



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA
(PROF-FILO – NÚCLEO: UFPE)**

**FILOSOFAR E FILOSOFIA EM MARTIN HEIDEGGER: FILOSOFIA COMO
*DESPERTAR FUNDAMENTAL DO EXERCÍCIO DA FINITUDE***

GILVANIO MOREIRA SANTOS

RECIFE, 2018

GILVANIO MOREIRA SANTOS

**FILOSOFAR E FILOSOFIA EM MARTIN HEIDEGGER: FILOSOFIA COMO
*DESPERTAR FUNDAMENTAL DO EXERCÍCIO DA FINITUDE***

Dissertação apresentada no curso de Mestrado Profissional em Filosofia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Orientador:
Prof. Dr. Sérgio Ramos.

RECIFE, 2018

GILVÂNIO MOREIRA SANTOS

**FILOSOFAR E FILOSOFIA EM MARTIN HEIDEGGER: FILOSOFIA COMO
*DESPERTAR FUNDAMENTAL DO EXERCÍCIO DA FINITUDE***

Dissertação apresentada no curso de Mestrado Profissional em Filosofia núcleo:
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como pré-requisito para obtenção do
título de mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Doutor Sérgio Ricardo Vieira Ramos (Orientador)

Prof. Doutor Walter Matias Lima

Prof. Doutor Sandro Márcio Moura de Sena

Aprovado em: ___/___/_____.

À Giselle Andrade, Zara Giovana e “àquele que dizia que queria morrer doce quando o mundo acabasse em mel”.
(Di Melo).

AGRADECIMENTOS

À companheira, Giselle Andrade, por toda paciência, sintonia, disposição, prontidão, guarda, e auxílio não apenas no que concerne ao que quer dizer: “colocar os pingos nos Is”, e ajustes com as traduções e orientações da língua inglesa, mas também por todo o seu apoio, dito aqui como: incondicional.

Ao Prof. Dr. Sérgio Ramos, não somente pelas tardes e noites de estudos e pesquisas complementares deste trabalho, bem como pelas contribuições afetivas e indicações dos caminhos aqui traçados.

Ao Prof. Dr. Junot Matos, pela dedicação junto à coordenação do núcleo ao qual está vinculado tal Mestrado.

Ao professor Dr. Sandro Sena, pela ajuda no que concerne às dúvidas relacionadas ao projeto da hermenêutica da facticidade, analítica existencial e ontologia fundamental heideggeriana.

Ao professor Dr. Marco Casanova, pela paciência junto às minhas perguntas nas aulas sobre *Ser e Tempo*.

Ao amigo e Prof. Me. Gabriel Kafure, pelo auxílio e ajuda com a tradução da língua francesa.

À Prof.^a Me. Aurenice Lima, pelo auxílio com a tradução e esclarecimentos na língua alemã.

Agradeço também à bolsa de estudos possibilitada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), afinal, sem o tal auxílio financeiro, a pesquisa aqui impetrada enfrentaria outras dificuldades.

Filosofia é filosofar e nada além disso.

Heidegger.

DA-SEIN

Sea el Da-sein para decir el ser,

para extraer de él

la urgencia

hacia lo amplio de un alzar la visita lleno de

[mandamiento.

Sea el Da-sein para aceptar de nuevo

el Ser en el oído despierto

de aquel

que ha elegido el silencio como su recompensa.

Sea el Da-sein para cantar el Ser,

para traerlo a casa

por la canción lejana,

lo que su esencia, como poder, largo tiempo evitó.

Heidegger.

RESUMO

O presente trabalho tem por intenção uma *incursão introdutória* das noções de filosofia e de um possível *fazer (ofício)* filosófico no exercício do filosofar à luz das indicações-formais do pensador alemão Martin Heidegger. Com tal intento, caminha-se para, no primeiro momento da investigação, indicar-formalmente *quem é o Dasein* na analítica cotidiana à qual já pertence, essencialmente, a filosofia. No segundo momento, apresenta-se *como* se dá o filosofar da filosofia, enquanto umas das tonalidades afetivas fundamentais constitutiva do *Dasein* e quais os possíveis contornos, isto é, quais as possíveis aberturas para a *lida* filosófica no exercício da filosofia em sala de aula pautado pelas indicações abertas pelo pensador alemão sobre a noção de filosofia. Em resumo, quer-se, com tal investigação, um *indicar introdutório* de alguns possíveis caminhos para os desdobramentos do exercício filosófico em sala de aula, a partir da noção de filosofia aqui em “caminhada”.

Palavras-chaves: *Dasein*; Filosofia; Pensar; Exercício filosófico; Ontologia fundamental.

ABSTRACT

The present work intends an introductory incursion of the notions of philosophy and of a possible philosophical doing in the exercise of philosophizing in the light of the formal indications of the German thinker Martin Heidegger. With such an intention, walks in the first moment for the investigation formally indicates who *Dasein* is in the daily analytic to which philosophy already belongs. In the second moment, we present the philosophize of philosophy as one of the fundamental affective tones of *Dasein* and the possible contours, that is, what the possible openings for philosophical reading in the exercise of philosophy in the classroom guided by the indications opened by the German thinker on the notion of philosophy. In short, one wants with such an investigation an introductory indication of some possible paths to the unfolding of philosophical exercise in the classroom, from the notion of philosophy here in “walk”.

Keywords: *Dasein*; Philosophy; To think; Philosophical exercise; Ontology fundamental.

**QUADRO COMPARATIVO DE ALGUNS TERMOS PRESENTES NAS DUAS
ÚNICAS TRADUÇÕES BRASILEIRAS DE *SER E TEMPO*¹**

Termo em Alemão	Tradução de Márcia Schuback	Tradução de Fausto Castilho
<i>Dasein</i>	Presença	<i>Dasein</i>
<i>Existenziale</i>	Existencial	Existenciário
<i>Existentielle</i>	Existenciária	Existência
<i>Sorge</i>	Cura	Preocupação
<i>Das (Man)</i>	Impessoal	A-gente
<i>Gerede</i>	Falação	Falatório
<i>Austand</i>	Pendente	Faltante
<i>Selbst</i>	Si-mesmo	Ser-do-si-mesmo
<i>Verfallen</i>	Decadência	Decair
<i>Da</i>	Pré	Aí
<i>Umsicht</i>	Circunvisão	Que-se-vê-ao-redor
<i>Befindlichkeit</i>	Disposição	Encontrar-se
<i>Verstehen</i>	Compreender	Entender
<i>Rede</i>	Fala	Discurso
<i>Entschlossenheit</i>	Decisão	Ser-resoluto
<i>Obkünflig</i>	Derivado	Fundado
<i>Geschehen</i>	Acontecer	Gestar-se
<i>Geworfenheit</i>	Estar-lançado	Dejecção
<i>Umwelt</i>	Circundante	Mundo-ambiente
<i>Verweisung</i>	Referência	Remissão
<i>Zuhanden</i>	Manual	Utilizável

