é essencial. Vimos também que as determinações que se abrem não são absolutas, mas mutáveis e transitórias. Na mutabilidade e transitoriedade do sentido de ser é que *ser-ái* se descobre como tempo, pro-jetando-se continuamente em um fluxo temporal de possibilidades que duram e terminam, ora se mostram, ora se ocultam, possibilitando tudo que é.

Neste fluxo de jogo de determinações temos duas implicações: *ser-ái* é seu *ter-sido*; e *ser-ái* é o seu *por-vir*. Sobre o *ter-sido* e o *por-vir*, deve-se evitar a compreensão imóvel de passado, presente e futuro, enquanto sucessão de eventos. *Ter-sido* não é passado, mas uma espécie de unidade “passado-presente”: aquilo que se descobriu e ainda vigora, que se mantém na existência de *ser-ái* determinando seu modo de ser. *Por-vir* não é futuro, mas “presente-futuro”: a possibilidade que se mostra para a abertura, que está em vias de, mas ainda não se determina. O *ter-sido* e o *por-vir* não são antagônicos, mas se complementam uma vez que aquilo que já determina *ser-ái* está simultaneamente em jogo com as novas possibilidade de determinação, de tal modo que o *ter-sido* influencia o *por-vir* e o último influencia o primeiro: “*a pre-sença [ser-ái] só pode ser o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir*”²³⁹. Nesta unidade, pode se dar uma *atualização*, isto é, quando uma determinação perde seu vigor, deixa de ser e uma nova passa a determinar o modo de ser de *ser-ái*. É assim que *ser-ái* é *tempo*, e, enquanto tal, se *temporaliza* no jogo livre de determinações, em diferentes possibilidade e modos de ser. Heidegger chama de *temporalidade* este fenômeno unificador do *por-vir* que atualiza o vigor de *ter-sido*.

Os fenômenos da temporalidade são chamados por Heidegger de *eks-tases*, de modo que a temporalidade é *ekstática*. Ela é *ekstática* não porque de algum modo ela lançaria *ser-ái* além de seu mundo, mas por ser, ela mesma, possibilitadora de tudo que é ao lançar *ser-ái* para o mundo. Este movimento dos *eks-tases* faz a temporalidade se *temporalizar*. Isto é, algo acontece com o próprio tempo, se dando no movimento de

²³⁹ Id., p. 120.

libertação de *ser-aí*, podendo habitar a proximidade de ser. Assim, Heidegger define a ekstática da temporalidade enquanto a originariedade da abertura de *ser-aí*: “a temporalidade ekstática ilumina originariamente o pre [aí]. Ela é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais (...)”²⁴⁰. Isto quer dizer: temporalizando, *ser-aí* é-no-mundo, em um modo de ser que ocupa-se junto aos entes intramundanos, preocupa-se com os outros e cuida de si mesmo, disposto de certo modo, em uma compreensão e um discurso acerca. Sendo assim, a temporalidade é a condição do descobrimento de ser, de toda cura e toda a existência.

Mas, *ser-aí* não tem a possibilidade de ser infinitamente. *Ser-aí* é *finitude*, e esta é “um caráter da própria temporalização”²⁴¹. Para compreendermos a finitude de *ser-aí*, abordaremos a questão da *morte* e de como *ser-aí* pode se relacionar com esta, de modo a *ser-livre-para-a-morte*. Após a compreensão da finitude e da morte, veremos como se dá a *historicidade* de *ser-aí*.

Ser-aí lida com o próprio ser até o fim de sua existência. Enquanto não chega ao fim, em *ser-aí* “há sempre algo pendente (...) uma constante inconclusão”²⁴². Pendente e inconcluso é o próprio ser de *ser-aí*, que na liberdade para ser, vai se determinando ao longo de sua existência. *Ser-aí* somente deixa de ser pendente ou de estar no jogo de determinações da temporalidade quando encontra a *morte*. Para Heidegger, a compreensão ontológica da morte dista de qualquer interpretação biológica, histórico-biográfica ou psico-etnológica. Na morte *ser-aí* é aniquilado, deixando de ser e perdendo a possibilidade da liberdade. Quando a existência finda, ela termina, de modo que não-é-mais, *nadificando-se*. Assim, a morte é o cessamento do existir, do tempo e da liberdade para *ser-aí*. Isto não quer dizer que *ser-aí* apenas encontra a morte no fim da existência, mas que, desde sempre, *ser-aí* se depara com a possibilidade de não-ser-mais; ela é o por-vir mais essencial: “o por-vir originário e próprio é (...) a possibilidade insuperável do nada”²⁴³.

