

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Silvio Moreira Barbosa Junior

O caráter indeterminado no problema da unidade do homem

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Silvio Moreira Barbosa Junior

O caráter indeterminado no problema da unidade do homem

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 a orientação do Prof., Doutor Mário Ariel Gonzáles Porta.

SÃO PAULO

2007

Banca Examinadora

Silvio Moreira Barbosa Junior

O caráter indeterminado no problema da unidade do homem

Resumo.

Este trabalho acompanha o modo pelo qual Martin Heidegger supera a proposta de uma antropologia filosófica a partir do seu projeto de ontologia fundamental. A antropologia filosófica que tem em vista é a de Max Scheler, e o problema específico do qual parte é o problema em se constituir uma idéia unitária de homem. Através da análise da existência, Heidegger mostra que tanto o objeto determinado pela antropologia filosófica, o homem, quanto o modo de dirigir a pergunta sobre ele, exercem-se dentro do âmbito da metafísica tradicional e, em decorrência disto, não são capazes de oferecer a unidade almejada. O modo de operar da antropologia filosófica evidencia um caráter indeterminado na pergunta sobre o homem, que ela ignora em sua importância, tratando a indeterminação do que seja o homem como obstáculo a ser superado. Este trabalho relacionará esta indeterminação, feita patente na pergunta pela unidade do homem, com a unidade estrutural do Dasein posto a descoberto na angústia. Através desta relação fica patente não só porque a antropologia não pode oferecer uma idéia unitária de homem, como o modo pelo qual a ontologia fundamental supera a proposta de uma antropologia filosófica.

Palavras-chave.

Análise da existência, angústia, antropologia filosófica, caráter indeterminado, círculo hermenêutico, Dasein, diferença ontológica, finitude, fundamentação, homem, metafísica, mundo, nada, ontologia fundamental, ser-no-mundo, transcendência.

Abstract

This work follows the way in which Martin Heidegger surpasses the proposition of a Philosophic Anthropology through his project of a Fundamental Ontology. The Philosophic Anthropology he has in sight is the one of Max Scheler, and the specific problem from which he takes over is the constitution of a unitary idea of man. Through the analysis of existence, Heidegger shows that so the determined object determined by the Philosophic Anthropology, the man, as the way of addressing the question about it, which exists within the domain of Traditional Metaphysics and, by this intervention, are not capable to offer the desired unity. The modus operandi of Philosophic Anthropology underlines an indetermined character of the question about man that it ignores on its importance, dealing this indetermination of what man is as an obstacle to be overcome. This work stabilizes this indetermination, made present in the question for the unity of man with the structural unity of Dasein put uncovered in anguish. Through this relation it's shown not only the reason why Philosophic Anthropology can not offer a unitary idea of man, but also the way in which Fundamental Ontology overdoes the proposal of a Philosophic Anthropology.

Key-words

Analysis of Existence, Anguish, Philosophic Anthropology, indetermined character, Hermeneutical Circle, Dasein, Ontological Difference, Finitude, Fundamentation, Man, Metaphysics, World, Nothing, Fundamental Ontology, Transcendence.

Introdução. 1

1. Antropologia Filosófica. 4

1.1. O problema da unidade do conceito de homem. 4

1.1.1. Quadro contemporâneo da chamada 'crise'. 4

1.1.2. A antropologia filosófica e a tarefa de fundamentação das ciências. 8

1.2. O retorno a Kant. 12

1.3. Razões pelas quais a Antropologia Filosófica fracassa na tarefa a que se propôs. 18

2. A unidade estrutural do Dasein em *Ser e tempo*. 22

2.1. O Dasein enquanto decorrente da pergunta pelo ser. 24

2.1.1. A diferença ontológica entre ser e ente. 25.

2.1.2. Da questão do ser para a analítica do Dasein. 27

2.1.2.1. Da questão do ser para a reorientação do sentido do ser. 27

2.1.2.2. A relação com o ser como determinante da analítica da existência. 32

2.2. O ser do Dasein como cuidado. 34

2.2.1. Existência. 37

2.2.1.1. Elementos ônticos e ontológicos da análise da existência e sua unidade na compreensão do ser. 38

2.2.1.2. Ser-no-mundo e constituição do Dasein enquanto transcendência. 41

2.2.1.3. O modo de ser da instrumentalidade e o conceito de homem como derivado da *Vorhandenheit*. 42

2.2.1.4. Os sentidos de mundo. 45

2.2.2. Facticidade. 46

2.2.2.1. Disposição. 47

2.2.2.2. Compreensão. 51

2.2.2.2.1. O desvelamento da compreensão do ser em sua facticidade no encontrar-se do Dasein no nada. 52

2.2.2.3. Discurso. 55

2.2.2.3.1. Explicitação e o círculo hermenêutico. 55

2.2.2.3.2. Evidenciação como derivada da explicitação. 57

2.2.3. Decadência. 59

2.2.4. A unidade no cuidado. 61

3. Ontologia Fundamental.	64
3.1. Considerações preliminares.	64
3.1.1. Razão da escolha da obra <i>Kant e o problema da metafísica</i> .	64
3.1.2. O encaminhamento da questão da finitude através da obra <i>Kant e o problema da metafísica</i> .	69
3.1.3. Plano do capítulo.	73
3.2. O problema da antropologia filosófica em <i>Kant e o problema da metafísica</i> .	74
3.2.1. A desconsideração da diferencia ontológica por parte de uma antropologia filosófica.	79
3.3. A finitude.	82
3.3.1. Intuição finita e infinita.	85
3.3.2. Finitude e síntese.	89
3.3.3. “A finitude não é nenhum defeito”.	91
3.4. Análise da cotidianidade em <i>Kant e o problema da metafísica</i> .	95
3.4.1. Compreensão do ser, existência e Dasein.	96
3.4.1.1. Compreensão do ser enquanto projetar do Dasein na existência.	102
3.4.1.2. Percurso na obra da ambigüidade da expressão ‘metafísica do Dasein’.	104
3.4.2. Compreensão do ser como projeto (Entwurf) e a sua permanência nele como lançado (geworfen).	110
3.4.2.1. Compreensão do ser como cuidado.	113
3.4.2.2. Compreensão do ser e angústia.	116
3.4.2.2.1. A indeterminação na angústia como encontro com o nada.	119
3.4.2.2.2. A indeterminação como destinação do Dasein ao ente.	122
3.5. Resultado da análise da cotidianidade em <i>Kant e o problema da metafísica</i> .	130
4. O caráter indeterminado enquanto reorientação da pergunta sobre o homem da antropologia filosófica para a análise da existência na ontologia fundamental.	138
Conclusão.	143
Bibliografia	149

Introdução

Este trabalho tem por objetivo demonstrar de que forma a ontologia fundamental elaborada por Martin Heidegger supera a proposta de uma antropologia filosófica. O tema que orienta a dissertação é a questão em torno da possibilidade de apresentar em uma unidade estrutural o conceito de homem. A antropologia filosófica, mediante a elaboração desta unidade conceitual, seria capaz de oferecer uma fundamentação para todas as ciências, tendo em vista o caráter central que atribui ao homem com relação aos outros objetos do saber. Heidegger faz uma crítica a esta possibilidade em sua obra *Kant e o problema da metafísica*, onde, partindo da tentativa de fundamentar a metafísica através de uma particular interpretação da obra de Kant, chega à constituição da unidade do Dasein como demonstração da impossibilidade de a antropologia filosófica fundamentar a metafísica.

Sob a luz do problema da unidade do conceito de homem, os principais argumentos deste trabalho serão retirados da obra *Kant e o problema da metafísica*, centrando-se em sua quarta parte, onde Heidegger se posiciona de maneira temática com relação à antropologia filosófica — mais especificamente com relação à proposta de antropologia filosófica de Max Scheler, tendo dedicado esta obra à sua memória. Entretanto, em uma nota do §43, Heidegger conta com que o leitor tenha a primeira seção de *Ser e Tempo* como pano de fundo para o texto. Por essa razão, será necessário apresentar um resumo esquemático da analítica do Dasein, tal qual é efetuada em *Ser e tempo*. Desse modo, une-se uma apresentação esquemática da analítica do Dasein ao contexto de sua exposição a partir do paradigma da finitude.

Este processo é realizado em três capítulos. O primeiro apresenta o contexto geral da antropologia filosófica na contemporaneidade com relação ao problema da unidade do conceito de homem. Este contexto parte principalmente dos trabalhos sobre antropologia filosófica de Henrique C. Lima Vaz e Ernildo Stein.

Embora tanto Lima Vaz quanto Stein tenham seu próprio projeto de antropologia filosófica, este trabalho aproveita apenas o panorama histórico oferecido, sem entrar em seus projetos específicos. O segundo capítulo cumpre a tarefa de apresentar a unidade do Dasein em seu modo de ser integral no cuidado. Em auxílio desta tarefa lanço mão da leitura de Christian Dubois sobre a obra de Heidegger. Por fim, o terceiro capítulo se propõe a acompanhar a ordem argumentativa de Heidegger na quarta parte de *Kant e o problema da metafísica*, na seqüência em que ele os apresenta em seu texto para configurar a unidade integral do Dasein no cuidado a partir da finitude como condição de possibilidade de sua transcendência.

O âmbito deste trabalho estará restrito ao pensamento de Heidegger em torno da ontologia fundamental, tal como se configura nas obras *Ser e tempo*, *Kant e o problema da metafísica* e *O que é metafísica*, que representam a culminância de seu trabalho filosófico dos dez anos precedentes e a consolidação desta etapa, localizando-se antes da chamada *virada* em seu pensamento.

Martin Buber, em seu trabalho de antropologia filosófica, critica a relação entre finitude e Dasein em *Kant e o problema da metafísica*. Sobre esta obra, Buber declara que o caráter indeterminado na questão sobre o homem, tal qual Heidegger o apresenta, é fruto de uma leitura ilegítima sobre Kant. Entretanto, atento às interpretações equivocadas de Heidegger — que o próprio assume posteriormente — Buber não compreende o valor fundamental tanto do caráter indeterminado descrito por Heidegger nem de seu conceito de finitude. Onde este apresenta a condição de possibilidade efetiva do Dasein, aquele entende que Heidegger desnecessariamente submete-se a uma restrição. A crítica de Buber será apresentada ao final do primeiro capítulo e será pontuada durante todo o trabalho, culminado como indicativo do caráter essencial da análise da existência e auxiliando no esclarecimento do caráter indeterminado como elemento decisivo na unidade estrutural do Dasein, sendo ele justamente o fator que faz

problemático o modo de se perguntar pelo homem da antropologia filosófica, por esta permanecendo negligenciado.

1. Antropologia Filosófica.

1.1. O problema da unidade do conceito de homem.

1.1.1. Quadro contemporâneo da chamada 'crise'.

A antropologia filosófica pode ser considerada de maneira ampla, remontando aos primórdios da cultura ocidental onde se refletiu e se registrou às primeiras reflexões sobre o homem. Ela se pretende mais ampla que a antropologia especificamente, que surge na história como especificidade empírico-formal enquanto antropologia física, ou como dependente do âmbito da biologia humana. Contudo, mesmo este procedimento empírico-formal penetra regiões das ciências hermenêuticas, cabendo à própria antropologia filosófica precisar e relacionar estas fronteiras¹. A diversidade e mesmo maior fragmentação de elementos à cerca da idéia de homem sofre influência significativa desta tarefa em particular.

Restrito o âmbito de abordagem do tema ao último século, desde que se difundiu nesta denominação na contemporaneidade, a antropologia filosófica enfrentou o problema da unidade do conceito de homem. Este problema é, a um só tempo, o principal e o seu problema de fundação. Não se trata de um problema que deva ser superado para que se inicie a antropologia filosófica — ao contrário, o trabalho a partir deste problema é o seu exercício. Sua denominação surge na primeira metade do século XX “sobretudo nos círculos ligados à influência de Max Scheler²”, que dedicou seus últimos trabalhos ao desenvolvimento deste problema. Heidegger toma justamente uma citação de *Zur Idee des Menschen* para orientar a reflexão da última parte de sua obra *Kant e o problema da*

¹ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 11.

² VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 132.

*metafísica*³: “O homem é uma coisa ampla, colorida, múltipla, de modo que todas as definições se mostram como muito curtas”.⁴

Este texto em questão é um anexo à publicação brasileira traduzido como *Para a idéia do homem*. Nele, Scheler centra-se na discussão sobre a unidade do homem. Ele se coloca perante o problema da síntese possível entre ciências humanas e ciências biológicas, procurando justamente superar tal dicotomia em direção a esta unidade procurada, e que não se restrinja apenas numa organização sobre os vastos saberes sobre o homem. O resultado desta tarefa é uma antropologia filosófica capaz de organizar e, conseqüentemente, fundamentar todas as outras ciências, visto que partem do homem, assegurando a estabilidade de sua posição no cosmos⁵. Por essa razão, Scheler assim inicia seu artigo:

Em uma certa compreensão, todos os problemas centrais da filosofia deixam-se reduzir às perguntas: o que é o homem? Qual a posição e a situação metafísica por ele assumidas no interior da totalidade do ser, do mundo e de Deus? Não foi sem razão que uma série de pensamentos antigos costumavam tomar a “posição do homem no Universo” — ou seja, uma orientação sobre o lugar metafísico da essência do “homem” e de sua existência — como ponto de partida de toda a colocação de questões filosóficas.⁶

A partir deste ponto de vista, considera-se que a pluralidade de respostas à pergunta pelo que seja o homem se estende por todas as disciplinas das ciências, perpassa todas as escolas filosóficas e a própria história do homem através das diversas visões que elaborou de si mesmo em cada etapa da consolidação do pensamento ocidental. Esta diversidade se configura como crise para a unidade

³ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 209. *Kant y el problema de la metafísico*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

⁴ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 95.

⁵ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 135.

do conceito de homem. Lima Vaz afirma que esta crise apresenta duas vertentes: a vertente histórica, “formada pelo entrelaçar-se, no tempo, das diversas imagens do homem que dominaram sucessivamente a cultura ocidental (...); e a metodológica, provocada pela fragmentação do objeto da Antropologia filosófica nas múltiplas ciências do homem, muitas vezes apresentando peculiaridades sistêmicas e epistemológicas dificilmente conciliáveis⁷”.

Martin Buber, em seu trabalho de antropologia filosófica, considera que, através da vertente histórica, na tentativa de se alcançar o homem concreto, reduza-se o homem a um elemento histórico, perdendo-se de vista a perspectiva de uma integridade do homem que envolva estes parâmetros e também os supere.⁸

Não se trata de reunir o processo histórico do homem nem de somar as informações que possam ser dadas sobre ele na multiplicidade das ciências. Tanto um quanto outro caminho oferecem um conjunto de informação sobre o homem que, como afirmou Lima Vaz, dificilmente se articulariam em uma unidade. Esta unidade deve fundamentar-se a partir de si mesma, sem recorrer a algo exterior a si para sua fundamentação. Se a antropologia filosófica não for capaz de oferecer esta unidade, se ela necessitar recorrer a outrem para sua fundamentação, então a antropologia filosófica figurará como disciplina dependente daquele que lhe dar o fundamento de sua unidade conceitual. Se este for o caso, deverá ser rediscutida a legitimidade de uma antropologia filosófica.

O assunto da autofundamentação de uma ciência, que corresponde à autofundamentação das ciências em geral, radica na relação entre ciência e metafísica. A metafísica tradicionalmente foi aquela que regulamentou os limites entre as ciências e deu seu fundamento. Isto porque, “estando as ciências

⁶ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 91.

⁷ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 10.

fundamentalmente voltadas para o ente, ônticas e positivas, surgirá, segundo uma via muito tradicional, mais ou menos desde Platão, a exigência de uma fundação das ciências — no ser⁹”.

Embora as ciências ‘positivas’ não recorram à metafísica de maneira declarada para buscar sua fundamentação, ainda assim trata-se esta de uma realização metafísica. Cada ciência particular se considera, em certa medida, fundadora de seu próprio domínio em particular. Heidegger, ao expor esta relação no §3 de *Ser e tempo*, afirma que as ciências não são capazes da elaboração do projeto ontológico de seus domínios, resultando que a autofundamentação das ciências permaneça obscura para elas mesmas. Embora tenham em vista a determinação de seus objetos, não estão voltadas tematicamente para esta elaboração.

Nesse sentido, toda ciência positiva (ôntica) trabalha a partir de uma hipótese ontológica de seu domínio. As ciências têm portanto necessidade (mas a elas não experimentam como tal, ou raramente: em seus momentos de “crise”) de uma fundamentação filosófica de seus domínios, que, em essência, é uma fundamentação diversa da autofundação científica, de um sistema de ontologias regionais aberto pela filosofia como ciência explicitamente ontológica, enquanto ciência do ser.¹⁰

‘Crise’ foi também o termo usado por Lima Vaz ao referir-se à concepção de homem na cultura ocidental. Segundo ele, para superar esta crise é necessário o cumprimento de três tarefas: a elaboração de uma idéia de homem, sua justificação crítica e sua sistematização filosófica¹¹. No que concerne à elaboração

⁸ BUBER, Martin. *Que es el hombre*. Tradução de Eugenio Ímaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 17 – 18.

⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 76.

¹⁰ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 18.

¹¹ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 10.

da idéia, Lima Vaz propõe que se reúna às concepções tradicionais e filosóficas sobre o homem, as contribuições recentes das ciências do homem. A sistematização filosófica será uma decorrência deste trabalho que tem como centro sua justificação crítica, visto que é ela que apresentará o “fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem¹²”. A partir disto, e em consonância à anterior citação de Scheler, assim Lima Vaz exprime a proposta de uma antropologia filosófica:

A Antropologia filosófica se propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o homem ou constituam a Antropologia como ontologia.¹³

Portanto, face o que foi dito por Scheler e Lima Vaz, e tendo em vista as considerações apresentadas por Heidegger no §3 de *Ser e tempo*, a antropologia filosófica, na tarefa de sua autofundamentação, pretende apresentar-se como capaz de oferecer a fundamentação de todas ciências.

1.1.2. A antropologia filosófica e a tarefa de fundamentação das ciências.

O que se afigura na discussão sobre o homem é que ele se apresenta, a princípio, tão difuso, amplo e genérico quanto o conceito de ‘ser’ na história da filosofia, de onde parte Heidegger no §1 de *Ser e tempo*. Do mesmo modo que o projeto de fundamentação da metafísica, a elaboração de uma unidade para o conceito de homem também parece resultar na capacidade de fundamentar as ciências — como afirmou Lima Vaz, deve constituir-se como ontologia. Para isto, a antropologia filosófica, tal qual a metafísica, deve ser capaz de fundamentar-se a si mesma. Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger pergunta de que

¹² VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 11.

¹³ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 12.

maneira a metafísica oferece seu próprio fundamento. Em decorrência do que foi considerado, Heidegger culmina esta obra em uma quarta parte que se abre discutindo a antropologia filosófica. Tendo em vista que “a pergunta pela essência da metafísica é a pergunta pela unidade das faculdades fundamentais do ‘espírito’ humano (...), fundar a metafísica é igual a perguntar pelo homem, ou seja, é antropologia¹⁴”.

Heidegger considera que duas tarefas, podendo ou não estar conciliadas, são determinantes para fazer filosófica uma antropologia. A primeira é a constituição de um método filosófico, a segunda, se essa antropologia é capaz de determinar o ponto de partida ou o fim da filosofia, ou, melhor ainda, ambos. Na primeira cumpre uma tarefa semelhante à executada por Scheler em *A posição do homem no cosmos*, que é a de diferenciar o ente ‘homem’ dos outros entes. Nesta possibilidade, a antropologia se converte em uma ontologia regional deste ente, que deve somar-se a outras ontologias regionais para, juntas, oferecerem uma ontologia que dê conta do ente em sua totalidade. Dessa forma, esta antropologia “não pode ser considerada o centro da filosofia¹⁵”, visto que nela o homem se determina pelos outros entes e a antropologia também permanece interdependente da articulação das ontologias regionais, sem a capacidade interna de se fundamentar, necessitando recorrer ao que lhe ultrapassa.

Na segunda tarefa, parte-se já da aceitação da posição central do homem. Para que isso seja possível, é preciso ter o fim da filosofia como visão de mundo (*Weltanschauung*). Necessariamente, parte-se da posição que o homem é o primeiro ente a ser considerado, o que se efetiva conferindo à subjetividade humana um caráter central. Por essa razão, Heidegger afirma que esta tarefa se

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 205. *Kant y el problema de la metafísico*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 211. *Kant y el problema de la metafísico*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

efetiva enquanto delimitação do posto do homem no cosmos¹⁶. Novamente esta proposta antropológica não ultrapassa o âmbito de uma ontologia regional. Ela se apresenta sempre imprecisa e difusa — imprecisão que aumenta ao passo que se somam novos conhecimentos acerca do homem, acentuando a pluralidade difusa perante a tentativa de precisá-lo conceitualmente. Considerando a filosofia em vista de seu término e possível começo, a antropologia filosófica figura como “um possível receptáculo dos principais problemas filosóficos, característica cuja superficialidade e duvidoso valor filosófico salta à vista¹⁷”.

Lima Vaz, que procura empresar uma proposta de antropologia filosófica, afirma que as antropologias contemporâneas partem justamente desta pluralidade, decidem por assumi-la, ao invés de procurar superá-la¹⁸. Para estas antropologias, o desvio e equívoco das antropologias anteriores fora considerar o homem como universal e, em conseqüência disso, como receptáculo e reflexo da realidade. Lima Vaz não é partidário deste diagnóstico, mas procurará integrá-lo ao grande sistema categorial sobre o homem a que se propõe em sua obra, a fim de constituir-lhe uma unidade conceitual.

Evidentemente, Lima Vaz considera que a matriz do homem contemporâneo parte das concepções modernas acerca do homem. Elas são frutos do acirrado processo em que a “civilização ocidental amplia suas bases materiais e efetivamente se universaliza”, perante “a descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade¹⁹”. Instaura-se, desse modo, o problema da pluralidade antropológica, vigente até os nossos dias.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 211. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 179.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 212. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 179.

¹⁸ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 141.

¹⁹ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 77.

A chamada civilização da Ilustração²⁰ elabora esta problemática tendo como unificação de seus aspectos “uma concepção do homem bem como da história humana e de seu sentido²¹”. Junto a esta concepção se configura a idéia do espírito da civilização ocidental. Eles são interpretados segundo os progressos da Razão: de um lado, a crítica lockiana à teoria cartesiana das idéias inatas e o procedimento analítico da mecânica newtoniana, que coloca a primazia do método experimental contra a primazia da metafísica; de outro lado, a reação da escola metafísica de Leibniz e Wolff.²²

Segundo Lima Vaz, a crítica da metafísica empresada pela teoria do conhecimento de Locke será levada a cabo por Kant. Contudo, diferentemente da história da filosofia, que em geral toma a fase crítica de Kant a partir da epistemologia, Heidegger interpreta a *Crítica da Razão Pura* enquanto uma ontologia que pretende apresentar uma fundamentação da metafísica, ao invés de somente perguntar como se dá nosso conhecimento e, mais especificamente, o conhecimento das ciências²³. Heidegger trata a pergunta de Kant, a saber, “o que é e quanto podem conhecer o entendimento e a razão, independente de toda a experiência? ²⁴”, como o problema da possibilidade interna do conhecimento, ou seja, a possibilidade de se autofundamentar sem recorrer a nada além de si. O ultrapassar de toda experiência no que concerne ao conhecimento conduz “à pergunta mais geral acerca da possibilidade interna de que o ente como tal se faça patente (...), pois o ‘plano preconcebido’ de uma natureza em geral supõe primeiramente a constituição do ser do ente, à qual deve poder referir-se toda a

²⁰ Lima Vaz atenta para os matizes que apresentam as diversas culturas nacionais do século XVIII, no que implica os usos do termo Ilustração, que se modula em Iluminismo e Esclarecimento. Essa matização guarda suas diferenças sobretudo na França (*Lumières*), na Inglaterra (*Enlightment*), e na Alemanha (*Aufklärung*), in VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 107.

²¹ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 91.

²² VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 92.

²³ Como será exposto no terceiro capítulo, Heidegger reviu suas interpretações apresentadas em *Kant e o problema da metafísica*, reconhecendo muitos equívocos.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 166. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 143.

investigação²⁵”. A constituição do ser do ente não é mais um problema epistemológico, mas ontológico, de que, de maneira implícita nesta interpretação de Heidegger, a *Crítica da razão pura* se apresenta como ontologia, e sua pergunta pelo modo de como o conhecimento é possível, metafísica, pois envolve a questão de como o próprio ente se dá, de como o próprio ente é.

A Ilustração coloca o homem no centro do saber, e tem em Kant “um estuário das grandes correntes da Ilustração²⁶”, um saber que, como o próprio conceito de homem, agora carece de unidade. É este cenário que oferece condições para que se institua definitivamente a antropologia. Pelo que Kant representa neste contexto, muitos autores retornaram a ele perante o problema da unidade do homem na antropologia filosófica.

1.2. O retorno a Kant.

Os trabalhos de antropologia filosófica em que se baseia este texto partem todos das quatro questões de Kant propostas em seu curso de lógica: como posso conhecer?, o que devo fazer?, o que me é permitido esperar?, e o que é o homem? Kant afirma que a última pergunta é a reunião e a unidade das três primeiras, de modo que pode substituí-las inteiramente. Esta quarta pergunta se refere à antropologia. Martin Buber ressalta que estas quatro perguntas também se encontram na *Crítica da razão pura*, mas, a diferença do manual dos cursos de lógica, a quarta pergunta corresponde “à natureza ou essência do homem, e a relaciona a uma disciplina intitulada antropologia que, por se ocupar das questões fundamentais do filosofar humano, deverá ser entendida como *antropologia filosófica*, e deve ser considerada a disciplina filosófica fundamental”. Contudo, em

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 10 – 11. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 19 – 20.

²⁶ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 95.

nenhum de seus escritos e cursos posteriores sobre antropologia pode encontrar-se algo semelhante com a antropologia filosófica que havia proposto.²⁷

Ernildo Stein, partindo das interpretações de Heidegger, considera que o projeto kantiano foi recebido pela filosofia como uma teoria do conhecimento. Deste modo, este projeto herdou o dualismo presente na metafísica, manifestado na separação entre consciência e mundo, sujeito e objeto, palavras e coisas, sentido e significado²⁸. Por essa razão se procurou uma síntese que superasse essa dicotomia em direção à unidade do conceito do homem, mas como o problema dessa dualidade foi tomado como um objeto a ser resolvido como se resolvem os problemas do conhecimento, reproduziu-se o dualismo da metafísica ocidental na busca de se superar a separação deste dualismo.²⁹

Lima Vaz compreende duas linhas de concepção do homem em Kant. Uma delas é propriamente a *antropológica*, onde Kant coloca o homem como centro do saber em seu curso de metafísica, correspondendo ao âmbito da Ilustração. A outra linha é a *crítica*, onde, através das três atividades superiores, a razão teórica, a prática e a faculdade do juízo, Kant propõe a remodelação da imagem de homem transmitida pelo racionalismo clássico. Desse modo, a antropologia, empírica em sua base, deve estar submetida à *Metafísica dos Costumes*, para que ambas as linhas possam estar relacionadas.³⁰

Para Stein, diferentemente, o modelo epistemológico instaurado pelas três críticas fecha o caminho de Kant para a idéia do homem todo. Esta unidade será procurada agora em sua obra *Antropologia do ponto de vista pragmático*.

²⁷ BUBER, Martin. *Que es el hombre*. Tradução de Eugenio Ímaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 13.

²⁸ Para Lima Vaz esta dualidade é própria da antropologia racionalista. Kant, contudo, procura superar as dualidades tanto de sua Razão prática quanto de sua Razão pura na *Crítica da faculdade do juízo*. VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 98.

²⁹ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 172.

³⁰ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 96.

A filosofia da Ilustração — informa Lima Vaz — quer tornar a filosofia útil para a vida. Nesse sentido, Kant esta procurando oferecer para o homem comum um conhecimento do mundo. Entretanto, o conceito de ‘pragmático’, em Kant, evolui de uma distinção da consideração especulativa ou *escolar* a respeito do homem para o conhecimento do que o homem faz, pode ou deve fazer de si mesmo, em contraposição à antropologia fisiológica, que tem por intuito descobrir apenas o que a natureza faz do homem.³¹

A Kant não foi dada a oportunidade de uma *anthropologia transcendentalis*, segundo Lima Vaz, provavelmente porque a publicação da *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798) antecede em poucos anos sua morte em função de uma doença degenerativa. Entretanto, para Stein, foi Kant propriamente quem impossibilitou o caminho para sua antropologia. Segundo ele, Kant queria evitar restringir sua antropologia tanto ao mundo do entendimento quanto ao mundo dos sentidos; procurava superar a dicotomia entre a metafísica ocidental e as ciências empírico-matemáticas, para não redundar em uma “totalidade sem realidade do mundo do entendimento”, e em uma “realidade sem totalidade do mundo dos sentidos”.³²

A primeira dificuldade de Kant é que não podia abrir mão de seu modelo epistemológico. Este modelo havia lhe dado a justificação de um conhecimento *a priori* frente ao modelo das ciências da natureza, mas a custo da distinção entre *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*, onde a intuição exerce uma função subalterna no modelo do entendimento.³³

Considero que, em decorrência disto, a teoria do conhecimento dificulta a elaboração de um conceito unitário de homem que seja mais que um conceito, visto que o problema não é oferecer um conceito, mas integrar a diversidade

³¹ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 97.

³² STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 173 – 174.

³³ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 174.

disponível à uma unidade que seja capaz de ser sua própria condição de possibilidade.

A segunda dificuldade é colocada pela ética, visto que, segundo Stein, a pergunta pelo que o homem faz e deve fazer de si mesmo orienta a reflexão para uma filosofia da história, não para uma antropologia filosófica. Desse modo, a antropologia filosófica figura-se supérflua perante a ética, ou reduzida “a uma espécie de segunda inquilina da disciplina da Filosofia prática”. Stein afirma que este conflito na obra de Kant “é o conflito fundamental da metafísica ocidental, que sempre que teve que escolher entre o homem e a História, preferiu a História, isto é, em vez de enfrentar, por uma antropologia filosófica, ‘o que a natureza faz do homem’ (não reduzindo isso a uma Antropologia fisiológica), sempre perguntou pelo que ‘o homem livre faz e deve fazer de si mesmo’”.³⁴

Pelo caminho indicado, e assumindo a posição de Stein — que, neste ponto de seu trabalho, permanece fidedigno a Heidegger — as três questões iniciais da Lógica de Kant — que, segundo uma carta a Stäudlin de 1793, corresponderiam respectivamente à metafísica, à moral e à religião³⁵ — não se articulam em uma unidade na pergunta pelo que seja o homem. O caminho perante o qual Kant retrocede em sua primeira crítica é o caminho da finitude. Segundo Stein, somente a consideração da finitude poderia viabilizar para Kant um caminho onde o mundo do conhecimento não interditaria o conhecimento do mundo; ao contrário, daí poderiam se articular em uma unidade.³⁶

O modelo da finitude, para Stein, dá a possibilidade do que ele nomeia por teoremas, referindo-se a duas estruturas fenomenológicas elaboradas por

³⁴ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 173 – 177.

³⁵ VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 109, nota 122.

³⁶ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 174.

Heidegger: a circularidade hermenêutica e a diferença ontológica, objetos de atenção no segundo capítulo deste texto.³⁷

Heidegger, ao escrever *Kant e o problema da metafísica*, corresponde à tradição ao menos em retornar a Kant ao se tratar de discutir a antropologia filosófica. O objetivo central deste trabalho é elaborar o problema da fundamentação da metafísica como resultado de sua interpretação da *Crítica da razão prática*. Entretanto, a obra culmina na distinção clara entre sua proposta de ontologia fundamental e as propostas de antropologia filosófica em vigência na época do texto. Especificamente, tem em vista Max Scheler no início da quarta parte. Heidegger culmina nesta distinção sumária após reler toda *Crítica da razão pura* a partir do paradigma da finitude, com o objetivo de oferecer uma fundamentação para a metafísica.

Decidindo pelo homem como centro do saber seja como seu objeto primário de estudo, seja como objeto principal de onde emana a possibilidade de conhecimento de todos os outros, a antropologia filosófica tem como tarefa, a partir deste âmbito, apresentar o que é o homem apresentando-o em sua possibilidade interna de unidade conceitual. Foi visto que, perante o caráter especial do objeto da antropologia filosófica, necessariamente ela se apresenta como responsável pelo fundamento das ciências — apresenta-se como ontologia, tomando para si a tarefa metafísica de estabelecer os limites e oferecer a condição de possibilidade das ontologias regionais das ciências positivas. Heidegger, percorrendo outro caminho, apresenta esta unidade conceitual no cuidado (*Sorge*) como ser do *Dasein*, apresentação que se segue ao início de sua demonstração da impossibilidade de a antropologia filosófica dar o seu próprio fundamento, quanto mais de ser o fundamento de todas as ciências.

³⁷ STEIN, Ernildo. *Nas aproximações da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijui, 2003, p. 174.

Em *Kant e o problema da metafísica*, ao procurar a condição de possibilidade interna da metafísica, Heidegger se depara com a condição de possibilidade interna do próprio Dasein. Eles compartilham uma semelhança essencial. Ambos são enquanto transcendência, sendo que a condição de possibilidade da transcendência é a finitude, tanto da metafísica quanto do Dasein.

Por essa razão Heidegger interpreta a *Crítica da razão pura* à luz da finitude. Finitos tanto o Dasein quanto a metafísica. Considera que as quatro perguntas de Kant em seu curso de lógica se referem a finitude. O que posso conhecer?, o que devo fazer? e o que me é permitido esperar?, correspondem a um “não poder”, a um “não haver cumprido” e a uma espera privativa em relação a sua distensão no tempo³⁸. Desse modo, a finitude, presente nestas três perguntas, se deixam referir à quarta, *o que é o homem?* Esta quarta pergunta, portanto, é a pergunta pela finitude do homem.