¹ Com tal quadro comparativo quer-se indicar algumas variações dos principais termos traduzidos nas duas únicas versões de *Ser e Tempo* traduzidas para o português do Brasil. Ademais, para evitar alguma confusão com os termos que serão – dessas duas edições – usados neste trabalho de pesquisa, recomenda-se a consulta do referido quadro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O PROJETO DA OBRA: <i>SER E TEMPO</i> E VIRAGEM (<i>KEHRE</i>) COMO RADICALIZAÇÃO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO	17
1.1 Verdade, Errância e Salvação – um ensaiar	20
1.2. O modo da estrutura circular: ser-no-mundo	31
1.2.1 A tríplice estrutura do cuidado (<i>Sorge</i>): Existência, Facticidade e Decadência	34
1.2.2 O modo da abertura compreensiva/circunvisão na lida cotidiana	38
1.2.3 Ressonâncias de percurso: Transcendência, nada, angústia e filosofia	43
1.2.4 Temporalidade e Historicidade	46
1.2.5 Angústia, apelo e decisão-antecipativa: ser-para-morte	52
2. FILOSOFAR COMO FILOSOFIA; FILOSOFIA COMO FILOSOFAR	57
2.1 Filosofar e filosofia em M. Heidegger.....	60
2.2 O modo do transcender da filosofia	68
2.2.1 O transcender expresso da filosofia	72
2.3 Filosofia como um despertar do filosofar e sua saída do impessoal cotidiano	75
2.4. Decisão-antecipativa-da-morte e o exercício do filosofar	83
2.5 O exercício da filosofia: pôr o filosofar em curso	85
2.6 O ser do <i>Dasein</i> (cuidado) no exercício da filosofia	96
3. INTERVENÇÃO TEMÁTICA TEÓRICO-PRÁTICA-PRÁTICO-TEÓRICA NO DE ESPAÇO DE AULA	104
3.1 Metodologia da intervenção	108
3.2 Aula de intervenção temática: A violência Procustiana no falatório da cotidianidade mediana	110
3.3 Análise da intervenção	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	122
ANEXOS	133

1. INTRODUÇÃO

Aristóteles nasceu, trabalhou e morreu. Assim, certa vez, descreveu Heidegger a biografia de Aristóteles. No entanto, com Heidegger não foi muito diferente, ele também veio-ao-mundo, meditou e morreu. Conservando as diferenças básicas, Heidegger teve sua existência marcada por questões que abalizaram sua “vida” e obra. Filho de camponeses e morador durante a fase infantil da cidade campesina de Messkirch, foi estudante bolsista por quase toda a infância e juventude. Já em 1913² ascende à vida acadêmica e aos 38 anos – 1927 – escreve o seu *Magnum Opus: Ser e Tempo*³.

Segundo um dos biógrafos do pensador, Heidegger “não tolerava o meio burguês que o cercava [...] seu verdadeiro refúgio, a terra natal, era a cabana em Todtnauberg” (OTT, 1992, p, 126). Costumava pensar com alegria no “ar saudável das montanhas”, muitas vezes dizia que os camponeses eram bem mais simpáticos e interessantes do que os acadêmicos.

Sobre o tom com o qual gira a atmosfera dos anos de 1920 e os cursos que Heidegger ministrava, comenta Gadamer que “a primeira vez que ouvi o nome de Heidegger foi com certeza no meu semestre de verão de 1921 em Munique. Em um seminário dado por Moritz Geiger, um estudante mais velho começou a falar coisas estranhas e eu perguntei depois a Geiger o que tinha sido aquilo, afinal. Ele respondeu com a cara mais óbvia do mundo: “Ah, esse rapaz está heideggerianizado”. (GADAMER, 2012, p, 12).

A pergunta um tanto apressada que, nesse momento, talvez nos caiba lançar é: há de existir um lugar em especial para que se dê o filosofar? Será que para se dar o acontecer filosófico há de se construir um clima, local, espaço adequado, ou o filosofar pode se dar em qualquer lugar e circunstância, qualquer instância, classe social, raça e credo?

Talvez não haja lugar algum em específico para o acontecer do filosofar da filosofia, mas um modo como um “tom”, uma afinação afetiva, uma disposição fundamental (*Befindlichkeit*) que deixa que ela aconteça. Ademais, não há como saber quando e onde o filosofar irá acontecer-apropriadamente. E, no entanto, o que importa é a “atenção” à “escuta” como um “olhar”! Porém, não o mero mirar de olhos, mas o radical olhar que olha. Certa vez o poeta Manoel de Barros disse: “a poesia está guardada nas

² Este é o ano em que Heidegger escreve sua dissertação sobre: *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (A doutrina do juízo no psicologismo. Um contributo crítico-positivo para a Lógica.)*.

³ *Ser e Tempo* foi escrito na cabana (*Hütte*), lugar onde a vida respirava o ar mais puro e mais simples.

palavras”⁴, transportando esse dito para o modo da filosofia, diremos: a tonalidade afetiva fundamental da filosofia está no olhar que ela mesma concentra como modo da atenção à escuta⁵.

Faz-se necessário, então, despertar o olhar que está por detrás do mero olhar? Penetrar nesse olhar quer dizer fazer emergir o despertar do perguntar em seu modo mais radical de questionar? Esse olhar – que é atencioso à escuta – sempre se mostra de modos diferentes, continuamente trazendo possibilidades infinitas para que possamos indagar o sentido da nossa penosa finitude?

Até aqui ainda é cedo para tentar encaminhar tais perguntas, no momento apenas podemos dizer que esse modo do acontecer filosófico significa ser sempre esse principiante que, semelhante à aurora do pensar radical, meditou e se debruçou sobre as questões que lhes cercavam. Naquele momento auroral, o filosofar não se deu do modo como impessoalmente o concebemos e com o qual lidamos atualmente. Muito distante do que foi catalogado, passado de mão em mão e desgastado pela “tradição histórico-filosófica” como mera repetição do que um dia foi meditado de maneira radical e profunda, este filosofar do qual nos fala o “filósofo da floresta negra”⁶ se dá no sentido de um pensar que não se movimenta, necessariamente, dentro da tradição metafísica, mas que repensa a própria condição da relação de *ser* e *existência*. Pensar esse modo fundamental “não se trata de nada menos do que reconquistar uma vez mais esta dimensão originária do acontecimento no ser-aí filosófico, para chegar a “ver” todas as coisas de novo de modo mais simples, mais intenso e duradouro”. (HEIDEGGER, 2011a, p. 32).

Consequentemente, iniciar o filosofar – para além das determinações da tradição metafísica, das verdades absolutizadas –, é fazê-lo falar, é fazer mostrar o ser filosofante que há em cada um de nós. É *deixar ser tomado por*; pelo *espanto* perante à existência; é deixa-lo despertar em sua tonalidade afetiva fundamental.

Partindo do até aqui exposto, introdutoriamente, podemos, do mesmo modo, perguntar: pensar o exercício da filosofia⁷ a partir da noção do *deixar despertar fundamental*, dá-se como um buscar instigar o *Dasein*⁸ que é esse aluno para que, frente

⁴ BARROS, Manoel. Poesias completas, São Paulo. Leya, 2013, p. 374.

⁵ Se pudermos fazer um movimento de concentração com o pensar onde concebemos um “triângulo” de pontas abertas cujo a base é composta da noção de *atenção* e os lados compostos das noções de *olhar* e *escuta* – nos seus sentidos radicalmente fundamentais – notaremos que entre essas três noções há um *jogo* de mirada para o modo fundamental do ser! ☺

⁶ Assim ficou conhecido Martin Heidegger.

⁷ A escolha do termo “exercício”, ao invés de “ensino”, ficará mais clara nos tópicos à frente.

⁸ Preferimos não traduzir o termo “*Dasein*” por “Ser-aí” ou Presença (Traduções usadas no Brasil) para evitar alguns problemas sobre os quais próprio Heidegger comenta na *Carta Sobre o Humanismo* e em seu

a um *espanto*, desperte seu próprio filosofar? Será, nesse caso, o papel do filósofo-professor o de deixar o aluno aprender a lidar com sua filosofia; o de deixá-lo acordar para o filosofar que lhe é constitutivo? Será também, disponibilizar o pensar de modo que esse *Dasein* saiba melhor concatenar seus questionamentos, é deixar ele se reconduzir a si mesmo, à sua morada (*ήθος*), ao seu questionar/perguntar fundamental – afinal, o que é a filosofia, antes de qualquer coisa, se não um jeito especial da pergunta pelo ser?