O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença [*ser-aí*], mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a presença [*ser-aí*] assume no momento em que é. “Para morrer basta estar vivo”²⁴⁴.

²⁴⁰ Id., p. 150.

²⁴¹ Id., p. 124.

²⁴² M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 16.

²⁴³ Id., p. 124.

²⁴⁴ Id., p. 26.

É do ser de *ser-aí ser-para-o-fim, ser-para-a-morte*. *Ser-aí* diante da morte pode se desdobrar de diferentes modos, sendo na propriedade e na impropriedade. Vejamos agora, resumidamente, como *ser-aí* pode lidar com esta possibilidade:

1-) *Ser-para-a-morte impróprio*: diante da possibilidade originária da morte, a cura de *ser-aí* pode se dar na fuga que adultera esta originariedade. Tal adulteração não é uma superação da morte, uma vez que esta é insuperável. Este modo se dá no impessoal e na de-cadência, no qual se “conhece” apenas “casos de morte”, a morte do outro e não a sua possibilidade de não-ser-mais. Assim, no ser-para-a-morte na impropriedade não se é atingido pela morte, não assumindo a liberdade de ser si-mesmo.

2-) *Ser-livre-para-a-morte*: *ser-aí* pode se entregar a insuperabilidade da morte, sem fugir ou adulterá-la, suportando esta possibilidade ao assumir como sua. Temos aqui a íntima relação entre liberdade e ser-para-a-morte. *Ser-aí*, livre do impessoal, torna-se livre para realizar suas possibilidades mais próprias, apropriado de sua condição de ser-para-a-morte, na liberdade para..., em seu sentido positivo, no ligar-se ao ser. Antecipa-se a possibilidade da morte, de-cidido sobre a sua responsabilidade para com a possibilidade de ser – e não-ser-mais.

A antecipação desentranha para a pre-sença [*ser-aí*] a perdição no próprio-impessoal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si-mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.²⁴⁵

Fundante e fundamental, ser-para-a-morte se desentranha na possibilidade da disposição da angústia. Ser-livre-para-a-morte está diretamente relacionado com a condição de liberdade de ser-para... proporcionada pela liberdade na angústia. A angústia é angústia “com” esta possibilidade da indeterminação da morte. Segundo Nunes, essa relação de angústia, liberdade e ser-para-a-morte se dá porque “*a angústia heideggeriana é a vertigem da liberdade, porém mergulhando na finitude do Dasein [ser-aí]*”²⁴⁶. A liberdade angustia porque nela *ser-aí* tem que se determinar por ser fundamentalmente indeterminado. Este movimento de indeterminação-determinação

²⁴⁵ Id., p. 50.

²⁴⁶ N. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 110.

veicula finitas possibilidades de ser, quer dizer: a determinação somente se dá dentro das possibilidades que se abrem, não fazendo de *ser-aí* infinitamente livre, mas somente para as suas possibilidades. Neste movimento de finitude da liberdade, *ser-aí* pode se temporalizar sentido a sua incontornável finitude, reconhecendo que o que está em jogo é o próprio ser em suas finitas possibilidades. Antecipa-se assim a finitude de ser e o próprio ser-para-a-morte: “*somente o ser livre para a morte propicia a existência em sua finitude*”²⁴⁷.