Martin Buber rejeitou a idéia de Heidegger de que o homem seja finito em essência, considerando-a restritiva e parcial. Para Buber, quando Kant pergunta pelo que posso conhecer, certamente não esperava que a resposta fosse ‘nada’. O que Heidegger não pôde ver é que as três perguntas de Kant afirmam uma “participação real”. Buber reconhece uma disparidade em Kant: “nem a antropologia que publicou (...) nem as grandes lições de antropologia que foram publicadas muito depois de sua morte nos oferecem nada que se pareça ao que ele exigia de uma antropologia filosófica³⁹”. Todavia, não considera acertado o diagnóstico de Heidegger para esta disparidade. Este procura explicar a disparidade em função de um *caráter indeterminado* da pergunta *que é o homem*, onde a própria pergunta se apresenta como problemática. Em razão da finitude que não foi assumida por Kant, escapou a este que o modo de perguntar pelo homem é o que se fez mais problemático. Com o modo de se perguntar pelo

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998, p. 216 – 217. *Kant y el problema de la metafísico*. Tradução de Gred Ibscher Roth. 2ª edição. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 182 – 183.

homem colocado como problema — e não mais a unidade do conceito de homem — no lugar de uma antropologia filosófica é necessário o desenvolvimento de uma ontologia fundamental. Esta é a leitura de Buber sobre Heidegger.⁴⁰

Buber considera que, pelo fato de o homem ser capaz de saber de sua finitude, atesta sua participação no infinito. Fosse ele restringido pela finitude apenas, não poderia saber dela. Desse modo, “o homem participa do finito e também participa do infinito⁴¹”. São dois elementos dos quais o homem participa. Em Buber, finito e infinito, que ele não quer justapor, participam ambos do homem em uma unidade em razão da necessidade de se superar a finitude a fim de conhecê-la. Portanto, o infinito surge como condição de possibilidade do conhecimento da finitude e, em decorrência disso, do conhecimento de todas as coisas.

Esta posição de Buber com relação às considerações de Heidegger parece desentender o centro de sua tese. Este erro diagnóstico de Buber dá oportunidade de experimentar e melhor precisar o conceito de finitude em Heidegger através da correção do diagnóstico e da comparação entre os conceitos.

1.3. Razões pelas quais a Antropologia Filosófica fracassa na tarefa a que se propôs.

A questão central do trabalho, de como a ontologia fundamental supera a proposta de uma antropologia filosófica, encontra uma resposta articulada em duas etapas: porque a antropologia filosófica não é capaz de fundamentar a metafísica nem de oferecer um conceito unitário de homem. Na obra *Kant e o problema da metafísica* e na preleção *O que é metafísica*, ambos de 1929,

³⁹ BUBER, Martin. *Que es el hombre*. Tradução de Eugenio Ímaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 13.

⁴⁰ BUBER, Martin. *Que es el hombre*. Tradução de Eugenio Ímaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 14.

⁴¹ BUBER, Martin. *Que es el hombre*. Tradução de Eugenio Ímaz. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 15 – 16.

Heidegger afirma ser a mesma tarefa tanto esclarecer a unidade estrutural do homem quanto esclarecer a fundamentação da metafísica.

Não só a pergunta pelo que seja o homem é expressa inadequadamente, mas escapa à antropologia filosófica o mais importante na questão acerca do homem: o modo da própria questão se fazer problemática. Em *Kant e o problema da metafísica*, das duas razões apresentadas no §37 para a impossibilidade de a antropologia filosófica fundamentar a metafísica, a última refere-se à importância central conferida à subjetividade humana na busca em se determinar o fim e o ponto de partida da filosofia. Ao se perguntar sobre o que seja o homem já tomado enquanto sujeito, a pergunta atualiza a dicotomia herdada da metafísica. Limitada pelo âmbito desta dicotomia, a antropologia filosófica não pode ultrapassar o campo restrito de sua ontologia. O homem, enquanto sujeito, constitui o objeto da ontologia regional referente à antropologia filosófica, incapaz, a partir deste modo de perguntar, de ultrapassar a dicotomia metafísica para uma ontologia fundamental.

Heidegger não ignora que o ato de inquirir e investigar, ao colocar como tema o que investiga, obrigatoriamente objetifica, toma enquanto objeto aquilo que investiga. A questão é o que se tem em vista quando da objetificação. Em seu curso *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*, afirma que:

Todo questionamento ontológico objetifica o ser enquanto tal. Toda investigação ôntica objetifica entes. Mas a objetificação ôntica só é possível com base e através da ontológica, que é pré-ontológica, projeção e abertura da constituição ontológica. Ao mesmo tempo o questionamento ontológico e a objetificação do ser também necessitam uma fundação original. Esta se conduzirá por uma investigação que chamaremos *ontologia fundamental*.⁴²

⁴²HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe Band 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 36. *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Traduzido por Parvis Emad e Kenneth Maly. I Indiana ndiana: University Press, 1997, p. 25.

Quando a antropologia filosófica pergunta pelo homem, tem em vista o ente que ele é, e não o fato de ele ser. Enquanto ente somente, o homem pode ser ou determinado em vista de sua delimitação com os outros entes ou entendido a partir de sua relação com eles enquanto sujeito, um ente que conhece os outros entes e a si mesmo. Estas são as duas possibilidades que Heidegger dá para uma antropologia filosófica, e nenhuma delas ultrapassa o âmbito de uma ontologia regional.

Diferentemente disto, uma pergunta adequada com relação ao homem o tem em vista em sua relação com o ser. Entretanto, não mais cabe perguntar sobre o homem, ao menos no início da investigação, mas sim pelo ser, e esclarecê-lo primeiramente. Ao princípio de *Ser e tempo*, Heidegger se dedica a investigar os conceitos históricos com os quais se definiu o ser. Desta investigação resulta a questão do ser e sua resistência a toda definição. Isto porque o ser é nada de ente, e não pode ser definido como a um ente. O ser ultrapassa todo ente, mas não no sentido de se opor ao ente, visto que somente um ente pode se opor a outro ente.

O homem, considerado em sua relação com o ser, também deve ser entendido enquanto ultrapassando todo ente. Ele também, nesse sentido, resiste às definições que o tomam apenas por ente. Há uma relação entre homem e ser que a antropologia filosófica não pode compreender. Pensado a partir de sua relação com o ser, não mais será considerado o homem enquanto tal, mas em seu sentido de fazer patentes os entes em sua relação com o ser; ou seja, será compreendido a partir de sua transcendência, que tem a finitude como sua condição de sua possibilidade, e será referido a partir disso como Dasein.

A partir do que foi visto, constitui a mesma tarefa fundamentar a metafísica e oferecer uma unidade estrutural do Dasein — esta última possibilitada por uma analítica da existência enquanto primeira etapa de uma ontologia fundamental. O que a antropologia filosófica ignora sobre o aspecto mais problemático em sua

questão sobre o homem é o que torna possível a tarefa para a qual havia se proposto. O que se faz mais problemático na questão sobre o homem é o que se apresenta como um *caráter indeterminado* na questão, que é o elemento que coincide a explicitação da unidade estrutural do Dasein com a tarefa de fundamentação da metafísica. Este caráter indeterminado é justamente a indeterminação de ser nada de ente, com relação ao ser, e de ser a sua própria transcendência, com relação ao Dasein.

A assunção deste caráter indeterminado e o seu aprofundamento radica no esclarecimento e diferenciação entre as possibilidades de uma ontologia regional e uma ontologia fundamental. Esta diferenciação só pode ser dada pela diferença ontológica. Em vista da desconsideração deste caráter indeterminado, perde-se de vista o elemento fundamental da unidade do Dasein, a finitude enquanto condição de possibilidade da transcendência.

Em *Kant e o problema da metafísica*, a partir da tarefa da fundamentação da metafísica, Heidegger chega à questão da finitude, e dela parte para oferecer uma unidade estrutural do Dasein no cuidado. Em *Ser e tempo*, parte da pergunta pelo ser, chegando à mesma unidade estrutural.

Cabe agora apresentar esta unidade estrutural do modo como Heidegger a apresenta em *Ser e tempo*. Ela é a unidade da estrutura integral do Dasein que se realiza no cuidado. Deve-se apresentar como o Dasein decorre da questão do ser e como se articula no cuidado, assim como suas definições sumárias. Heidegger adverte, no §43 de *Kant e o problema da metafísica*, que se deve ter como pano de fundo a análise preparatória do Dasein, como desenvolvida na primeira seção de *Ser e tempo*. Por essa razão, segue o capítulo com um resumo esquemático desta análise para que seja apenas sublinhada a articulação da unidade estrutural do Dasein, deixando ao capítulo seguinte que a mesma unidade possa ser apresentada a partir do paradigma da finitude.

2. A unidade estrutural do Dasein em *Ser e tempo*.

Este capítulo apresentará a unidade estrutural do Dasein denominada por cuidado (*Sorge*), tal qual se apresenta em *Ser e tempo*. Ele deve servir de pano de fundo para o capítulo seguinte, onde a mesma unidade estrutural será apresentada a partir do paradigma da finitude como se encontra em *Kant e o problema da metafísica*. A constituição esquemática deste capítulo foi adotada da leitura realizada por Cristian Dubois, em seu trabalho introdutório ao corpo da obra de Martin Heidegger. Seu objetivo, além da exposição esquemática, é indicar como se deriva o conceito heideggeriano de Dasein decorrente da questão do ser. A esquematização do cuidado, nesta etapa do trabalho, auxilia a exposição da estrutura da unidade do Dasein de modo sumário, visto que este não é o objetivo central do terceiro capítulo deste trabalho, já que o último capítulo de *Kant e o problema da metafísica* procura se concentrar no confronto à antropologia filosófica partindo da idéia da finitude do Dasein, contando com que seja levado em conta sua unidade estrutural tal qual foi colocada em *Ser e tempo*.

Cuidado é a tradução do alemão *Sorge* efetuado por Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* e na tradução de Sobral do trabalho de Michael Inwood sobre Heidegger, como também a primeira opção do dicionário Langenscheidt, e assim será aqui adotado, já que não há mais polêmica sobre este verbete em particular do que em qualquer tradução. Schuback, em sua tradução, sente a necessidade de distinguir em *Sorge* dois sentidos que expressa em português por 'cura' e 'cuidado'. Utiliza 'cura' quando quer indicar a constituição ontológica do Dasein em sua unidade estrutural, justamente o que intenta este capítulo apresentar. Utiliza 'cuidado' e seus derivados quando se trata do exercício concreto do Dasein nas possibilidades projetadas em sua existência.⁴³ Pelo fato de estes dois verbetes traduzirem um termo único no alemão, não obstante seu

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 313.

sentido contextual, e de outras traduções para o português do Brasil concordarem entre si no termo 'cuidado', optou-se por este último na redação deste trabalho.

A principal importância da unidade estrutural do Dasein no cuidado, dentro do contexto deste trabalho, é que esta unidade tem por vantagem ultrapassar a dicotomia herdada pela metafísica, tal qual foi apresentado a partir de Stein no primeiro capítulo. Para chegar a esta unidade, contudo, é necessário outro ponto de partida diferente daquele proposto pela antropologia filosófica. A antropologia filosófica negligencia que o próprio modo de se perguntar pelo homem fez-se problemático. Isto ocorre por um caráter presente na questão do homem que resiste a qualquer determinação. É justamente este caráter problemático o que a antropologia filosófica negligencia.

Entretanto, não se trata de considerá-lo a fim de reunir instrumentos para superá-lo enquanto obstáculo ao objetivo que se almeja. Ao contrário, deve-se tomar o próprio caráter indeterminado como guia para o aprofundamento da questão. Esta tarefa será realizada no terceiro capítulo, de modo que os argumentos da quarta parte de *Kant e o problema da metafísica* serão acompanhados tendo em vista este caráter indeterminado, procurando entender por que em sua indeterminação ele já deixa ver o elemento fundamental da questão.

Este capítulo se desenvolve a partir de outro ponto, a saber, da pergunta pelo ser, tendo em vista o caráter problemático da pergunta sobre o que é o homem. Embora se teçam alguns comentários, a antropologia filosófica não se encontra entre os temas principais discutidos em *Ser e tempo*, como será o caso em *Kant e o problema da metafísica*. *Ser e tempo* tem por objetivo propor uma ontologia fundamental que ofereça a possibilidade de uma destruição da história da ontologia. Por essa razão, já escapa do problema da antropologia filosófica de decidir sobre a posição do homem na totalidade dos entes, o que, segundo Heidegger, já obriga a tomá-lo previamente enquanto sujeito. Em *Ser e tempo*, é

justamente a indagação sobre o ser que conduzirá, não ao homem, mas ao Dasein, relação que será discutida logo mais. Em função disto, este capítulo é dividido em duas partes principais. A primeira tem por objetivo apresentar a idéia de Dasein como decorrência da questão do ser. A segunda tem por objetivo apresentar propriamente a unidade estrutural do Dasein em sua integralidade no cuidado.

2.1. O Dasein enquanto decorrente da pergunta pelo ser.

A antropologia filosófica ignora o modo problemático em que se dá a questão sobre o que é o homem. Ignora que já o toma enquanto sujeito previamente a outra possibilidade — apresentada a seguir —, visto que o conceito de homem vem já determinado pela metafísica enquanto objeto que tem por propriedade conhecer a si mesmo, além de outros objetos, estes desprovidos desta propriedade. A antropologia não erra ao perguntar assim pelo homem. Apenas parte de um âmbito já determinado pela metafísica sem colocá-lo em questão. Como decorrência disso, o homem, cumulado pelas muitas visões de mundo que o definiram em cada época, e pelas diversas ciências que em seu tempo procura descrever o ente que ele é, permanece, como escreveu Max Scheler, “uma coisa ampla, colorida, múltipla, de modo que todas as definições se mostram como muito curtas⁴⁴”. Por essa razão, a unidade almejada pela antropologia filosófica, não superando o âmbito de sua ontologia regional, na opinião de Heidegger, não é capaz de dar sua condição de possibilidade interna, quanto mais de ser “o ponto de partida de toda a colocação de questões filosóficas⁴⁵”.

Ser e tempo não se depara inicialmente com o problema da antropologia filosófica. A amplitude de sua tarefa exige que parta da questão do ser e que tome a arquitetura da filosofia em seu todo a partir desta questão. *Ser e tempo* não

⁴⁴ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 95.

⁴⁵ SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 91.

parte do ente, quanto mais de um ente em particular, que necessita distinguir-se de modo fundamental dos outros entes para definir-se a si mesmo.

2.1.1. A diferença ontológica entre ser e ente.

Ser é, primariamente, nada de ente. Em conseqüência disso, faz-se inadequado enunciar que o ser seja, que o ser é. Propriamente, tudo que é, é, em razão disto, ente. Nesta diferenciação básica já se anuncia a diferença ontológica. Tudo que é, é um ente, mas o é em função do ser. O 'é' na sentença 'o ente é', refere-se justamente ao ser. O ente é porque é dado pelo ser. O ser, por sua vez, não é como o ente. Por essa razão, visto que não é como o ente, figura também incorreto dizer que o ser não é. Ser ou não ser alguma coisa são possibilidades do ente. Perante o cuidado em guardar esta distinção primária entre ser e ente, mais seguro será afirmar sobre o ser que ele se dá. Dá-se ser. É a partir de seu dar-se que abre o ente.

Portanto a relação entre ser e ente não é de oposição, muito menos de anulação. A diferença entre eles é muito específica e deve ser sempre retomada e aprofundada. A diferença ontológica não se encontra nomeada em *Ser e tempo*, mas no curso de 1929 *Problemas fundamentais de fenomenologia* e na conferência *O princípio do fundamento*, onde é aprofundada.

A diferenciação entre ser e ente regula o âmbito de onde um questionamento se desenvolve. Se o que se tem em vista em uma questão é o ente, dizemos que esta é uma questão ôntica. Se o que temos em vista é o ser, ela é uma questão ontológica.

Dado o problema de determinação de um ente, a pergunta é pela essência deste ente, e não pelo modo como ele é circunstancialmente. A pergunta pela essência de um ente é uma pergunta ontológica. Entretanto, a pergunta pela essência de um ente é uma exigência a toda ciência particular, positiva, que

necessita da determinação de seu objeto para exercer a si mesma em sua respectiva região. Por essa razão, embora a tarefa de determinação do ente seja uma tarefa ontológica, como tem em vista um domínio em particular para atuação de uma ciência, a ontologia decorrente desta tarefa é uma ontologia regional.⁴⁶

Diferentemente, a pergunta pela essência do ente, pelo ser do ente, que permanece atenta a esta peculiar diferença entre ser e ente de que trata a diferença ontológica, esta pergunta ultrapassa o âmbito de uma ontologia regional para o âmbito de uma ontologia fundamental. Esta distinção entre ontologia regional e ontologia fundamental escapa completamente ao universo de indagação das antropologias filosóficas citadas no primeiro capítulo deste trabalho.

Contudo, dentro de uma perspectiva antropológica, se o que se quer é acrescer conhecimentos sobre o homem, lançando mão das possibilidades interdisciplinares que atualmente se disponibilizam, uma ontologia fundamental é inútil. Por isso Ernildo Stein afirma a filosofia não poder saber mais do que a ciência sabe⁴⁷. Por esse ponto de vista, o papel de uma ontologia fundamental não é o acúmulo de conhecimentos, nem a sua organização em uma unidade. Não interessa a uma ontologia fundamental quanto o mais se possa descobrir sobre o homem. O caráter fundamental desta ontologia deve partir de um ponto que não mais esteja sujeito a mudanças de paradigmas.

Isto não quer dizer que este acúmulo e as produções interdisciplinares sobre o homem devem ser considerados com menos importância, mas sim que, se a tarefa é apresentar em uma unidade estrutural o que seja o homem, não recorrendo a nada exterior à própria tarefa, ela não poderá se realizar a partir de uma ontologia regional.

⁴⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 18.

⁴⁷ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Ed. Unijui, 2004, p. 171.

Sob este ponto de vista, considero que a antropologia filosófica em sua pergunta pelo homem almeja um resultado ontológico-fundamental, promovendo, no entanto, uma investigação ontológico-regional, de onde a diversidade de resultados obtidos não permite que a investigação progrida para o resultado almejado.

Portanto, a tomada do homem enquanto ente entre os outros entes, ou enquanto sujeito perante os objetos, atualizando, tal qual denunciou Ernildo Stein, a dicotomia herdada pela metafísica, promove-se em decorrência direta da desconsideração da diferença ontológica. Como indicou Dubois, a diferença ontológica não é nomeada em *Ser e tempo*. Segundo ele, Heidegger introduz clandestinamente este tema orientador⁴⁸, mas é por meio dele que se faz possível a orientação da questão do ser na abertura de *Ser e tempo*.

2.1.2. Da questão do ser para a analítica do Dasein.

2.1.2.1. Da questão do ser para a reorientação do sentido do ser.

Visto que o ser não é um ente, ele não se presta a uma definição tal qual o ente. No primeiro parágrafo de *Ser e tempo*, Heidegger reapresenta o que chama de preconceitos históricos que obstaculizam a questão do ser, todavia sendo eles os sentidos nos quais esta questão se desdobrou. Dubois, a partir de Heidegger, os classifica como o ser tomado enquanto o mais universal, o mais indefinível e o mais evidente. Através de sua exposição, mostra como nenhum destes preconceitos fora suficientemente pensados, definidos e, em decorrência disto, não cumprem o papel para o qual foram elaborados, permanecendo a idéia sobre o ser vaga e insuficiente em sua definição. A universalidade do ser não pode ser tomada como dada, mas deve ser retomada como problema. O caráter indefinido da questão do ser deve ser aprofundado nas dificuldades em que se procurou

⁴⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 15.

apenas superar, o que se efetiva através do exercício da diferença ontológica e da constituição de uma lógica específica para se abordar esta particularidade da questão do ser, uma onto-lógica. Por fim, a evidência do ente deve ser problematizada no sentido de ser tomada como encobridora.⁴⁹

O que ocorreu é que, em cada um desses preconceitos, na tentativa de se superar a recusa do ser em se permitir definir como um ente, o ser foi considerado como um ente, na tarefa de defini-lo. Neste ato, e em todas as definições tradicionais de ser, justamente ele perde-se de vista, sendo seu lugar ocupado por uma categoria, um gênero, um ente supremo. O resultado almejado é, então, imediatamente perdido, em função da desconsideração da diferença ontológica e, considero particularmente, do caráter de indeterminação concernente à questão do ser.

Em vista disso, a questão do ser deve ser recolocada. Contudo, gostaria de grifar nesta altura esta similaridade entre o que Heidegger aponta na ontologia com a antes apontada sobre a antropologia filosófica. Tal qual nesta e em sua questão acerca do homem, a questão sobre o ser na ontologia também se apresenta imprecisa em sua diversidade, onde a universalidade do ser o torna indefinível, não obstante seja considerado evidente. Por essa razão, gostaria de frisar que, tendo por objetivo uma antropologia filosófica nos termos descritos no primeiro capítulo, não é indevido colocar o homem na posição central dos saberes, visto que é correto o diagnóstico que ele atualiza na própria questão sobre si todas as questões outrora da filosofia. Por essa razão, a crítica feita pela ontologia fundamental toca justamente este ponto de identidade entre o homem, como considerado pela antropologia filosófica, e o ser, como considerado pela ontologia tradicional, ou seja, pela metafísica. Nesse sentido, a antropologia filosófica atualiza em seus problemas os problemas tradicionais da metafísica. Isto ela pode

⁴⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 14.

fazer a partir da sua própria ontologia regional, mas não pode, por causa disto, oferecer a sua própria fundamentação.

Retornando à questão, diante da impossibilidade de uma resposta direta com relação à questão do ser, “Heidegger vai orientar a questão orientando-se por ela⁵⁰”. Embora não seja possível uma resposta explícita à questão do ser, o ser é compreensível, ainda que de modo vago e mediano. O fato de não ser possível uma resposta direta a questão do ser não é uma mera restrição, mas um acesso ao modo de ser próprio desta questão, que indica um aspecto próprio do ser. Por essa razão, a vagueza mediana com que já se compreende de algum modo o ser não será tomada como problema. Ao contrário, ela é assumida como pertencente à questão do ser. O ser já é sempre compreendido vaga e medianamente, onde originariamente se estabelece nossa relação com o ser. A partir da reorientação da questão do ser se estabelece o conceito de compreensão do ser (Seinsverständnis), sempre já presente não só com relação ao ser, mas em toda relação com todo o ente, visto que é aberto pelo ser. O que se evidencia na equivocidade da questão do ser, não obstante sua compreensão se dê primeiramente e de modo constante, é o sentido do ser, visto que sempre já estamos orientados na relação com ele, ultrapassando evidentemente os sentidos tradicionais indicados por Heidegger, ainda que esta relação não se deixe ver de forma temática. O termo sentido (Sinn) deve ser considerado em distinção a significação (Bedeutung), sendo que o sentido já se efetua como algo imediato e global primariamente, e não como representação — processo que lhe é decorrente⁵¹. Este sentido também deve ser o sentido da questão do ser, onde esta questão deve ser desdobrada em seus sentidos.

Toda questão possui três pólos: o questionado (das Gefragte), o perguntado (das Erfragte) e o interrogado (das Befragte). Perante a questão do ser, pergunta-

⁵⁰ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 15.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 131 – 133.

se pelo seu sentido, porque buscamos uma orientação perante sua equivocidade. Seu sentido é o perguntado. O questionado é o ser, no sentido daquilo que está em questão. Mas quem será interrogado sobre o sentido do ser? Visto que não poderia ser o próprio ser interrogado sobre o seu sentido, este interrogado devo ser eu mesmo.⁵²

Nesse sentido, a questão do ser abre que seu sentido é sustentado por um ente em particular. Entretanto, este ente em particular não se estabelece ao diferenciar-se dos outros entes. Na divisão em três pólos da questão do ser, perante a pergunta por seu sentido, o interrogado é este ente que interroga. Seu estabelecimento, em *Ser e tempo*, é justamente o ente que é enquanto questionador do ser. Visto que ele é enquanto questiona o ser, em seu ato de ser tem seu próprio ser em questão, no ato de questionar⁵³. Isto em razão do fato de que a questão do ser nunca se cumpre, no sentido de se fechar e se encerrar como questão. Ela permanece aberta, sustentada no próprio modo de ser deste ente que, em vista disso, tem sempre seu ser em jogo.

Ao questionar, aquele que questiona, enquanto tal, ao menos é. A questão: um comportamento entificante. Esclarecer a questão do sentido do ser é em primeiro lugar tornar transparente o ser da questão, ou melhor, aquele que questiona. O interrogado é aquele que interroga.⁵⁴

Por essa razão este ente tem seu ser em questão. Este ente não é, de modo meramente dado e resolvido. Seu ser não é algo completado, acabado, do mesmo modo que a questão do ser não é meramente respondida. Esta questão não é do tipo que se resolve. Ela deve ser sustentada. Este ente em particular, sendo, sustenta a questão do ser. Portanto este ser não está meramente dado. Ele tem que ser. Ser, para ele, não é um fato, mas um ato. Isto não quer dizer que ele

⁵² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 15 – 16.

⁵³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 75.

possa decidir não ser, mas tem que decidir a cada vez seu ser, porque o seu ser está em questão. Também não se trata de enunciar tematicamente a questão do ser. Não se trata de uma reflexão metafísica. Do mesmo modo, não se trata de permanecer atento ao problema. A compreensão do ser já sempre se deu em nossa orientação no mundo, do modo vago, nos momentos mais triviais. Não se trata aqui de epistemologia, mas da existência, a existência que sem permanecer atenta a sua questão fundamental já está sempre a se dar. O sentido do ser não se responde tematicamente, ele dá-se na medida em que nos orienta em um mundo. Sempre já estamos orientados em um mundo sem tomar como tema esta orientação, e sempre já estamos orientados em uma compreensão do ser, vaga e mediana.

Este ente em particular existe. Seu modo de ser fundamental é a existência. Heidegger chama este ente em particular de Dasein⁵⁵. Dasein, no alemão, é um termo que pode ser traduzido por existência. Desta é usado como sinônimo. Heidegger diferencia este termo, de raiz alemã, de seu correspondente latino *Existenz*, *existentia*. A este confere todos os significados tradicionais da história da filosofia, onde é o oposto de essência. Dasein se estabelece em um estado mais originário, anterior a esta dualidade que é herdada pela metafísica.

Dasein passa a designar este ente em particular que se constitui a partir de sua relação com o ser. Esta relação privilegiada com o ser, onde o próprio ser do Dasein está em jogo, deve ser agora analisada. Ao se perguntar novamente pelo sentido do ser, evidenciando sua equivocidade e sem tentar superá-la, foi

⁵⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 16.

⁵⁵ Considero Dasein um termo intraduzível. Michael Inwood, em seu dicionário sobre Heidegger, cita Mark Twain queixando-se que certos termos em alemão, como *da*, acabam significando tudo. Talvez por essa razão a tradução tão original na versão brasileira de *Ser e tempo*, empresada por Schuback, de Dasein por pré-sença. Há traduções mais literais: *Ser-aí*, como costuma acontecer também em língua espanhola. Heidegger mesmo sugere a Jean Beaufret a impossível expressão para o francês “être-le-là”, visto que o être-là encontra no francês uma aplicação específica muito diversa da idéia de Dasein. Dubois considera a opção de não se traduzir um termo já uma tradução, entretanto esta é sua opção e a adoto neste trabalho. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 17. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002, p. 29.

distinguido o modo próprio de estabelecer a relação com esse ser, que se realiza enquanto compreensão do ser. A compreensão do ser é sustentada pelo Dasein, de modo que seu próprio ser se constitui no ato desta compreensão. Ao se abrir novamente a questão do ser do modo como foi realizado, levando em consideração a sua equivocidade ao invés de se procurar superá-la, propõe-se uma ontologia diferente da ontologia tradicional, propõe-se uma ontologia fundamental. Tendo em vista o papel fundamental do Dasein com relação ao ser, a ontologia fundamental se desdobra enquanto primeira tarefa em uma análise do Dasein.

2.1.2.2. A relação com o ser como determinante da analítica da existência.

O Dasein responde à questão do ser existindo. Não abordamos mais o ente homem através de sua história na filosofia, mas tomamos esta especificidade, que, como já vimos, não é epistemológica nem especulativa, mas existencial. Dubois afirma:

O Dasein é e não é o homem. Ele não é: o Dasein permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o Dasein não é “outra coisa” senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmo, mas nós mesmos pensados a partir de nossa relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e do outros. Dasein diz a humanidade do homem como relação com o ser.⁵⁶

Não se trata de uma especificidade do homem. Muito diferente disso, é o seu fundamento. A relação deste fundamento não pode estar em oposição com todas as definições de homem oferecida pela história do pensamento ocidental. Este

⁵⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 17.

fundamento deve ser também o fundamento destas definições. Se o Dasein fosse apenas uma outra forma de conceituação do homem, então estaria esta forma confrontada pelas outras, o que é próprio de uma ontologia regional. Diferente disso, uma ontologia fundamental deve oferecer a condição de possibilidade das ontologias regionais. Nesse sentido, 'homem' é um modo específico e, por isso, restrito, possibilitado pelo Dasein. Dasein, por sua vez, sob a ótica de uma definição específica, útil para algum campo do saber como a antropologia, ou qualquer outra ontologia regional, é por demais vago e impreciso, possui um caráter indeterminado, justamente por assumir este caráter de modo originário como orientador de sua questão. "Dasein' é o modo de Heidegger referir-se tanto ao ser humano como ao tipo de ser que os seres humanos têm".⁵⁷

Este duplo sentido de Dasein aponta para uma unidade que o conceito tradicional de homem não pode dar. Como o âmbito originário desta unidade não permite tratar o Dasein por uma dicotomia, não podemos, em seu patamar, concebê-lo como sujeito, ou seja, como depositário de dados sensíveis organizados em seu sentido pelos conceitos do entendimento. Também não se trata de uma reforma na subjetividade, para se estabelecer uma outra forma de relação com o objeto. Entendo que estes modos anteriores são equívocos se e somente se for procurado tratá-los de modo originário. Não é porque o Dasein não se dá de modo originário enquanto epistemologia que a epistemologia constitui um erro. A questão em pauta é a mesma com relação à antropologia filosófica, ou seja, sobre a condição de possibilidade de se exercer uma ontologia fundamental. Heidegger propõe um modo de estar perante algo não enquanto dado sensível ou categorial, mas a experiência fundamental de algo ele mesmo. Para isto parte de um âmbito diferente da concepção imanente da consciência onde sou um *ser-consciente*, e consciente de mim mesmo, para entender o Dasein como um *ser-para-fora*. Entretanto, não para fora de algo. Não há um algo pré-existente de onde sou fora. Sou neste fora de modo originário. Isto quer dizer Dasein enquanto

⁵⁷ INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 33.

ser-aí. Este 'aí', que, como será visto, é o projeto, se constitui como 'fora'. Melhor do que 'fora' seria dizer 'para'. O Dasein é fundamentalmente ser-para. Neste 'para', também originariamente, o Dasein se encontra sempre já constituído em sua relação com o ser e, a partir desta relação com o ser, abre os outros entes nesta relação, e com o ente que ele mesmo é. Em vista disso, o modo de ser do Dasein é caracterizado em *Ser e tempo* como *ek-stasis*, caracterizando este 'fora' originário no sentido de 'para', não se referindo a um 'para onde'. "No sentido estrito, ser-aí significa: ser o aí, ec-staticamente".⁵⁸

Este caráter fundamental, em *Ser e tempo*, de o Dasein constituir-se em sua relação com o ser, é o alicerce da unidade estrutural do Dasein no cuidado. Portanto, a análise da existência deve visualizar como se estabelece a unidade estrutural do Dasein na articulação de seus elementos.

2.2. O ser do Dasein como cuidado.

Por se tratar de uma unidade estrutural, suas partes não se encontram mecanicamente distintas. Acontecem ambivalências algumas vezes, como apontado por Dubois no caso da modalização na decadência. Considero esta ambivalência, contudo, característica desta unidade. Embora parte da esquematização desta unidade estrutural seja orientada pelo próprio esquema de Dubois, devo assumir a responsabilidade da esquematização integral aqui oferecida. Toda esquematização é difícil e insuficiente. Além disso, os conteúdos de *Ser e tempo* e o estilo discursivo de Heidegger são adversos a esquemas e sistemas. Entretanto, proponho aqui este esquema tendo em vista apenas um mapeamento da estrutura unitária do Dasein, sua articulação e modalidade, para então se acompanhar esta unidade a partir da finitude em *Kant e o problema da metafísica*.

⁵⁸ LOPARIC, Zeliko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 71 – 72.

Heidegger nomeia a unidade estrutural do Dasein por cuidado (Sorge). O cuidado dá-se na base de toda cotidianidade, e a partir dela envolve todos os modos da existência, inclusive os temático-filosóficos, como as concepções de homem organizadas pela antropologia filosófica. A análise do Dasein parte, portanto, da análise de sua cotidianidade. Os traços fundamentais do Dasein que se articulam no cuidado são a existência, a facticidade e a decadência⁵⁹.

Nenhuma dessas características é básica ou “primordial” no sentido de que as outras sejam derivadas delas ou constituam adições secundárias a ela. (...) São, como o diz Heidegger, igualmente originais ou “equiprimordiais”. Por outro lado, essas características não são separáveis umas das outras.⁶⁰

Na análise do cuidado se explicita o modo próprio onde se dá a compreensão do ser, como ela acontece de modo vago e mediano, quais as suas conseqüências e como se estabelece a partir da relação com o ser.

Primariamente, o ser pode ser definido como nada de ente. Entretanto, esta definição primária que, a princípio, é nenhuma definição, justamente foi o que a ontologia tradicional procurou superar, tomando enquanto ente o ser que procurava explicitar.

O caráter indeterminado, apresentado no primeiro capítulo, guarda uma relação direta com a simplicidade da definição do ser enquanto nada de ente. Haverá neste capítulo os outros dois elementos que correspondem ao caráter indeterminado na questão acerca do homem ignorado pela antropologia filosófica: o mundo e o nada, a ser visto no devido tempo. Fica, contudo, já preconizado a relação entre este caráter que não se deixa determinar e a própria recusa do ser em ser definido como a um ente.

⁵⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 42.