É na tentativa de encaminhar essas perguntas que se pretende reivindicar a importância deste trabalho de pesquisa, primeiro porque nos permite abrir algumas indicações-formais⁹ para outras possibilidades do exercício da filosofia, segundo, por apontar mais um diálogo e problematização da noção de filosofia, seu se dar; e, terceiro, porque reflete sobre o exercício desta mesma, seu se fazer – seu ofício. Entre tantas escolas de pensamento e formas de abordar a questão, surge aqui a possibilidade de pôr o pensador Martin Heidegger para falar da filosofia e do exercício do filosofar.

Por outro lado, podemos justificar tal empreendimento como o que abrange uma discussão sobre a questão do filosofar, filosofia e seu exercício, como o modo fundamental do questionar radical, frente à analítica do cotidiano. Nesse sentido, aproximar o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger à discussão sobre a questão do exercício do filosofar no ensino médio da educação básica, quer dizer: abrir novas formas de abordar não somente o assunto em tela, mas também de mostrar uma

Seminário sobre Heráclito, de 1966/67, realizado com Eugen Fink, respectivamente: “*Da-sein*” é uma palavra chave do meu pensar, por isso ela é causa de graves erros de interpretação. *Da-sein* não significa para mim exatamente “eis-me”, mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível *ser-o-ai* e *o-lá* significa exatamente *Alétheia*, desvelamento-abertura (In: *Carta Sobre o Humanismo*, p, 89). Com tal tradução, “tudo o que tinha sido conquistado em Ser e Tempo como nova posição se perdeu” (In: *Seminários sobre Heráclito 1966/1967*). Quanto à inicial maiúscula do termo *Dasein* não se quer implicar aqui, um *Dasein* em geral, afinal o *Dasein* é sempre e, a cada vez, *meu*. A indicação da inicial maiúscula, nesse sentido, se faz pelo simples fato de que na língua alemã todos os substantivos são iniciados com letra maiúscula. Sobre o que indica o termo, podemos dizer, formalmente, que *Dasein* unifica ente e ser ao mesmo tempo. Esse ser unificador é o que chamamos homem. No mais, enquanto a tradução inglesa – dos tradutores John Macquarrie e Edward Robinson – da obra *Ser e Tempo (Being and Time)* conserva o termo *Dasein* sem qualquer alteração, a tradução espanhola – de José Gaos – traduz o termo por “*Ser ahí*”.

⁹ Segundo Heidegger uma linguagem indicativa ou indicativa-formal se dá no modo como nos encaminhamos para não meramente objetivar algo ou alguma coisa, mas apontar certos caminhos, dar uma “dica”. “Na indicação formal encontra-se uma ligação bem determinada; nela se diz que eu me encontro nessa, numa *direção de princípio* bem determinada, que, se quiser chegar ao verdadeiro e próprio, só há o caminho de provar e realizar o que foi indicado impropriamente, seguir a dica (HEIDEGGER, 2011b, p, 41. Grifo do autor). Comentando sobre linguagem indicativa-formal diz Loparic: “Tendo em vista precisamente o problema de dizer a responsabilidade fundante do ser humano, Heidegger formulou, já no período anterior a Ser e Tempo, a exigência de uma “nova relação” com a linguagem. A sua primeira tentativa de elaborar essa relação consistiu na concepção de uma dizer que não trabalhe com expressões generalizadoras mas com “índices formais” (*formale Anzeigen*). Numa linguagem dessas, que poderíamos chamar de indicial ou indicativa, seria possível formular resultados da “teorização formal” de maneira a não implicar a objetificação do que está dito” (LOPARIC, 2003, p, 81).

outra noção de filosofia, mundo e existência. Assim, sua contribuição ao pensar a tonalidade afetiva da filosofia se dá numa abertura para que possamos pensar os seus fundamentos e o seu exercício.

Do mesmo modo, o trabalho em questão põe em aberto a discussão e importância de um exercício do filosofar que estime pelo fazer deixar o aluno encontrar o seu ser si-mesmo próprio. Em um momento em que tal exercício corre o risco de ser “banido” da escola, é preciso que nos posicionemos sobre sua importância para o ser-no-mundo.

Reforça-se que, nessa perspectiva, pretende-se nortear em torno do seguinte problema: Qual o possível caminho para se pensar um exercício da filosofia no *ensino médio* da educação básica que privilegie uma prática que permita o projetar-se do aluno no confronto com seu mundo cotidiano e a possibilidade de seu *provocar* e despertar filosófico?

Não obstante, faz-se importante ressaltar que, a respeito da questão aqui empreendida, não estão no seu escopo os desdobramentos de uma avaliação pedagógica ou de uma didática – no sentido do *como* fazer – do exercício da filosofia, mas, uma *indicação* para o ofício deste exercício a partir da elucidação formal de *quem* é esse *Dasein* que pode filosofar e de *como* pode se dar a tonalidade fundamental da filosofia.

Para tanto, assumindo a fenomenologia da hermenêutica-filosófica heideggeriana¹⁰ como “método”¹¹, a investigação apresentada neste trabalho de pesquisa se norteará tanto por uma abordagem no sentido de uma revisão bibliográfica, bem como por uma análise

¹⁰ Vale ressaltar que, apesar de “devedora” da fenomenologia de Edmund Husserl, uma fenomenologia-hermenêutica se mostra distinta daquele método que seguiu o seu mestre Husserl. Segundo von Herrmann, a grande distinção entre as fenomenologias de Husserl e Heidegger se dá porque no primeiro caso Husserl faz uma fenomenologia reflexiva da consciência, Heidegger, ao contrário, uma fenomenologia do *Aí-ser*. “O que para Husserl, são os actos e vivências de consciência constituídos intencionalmente, são, para Heidegger, os modos de relacionamento do *Aí-ser*” (HERRMANN, 2000, p, 178). Segundo Emanuel Carneiro Leão: “Em Husserl, é pela intencionalidade que a consciência está sempre passando continuamente do fenômeno para a fenomenologia. [...] Em Heidegger, não! O fenômeno já é sempre esta passagem e somente por isso se dá consciência e acontece intencionalidade. Pensar não é função tética de uma consciência transcendental. Pensar é acompanhar as peripécias, as vicissitudes e os percalços desta ininterrupta passagem. Para Husserl, pensar é exercer e exercitar a fenomenologia da consciência. Já para Heidegger, pensar consiste em encontrar-se no *Dasein* com o *Dasein*, com a Pre-sença na fenomenologia de todo e em todo fenômeno (LEÃO, 2013, p, 27). Ademais, no chamado Heidegger tardio, a palavra fenomenologia aos poucos vai “desaparecendo” para dar lugar a outros termos como “pensar”, “atenção”, “retenção”, etc.

¹¹ Nos *Seminários de Zollikon*, diz Heidegger: “método é formada do grego [*Meta*] e [*odós*]. *Odós* significa o caminho. *Meta* significa: além, para lá. Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto” (HEIDEGGER, In: Seminários de Zollikon, 2001, 128). Não obstante, “método não é uma simples técnica de pesquisa, mas um caminho para... “envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro... [...] o envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do que o método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original, verdadeiro [*meta odos*], o “caminho para” ... [...] temos, pois, de caminhar o caminho até nós mesmos. Mas este não é mais o caminho para um eu isolado, sozinho” (*Ibid.*, p, 137).

qualitativa da intervenção aplicada no contexto do exercício filosófico desenvolvidos em sala de aula. Desse modo, deixando-se guiar por nada mais do que o modo como se mostra “o ser ele mesmo”, inicialmente, trilharemos o caminho da hermenêutica da facticidade conduzindo-se a partir desta à noção e sentido da filosofia e filosofar, e, na sequência, discutiremos as possibilidades do exercício do filosofar em sala de aula a partir da tematização do modo de ser do si mesmo impróprio cotidiano.

Assim, por se tratar de um trabalho no âmbito da meditação filosófica, a *heurística* deste se orientará a partir de livros, artigos de especialistas na “área” da filosofia, bem como de algumas obras e conferências proferidas por Martin Heidegger, relativos à problemática em questão. Da mesma forma, estudos e pesquisas desenvolvidas por pensadores filiados à educação filosófica pautada na discussão fenomenológica e existencial fomentarão o trabalho.