Sendo finito, para a morte, no movimento de liberdade de determinação que se dá enquanto temporalidade, *ser-aí* se desdobra como *história*. A história não é o conhecimento histórico ou uma historiografia, mas uma condição de *ser-aí*. *Ser-aí* é *ser-histórico* e *historicidade*: “*a pre-sença [ser-aí] de fato sempre possui a sua ‘história’ e pode possuí-la porque o ser deste ente se constitui de historicidade*”²⁴⁸. Por ser temporal no movimento dos *eks-tases* da temporalidade (o ter-sido, atualização e o por-vir), *ser-aí* é histórico, de tal modo que *ser-aí* se realiza enquanto história. A historicidade de *ser-aí* não é a sucessão de determinações que se atualizam, mas se dá em cada instante da existência: em cada instante da temporalidade há a possibilidade de uma história se dar. *Ser-aí* é história do momento em que nasce até seu fim, preenchendo a sua indeterminação fundamental a partir de seu modo de ser. A profundidade da historicidade em *ser-aí* se dá de tal modo que este possui a liberdade para determinar a própria história, na antecipação e apropriação de si-mesmo. Esta história não se dá isolada da facticidade, mas *ser-aí* herda uma “história” já construída pela impessoal. Ele pode entrar nesta “história” de modo impróprio ou de-cidir pela própria *história* colocando-se a caminho de si-mesmo e de seu *destino*: “*este termo designa o acontecer originário da pre-sença [ser-aí], que reside na de-cisão própria, onde ela, livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada, mas, igualmente, escolhida*”²⁴⁹.

Sendo que todo comportamento de *ser-aí* somente se dá pelo tempo que se temporaliza, diante do ser-para-a-morte e da finitude, determinando a historicidade, a filosofia também é tempo, de modo a criar a história, criar seu próprio destino.

²⁴⁷ M. Heidegger, *Ser e tempo*, Parte II, p. 189.

²⁴⁸ Id., p. 188.

²⁴⁹ Id., p. 191.

2.4.2 Finitude e tempo na liberdade para o filosofar

Para compreendermos *como* a liberdade para a filosofia pode se dar, retomemos a passagem já citada: “o termo grego [φιλοσοφία] é ao mesmo tempo um indício da essência mais intrínseca da filosofia, da essência que há muito não é tomada em função central: ele é um indício de sua finitude”²⁵⁰. Vimos que o termo grego significa “amor à sabedoria”, enquanto inclinação de *ser-aí* para poder-ser na proximidade da originariedade do sentido de ser, na compreensão de modo próprio, livre e de-cidido. Ele é um indício de sua finitude uma vez que a proximidade ao sentido de ser, em outras palavras, a compreensão de ser, sempre se dá na temporalidade de *ser-aí*.

Para a essência finita da filosofia, *ser-aí* deve assumir o ser-livre-para-a-morte e sua própria finitude, de modo a construir a história nos eks-tases da temporalidade. Na abertura do ser-filósofo, transforma-se e (re)cria-se si-mesmo e mundo. Neste movimento encontramos a essência finita da filosofia.

Não é por nunca chegar ao fim que a filosofia é finita. A finitude não reside no fim, mas no começo da filosofia; ou seja, a finitude precisa ser assumida em sua essência no conceito de filosofia. Decisivo não é querer trilhar infinitamente, porém até o fim, os caminhos uma vez conquistados, mas sempre voltar a traçar a cada vez um novo caminho.²⁵¹

Heidegger afirma que a finitude precisa ser assumida em sua essência para se dar o filosofar. Esta essência está no começo da filosofia, mas qual é este começo? Este começo não é onde ela se “inicia”, enquanto um estágio primeiro, mas a sua originariedade. Onde se dá a sua originariedade? A originariedade da filosofia se dá na liberdade originária de *ser-aí*, através da de-cisão que o retira da ci-são do impessoal, no ser-livre para ser si-mesmo para a morte, na proximidade da angústia e do nada, nas determinações próprias. Assim, a originariedade da filosofia reside em *ser-aí*, e isto é, na liberdade de escolher e de-cidir, assumir a sua essência de possibilitador e ser-fundamento de toda compreensão e saber. Este escolher e decidir não é uma trilha infinita, na qual se desenvolve o conhecimento de modo cada vez mais absoluto e “verdadeiro”. Trata-se de criar compreensões e, assim, (re)criar a própria *história*, traçando o (re)começo de um novo caminho, isto é, poder herdar aquilo que já é dado

²⁵⁰ M. Heidegger, *Introdução à filosofia*, p. 27. Citado anteriormente na p. 76.