O Dasein é ec-staticamente. Isto determina seu ser, e seu ser é a existência. O Dasein tem por seu ser a existência. O modo de ser da existência é a facticidade. Portanto, o Dasein existe facticamente. A facticidade se encontra modulada enquanto autêntica e inautêntica. Esta modulação é investigada no traço ontológico-fundamental da decadência. Assim, a expressão do desdobramento da unidade do cuidado em Dubois é: “o Dasein existe, existe facticamente, e o que é mais importante, decadente⁶¹”.

Estes três traços ontológico-fundamentais do Dasein se dão primeira e continuamente na cotidianidade. Eles acontecem como uma unidade indiscernível no cuidado (*Sorge*). Quando estamos imersos em nossas ocupações, no trabalho, ou no cumprimento de uma tarefa prática de pagar uma conta, o termo alemão que Heidegger utiliza para designar este estado é *Besorgen*, traduzido por Schuback por ‘ocupação’⁶². Uma outra modalidade do cuidado é no trato com os outros, para o qual Heidegger designa o termo *Fürsorge*, que Schuback traduz por preocupação⁶³ e Inwood, por solicitude⁶⁴. Na cotidianidade, em seu modo de ser integral no cuidado, o Dasein permanece absorvido pelos modos de cuidado “excluído da escolha singular deste ou daquele existir⁶⁵”. Na cotidianidade, o cuidado é anterior a todas as possibilidades do Dasein, de modo que todas essas possibilidades de ser do Dasein partem de sua integralidade no cuidado⁶⁶. A cotidianidade se dá indiferentemente. Isto quer dizer que o modo primário e mais freqüente do Dasein ser é impróprio. Por isso foi dito que, para o Dasein, ter seu

⁶⁰ INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 73 – 74.

⁶¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 41.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 312.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 320.

⁶⁴ INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 74.

⁶⁵ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 25.

ser em questão não se apresenta como tema para ele, e sim como existência. Ter de ser, decidir sobre seu ser, isto essencialmente, tem seu jogo garantido pela tarefa exercida pelo Dasein de entrar no que lhe é próprio. Nesse sentido, a impropriedade, primária e constante, é a condição de possibilidade para o Dasein entrar no que lhe é próprio. Neste ponto específico Dubois afirma que a ontologia tradicional fracassou no ponto de partida de sua análise: “o ser cotidiano do Dasein, seu modo mais próximo de ser, precisamente em razão de tal proximidade, escapa”.⁶⁷

Nesta proximidade constitui o caráter indeterminado da questão sobre o homem. Tentando contornar este caráter que deveria orientar a questão, perde-se de vista a integralidade do ser do Dasein de seu atuar mais concreto e cotidiano até sua capacidade de fazer ciência, ou seja, de ser metafísico, porque essa possibilidade concerne essencialmente em seu ser, como é apresentado no terceiro capítulo. Daí que o caráter indeterminado não representa uma restrição, como considerou Martin Buber. Este caráter indeterminado se refere diretamente ao modo primário e constante impróprio de ser do Dasein, que guarda a possibilidade de entrar no que lhe é próprio. Esta condição de possibilidade será também palmilhada no tratamento que Heidegger dispensa para a finitude em *Kant e o problema da metafísica*, como será visto no terceiro capítulo.

2.2.1. Existência.

A existência, enquanto traço ontológico-fundamental do Dasein, indica o modo primário e cotidiano em que o Dasein já é em um mundo. Existir não é uma possibilidade para o Dasein, ele é sua existência. Daí porque não pode retroceder a este fato, que será mais bem explicitado na facticidade. Afirmar que o Dasein seja sua existência é afirmar que ele tem por essência a existência. De modo

⁶⁶ INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 75.

⁶⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 25.

semelhante ao que se afirmou anteriormente, que Dasein designa tanto o próprio homem como o ser do homem, esta capacidade do Dasein se dá pelo fato de sua existência ser sua essência. Isto implica em que todas as dicotomias anteriores da metafísica não mais têm efeito a partir da análise da existência. O Dasein não tem categorias, propriedades, acidentes. Na análise do Dasein, que tem caráter originário, tudo que se relaciona a ele e lhe diz respeito são existenciais. “Um existencial é um conceito ontológico caracterizando a estrutura de ser do Dasein, descrevendo uma estrutura a priori da existência⁶⁸”.

As características constitutivas do Dasein são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘Dasein’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.⁶⁹

2.2.1.1. Elementos ônticos e ontológicos da análise da existência e sua unidade na compreensão do ser.

A análise da existência, a partir da cotidianidade, parte do primado ôntico da questão do ser. No primado ontológico da questão do ser, no §3 de *Ser e tempo*, Heidegger procura oferecer, através do instrumento aí inominado da diferença ontológica, uma ontologia fundamental para fundamentação última das ontologias regionais⁷⁰. Esta tarefa será experimentada em suas últimas conseqüências enquanto fundamentação da metafísica a partir da reinterpretação da *Crítica da razão pura em Kant e o problema da metafísica*, onde, junto ao ensaio *O que é metafísica*, será visto que o modo de ser originário do Dasein, em seu sentido mais próprio, se realiza como metafísica — evidentemente aqui não a metafísica considerada em seus parâmetros tradicionais, mas a partir de sua fundamentação do modo como Heidegger a apresenta.

⁶⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 25.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 78.

O primado ôntico da questão do ser, de onde parte a análise da cotidianidade, trata o fazer ciência como modo de ser do Dasein. Contudo não é o mais imediato nem o mais freqüente. O seu modo de ser mais primário se explicita na análise da cotidianidade, que tem como centro a compreensão do ser. A compreensão do ser, contudo, como elemento fundamental do Dasein, pertence à integralidade de seus modos de ser, inclusive o de fazer ciência. A compreensão do ser articula, no Dasein, sua primazia ôntica e ontológica.

Enquanto primazia ôntica, parte-se da análise na cotidianidade e descreve-se o Dasein em seus aspectos primários, onde ele é primeiramente e no mais das vezes. Enquanto primazia ontológica procura-se descrever a constituição do próprio Dasein a partir de seu ser em seus aspectos originários, que se dá enquanto metafísica. Por essa razão se afirma, a partir da analítica da existência, que os elementos ontologicamente mais próximos são ônticamente os mais distantes, enquanto que os ônticamente mais próximos, são, ontologicamente, mais distantes. Mas não se podem entender duas instâncias distintas em que se dá o Dasein. Os aspectos ônticos e ontológicos assim se apresentam conforme o modo com que se aborda o próprio Dasein. Eles estão articulados em uma unidade. A compreensão do ser, que se dá tanto na primazia ôntica quanto ontológica, oferece, portanto, uma primazia ôntico-ontológica do ser na relação com o Dasein.

Como Dubois propõe, o Dasein possui o privilégio ôntico de existir, de nenhum modo dado, mas estabelecido em sua relação com o ser. Existe enquanto compreende o ser. Compreende, ao mesmo tempo, que existe e as estruturas ontológicas do existir em sua própria existência. Está implicado nesta compreensão do ser a compreensão de um mundo, onde se abre o ente intramundano, muito diferente do Dasein. Dubois cita uma passagem de *Ser e*

⁷⁰ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 18.

tempo que considera notável por sua indeterminação: “Assim, a *ontologia fundamental*, único lugar de onde podem surgir todas as outras ontologias, deve ser necessariamente buscada na *analítica existencial do Dasein*”. É enquanto compreende o ser, ou seja, existe, que o Dasein é a condição de possibilidade de todas as outras ontologias. Justamente esta indeterminação vem do fato do Dasein possuir uma tripla primazia: ôntico, ontológica, e ôntico-ontológica, na compreensão do ser, que as articula em uma unidade na análise da existência.⁷¹

A análise do Dasein não pode saltar sobre ele, visto em ele tem por essência sua existência. Por essa razão, toda tentativa da antropologia filosófica em articular os saberes sobre o homem em uma unidade que o ultrapasse suas espécies na direção de um gênero unificante esbarrará neste caráter indeterminado que exige que sua análise parta da existência enquanto traço ontológico-existencial do Dasein, ou seja, que parta de uma análise da cotidianidade. Os aspectos ônticos do Dasein, explicitados por esta análise, que determinam seu modo de ser já primeiramente e no mais das vezes, tem como condição de possibilidade sua constituição ontológica originária. “O Dasein tem o privilégio ôntico de ser, por si mesmo, ontológico⁷²”. Como já primariamente se encontra absorvido nas possibilidades ônticas do cuidado, possibilitadas pela sua constituição ontológica que nunca se dá como tema, e o Dasein sempre já se compreendeu implicitamente. Ele se dá, portanto, de modo pré-ontológico. Mesmo a partir da cotidianidade, o Dasein é ontologicamente, constituído em sua relação com o ser para toda sua possibilidade ôntica — daí sua unidade.

Selecionamos, portanto, três coisas: a ontologia fundamental enquanto analítica existencial do Dasein é um caminho em direção à questão do sentido do ser que se constrói como exploração do ser deste ente em particular; ela não é fundação subjetivo-idealista da ontologia, no sentido de que o ser e seu sentido seriam inferidos de uma representação que o

⁷¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 19.

Dasein faria para si; a compreensão do ser que caracteriza o Dasein não significa uma má relativização da totalidade dos entes e do ser em seu sentido ao ponto de vista de um ente em particular, nós mesmo.⁷³

2.2.1.2. Ser-no-mundo e constituição do Dasein enquanto transcendência.

Foi uma tarefa da diferença ontológica discernir e ver como se dão as três primazias do ser em sua relação com o Dasein a partir da compreensão do ser, que será esquematizada no traço ontológico-fundamental da facticidade. Mas foi dito que a compreensão do ser abre um mundo. Este abrir não é uma modalidade do Dasein no sentido que ele poderia escolher não abrir um mundo para estar. O Dasein sempre já é em um mundo. Isto quer dizer que Dasein é ser-no-mundo (In-der-Welt-sein) em sentido originário.

A primeira definição de mundo, mais simples e precisa, seria: mundo é nada de ente. O mundo é a abertura onde os entes se dão. Mais precisamente, o mundo dá os entes. Visto que o mundo é nada de ente, não podemos tomá-lo tematicamente. O mundo se realiza com o Dasein, visto que o Dasein é enquanto ser-no-mundo. Visto que o Dasein se estabelece essencialmente em sua relação com o ser, esta relação se dá enquanto ser-no-mundo, e nela se abre os entes intramundanos. Como mundo não é um ente, o Dasein não pode estar dentro do mundo como um ente se encontra dentro de outro ente. Toda tentativa de definição sobre ele enquanto ente resultará indeterminada. O mundo não é. Semelhante ao ser, ele se dá. Ele é a abertura onde o Dasein se encontra junto aos entes. Como condição de possibilidade para estar junto aos entes, o Dasein deve constituir-se como além da totalidade dos entes. Este 'ser além da totalidade dos entes' é ser-no-mundo. Mundo, aqui, é o fenômeno por excelência da transcendência onde o Dasein se constitui originariamente. É desse modo que o

⁷² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 18.

Dasein é ser-no-mundo. Ser-no-mundo constitui o que o Dasein é quanto transcendência. O Dasein é o transcendente por excelência. Aí se encontra a condição de possibilidade do Dasein de ser-com e de ser-junta-a, ou seja, de estar em relação com as coisas, com os outros, permanecendo imerso em seus relacionamentos e suas ocupações — tudo isso como constituição do seu ser, modos de ser que são o próprio Dasein, estabelecidos em sua relação com o ser. Mundo, compreendido como nada de ente, implica em que ser-no-mundo seja a condição de possibilidade de todo ente. Somente sendo originariamente além da totalidade do ente enquanto ser-no-mundo, pode o Dasein, primeiramente e no mais das vezes, dirigir-se ao ente e já se encontrar junta às coisas e aos outros. Enquanto além da totalidade do ente, o Dasein é ser-no-mundo. O ‘em’ do ‘ser em um mundo’ aqui se configura como para além de todo ente. “Este para além possibilitador pode ser nomeado: transcendência”.⁷⁴

Porque se estabelece como ser-no-mundo, o Dasein está sempre a se afastar deste dado ontológico em sua existência ôntica. O ser-em do ser-no-mundo, enquanto constituição ontológica do Dasein, é a condição de possibilidade do modo de ser dis-tanciante (Ent-fernung) do Dasein. O mundo em seu sentido existencial quase nunca aparece para o Dasein. Ele não está ciente que é ser-no-mundo, mas exerce seu ser-no-mundo como condição de ser o que é. Já estar no mundo implica em não se ter ciência dele. O Dasein já se encontra no mundo em meio aos entes, nem necessitar tornar patente este fato, mas necessitando deste fato porque sempre já se encontra orientado em um mundo.

2.2.1.3. O modo de ser da instrumentalidade e o conceito de homem como espécie de *Vorhandenheit*.

⁷³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 20.

⁷⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 31.

O mundo é nada de ente, mas os entes são nele. O modo com que o Dasein primariamente já se encontra na lida com os entes é o da instrumentalidade (Zeug). Eles aparecem no seio do uso (Umgang) que o Dasein faz dele (e de si) absorvido na preocupação (Besorge). Este modo de ser ôntico do Dasein, que acontece primeiramente e no mais das vezes, é possibilitado por sua constituição ontológica enquanto ser-no-mundo.⁷⁵

Evidentemente esta instrumentalidade se encontra dada em uma conjuntura determinado pelo modo impróprio do Dasein. O Dasein sempre já se encontra em seu modo impróprio na instrumentalidade. Nesse sentido, os entes já aparecem dados em uma estrutura prévia sustentada pela pré-compreensão natural ao Dasein. O Dasein sempre já se encontra orientado em seus afazeres. A este fenômeno cotidiano Heidegger chama circunvisão. Quando o ente esta imerso na instrumentalidade, de modo em que ele só me aparece em uma conjuntura, o chamaremos pelo modo de ser de *Zuhandenheit*. Quando este ente, por alguma razão, se descola deste uso direto, que é o mais comum e primário, encontra-se no modo de ser da *Vorhandenheit*. Estes dois termos são composição que indicam modos do ente estar perante a mão, seja no uso, seja numa consideração dele a partir dele mesmo. Dubois lança mão de traduções celebrizadas no francês que reconhece serem insuficientes, mas confessa não ter proposta melhor para oferecer. Schuback traduz *Vorhandenheit* por *ser-simplesmente-dado*, e *Zuhandenheit* por *manualidade*. Na medida do possível, utilizarei os termo originais.⁷⁶

Por *Vorhandenheit* entendemos as considerações 'teóricas' possíveis sobre o ente, mas, também, o seu aparecer deficitário. Neste último aspecto, quando, por exemplo, me dirijo para uma tarefa em que preciso utilizar o carro e descubro que o carro está quebrado ou danificado. Pode me acontecer de surgir diante de mim a

⁷⁵ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 28.

⁷⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 29.

própria coisa do carro em uma espécie de repouso, caracterizado pela perda momentânea do seu uso. Este momento abrirá outras conjunturas certamente, mas há uma passagem específica deste repouso caracterizado por *Vorhandenheit*.⁷⁷

Vorhandenheit é também as considerações teóricas sobre o homem. Toma-se o homem apenas a partir de sua substancialidade, enquanto categoria, e por conseqüência sujeito. Todo conceito de homem é propriamente *Vorhandenheit*. Escapa aos conceitos disponíveis sobre o homem o modo de ser da *Zuhandenheit*, e, mais grave que isto, não se pode compreender a articulação desses modos de ser na unidade do ser-no-mundo, enquanto constituição do *Dasein* enquanto transcendência.

Entretanto, os conceitos organizados e articulados pela antropologia filosófica, que são *Vorhandenheit*, não o são na articulação com o *Dasein*. Na análise da existência, *Vorhandenheit* é um modo de ser do *Dasein*, é o próprio *Dasein*, portanto, visto que se trata de um existencial. Entretanto, o próprio modo mediano em que se estabelece a compreensão do ser, que atua no modo de fazer ciência, encobre as relações existências do *Dasein* e tomam *Vorhandenheit* a partir de si mesmo, o que é sem fundamento do ponto de vista da ontologia fundamenta. Neste sentido é que se atua a dicotomia herdada da tradição metafísica, onde o estilhaçamento do ser-no-mundo acontece não só em suas infinitas tarefas⁷⁸, mas também nos inúmeros lugares das ciências particulares⁷⁹. Assim, o ente pode verter-se em categoria quando desprovido do modo de ser do *Dasein*⁸⁰. Segundo Dubois, as categorias, também ontológicas (mas não ontológico-fundamentais), caracterizam o ser do ente em geral, que não é

⁷⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 30.

⁷⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 28.

⁷⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 31.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 92.

segundo o modo de ser do Dasein em particular. A categoria, neste sentido, a partir de uma análise existencial, é uma possibilidade de *Vorhandenheit*. Ela é caracterizada por um 'que', não por um 'quem'. Enquanto *quididade* refere-se a uma substância que, no caso, é o sujeito⁸¹. Eu, propriamente, não estou implicado. Por isso Dubois considera a categoria unilateral e, em sua unilateralidade, estará contraposta a outra substância, atualizando a dicotomia herdada pela metafísica.

2.2.1.4. Os sentidos de mundo.

Considero que se a ontologia fundamental é a condição de possibilidade para as ontologias regionais, deve-se compreender a partir do ser-no-mundo outras possibilidades de mundo que se abrem a partir dele. Dubois enumera quatro sentidos de mundo: ôntico-categorial, ontológico-categorial, (ôntico-) existencial e (ontológico-) existencial.

O sentido do mundo enquanto ôntico-categorial diz respeito ao local em que se dá a totalidade do ente, entendido enquanto interior do mundo. Os entes estão dentro do mundo, que figura como uma espécie de ente capaz de contê-los. O ente em questão que se tem em vista neste sentido de mundo é o ente intramundano, podendo ser tomado enquanto natureza. O sentido ontológico-categorial trata do sentido do ser do ente intramundano, como a naturalidade da natureza. O sentido (ôntico-) existencial refere-se ao mundo no qual o Dasein é, pertencendo à estrutura de seu ser quanto ser-no-mundo. O sentido (ontológico-) existencial indica a mundanidade do mundo que lhe estrutura, isto é, o fato de que o mundo (ôntico-) existencial pertence à estrutura de ser do Dasein, concentrado no ato originário do Dasein de já se encontrar além do ente em sua totalidade onde é encontra-se como transcendência.⁸²

⁸¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 25.

⁸² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 27 – 28.

Considero que os dois últimos sentidos enumerados por Dubois encontram seu primeiro termo entre parênteses para referir a importância do mundo enquanto um existencial do Dasein não ser tomado por uma dicotomia. Articulados em uma relação de possibilidade, eles se referem ao mesmo existencial. Já os dois primeiros sentidos de mundo inserem-se na tradição metafísica. Estão relacionados em uma dicotomia. A antropologia filosófica toma o homem como um ente intramundano do primeiro sentido, procurando uma unidade para seu conceito enquanto ente intramundano no segundo sentido.

2.2.2. Facticidade.

Pertence às possibilidades do Dasein compreender-se enquanto ente intramundano. O que o Dasein não pode recuar é em sua constituição enquanto compreensão do ser. Ele é a sua própria compreensão, “porque o Dasein, em seu ser ôntico-ontológico, é hermenêutico em seu próprio ser; existir, para ele, é compreender e explicitar⁸³”.

O Dasein, por sua vez, é enquanto ser-no-mundo, primeiramente e no mais das vezes absorvido pela instrumentalidade, onde se cuida permanecendo junto aos entes em sua preocupação. Enquanto ser-no-mundo, o Dasein é sua transcendência. Na compreensão do ser e de si mesmo, vaga e mediana em que sempre já se encontra, se dá como projeto. Neste sentido, o Dasein sempre já é o seu projeto para alguma de suas possibilidades, onde permanece, sempre primeiramente e no mais das vezes já afastado da possibilidade de deixar ver sua integralidade na transcendência. Entretanto, a própria transcendência é a condição de possibilidade para que o Dasein sempre já seja em um projeto em particular. O ser-em do ser-no-mundo, este ‘além do ente em sua totalidade’, é onde o Dasein se projeta, é enquanto seu projeto, onde o ser-aí é o seu ‘aí’.

⁸³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 24.

O Dasein entendido como projeto pertence ao âmbito da facticidade (Faktizität). Heidegger diferencia a facticidade derivado do radical latino do termo derivado do radical alemão Tatsächlichkeit, que é traduzido nos dicionários comumente por realidade. No Langenscheidt, fato, Tatsache, tem em sua flexão imediata tatsächlich o sentido de real, positivo, efetivo. Na tradução brasileira do dicionário de Inwood, que foi revisado por Schuback, traduz-se Tatsächlichkeit por facticidade⁸⁴, procurando manter os sentidos anteriores de realidade e real, positivo, efetivo, como entendidos pela tradição. Facticidade se diferencia de facticidade no sentido de não querer indicar o que é real, ou positivo, ou efetivo. Estes sentidos pertencem aos sentidos de mundo ôntico e ontológico-categorial. A facticidade refere-se ao sentido de ser-no-mundo, o 'em' em que se constitui a transcendência do Dasein. O Dasein existe facticamente, ou seja, enquanto projeto, aberto para suas possibilidades. A facticidade "implica que um ente 'dentro do mundo' possui ser no mundo de tal forma que pode compreender a si mesmo como dedicado e vinculado ao seu 'destino' com o ser destes entes que ele encontra dentro do seu próprio mundo⁸⁵". A facticidade é o modo pelo qual o Dasein é em um mundo.

O Dasein é no mundo, isto é, mantém-se numa totalidade aberta de significação a partir da qual se dá a compreender o ente intramundano, ele mesmo e os outros. (...) A questão do sentido do ser-aí... é a seguinte: como ele o é? A resposta é: afetivamente, compreensivelmente, discursivamente.⁸⁶

Já foi dito que o Dasein não pode retroceder em sua existência. Dito agora de maneira mais precisa, ele não pode retroceder em seu projeto. Ele é seu projeto. Todo modo de ser do Dasein é enquanto projeto. Nesse sentido, o Dasein

⁸⁴ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2002, p. 170.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 94. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2002, p. 171.

⁸⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 34.

está sempre a se projetar para suas possibilidades. Todas as possibilidades estão abertas ao Dasein, menos uma: a de retroceder em sua existência. O fato de ser, e de ser enquanto projeto, não está aberto a suas possibilidades. Qualquer possibilidade em que o Dasein se lançar será sempre enquanto projeto. Este projeto que o Dasein é sempre se dá integralmente em uma disposição, em uma compreensão e em um discurso.

2.2.2.1. Disposição.

A disposição (*Befindlichkeit*) é o encontrar-se do Dasein desta ou daquela maneira. É a condição ontológica do ponto de vista ôntico é mais próximo do Dasein, seu humor, sua tonalidade (*die Stimmung*) afetiva. Entretanto, ao invés de encontrar-se desta ou daquela maneira, o Dasein pode encontrar-se em seu sentido mais próprio, ou seja, propriamente consigo mesmo. Este se encontrar fundamental deve acontecer em uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), pondo a descoberto o próprio ser do Dasein.

É pela disposição que o Dasein já se encontra em relação consigo, com o mundo e com o ente intramundano. Respectivamente, estes momentos da disposição referem-se ao ser-lançado (*Geworfenheit*), ao ser-no-mundo e ao ser-junto-à.

São muitos os problemas para a tradução de *Geworfenheit*. Embora controversa, a possibilidade de ser-lançado em Dubois encontra concordância na versão brasileira do dicionário de Inwood, embora Schuback prefira a composição um pouco distinta de estar-lançado. Entretanto, a tradução utilizada neste trabalho de *Kant e o problema da metafísica*, realizada por Gred Ibscher Roth e revisada por Elsa Cecília Froste prefere a expressão 'estado de yecto'. Um outro problema com relação a *Geworfenheit* é a necessária distinção, muitas vezes, entre projeto e lançado, que tentarei realizar. Procurarei manter ser-lançado no segundo capítulo para *Geworfenheit* como efetuado por Dubois. No terceiro capítulo, preferi

manter a opção de Roth, por me parecer que levou em conta esta expressão no contexto geral de sua tradução.

O ser-lançado, na disposição, é justamente sobre o qual o Dasein não pode retroceder. Dentre todas as possibilidades abertas para o Dasein, justamente a de ser-lançado não está aberta para ele. O Dasein não pode retroceder em seu ser-lançado. Enquanto ser-lançado, o Dasein se abre para si mesmo enquanto transcendência de modo originário em seu aspecto ontológico. É a condição de possibilidade para a relação do Dasein com a abertura que se dá enquanto ser-no-mundo, onde abre o mundo onde se dá o ente em sua totalidade. O ser-no-mundo é a condição de possibilidade do ser-junto-à, onde o Dasein é considerado com relação à preocupação abrindo o ente intramundano. O ser-junto-à só se dá pela condição de possibilidade do ser-lançado, mas é enquanto ser-junto-à que o Dasein já se encontra primeiramente e no mais das vezes absorvido na preocupação e na lida com o ente intramundano. É evidente que a análise da existência deve partir do ser-junto-à enquanto aspecto ôntico primário da disposição para se chegar à constituição ontológica do Dasein enquanto ser-lançado.⁸⁷

O Dasein sempre se encontra em um determinado modo de humor. Em um humor determinado, o Dasein já está primeiramente e no mais das vezes encontrado em alguma disposição que o orienta e o organiza em sua absorção na preocupação. Entretanto, um Grundstimmung pode por a descoberto o Dasein enquanto ser-lançado. Do mesmo modo que o ser-junto-à permanece em relação com a preocupação, onde é absorvido na lida com o ente intramundano, e o ser-no-mundo, em relação com a abertura de um mundo onde o próprio Dasein se constitui, o ser-lançado permanece em relação com o nada, onde o Dasein encontra consigo mesmo em seu modo mais próprio. Portanto, a condição de possibilidade do ser-junto-à, onde o Dasein se encontra orientado e, de certo

⁸⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 35.

modo, acolhido, revela o Dasein em seu estado mais próprio enquanto suspenso dentro do nada. Do mesmo modo que na existência o ser-em do ser-no-mundo indica a constituição do Dasein enquanto transcendência por ser originariamente além do ente em sua totalidade, o ser-lançado descobre o Dasein enquanto projeto desabrigado, na abertura, originariamente em nada de ente, para que seja possível se absorver neste ou naquele projeto em particular junto ao ente. A disposição afetiva frente o por em descoberto o ser-lançado é de tal desabrigo que o Dasein, primeiramente e no mais das vezes, se põe a fugir do ser-lançado. Ele evita deixar-se descoberto enquanto ser-lançado, o que faz com que permaneça no lançado (geworfen) e, conseqüentemente, na impropriedade. Ao permanecer no lançado, o Dasein se demora nas possibilidades já abertas e determinadas de seu projeto, encobrindo definitivamente sua constituição ontológica enquanto ser-lançado. Do mesmo modo que a disposição guarda a possibilidade ontológica do Dasein encontrar-se em seu modo mais próprio na revelação de seu ser-lançado, justamente este elemento faz com que o próprio Dasein feche esta possibilidade e se refugia junto ao ente intramundano permanecendo no lançado e na impropriedade. Mas só porque se refugia na impropriedade é que pode guarda sempre a possibilidade de entrar no que lhe é próprio.⁸⁸

Heidegger ainda enumera três Grundstimmung capazes de sustentar a abertura do pathos da existência: angústia, tédio e júbilo. O tédio e a angústia, mais especificamente, serão abordados no terceiro capítulo deste trabalho. O tédio a abertura do ente em sua totalidade, que deixa ver o Dasein enquanto ser-no-mundo. A angústia é propriamente o encontra-se do Dasein consigo mesmo em seu modo mais próprio enquanto suspenso dentro do nada, que põe a mostra o seu ser-lançado.⁸⁹

⁸⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 36.

⁸⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 35.

Mostra-se aqui como pertence à essência do Dasein desviar-se. O Dasein esquiva-se de seu ser-lançado para já se encontrar primeiramente e no mais das vezes orientado na cotidianidade, junto ao ente, imerso em suas ocupações. Estes aspectos fundamentais do Dasein, tão decisivos em seu cotidiano como em seu modo de fazer ciência (que, para ele, é seu modo de ser), são nada para o conceito de homem tomado a partir da tradição. Entretanto, mesmo o conceito de homem legado pela metafísica pertence ao modo de ser do Dasein. O Dasein, também na ciência, esquiva-se de seu ser-lançado para refugiar-se junto ao ente intramundano pelo qual ele mesmo se toma enquanto sujeito, dentro de seu modo de ser em fazer ciência.

2.2.2.2. Compreensão.

O Dasein na compreensão do ser que, como já foi dito, se dá como pré-compreensão, significa que: sei que sou — no projeto da compreensão eu sempre já me compreendi; sei como sou — sempre já me compreendi desta ou daquela maneira; e sei onde sou — já me compreendo de algum modo em uma circunvisão, em uma conjuntura nas possibilidades abertas de meu projeto. Isto se dá pelo fato do Dasein existir sempre já adiante de si mesmo. A ressalva feita acerca da compreensão do ser dar-se enquanto pré-compreensão tem seu lugar. Não se trata de um saber temático que sou, como sou e onde sou. Acontecem enquanto orientação prévia, e sempre já me encontro localizado em um mundo, balizado em sua significância anteriormente a considerar este fenômeno. “O ente que possui o modo ontológico de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão ontológica como constitutiva de seu ser⁹⁰”. Segundo a esquematização de Dubois, isto implica que a compreensão é, ao mesmo tempo, tanto um estar aberto do Dasein para si mesmo, que implica em já se compreender como ser no mundo, como ser um fim para si mesmo. Dubois quer aqui diferenciar a compreensão de um dado epistemológico e de um ato reflexivo

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 203.

do Dasein sobre si mesmo, quando já a relaciona com a abertura. A compreensão é fundamentalmente um projeto onde se abre um mundo. O ato da compreensão é constitutivo ontológico do Dasein, e o Dasein sempre já é em uma compreensão do ser. Como já dito anteriormente, Dasein é enquanto compreende o ser, e isto no poder-ser lançado para suas possibilidades fácticas já situadas, que, conseqüentemente, faz com que o Dasein já se encontre lançado na impropriedade. É por essa razão que “compreender-se quer dizer em princípio mal compreender-se”, tendo em vista que “a compreensão já abriu caminho até o ser”. Por já se encontrar aberta até o ser, ela própria se encobre em seu projeto. O projeto, ao permanecer no lançado, encobre justamente o ato originário do projetar. Tudo se dá como evidencia no patamar ôntico, menos a compreensão do ser que a tudo evidencia. A compreensão do ser não pode ultrapassar as possibilidades fácticas situadas em seu projeto porque o Dasein não pode retroceder em seu ser-lançado. Sua primeira condição, portanto, é permanecer no lançado, “o que quer dizer que o possível no qual ele já sempre se encontra lhe é, cotidianamente, sempre-já liberado pelo impessoal”.⁹¹

Se, por um lado, na disposição o Dasein refugia-se do seu ser-lançado no ser-junto-à, por outro lado, na compreensão do ser tende a permanecer no lançado por já ter seu caminho sempre aberto para o ser. Como sempre já se deu uma compreensão do ser, colocar em descoberto o próprio ato da compreensão constitui uma dificuldade muito maior. Se na disposição existe um movimento de refúgio, na compreensão é sua própria condição originária que implica o Dasein permanecer enquanto lançado.

2.2.2.2.1. O desvelamento da compreensão do ser em sua facticidade no encontrar-se do Dasein no nada.

⁹¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 37.

Inwood afirmou anteriormente que não se deve dar primazia a um traço ontológico-fundamental do Dasein em detrimento a outro. Estes três traços, a existência, a decadência e a facticidade são igualmente originários e centrais. Entretanto, está presente em todos eles a compreensão do ser que, enquanto existencial do Dasein, estabelece-se em uma posição central. A compreensão do ser, como visto, é justamente aquilo que mais dificilmente se deixa ver como ela própria. A compreensão do ser articula em uma unidade não só os traços ontológico-fundamentais do Dasein, mas, na facticidade, através da análise da cotidianidade, constitui-se como projetar unitário junto à disposição e ao discurso onde o Dasein é em sua relação com o ser.

Considero que, visto o caráter central deste existencial, e tendo em vista a articulação que constitui em um todo unitário o Dasein no cuidado, o fato de justamente ele ser o mais difícil em se deixar ver propriamente, implica em que é a compreensão do ser que se apresenta como caráter indeterminado na questão sobre o homem ignorado pela antropologia filosófica. O caráter indeterminado que a antropologia filosófica busca superar para chegar a sua idéia unitária de homem é justamente o encobrir-se da compreensão do ser do Dasein em seu ser-lançado, é o seu modo próprio de se dar, enquanto o elemento fundamental que articula em uma unidade a estrutura integral do Dasein no cuidado.

O ser, que é nada de ente, e o mundo, que é nada de ente, ficam definitivamente encobertos pela decisão metodológica da antropologia filosófica em procurar meios de se superar o caráter indeterminado. Este caráter indeterminado é referente ao Dasein enquanto ser-lançado, onde ele se encontra de modo mais próprio. O 'nada de ente' que são ser e mundo aqui é tomado a partir de si mesmo: o nada enquanto nada de ente. O nada é justamente o que não se permite determinar, portanto, o que toca o caráter indeterminado da questão sobre o homem. Este 'nada de ente' é justamente onde o Dasein mostra enquanto transcendência, ou seja, enquanto ser no mundo. O deixar ver o ser-lançado do Dasein o encontro do Dasein em seu modo mais próprio. No nada, o

Dasein é propriamente ele mesmo, mas não que disso decorra uma nova informação sobre ele, apenas esta: é a condição de possibilidade para ser o que é na integralidade do cuidado. O mundo do ser-no-mundo se deixa ver enquanto tal no desencobrir do ser-lançado. A compreensão do ser se deixa ver enquanto tal no desencobrir do ser-lançado. A tonalidade afetiva, o humor fundamental (Grundstimmung), que pauta esta disposição, este encontrar-se (Befindlichkeit) do Dasein consigo mesmo, é a angústia.