A partir das questões acima elencadas, este trabalho de pesquisa se dividirá em três capítulos que abordarão: (1) O projeto da obra: *Ser e Tempo* e viragem (*Kehre*) como radicalização do pensamento heideggeriano; (2) Filosofar como filosofia; Filosofia como filosofar e (3) Intervenção temática teórico-prática-prático-teórica no de espaço de aula.

Dessa forma, no primeiro capítulo, apresentaremos as principais noções da hermenêutica da facticidade empreendidas por Heidegger em *Ser e Tempo*, bem como alguns elementos-chave discutidos nas obras do pensador em sua chamada viragem (*Kehre*) e radicalização do pensamento. A intenção com tal revisão não é uma apresentação crítica dos problemas existentes da obra *Ser e Tempo*, o que se quer é mais um demonstrar, indicativamente, *quem é esse Dasein que pode filosofar*. Ao mesmo tempo, com este primeiro percurso, pretende-se preparar o caminho que se abre para o âmbito das discussões sobre o modo de ser do *Dasein* e a abertura da *tonalidade afetiva fundamental* da filosofia a qual se fundamenta no capítulo que subsegue. Como modo de apoio, são usadas para tal capítulo conferências, preleções, bem como as obras *Ser e Tempo*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, *Introdução à metafísica*, *Carta sobre o Humanismo*.

No segundo capítulo, trataremos dos principais fundamentos dos quais giram em torno o modo do ser-no-mundo e a questão da filosofia e, por sua vez, o filosofar. Aqui quer-se apresentar quais os argumentos demonstrados por Heidegger para mostrar *como o Dasein está intimamente ligado à tonalidade da filosofia e as possibilidades do filosofar*. Neste capítulo foram utilizadas, essencialmente, as obras: *Introdução à Filosofia* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – finitude – Solidão*, entre outras.

No terceiro e último capítulo, apresentamos a exposição da prática do exercício filosófico em sala de aula, bem como a análise e resultados da intervenção. Para tanto, nos valem de obras de especialistas e das preleções e conferências que nos aproximam do tema em tela quanto à questão da educação filosófica e espaço escolar.

Portanto, fica esclarecido que o intuito com o primeiro capítulo é a de situar os leitores e leitoras para com os fundamentos que, de certo modo, sustentam não apenas o segundo capítulo deste trabalho, mas todo o caminho da investigação e pesquisa. Nesse sentido, o capítulo II se faz inteligível a partir do capítulo I e o capítulo III se faz possível em virtude dos capítulos I e II.

1. O PROJETO DA OBRA: *SER E TEMPO E VIRAGEM (KEHRE)* COMO RADICALIZAÇÃO DO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

O grande projeto heideggeriano de uma *Hermenêutica da Facticidade e Ontologia fundamental* na *analítica existencial* de *Ser e Tempo* perpassa, além de outros movimentos, o de uma destruição ou desconstrução da ontologia tradicional¹². Não obstante, com o termo destruição, Martin Heidegger quer não uma demolição no sentido destrutivo da palavra, mas uma espécie de desconstrução do que há muito foi chamado de Metafísica ou Ontologia da substância. Comentando o sentido do conceito de destruição heideggeriano, diz Gadamer:

Sempre me vejo diante da necessidade de alijar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas europeias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, “destruição” não significava de maneira alguma “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na linguagem realmente falada. [...] O que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias. (GADAMER, 2012, p. 26.).

Outrossim, segundo Ernildo Stein, o sentido da “destruição ou desconstrução” da metafísica se fará por dois caminhos:

Destruição da metafísica recebe duas diferentes cargas conceituais. Uma aponta para a tarefa da construção de um aparato conceitual novo, implicando, portanto, um tipo de rejeição de muitos conceitos da tradição. A outra nos remete a um horizonte em que a metafísica é colocada no contexto de uma história que tem, de um lado, um caráter ontológico e, de outro, é produto de uma espécie de destino do esquecimento do ser (STEIN, 2004, p. 64.).

Assim, a noção de destruição está muito mais voltada para dois caminhos. Primeiro: uma reconstrução do campo de sentido semântico abertos pelas camadas calcificadas pela tradição metafísica e segundo: da recondução da pergunta pelo sentido do ser e de seu

¹² Uma Ontologia tradicional, ou Ontologia da substância, é, desde o início, recusada por Heidegger. Aberta pela primeira vez com os gregos e comumente entendida como *doutrina do ser*, ao invés dessa compreensão de ontologia tradicional (que confunde ser com ente) diz ele que: “ontologia significa o esforço de traduzir o ser em linguagem, nomeadamente através do questionamento pela posição do ser (não apenas do ente como tal)” (Heidegger, 1987a, p. 49.).

esquecimento¹³. Assim, “a hermenêutica da facticidade emerge como o ponto de partida fundamental de uma recolocação da pergunta acerca do sentido do ser e de uma determinação das condições de possibilidade do surgimento de toda e qualquer ontologia” (CASANOVA, 2017, p, 26.).

Partindo de uma descrição fenomenológica dos modos de ser do *Dasein* na cotidianidade, Heidegger irá reabrir a questão não somente de uma linguagem que abarque o modo de ser desse ser-no-mundo, mas, ao mesmo tempo, o problema do esquecimento do ser. Por este caminho, irá promover a retomada da pergunta pelo sentido do ser e, desta forma, construir uma abertura para poder tecer não apenas a analítica existencial, mas a possibilidade de uma ontologia fundamental. Em se referindo a obra *Ser e Tempo* segundo Otto Pöggeler:

Ser e Tempo é a tentativa de recuperar pensativamente o que ficou impensado, o fundamento esquecido da metafísica, sobre o qual, obviamente, se baseia todo o seu pensado. É justamente por isso que como epígrafe limiar desta obra se encontra a indagação do início do pensamento metafísico, pelo que significa autenticamente a expressão “ente” (PÖGGELER, 2001, p, 50).

Dessa forma, caminhando em busca da elucidação do sentido do ser, a obra *Ser e Tempo* será constituída, basicamente, a partir da *tematização* da estrutura geral da compreensão de ser e sua justaposição triádica: ser-no-mundo-cuidado-temporalidade. Ser-no-mundo e sua estrutura, compreensão-disposição-fala – estar-lançado e projeção¹⁴; cuidado (*Sorge*)¹⁵ como “antecedendo-a-si-mesmo¹⁶ (existência) no já ser-*em* um mundo (facticidade) sendo junto-aos (decadência) intramundanos (ocupação) e aos outros

¹³ Do mesmo modo, uma desconstrução da concepção tradicional de filosofia quer dizer seu “fim”. É nesse sentido que giramos junto a este trabalho de pesquisa. Portanto, o intuito *não* é percorrer o sentido de uma concepção de filosofia metafísica, mas da reconstrução do *sentido fundamental de filosofia* apresentado por M. Heidegger. Nesta reconstrução emergem as possibilidades da tarefa do pensamento – enquanto *transição* para o outro início do pensar – e do exercício do agir-pensador: a pergunta pelo sentido de ser. Concomitantemente à tarefa de levantar essa pergunta fundamental se desconstrói o sentido metafísico de filosofia.

¹⁴ Modo como *Dasein* compreende ser.

¹⁵ “A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em (no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*, aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída, dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido” (HEIDEGGER, 2009a, p, 259-260).

¹⁶ “Designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como o anteceder-a-si-mesmo da presença” (HEIDEGGER, 2009a, p, 259).

(preocupação)” – existencialidade¹⁷ – e a temporalidade e suas aberturas *ekstático-horizantal*¹⁸.