²⁵¹ Id., p. 27.

pela facticidade, e com isto poder escolher, no movimento de temporalização, o seu próprio *destino*. O ser-filósofo cria novos caminhos na mesma medida em que (re)cria o próprio destino. Somente podem haver novos caminhos porque os velhos se esgotam: eles são no tempo e são finitos. Filosofar é *atualizar* o vigor de ter-sido através de um por-vir. A filosofia é ekstática e está sempre aberta para o por-vir em um novo caminho, em novas determinações e é por isso que podemos afirmar: a filosofia é finita assim como a liberdade para o filosofar e a existência do ser-filósofo.

Considerações finais: a caminho da liberdade para a filosofia

Primeiro, deve-se ressaltar que vários aspectos do pensamento heideggeriano não foram incluídos e que não se poderia fazê-los caber nas dimensões da dissertação.

Com esta dissertação, buscamos mostrar a articulação possível de dois conceitos importantes para o pensamento inicial de Heidegger: liberdade e filosofia, em seu mútuo e essencial pertencimento. Apresentamos esta articulação enquanto “liberdade para a filosofia”. A partir daí desenvolvemos dois pontos centrais: o *que* é a liberdade para a filosofia, e *como* ela se dá, pontos que foram trabalhados separadamente em dois capítulos. No decorrer dos capítulos, buscamos compreender a importância dos conceitos no início da obra do filósofo e como neles se coloca em curso o pensar heideggeriano. A título de considerações finais, serão oferecidas sínteses dos dois capítulos, seguidas de breve reflexão acerca do *caminho da liberdade para a filosofia*.

O *que* é liberdade para a filosofia?

Tentamos mostrar o *que* são liberdade e filosofia, em sua essência, a partir da articulação destes conceitos com: a originariedade da questão do ser; a ontologia tradicional, a ontologia fundamental e a diferença ontológica; a originariedade da filosofia, o campo da filosofia tradicional e o campo da hermenêutica da facticidade; o método fenomenológico enquanto *destruição* e *deixar e fazer-ver*, e a introdução ao *ser-aí*. Fazemos alguns destaques sobre os pontos de articulação que sintetizam a questão sobre o *que* é a liberdade para a filosofia.

- A filosofia inclina-se para se colocar em proximidade com as coisas, isto é, compreender a originariedade da questão de ser. Porém, a questão de ser fora aprisionada pela ontologia tradicional, fazendo-se necessária a sua libertação. Tal libertação passa pelo questionamento do sentido originário de ser, em sua indeterminação fundamental. No filosofar que busca o fundamento, introduzimos a liberdade para a filosofia.

- A ontologia tradicional não aborda a questão de ser em sua originariedade, aprisionando-a em compreensões pré-determinadas que abordam apenas regiões do ente. O que ela busca em seu questionamento é a quididade de ser em uma identidade absoluta e imutável, o que acarreta a confusão entre ser e ente. Frente a este modo de ontologia, Heidegger afirma ser necessário um movimento de libertação da filosofia tradicional em seu modo de questionar ser. Temos aqui a liberdade em seu sentido negativo, enquanto estar livre de..., no caso, dos equívocos da filosofia tradicional.

- A ontologia fundamental é o caminho heideggeriano de acesso à questão de ser em sua originariedade, uma vez que interroga a questão a partir de sua indeterminação, transitoriedade, mutabilidade e descobrimento. Para tanto, Heidegger apresenta a estrutura fundamental do fenômeno enquanto o mostrar-se do sentido de ser do ente, levando à libertação da questão, fazendo-a retornar à filosofia. Temos aqui a liberdade em seu sentido positivo, que permite ligar-se à questão do ser de modo fundamental, libertando, assim, a própria filosofia.

- Vimos através da diferença ontológica que a relação fundamental entre ser e ente só pode se dar uma vez que o nada é a base desta relação. O nada fundamenta a diferença do indeterminado e do determinado e, enquanto terreno fértil, é a possibilidade de toda indeterminação vir a se determinar. Com a questão do nada alcançamos a liberdade originária para todo e qualquer descobrimento. Assim, o nada e a liberdade originária possibilitam a filosofia, seja na ontologia tradicional ou na ontologia fundamental. Encontramos aqui a originariedade da liberdade para a filosofia.