Entretanto, como é preciso chegar a este elemento fundamental de onde originariamente o Dasein se encontra em seu modo mais próprio, visto que este espaço não permite qualquer significância, a antropologia filosófica, que não parte da análise da existência, mas dos instrumentos legados pela tradição metafísica, não tem outra escolha a não ser considerar, como Martin Buber, insignificante o caráter indeterminado da questão sobre o homem, tratando, no máximo, como obstáculo, um ruído que não foi ainda explicado, e que deve ser superado para se chegar à idéia unitária de homem.

No encontrar-se fundamental da angústia o “ente intramundano desaba”, o mundo se torna insignificante e pode aparecer como ele próprio é: mundo. Aquilo que não é nada de ente se deixa ver, de modo indeterminado, mas fundamental. A experiência da angústia é um desalojamento. “Ser-no-mundo significa ser junto às coisas no hábito e na familiaridade, e este hábito é reforçado pelo impessoal, que é o sentimento de estar em casa como asseguramento”. O sentir-se fora de casa é o mais originário, portanto ontológico, condição de possibilidade do sentir-se assegurado ôntico, que acontece primeiramente e no mais das vezes. Isto porque o Dasein, revelado em sua constituição originária transcendente a todo ente, justamente por isso é conduzido em direção a ele. Não é pelo fato do Dasein não se encontrar na angústia que ele não se constitui originariamente e sempre enquanto suspenso dentro do nada. Ele sempre já é a partir do nada, mas somente lá encontra-se (Befindlichkeit) na fugacidade da angústia, onde se deixa ver em seu modo mais próprio. Lá, na angústia, não se encontra para este ou

aquele poder ser, “mas para o ser-no-mundo ele mesmo, pura e simplesmente, em sua nudez”. O ser-no-mundo ele mesmo quer dizer a mundanidade do mundo, a abertura do mundo ser *como* um mundo. Este *como* que se deixa ver no encontro fundamental do Dasein consigo mesmo na angústia é o que será visto a seguir.⁹²

2.2.2.3. Discurso.

Todo compreender se dá primariamente enquanto explicitação (Ausdrücklichkeit). Tem como modo derivado a evidenciação (Aufzeigung). Explicitação e evidenciação são os modos em que se dá o existencial do discurso (Die Rede), ultimo enumerado do traço ontológico-fundamental da facticidade. Ele compõe, portanto, uma unidade com a compreensão e a disposição. O modo como se dá o discurso deve esclarecer porque a compreensão do ser já se dá sempre de modo pré-ontológico, mas também deve dar conta do modo de ser do Dasein de fazer ciência. O discurso diz respeito a todo modo de aparecer dos entes já articulado em um todo significante enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido, o âmbito da linguagem e a especificidade de uma língua são existenciais, provindos da estrutura de ser-no-mundo.⁹³

O modo do discurso da explicitação dá-se no compreender (verstehen) enquanto ‘como’ hermenêutico, pela estrutura prévia (Vor-struktur), de onde se constitui o círculo hermenêutico. A evidenciação se dá quando a explicitação enuncia como predicado, quebrando o círculo hermenêutico. Assim, a evidenciação dá-se no enunciado (Aussage) enquanto ‘como’ apofântico, quebrando o círculo hermenêutico da estrutura prévia. Enquanto a explicitação dá a totalidade de significações prévias adquiridas, a evidenciação determina e comunica.

⁹² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 41 – 42.

⁹³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 39.

2.2.2.3.1. Explicitação e o círculo hermenêutico.

A Explicitação pertence ao modo próprio do compreender enquanto pré-compreensão. Na explicitação já me encontro orientado num mundo. Ela se instaura no âmbito da *Zuhandenheit*. A partir do uso, explícito propriamente cada *Zuhandenheit* no que ela é naquela conjuntura. O ‘como ele é’ da *Zuhandenheit* aparece no uso. Este ‘como’ é hermenêutico. Ele não se acrescenta à coisa. Algo é sempre dado como algo, mas isto não se transforma em atributos que acrescento a uma substância, que pertence ao modo de ser da *Vorhandenheit*. Diferente disso, a explicitação faz vir à luz o modo de ser da *Zuhandenheit* como ele é no uso, sem que nenhum atributo se acrescente a ele. Ele se desvela enquanto *Zuhandenheit*. Seu sentido se sustenta sem que nada seja predicado. A explicitação sustenta-se no círculo hermenêutico. Este círculo atua em uma estrutura prévia. Primeiramente o ente no modo de ser da *Zuhandenheit* não se explicita como tal senão em uma totalidade de relações prévias, uma totalidade já aberta de significações, “a partir do próprio mundo, como pré-adquirido (*Vorhabe*)”. A totalidade já aberta de significações é a totalidade conjuntural que se configura “a partir de uma pré-visão (*Vor-sicht*) do que o ente explicitado se trata”. Esta pré-visão já se encontra consolidada “nesta ou naquela obra, por vias conceituais já decididas (*Vorgriff*)”, no modo de uso efetivo em que o ente segundo o modo de ser de *Zuhandenheit* já se apresentou a partir de um mundo pré-adquirido.⁹⁴

A estrutura prévia articula-se, portanto, em um círculo que implica em *Vorhabe*, *Vor-sicht* e *Vorgriff*. Este círculo é o círculo hermenêutico, um círculo de pressuposições para a interpretação. Este círculo não deve ser evitado, mas apenas considerado a partir de seu modo de ser. Somente a partir dele pode ser expressa a estrutura prévia existencial própria *Dasein*. De nenhum modo este

⁹⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 38.

círculo configura-se num relativismo. Para se entrar neste círculo de modo adequado, deve-se ter em vista que nele não circula qualquer tipo de conhecimento, mas expressa o modo de ser do Dasein na compreensão do ser, que se dá em uma estrutura prévia.

Porque a compreensão, de acordo com seu sentido existencial, é o poder ser do Dasein, as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a idéia de rigor das ciências mais exatas. A matemática não é mais rigorosa que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes.⁹⁵

A explicitação sempre se encontrará em algum lugar deste círculo, seja “aquela que se realiza enquanto interpretação de textos, ou ainda aquela que busca explicitar o sentido do ser⁹⁶”. O ‘como’ hermenêutico mostra algo como algo sempre em seu modo mais primário. É justamente este ‘como’ que, no encontrar-se fundamental do Dasein na angústia, se deixa ver. Na investigação proposta no capítulo à cima pela antropologia filosófica, visto que ignora o caráter indeterminado da questão sobre o homem, nega-se especificamente em entrar neste círculo. Evidentemente, ainda que entrasse, não o faria do modo correto. Temendo este círculo, onde se apresenta o modo mais originário de ser do Dasein no discurso, a antropologia filosófica perde de todo a possibilidade de considerar o homem em uma unidade a partir de si mesmo, visto que não o explicita em sua existência, mas no modo parcial, derivativo, nem ôntico primariamente, nem ontologicamente originário, do modo de ser enquanto *Vorhandenheit*.

2.2.2.3.2. Evidenciação como derivada da explicitação.

A evidenciação determina o que vê e comunica a outrem o estado da coisa vista. O comunicado na evidenciação é justamente o que foi determinado. A

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 210.

evidenciação determina sempre fazendo ver o estado da coisa mediante uma predicação. Na predicação, a coisa sempre já está oferecida enquanto sujeito (no sentido gramatical) ao qual se atribui o predicado pela cópula. Através da cópula, sempre se reduz o ente ao sujeito para que se atribua a ele um predicado. É esta determinação que será comunicada a outrem, mas ela nada tem a ver com o modo de ser primário do Dasein. Ela é existencial porque trata-se de um modo de ser do discurso, que é um existencial do Dasein, contudo, embora provenha do mundo, vem do mundo dele se destacando. O modo como o ente é apreendido na evidenciação é como subsistência desentranhada da relação com o ser, com o Dasein. Isto se insere no horizonte ontológico da *Vorhandenheit*, onde o ente já é tomado fora de sentido supostamente a partir de si mesmo. Ao se perguntar pelo ser deste ente, não se tem em vista sua relação com o ser, mas o que é ele mesmo independente de tudo o mais. A modificação ontológica que aí ocorre é fundamental. Trata-se já de outro ente. Dubois informa como a tradição partiu da enunciação na questão do ser, onde a abordagem lógico-predicativa, o ser enquanto substancialidade e a unilateralidade teórica se estabelecem decorrentes do mesmo fato. A explicitação que se dá na compreensão, pela sua estrutura prévia, não deixa ver a compreensão, mas na enunciação a proveniência que tem do ser-no-mundo é negada.⁹⁷

Ai se insere o modo de discurso pelo qual se aborda o homem na antropologia filosófica e a razão pela qual se apresenta, em vista disso, como *Vorhandenheit*. Entretanto, através da análise da existência, é possível reconstruir o caminho que revela como a enunciação é um modo derivado da explicitação. Ele é um modo privativo. Tem o seu uso e o seu sentido, mas não pode ser considerado em sua especificidade lógico-predicativa para se indagar sobre o ser. Além disso, Dubois, citando diretamente o próprio Heidegger, informa como que entre a explicitação absolutamente absorvida na compreensão preocupada e a

⁹⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 38.

⁹⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 38 – 39.

enunciação lógico-predicativa sobre um ente no modo de ser da *Vorhandenheit* existem indeterminados graus de matização, intermediários, que devem ser considerados. A princípio, não há nada de errado com a enunciação, mas deve-se, a partir da análise da existência identificar o modo de discurso que se apresenta e se ele está adequado à tarefa assumida por ele.⁹⁸

Em uma dissertação de mestrado como esta, é evidente que o discurso pela qual ela se constitui não será o da explicitação totalmente imersa na compreensão preocupada. Ela se constituirá, ainda mais por ser escrita e construída sobre definições e argumentos, a partir da evidenciação. A questão aqui é levar em conta esta diferença. A própria explicitação em seu sentido mais extremo não pode sequer reconhecer o círculo hermenêutico. Para reconhecê-lo e trabalhar com ele é necessário o 'como' apofântico da enunciação, para que se possa abordá-lo tematicamente e descrever suas características. Neste momento, modifica-se fundamentalmente sua constituição ontológica. Entretanto, a distinção é levar esta diferença em conta.

O discurso, enquanto modo originário de ser do *Dasein*, se constitui em quatro pólos. Ele é sempre um discurso sobre algo; significa, de algum modo, este algo; partilha o ser para este algo; e expressa o próprio modo de ser-no-mundo daquele que discursa. Esses pólos são a referência, a significação, a comunicação e a expressão de sentido. Estes quatro pólos são, ao mesmo tempo, em todo discurso. Através da unidade do discurso que se deixa ver, de modo mais claro, a modulação do *Dasein* na decadência.⁹⁹

2.2.3. Decadência.

⁹⁸ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 39.

⁹⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 40.

Decadência é o modo como Schuback, Dubois e o dicionário sobre Heidegger de Inwood traduzem Verfallen. Contudo, a tradução brasileira do livro de Inwood sobre Heidegger, traduzido por Adail Ubirajara Sobral, decide por queda, mesma decisão de Gred Ibscher Roth e sua tradução de *Kant e o problema da metafísica*. O Langenscheidt traz primeiramente decadência e, depois, declínio e ruína para Verfall. Em razão do dicionário de Inwood sobre Heidegger trazer decadência para Verfallen, e em virtude da frequência com que se traduz nas publicações brasileiras por este termo, faço minha opção por ele, visto que não possuo domínio da língua alemã para fazer uma opção sob outros critérios.

Foi apontado em alguns existenciais do Dasein a modalização entre próprio e impróprio em que poderia se dar. Esta modalização diz respeito ao traço ontológico-fundamental da decadência, e ela acontece de três modos: falatório, curiosidade e ambigüidade. O falatório através da repetição que lhe é própria encobre o estar junto-ao-ente abrindo outro modo de ser, o ser-explicitado-público. Fora dito que a comunicação é o partilhar de um ser em comum para coisa da qual se fala. Este é o modo próprio da comunicação. O seu modo impróprio é o falatório, onde “a comunicação se limita a redizer o que é dito a propósito do que se fala, a perder o real estar junto-ao-ente do qual se fala”. Aí se abre o ser-explicitado-público, que tem como consequência a restrição da circunvisão porque a remete ao somente ao aspecto das coisas. Esta restrição da circunvisão é a curiosidade, onde sempre já se encontra em um acolhimento de um aspecto. O Dasein distraído enquanto ser-explicitado-público é sempre ambíguo. A ambigüidade é o modo impróprio da explicitação, onde todo novo autêntico pe reconduzido ao já sabido e onde o Dasein, enquanto ser-explicitado-público, fica impossibilitado de decidir sobre qualquer coisa, vacilando entre o próprio e o impróprio.¹⁰⁰

¹⁰⁰ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 40.

O modo de ser-explicitado público reúne as características do Impessoal, que figura no traço ontológico-fundamental da decadência. O Dasein decai porque permanece no lançado, onde o ser-explicitado-público encobre até mesmo o estar junto-ao-ente. O Impessoal reforça o sentimento de asseguramento e familiaridade, onde o Dasein, distraído, se afasta de seu modo de ser mais próprio.

O Dasein é originariamente decaído, afastado de si mesmo. Lançado no mundo, ele se compreende a partir do que faz, de seu ser junto às coisas, como impessoalmente se compreende, a partir do ser-explicitado público, que o antecede e o ultrapassa. (...) Tudo isso constitui o movimento da existência enquanto lançada e que a relança na impropriedade, e aí se precipita e redemoinha.¹⁰¹

Perante as possibilidades abertas e deixando aberto o que propriamente é, o Dasein primeiramente e no mais das vezes está na impropriedade. Seu modo próprio de ser não lhe é dado. O Dasein deve sempre se apropriar de seu ser. A abertura para o que lhe é próprio o lança na impropriedade como sua condição de possibilidade para entrar no que lhe é próprio. Esta abertura necessária para o espaço de jogo do Dasein é o cuidado. Do Dasein enquanto ser-explicitado-público é de onde deve se extrair toda compreensão própria¹⁰². A impropriedade é anterior a todo modo de ser próprio do Dasein. O ser si mesmo propriamente só pode se dar a partir da impropriedade por base. Enquanto modo impróprio de ser cotidianamente, sou indiferente, mas “a indiferença é a contrapartida necessária da diferença¹⁰³”. Os existenciais do Dasein se revelam primeiramente na impropriedade, mas sempre enquanto condição de possibilidade para seu si mesmo mais próprio. Por essa razão, considero o modo de ser impróprio do

¹⁰¹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 41.

¹⁰² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 40.

¹⁰³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 25.

Dasein como condição de possibilidade para o que lhe é próprio. A angústia se instaura a partir da impropriedade. Ela mesma deixa ver o mundo como mundo, e reconduz o Dasein junto ao ente. Estar junto ao ente é próprio do Dasein, porque somente ele se constitui como além do ente em sua totalidade. Constituído neste 'além' é porque pode estar junto ao ente. Demorando-se no lançado, sempre tem aberto as possibilidades de projeto para entrar no que lhe é próprio.

2.2.4. A unidade no cuidado.

Na análise da existência se mostrou a compreensão do ser como elemento fundamental que articula em uma unidade a estrutura do Dasein, que acontece como cuidado. O cuidado envolve todos os modos de ser do Dasein e articula em uma unidade o que é primariamente e no mais das vezes dado na cotidianidade em seu estatuto ôntico com sua constituição originária enquanto transcendência em seu estatuto ontológico. O agente fundamental desta articulação é a compreensão do ser, de onde se analisa o primado ôntico-ontológico do Dasein, em função de que o Dasein tem o privilégio ôntico de ser ontológico. Visto que sua essência é a existência, o ser do Dasein é o cuidado. A diferença ontológica e o círculo hermenêutico são os instrumentos pelos quais uma análise da existência demonstra como o Dasein tomado em seu modo de ser do cuidado supera a dicotomia herdada da metafísica. São superados o objetivismo e o idealismo transcendental a partir do conceito de cuidado enquanto ser do Dasein, articulado em sua tríplice estrutura de ser-adiante-de-si-mesmo, ser-em e ser-junto-à como os modos de ser em que o Dasein se compreende, tem seu sentido¹⁰⁴.

Considerando que a compreensão do ser encobre-se em seu projeto, pois desde sempre já se encontra aberta para o ser, é pela angústia, enquanto encontro fundamental do Dasein com seu modo de ser mais próprio suspenso no

¹⁰⁴ STEIN, Ernildo. *Nas aproximações da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijui, 2003, p. 36.

nada, que se deixa ver o “Dasein como ser no mundo existindo facticamente¹⁰⁵”. Isto quer dizer que na angustia o Dasein deixando descoberto seu ser-lançado revela a estrutura da compreensão do ser. Para isto, é preciso chegar ao nada, que resiste a toda determinação. O ser, tanto do ser do ente quanto da compreensão do ser, são nada de ente. O mundo é nada de ente. Finalmente o nada, que é ‘nada de ente’ tomado em si mesmo, não se deixa determinar assim como os outros. Por essa razão é imprescindível que o caráter indeterminado na questão sobre o homem seja assumido como centro da questão.

Apresentou-se aqui a unidade estrutural do Dasein no cuidado através do caminho da questão do ser que desdobrou a ontologia fundamental em uma análise da existência, revelando como articulador desta unidade a compreensão do ser. Cumpre agora olhar a unidade estrutural do Dasein no cuidado a partir do conceito de finitude, tal qual Heidegger o desenvolve em *Kant e o problema da metafísica*, mas precisamente da quarta parte desta obra, onde a ontologia fundamental é confrontada com a proposta de uma antropologia filosófica.

¹⁰⁵ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 42.

3. Ontologia Fundamental.

3.1. Considerações preliminares.

3.1.1. Razão da escolha da obra *Kant e o problema da metafísica*.

A tarefa deste capítulo é apresentar de que modo a proposta da ontologia fundamental supera a proposta de uma antropologia filosófica, na medida em que realiza o que esta última tinha por objetivo. O modo como a superação é realizada e o motivo pelo qual a antropologia filosófica não pode realizar seu projeto são apresentados por Heidegger em sua obra *Kant e o problema da metafísica*, e será a partir dela que este texto se conduzirá daqui a diante, acompanhando mais especificamente os argumentos de sua quarta parte, na ordem em que se apresentam, em seu confronto com a antropologia filosófica e da apresentação da finitude como condição de possibilidade para a unidade estrutural do Dasein. Conforme se fizer necessário, poderá haver recursões as partes iniciais de *Kant e o problema da metafísica*, mas a serviço das questões presentes na quarta parte que será principalmente abordada.

Contudo, gostaria de fazer primeiramente três comentários. O primeiro é merecidamente sobre o caráter controverso desta obra, a fim de aclarar sua importância para este trabalho. *Kant e o problema da metafísica*, considerada por alguns autores entre as principais obras de Heidegger, foi sumamente atacada em função das interpretações que teceu sobre a *Crítica da Razão Pura*. Mesmo Heidegger, no prólogo da segunda edição, declara:

Há intermináveis objeções contra a arbitrariedade de minhas interpretações. A presente obra pode muito bem servir de base a tais objeções. Com efeito, os historiadores da filosofia têm razão quando enfocam sua crítica contra aqueles que tratam de expor um diálogo de pensamentos entre pensadores. Pois um diálogo desta classe, a diferença

dos métodos próprios da filosofia histórica, se realiza sob leis muito diversas. São leis mais vulneráveis. Nesses diálogos o perigo de errar é maior, os defeitos, mais frequentes.

Perante o posterior desenvolvimento de meu pensamento durante o lapso indicado [vinte anos após a primeira edição], os erros e deficiências do presente ensaio se me fizeram tão patentes, que renuncio a remendá-lo com corolários, notas e epílogos.¹⁰⁶

Aqui, a ‘arbitrariedade das interpretações’ são adequadamente assumidas pelo autor. Entendo que Heidegger, de algum modo, se expõe ao mesmo procedimento adotado por ele em um trabalho anterior, *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*, onde, aproveitando uma idéia do próprio Kant, declara que uma obra e um pensamento não podem ser esgotados por aquele que os iniciou. Deve-se, obrigatoriamente, deixar esse legado a outros que prosseguirão por esse caminho apontado pelo seu autor, caminho que não pode ser levado a cabo por ele próprio, senão sumariamente indicado. Isto se dá em natureza da própria finitude do autor, mas que não livra o intérprete dessa mesma natureza, por ser ele também finito¹⁰⁷.

Assumindo-se a partir deste lugar, entendo que, por mais equivocadas que sejam as interpretações de Heidegger sobre o pensamento de Kant, certamente servem para deixar patentes as direções tomadas pelo próprio Heidegger e seus respectivos objetivos nesta etapa de seu pensamento.

O segundo comentário é o apontamento de Heidegger sobre esta obra, onde afirma que “esta interpretação de Kant é, sem dúvida, incorreta em seu sentido historiográfico [‘historisch’], embora seja *histórica* [geschichtlich], i.e., relacionada unicamente ‘a preparação de um pensamento futuro, uma indicação histórica para

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 10.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological interpretation of Kant’s Critique of pure reason*. Traduzido por Parvis Emad e Kenneth Maly. Indianápolis: Indiana University Press, 1997, p. 2 – 4.

algo bastante diferente¹⁰⁸. Considero que, ainda que não seja historiográfica sua interpretação sobre a *Crítica da razão pura*, ainda que não corresponda ao estudo dos acontecimentos históricos que podem ser atestados pelas intenções declaradas de Kant, Heidegger considera que um acontecimento presente na obra de Kant continua presente em nosso filosofar de modo ainda latente. Este elemento é a finitude como condição de possibilidade da imaginação transcendental que, na primeira edição da crítica, é proposta como a síntese entre sensação e entendimento. Perante este elemento que permaneceu latente Kant retrocedera para, na segunda edição da crítica, como considera Ernildo Stein, deixar o entendimento como condição de possibilidade da síntese transcendental.

O terceiro comentário faz referência à pessoa para quem é dedicada a obra: “À memória de Max Scheler”. No prólogo à primeira edição, Heidegger informa que o conteúdo desta obra foi tema de sua última conversação com Max Scheler, falecido no ano anterior. No decurso deste trabalho, observei uma relevante indicação a partir de uma crítica de Heidegger ao modo como se desenvolve a antropologia filosófica em *A posição do homem no cosmos* de Scheler. Esta indicação refere-se ao nomeado *caráter indeterminado*, relativo tanto à idéia de uma antropologia filosófica quanto ao modo em que se dá a compreensão do ser. Este *caráter indeterminado* sistematicamente se encaminhará para o ponto culminante da obra, do ponto de vista desta dissertação; a saber, para a relação entre angústia e cuidado como unidade estrutural da finitude do Dasein. Acredito que em uma e em outra este caráter refere-se à mesma problemática, mudando apenas a posição perante ela assumida pela antropologia filosófica e pela ontologia fundamental.

Na obra de Heidegger, este caráter não se encontra plenamente anunciado do modo como aqui o farei. Sua enunciação plena se encontra na sumária crítica efetuada por Martin Buber à *Kant e o problema da metafísica*, ao primeiro capítulo

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe vol. LXV, org. F.-W. von Herman (1989). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1989, p. 253 in INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2002, p. 105.

de seu ensaio sobre antropologia filosófica, como já indicado no primeiro capítulo desta dissertação.

Um filósofo de nossos dias, Martin Heidegger, que se ocupou (em seu *Kant e o problema da metafísica*, 1929) desta estranha contradição [a de Kant propor uma antropologia filosófica mas apenas executar trabalhos a partir da antropologia empírica] a explica pelo *caráter indeterminado* da questão ou pergunta “que seja o homem”.¹⁰⁹

Retomando brevemente esta questão iniciada no primeiro capítulo, Buber aqui se refere à leitura restritiva de Heidegger sobre Kant. Para Buber, a interpretação de Heidegger a partir da finitude toma o homem desde sua restrição, enquanto que a intenção de Kant era demonstrar justamente a capacidade do homem em seu ‘poder conhecer’, ‘dever fazer’ e ‘permitir-se esperar’. Esta má interpretação empresada por Heidegger parte da tentativa de explicar a estranha contradição entre o que Kant indica em seu *Curso de Lógica* e propriamente os cursos que produziu envolvendo antropologia. Segundo Buber, Heidegger explica esta contradição pelo caráter indeterminado da pergunta *que é o homem*. Este caráter indeterminado parte da finitude deste homem que, devido as suas restrições, não pode determinar o conceito do que seja enquanto homem e, portanto, deve tomar como tema sua própria restrição, ou seja, sua própria limitação, que radica na questão da finitude e, portanto, da existência e sua essência. Por essa razão, na opinião de Buber, é que, no lugar de uma antropologia filosófica, Heidegger deverá apresentar a proposta de uma ontologia fundamental.

Certamente, mais adiante, se aclarará o equívoco central de Buber em seu diagnóstico sobre Heidegger, que repousa sobre o que compreende por finitude.

¹⁰⁹ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz; México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 14. (Grifos do autor).

Entretanto, apesar do resultado equívoco de Buber, ele toca o elemento que considero central para a apreciação da ontologia fundamental em *Kant e o problema da metafísica: o caráter de indeterminação* da questão sobre o homem.

Interessa a Buber defender a possibilidade de uma antropologia filosófica. No caso particular deste seu ensaio, em detrimento de Heidegger, Buber apresenta como possível caminho de desenvolvimento desta idéia os trabalhos de Max Scheler, justamente o autor criticado em *Kant e o problema da metafísica*, de onde Heidegger passa a desenvolver, dentro da discussão sobre a ontologia fundamental, o *caráter indeterminado* apontado por Buber. Em função disso, Buber defenderá a tentativa de Scheler em reunir a diversidade de determinações do homem em uma unidade sistemática, visto que esta tentativa guiou os esforços de Scheler nos últimos anos de sua vida, como acentua Heidegger¹¹⁰. Nesse sentido, optar pelo termo ‘caráter indeterminado’ como um dos guias que conduz a discussão nesta dissertação me parece proveitoso em vista da polêmica, com relação a Heidegger, sustentada por Buber em seu ensaio, que, acredito, melhor ilustrará o dado distintivo da finitude como é abordada em *Kant e o problema da metafísica*.

Como já dito, o termo ‘caráter indeterminado’ propriamente não foi apresentado por Heidegger com o necessário destaque. Todavia, aliado às considerações de *O que é metafísica?*, preleção pronunciada ao mesmo ano de publicação de *Kant e o problema da metafísica*, acredito que Heidegger o apresenta como parte integrante da estrutura da angústia, relacionado à estranheza, enquanto que, no livro, o caráter de indeterminado é indicado no modo como se dá a compreensão do ser. Em minha opinião, o modo de se posicionar perante este caráter indeterminado se soma aos argumentos distintivos entre antropologia filosófica e ontologia fundamental, além de radicar na questão fundamental do cuidado. Por essa razão, *Kant e o problema na metafísica* se

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

apresenta, em particular, de maneira propícia para a empresa a que se propõe esta dissertação.

3.1.2. O encaminhamento da questão da finitude através da obra *Kant e o problema da metafísica*.

A obra *Kant e o problema da metafísica* tem como projeto apresentar uma fundamentação da metafísica, que se dá através da ontologia fundamental. Fundamentação da metafísica, em seu sentido geral, quer dizer “revelação da possibilidade interna da ontologia¹¹¹”. A fundamentação da possibilidade interna significa, segundo a explicação de Heidegger, a capacidade de algo fundamentar-se a si mesmo, sem a determinação de nada exterior à ele mesmo. Para o programa desta dissertação de mestrado, interessa apenas como que somente a ontologia fundamental pode realizar os desígnios que se pretenderiam da alçada de uma antropologia filosófica. Os elementos concernentes à fundamentação da metafísica têm aqui apenas importância lateral.

Entretanto, o programa pela fundamentação da metafísica, nesta obra de Heidegger, serve como guia para este trabalho. Isto porque critica a capacidade de uma antropologia filosófica, e somente ela, fundamentar a metafísica. Outra razão é porque a fundamentação da metafísica como possibilidade interna da ontologia, aqui quer dizer: como possibilidade interna de *compreensão do ser*, visto que, como se esclarecerá mais adiante, se trata de uma ontologia fundamental. A metafísica que o programa heideggeriano procura fundamentar não poderia ser outra senão a metafísica do Dasein, da qual a ontologia fundamental é apenas a primeira etapa¹¹². Por sua vez, as etapas da fundamentação kantiana, percorridas e interpretadas por Heidegger, apresentam

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 21.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 195.

como possibilidade interna da transcendência, que é a síntese ontológica, a imaginação transcendental¹¹³, também referida por imaginação produtiva pura¹¹⁴.

As interpretações de Heidegger sobre a *Crítica da Razão Pura* partem da suposição que, na primeira edição da obra, Kant abriu caminho para propor a imaginação transcendental como faculdade fundamental e independente com relação às da sensibilidade e do entendimento. Seria intermediária entre estas, tomando este ‘intermediário’ em um sentido originário, onde a imaginação permanece irreduzível às outras faculdades que intermedeia. Mas, na segunda edição, a imaginação entra no esquema da síntese como aquilo que, na intuição, já é referido ao entendimento, a este, agora, redutiva¹¹⁵.

O motivo pelo qual Kant retrocede, como afirma o já citado Stein¹¹⁶, ante o caminho promissor da fundamentação da imaginação transcendental como faculdade independente, nos é dado logo em seguida por Heidegger, tomando as palavras do próprio Kant. A delimitação da temática kantiana, referida por Heidegger como retrocesso¹¹⁷, e descrita por Stein como uma restrição ao campo da epistemologia do que antes ambicionava abordar o homem todo, é mais especificamente um esclarecimento de sua questão principal na *Crítica da Razão Pura*. Em meu entender, Kant deixa claro onde afirma que à questão principal desta obra interessa “o que e o quanto pode conhecer o entendimento e a razão, independente de toda experiência?, e não como é possível a faculdade de pensar ela mesma?”¹¹⁸

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 173.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 117.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 142.

¹¹⁶ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia : limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004, p. 174 – 176.

¹¹⁷ com relação à imaginação, especificamente.

¹¹⁸ citação de Kant feita por Heidegger em: HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 143.

Trata-se, aqui, de tomar as *críticas* de Kant como partes integrantes do projeto enunciado por ele em outro trabalho, nos *Cursos de Lógica*, que se presta como um programa de curso de filosofia, e não como um trabalho sistemático, como é o caso da *Crítica da Razão Pura*. No entanto, unir o programa de dizer o que é o homem ao projeto sistemático das três *críticas*, não é de autoria de Heidegger, mas já era corrente na tradição filosófica de seu tempo e, particularmente, na busca de uma antropologia filosófica capaz de dar conta da formulação kantiana.

Nesse sentido, entendo que quando Stein afirma que a antropologia pragmática de Kant é, em essência, antropologia filosófica¹¹⁹, quer afirmar com isso que este ‘pragmático’ se refere à capacidade de síntese fundamental ao entendimento puro enquanto aquilo que é capaz de objetividade. Por essa razão, Stein está a propor que a idéia de ‘antropologia pragmática’ em Kant é uma busca de fazê-la coincidir com o seu programa de filosofia transcendental, e daí diferenciá-la de uma antropologia empírica. Esta suposição, aliás, é empresada até mesmo por Heidegger, quando sugere que, ao deslocar a importância da imaginação transcendental para submetê-la em participação ao entendimento puro, Kant o faz por julgar que seu procedimento, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, estava cercada de empirismo¹²⁰.

O compromisso inicial, o de distinguir claramente o âmbito do *a priori* puro independente de todo dado empírico, não se manteria com a mesma força, ou exigiria um aprofundamento mais complexo, se Kant mantivesse a faculdade da imaginação transcendental como irreduzível em seu caráter originário. A imaginação já era tratada pela psicologia e pela antropologia como “uma faculdade inferior dentro da subjetividade”, e retirá-la desta posição obrigaria uma rerepresentação “da subjetividade do sujeito a partir de um ponto de vista

¹¹⁹ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia : limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004, p. 175.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 140.

inteiramente novo.” Por essa razão, Heidegger afirma que bastava o entendimento *a priori* para que Kant constituísse “uma clara compreensão do caráter de ‘universalidade’ do conhecimento ontológico-metafísico.” A partir deste ponto, Kant já estava capacitado para abordar as questões éticas de modo a fundamentar uma *Metafísica dos Costumes*. Para as questões éticas e morais a que Kant se dirige, interessa, em primeiro lugar, um ente finito, para que possa ser “determinado em geral pela moralidade e dever”. Contudo, esta finitude não pode estar associada à sensibilidade, por onde a moral estaria submetida às circunstâncias. Ao contrário, para que se pudesse encontrar o que na moral fosse anterior a qualquer experiência, é preciso que a finitude do homem seja buscada no ser racional.¹²¹

Heidegger segue sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* enquanto um programa para fundamentação da metafísica até a última parte da obra, onde reapresenta o programa de fundamentação com vistas as suas possibilidades, e confronta a antropologia filosófica com sua proposta de ontologia fundamental. A pergunta pela essência do homem deve partir de sua finitude — fio condutor de toda obra —, que agora será apresentada através da metafísica do Dasein.

Será tomado esse seguimento final da obra a fim de recolher recursos para responder a pergunta a que se propõe esta dissertação, executando-se remissões a trechos anteriores do texto quando se fizer necessário. Entretanto, neste momento da dissertação, cumpre acompanhar as apresentações dos conceitos heideggerianos conforme ele os dispôs em *Kant e o problema da metafísica*, e, em decorrência disso, acompanhar a seqüência de seu raciocínio na fundamentação da metafísica do Dasein a partir da finitude, tendo em vista como isto se realiza através de uma ontologia fundamental de modo que uma antropologia filosófica não poderia realizar. Fica aqui indicado que o papel deste capítulo não é apresentar em toda a sua amplitude os conceitos de Heidegger, mas já discuti-los desde o lugar em que assumem na argumentação.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 144 – 145.

3.1.3. Plano do capítulo

Primeiramente, será apresentado a problemática da antropologia filosófica que, ao procurar ser o fundamento da metafísica através da explicitação da essência do homem, ou oferece como resultado uma ampla generalidade que indetermine seus limites internos, ou recorre a uma especificidade que restringe sua atuação a uma região do ente, restrição que impossibilita sua capacidade interna de fundamentar-se, isto é, de ser filosófica. Esta conjuntura decorre da impossibilidade de uma antropologia, ainda que filosófica, considerar a diferença ontológica, sem o qual nenhum ente pode ser fundamentalmente considerado, e em especial o homem.