Ademais, não é apressado mencionar que o projeto de *Ser e Tempo* – bem como da obra heideggeriana do período anterior a este *Opus Magnum* – se faz melhor compreender quando considerado à luz do Heidegger tardio, e vice-versa. Quer dizer, o chamado Heidegger I poderá virá à luz em sua magnitude se antes houver sido pensado a partir do Heidegger I e II.

Portanto, é no sentido de um encontro e radicalização – e não ruptura – que emerge o nosso próximo tópico deste primeiro capítulo. Quer-se com ele um acesso panorâmico que dá espaço para pura radicalização do pensamento do Heidegger tardio com o Heidegger do período de *Ser e Tempo*. De pronto diremos: Esta viragem do pensamento heideggeriano aponta para o movimento e “jogo de espelhos” que surge do “aí-mundo” ao ser, e, do ser ao seu “aí-mundo”. Com esse movimento, um tanto “anarquista¹⁹” – o qual não somente parte do “antes pelo contrário” como quebra das regras narrativas comumente estruturadas, mas principalmente mostra a verdade do pensar como modo essencial do agir –, consequentemente, ensaiamos um giro em busca de um *preliminar entendimento* que se acende nas muitas possibilidades chave-hermenêutica para compreensão tanto do Heidegger I quanto do outro – Heidegger II.

¹⁷ A existencialidade constitui o conjunto das estruturas da existência. Ela é a “constituição de ser de um ente que existe (HEIDEGGER, 2009a, p, 49). Do mesmo modo, Existencialidade, facticidade e decadência constituem os caracteres ontológicos fundamentais do *Dasein*, “nelas se tece um nexa originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural” (*ibid.*, p, 258).

¹⁸ Importante ressaltar que: “a *análise completa* da temporalidade enquanto horizonte do sentido do ser nunca foi apresentada por Heidegger e, por isso mesmo, nunca apareceu a analítica das estruturas do ser-aí no horizonte do sentido do ser” (STEIN, 2001, p, 204-205. Grifo nosso).

¹⁹ Sobre a questão do “princípio da *Anarkhê*” em Heidegger, consultar o título francês: SCHÜRMAN, Reiner. ***Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir***. Paris. Ed. Diaphanes, Paris, 2013. Ou: a tradução para o inglês (a partir da edição parisiense: Editions de Seuil, 1982): SCHÜRMAN, Reiner. ***Heidegger on Being and Acting: From principles to Anarchy***. Bloomington. Indiana. Ed. Indiana University Press, 1987. Em introdução à obra, temos: “Através de uma leitura inversa do trabalho de Martin Heidegger, Reiner Schürmann pretende descobrir o que ele identifica como seu impensado: o princípio da anarquia. *Afirmando que o projeto de destruição da ontologia anunciada em Ser e Tempo não é totalmente inteligível apenas a partir dos estágios finais desse pensamento, Schürmann revela, assim, o que o próprio Heidegger não poderia explicar. Segundo ele, a questão do ser mostrou o filósofo de Friburgo é inseparável da questão do agir*” (SCHÜRMAN, Reiner. ***Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir***. Paris. Ed. Diaphanes, Paris, 2013 Tradução livre. Grifo nosso.). “*Par une lecture à rebours de l'œuvre de Martin Heidegger, Reiner Schürmann vise à mettre au jour ce qu'il identifie comme son impensé: le principe d'anarchie. Affirmant que le projet de destruction de l'ontologie annoncé dans Être et temps n'est pleinement intelligible qu'à partir des derniers jalons de cette pensée, Schürmann fait ainsi apparaître ce que Heidegger n'avait pu expliciter lui-même. Selon lui, la question de l'être telle qu'elle est posée par le philosophe de Fribourg est indissociable de celle de l'agir*”.

1.1 Verdade, errância e salvação – um ensaiar

“A distinção entre “Heidegger I” e “Heidegger II” se justifica apenas na condição de que constantemente se atenta a que apenas a partir do que foi pensado em I, torna-se o II possível e que o que é pensado sob I só é possível se estiver contido em II” (RICHADSON, 1984, p. 8. Tradução livre)²⁰.

Como o próprio Heidegger diz, somente o que foi pensando no “Heidegger I” torna possível o que está contido no “Heidegger II” e vice-versa. É nesse sentido, que se faz necessário pensar a viragem (*Kehre*) de seu pensamento a partir da radicalização da sua obra entre os anos que giram em torno da obra *Ser e Tempo* (1927) e, do mesmo modo, a partir do que vier contido no Heidegger do pensamento pós-viragem e assim, vice-versa.

A chamada viragem e radicalização do pensamento heideggeriano, a qual se inicia nos motes dos anos de 1930 – e se anuncia em 1946 com a *Carta Sobre o Humanismo* –, se dá com a abertura de temas sobre os quais até a obra *Ser e Tempo* somente havia sido feitas algumas aberturas. Um desses temas trata da questão da técnica moderna. Sobre esta, no pós viragem, Heidegger se debruçará para demonstrar quais os perigos que nela residem.

Dialogando com o tema da técnica, os textos aqui explícitos se dão a partir de um encontro das noções de *verdade do ser* (*Wahrheit des Seins*), *pobreza* e *abandono*, as quais se desdobram em diálogos, nas preleções e conferências: *A pobreza*, *O Dito de Anaximandro* e *Carta sobre o humanismo*. Nestas, se apresentam alguns indícios de como operam os modos e perigos da técnica moderna e o seu modo de [*Gestell*] posicionar e com-posicionar o homem em relação à coisa posicionada. Do mesmo modo, ao apontar o perigo com o qual a técnica moderna dimensiona-se e se expande, Heidegger mostra que ali onde cresce o perigo, surge também a “salvação”.

A propósito deste começo, nossa tarefa se dá com a seguinte pergunta: como podemos pensar o dito de Hölderlin: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos” (HEIDEGGER, 2004, p. 1), sobre o qual no texto *A Pobreza*²¹ (*Die Armut*), Heidegger nos fala de perigo e salvação?

²⁰ La distinción entre “Heidegger I” y “Heidegger II” se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atiende a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II.

²¹ Nota do editor alemão, Friedrich Wilhelm von Herrmann: o texto *A Pobreza*, proveniente do espólio e aqui publicado pela primeira vez, foi proferido por Martin Heidegger em 27 de Junho de 1945, para um círculo restrito, na mansão de caça do castelo *Wildenstein*, em *Hausen*. Como nota a sua própria citação de Hölderlin, escreve, na primeira página do manuscrito: “O porquê da minha escolha desta sentença, no momento presente da história mundial, deve fazer-se claro ao comentá-la”. O manuscrito deste texto

A princípio, segundo Heidegger, por espiritual, o poeta quer deixar entender aquilo do qual e pelo qual uma relação se faz e se torna sublime:

A relação sublime em que o homem se encontra é a relação do Ser ao homem²², de tal modo que o próprio Ser é a relação que liga a si a essência do homem, como aquela essência que está nessa relação e, estando aí, a guarda e a habita. No aberto desta relação do Ser com a essência do homem, experimentamos o “espírito” – é ele que reina a partir do Ser e, presumivelmente, para o Ser (*Ibid.*, p, 4).

Essa relação sublime entre *seer*²³ (*Seyn*) e homem na qual se dá o espírito é a relação entre o que acontece com o homem e *seer*. Nessa relação, o homem (*Dasein*) é esse ser-no-mundo que se ocupa (*Besorgen*) e preocupa (*Fürsorge*) em junto-aos entes e aos outros na lida cotidiana a partir da abertura de sentido e significados do mundo fático que é o dele. Nessa abertura circular, a totalidade de significados emerge do mundo fático em direção ao campo de sentido de cada *Dasein* e retorna para o mundo através dele. Nesse movimento *ek-stático*, *Dasein* é esse ente que *sendo*, põe seu *ser* e o ser do todo aí-estrutural em *jogo*.