- Tentamos demonstrar o que não é e o que é a filosofia em sua essência. A filosofia não é o questionamento que busca verdades absolutas e atemporais acerca de ser, de tal modo que o “campo” da ontologia tradicional não compreende a essência da filosofia e da liberdade, mantendo-se prisioneira de sua compreensão pré-determinada. A essência da filosofia é um questionamento próprio que se coloca em proximidade da originariedade de ser de modo que transforma a essência do homem, na liberdade para o descobrimento como descobrimento. De acordo com a proximidade para com a originariedade de ser, podemos encontrar diferentes “graus” de liberdade para a filosofia e diferentes possibilidades para o filosofar, de tal modo que esta – a filosofia – pode se

dar em diversos “campos”. Temos, por fim, que a filosofia em sua originariedade é a liberdade para o questionamento da essência de ser.

- A partir de uma transformação radical na compreensão acerca do *que* é filosofia e liberdade, Heidegger elabora o “campo” no qual estas se dão fundamentalmente: a hermenêutica da facticidade. É neste “campo” que é possível dar-se a questão do ser, de modo a considerar o homem como imerso na facticidade e inevitavelmente como ser hermenêutico. Toda liberdade para a filosofia, em suas diferentes possibilidades, ocorre na libertação do sentido de ser em cada ocasião e através da interpretação hermenêutica. Encontramos aqui o “campo” fundamental para a liberdade para a filosofia em sua originariedade.

- Para se acessar o questionamento de ser em sua originariedade, não basta contornar ou suspender as interpretações da ontologia tradicional, mas é preciso sua *destruição*. Esta é a etapa do método fenomenológico pelo qual Heidegger busca libertar a originariedade de ser através de um diálogo constante com o que fora construído pela filosofia tradicional, buscando pensar o que se manteve impensado. Deste modo, a destruição liberta a questão de ser mediante a desconstrução das determinações da ontologia tradicional, abrindo a possibilidade de (re)elaborar a questão, fazendo-a retornar, em sua originariedade, à filosofia.

- Além da destruição, Heidegger compreende como tarefa do método fenomenológico “*deixar e fazer ver aquilo que se mostra, tal como se mostra*”, o que quer dizer que a fenomenologia busca tratar a questão de ser sem pré-conceitos e determinações, para alcançar a indeterminação de ser. Assim, com o método liberta-se a questão de ser em sua originariedade, tendo a interpretação do sentido de ser – a hermenêutica – como o meio para o trabalho fenomenológico. A inovação metodológica está em, além de perguntar pelo o *que* são as coisas, interrogar *como* as coisas são. Este trabalho não se dá exclusivamente naquele que conhece o método fenomenológico, mas qualquer homem pode fazer “fenomenologia” de acordo com o modo como aborda suas questões.

- *Ser-aí* é abertura, fáctil e hermenêutico, sendo a possibilidade de todo conhecimento e questionamento. Pela abertura, enquanto “espaço” da indeterminação, *ser-aí* está em relação direta com a liberdade originária, seja no mais cotidiano dos homens, na

ontologia tradicional ou na ontologia fundamental. Na investigação acerca de *ser-aí* liberta-se a questão do sentido de ser, constituindo, portanto, a base do estudo da filosofia. Se buscamos compreender a liberdade para a filosofia e se esta somente acontece pelo *ser-aí*, então a questão deve seguir pela análise existencial de *ser-aí*.

Depois de nos interrogarmos pelo o *que* é a liberdade para a filosofia, fomos compelidos a pensar em *como* esta se dá na existência de *ser-aí*.

Como se dá a liberdade para a filosofia?

Tentamos mostrar *como* se dá a liberdade para a filosofia a partir: do desenvolvimento da questão acerca de *ser-aí*, da existência e do ser-no-mundo enquanto ser-livre; da apresentação da abertura de *ser-aí*, enquanto disposição, compreensão e discurso, no tocante à ocupação, à preocupação e à cura, na originariedade do nada e da angústia e no movimento de transcendência; das diferentes possibilidades e modos de ser-livre para a filosofia, enquanto impropriedade (pseudofilosofia) e propriedade (filosofia própria); da temporalidade, no que diz respeito ao ser-livre-para-a-morte, finitude e historicidade. Tentemos agora, apresentar em síntese como se dá a articulação destes conceitos, para mostrarmos *como* se dá a liberdade para a filosofia.