Em seguida, passar-se-á para uma exposição dentro da obra sobre o tema da finitude, visto que será ela a pautar toda a fundamentação ontológica do homem e dar a possibilidade de transcendência. Adiante, será apresentado como fundamento da finitude no homem a compreensão do ser. Em vista da compreensão do ser e tendo como guia o fio condutor na finitude (já que uma interrogação sobre o ser só é possível perante a existência da finitude), a compreensão será exposta através do modo de ser da existência do Dasein, da facticidade e da decadência. Esta parte do trabalho será conduzida de maneira restrita, tendo em vista a exposição de Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*, e o próprio objetivo deste trabalho: apresentar de que modo a ontologia fundamental se apresenta apta para dar a essência do homem ao invés da antropologia filosófica. A forma sumária desta exposição centrada no tema da finitude, somada a recomendação de Heidegger que, para a compreensão desta exposição, seria necessário se ter *Ser e Tempo* como pano de fundo, o capítulo anterior a este, nesta dissertação, foi elaborado para servir como este pano de fundo. Esta elaboração foi também sumária, pretendendo apenas indicar alguns elementos básicos para que, neste presente capítulo, fossem utilizados especificamente tendo em vista o objetivo deste trabalho.

A estrutura do Dasein, a partir da existência, da facticidade e da decadência, exige uma unidade estrutural da transcendência finita do homem, que será dada pela análise da cotidianidade através do cuidado, tendo este seu caráter ontológico-existencial salvaguardado pela angústia.

3.2. O problema da antropologia filosófica em *Kant e o problema da metafísica*.

A partir da pergunta inicial deste trabalho, chegamos à discussão específica da antropologia filosófica na última parte de *Kant e o problema da metafísica*. Segundo Heidegger, este é o resultado da fundamentação da metafísica empreendido por Kant.

Que é o que sucede na fundamentação kantiana? Nada menos que isto: se funda a possibilidade interna da ontologia como uma revelação da transcendência, ou seja, da subjetividade do sujeito humano.

A pergunta pela essência da metafísica é a pergunta pela unidade das faculdades fundamentais do “espírito” humano. A fundamentação kantiana revela o seguinte: fundar a metafísica é igual a perguntar pelo homem, ou seja, é antropologia.¹²²

Se a fundamentação da metafísica pode ser reduzida a uma antropologia, é preciso que esta antropologia seja capaz de abarcar o problema transcendental, ou seja, deve radicar no caráter mais essencial do homem, que é a finitude. Cumprida esta expectativa, uma antropologia pode considerar-se filosófica. As três questões fundamentais de Kant sobre o homem, encerradas em sua lógica, querem abordar o homem todo não como espécime biológico, mas culturalmente, como cidadão do mundo. Não podem, portanto, originar cada qual uma ciência particular. Devem estar fundamentadas em uma única ciência. A quarta pergunta,

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

que não se soma às outras três, mas, ao contrário, encerra em uma unidade os objetivos das anteriores, esta quarta pergunta aponta para esta ciência única de onde parte a fundamentação da metafísica.

Heidegger bem afirma que Kant não desenvolveu esta proposta de antropologia. Os cursos de antropologia de Kant partem das considerações de Buffon e De Pauw¹²³, e embora possa se fazer notar um reflexo de seus pensamentos relativos a trabalhos filosóficos datados do tempo destes cursos, estes não podem ser considerados dentro do desenvolvimento sistemático de sua filosofia. A possibilidade de uma antropologia filosófica fora apenas indicada por Kant, e Heidegger a assume como tarefa da fundamentação da metafísica.

Mas uma antropologia filosófica deveria tocar de tal maneira a essência e decorrente abrangência do assunto do homem que não poderia negar a situação natural deste, como suas características biológicas, e organizar em uma unidade estas considerações àquelas referentes à cultura, à ética, ao comportamento emocional do homem, e tantas outras, apresentando a antropologia filosófica como “o conjunto das ciências do homem¹²⁴.”

Por esse caminho, a amplitude da antropologia a indetermina, e desta amplitude instaura-se a tendência que, perante outras ciências, tudo deve aclarar-se primeiramente num sentido antropológico, onde a antropologia não mais desempenha o papel de investigar a verdade sobre o homem, mas “pretende decidir sobre o significado da verdade em geral¹²⁵”.

Scheler, segundo Heidegger, deparou-se com essa dificuldade fundamental em definir o homem perante sua amplitude que resiste a toda definição. Este

¹²³ GERB, Antonello. *O novo mundo: história de uma polêmica: 1750 – 1900*. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 176.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 177.

caminho para uma antropologia filosófica implica numa ampliação, ou seja, numa generalização das questões, antes apenas antropológicas, para se tentar alcançar o homem todo. O esperado é que, através desta generalização, a restrita região empírica seja ultrapassada em direção a filosofia, mas é justamente a distinção entre um conhecimento empírico e outro filosófico que se apresenta pouco distinguido a partir disso.

Ao procurar determinar o método que tornaria uma antropologia filosófica, vê-se inicialmente restringida a distinguir o seu ente de outros entes. Assim, a antropologia filosófica é restrita, nos termos do próprio Heidegger, a uma ontologia regional que, quando somada a outras ontologias, só então este conjunto seria aquilo capaz de referir-se ao todo do ente. De modo algum uma ontologia regional poderia fundamentar a metafísica, mostrando-se este caminho inadequado para o objetivo inicial. Ainda que a investigação se fizesse a partir do homem mesmo, a partir de sua visão de mundo, e a antropologia filosófica, apresentando o ponto de partida da própria filosofia, apresentasse com isso a posição do homem no cosmos, seria necessário pressupor como caráter central a subjetividade humana, o que, novamente, colocaria a antropologia filosófica entre as ontologias regionais, incapaz de radicar-se ao centro da filosofia e de fundar-se na estrutura interna da problemática a que ela própria inicialmente pretendia. Ao contrário deste caminho está a origem destas considerações, aquele do qual se tentou escapar, a imprecisão conceitual e a indistinção de âmbito de estudo, patrocinadas pela generalidade do tema de uma antropologia filosófica. Por essas razões, Heidegger declara que a filosofia sempre será combativa perante um movimento antropológico que se pretenda filosófico.

A idéia de uma antropologia filosófica não somente carece de determinação suficiente, senão que sua função no conjunto da filosofia resulta obscura e indecisa.¹²⁶

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 179.

A carência de uma determinação suficiente para a antropologia filosófica foi, como indica Heidegger, o problema que concentrou os esforços dos últimos anos da vida de Scheler. Seus esforços dedicavam-se a superação deste caráter indeterminado que impossibilitava o esclarecimento da missão e necessidade de uma antropologia filosófica. Se, ao invés de se procurar superar esta carência de determinação, fosse intentado aprofundar-se neste caráter indeterminado, e até mesmo tomá-lo como guia, haveria de se ter aclarado por que a antropologia filosófica não pode fundamentar a metafísica. Ter-se-ia aclarado, também, que uma antropologia, ao verter-se em filosófica, considerando a subjetividade humana como centro de um ente em especial de onde deve-se organizar o conhecimento do todo do ente e de cada ente enquanto tal, esta antropologia, ao verter-se em filosófica, procura, a partir da organização dos fundamentos dos conhecimentos ônticos, ou seja, das ontologias regionais, ser capaz de dar a essência de cada conhecimento específico, do homem em particular, e do ente em sua totalidade, através da articulação dos saberes disponíveis organizados por um eixo comum de um ente em especial que, efetivamente, conhece os outros entes, a partir de sua particular posição no cosmos. O encaminhamento desta dissertação concluirá que, ao procurar superar os obstáculos de determinação, ou seja, ao tomar a indeterminação apenas como obstáculo, perde-se de vista a possibilidade de aprofundamento na questão em sentido de tanger seu aspecto central. A desconsideração do caráter positivo da indeterminação — o que se esclarecerá mais adiante — deixa latente em razão de que se impossibilita internamente a fundamentação da antropologia filosófica.

O resultado da exposição de Heidegger sobre a antropologia filosófica, dentro do âmbito de sua obra *Kant e o problema da metafísica*, é que ela carece justamente do que lhe fundamente sua possibilidade interna — logo ela, onde se aventara a fundamentação da possibilidade interna da síntese ontológica, a fundamentação da metafísica.

Nesta quarta parte de *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger apresenta na problemática da antropologia filosófica uma conseqüência do que já havia discutido ao início desta obra como a perplexidade da filosofia primeira em Aristóteles. Esta perplexidade é oriunda da dificuldade de identificar a essência desta filosofia. O resultado desta apresentação, desenvolvida na primeira parte do trabalho, conclui que a filosofia primeira ocupa-se, em primeiro lugar, do conhecimento do ente enquanto ente, mas, também, do conhecimento da região suprema do ente, chegando, assim, a necessidade de se determinar o todo do ente. Para Heidegger, há aí uma estranha dualidade na natureza dos problemas desta filosofia: preocupa-se com o ente quanto ente, mas, também, com o todo do ente. Esta dualidade, antes de ser abordada para os fins de sua solução, deve ser aprofundada e compreendida. Primeiramente, não se trata de uma oposição; todavia, não se deve anular ou atenuar uma em função da outra; e, por fim, não se deve precipitadamente procurar a fusão desta dualidade em uma unidade. Ao invés disso, necessita-se aclarar as razões do dualismo, como também a natureza da conexão.¹²⁷

Este modo de questionamento se desenvolve a partir das considerações sobre a diferença ontológica, que Heidegger tanto trabalhou para precisar e aprofundar. Deve-se aclarar, primeiramente, o modo específico de condução ao ente, presente em cada ciência em particular. Entretanto, o modo de condução ao ente se vê em seu caráter mais essencial no âmbito da metafísica, que tem por objetivo dar o conhecimento do ente enquanto ente e em sua totalidade. O resultado desta investigação dá a distinção entre conhecimento ôntico e ontológico, onde este, em que se revela a constituição do ser do ente, oferece as condições necessárias e faz patente aquele¹²⁸, onde o ente em particular é estudado pelo método específico de cada ciência particular que lhe corresponde.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 17.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 17 – 21.

3.2.1. A desconsideração da diferencia ontológica por parte de uma antropologia filosófica.

É a partir da desconsideração da diferença ontológica que uma ontologia regional pode se supor capaz de dar o fundamento do que se considerou até aqui como o homem todo e, através dele e em decorrência disso, de todo conhecimento possível. Isto porque, só a partir da diferença ontológica é que se enuncia a questão básica por onde todo ente se dá em cada modo de ser de uma ciência particular. Christian Debois, em sua introdução ao pensamento de Heidegger, alerta para o fato de que a diferença ontológica não é uma evidência, ao aguardo de ser constatada. Muito diferente disto, é uma questão a ser pensada, sempre a ser considerada em cada nova análise de um tema em particular¹²⁹.

Segundo a exposição de Heidegger, a verdade ôntica é garantida pela verdade ontológica. Isso quer dizer que tudo que se possa saber sobre o ente é-nos garantido pelo desencobrimento anterior que nos disponibilizou o ente. Esse desencobrimento é o desencobrimento do próprio ser que, em seu desencobrir, torna possível a manifestabilidade do ente. Debois expõe o conceito de diferença ontológica a partir de um texto de Heidegger de 1929, *A essência do fundamento*, mesmo ano da publicação de *Kant e o problema da metafísica*, e a primeira publicação aonde vem nomeada a diferença ontológica. A diferença ontológica é a reflexão da distinção entre ser e ente, através da qual se torna mais clara a relação entre a verdade ontológica e a verdade ôntica, e como esta depende daquela. Entretanto, a própria verdade ontológica, que patenteia a ôntica, acontece através dela. Estando absolutamente distinto, pois o ser é tudo aquilo que não pode ser entificado, não podem, ser e ente, ser pensados em separado, pois, se o ente nos é dado pelo ser, o ser em questão é sempre o ser do ente.

¹²⁹ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 86.

Estas considerações são relevantes ao iluminarem de outra maneira a questão fundamental que escapa ao escopo de uma antropologia filosófica: a capacidade de pensar a partir da diferença ontológica. À manifestação primeira do ente, à verdade ontológica que primeiramente dá o ente, referimo-nos como desencobrimento ou descoberta, em se tratando de um ente à mão, e de abertura, em se tratando do Dasein¹³⁰. Poder pensar o Dasein a partir de sua abertura é o que sempre se porá além da capacidade de uma antropologia filosófica. Nesse sentido, a diferença ontológica aponta para a dinâmica pela qual tudo advém. Tomando uma citação de *Wegmarken* em Dubois:

Se por outro lado a característica do Dasein repousa em que compreendendo o ser que se remete ao ente, então o poder-distinguir [*das Untrerschiedenkönnem*], no qual a diferença ontológica se torna fáctica, deve ter enraizado a própria possibilidade de seu fundamento na essência do Dasein. Este fundamento da diferença ontológica, nos o denominamos previamente *a transcendência*.¹³¹

Dubois, a partir desta citação, insiste que a diferença ontológica é exercida na transcendência do Dasein. O Dasein realiza a partir de sua essência esta diferença. Ela radica no que lhe é mais essencial, que é a finitude, através da transcendência. É, justamente, o ‘algo como algo’ presente em nossa condução aos entes que nos distingue dos animais.

Para Heidegger, no final dos anos vinte, é tarefa da metafísica sempre outra vez refletir a diferença ontológica, que o Dasein, na decadência, tende a

¹³⁰ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 87.

¹³¹ HEIDEGGER, Martin; *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1978, p.132 – 133. in DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 88.

desconsiderar¹³². Esta desconsideração é o que, entre outras conseqüências, decorre na tentativa de centrar a filosofia em uma antropologia filosófica.

Eu considero a partir disso que, para Heidegger, pensando radicalmente as questões fundamentais da filosofia, as leituras que resultam imprecisas, as más interpretações, lá onde costuma dizer que algo não foi suficientemente pensado, refere-se especificamente a isto, nesta fase de seu pensamento. O que não foi suficientemente pensado em cada resultado equivocado, em cada colocação inadequada de uma questão filosófica, passa pela falta de atenção devida à diferença ontológica.

Em desconsideração à diferença ontológica também não se mostra de maneira mais clara o caráter de indeterminação que ronda a indagação sobre o homem. De algum modo, esta indeterminação, tomada apenas como obstáculo, já se apresenta como a falta de reflexão sobre a diferença ontológica, pois é justamente o caráter de modo algum evidente dessa diferença que não é considerado quando se toma o indeterminado como contratempo episódico da investigação. A ambigüidade da investigação da antropologia filosófica talvez não faça mais que atualizar a ambigüidade da própria filosofia primeira, que queda ignorada.

Assim sucedeu com a antropologia filosófica, onde a imprecisão e obscuridade de sua possibilidade interna refletem a inadequação pela qual se inquire a essência do homem; ou, melhor dizendo, pela desconsideração em relação a direção para onde aponta esta imprecisão e obscuridade. Propondo um outro caminho, Heidegger pede atenção não ao que Kant diz, em sua fundamentação da metafísica, mas o que se realiza através dela¹³³. Ele se refere justamente ao retrocesso de Kant perante o fundamento da metafísica como

¹³² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 89.

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 181.

imaginação transcendental. Como apresentado nas considerações preliminares deste capítulo, o retrocesso se impõe, na opinião de Heidegger, pela patente associação entre imaginação e sensibilidade, e pela desnecessidade de distingui-las, já que, para os fins de Kant, bastava fundamentar como autônoma e irreduzível a nenhuma outra a faculdade do entendimento puro. É justamente deste ponto que parte a interpretação de Stein, quando afirma que “o projeto kantiano para a Filosofia (...) se reduziu a uma teoria do conhecimento (...) e nunca conseguiu libertar-se do dualismo¹³⁴ que acompanha a metafísica¹³⁵”. Entretanto, Heidegger não mais interroga como os objetivos das três perguntas se assomam na quarta, mas o que há de comum nelas que justifique serem, todas elas, reduzidas a quarta questão. A resposta para esta pergunta é a finitude.

3.3. A finitude

Heidegger, na retomada das questões que Kant apresentou nos cursos de lógica, interpreta todas elas pelo crivo da finitude. Em todas elas, onde se pergunta o que posso saber, o que devo fazer e o que me é permitido esperar, pode-se ler: um saber que encontra limites; uma escolha relativa a um dever sobre algo que se deva e algo que não se deva fazer; e uma espera que, enquanto espera, faz referência a algo não cumprido, algo que está ainda por vir. Dessa forma, Heidegger relê estas perguntas como três caminhos para se chegar um lugar único, para se chegar a finitude, como aquilo mais íntimo da essência do ente que pode enunciar estas perguntas.

Estas considerações de Heidegger, contudo, geraram controvérsias que podem ser de utilidade para a exposição do tema da finitude. Em seu trabalho de antropologia filosófica, Martin Buber parte também da análise das questões kantianas. Este trabalho de Buber também não se integra às suas obras mais sistemáticas. Ele é um compêndio de seu curso do verão de 1938 na Universidade

¹³⁴ Faço relação aqui à estranha dualidade apontada por Heidegger na filosofia primeira.

¹³⁵ STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia : limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004, p. 172.

Hebraica de Jerusalém. Nele, Buber enuncia as mesmas preocupações já citadas acima retiradas de *Kant e o problema da metafísica*, mas mostra-se inclinado a enveredar-se pelo caminho de Max Scheler, visto que seu intuito é defender a antropologia filosófica. Por esse caminho, não poderia concordar com Heidegger, mas o modo pelo qual discorda é que será proveitoso para essa explanação.

Ao ponderar a análise que Heidegger faz das perguntas de Kant, Buber toma a decisão pela finitude como uma leitura parcial sobre as perguntas. Para Buber, ao contrário do julga considerar Heidegger, o mais importante das perguntas é que elas garantem um acesso a algum saber, alguma ação e que, finalmente, dá permissão para se esperar por algo. Aqui, o valor positivo da garantia de acesso, para Buber, é mais prioritário que a presença da finitude. Buber não nega esta presença, mas tomá-la como prioritária, como caráter central ou essencialmente é subverter o sentido original das perguntas de Kant. Buber considera esta subversão heideggeriana, que, “aonde quer que nos leve seu resultado, deve-se reconhecer que não se trata já de um resultado kantiano¹³⁶”, resulta do diagnóstico de que a estranha contradição vigente na discussão de possibilidade de uma antropologia filosófica se deva ao *caráter indeterminado*¹³⁷ da questão pelo que seja o homem. Que os resultados alcançados por Heidegger não estão alinhados ao pensamento de Kant, o próprio Heidegger o admitiu, mas não é especificamente por essa leitura das perguntas de Kant que seu trabalho, como ele mesmo afirmou, incorre em erros e deficiências. O termo ‘caráter indeterminado’ proposto por Buber, cujo retira dos próprios textos de Heidegger em consideração à metafísica na época, refere-se, segundo ele, à finitude que, de algum modo, torna restrito ou limitado o acesso do homem aos âmbitos onde exerce a sua humanidade. O que fica patente é que Buber toma a finitude como algo meramente restritivo, uma impossibilidade, e é esta impossibilidade, esta impotência fundamental, o que ele combate. Perante a existência do homem,

¹³⁶ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pág. 14.

¹³⁷ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pág. 14.

afirma ser ela dupla, pois se “o finito atua nela, também o infinito; o homem participa no finito e também participa no infinito”.¹³⁸

Tão pouco, agora, são kantianas as conseqüências que Buber extrai desta polêmica. Não deixam claro o que ele mesmo entende por finito e infinito. Estaria Buber procurando salvaguardar com a participação no infinito a possibilidade transcendental do homem? Se assim for, este recurso é estranho à *Crítica da Razão Pura*. Ao que me parece, Buber deixa ver sua incompreensão sobre a própria exposição de Heidegger em sua obra, de modo que seria propício apresentar, esquematicamente, o conceito de finitude do modo com que Heidegger o apresenta a partir de Kant, para, em seguida, prosseguir em direção à ontologia fundamental.

O que fica claro, de todo modo, é que Buber toma a idéia de finitude como categoria, ou, pelo menos, como gênero, visto que o homem participa dela. O homem participa do finito e do infinito. Finito e infinito são, suponho pela exposição de Buber, distintos um do outro, mas atuante no homem por participação. O homem, também distinto deles, pode, em decorrência disso, participar deles. Esta diferença entre eles é uma diferença hierárquica. Sendo hierárquica, elas são comparáveis. Somente um ente pode ser comparável à outro e, por conseqüência, distinguir-se dele através de propriedades, estas também entes. A diferença expressa por Buber não é uma diferença ontológica, visto que apenas entes se diferenciam nela, mantendo, no caso do homem, uma relação de participação. Devo entender esta *participação* de modo platônico? Buber não o deixa claro. Ainda assim, seja o que seja, o finito e o infinito, propostos como algo de que o homem possa participar, faz referência a entes simplesmente, não a existenciais. A categoria é um modo de ser-simplesmente-dado, que não pertence ao modo de ser do Dasein¹³⁹. Escapa as considerações de Buber que “as características

¹³⁸ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pág. 14 – 16.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 92.

constitutivas do Dasein são sempre modos possíveis de ser e somente isso¹⁴⁰. Visto que Buber considera, de algum modo, a finitude como ser-simplesmente-dado, não pode considerá-la como existencial constitutivo do Dasein, o que faz com que seu conceito fique restrito ao que pode oferecer enquanto categoria. Por essa razão, pode aparecer para Buber apenas seu caráter restritivo, limitado, pelo qual se atualiza no que o próprio Buber enunciou como *caráter indeterminado*, este agora sempre presente nas tentativas de consolidação da antropologia filosófica, em função da finitude do homem.

A finitude, apresentada em *Kant e o problema da metafísica*, a partir da interpretação de Heidegger sobre a *Crítica da Razão Pura*, é bem distinta desta considerada por Buber, que diverge ainda mais da original kantiana. Embora Heidegger conduza sua investigação para os fins concernentes ao seu próprio pensamento, penso que permanece mais próximo de Kant do que o faz Buber, no que tange à finitude.

3.3.1. Intuição finita e infinita

A exposição, na *Crítica da Razão Pura*, da distinção entre intuição finita e infinita é dada logo de início, na primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, a Estética Transcendental. Seguindo de perto o programa kantiano, Heidegger, que tem como um dos interesses principais a finitude, já a aborda na segunda parte de sua obra, tomando quase metade do livro nesta exposição. É a partir da intuição finita que Heidegger procura apresentar a essência de todo conhecimento possível, mas, no início da exposição, Heidegger deixa claro que o caráter finito da razão humana, de onde vem a sua essência, “não consiste única e primariamente no fato de que o conhecimento humano demonstra muitos defeitos devido à inconstância, à inexatidão e ao erro, senão que reside na

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 78.

estrutura essencial do conhecimento mesmo. A limitação fáctica do conhecimento não é senão uma consequência desta essência¹⁴¹”.

O conhecimento finito tem por base a finitude da intuição. A distinção básica entre intuição finita e infinita é que, nesta última, o ente intuído é inteiramente criado no ato da intuição. A intuição infinita seria, por essa razão, a intuição divina, que cria aquilo que intui. Para Heidegger, essa intuição imediata e absoluta do ente faz desnecessário o pensamento, visto que o ente já está esgotado pela intuição que o criou no ato de ser criado. Tal é o acesso que esta intuição dispõe do ente, que não precisa transcender para chegar a ele. Este carácter imediato e absoluto faz com que, nesta possibilidade infinita, intuição e conhecimento coincidam, o que é o mesmo que dizer que “o conhecimento divino é intuição, pois todo seu conhecimento há de ser sempre intuição e não pensamento¹⁴²”. Em decorrência disso, tudo o que podemos considerar sobre o conhecimento deve partir, antes, das considerações sobre a intuição finita, que radica na essência da possibilidade de conhecimento.

Pelo carácter mediato da intuição finita, ela já encerra em si o carácter sintético. Em razão do fato de o carácter mediato não ser derivado da intuição, mas concernente a ela, a intuição finita já se dá, em princípio, como entendimento, sendo que a finitude deste se refere à própria intuição. Heidegger enraíza a capacidade de generalizar do entendimento (a qual considera a essência de sua finitude) na intuição, sendo pelo “qual um conteúdo quiditativo, como unidade que compreende uma multiplicidade, vale para muitos¹⁴³.” O conhecimento surge da síntese entre sensibilidade e entendimento, e esta síntese tem carácter ontológico, visto que é original com relação ao que nela se mostra em uma unidade.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 28.

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 31.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 35.

Mas a unidade desta união não é nenhum resultado posterior da adição dos dois elementos, senão o que os une; esta ‘síntese’ tem que deixar surgir os elementos em sua correspondência e unidade.¹⁴⁴

A intuição infinita, por sua vez, não pode relacionar-se com os objetos. Um ente, para ela, nunca é fenômeno. Pergunto-me, portanto, o que, para a intuição infinita, *poderia ser*. Nada aparece à intuição infinita que já não seja ela mesma. Até mesmo ‘ela mesma’ não poderia aparecer para ela. Se é que se pode falar de algo dotado de intuição infinita, este “algo” jamais poderia ser para si, ou seja, jamais se daria em sua intuição infinita como um ‘si-mesmo’. Visto que é infinita, esta intuição nunca se ultrapassa, de modo que não pode transcender para nada além dela, o que é o mesmo que dizer: não é capaz de transcendência.

O caráter restritivo do conhecimento com relação aos fenômenos, pela interpretação de Heidegger, é muito mais distintivo que restritivo tão somente. O que o próprio Kant afirma, e Heidegger o cita de *Kants Opus postumum*, p. 653, é que a coisa em si não é algo absolutamente distinto do ente dado no fenômeno, “não é outro objeto, senão outra relação da representação com respeito ao mesmo objeto¹⁴⁵.” A diferença, para Kant, é subjetiva, e não objetiva. Esta distinção é fundamental para se observar os muitos modos de condução ao ente, e entender como que, ontologicamente, todos eles se unem na essência do conhecimento, que é a finitude. A partir disso, enfatizo que a observância em cada modo de condução ao ente pertence ao conhecimento ôntico, enquanto que a observância com a distinção na relação entre o fenômeno e aquilo que lhe ultrapassa, atento ao fato de que a distinção na relação não forma dois objetos distintos, pertence ao conhecimento ontológico.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 40.

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 37.

Somente através da finitude pode-se haver algo como o conhecimento. Esta conclusão refere-se a uma capacidade, não uma impotência. O caso não é que a coisa em si não seja acessível ao conhecimento por causa da finitude deste último, mas é acessível ao conhecimento *como fenômeno* graças a finitude do conhecimento. A confusão, e decorrente condenação da finitude nesta etapa da exposição, é, justamente, a desconsideração da diferença ontológica, que resulta, ao fim de seu processo, na clássica consideração do ser como ente. Pode-se, precipitadamente, ao se considerar tematicamente a coisa em si, julgar sua distinção com o fenômeno como uma impossibilidade de conhecer algo. Mas, para isso, seria preciso que a coisa em si se apresentasse como um ente, como um outro dado fenomênico. A distinção aí se daria entre dois objetos, a serem considerados onticamente. O que se desconsidera é que o modo ontológico da coisa em si dar-se a conhecer é através do fenômeno, e é no fenômeno que não só posso conhecer o objeto, mas o modo como o conhecimento o recebe, ou seja, conhecer o próprio conhecimento e chegar a sua essência.

Como coisa em si o ente está fora de nós, já que nós, como seres finitos, estamos excluídos da forma de intuição infinita que lhe corresponde. Quando a expressão significa fenômeno, o ente está fora de nós, posto que nós mesmos não somos este ente, tendo, em função disso, acesso a ele.¹⁴⁶

Agora tendo em vista o ente, considero que, justamente por esse 'fora de nós', o conhecimento finito tem condições de lançar-se em sua direção. Ele transcende para o ente, mas o ente não é ele mesmo um transcendente, estático e, evidentemente, além de todo o ente, nem como coisa em si. Afirmar que a coisa em si transcende a experiência, embora fenomenicamente correto, pode ser inadequado em sentido fenomenológico, visto que é a coisa em si que, enquanto objeto, se fenomeniza ao conhecimento, e este modo de relação, pensado em seu

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 38.

sentido ontológico-fundamental, e não apenas ontológico, guarda a distinta relação do Dasein com o ser, que, do modo como Heidegger o apresenta neste momento de sua análise, quer fazer coincidir, através da diferença ontológica, com a relação e específica diferença entre ser e ente.

O caso é que não se pode conhecer a coisa em si enquanto fenômeno. O fato de o conhecimento exigir uma relação fenomênica de modo algum implica em ele ser defeituoso ou restrito; significa, muito diferente disso, que ele faz conhecer, de um modo que o conhecimento divino não pode fazer, por ser este último intuição infinita e, daí, ser estritamente intuição.

3.3.2. Finitude e síntese.

O conhecimento não é diminuído pela finitude. Ao contrário, é possibilitado por ela. A idéia de juízo determinante implica em que os dados recolhidos pela sensibilidade já se encontram determinados pelo entendimento, e isto, como vimos, dado na unidade originária da síntese, e não um em decorrência do outro. O juízo determinante é o pensar já sempre unido à intuição; é, em origem, síntese, constituído pela finitude. É nesta síntese que o objeto se faz “patente na unidade de uma intuição pensante¹⁴⁷”. A esta síntese dá-se o nome de veritativa. Ela é a síntese entre duas outras sínteses: a predicativa, onde o juízo se revela enquanto opera as funções de unidade do conceito; e a apofântica, onde o juízo se apresenta como enlace de sujeito e predicado.

Por ser a síntese das sínteses, e por deixar surgir em sua unidade o ente enquanto intuição pensante, e não ser ela a surgir como derivada da composição entre intuição e pensamento, a síntese veritativa é a síntese pura por excelência, ou seja, a síntese ontológica. É a partir desta síntese que se pensa a diferença ontológica, onde o ser é a própria patentibilidade do ente, o que lhe disponibiliza

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 34.

enquanto tal, e só a partir dela pode-se pensar ontologicamente em sentido pleno as outras sínteses, porque por ela se revela de maneira mais evidente que a essência das outras duas assenta na finitude, visto que ela é, antes de tudo, intuição pensante.

Fica agora mais claro a citação do *Wegmarken* no subcapítulo 3.2.1., em como que o fundamento da diferença ontológica seja a transcendência. Tendo em vista de que a intuição finita transcende para os entes em decorrência de sua finitude, a síntese ontológica se assentara na intuição pensante enquanto condição de possibilidade fáctica da diferença ontológica, sem a qual esta não poderia ser realizada pelo Dasein. Neste sentido, a finitude é a condição de possibilidade da própria diferença ontológica.

Em seguida, Heidegger vai buscar a fonte fundamental que patenteia a síntese originária entre sensibilidade e entendimento a partir da finitude, ou seja, a constituição da intuição pensante em uma unidade originária, o que conduzirá à imaginação transcendental, visto que é esta a tese que pretende demonstrar. Este trabalho, por sua vez, retomará o caminho da finitude no que tange seu desenvolvimento para a ontologia fundamental.

3.3.3. “A finitude não é nenhum defeito.”

Retornando às quatro perguntas da *Lógica* de Kant, não é algum caminho para reduzir sua finitude que elas procuram, isso porque não é uma privação o que se revela nelas. A finitude não é, de modo algum, privação, mas requisito para a transcendência, já que a própria finitude do pensamento puro, isto é, ontológico, é o “que se manifesta como transcendência¹⁴⁸”, e que pode conduzir-se em direção ao ente. Por essa razão, as perguntas de Kant querem, na interpretação de Heidegger, dirigir-se para a finitude, seu fundamento a partir do qual elas estão unidas, manifestando esta unidade a partir da quarta pergunta: que é o homem¹⁴⁹?

Ao contrário de procurar com que a finitude nelas seja amenizada, as perguntas de Kant podem ser enunciadas justamente porque a finitude as possibilita. Na pergunta pelo homem, é a partir da questão da finitude nesta pergunta que ela perde, ao menos, o caráter de uma investigação arbitrária, que também queda indeterminada, das propriedades humanas. Desse modo, mesmo as propriedades humanas que decorrem de sua finitude não podem aclarar sua essência; são elas próprias parciais, visto que o âmbito de atuação da finitude do homem é a fundamentação da metafísica¹⁵⁰.

Esta relação escapa totalmente a Buber. Somente porque lhe escapa é que pode distinguir um categoria finita e outra infinita, e entender o homem em participação de ambas, visto que necessita das duas para dar conta de todas as propriedades do homem. No entanto, o finito e o infinito como categorias não aclaram em nada a essência do homem. Afirmar que a essência do homem assenta no finitude quer dizer aqui que ele se constitui essencialmente de modo

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 71.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 183.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 185.

transcendental. A finitude não é uma propriedade do homem, no sentido de que o define. Ela é a condição de possibilidade de sua transcendência. Ela não diz nada do que é o homem, mas diz de que como o homem o é se assenta nela. O que quer que o homem seja, ele o é de modo transcendental. De modo algum poderia ser se o modo como se dá sua intuição fosse infinito. Não seria originariamente uma intuição pensante. A partir deste questionamento, que não me dá o que é homem, mas me abre as possibilidades do que ele é, é que se mostra um caminho em direção à sua essência. Deve-se aclarar de que modo a intuição pensante se dá como uma unidade. A intuição pensante é a intuição sempre de um ente. Não se trata agora de uma intuição empírica tão somente. A intuição pensante poderia reduzir-se à síntese entre sensibilidade e entendimento se a questão pleiteada por Heidegger fosse a mesma de Kant, a saber, o que e quanto pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. A pergunta pelo que é o homem vai para além deste questionamento. Entretanto, Heidegger pergunta pelo que seja o homem enquanto fundamentação da metafísica. Fundamentação, como colocado anteriormente, significa revelação de possibilidade interna de algo; metafísica, Heidegger considera como compreensão do ser, embora isto ainda não tenha sido exposto nesta dissertação dentro do presente contexto.