Na relação sublime entre a abertura do aí-mundo com a disposição, compreensão, e fala, o *seer* deixa o homem acontecer (*Geschehen*). Nesse sentido, sublime é a relação que o homem mantém com aquilo que o rodeia. “Aquilo que, de costume, nos rodeia, aos objectos singulares (= os “objectos”), chamamos também o ente, aquilo que é. Mas este “é” do próprio ente não é em si mesmo nenhum ente, mas aquilo que deixa todo o ente (*Seiendes*) ser um Ente (*Seyendes*) e, por isso, o envolve e o protege” (*Ibid.*, p, 1). Nesse caso, “concentrar tudo no espiritual” significa, segundo o dito, “reunir-se na relação do Ser com o homem e nela ficar reunido” (*Ibid.*, p, 1), assim diz Heidegger:

consiste em 12 páginas em formato *Din A5*. Pertence a um manuscrito compilado pelo próprio Heidegger, sob o título: “A essência da questão. Uma série de manuscritos em torno ao *Ereignis* (1943/44)”. Este manuscrito, junto com outros, aparecera no volume 73 da Edição Integral, “A propósito do pensar propício” (“*Zum Ereignis-Denken*”).

²² Após os anos da viragem, Heidegger raramente usará o termo *Dasein* passando a usa frequentemente o termo “homem” para se referir ao sentido unificador de ser e ente ao mesmo tempo, isto é, *Dasein*.

²³ O termo “*seer*” remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger para diferenciar a pergunta metafísica sobre o Ser e o pensamento interessado em colocar uma vez mais a questão acerca do sentido do ser. Enquanto a Metafísica compreende o ser como o ser do ente e como o ente supremo (*óntos ón*), o pensamento imerso na experiência do outro início aquiesce radicalmente à impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização. Para acompanhar esta diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo originário de se grafar o verbo “*ser*” em alemão. A princípio, em alemão até o século 19, não se escrevia ser com um *i* (*Sein*), mas com *y* (*Seyn*). Surgem, assim, os termos “*Sein*” e “*Seyn*”. (CASANOVA in: *Contribuições à filosofia: Do acontecimento-apropriador*, 2015, p, 6, in: notas). Para fins deste trabalho, usarei apenas os termos *seer* (*Seyn*) e ser (*Sein*) neste tópico em discussão.

A sentença de Hölderlin diz: “Concentra-se-nos tudo no espiritual”. Isso quer, agora, dizer: dá-se uma concentração, isto é, uma reunião da relação ao Ser com a nossa essência, e essa relação é o centro, o meio, que está em todo o lado, tal como o centro de um círculo, cuja periferia não se encontra em lado nenhum. (*Ibid.*, p, 4).

Segundo o excerto, concentrar-se na relação sublime entre seer e homem quer dizer então: reunião co-pertencente e circular onde a essência *eksistente* dá-se por todos os lados, de baixo para cima e de cima para baixo²⁴. No entanto, pergunta Heidegger:

O que segue a primeira parte da sentença já enunciada tem o mesmo carácter do dito poético: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos”. O que quer dizer “pobre”? Em que consiste a essência da pobreza? O que quer dizer “rico”, se somente na e através da pobreza nos tornamos ricos? “Pobre” e “rico”, em sentido comum, têm que ver com a posse, com o ter. A pobreza é um não-ter e, decerto, um estar-privado do necessário (*Nötige*). A riqueza é um não-estar privado do que é necessário, um ter para além do que é necessário. A essência da pobreza repousa, contudo, num *Ser*. *Ser realmente pobre quer dizer: Ser de uma tal forma que não estejamos privados de nada que não seja o não-necessário (Unnötige). Estar-privado, de verdade, quer dizer: não poder ser sem o nao-necessario e, assim, pertencer apenas ao não-necessário (Ibid., p, 5. Grifo nosso).*

No jogo de relação pobreza/riqueza, segundo o pensador, reside o que há de verdadeiramente pobre. “Pobre” é esse que sabe o que lhe é não-necessário e que não lhe falta nada pois já possui tudo que lhe é necessário. Este que sabe prescindir do não-necessário é o verdadeiramente “rico”. Mas o que é, efetivamente, não-necessário?

Necessário é o que provém da necessidade e vem pela necessidade. E o que é a necessidade? A essência da necessidade é, de acordo com o sentido fundamental da palavra, o constrangimento (*Zwang*). O relativo à necessidade (*Nothaft*), o necessário e o necessitante (*Nötigende*) é o que constrange, nomeadamente, o que constrange a que, na nossa “vida”, para a sua conservação, haja carências e nos constrange a satisfazer exclusivamente essas carências. *O não-necessário é aquilo que não provém da necessidade, quer dizer, não provém do constrangimento, mas daquilo que é livre (ibid., p, 5. Grifo nosso).*

²⁴ “Segundo seu conteúdo, ek-sistência significa postar-se para fora na verdade do ser. Existência (existence), ao contrário, significa actualitas, realidade efetiva, em distinção ante a mera possibilidade como ideia. Ek-sistência designa a determinação do que é o homem no destinar da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p, 339).

Aqui, esclarece o pensador que, por não-necessário, entende-se *não* aquilo que em virtude das carências substanciais nos sustenta, mantém e conserva enquanto entes vivos e, portanto, não nos rebaixa a literal e efetiva miséria e pobreza e, por isso, se faz necessário²⁵ para não provocar o constrangimento, mas o que nos faz livres. O não-necessário é aquilo de que podemos, na liberdade, prescindir. Isso que nos faz livres é aquilo que nos libera:

“Liberar” (*freien*) quer dizer, originária e propriamente: zelar (*schonen*), deixar que algo repouse na sua essência, protegendo-o. Mas proteger é reter a essência no abrigo, em que ela apenas permanece se lhe for permitido o regresso ao repousar na própria essência. “Proteger” é ajudar continuamente este repouso, aguardar pelo seu regresso. Só isto é a essência do que acontece no zelar, que não se esgota, de forma alguma, no negativo do não-tocar em ou do mero não-utilizar. O livre repousa no zelar, em sentido próprio. [...] O liberto (*Befreite*) é o que é deixado na sua essência e preservado de todo o constrangimento da necessidade. O que libera na liberdade desvia ou vira (*wendet ab oder um*), de antemão, a necessidade. A liberdade é o virar da necessidade (*das Not Wenden*). Só na liberdade e no seu livre zelar é que reina a Necessidade [*Notwendigkeit*]. Portanto, se pensamos na essência da liberdade e da Necessidade, então a Necessidade não é, de maneira nenhuma, o contrário da liberdade, como a viu toda a Metafísica, mas só a liberdade é, em si, a viragem da Necessidade (*ibid.*, 6).

Livre é esse que, não necessitando para além do necessário, abre mão do que não é mais do que o necessário. Aquele que está na liberdade faz a viragem, a transformação da necessidade naquilo que é verdadeiramente necessário. “A liberdade é a Necessidade, na medida em que o que libera, não urgido (*Genötigte*) pela necessidade, é o não-necessário”. (*Ibid.*, p, 6). Rico, então, é esse “pobre” que não vive da necessidade do não-necessário, mas que por ser livre concebe a si mesmo não mais que o necessário. Pobre, por outro lado, é esse que privado do não-necessário toma para si tudo o que não é necessário, por isso diz Heidegger:

Ser pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, excepto do não-necessário, não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera (das Freie-Freie). [...] Ser pobre quer dizer: estar privado apenas do não-necessário, isto é, ter pertencido por um momento ao livre-que-libera, ou seja, estar em relação com

²⁵Nothafft é o que tem que ver com *Not*, é o que deriva, acompanha ou está afectado de necessidade, é o relativo à miséria ou penúria. Nötiges é, nesse sentido, o necessário, aquilo de que necessitamos, e Unnötiges o não-necessário, tudo aquilo de que não necessitamos. Nötigendes, em contrapartida, é o que urge, aquilo de que precisamos com urgência, compulsivamente, sendo Genötigtes o urgido, o que padece a urgente necessidade de algo, como aparecerá um pouco adiante (*Ibid.*, In: nota, p, 5).

o que libera. Mas então, é o Ser que, deixando cada ente ser, em cada caso, o que é e como é, por isso mesmo é o que libera, aquilo que, deixando cada coisa repousar na sua essência, zela por ela. Se a essência do homem, em sentido próprio, assenta na relação do Ser que libera com o próprio homem, quer dizer, se a essência do humano está privada do não necessário, então o homem tornou-se, em sentido próprio, pobre. [...] (ibid., p, 6 e 7 Grifo nosso).