- Heidegger compreende que a essência de *ser-aí* é a sua existência. Isto implica dizer que *ser-aí* só se determina enquanto existe, no movimento de abertura que o leva para fora de si-mesmo. Aberto e existindo, *ser-aí* é liberdade para determinar o próprio ser, no movimento originário de liberdade que se dá em diferentes modos de ser. Nesta relação direta entre liberdade e *ser-aí*, Heidegger faz ver que existir é *ser-livre*. Sendo-livre, *ser-aí* se comporta em relação ao ser de modo a portar-se em conjunto ao ser, libertando uma possibilidade de sentido do ser do ente. A filosofia é uma possibilidade do comportamento de *ser-aí* para se por em relação com ser. Tal relação é habitar a filosofia, que se dá em diferentes “graus” de liberdade. A liberdade de *ser-aí* para a filosofia somente pode acontecer uma vez que ele é no mundo, de modo que o filosofar

não pertence exclusivamente ao *ser-aí*, mas também ao *mundo*. À estrutura existencial que sustenta tal relação intrínseca, Heidegger nomeia *ser-no-mundo*.

- A abertura de *ser-aí* realiza a libertação do sentido de ser a partir de sua dimensão originária: disposição, compreensão e discurso. A abertura originária se dá através de uma disposição que afina *ser-aí* com o mundo, de uma compreensão acerca do sentido de ser, e do discurso que se pronuncia como linguagem. Tais dimensões se articulam incessantemente, de modo que todo descobrimento, toda possibilidade de determinação e, portanto, de filosofia, somente podem dar-se neste movimento originário da abertura.

- O movimento originário da abertura se dá uma vez que *ser-aí* se encontra com os entes, com o outro que também é uma existência e cuida para que isto possa acontecer. Heidegger nomeia estes encontros, respectivamente, de: ocupação, preocupação e cura. A ocupação é a possibilidade de *ser-aí* libertar o ente intramundano, colocando-se junto a este, descobrindo o seu sentido. A preocupação é a compartilhamento da liberdade de *ser-aí* com o outro que também é uma existência; e a cura é o cuidado fundamental que *ser-aí*, inevitavelmente, exerce para poder libertar o ente, o outro e a si-mesmo, permitindo uma determinação de seu *ser-no-mundo*. A liberdade para a filosofia, enquanto uma possibilidade da cura, pode se dar no questionamento acerca do ente intramundano, no convívio com o outro, ou no questionamento acerca da própria existência.

- Tratamos da originariedade da disposição da angústia enquanto dispõe *ser-aí* frente a sua indeterminação. Esta é a possibilidade de *ser-aí* tocar a incerteza e indeterminação originária “característica” de sua abertura. Tal originariedade da angústia aproxima *ser-aí* ao nada. O nada aparece para *ser-aí* enquanto nadificação das determinações antes dadas. Além de tocarem a indeterminação, o nada e a angústia possibilitam qualquer determinação de *ser-aí*, compondo o movimento originário de libertação do sentido de ser. Assim, o nada e a angústia fazem de *ser-aí* ser-livre para... determinar as suas possibilidades. A própria liberdade originária é angustiante, pois traz para *ser-aí* a essencial transitoriedade e a constante possibilidade de se libertar para algo novo. É deste modo que podemos afirmar que não apenas *ser-aí* “possui” a liberdade, mas, essencialmente, a liberdade “possui” *ser-aí*. O filósofo, sem resposta absoluta, deve ter

presteza para a angústia, retomando o seu questionamento filosófico e se colocando como iniciante perante as suas questões, abrindo-se, de modo livre, para um novo filosofar.

- O movimento de liberdade do ser-livre aberto para o mundo se dá enquanto transcendência. Esta é a ultrapassagem que *ser-aí* realiza do ente ao sentido de ser, colocando-se diretamente na relação entre ser e ente. *Ser-aí* mira o ente e o transcende, libertando o seu sentido de ser. Assim, há uma relação fundamental entre liberdade, transcendência e filosofia, na qual o filosofar é a liberdade transcendente na ultrapassagem em direção ao sentido de ser do ente.