Considero que entender o que seja o homem dentro desta perspectiva é entender o homem para além dele mesmo. No entanto, o fundamento transcendental do homem assim o exige. No caso de Buber, não pode tanger o fundamento transcendental do homem a partir de sua própria essência. Como o finito e o infinito entram na exposição de Buber como categorias, a transcendência entra como propriedade, que, de modo algum, pode se dar como modo de ser do Dasein. Por essa razão, a transcendência enquanto propriedade não pode se apresentar enquanto constitutivo do Dasein em sua abertura, mas apenas estar junto ao homem enquanto ser-simplesmente-dado. Outra perda considerável de Buber com relação à sua concepção de finitude é que, somente a partir dela, o homem encontra a capacidade de ser tudo o que ele é. É a finitude que dá deixa

aberta as possibilidades do Dasein que ele mesmo é. Entendo que, a partir da concepção do infinito enquanto existencial, enquanto modo de ser, restaria apenas a possibilidade de ser si-mesmo, ou talvez nem isso, visto que sequer este modo de ser poderia dar-se *como* um modo de ser. Entretanto, a pergunta pelo que seja o homem não se responde com a finitude, não é que ele seja finito. A finitude é a condição de possibilidade de como ele próprio se dá. É neste sentido de que sua finitude, que se manifesta como transcendência, pode servir como caminho ao se deixar a vista qual sua relação com a fundamentação da metafísica.

Heidegger agora deve aclarar como um programa de fundamentação da metafísica remata-se na finitude do homem. O programa clássico de uma filosofia primeira e seu duplo caminho — a pergunta pelo ente enquanto tal e a pergunta pelo todo do ente — não deve mais ser aceita como delineamento definitivo do problema¹⁵¹. A essência da finitude do homem é estranha a este programa. Para Heidegger, este programa também não dispõe de um delineamento claro, deixando obscura a conexão entre a pergunta pelo ente enquanto tal e a pergunta pelo todo do ente¹⁵². A pergunta pelo todo do ente pressupõe alguma compreensão do que seja o ente, e a pergunta pelo ente enquanto tal encobre a pergunta que lhe dá fundamento, que é a pergunta pelo ser. Heidegger afirma que a conexão essencial do programa de fundamentação da metafísica é entre a finitude do homem e o ser, e não o ente, já que é o ser do ente que determina o ente enquanto tal. A pergunta originária, portanto, é a pergunta pelo ser, e não pelo ente, demasiada equívoca. Mas, ao se perguntar pelo ente, o ser já se encontra de algum modo compreendido nesta pergunta¹⁵³. É este modo do ser já

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 186.

¹⁵² Queda, aliás, tão obscura quanto indeterminada. Do mesmo modo, era também indeterminada a pergunta pelo que é o homem. Penso que a indeterminação de uma e outra se correspondem, na medida em que guardam em comum a fundamentação que não levam a cabo. Na pergunta pelo homem, tomada pela antropologia filosófica, o homem é abordado apenas enquanto ente entre outros entes, distinguindo-se deles pelas suas propriedades e ignorada a instância de onde se descobre esse ente em seu modo especial. Na dupla pergunta da filosofia primeira, a direção é sempre orientada para o ente, onde, também, fica obscura a reflexão sobre a relação do ente com o ser que lhe descobre.

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 188.

estar compreendido na pergunta pelo ente, desde as questões ontológicas até as questões mais imediatas, que deve agora conduzir a investigação.

O 'é' na pergunta 'que é o ente' afirma tanto sua quiddidade quanto o fato de ele ser; dito de outra forma, quanto o fato de que ele é. Afirma-se, portanto, segundo Heidegger, a partir da pergunta pelo ente, tanto sua essência quanto sua existência. Considero, particularmente, que a partir disso ainda se permanece dentro dos parâmetros já delineados pela filosofia primeira e pelo questionamento tradicional sobre o ente, onde o ser, embora entrevisto, seja também conduzido pela investigação em vista exclusiva do ente, mas não suficientemente pensado em sua distinção com ele, como também pouco aclarada a relação entre ambos. Entendo que Heidegger conduz seu questionamento ao obscurecimento da questão do ser justamente para delinear a dificuldade e, talvez, impossibilidade de lhe fundamentar um conceito, obrigando então que a reformulação da filosofia primeira, que se conduzia particularmente em vista ao ente, seja realizada "a partir de que é possível compreender uma noção como a de ser, com todas suas riquezas e com o conjunto de articulações e relações que implica¹⁵⁴”?

Entretanto, a condução ao obscurecimento da questão do ser tem outro propósito, ao meu ver: permanecer atento à questão do *caráter indeterminado* presente nesta investigação. Heidegger não tem por objetivo propor uma superação da indeterminação acerca do problema do homem onde falhou a antropologia filosófica. Este objetivo só teria sentido dentro de uma outra proposta de antropologia filosófica. A pergunta pelo ser, portanto, não deve tomar como obstáculo o *caráter indeterminado* e se propor a superá-lo, mas deve penetrar nele e procurar aclará-lo a partir dele mesmo.

A partir desta recolocação, a pergunta pelo ser enquanto tal se converte na pergunta pela compreensão do ser. É através da compreensão do ser que

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 189.

Heidegger apresentará a conexão interna entre a finitude do homem e a fundamentação da metafísica, que agora se deixa aclarar como revelação da possibilidade interna de compreensão do ser. Para este trabalho, é através da compreensão do ser que, a partir da finitude do homem, se fará possível o caminho de acesso à ontologia fundamental.

3.4. Análise da cotidianidade em *Kant e o problema da metafísica*.

É através da interrogação pelo ser que a ontologia fundamental será apresentada. As etapas que encaminham esta apresentação se constituem como uma análise da cotidianidade, que, embora se inicie desde já, só será enunciada ao fim do subcapítulo 3.4.1., obedecendo à ordem expositiva neste trecho do próprio Heidegger. A análise da cotidianidade é o primeiro passo na empresa da ontologia fundamental. Ela tem como objetivo apresentar a unidade estrutural da transcendência finita do Dasein, que se constitui a partir da compreensão do ser.

3.4.1. Compreensão do ser, existência e Dasein.

A pergunta pela compreensão do ser é a pergunta por “algo que todos nós, sendo homens, entendemos constantemente e temos entendido sempre¹⁵⁵”. Sempre há alguma compreensão do ser em nossa lida com o ente. Sempre já compreendemos, de algum modo, o ser envolvido tanto na pergunta pelo que é o ente quanto na afirmação de que a sala é iluminada. Sempre se compreende algo semelhante ao ser. Compreendemos o ser de um modo pré-conceitual, ou seja, o compreendemos de algum modo, mesmo que de modo indeterminado, ainda que nos falte um conceito.

O homem é o ente que é pela realização desta compreensão do ser. Heidegger coloca esta realização como fundamental. Independente de todas as faculdades que tenha, só se faz um ente entre outros entes, se reconhece deste modo, se conduz em direção daquele ente que não é, em função da compreensão do ser. Esta maneira de fazer patente para si mesmo desse modo abarca toda a extensão do que compreende, se faz de modo constante e, no entanto, indeterminado. Apesar desta indeterminação, é sempre suficientemente compreendido, porque “se dá inteiramente como evidente¹⁵⁶”, de modo que o problema do ser escapa desta evidência. Essa forma de ser do homem Heidegger a nomeia por existência.

Considero, com isto, que Heidegger não perde de vista a diversidade do homem, como se restringisse sua existência apenas a considerações metafísicas, nem o subtrai do real e da relação com os outros, fechando-o em si mesmo¹⁵⁷ como afirma Buber. Aponta, tão somente, para um aspecto presente em toda a

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 190.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

¹⁵⁷ BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 98.

lida do homem com o ente, com o mundo, consigo mesmo. A compreensão do ser patenteia toda diversidade humana, e esta não pode ser pensada em seu fundamento sem aquela.

Este privilégio de não ser simplesmente ante os olhos entre os outros entes, que não se fazem patentes entre si, senão de fazer-se em meio dos entes, *entregue a eles como tal, e de ser responsável de si mesmo como ente*, este *privilégio* de existir implica, em si mesmo, a necessidade de compreender o ser.¹⁵⁸

Existir implica em compreender o ser. A especificidade do existir implica na compreensão do ser. O homem se responsabiliza de si enquanto este ente que se deixa entregue em meio aos entes, o meio pelo qual eles se descobrem. A compreensão do ser serve de base para a forma de ser do homem, que é a existência. O ente se faz patente a partir da existência, que, nas palavras de Heidegger, “significa uma irrupção da totalidade do ente¹⁵⁹”. Portanto, é o modo de ser do homem, a existência, que patenteia o ente; ou seja, em razão de sua finitude.

Existência significa estar destinado ao ente, como tal, em uma entrega ao ente que lhe está destinado como tal. A existência como forma de ser é em si finitude e, como tal, é possível unicamente sobre a base da compreensão do ser. Só há algo como o ser, e tem que havê-lo, ali de onde a finitude se fez existente. Desta maneira, a compreensão do ser que (...) domina a existência do homem se patenteia como o íntimo fundamento de sua finitude. (...) Só porque a compreensão do ser é o mais finito no finito, pode possibilitar as chamadas faculdades “criadoras” do ser humano

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

finito. (...) Baseando-se na compreensão do ser, o homem é o ‘da’ (aí) que realiza com seu ser a irrupção inicial no ente, de maneira que este, como tal, possa anunciar-se a um “si-mesmo”. *Mais originária que o homem é a finitude do Dasein (ser-aí) nele.*¹⁶⁰

Do que se seguiu, a primeira consideração que deve ser feita é sobre o caráter fundamental da compreensão do ser, radicado na finitude do Dasein. Este caráter fundamental dá à compreensão do ser o status ontológico por excelência. Ela é “o mais finito no finito”. A finitude constitui o fundamento de sua capacidade de transcendência do Dasein. Em outro momento da análise da *Crítica da Razão Pura*, Heidegger pôde apresentar a faculdade do entendimento como não derivado da intuição, e aprofundar seu aspecto ontológico, pelo fato de o entendimento ser mais finito que a intuição, visto que ao entendimento falta até o caráter imediato usufruído por ela¹⁶¹. A transcendência se dá através da finitude. Seu fundamento deve pertencer a finitude mais fundamental, pois é a finitude “que se manifesta como transcendência¹⁶²”. Como já visto, é como revelação da transcendência que se funda a possibilidade interna da ontologia¹⁶³. A compreensão do ser “se faz patente como o mais íntimo fundamento da finitude do Dasein¹⁶⁴”, que se manifesta como transcendência.

A segunda consideração, que acontece em decorrência da primeira, é sobre a afirmação de que a existência, que tem por base a compreensão do ser, é finitude em sua forma de ser. É finitude em sua forma de ser por ser dominada pela compreensão do ser. Isto quer dizer que toda a existência do homem acontece enquanto compreensão do ser. Se a compreensão do ser “é a essência

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

¹⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 34.

¹⁶² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 71.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

mais íntima da finitude¹⁶⁵”, pode-se concluir que, no homem, “sua essência está em sua existência¹⁶⁶”. O homem é o ente cuja essência se realiza em sua existência. Somente onde “a finitude se fez existente” pode “haver algo semelhante ao ser”. Entendo que é o próprio homem que, realizando sua essência na existência através da compreensão do ser, pode perguntar pelo ser e, em observância ao ser do ente, o ente já lhe vem ao encontro em sua duplicidade, ou seja, pela sua quiddidade e pelo fato de que é — duplicidade esta já discutida na indagação pelo ente empresada pela filosofia primeira. Entendo, desse modo, que na compreensão do ser no homem encontramos o fundamento da unidade da duplicidade que há em todo ente, essência e existência.

Embora seja pela compreensão do ser que o Dasein realiza sua essência como existência e, em função disso, se deixa patente umas das relações entre a finitude do Dasein, que se dá como compreensão do ser, e a metafísica, como foi indicado acima, de modo algum se apresenta alguma determinação sobre o que o homem seja, tanto quanto sobre o ser. Esta relação que se deixou patente deve ser considerada como um aprofundamento no caráter indeterminado com que se dá a compreensão do ser, e não como sua superação.

Em decorrência do modo como se dá o homem em sua essência, a terceira consideração refere-se ao modo como o homem se encontra destinado ao ente. O homem realiza sua condução ao ente através de sua existência. Sua existência, que tem por base a compreensão do ser, “significa uma irrupção tal na totalidade do ente” que faz patente o ente mesmo, enquanto ente¹⁶⁷. Essa irrupção, que tem caráter originário no ente, é realizada pelo ser do homem, através da compreensão do ser. É justamente o ‘aí’, o ‘da’ de seu ser, esta irrupção, e que é originária com relação ao ente, fazendo-lhe patente como ele mesmo. Este ‘da’ é o

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 193.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 193.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

próprio homem, a sua essência, realizada através da compreensão do ser, que é existencial. Seu ser só o é enquanto 'aí', neste projeto. Entendo que este 'da' é o projeto sempre projetado para que a compreensão do ser se dê, e tudo o mais se dê nela. Como é neste 'da' que se dá a compreensão do ser, e tudo o mais se dá através deste 'da' de maneira originária, podemos concluir que "mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele".

Se o homem só é homem *pela raiz do Dasein nele*, a pergunta pelo que é mais primordial que o homem não pode ser, em princípio, uma pergunta antropológica. Toda antropologia, mesmo a filosófica, supõe já o homem como homem.¹⁶⁸

Aqui cai, definitivamente, o ente determinado como homem, na exposição de Heidegger; ao menos, para a tarefa de determinar sua essência e fundamentar a metafísica.

Entendo que o ente determinado como homem tem sua essência para além de si, e isto porque assenta sua essência, a partir de sua posição especial entre os entes, na subjetividade. O ente determinado como homem, na relação sujeito-objeto, encontra sua essência estando *para além de si*. O que se conceitua como homem não dispõe de possibilidade interna de fundamentação; quer dizer, não é capaz de fundamentar a si mesmo, exigindo que procure seu fundamento em um outro. E por qual razão não tem caráter fundamental? Porque, enquanto ente de uma antropologia, ainda que filosófica, "se converte (...) em uma ontologia regional" que, "coordenadas com as outras ontologias, repartem entre si o domínio total do ente."¹⁶⁹ Por outro lado, entendo que ter sua essência *para além de si*, é mais essencial para este ente do que o conceito 'homem' pode abarcar. De todo modo, é inadequado colocar a essência do Dasein como *para além de si*. Esta

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 193.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

necessidade se configura quando consideramos o homem em seu modo tradicional de ser-simplesmente-dado, a partir da subjetividade. O Dasein, diferentemente, é suas próprias possibilidades, enquanto projeto. É somente a partir desta posição que se torna possível fazer a experiência da coisa ela mesma. Como afirma o já citado Loparic, “se tomarmos como ponto de partida a consciência, fica impossível fazer esta experiência. A fim de que ela possa ser realizada, precisamos de uma outra região que a da consciência. Essa outra região é denominada ‘ser-aí’ (Dasein).¹⁷⁰” Como o Dasein se constitui com relação ao ser, como é ele que faz patente todo ente — através dessa relação — de um modo que os outros entes não podem se fazer entre si, sua essência radica justamente neste ‘da’, por onde este ente se projeta e se constitui como projeto, como já exposto sinteticamente nesta dissertação, no subcapítulo sobre a facticidade. Por essa razão o Dasein se constitui de modo originário como transcendental, e sempre é, em seu projeto, suas possibilidades.

Além disso, já no §10 de *Ser e Tempo*, Heidegger critica não só o uso corrente e consagrado do conceito de homem, mas ataca frontalmente a humana propriedade cristã de transcendência, onde transcender significa transcender para deus¹⁷¹, por quem o homem foi feito à sua imagem e semelhança¹⁷². A transcendência, assim colocada como propriedade deste ente, aparece como evidência, como um atributo de um ente que, através dele, se diferencia dos outros entes. Colocada dessa maneira, a transcendência não traz o que é mais essencial ao Dasein¹⁷³, que é a sua especial relação com o ser do ente através da compreensão do ser. O mero colocar da transcendência não põe em evidência o caráter da finitude, tudo que decorre dela, e seu fundo mais importante, a compreensão do ser que constitui o Dasein. Em última análise, o próprio Dasein não se deixa ver na transcendência proposta desta maneira. O que se perde de

¹⁷⁰ LOPARIC, Zeljco. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 72.

¹⁷¹ O que, também, implica em um ente transcendente, localizado, em contraste a um ente imanente, que deve transcender em direção a ele.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 85.

vista é sua fundamentação na finitude como condição de possibilidade do Dasein. Através da finitude, que se realiza na transcendência como compreensão do ser, até mesmo todas as capacidades e propriedades do homem tomado enquanto ser-simplesmente-dado encontram sua condição de possibilidade.

3.4.1.1. Compreensão do ser enquanto projetar do Dasein na existência.

Considero que é no 'da' do Dasein que se concentra toda exposição perpetrada por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*. Enquanto projeto, o 'da' é a própria transcendência onde se manifesta sua finitude, finitude esta que no Dasein tem como fundamento mais íntimo a compreensão do ser. É pela compreensão do ser que todo ente se faz patente, isto é, pode ser para o Dasein, o que dá à compreensão do ser, em seu projetar, o seu caráter originário.

Desse modo, o Dasein, através do 'da', se projeta para sua própria existência. Este ato de projetar-se para sua própria existência é sua essência. A essência do Dasein é sua existência. Somente na existência, que é em si finitude, poderia aparecer algo como o ser. Por essa razão é a existência com o que nos deparamos quando passamos a interrogar pela ser enquanto tal, e não pelo ente. No entanto, a essência do Dasein coincide com sua existência porque decorre da finitude. A essência do Dasein é existencial justamente no 'da', em seu projeto, e penso que este 'da', ao deixar evidente, como foi feito, a relação entre a compreensão do ser e a finitude, também revela, em decorrência disso, o fundamento da relação entre a pergunta pelo ente enquanto tal e a pergunta pelo todo do ente¹⁷⁴, na filosofia primeira, que Heidegger já havia apresentado como essência e existência¹⁷⁵. Por essa razão, afirma Heidegger:

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 86.

¹⁷⁴ Como se observará mais adiante, o Dasein tem como destino se conduzir em direção ao todo do ente.

A metafísica do Dasein não é somente a metafísica que trata do Dasein, senão que é a metafísica que se realiza necessariamente *como Dasein*. Isto implica que não pode converter-se nunca em uma metafísica “sobre” o Dasein na forma em que a zoologia fala sobre os animais. A metafísica do Dasein não é, de nenhuma maneira, um “organum” já feito e fixo. Ao transformar-se sua idéia, tem que se reconstruir constantemente, graças à elaboração da possibilidade da metafísica.¹⁷⁶

A fundamentação da metafísica deságua num trabalho metafísico de modo especial. É justamente essa especialidade que impossibilita, a partir desta fundamentação, que se patenteie ontologias regionais. Como a metafísica descobre sua fundamentação na metafísica do Dasein, ela não pode constituir um corpo dogmático e fixo em seu fundamento. Sendo a existência¹⁷⁷ do Dasein sua essência, isto implica que a fundamentação da metafísica é existencial por essência, e deve “reconstruir-se constantemente”, tendo em vista que sua autofundamentação se constitui no projeto do Dasein. É em vista deste fator que Heidegger alude para está ambigüidade da expressão, a saber, que “a pergunta sobre o que é o homem, pergunta indispensável para a fundamentação da metafísica, pertence à metafísica do Dasein¹⁷⁸”.

Por outro lado, entre os entes, somente o Dasein é capaz de metafísica. Isto, como já visto, não é uma propriedade que ele tenha enquanto ente, enquanto outros entes não a possuem. Distinto disso, ser capaz de metafísica concerne à essência do Dasein, através da compreensão do ser, enquanto que a própria

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 188.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 194.

¹⁷⁷ Recordo aqui a distinção já apontada no capítulo da configuração prévia do Dasein nesta dissertação, onde se distinguiu o uso de existência empregado por Heidegger do tradicional *existentia*, para o qual Heidegger usa a expressão interpretativa *ser simplemente dado*. Portanto, a existência do Dasein não o configura através de propriedades, mas em modos possíveis de ser que são também ser.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 194.

fundamentação da metafísica pertence ao âmbito da metafísica do Dasein. Entendo, a partir disto, que a fundamentação da metafísica se realiza enquanto o Dasein constitui a si mesmo. Entretanto, este modo de constituir-se da metafísica como Dasein só será plenamente aclarado na angústia, quando a análise da cotidianidade encontrar a constituição de sua unidade estrutural no cuidado, cuja sustentação enquanto modo de ser do Dasein é dada justamente pela angústia.

Considero que esta reciprocidade, concentrada no 'da' do Dasein, foi acompanhada por todo o percurso da fundamentação da metafísica percorrido por Heidegger em sua interpretação de Kant, de modo que a resultante ambigüidade "num sentido positivo,¹⁷⁹" como escreve Heidegger, já era esperada.

3.4.1.2. Percurso na obra da ambigüidade da expressão 'metafísica do Dasein'.

Já na primeira parte da obra, Heidegger havia concluído que a intuição não podia ter sua essência na receptividade tão somente, mas era, de maneira originária, uma intuição pensante, pelo fato de sempre já ser determinante com relação ao ente¹⁸⁰. Contudo, como falar de uma intuição determinante do ente, ou seja, de uma intuição finita, que não se fundamente na receptividade? A questão é de como esta intuição pode conhecer o ente antes de toda recepção sem ser a criadora deste ente¹⁸¹. Heidegger encontra a primeira expressão completa desta reciprocidade quando discute a imaginação:

De modo que na imaginação há um peculiar desligamento frente ao ente. É livre na recepção de aspectos, ou seja, é a faculdade capaz de os proporcionar-se a si mesma em certa maneira. A imaginação

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 194.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 34.

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 41.

pode chamar-se, portanto, uma faculdade formadora em um duplo sentido característico. Como faculdade de intuir, é formadora já que se proporciona (forma) a imagem (o aspecto). Sendo uma faculdade que não está destinada a presença do intuído, realiza ela mesma, ou seja, cria e forma a imagem. Esta “força formadora” é um “formar” ao mesmo tempo passivo (receptor) e criador (espontâneo). A verdadeira essência de sua estrutura esta contida neste ao mesmo tempo.¹⁸²

Este ‘ao mesmo tempo’ é a essência da estrutura desta questão, ainda que a imaginação seja produtiva, e não criadora, ou seja, não é capaz de produzir uma representação sensível¹⁸³. Todas as outras faculdades do homem se fundamentam nesta faculdade especial. Por um lado é passiva, no sentido que, de muitos modos, recebe o ente, por outro lado, o faz ao mesmo tempo em que proporciona o ente, pois o determina, o traz à luz¹⁸⁴. Isto porque “a imaginação forma previamente o aspecto do horizonte de objetividade como tal, antes da experiência do ente¹⁸⁵”. Isto quer dizer que, quando a imaginação intui um ente que não está presente, quando ela própria dá os seus aspectos, ela é produtiva, mas quando ela forma previamente o aspecto do horizonte de objetividade como tal, antes da experiência do ente, ela é produtiva pura e, neste sentido, imaginação transcendental¹⁸⁶.

Nesta característica que Heidegger interpreta da imaginação em sua tese sobre a *Crítica da Razão Pura*, onde esta teria aquela em vista para a síntese

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 114.

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 115.

¹⁸⁴ Por essa razão, a imaginação transcendental é perfeita para ser a síntese ontológica, e justificaria pelo seu caráter ao mesmo tempo passivo e ativo, como poderia sintetizar sensibilidade e entendimento, possibilitando um entendimento anterior a toda experiência.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 116.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 117.

ontológica, já está indicado, penso eu, o próprio conceito da compreensão do ser, que abre o horizonte onde se dá o ente ele mesmo¹⁸⁷, de modo pré-conceitual e inteiro em uma evidência¹⁸⁸. Considero que este aspecto se encontra presente na expressão que Heidegger considerou ambígua num sentido positivo, onde a fundamentação da metafísica constitui a metafísica do Dasein, e pelo fato de que a essência do Dasein é sua existência. Estas conseqüências são dependentes do caráter específico referente à compreensão do ser.

Um outro aspecto relevante é o modo como a imaginação é descrita em seu “peculiar desligamento frente ao ente”. Entendo que está indicado neste desligamento frente ao ente o que já foi dito anteriormente como o homem já se encontrar para além de si na transcendência, se considerado enquanto sujeito, mas que, de algum modo coincide com a idéia do Dasein ser suas possibilidades. Estaria, portanto, a imaginação enquanto faculdade fundamental já a indicar este elemento constitutivo do Dasein, ou seja, o seu *dá*, quando se afirma que o Dasein é em seu projeto, ou seja, é suas possibilidades. Entretanto, este desligamento frente aos entes refere-se de maneira mais fundamental a transcendência, que é a condição de possibilidade de todo projeto do Dasein. Este elemento transcendental de estar além de si junto a idéia de desligamento frente ao ente encontrará seu desenvolvimento pleno no resultado da análise da cotidianidade, no que tange à angústia.

A compreensão do ser se dá como projeto. Como já indicado neste trabalho, a própria relação sujeito-objeto se dá como possibilidade de projeto do Dasein,

¹⁸⁷ “Só porque a compreensão do ser é o mais finito no finito, pode possibilitar também as chamadas faculdades ‘criadoras’ do ser humano finito.” in HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192. E, visto que todo compreender constitui o ser somente enquanto projeção, p. 195, “Toda projeção — e por conseguinte toda atuação ‘criadora’ do homem — é lançada, ou seja, determinada inteiramente pelo feito, que não pode evitar, de estar destinado o Dasein ao todo do ente”, p. 198.

¹⁸⁸ A diferença é que, em Kant, procura-se o fundamento *a priori* a experiência de todo conhecimento dado em síntese com a sensibilidade. Heidegger, por sua vez, quer deslocar este elemento para a existência. Interessa a compreensão do mundo, não como compreensão clara e distinta, mas ampla e inteira, envolvendo nela o que não se explicitou, o que se dá indeterminadamente, e a própria relação com o ser, que permanece encoberta.

apenas não lhe sendo uma relação fundamental. Em sua interpretação da *Crítica da Razão Pura*, Heidegger afirma que a dedução transcendental é objetiva e subjetiva, e isto *ao mesmo tempo*, “pois é a revelação da transcendência que forma a orientação essencial da subjetividade finita para toda objetividade¹⁸⁹”. A possibilidade interna da ontologia se funda naquilo que se revela como transcendência¹⁹⁰ que, como já visto, está nesta subjetividade finita, e é “sua *unidade estrutural*¹⁹¹ (...) que se manifesta como transcendência¹⁹²” (mas aqui, especificamente, a unidade estrutural da finitude do Dasein, que será levada a cabo mais adiante com a análise da cotidianidade). Este ‘ao mesmo tempo’ é próprio do Dasein. Ao se tomar o Dasein não enquanto ele mesmo, mas enquanto relação sujeito-objeto, o que decorre disto é que a transcendência será *ao mesmo tempo* subjetiva e objetiva. Dentro desta perspectiva, a transcendência se revela pela subjetividade finita, ou seja, a própria finitude se manifesta como transcendência. Visto que a relação sujeito-objeto descreve a partir dela mesma um projeto, eu concluo que todo projeto se dá como manifestação da transcendência. Visto, ainda, que é “a compreensão do ser o mais finito no finito¹⁹³”, ele se constitui como o projeto fundamental do Dasein, que se manifesta como transcendência. Também por essa razão, a metafísica do Dasein não pode converter-se em uma metafísica *sobre* o Dasein, mas deve ser uma metafísica que se realiza *como* Dasein, visto que, em sendo transcendental, por essa ótica aqui abordada, e assim o é porque é finito, o dirigir do Dasein para si não deve ignorar que parte de si. Tendo em vista seu modo de ser, ou seja, que tem por essência sua existência, a metafísica deste ente que é enquanto pergunta pelo ser e pelo ente que ele mesmo é e não é, enquanto pergunta pelo fundamento, se constituindo neste perguntar, neste projeto, a metafísica deste ente deve ser uma ontologia fundamental.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 143.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 174.

¹⁹¹ Itálico meu.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 71.

Esta é outra razão pela qual uma antropologia filosófica não pode abarcar o que é essencial ao homem, ou seja, a finitude do Dasein nele, dentro de seu âmbito de estudo. Isto porque todo conhecimento que a antropologia, ainda que filosófica, pode produzir sobre o homem, será produzido *sobre* ele, mas a antropologia filosófica jamais se realizará *como* ele. Eu proponho a questão desse modo: o homem é o produtor de todo conhecimento ôntico. Por essa razão, não poderia ser ele mesmo mais um conhecimento ôntico entre os outros, como ele não é um ente simplesmente dado entre os outros entes. A razão pela qual um conhecimento ôntico não cabe ao homem não é tão somente porque ele se presta exclusivamente a um conhecimento ontológico, mas presta-se apenas a este conhecimento porque seu modo de ser é ontológico. Em decorrência disso, uma ontologia regional, ainda que seja dada em uma antropologia filosófica, não pode dar a essência do homem, visto que só poderia ter Dasein enquanto objeto (e este não se faz de modo algum um objeto), ao invés de se realizar como ele. Para que uma ontologia se realize como Dasein, e, a partir disso, fundamente a metafísica, ou seja, fundamente o âmbito que revela a constituição do ser do ente (conhecimento ontológico) que patenteia o ente (conhecimento ôntico), ela deve ser uma ontologia fundamental. A ontologia fundamental, por sua vez, se constitui a partir de uma unidade estrutural da transcendência finita do Dasein, que se faz patente no encontrar-se-fundamental do Dasein promovido na angústia, a ser plenamente aclarado ao final da análise da cotidianidade.

“A metafísica do Dasein (...) deve revelar a constituição do ser do Dasein, de tal forma que esta se manifeste como o que faz internamente possível a compreensão do ser¹⁹⁴”, ou seja, deve ser capaz de dar seu fundamento. Isto importa para Heidegger por que o problema da fundamentação da compreensão do ser é de onde surge toda pergunta explícita sobre o ser. A pergunta pela

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 195.

constituição do ser do Dasein é ontologia, que se faz fundamental quando toma como fundamento da metafísica a finitude do Dasein. A ontologia fundamental é só a primeira etapa da metafísica do Dasein. Enquanto tarefa, a ontologia fundamental também possui uma primeira etapa, que é a análise da cotidianidade, completada com a elaboração do conceito de ‘cuidado’ (Sorge). A tarefa principal da análise da cotidianidade é a unidade estrutural da transcendência finita do Dasein, e, no caso deste trabalho, através da compreensão do ser, que é o mais finito na finitude do Dasein.

O objetivo do subcapítulo 3.4.1. foi a exposição da compreensão do ser do Dasein em seu modo de ser de existência. O resultado deste subcapítulo foi que, em função da essência do Dasein ser sua existência, a metafísica do Dasein se realiza como Dasein. Esta existência é totalmente dominada pela compreensão do ser, pois o Dasein nela se projeta como compreensão — e é ele mesmo esse projeto, este ‘da’ — baseado na compreensão do ser, cujo se patenteia como íntimo fundamento de sua finitude, que é o que se faz mais originário que o homem. Neste ‘da’, o Dasein, em seu modo de ser enquanto existência, “realiza em seu ser a irrupção inicial no ente¹⁹⁵”.

Cumprido-se, desse modo, a exposição da compreensão do ser na existência, faltando, para completar este quadro, o modo de ser da facticidade e da decadência. Pelo modo de ser da facticidade, será investigado o modo da compreensão do ser se realizar como projeto e ser-no-mundo, como um dos elementos constitutivos do Dasein. Em seguida, pelo modo de ser da decadência, será abordado o fato da permanência do Dasein neste projetar como lançado, por onde o ser do ente se mostra enquanto evidentemente ente, ocultando sua essência e constituição pela desconsideração da diferença ontológica, desconsideração que pertence ao modo de ser do Dasein e constitui o latente caráter indeterminado com que se dá a compreensão do ser. Estes aspectos

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

serão apresentados exclusivamente pela compreensão do ser, por ser ela que se patenteia como o mais íntimo fundamento da finitude do homem. Além disso, a complexa estrutura do Dasein carece de um feixe pelo qual se constitua sua unidade estrutural, e esta unidade deve ser dada na própria constituição da compreensão do ser, para que o fundamento do Dasein na finitude tenha consistência. Esta consistência será encontrada no cuidado e na angústia. Heidegger adverte em uma nota na página 196 que o que segue não pode ser compreendido senão tendo em vista *Ser e Tempo* como pano de fundo, tendo em vista que não é objetivo de sua obra neste ponto expor novamente a analítica do Dasein. Também não é objetivo desta dissertação fazê-lo. Por essa razão, se apresentou no segundo capítulo deste trabalho uma caracterização prévia do Dasein, afim de que alguns conceitos fossem sumariamente apresentados para se cumprir um esquema suficiente dos aspectos centrais do Dasein, disponibilizando, dessa maneira, um mapa que sirva de quadro geral neste momento da exposição.

3.4.2. Compreensão do ser como projeto (Entwurf) e a sua permanência nele como lançado (geworfen).

Como foi visto, a existência é o modo de ser pelo qual o Dasein já se encontra desde sempre em meio aos entes “como patente o ente que ele não é e o ente que ele mesmo é¹⁹⁶”. É pela realização da compreensão do ser que ele se encontra na existência. A compreensão do ser é a essência íntima da finitude e, por essa razão, sempre já se faz como projeto. O projeto é o modo como se dá a compreensão do ser em função da finitude do Dasein. Já foi dito que o Dasein realiza a si mesmo na compreensão do ser. Isto quer dizer, realiza a si mesmo como projeto.