Como segundo caminho de abertura hermenêutica, vejamos que Heidegger menciona três tipos de pobreza e, por sua vez, três necessidades. Em primeiro e comum sentido, pobre é ser um “necessitado”, isto é, que necessita de algo que lhe tire da miséria e penúria. No segundo sentido, pobre é aquele que entende que necessita do mais que necessário, e, por isso, não prescinde de nada. No último sentido, pobre é aquele que por prescindir do *não-necessário* se torna rico:

Hölderlin diz: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos”. A concentração no espiritual significa, segundo o dito, reunir-se na relação do Ser com o homem e nela ficar reunido. Ficamos pobres para chegar a ser ricos. *O tornar-se rico não se segue do ser pobre como o efeito da causa, mas o ser pobre e, em propriedade, o ser rico. Na pobreza, na medida em que não estamos privados de nada, temos tudo antecipadamente, estamos na superabundância do Ser, que transborda de antemão o urgente das necessidades. Tal como a liberdade, na sua essência que libera todas as coisas, e a necessidade, que vira de antemão a necessidade, também o ser pobre, como um não estar-privado de nada senão do não-necessário, é já um ser rico. [...] Pobres, somo-lo na condição em que tudo se nos concentra no espiritual.* (HEIDEGGER, 2004, p, 7. Grifo nosso).

Sobre o uso da citação do poeta alemão Hölderlin, nesse pequeno texto, diz Heidegger, numa nota no mesmo manuscrito: “o porquê da minha escolha desta sentença, no momento presente da história mundial, deve fazer-se claro ao comentá-la”. A sentença de Hölderlin diz: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos” (*Ibid., p, 1.*). Aqui, o poeta nos remete não somente ao seu “tempo presente”, mas aos períodos históricos do ocidente.

Quanto ao esboço, comenta Heidegger: “Estas palavras foram escritas na transição do século XVIII para o XIX. Parece tão óbvio que Hölderlin se pronuncia sobre o seu próprio tempo presente, que nos devíamos precaver de fazer expressamente essa observação” (*Ibid., p, 1.*). No entanto, “o que nós sabemos é que Hölderlin, ao falar de História, querendo sempre com isso dizer o Ocidente, pensa em períodos longos” (*Ibid., p, 1.*).

Visto isso, o filósofo remete-nos mais uma vez à observação do dito do poeta: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos” (*Ibid.*, p. 1.). Quer dizer, Segundo Heidegger é preciso, mais profundamente, escutar as divinas palavras do poeta Hölderlin para que possamos nos espelhar na tal sabedoria. Escutando com atenção, essas palavras ficarão clarividentes.

De pronto, podemos perceber que Heidegger quer pensar o seu momento, isto é, meados dos anos de 1945, período pós segunda guerra mundial. De acordo com a nota que deixou em seu manuscrito, não resta dúvidas de que o pensador se referia à meditação frente à condição do “fim” e dos destroços deixados pela segunda guerra mundial. A tentativa, assim nos parece, é meditar sobre a condição do ser-histórico (*Sein*) o qual destinou o seer (*Seyn*) do *Dasein* à “indigência” do modo da técnica moderna; do “mundo” dilacerado pelos tempos da guerra. Naquele momento, foi-se capaz de produzir a própria bomba atômica, o início do aspecto demoníaco e perigo da *Gestell*²⁶ na era da técnica moderna. No modo da técnica moderna, disputa e força pelo poder gerariam “riquezas” e, num duplo golpe, a pobreza.

Ademais das múltiplas interpretações, cabe-nos, quanto ao propósito aqui empenhado, meditar sobre o que quer dizer para Heidegger pobreza e riqueza, e qual a sua relação com o modo fundamental do pensar e da pergunta sobre o sentido/verdade do seer.

Para tanto, diz Hölderlin, concentra tudo no espiritual. “A concentração no espiritual significa, segundo o dito, reunir-se na relação do Ser com o homem e nela ficar reunido” (*ibid.*, 7). A passagem diz: reunir o *Ser* e homem e assim deixar ser permitido o confronto que pensa essa relação. Ser, nesse trecho, se encontra naquilo que Heidegger, na obra *contribuições à filosofia*, aponta para ser (*Sein*) histórico e o ser (*seer*) do homem, *Dasein*. Nesse caso, reunir quer dizer – em seu duplo modo – aqui: unir a história do *ser* (*Sein*) ao *seer* (*Seyn*) do homem para, por um lado, confrontar-se com essa história e, por outro, pensar, habitar na essência do encontro homem-ser e ser-homem²⁷. Porém, a

²⁶ “Chamamos aqui de com-posição (*Ge-stell*) o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como disponibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 23).

²⁷ Em *Contribuições à filosofia – do acontecimento-apropriador*, diz Heidegger que o seer é esse que necessita da “pobreza” – no sentido de saber prescindir do não-necessário –, da “indigência” para lançar-se no jogo da abertura que superar o *primeiro início* – Metafísica. Segundo o pensador: “A necessidade da *indigência*. Do quê? Do seer mesmo, que precisa abrir livremente o espaço para que seu primeiro início venha à tona por meio do outro início e, assim, pra que ele possa superar esse primeiro início” (HEIDEGGER, 2015, p. 319.).

história do seer é a história da errância²⁸. Como então haverá salvação? A primeira indicação do que se pode apreender por salvação se apresentará no ano seguinte ao texto *A pobreza* (1945). Em *O dito de Anaximandro* (1946), Heidegger diz:

Haverá, de todo, salvação? Só há, só haverá e apenas há, se o perigo é. O perigo é se o ser ele próprio chegar ao extremo e inverter o esquecimento que vem de si próprio. E se o ser, no seu estar-a-ser, jaz do estar-a-ser do homem? E se o estar-a-ser do homem assenta no pensar da verdade do ser? Então, o pensar tem de poetar no enigma do ser. Traz a madrugada do pensado à proximidade do que há que pensar. (HEIDEGGER, 1998a, p, 440).

Aqui, remetendo uma vez mais ao poeta Hölderlin e à conferência: *A questão da técnica* que se apresentará nos anos de 1953, diz o pensador que “onde há perigo também cresce a salvação”²⁹. No entanto, o *duplo perigoso* se dá no esquecimento do esquecimento, e, por sua vez, no abandono do ser³⁰. Apesar do trecho citado ser quase que enigmático, ressalva o filósofo que o pensar a verdade do seer haverá de assentar o estar-a-ser do homem. Reside então junto ao problema do *pensar o seer*, a essência da verdade e a essência do pensar³¹.

²⁸ Em a *essência da verdade* (1930), Heidegger nos diz que a “errância” se dá – para além de outros modos – como a não-verdade. Segundo ele, “o homem erra. O homem não cai na errância em um momento dado. Ele nunca se move senão dentro da errância, porque in-siste de maneira ek-sistente e já se encontra sempre, desta maneira, na errância. A errância, através da qual o homem se movimenta, não é algo semelhante a um fosso ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância pertence à constituição íntima do ser-aí, à qual o homem histórico está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém, no qual a ek-sistência in-sistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente [...] A plena essência da verdade, incluindo sua própria não-essência, mantém o ser-aí na indigência pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e, por ela, a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável” (HEIDEGGER, 2008, p, 209 e 210).