- A liberdade para a filosofia pode se dar de diferentes modos; pautamos o modo da impropriedade desta acontecer, que se dá através do impessoal. Nele, a filosofia é determinada pelos “outros”, indiferenciadamente. Chamamos esta liberdade para a filosofia de “pseudofilosofia”. Ela se caracteriza pelo falatório, a curiosidade e a ambiguidade, que não permite ao *ser-aí* filósofo dar-se na proximidade da originariedade de ser, mantendo-o alienado, tranquilo e aprisionado, uma vez que quem cria as determinações para o filosofar não é ele, mas os outros que já o fizeram.

- A passagem de um modo impróprio de liberdade para a filosofia para uma filosofia própria envolve a libertação de *ser-aí* aprisionado às compreensões do impessoal, ao mesmo tempo em que este impessoal é a condição para a libertação. Tal libertação se dá na angústia que nadifica as determinações antes existentes, possibilitando ao *ser-aí* deparar-se com a sua responsabilidade e indeterminação fundamental. A partir da angústia, *ser-aí* pode retornar para a perdição do impessoal, ou se dar de modo mais próprio.

- Ser-livre para si-mesmo é “renunciar” ao impessoal, possibilitando outro modo de abertura, na qual *ser-aí* é propriedade. Nesta, *ser-aí* se responsabiliza por aquilo que é em sua essência: aquele que descobre o sentido em proximidade à originariedade de ser. Assim, *ser-aí* cria a determinação de si-mesmo, livre para escolher suas possibilidades mais próprias e de-cidido por si-mesmo. A liberdade para a filosofia se dá no ser-livre para o filosofar, de-cidido por si-mesmo, (re)criando o mundo, transformando a própria

existência e se colocando frente aos seus questionamentos. Além disso, destacamos que *ser-aí* que habita propriamente a filosofia também deve fazer com que o outro possa se deparar com esta possibilidade, libertando-o do impessoal.

- Vimos que *ser-aí* é temporalidade. Isto significa dizer que *ser-aí* somente consegue ser-livre para se determinar uma vez que ele é tempo. A temporalidade se dá no movimento do por-vir que atualiza o ter-sido, movimento chamado de temporalização. Neste movimento *ser-aí* pode ser-livre para caminhar até o seu fim: a insuperável morte. Uma vez que é tempo e que irá morrer, *ser-aí* se caracteriza enquanto finitude: as possibilidades de ser, assim como a própria liberdade são finitas, se esgotam. Neste movimento, temos, por fim, que a liberdade de se determinar determina, também, a própria história.

- Analisamos, então, como a liberdade para a filosofia é temporalidade e finitude. O *ser-aí* filósofo deve assumir a liberdade para a filosofia em sua essência, de modo a construir a história nos *eks-tases* da temporalidade, no por-vir que atualiza o ter-sido. Neste movimento da temporalidade, temos que *ser-aí*, liberdade e filosofia, são finitos, de modo que sempre irão se esgotar. A morte é o horizonte final, através da qual *ser-aí* pode apropriar-se e ser-livre para se colocar no movimento essencial da liberdade para a filosofia. Na liberdade para a filosofia, trata-se de (re)criar a própria história e traçar o (re)começo de um novo caminho, em direção à originariedade de ser.

A caminho da liberdade para a filosofia

Tentamos mostrar o *que é e como* se dá a liberdade para a filosofia no pensamento inicial de Martin Heidegger. No decorrer desta dissertação abrimos caminho não apenas para a filosofia de Heidegger, mas, propriamente, para a liberdade e a filosofia em sua originariedade. Na tentativa de ir além das compreensões da filosofia tradicional, Heidegger abriu novas possibilidades para a filosofia, libertando a questão de ser e a própria originariedade do filosofar. Com isso, coloca em curso seu pensamento através da ontologia fundamental e da investigação de *ser-aí* na análise existencial.