A compreensão do ser no estar projetado na existência é o modo pelo qual Heidegger explicita a forma como o Dasein se projeta, mas ela ainda não é

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

completa. Como foi visto no capítulo anterior, falta, em parte, os elementos que fazem referência à facticidade e os elementos que fazem referência à decadência do Dasein. Heidegger deve justificar de que modo o Dasein desconsidera a diferença entre ser e ente, por onde o ente se faz patente, já que o ser do ente na compreensão se dá “pré-conceitualmente em toda sua extensão, constância e indeterminação (...) como inteiramente ‘evidente’. O ser como tal está tão longe de converter-se em problema que, pelo contrário, parece como se ‘não houvesse’ nada desta índole.¹⁹⁷” Entretanto, a ‘não conversão do ser em problema’ não pode ser apresentada como acidental nem circunstancial ao Dasein. Deve, ao contrário, concernir ao seu próprio ser, e deve ser possível apresentá-la pela compreensão do ser, para que a tese da finitude do Dasein como seu fundamento tenha consistência. Deve-se, em função disso, encontrar a existência, a facticidade e a decadência em algo que possa ser tomado “como denominação da unidade estrutural da transcendência da finitude do Dasein,¹⁹⁸” a partir da compreensão do ser.

Heidegger nomeia esta empresa de análise da cotidianidade, que é por onde se inicia o desenvolvimento da ontologia da existência¹⁹⁹. Já em *Ser e Tempo*, é através dela que podemos acessar o Dasein a partir de si mesmo, sem recorrer a dogmas e a sistemas categoriais prévios, mas mostrá-lo “na sua *cotidianidade* mediana, tal como é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*²⁰⁰”. Este ‘antes de tudo’, aqui significa aquilo que já se apresenta na lida do Dasein na existência de maneira imediata. Seguindo de ‘na maioria das vezes’, quer dizer tratar-se de uma exceção que este modo de ser não se faça vigente. “O que, onticamente, é conhecido e constituído o mais próximo, é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, o que constantemente se desconsidera em seu sentido

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 44.

ontológico²⁰¹.” É por essa razão que o ente já se apresenta em uma evidência que não deixa aparecer a questão do ser, o que já se refere a desconsideração da diferença ontológica. É justamente por esse modo específico de ser do Dasein que se deve conduzir à sua unidade estrutural.

O compreender é um modo de existir, uma construção que “deve assegurar previamente tanto a direção como o salto da projeção²⁰²”. Esta construção domina todo o Dasein lhe deixando patente o que lhe é mais evidente e conhecido, mas fazendo indeterminada sua própria finitude, fazendo cair no esquecimento o próprio fenômeno da compreensão do ser.

Este cair no esquecimento não é de nenhum modo fortuito, acidental. Ao contrário, é constante e concerne ao ser do Dasein. É tarefa da ontologia fundamental, ao dar a possibilidade interna da compreensão do ser, compreender dentro do projetar este ‘cair no esquecimento’. Deve-se compreender por que na projeção a compreensão do ser não se faz patente, fazendo cair no esquecimento a interrogação pelo ser. Sendo esta forma de ser do Dasein a cotidianidade, uma das tarefas da análise da cotidianidade deve ser “evitar que a interpretação do Dasein no homem invada o terreno de uma descrição antropológica das ‘vivências’ e ‘faculdades’ do homem²⁰³.” Heidegger deixa claro que não se trata de desconsiderar o conhecimento antropológico e psicológico. Como já foi dito, são eles conhecimentos ônticos válidos em seus âmbitos correspondentes, mas não são capazes de “ter em vista o problema da existência do Dasein — ou seja, o problema de sua finitude²⁰⁴”.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 79.

²⁰² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 196.

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

O âmbito da facticidade que aqui tem relevância é o que Heidegger chama ser-no-mundo: a transcendência do Dasein em direção aos entes por onde se realiza a projeção do ser do ente em geral. O Dasein, no ato de sua transcendência, “realiza com seu ser a irrupção inicial no ente, de maneira que este (...) possa anunciar-se a um ‘si-mesmo’²⁰⁵”. O ser do ente se projeta na transcendência do Dasein de maneira “oculta e indeterminada”, se faz patente deste modo, justamente porque fica já de início oculta a diferença entre ser e ente. O ser-no-mundo já se encontra em meio aos entes e, de maneira originária, os compreende, ainda que de modo indeterminado.

Esta questão não é, contudo, uma questão epistemológica, embora dê as condições necessárias para que toda questão epistemológica se apresente. Pela manifestação da finitude como transcendência, o ser-no-mundo nunca se reduz a uma relação entre sujeito e objeto, senão que há possibilita, visto que Dasein já esta sempre projetado em sua existência, realizando a projeção do ser do ente em geral na base de sua transcendência.

Penso que, porque a transcendência realiza a projeção do ser do ente em geral, o ser-no-mundo é ontológico com relação à estrutura sujeito-objeto, esta recebendo sua possibilidade daquela. Por essa explicação, penso contribuir para dar maior visibilidade ao apontamento já citado neste trabalho de Loparic, onde a consciência não é um ponto de partida que faça possível “uma experiência fundamental da coisa ela mesma,²⁰⁶” como aqui descrito como condição de ser-no-mundo, baseado na compreensão do ser como a mais íntima finitude no Dasein. A partir da abertura do Dasein como ser-no-mundo, fica desnecessário conceber o homem como subjetividade, como a relação entre o que é interno e o que é externo à consciência. Sendo este projetar compreender, Heidegger constituirá a unidade do Dasein a partir da finitude, ou seja, a partir da

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

²⁰⁶ LOPARIC, Zeljco. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 71.

compreensão do ser, na unidade essencial dessa compreensão enquanto cuidado e enquanto angústia.

3.4.2.1. Compreensão do ser como cuidado.

No cuidado, como já visto no capítulo anterior, o homem já se encontra de início e constantemente em estado de lançado. Já está em estado de lançado no próprio projeto pelo qual se constitui constantemente. Permanecendo no projeto enquanto lançado, o próprio projetar desaparece. É permanecendo neste estado de lançado que Dasein decai na existência. Como lançado, já se faz esquecida a relação entre ser e ente, e o ente pode aparecer apenas como ele mesmo em sua evidência, nas modalidades de cuidado exploradas no subcapítulo da decadência. O cuidado é o modo pelo qual o Dasein enquanto ser-no-mundo está mais diretamente destinado ao ente enquanto tal, em sua lida mais cotidiana, onde “o homem mesmo se apresenta como um ente entre outros entes²⁰⁷”, deixando-se oculta a especial relação entre Dasein e o ser — este ser que só pode haver, “e tem que havê-lo, ali onde a finitude se fez existente²⁰⁸”. O Dasein esquece-se do ser não circunstancialmente, senão como “um caráter da íntima finitude transcendental do Dasein que está unida à projeção lançada²⁰⁹”. Este é o modo de ser da decadência, e ela domina²¹⁰ o Dasein por completo como também o faz a facticidade e a existência²¹¹. Como visto no capítulo anterior, no subcapítulo da

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²¹⁰ “O ‘estado de lançado’ não está limitado al oculto gestar-se do chegar-a-ser-aí, senão que domina o Dasein como tal por completo.” HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192. Entendo aqui que é através do ‘estado de lançado’ que se pode afirmar que a decadência domina o Dasein por completo. Embora o texto não faça nenhuma menção à facticidade, como ela unida à decadência e à existência

²¹¹ “Desta maneira a compreensão do ser que, ignorada em sua extensão, constância, indeterminação e ‘evidência’, domina a existência do homem se patenteia como o íntimo fundamento de sua finitude.” HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

existência, o Dasein é sempre sua possibilidade²¹², de modo que ele já sempre se encontra entregue ao que ele é e deve ser. “Na condição de lançado, o Dasein se lança no modo de ser do projeto”; já que Dasein é suas possibilidades, “é um ser possível entregue a si mesmo, possibilidade lançada do início ao fim”, já que desde sempre se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de suas possibilidades.²¹³ Isso quer dizer que ele se cuida fundamentalmente do que ele possa ser, e o faz por meio da necessidade da compreensão do ser. “O Dasein se manifesta a si mesmo, na transcendência, como necessidade da compreensão do ser.²¹⁴” Esta necessidade não é uma escolha do Dasein, do mesmo modo que estar destinado aos entes também não é uma escolha. Enquanto lançado, já sempre tem diante de si suas possibilidades, que são elas próprias Dasein, abertas para ele, mas Dasein não tem o fato de estar lançado no projeto como uma de suas possibilidades. Dasein nunca retorna a quem seu estado de lançado. Ele não lança a si mesmo. O fato de Dasein ser, não é uma escolha sua. Dasein não pode escolher não ser Dasein, ou seja, não pode escolher não ser seu modo de ser na existência. Dasein não pode escolher “o ‘fato de ser e ter de ser’ propriamente a partir de seu ser si mesmo e conduzi-lo ao seu ‘da’²¹⁵”. Dito deste modo, fica excluído, acredito, a possibilidade inclusive de suicídio, visto que ela não configura uma escolha que o Dasein possa escolher “a partir do seu ser si mesmo e conduzi-lo ao seu ‘da’”. A condução não seria realizada até o ‘da’, quedando incompleta.

O cuidado é “a unidade da estrutura transcendental da íntima necessidade do Dasein no homem²¹⁶”, a necessidade pela qual o Dasein se manifesta a si mesmo, como necessidade de compreensão do ser. Como Dasein sempre já se encontra

²¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 78.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 199 – 201.

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte II*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 71

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

lançado em uma compreensão — do ente que ele não é e do ente que ele mesmo é — nas modalidades de cuidado já apresentadas no capítulo sobre a caracterização prévia do Dasein, eu concluo que sua lida mais imediata com o mundo se dá através da compreensão do ser, onde ele próprio se constitui em um si mesmo e irrompe a projeção do ser do ente que se realiza na transcendência.

A compreensão do ser, como mais íntimo fundamento da finitude no homem, não pode ter sua fundamentação em termos absolutos, visto que é finita. É por esta razão, pela finitude impedir que a fundamentação da metafísica — fundamentalmente finita²¹⁷ — se dê em termos absolutos, que se pôde afirmar anteriormente que a metafísica do Dasein “se realiza necessariamente como Dasein²¹⁸” e nunca se constitui em uma metafísica *sobre* o Dasein, visto que o Dasein — fundamentalmente finito — é suas possibilidades.

3.4.2.2. Compreensão do ser e angústia.

O cuidado não se verte em uma característica ôntica do homem, no sentido de “uma apreciação ideológica ou ética da vida humana”, mas mantém seu status ontológico “como denominação da unidade estrutural da transcendência finita do Dasein²¹⁹”, e assim se mantém pela exposição da angústia como condutora da analítica existencial na pergunta pela possibilidade de compreensão do ser. Enquanto ontológico, o cuidado também não se verte em uma estrutura categorial pela mesma razão²²⁰. Como foi discutido no capítulo anterior, o uso do conceito de categoria enquanto caractere ontológico não é adequado ao modo de ser do Dasein²²¹, visto que “as características constitutivas do Dasein são sempre modos

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 194.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 200.

²²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 92.

possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser.²²² Por essa razão, o Dasein não está a exprimir uma quiddidade, mas sempre o seu ser.

A angústia é o encontrar-se-fundamental que nos coloca frente ao nada. Mas o ser do ente só é inteligível — e nele se encontrará a mais profunda finitude da transcendência — se o Dasein, no fundo de sua essência, se assoma ao nada. Este assomar-se-ao-nada não é um intento casual e arbitrário de “pensar” o nada, senão um gestar-se que está na base de todo encontrar-se em meio do ente já ante os olhos e que deve ser esclarecido, segundo sua possibilidade interna, por uma analítica ontológico-fundamental do Dasein.²²³

Para o Dasein, todo encontrar-se em meio ao ente tem como base o encontro fundamental com o nada. O que se deve responder agora é de que maneira o encontrar-se em meio ao ente tem como base o encontro fundamental com o nada. Esta pergunta só poderá ser respondido se antes ficar claro o modo próprio de como se dá o nada em um encontro com o Dasein. Para tanto, é preciso que se esclareça o que é o nada. A pergunta pode parecer inadequada, visto que a resposta só poderia ser nada, ou, do contrário, se daria uma contradição. Entretanto, a questão de que seja o nada, embora sua resposta não possa diferenciar-se do próprio nada, abrirá caminho para que se aclare o modo próprio em que se dá o encontro entre nada e Dasein, possibilitando, em decorrência disto, o entendimento de como o encontrar-se em meio aos entes encontra sua base no encontro fundamental com o nada.

²²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 78.

²²³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 199.

Heidegger já havia citado Hegel no percurso de *Kant e o problema da metafísica*: “O ser puro e o nada puro são, portanto, a mesma coisa.”²²⁴ Tratava Heidegger, neste momento de sua exposição, sobre a obscuridade que cercava a interrogação pelo ser, mas que, não obstante, ainda que de um modo pré-conceitual, indeterminado, compreende-se, de algum modo, o ser do ente em toda sua extensão. “Em cada disposição afetiva, quando ‘nos sentimos de uma maneira ou de outra’, nosso Dasein se nos faz patente”²²⁵.

A angústia é entendida como uma ‘disposição afetiva’, mas, de uma maneira diferente do temor e do tédio, ela está relacionada ao nada, que é ‘nada de ente’. Nesse sentido ele se assemelha ao ser, pois o ser é aquilo que é ‘nada de ente’. É por esse encontro fundamental com o nada, promovido pela angústia, que o Dasein se assoma ao nada. O modo pelo qual o Dasein encontra o nada é se assomando a ele, visto que o nada não é um ente que possa ser apenas encontrado. Entretanto, o assomar-se como caracterização do modo de encontro entre eles é ainda insuficiente, visto que apenas oferece uma alternativa ao modo geral de encontro entre entes tão somente, mas não deixa claro como o Dasein, neste encontro fundamental, surge sumamente.

Esse se assomar ao nada não é um intento arbitrário de se pensar o nada. Heidegger comenta este aspecto de maneira mais detida não em *Kant e o problema da metafísica*, mas em outro texto, *Que é metafísica?*, de 1929. Já foi indicado que “o nada é a plena negação do todo do ente”²²⁶, mas não como o intento arbitrário de pensar esta negação.

Podemos, em todo caso, pensar a totalidade do ente imaginando-a,
e então negar, em pensamento, o assim figurado e “pensá-lo”

²²⁴ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Obras Completas, t. III, p. 78s. in HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 190.

²²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

enquanto negado. Por essa via obteremos, certamente, o conceito formal do nada figurado, mas jamais o próprio nada. Porém, entre o nada figurado, e o nada “autêntico” não pode imperar uma diferença, caso o nada represente realmente a absoluta indistinção. Não é, entretanto, o próprio nada “autêntico” aquele conceito oculto, mas absurdo, de um nada com características de ente?²²⁷

O caminho de se representar o nada nos leva a considerar o nada como ente. Por essa razão, o nada, que é nada de ente, não pode ser alcançado pela via do pensamento. Ele deve ser encontrado através do encontro fundamental que é a própria angústia²²⁸. Visto que sequer se compreende o todo do ente de maneira absoluta, e que a própria compreensão do ser se dá de maneira indeterminada, como é possível este encontro com o nada enquanto plena negação da totalidade do ente? Como o Dasein se assoma ao nada?

3.4.2.2.1. A indeterminação na angústia como encontro com o nada.

Como já foi indicado, diferente do temor, a angústia é sempre de algo ou por algo *indeterminado*. Contudo, esta indeterminação “não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação²²⁹”. Esta indeterminação, discutida aqui neste capítulo, é comum à compreensão do ser do ente, que sempre já se dá de modo pré-conceitual “em toda sua extensão, constância e indeterminação (...) como inteiramente evidente²³⁰”. O que não se deixa evidente no modo como sempre já se dá o ser do ente na compreensão é

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 236.

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 236.

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 199.

²²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 237.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

esta *indeterminação*, onde “cai oculta a diferença entre ser e ente²³¹.” Em função disso, ao Dasein não está dado compreender de maneira absoluta o todo do ente, mas é evidente, “contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade (...) constantemente em nossa existência²³²”. Desta maneira, até mesmo o Dasein já se apresenta a si mesmo como ente entre outros entes, permanecendo como lançado no projeto²³³, ao modo de ser da decadência.

Ao contrário disso, a angústia deixa vir à tona a estranheza desta *indeterminação*. Esta indeterminação é uma suspensão de toda determinação — bastante rara, Heidegger o reconhece — que “põe em fuga o ente em sua totalidade”, deixando o próprio Dasein suspenso nesta indeterminação, “suspenso na angústia”, continuando presente como “puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se”. Dessa maneira a angústia promove este encontro fundamental, onde “manifesta o nada”.²³⁴

O Dasein, por sua vez, encontra-se a si mesmo em seu modo mais puro, sem poder refugiar-se nos entes ao se fazer patente a si mesmo como ente entre outros entes, ou como ser-simplesmente-dado. Nesse encontro com o nada, o Dasein encontra-se como ele mesmo. Encontra-se, assim, suspenso na angústia. Se a angústia manifesta o nada, então ela pode conduzir o encontro do Dasein como ele mesmo em seu modo mais puro.

Por outro lado, o modo do nada assediar o Dasein na angústia é lhe “remetendo ao ente em sua totalidade em fuga²³⁵” — deixa ver, de algum modo, o

²³¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²³² HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 236.

²³³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 237.

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 238.

todo do ente ao Dasein, tornando-o patente em sua fuga. Essa remissão é a essência do nada, que Heidegger chama nadificação. Não é, de nenhum modo, uma negação ou destruição do ente, mas o que remete a sua totalidade. Aqui, é importante ressaltar que o nada rejeita o todo do ente *ao mesmo tempo* em que se remete a ele, ou seja, remete-se a ele enquanto o rejeita, por rejeitá-lo em sua totalidade. Desse modo, a nadificação não é um evento casual. Ao contrário, é constante, já que “revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro — em face do nada²³⁶”. O fato de que o ente é, ou seja, de que é ente, e não nada, é justamente o elemento que revela ser o nada, de maneira originária, “a possibilitação prévia da revelação do ente em geral, (...) e a conduzir primeiramente o Dasein diante do ente enquanto tal²³⁷”.

Assim, por um lado, na angústia, o Dasein, no encontro fundamental com o nada, encontra-se a si mesmo em seu modo mais puro. Por outro lado, é o nada em face do qual o ente se revela na estranheza como absolutamente outro. O nada é por onde se realiza a condução do Dasein ao ente. Heidegger afirma que o próprio Dasein significa estar suspenso dentro do nada, e que nesta suspensão o Dasein já está sempre além do todo do ente. Este ‘estar além do todo do ente’ é a transcendência.

Dasein é o seu próprio ‘estar suspenso dentro do nada’, pelo qual ele já está sempre além do ente em sua totalidade, ou seja, se dá originariamente como transcendência. A finitude manifesta-se na transcendência²³⁸. “A angústia manifesta o nada²³⁹.” Se é por já sempre se encontrar suspenso dentro do nada que Dasein é transcendental, é por ser finito que pode se encontrar suspenso dentro do nada, para além do todo do ente, já estando sempre compreendido em

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 71.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 237.

um projetar, onde o próprio ser do ente se projeta na compreensão do ser do Dasein. Sem esta revelação do nada, o Dasein não pode se apresentar como si mesmo, nem pode estar o ente diante dele enquanto tal. É neste sentido que Heidegger cita a frase de Hegel, tanto num texto como no outro, sobre o fato de o ser puro e o nada puro serem o mesmo, e conclui:

(...) o ser mesmo é finito em sua manifestação do ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do Dasein suspenso dentro do nada. (...) Somente no nada do Dasein o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de modo finito. (...) O Dasein humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada.²⁴⁰

Melhor se esclarece, agora, porque outrora se afirmou que “só há algo semelhante ao ser, e tem que havê-lo, ali de onde a finitude se fez existente²⁴¹”, ou seja, para o Dasein. Somente para o Dasein pode haver algo como o ser, porque através da transcendência, onde se revela sua essência finita, já se encontra suspenso dentro do nada. Encontrar-se suspenso dentro do nada é a condição ontológica fundamental para que o Dasein esteja destinado aos entes, e para que se de a projeção do ser do ente em geral na transcendência, na compreensão do ser. Por essa razão é que se afirmou ser a angústia o que dá a possibilidade de compreensão do ser, e pôde servir, em função disso, como condutora da analítica existencial na pergunta por essa possibilidade.

3.4.2.2.2. A indeterminação como destinação do Dasein ao ente.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 241 – 242.

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996, p. 192.

O nada permanece como o indeterminado “pertencente ao ser do ente²⁴²”. Está junto a ele, faz a remissão a ele. Por esta razão, este caráter originário do nada, a nadificação, não pode ser casual, no sentido de que pode ou não acontecer. Ela é contínua. A angústia apenas torna patente a suspensão do Dasein no nada. Em sua remissão ao ente, “o nada nadifica ininterruptamente sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente²⁴³”. O que se oculta nesta dissimulação do nada em sua originariedade é justamente a indeterminação que a angústia faz patente. Por meio da transcendência, ou seja, por meio do ‘estar além do todo do ente’ embasado pelo ‘estar suspenso do Dasein dentro do nada’, se realiza a projeção do ser do ente em geral, de maneira oculta e *indeterminada*, mas compreensível em seu conjunto²⁴⁴; ele se dá inteiramente como evidente e de maneira pré-conceitual, constante e *indeterminadamente*, na compreensão²⁴⁵. A compreensão do ser, possibilitada pelo nada, acontece de maneira indeterminada, justamente porque a nadificação, em sua remissão ao ente, faz com que o Dasein se volte ao ente através de suas ocupações, pertencentes ao modo de ser do cuidado, não permanecendo mais perante ele a questão do ser, mas absorvido pela lida diária do cotidiano. A nadificação continua atuando, porque é originária, mas não como evidente, o que só se dá no encontro fundamental promovido pela angústia. “Contudo, é este constante, ainda que ambíguo, desvio do nada, seu mais próprio sentido²⁴⁶”.

Na compreensão do ser, o Dasein já se encontra em meio aos entes. Domina sua existência por completo seu estado de lançado, onde o Dasein já se encontra

²⁴² HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 241.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191.

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

sempre destinado ao todo do ente²⁴⁷. Este caráter de encontrar-se desde sempre destinado ao ente refere-se ao ser-no-mundo, tal qual se apresentou no segundo capítulo. Foi apresentada, especificamente, sua constituição ontológico-existencial no ser-em, em sua característica fundamental de ser junto ao mundo, para aqui se relacionar ao ser junto ao ente. Nessa remissão ao ente realizada pela nadificação, onde o Dasein se encontra destinado ao todo do ente, abre-se ele próprio como ser-no-mundo. Aqui, Dasein está no âmbito de sua familiaridade mais cotidiana, perante suas referências consolidadas, em seu modo de ser da facticidade.

O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo.²⁴⁸

A nadificação conduz o Dasein “ao ente que não é ele mesmo, (...) a que está destinado e cujo dono, apesar de toda sua cultura e técnica, não poderá ser nunca no fundo. Destinado ao ente que não é ele, não é dono, no fundo, do ente que ele mesmo é.²⁴⁹” O Dasein é capaz apenas de deixar ser o ente enquanto tal e, para isso, o ente já deve ter se projetado. Este ‘estarem destinados mutuamente’ Dasein e ente é a existência. A angústia, por sua vez, prossegue de algum modo escondida, porque latente está o modo indeterminado como a compreensão do ser se dá. Embora escondida, está presente. O Dasein é o lugar-tenente do nada, e em sua finitude não é capaz de se colocar originariamente perante o nada pela sua vontade, no sentido de que sua “mais genuína e profunda finitude²⁵⁰” lhe escapa.

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 94.

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 191 – 192.

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 240.

Considero, aqui, que este elemento, perante o qual se dá a impossibilidade do Dasein se colocar diante do nada, onde sua finitude em seu sentido mais genuíno lhe escapa, faz referência à facticidade. É justamente pela essência do Dasein constituir-se como finitude que deve sua finitude lhe escapar em sua essência. Por essa razão, também, tudo que tange à finitude deve, de algum modo, comportar-se de maneira semelhante. O Dasein em sua transcendência projeta-se em indeterminadas possibilidades em sua condução ao ente. O nada, de contrapartida, não é um ente ao qual o Dasein já se encontra destinado em suas possibilidades. Pelo Dasein querer dizer “estar suspenso dentro do nada”, este elemento é tão originário (senão o mesmo) quanto seu modo de ser enquanto ser-lançado. As possibilidades do Dasein não envolvem este modo de ser, e justamente por essa razão estas possibilidades indeterminadas de projeto estão abertas ao Dasein. O Dasein não pode escolher não ser lançado, não pode escolher não se constituir como projeto. O Dasein, originariamente, já se encontra lançado em suas possibilidades que ele mesmo é, por ele mesmo ser enquanto ‘suspenso dentro do nada’. Do mesmo modo que o Dasein não pode escolher retroceder em sua existência e escolher não ser, ou seja, não pode escolher não ser seu próprio projeto, também não pode escolher projetar-se desta ou daquela maneira em direção ao nada. O nada é originário com relação a todo projeto, sua condição de possibilidade, e deve, em razão disso, escapar-lhe, já que não pode ser dado como projeto. A ‘suspensão dentro do nada’ enquanto o ‘estar além do ente em sua totalidade’ é o fundamento de possibilidade de todo projeto, de modo que não pode ser alcançado como projeto, senão pelo não encobrimento (todo encobrimento é patrocinado pelos projetos na compreensão do ser) da indeterminação tornada patente na angústia. Esta indeterminação na experiência fundamental da angústia é o meio pelo qual o Dasein se assoma ao nada, e o assomar-se do Dasein é o modo específico pelo qual o nada dá-se, ou seja, nadifica, que de nenhum modo pode ser entendido como projeto. Ao contrário, os projetos se dão a partir do nadificar do nada, em sua constante remissão ao ente

pelo qual se dissimula enquanto nada “primeiramente e o mais das vezes (...) em sua originariedade²⁵¹”.

Este privilégio de não ser simplesmente ante os olhos entre os outros entes, que não se fazem patentes entre si, senão de encontrar-se em meio aos entes, *entregue a eles como tal, e de ser responsável de si mesmo como ente*, este *privilégio* de existir implica, em si mesmo, a necessidade de compreender o ser.²⁵²

Perante o estar destinado aos entes na existência, para onde é conduzido pela nadificação, impera, no Dasein, a necessidade de compreender o ser. Este andar em torno do ente tem como base a transcendência do Dasein, o ser-no-mundo²⁵³.

O Dasein se manifesta a si mesmo, na transcendência, como necessitado da compreensão do ser. Por meio desta necessidade transcendental cuida-se fundamentalmente do que o Dasein possa ser. Esta necessidade é a íntima finitude que sustenta o Dasein. À unidade da estrutura transcendental da íntima necessidade do Dasein no homem se dá o nome de cuidado.²⁵⁴

Como, ontologicamente, ser Dasein é estar suspenso dentro do nada, sendo o nada “primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade²⁵⁵”, sustenta o Dasein a si mesmo em sua íntima finitude enquanto necessidade de

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²⁵² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

compreensão do ser, por meio da qual se cuida em suas possibilidades que ele mesmo é. O encontrar-se com o nada se dá a partir do estar o Dasein em meio aos entes. A partir de sua essência, o nada conduz originariamente o Dasein diante o ente, onde já sempre se encontra a ele destinado. Permanecendo no projeto enquanto lançado, o Dasein decai e no mais das vezes já se encontra absorvido na lida imediata do cotidiano enquanto cuidado. Neste sentido, o cuidado se apresenta como “unidade estrutural da transcendência finita do dasein²⁵⁶”, sua própria “constituição fundamental²⁵⁷”, salvaguardado em seu caráter existencial pela angústia sempre presente, ainda que raramente salte “sobre nós para nos arrastar à situação em que nos sentimos suspensos²⁵⁸”.

Ainda que em meio aos entes, imerso no cuidado, o Dasein é o seu próprio estar suspenso no nada. Por esse estado fundamental e constante é que pode, primeiramente e no mais das vezes, refugiar-se junto aos entes. Pode refugiar-se porque já se encontra, originariamente, além do ente, o que caracteriza a transcendência. Possuísse o Dasein como única possibilidade ‘estar junto ao ente’, se ser junto ao ente se configurasse em sua constituição ontológico-fundamental, de modo que o ser do Dasein não se constituísse como transcendência, jamais poderia refugiar-se nos entes, visto que não se é possível ter refúgio onde desde sempre permaneceu e permanecerá. O fato de, primeiramente e no mais das vezes, o Dasein se encontrar refugiado em meio aos entes, não significa que se constitua essencialmente como junto ao ente. Para se refugiar junto aos entes, para estar originariamente destinado ao ente em sua totalidade, sua constituição deve se dar na transcendência do ente em sua totalidade para poder se encontrar originariamente destinado a ele. A nadificação, por sua vez, ao rejeitar o todo do ente em fuga, remete ao todo do ente em fuga em razão de rejeitá-lo. Esta remissão do Dasein ao todo do ente em fuga é o

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 200.

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 240.

evento pelo qual o Dasein se refugia junto ao ente originariamente, está destinado a ele, na dissimulação do nada. É neste sentido que Heidegger coloca o Dasein como lugar-tenente do nada, visto que este remete o Dasein ao ente no modo como o Dasein já se encontra destinado ao ente, ainda que não lhe sobrevenha a angústia. Por já ser ‘além do ente em sua totalidade’ é que se encontra originariamente destinado ao ente, pois o Dasein se constitui em sua transcendência.

Esta característica é comparada por Heidegger em *O que é metafísica* à própria metafísica, aventando uma outra interpretação para o seu nome. O seu *metá* significa aqui *trans*, no sentido de ‘além do ente enquanto tal’. “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo enquanto tal em sua totalidade para a compreensão.²⁵⁹” Este sentido pode, agora, também servir de auxílio para aclarar a afirmação em *Kant e o problema da metafísica*, onde Heidegger afirma que a metafísica se realiza, necessariamente, *como* Dasein. Ela nunca pode ser *sobre* o Dasein, visto que concerne à sua essência. Porque ela também se realiza como um ‘além do ente em sua totalidade’, ela se constitui como Dasein a partir dele. Por isso jamais encontrará um *organum* fixo, visto que já se encontra na transcendência além do ente enquanto tal. Pela mesma razão, uma antropologia filosófica fica impossibilitada de dar o fundamento do homem todo, visto que este fundamento se dá a partir da finitude, que se manifesta como transcendência, onde uma antropologia filosófica não poderia estender seu domínio, já que não se realiza como Dasein, não podendo encontrar-se além do ente enquanto tal. Só poderia, uma antropologia filosófica, abordar o homem através de categorias fixas, que de nenhum modo poderiam se realizar como Dasein.

O Dasein realiza sua transcendência em sua destinação ao ente, onde se refugia e permanece junto a ele em função da nadaificação, na dissimulação do nada, que remete-o ao ente. Neste sentido é que Heidegger afirma que “o nada é

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 241.

a possibilidade de revelação do ente enquanto tal para o Dasein humano²⁶⁰». O nada, como já indicado, dá o ente. O nada pertence a essência do ser, e no ser do ente acontece sua nadificação. Deste modo em que permanece junto ao ente, para ele remete o Dasein, que à ele se destina em forma de cuidado, enquanto necessidade de compreensão do ser. Visto que o nada se dissimula em seu sentido mais próprio, o Dasein, que agora se apresenta como lugar-tenente do nada, fica em seu lugar primeiramente e no mais das vezes no modo de ser do cuidado. É enquanto lugar tenente do nada, no cuidado, que o Dasein, ao seu modo, nadifica. O modo específico de nadificação, exercido através do Dasein, apresenta-se como necessidade de compreensão do ser. É através desta necessidade que o ser do ente em geral se projeta na compreensão do ser, “tendo como base a transcendência do Dasein, o ser-no-mundo, (...) de maneira oculta e (...) indeterminada, (...) mas compreensível em seu conjunto. Nisto queda oculta a diferença entre ser e ente. O homem mesmo se apresenta como um ente entre outros entes²⁶¹”.

É por essa razão que o homem não tem diante de si apenas objetos dados a sua subjetividade. O ente não surge simplesmente *para o homem*; mas o ser do ente em geral se dá essencialmente, através do Dasein, pela nadificação, projetando-se na compreensão do ser. Diferentemente disso, uma antropologia filosófica está restrita à descrição categorial do homem, onde os entes nunca surgiriam na existência como eles mesmos, e sequer se entreveria como o caráter indeterminado — indicador da presença da nadificação, ainda que latente — está intimamente vinculado ao ente enquanto tal — em face do nada enquanto absolutamente outro, que abre o ente enquanto tal.

Não cabe agora expor o modo inautêntico e autêntico de ser do cuidado, mas apenas de indicar que é pelo seu modo que o Dasein permanece enquanto lugar-

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

tenente do nada. É deste modo que se chega ao cuidado como unidade estrutural da transcendência finita do Dasein, faltando apenas para enfeixar esta exposição uma apresentação sintética e esquemática desta estrutura, que será dada no capítulo seguinte.

A indeterminação, que originariamente destina o Dasein a todo ente, não se encontrava indicada apenas na compreensão de maneira específica. Heidegger já a havia indicado anteriormente no texto. Considero que, em função do caráter de indeterminação frente à angústia, Heidegger escolhe justamente o trecho de Scheler em *Por uma idéia de homem* para servir-lhe de indicação: “O homem é algo tão amplo, matizado e diverso que escapa a toda definição²⁶²”. Logo na página seguinte à citação, Heidegger dá início à sua digressão sobre a antropologia filosófica, dando a conhecer o caráter de indeterminação em que se apresenta, deixando obscura sua fundamentação e sua função no conjunto da filosofia²⁶³. Desse modo, aceitando a posição de Heidegger como meu ponto de partida, penso que Scheler já tinha diante de si o problema fundamental do caráter indeterminado dado no modo evidente com que todo ser do ente e mesmo o Dasein já se projetam na compreensão do ser. Entretanto, ao invés de tomar como seu guia este ‘escapar de toda definição’ relativo ao homem²⁶⁴, Scheler procura superá-lo através de alguma determinação categorial, invadindo, assim, “o terreno de uma descrição antro- psicológica das ‘vivências’ e ‘faculdades do homem’²⁶⁵” que a análise da cotidianidade faz evitar. Enquanto guia, o ‘escapar de toda definição’ relativo ao homem deve conduzir à ‘impossibilidade de toda determinação’ posto em descoberto pela angústia. Tal caminho, contudo, só pode

²⁶² SCHELER, Max. *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze*. T. 1, 1915, p. 324 (Na segunda e na terceira edição os volumes foram publicados sob o título de *Vom Umsturz der Werte*) in HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 179.

²⁶⁴ Tomo este ‘escapar de toda definição’ como o indeterminado, em função da temática desenvolvida por Heidegger a partir dele, já indicado no texto.

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

ser traçado a partir na finitude do Dasein, que exige, em seu percurso, a ontologia fundamental.

3.5. Resultado da análise da cotidianidade em *Kant e o problema da metafísica*.

A análise na cotidianidade apresentou o cuidado como o existencial fundamental²⁶⁶ que faz “visível o Dasein no homem precisamente segundo aquela forma de ser do homem que, de acordo com sua essência, se esforça para manter no esquecimento o Dasein e a compreensão do ser do mesmo, ou seja, a finitude originária²⁶⁷”. É o cuidado o existencial que faz patente o problema da existência do Dasein em sua forma de ser decisiva: a cotidianidade. O que segue é uma retomada sumária dos principais pontos que acompanharam esta análise desde a elucidação da compreensão do ser como fundamento da finitude do Dasein.

Partiu-se da finitude para a tarefa de fundamentação da metafísica. A metafísica tradicional, em seu duplo caminho, pergunta pelo ente enquanto tal e pelo ente em sua totalidade — de onde seu conhecimento ontológico pode encontrar apenas categorias, pois não pergunta pelo ser. Partir da finitude do Dasein para fundamentação da metafísica exige uma metafísica do Dasein e, por essa razão, uma metafísica que se realiza como Dasein. Para essa tarefa se faz necessário uma ontologia fundamental que não mais encontraria categorias, mas existenciais, visto que ela pergunta não mais pelo ente, mas pelo ser enquanto tal. Em decorrência disto, a pergunta pelo ser deve mostrar-se como essência do problema da finitude no homem.

Perante a impossibilidade de uma resposta direta e final à pergunta pelo ser enquanto tal, verificou-se que o ser já se dá originariamente em uma compreensão

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 200.

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

do ser, onde já se encontra projetado o ser do ente de modo pré-conceitual e indeterminado, embora compreensível em seu conjunto.

A capacidade de transcendência do Dasein se realiza enquanto compreensão do ser, que é o mais finito em sua finitude. A constituição de a transcendência no compreender se dá na unidade essencial que mantém com o encontrar-se-fundamental do Dasein e com seu 'estado de lançado'.

O encontrar-se-fundamental do Dasein promovido pela angústia se dá como estranheza, como algo que não pode se determinar. Entendo que este indeterminado estava presente desde o princípio da exposição da compreensão do ser, mas de modo latente. Este indeterminado se torna patente na angústia. Esta impossibilidade de determinação patente enquanto humor fundamental é o encontrar-se-fundamental no nada, onde o Dasein encontra-se consigo mesmo em seu modo mais puro, em sua transcendência e enquanto destinado ao todo do ente. O nada é a condição de possibilidade de transcendência.

Somente perante a finitude é possível a transcendência, que agora se apresenta como 'além do ente em sua totalidade', pela razão do Dasein, em sua finitude, estar suspenso dentro do nada. Pertence à nadaificação se dissimular, visto que remete o Dasein à totalidade do ente em fuga, onde originariamente, com a angústia em seu modo latente, se encontra no cuidado. Este é o 'estado de lançado' que o Dasein, no mais das vezes, já se encontra.

O cuidado é onde se dá a unidade estrutural do Dasein, e onde se dá também a unidade de suas determinações ontológicas, como visto no capítulo anterior sobre a caracterização prévia do Dasein. Nele foi indicado, ainda que sumariamente, que, em função da liberdade, o Dasein se encontra na maior parte das vezes no cuidado de modo inautêntico. Entretanto, o interesse neste momento é de apresentar a unidade estrutural entre existência, facticidade e decadência se

enfeixando no cuidado, a partir da exposição de Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*.

Primeiramente, o modo de ser da existência “é em si finitude e, como tal, é possível unicamente sobre a base da compreensão do ser²⁶⁸”. Na compreensão do ser, o Dasein e o ser do ente já se encontram destinados mutuamente, e esta relação domina por completo sua existência. Entretanto, a constituição do Dasein e do ser de todo ente só é acessível ao compreender como projeção²⁶⁹. Este é o âmbito da facticidade, onde o Dasein sempre é suas possibilidades, projetando-se para elas, configurando a compreensão do ser onde o ser do ente se projeta e se constitui. O Dasein, de modo originário, não apenas se projeta, mas permanece no projeto enquanto lançado, onde queda encoberta sua própria essência como projeto, deixando cair no esquecimento a diferença entre ser e ente, onde o homem termina por se apresentar para si mesmo como um ente entre os outros entes. Este é o modo de ser da decadência, onde, por meio da necessidade transcendental de compreensão do ser, o Dasein “se cuida fundamentalmente do que (...) possa ser²⁷⁰”. Esta necessidade de compreensão do ser já era dada no modo de ser da existência, pelo fato de o Dasein ser um ente em meio aos entes, destinado ao ente em sua totalidade, patente este através da nadificação em seu modo latente. Se a compreensão do ser “é a essência íntima da finitude²⁷¹”, aumentando o grau de precisão sobre a interrogação pelo ser empreendida na obra, chegamos ao resultado de que o cuidado, como a necessidade de compreensão do ser, “é a íntima finitude que sustenta o Dasein²⁷²”. O cuidado, desta maneira, une em si os três modos de ser principais ao Dasein. Neste encadeamento, não há precessão de uns sobre os outros. Eles se dão na unidade

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 192.

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 195.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 193.

²⁷² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

do cuidado. É no cuidado que o Dasein se encontra destinado aos entes. É no cuidado que o Dasein se lança nos três modos característicos daquele, de modo próprio ou impróprio. É no cuidado que o Dasein, permanecendo no lançado, deixa esquecida a diferença ontológica, e sua peculiar relação com o ser, que prossegue a exercer todavia enquanto lugar-tenente do nada.

Entendo a unidade estrutural da transcendência do Dasein no cuidado como lugar-tenente do nada. Neste sentido, é necessário fazer patente de que modo a nadificação do nada se dá na existência, na facticidade e na decadência. Na existência, é a nadificação que revela o ente enquanto tal ao Dasein. Na facticidade, é pelo fato do Dasein como 'suspenso dentro do nada' ser 'além do ente em sua totalidade', que se instaura a transcendência do Dasein como possibilidade de todo projeto. Na decadência, é pelo modo próprio do nada se dissimular que nos conduz ao ente, nos remete a ele, onde o Dasein já se encontra, primeiramente e no mais das vezes, absorvido em suas ocupações²⁷³, destinado ao ente em seu 'estado de lançado'²⁷⁴.

Se considerado a partir do *caráter indeterminado*, enunciado ao começo deste capítulo, enquanto modo fáctico da finitude do Dasein, deve ser através dele que a constituição transcendental do Dasein se faz atuante. Em seu modo patente, está desencoberto pela angústia no encontrar-se-fundamental onde o Dasein se assoma ao nada. Em seu modo latente, está encoberto pela 'estado de lançado' do Dasein enquanto este se dá como lugar-tenente do nada.

Enquanto lugar-tenente do nada, é a própria nadificação através do Dasein que dá a constituição tanto do Dasein para si mesmo quanto do ser do ente enquanto projeto na compreensão do ser. Entendo que é somente a partir desta posição, que se pode falar de uma imaginação produtiva pura em decorrência da

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

finitude do homem. O aumento de precisão na interrogação pelo ser enquanto tal conduziu a exposição de Heidegger do resultado da imaginação transcendental — como fundamento da possibilidade interna de transcendência²⁷⁵ — para o cuidado — como constituição fundamental da transcendência do Dasein.

A análise da cotidianidade foi capaz de aclarar a unidade estrutural do Dasein a partir de sua finitude. Aclarar esta unidade estrutural era justamente o que a antropologia filosófica, na exposição de Heidegger, já não realiza de início, visto a imprecisão com que o homem nela se apresenta, tendo-se “em conta a diversidade dos conhecimentos empírico-antropológicos em que se baseia²⁷⁶.” Desta maneira também foi que descreveu que “os esforços de Scheler, acentuados em seus últimos anos e empenhados em uma nova inspiração fecunda, foram dedicados não somente a conseguir uma idéia unitária do homem, senão a destacar também as dificuldades essenciais e as complicações de semelhante tarefa²⁷⁷”.

Na opinião de Heidegger, a antropologia filosófica não é capaz nem de um e nem de outro. Para se realizar essa tarefa a que Scheler havia se proposto, era necessário mais do que a soma dos saberes ónticos sobre o homem e mais do que a soma das ontologias regionais onde, através do todo do ente, pudesse se localizar a posição do homem em meio aos entes. Tanto a descrição empírica quanto a categorial não correspondem ao modo essencial de ser do homem, não concernem a sua finitude, do modo como só existenciais poderiam concernir. A constituição do Dasein exige que a pergunta dirigida à ele se constitua como Dasein. Tal a metafísica do Dasein, que tem como primeira etapa a ontologia fundamental. Através da análise da cotidianidade, que é o primeiro passo da ontologia fundamental, Heidegger realiza a seu modo as tarefas empresadas por

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 173.

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 197.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178.

Max Scheler, segundo sua exposição: em primeiro lugar, aclara a “dificuldade essencial” em conseguir “uma idéia unitária de homem”, através da indeterminação latente sempre presente na compreensão do ser, que se patenteia como essencial impossibilidade de determinação na angústia; dá, em decorrência disto, uma “idéia unitária de homem” através “da unidade estrutural da transcendência do Dasein²⁷⁸”, que se realiza como cuidado.

Se o primeiro passo da ontologia fundamental é a análise da cotidianidade, o segundo passo é a exposição do cuidado a partir da temporalidade. A obra *Kant e o problema da metafísica* encerra-se na indicação desse caminho, onde Heidegger indica a análise do tempo que deve ser empresada. O tempo não deve ser tomado nem em sua possibilidade ôntica nem ontológica. Diferente disso, deve ser tomado em seu sentido ontológico-fundamental, ou seja, não pode ser tomado meramente nem como dado ôntico nem como categoria, mas como um existencial, na íntima relação com o ser, visto que a ontologia fundamental tem por finalidade a interpretação do Dasein como temporalidade. Este é o modo pelo qual se interroga o ser em *Ser e Tempo*²⁷⁹. A obra *Kant e o problema da metafísica* pode ser considerada, segundo Heidegger, “como uma introdução ‘histórica’ à problemática tratada em *Ser e Tempo*²⁸⁰”, ou, ao menos, assim considerou em seu prólogo à primeira edição de 1929. Considerando esta afirmação, entendo que a análise da cotidianidade indicada em *Kant e o problema da metafísica* faz referência à primeira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, visto que ela já se encontrava pronta à época. A primeira redação da segunda seção de *Ser e Tempo* se originou junto à interpretação da *Crítica da Razão Pura*, e Heidegger considera *Kant e o problema da metafísica* como um complemento preparatório para ela, conforme declara no prólogo da primeira edição. Nesse sentido, entendo que o segundo passo da ontologia fundamental, o esclarecimento do cuidado como

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 198.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 200.

²⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 9.

temporalidade, refere-se mais especificamente à segunda seção da primeira parte de *Ser e Tempo*.

Portanto, pode-se considerar que em *Ser e Tempo* se encontra o desenvolvimento em termos de uma questão mais vasta desses dois passos em que se encerra a ontologia fundamental, onde a “regressão para a finitude do homem (...) se realiza de maneira a manifestar no Dasein a temporalidade como proto-estrutura transcendental²⁸¹”.

Kant e o problema da metafísica, nesse sentido, se apresenta como um trabalho preparatório para o questionamento de *Ser e Tempo*, e, de maneira mais específica, enquanto desenvolvimento da ontologia fundamental em que nele é apresentada e delimitada com relação ao conhecimento ôntico e ontológico, este último, em particular nesta obra, referido à possibilidade de uma antropologia filosófica.

A explicação da idéia de uma ontologia fundamental aclarou que, se a problemática da metafísica do Dasein se apresentou como *O ser e o tempo*, é a conjunção “e” deste título que implica o problema central. Nem o “ser” nem o “tempo” têm necessidade de abandonar seu significado anterior, mas têm necessidade de uma interpretação mais originária que fundamente seu direito e seus limites.²⁸²

A positiva ambigüidade da fundamentação da metafísica pertencer a metafísica do Dasein e que, enquanto busca de uma unidade estrutural, percorreu toda obra, encontra agora a base para seu desenvolvimento na interpretação originária de onde ser e tempo tiram seu fundamento. A unidade deste

²⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 203.

²⁸² HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 203.

fundamento constitui a essência do Dasein em virtude de que é seu ser que deve ser interpretado a partir da temporalidade em seu sentido existencial. Entretanto, a interpretação empreendida em *Ser e Tempo* se encaminha e os ultrapassa para onde ambos retiram seu fundamento único. Mais além, ainda, de uma antropologia filosófica esta interpretação já se encontra, visto que, em princípio, a antropologia filosófica sequer considera à finitude do Dasein.

4. O caráter indeterminado enquanto reorientação da pergunta sobre o homem da antropologia filosófica para a análise da existência na ontologia fundamental.

O Dasein é o ente que responde ao ser²⁸³ porque é enquanto questiona o sentido do ser²⁸⁴. O Dasein é o próprio interrogado sobre a questão do sentido do ser²⁸⁵. Nisto se estabelece sua peculiar relação com o ser²⁸⁶. Esta relação configura-se como experiência metafísica pela qual o Dasein se apropria de si mesmo²⁸⁷. Não se trata do exercício disciplinar da metafísica, mas do humor fundamental (Grundstimmung) da angústia onde o Dasein se encontra além do todo do ente. Aí fica descoberto seu ser-lançado que, em *Kant e o problema da metafísica*, é o estado originário do Dasein enquanto transcendência. Desvelado seu estado originário de encontrar-se além do ente em sua totalidade, o Dasein encontra-se em seu estado mais próprio, suspenso no nada. Heidegger afirma que o Dasein quer propriamente dizer “suspenso dentro do nada²⁸⁸”.

Assim também define a metafísica ao final da preleção, ao propor a tradução do prefixo grego ‘meta’ pelo latino ‘trans’ e interpretar metafísica como além do ente enquanto tal²⁸⁹. Este é o sentido originário de metafísica, e não seu sentido decaído, encoberto enquanto disciplina filosófica. É neste sentido originário que Heidegger afirma ser metafísica o próprio Dasein, pois refere-se ao seu modo de ser originário de estar além do todo do ente, ou seja, a transcendência.

²⁸³ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 17.

²⁸⁴ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 16.

²⁸⁵ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 15,

²⁸⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 17.

²⁸⁷ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 75.

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 240 – 241.

Por esta razão o Dasein é enquanto responde ao ser, enquanto questiona o sentido do ser, onde se tem em questão o próprio ser do questionador. O Dasein é exercendo metafísica, fazendo metafísica, inclusive no sentido decaído de metafísica, que corresponde à metafísica escolar assim definida por Kant. Heidegger afirma que a essência do nada é “conduzir primeiramente o Dasein diante do ente enquanto tal²⁹⁰”. É a própria nadação que desencobre os entes, os faz patentes. A condição de possibilidade do Dasein se conduzir ao ente enquanto tal é constituir-se além justamente do ente.

Deste modo, a nadação do nada faz com que o Dasein se conduza ao ente intramundano e lá permaneça, primeiramente e no mais das vezes, enquanto ser-explicitado-público. A nadação do nada faz com que o Dasein entre no seu ser, nomeado na sua integralidade por cuidado.

Assim como o nada, o mundo é nada de ente. Suspenso no nada, o Dasein deixa-se desencoberto enquanto ser-no-mundo. O que aí se põe a mostra é seu ser-lançado que, na condução ao ente intramundano, se encobre. Como já visto, encobrir-se é permanecer no lançado. Por isso o Dasein existe facticamente de modo decadente. Embora encobridora, a decadência não é restritiva. Ao contrário, existência, facticidade e decadência são os traços ontológicos fundamentais do Dasein que acontecem em uma unidade indivisível, sempre presentes, no cuidado, sendo a impropriedade, na decadência, a condição de possibilidade do Dasein poder entrar no que lhe é próprio.

O cuidado, em vista disso, não rejeita o estar suspenso no nada; ao contrário, ele tem sua transcendência sua condição de possibilidade — ou não seria o cuidado a totalidade indivisa da unidade estrutural do Dasein. Procurar investigar o Dasein em seu mais puro si-mesmo na angústia patente é restritivo. O humor fundamental da angústia, quando encoberto, permanece latente, mas

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 239.

permanece²⁹¹, ainda que decaída no temor²⁹². Isto significa que o Dasein também permanece no ser-explicitado-público pela nadificação do nada.

Incluindo a decadência, o Dasein é em seu modo de ser integral, e é a partir daí que deve ser considerado. Por essa razão ele próprio é metafísica²⁹³, ainda que não trabalhe seus conceitos ou sequer os considere, mas mesmo quando se insere neles totalmente no modo da enunciação. Em decorrência disso, quando considera a disciplina metafísica em seu modo de conhecimento teórico, trata-se de um encobrimento que concerne ao ser do Dasein. Estes encobrimentos, por sua vez, é que são restritivos quando se procura considerá-los apenas a partir de suas disciplinas específicas. Quando a evidenciação altera o modo de ser a que se dirige por procurar considerá-lo a partir de si tão somente, enquanto destacado de suas relações fundantes, abre-se algum modo específico da Vorhandenheit que mais se refere ao modo de questionar que à coisa anteriormente questionada, tendo como principal prejuízo a não consideração deste fenômeno, que também pertence ao modo de ser do Dasein.

O ‘antropos’ da antropologia, o ‘homem todo’ da antropologia filosófica, a ‘subjetividade’ do idealismo, o ‘cógito’ cartesiano, o ‘psiquismo’ da psicologia, serão sempre encobrimentos com relação a consideração da unidade do Dasein no cuidado, onde estes encobrimento se mostram como encobrimentos. Se somados estes aspectos, como às vezes sugeriu a antropologia filosófica, mais distante ainda estaríamos da manifestação da unidade estrutural do Dasein no nada que não permite aspectos, por ser nada de ente. Esta tentativa apenas faz sentir o objeto como um conceito que não se deixa precisar, como afirmou Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*²⁹⁴. Esta precisão deve antes

²⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 246.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante de Sá Schuback. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 254.

²⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 242.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 176 – 180.

precisar melhor o que se apresenta, deter-se perante os problema e se reorientar por eles. Heidegger, em *Ser e tempo*, reorienta a questão do ser se orientado por ela, perante os seus preconceitos legados pela tradição de universalidade, impossibilidade de definição e evidencia. É a partir da impossibilidade de definição que, através da diferença ontológica, se tomará a universalidade por problemática e a evidencia por encobrimento. “É por isso que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência²⁹⁵”.

Não se está desconsiderando aqui as ciências particulares. São elas, cada qual em sua restrição específica, que desconsideram a amplitude do Dasein enquanto ser-no-mundo. Esta amplitude, contudo, deve ser considerada mediante seja necessário. As ciências particulares têm outras tarefas que dar a unidade do Dasein e a fundamentação da metafísica. A ontologia fundamental destrói a ontologia tradicional na medida em que procura, em cada etapa da ciência, a correspondência do ser.

Todavia, ainda que restrita, pela decisão de sua tarefa, a antropologia filosófica não pode tratar de outra coisa a não ser do Dasein, embora o desconsidere em sua integralidade, em seu essencial modo de ser sua compreensão do ser, afastando-se do que considera impreciso, indeterminado, para precisá-lo no caminho tradicional de uma categoria no modo de ser da *Vorhandenheit*. Como já dito, esta possibilidade de encobrimento também concerne ao ser do Dasein, ao cuidado. Não se trata a antropologia filosófica de um erro, um modo deficiente de ciência. Sua existência se dá no exercício do ser do Dasein.

A Antropologia, ainda que filosófica, é um modo particular de desconsideração da diferença ontológica. Esta desconsideração é própria da

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 242.

metafísica como um todo. Referindo-se ao curso *Problemas fundamentais da fenomenologia* e ao escrito *Da essência do fundamento*, Dubois afirma que “a meditação da diferença ontológica (...) leva a situar a metafísica (filosofia ela mesma em suas decisões primeiras) ao mesmo tempo nessa diferença e como cegueira para essa diferença enquanto tal²⁹⁶”. Ou seja, a desconsideração do âmbito amplo do Dasein em sua peculiar relação com o ser, desconsideração esta que abre o âmbito primário de toda ontologia regional em ciências particulares, pertence ao originário modo de ser do Dasein. Mais importante do que considerar o âmbito do Dasein é levar em consideração prioritária a habitual desconsideração deste âmbito.

Do mesmo modo, não é a desconsideração da antropologia filosófica com relação ao caráter indeterminado de sua pergunta sobre o homem que deve ser corrigido. Isto despreza o elemento mais importante, o comportamento geral da antropologia filosófica em desconsiderar a importância do caráter indeterminado. Esta desconsideração da antropologia filosófica pertence ao caráter indeterminado de sua questão sobre o homem. Vale dizer, é já o próprio caráter indeterminado, enquanto nadaificação do nada que conduz o Dasein no seio do cuidado junto ao ente intramundano, neste caso, enquanto *Vorhandenheit*. O que deve ser considerado é o caráter de indeterminação em seu âmbito total, que leva em conta a sua desconsideração. Quando isto é feito, ocorre uma reorientação a partir do caráter indeterminado nos moldes da análise da existência em *Ser e tempo*, em razão do ser daquele que questiona entrar em questão enquanto aquele que desconsidera. Esta desconsideração radica no modo de ser fundamental do Dasein no cuidado, e compreendida na totalidade da questão do caráter indeterminado, reorienta a pergunta da antropologia filosófica para uma análise da existência como primeira tarefa de uma ontologia fundamental.

²⁹⁶ DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004, p. 72.

CONCLUSÃO

O problema inicial deste trabalho é de como a ontologia fundamental supera a proposta de uma antropologia filosófica. Ela supera porque cumpre a tarefa que a antropologia filosófica havia assumido e não pode cumprir, a saber, apresentar a unidade estrutural do homem a partir de si mesmo, de modo que a antropologia filosófica ofereça as condições internas de possibilidades de fundamentar a si mesma e, em decorrência disso, dar o fundamento de todas as ciências.

O problema fundamental da antropologia filosófica é o modo problemático em que se verteu a pergunta pela unidade do homem. O homem, enquanto objeto da antropologia filosófica, ou se perde em uma diversidade que o imprecisa, ou se apresenta restrito demais para oferecer uma idéia unitária a partir de si mesmo.

Permanece na pergunta pela idéia unitária de homem um caráter indeterminado. Este caráter que resiste a toda determinação foi tomado como obstáculo a ser superado pela antropologia filosófica. Contudo, esta indeterminação refere-se à constituição originária do Dasein em seu encontrar-se fundamental suspenso no nada, onde se deixa ver sua unidade estrutural.

Neste trabalho se apresentou a compreensão do ser como condição de possibilidade na unidade estrutural do Dasein no cuidado. No segundo capítulo se apresentou a compreensão do ser como decorrente da questão do ser em sua reorientação para o sentido da questão. No terceiro capítulo a compreensão do ser surge como o mais íntimo fundamento da finitude, esta como condição de possibilidade do Dasein enquanto transcendência, de onde se constitui originariamente e de onde se revela sua unidade estrutural no cuidado.

Como proposto pela antropologia filosófica de Max Scheler, considero correto as questões concernentes ao homem se localizarem no centro dos problemas outrora filosóficos legados pela tradição ocidental. Entretanto, assim o faz

atualizando em seu tempo os problemas sempre em vigência na metafísica, sem poder com relação a eles estabelecer-se de modo fundamental. A antropologia filosófica é metafísica, mas desta não pode dar o fundamento, visto que não tem a condição de se autofundamentar.

Por sua vez, a ontologia fundamental, tendo como sua primeira etapa a análise da existência, supera a dicotomia herdada da metafísica em vigência na antropologia filosófica através da utilização da diferença ontológica e do círculo hermenêutico para se chegar à unidade estrutural do Dasein.

Antropologia filosófica não pode dar a unidade da idéia de homem porque, enquanto inserida dentro dos limites de uma ontologia regional, atualiza a dicotomia herdada da metafísica em seu próprio modo de indagar pelo homem, onde é tomado previamente como sujeito. Como foi visto, segundo o modo de discurso da enunciação, o homem sofre uma verdadeira modificação ontológica onde fica fora de sentido, desumanizado, tomado como ente a partir de si mesmo, considerado em relação com o que lhe ultrapassa só de modo derivativo. Este é o modo de ser da *Vorhandenheit*, que não é nem o modo originário nem o primário em que se dá o Dasein. Ele próprio é derivativo do modo primário de ser-no-mundo da *Zuhandenheit*, mas, diferente desta, nega sua proveniência. Como afirma Dubois, a tradição partiu da enunciação na questão do ser, onde a abordagem lógico-predicativa, o ser enquanto substancialidade e a unilateralidade teórica se estabelecem decorrentes do mesmo fato.

Como foi apontado no trabalho, é evidente que não se pode abrir mão do modo de discurso da enunciação para a elaboração de um trabalho científico. A questão, propriamente, é levar isso em conta, e observar a modificação ontológica que sofre o ente a partir do modo com que é abordado.

Levar em consideração o círculo hermenêutico é determinante para a análise da existência, mas o modo de abordagem da antropologia filosófica sobre o

homem carece de instrumentos para identificar a modificação ontológica que realiza sobre seu objeto em razão do próprio modo de abordagem. Além disso, justamente pela herdeira da metafísica em que se constitui a antropologia filosófica, qualquer possibilidade de aproximação da consideração de um conceito como o do círculo hermenêutico será julgado como vago e improdutivo, do mesmo modo que antes o caráter indeterminado foi tomado apenas como obstáculo.

O caráter fundamental, em *Ser e tempo*, de o Dasein constituir-se em sua relação com o ser, é o alicerce da unidade estrutural do Dasein no cuidado. Em *Kant e o problema da metafísica*, este alicerce é dado pela finitude. Não são, contudo, dois pontos distintos, mas duas formas diferentes de se abordar o mesmo ponto, visto que o estar em relação com o ser encontra sua condição de possibilidade na finitude, porque o Dasein é sua própria transcendência.

O caráter indeterminado não é uma negligência ou o resultado de uma tarefa não realizada. Antes, ele é o caráter que resiste a toda determinação. Ignorado pela antropologia filosófica em seu modo em se perguntar pelo homem, corresponde à definição primária de ser, ao conceito existencial de mundo e ao nada — ambos são nada de ente. Portanto, o caráter indeterminado ignorado na questão sobre o homem é o único caminho que conduz a sua unidade estrutural, ou seja, o Dasein em seu encontrar-se mais próprio suspenso no nada, enquanto transcendência. O indeterminado é justamente o que não se deixa determinar, é o que em cada um destes conceitos: ser, mundo, nada, não se deixa definir como a um ente. Esta indeterminação também se refere ao modo problemático em que se apresenta a questão sobre o homem. Este caráter problemático da questão constitui-se no fato de o homem, embora não plenamente explicitado, compreende-se já primeiramente de modo vago e mediano. O modo problemático da questão sobre o homem, ignorado pela antropologia filosófica, só se deixa ver na analítica do Dasein. Ele se refere à compreensão do ser, que Heidegger considera o mais íntimo de sua finitude, fundamento da unidade estrutural do Dasein no cuidado.

Além disso, como foi visto na análise da existência, todo conceito de homem na história da filosofia é *Vorhandenheit*, o que configura apenas um modo de ser do *Dasein* com relação ao ente. Além de haverem outros modos de ser do *Dasein*, o *Dasein* se constitui em sua relação com o ser. *Dasein* não é apenas o homem, é o ser do homem e ultrapassa todas as definições que na história da filosofia se deu ao homem. Nesta ultrapassagem, encontra seu modo próprio e originário de ser enquanto transcendência. Enquanto transcendência, tendo por ser o cuidado, o *Dasein* dá condição de possibilidade de todas as definições ontológico-regionais elaboradas sobre o homem. Por essa razão, partindo-se destas definições, não se pode chegar a um conceito unitário de homem. Esta unidade está no *Dasein*, mas não se está mais tratando do homem especificamente, e sim da relação originária com o ser que funda e se realiza como metafísica.

O conceito de homem não tem como abarcar a constituição mediana do *Dasein*, onde, através da análise da existência, mostra-se que sua constituição ontológica originária é a condição de possibilidade de toda a imersão na cotidianidade. Inversamente, a partir da análise da existência, pode-se compreender qual o sentido do surgimento da idéia de homem na tradição da metafísica, e qual relação esta idéia guarda com o *Dasein*. Esta relação é de desvio, mas porque constitui a essência do *Dasein* desviar-se. Ele se esquiva de seu ser-lançado na cotidianidade do mesmo modo que, ao se constituir como metafísica, desvia-se para as ontologias regionais procurando contornar o caráter indeterminado na questão sobre o homem.

A antropologia filosófica, ao procurar superar o caráter indeterminado da questão sobre o homem meramente como obstáculo — em função de se alcançar sua idéia unitária —, negligencia e empenha-se em ultrapassar justamente o existencial que articula a estrutura do *Dasein* em uma unidade no cuidado: a compreensão do ser. Perdendo de vista a compreensão do ser, que só se abre tematicamente no aprofundamento do caráter indeterminado da questão sobre o

homem, a antropologia filosófica perde definitivamente a possibilidade de descrever uma unidade estrutural efetiva que se constitua além da dicotomia herdada pela metafísica.

Da compreensão do ser que, em *Kant e o problema da metafísica*, é o mais íntimo fundamento da finitude, deve se apresentar de que modo ela se constitui em uma unidade com o ser-lançado e com a disposição, ou seja, com o encontrar-se (Befindlichkeit). Em *O que é metafísica*, há dois modos de disposição, dois modos de encontrar-se: lançado na impropriedade e suspenso no nada. O encontrar-se (Befindlichkeit) suspenso no nada deixa ver o ser-lançado do Dasein como compreensão do ser, condição de possibilidade para ser em um mundo e estar junto ao ente, possibilidades salvaguardadas pela finitude.

Como somente suspenso no nada deixa ver a compreensão do ser, que é o fundamento da unidade estrutural do Dasein, o caráter indeterminado da questão sobre o homem deve ser primeiramente considerado, porque este caráter que resiste a toda determinação se institui em relação direta com a nadaificação do nada, que em proximidade resiste a toda determinação, mas que atua, ainda que latente, constituindo ontologicamente o que Dasein é enquanto transcendência, de maneira originária, como condição de suas possibilidades ônticas, já o conduzindo primeiramente e no mais das vezes em direção ao ente, em sua integralidade no cuidado.

O caráter indeterminado oriundo da pergunta pela unidade do homem é já o modo encoberto da compreensão do ser — que é o próprio Dasein — enquanto lugar tenente do nada.

Tento isso em vista, concluo que o caráter indeterminado parte do que há de mais próprio na pergunta pela unidade do homem. Ele parte da finitude, esta sendo condição de possibilidade da constituição do Dasein enquanto transcendência. A unidade estrutural do Dasein se manifesta quando este se

encontra propriamente com o que ele é, em seu modo mais puro, suspenso no nada. O nada, que resiste a toda determinação, nadaifica, conduzindo o Dasein para junto do ente. A nadaificação do nada continua a atuar ainda que ele não esteja na angústia. Na nadaificação contínua do nada o Dasein constitui-se como ser-no-mundo em sua lida cotidiana. O caráter indeterminado é a marca da atuação latente do nada, manifestando-se enquanto indeterminado quando se pergunta do homem sua essência, ainda que na forma de sua unidade. Somente se o caráter indeterminado for tomado como guia da pergunta pela idéia unitária de homem é que ela pode ser frutífera. Ele exige uma análise da existência como primeira etapa da ontologia fundamental para que se mostre que o objeto pretendido — o homem em sua unidade — e o modo como se pergunta — na forma exclusiva da evidenciação, sem que se leve em conta esta diferença — são muito restritos para cumprir a tarefa e, na medida em que a tarefa os ultrapassa, a ultrapassagem apresenta-se como indeterminação.

A finitude é o mais íntimo fundamento da compreensão do ser. O caráter indeterminado que parte dela é a própria indeterminação da compreensão do ser que nunca se deixa ver na lida cotidiana do ser-no-mundo. Por essa razão, o caráter indeterminado encontra-se relacionado com a compreensão do ser, e é na compreensão do ser que o Dasein já se encontra sempre articulado em sua unidade estrutural no cuidado.

Bibliografia

Livros

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. [*Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz; México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Tradução de Julián Marías. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1966.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. 4 vols. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GERB, Antonello. *O novo mundo: história de uma polêmica: 1750 – 1900*. Tradução de Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Arte y Poesia*. Tradução de Samuel Ramos; México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH, 2001.

_____. *Ser e tempo — parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Ser e tempo — parte II*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6ª edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1998.

_____. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *Phenomenological interpretation of Kant's Critique of pure reason*. Tradução de Parvis Emad, Kenneth Maly. Indiana University Press, 1997.

_____. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe Band 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Que é isto — a filosofia*; in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Que é Metafísica?*. in Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos, Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Manual dos cursos de Lógica*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 2 volumes. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Crítica da Razão Pura e Outros Textos Filosóficos*. Tradução de Paulo Quintela. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. ed. Walter de Gruyter & Co., Akademie-Textausgabe, 1968.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002

LOPARIC, Zeljco. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason: Explorations os Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações de Quixote*. Comentado por Julián Marías. Tradução de Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano Ltda, 1967.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia : limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. *Nas proximidades da antropologia : ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 5ª edição. — (Coleção filosofia; 15), 1994

_____. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 3ª edição. — (Coleção filosofia; 22), 1992.

Vídeos

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Fenomenologia e Existencialismo*; in *Balanço do Século XX – Fundadores do Pensamento no Século XX*; Log On Editora Multimídia Ltda, São Paulo, DVD, 2006.