Assumimos que o caminho para a filosofia é a própria liberdade, de tal modo que a liberdade é o único caminho para a filosofia em sua originalidade. Com esta compreensão de liberdade para a filosofia não a tornamos mais “fácil”, mais “solta”, menos disciplinada e entregue ao bel-prazer do descompromisso com o pensamento. Pelo contrário, a liberdade para a filosofia exige a responsabilidade e o compromisso radical com a disciplina e o exercício do pensamento para que se possa fazer e deixar ser aquilo que se pode ser em sua propriedade. Abre-se para nós a possibilidade do filosofar, a caminho daquilo que está em jogo na essência da filosofia: a proximidade com a originalidade da questão do sentido de ser.

No entanto, tal questão não fecha a filosofia heideggeriana ou o filosofar, mas somente a faz abrir. A partir daí, o pensador (re)começa seu caminhar no movimento de viragem, colocando-se na direção de novas questões essenciais: *verdade do ser, história do ser, técnica, linguagem, pensamento, acontecimento apropriativo, etc..*

Com estas questões, abre-se a segunda fase do pensamento heideggeriano, fora do escopo desta dissertação. Mas podemos afirmar que somente porque livre para os seus questionamentos, Heidegger pode ir cada vez mais profundo a caminho da liberdade para a filosofia. Coloca-se em movimento a história, no jogo de descobrimento e encobrimento, entrar e sair da caverna. Com esta leitura devemos nos perguntar, diante das questões que urgem em nosso tempo, o que nos cabe: voltar às sombras de uma filosofia enrijecida ou caminhar livre, com os olhos cheios de nova luz, para (re)criar o destino de nossa civilização?

Referências Bibliográficas

BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência** - De Kierkegaard a Heidegger. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

CASANOVA, M.A. **Compreender Heidegger**. São Paulo: Ed. Vozes, 2010.

CRITELLI, D.M. **Analítica do sentido** - Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Brasiliense, 1996.

DUBOIS, C. **Heidegger**: Introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER. **Aletheia (Heráclito, fragmento 16)**. in Ensaios e Conferências. Tradução Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Being and time**. Tradução John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper Perennial Modern Thought edition, 2008.

_____. Carta sobre o Humanismo, in **Marcas do Caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. Da essência da verdade, in **Ser e Verdade**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes. 2007.

_____. A essência do fundamento, in **Marcas do Caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. A essência da verdade, in **Marcas do Caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora Martin Fontes, 2009.

_____. **Introdução à metafísica**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1969.

_____. Notas sobre a “Psicologia das Visões de mundo” de Karl Jaspers. in **Marcas do Caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Que é isto – A filosofia?**. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. Que é metafísica?. in **Marcas do Caminho**. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Que é metafísica?**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Livraria duas cidades, 1969.

_____. **Ontologia** (Hermenêutica da facticidade). Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **A Origem da obra de arte**. Tradução: Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Editora 70, 2010.

_____. **Ser e Tempo, Parte I.** Tradução Maria Sá Cavalcanti Schuback. São Paulo: Editora Vozes, 2004.

_____. **Ser e Tempo, Parte II.** Tradução Maria Sá Cavalcanti Schuback. São Paulo: Editora Vozes, 2005.

_____, **Todos nós... ninguém.** Um enfoque fenomenológico do social. Tradução D. Critelli. São Paulo: Editora Moraes. 1981

HUSSERL, Investigações lógicas, in **Os pensadores** – Husserl. Tradução: M. Garcia Morente e J. Gaos. São Paulo: Editora Nova cultural. 1996.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger.** Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MORUJÃO, C. **Verdade e liberdade em Martin Heidegger.** São Paulo Editora Instituto Piaget, 2000.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra.** Um livro para todos e para ninguém. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2008.

NUNES, B. **O dorso do tigre.** São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Heidegger & Ser e Tempo.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.

_____. **Passagem para o poético.** São Paulo: Editora Ática, 2008.

PAIVA, M. A. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger.** Roma: Editora Pontificia Università gregoriana, 1998.

SAFRANSKY, R. **Heidegger**: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEIN, E. **Antropologia filosófica**: questões epistemológicas. Ijuí: Editora. Unijuí, 2009.

_____. **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.