²⁹ “Assim, pois, onde domina a com-posição, reina, em grau extremo, o perigo: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. Para mais, conferir: In: ensaios e conferências, 2012, p, 31.

³⁰ O perigo maior, isto é, o perigo perigoso, está em, na “era atômica”, o Homem se deixar *abandonar*, “prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula venha a ser o *único* pensamento admitido e exercido” (HEIDEGGER, 1959, p, 26. Grifo do autor.).

³¹ Na contramão do que está dito aqui, em entrevista à revista *Spiegel* (1966), Heidegger nos diz, a partir da frase polêmica: “somente um deus poderá nos salvar”, que pouco há que fazer frente aos perigos da técnica moderna. Tal teor de pessimismo é justificado no dito: “Pessimismo não. O pessimismo e o optimismo são tomadas de posição demasiado superficiais no âmbito da reflexão de que nos ocupamos. E, sobretudo, a técnica moderna não é um “instrumento”, nem tem já nada que ver com instrumentos [...] ainda não encontramos um caminho que co-responda à essência da técnica”. No entanto, no decorrer desta mesma entrevista responde ele a pergunta: **DER SPIEGEL**: A única resposta clara que o pensador pode e deve dar é, então: “aguardai, que dentro de um prazo de 300 anos algo se nos há-de ocorrer”? **Martin Heidegger**: Não se trata apenas de esperar até que, de aqui a 300 anos, o homem chegue a descobrir algo. *Trata-se antes de pensar de antemão (vordenken) os tempos que hão de vir, sem pretensões de profecia, a partir das linhas fundamentais e quase impensadas da era actual. O pensar não é inactividade; é ele mesmo o agir (Handeln) que, em si mesmo, está em diálogo com o destino do mundo (Weltgeschick)*. A mim parece-me

Sobre a questão do pensar a verdade do seer, ainda no mesmo ano do texto *O dito de Anaximandro* (1946), Heidegger faz várias referências à “salvação” a partir da questão do pensar. Esses acenos irão reaparecer na *Carta sobre o Humanismo*, no outono de 1946:

Nós ainda estamos muito longe de pensar a *essência do agir* de maneira suficientemente decisiva. Só conhecemos o agir como produção de um efeito, cuja realidade vem estimada segundo a sua utilidade [...] o pensar age na medida que pensa. [...] o pensar é *l'engagement* pela e para a verdade do ser. [...] O pensar é o pensar do ser. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, que pelo ser se tornou acontecimento apropriativo, a esse pertence. [...] A partir do momento em que o pensar se restringe e se contenta com sua tarefa no momento atual do destino do mundo, ele oferece ao homem uma indicação para a dimensão originária de sua paragem histórica. Na medida que o pensar diz deste modo a verdade do ser, ele familiarizou-se com aquilo que é mais essencial do que todos os valores e qualquer ente. (HEIDEGGER, 2008, p, 326, 327, 329, 364, 365.).

Segundo o trecho, estamos muito longe de ponderar a essência do *agir*. Para nós, o agir não passa de uma medida de efeito buscada como resultado do que conserva a sua mera “utilidade”. Enquanto tivermos o agir como modo da produção utilitária, não conseguiremos alcançar o modo do pensar que conserva e protege o destino do mundo.

Por outro lado, a medida em que nos familiarizamos com o *pensar* que medita sobre a verdade do ser, nos aproximamos do meditar que sopesa a medida do acontecer-apropriador (*Ereignis*)³². Este acontecer-autêntico se dá como rearticulação propícia do campo existencial aberto pela histórica do seer e a reunião, a mútua apropriação, do “aí” pelo ser e do ser pelo seu “aí”. Nesta abertura, a lida autêntica, o pensar-agir essencial, põem em jogo de modo próprio o *Dasein*, os outros e os entes em geral.

Este *acontecimento propício ou apropriador*, que se dá a partir da reconstrução de todos os valores mais essenciais – os quais se distanciam do modo do agir e produzir utilitários –, é também um dos modos da desconstrução como forma de rearticulação das

que a distinção entre teoria e práxis, de proveniência metafísica, e a representação de uma transmissão entre ambas destroçam o caminho que conduz àquilo que eu entendo como pensar. Para mais cf.: **Entrevista concedida por Martin Heidegger a revista alemã Der Spiegel em 23 de Setembro de 1966 e publicada no nº 23/1976**. Trad. e notas de Irene Borges-Duarte.

³² Alguns anos depois dos textos aqui mencionados, Heidegger na conferência: *Identidade e Diferença* (1957) dirá que: “A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. “*Er-eignem*” (acontecer) significa originalmente: “*er-äugnen*”, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. [...] O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que o homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p, 49 e 50).

bases calcificadas pela tradição metafísica³³. Nessa reconstrução, o *pensar* se dá como um *agir* no modo do engajamento autêntico com o qual lança o ser ao *Dasein*, bem como, o *Dasein* ao seu *aí-ser*³⁴. Esse “aí” nada mais é do que a clareira do mundo, da história e acontecimento do mundo. Nesse sentido, uma reconstrução dos valores, um *pensar-agir* contra os valores estabelecidos, quer dizer, novo modo do agir – agir como modo do pensar – como da tarefa do *pensar-agir*. Entretanto:

O pensar contra “os valores” não está afirmando que tudo que se declara ser valor – a “cultura”, a “arte”, a ciência, a “dignidade humana”, o “mundo” e “Deus” – sejam desprovidos de valor. [...] Pensar contra os valores [...] significa: contra a subjetivação do ente, que o torna um mero objeto, colocar a clareira da verdade do ser diante do pensar. [...] mundo é a clareira do ser, na qual o homem, a partir de seu ser jogado, surge e se põe de pé. O “ser-no-mundo” nomeia a essência da ek-sistência na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o “ek” da ek-sistência. Pensado a partir da ek-sistência, “mundo”, de certo modo, é justamente o além da ek-sistência dentro dela e para ela. [...] Pensar a verdade do ser significa de imediato: pensar a *humanitas* do *homo humanos*. Importa colocar a *humanitas* a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico. [...] Uma sentença de Heráclito, composta de três palavras apenas, diz algo tão simples, que a partir dela se manifesta a essência do *ethos* de maneira imediata. [...] ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, diz o próprio Heráclito: “a morada (ordinária) é para o homem o aberto para a presentificação do deus (do ex-traordinário)”. Agora então, se, de acordo com o significado fundamental da palavra ἦθος, a palavra ética significa que com ela se está pensando a morada do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como elemento originário do homem, enquanto ek-sistente, já é em si ética. [...] O pensar trabalha construindo a casa do ser que, enquanto a junção fugidia do ser, dispõe a cada vez de modo

³³ Vejamos que tanto na obra *Ser e Tempo* quanto nos textos do pós-*viragem* o pensador se apropria de elementos com os quais fará aparecer a chamada desconstrução ou superação da metafísica e seu modo de pensar. Assim, “pensar o princípio de anarquia em *Ser e Tempo*, por exemplo, significa pensar as crises propriamente ditas da significância sedimentada, que orienta de início e na maioria das vezes nossos comportamentos cotidianos em geral, tornando possível a conquista de uma familiaridade, que aplaca a nossa estranheza constitutiva e nos dá uma ilusão de pertencimento natural ao mundo” (CASANOVA, 2017, p. 214.).

³⁴ Segundo Reiner Schumann, Heidegger, “desde de *Ser e Tempo* até o último de seus escritos, curiosamente inverte a relação entre o que ainda deve continuar a ser chamado de “pensar e agir”. Ele não deixou de articular de diferentes maneiras essa inversão da situação transcendental própria à antiga distinção. Essa inversão aparecerá como o fator que começa a tornar tal distinção obsoleta. *Do agir peculiar do arché, Heidegger fará condição para o pensamento que desconstrói o princípio*. Quer seja expressa em termos de “temporalidade autêntica”, de “serenidade” do habitar na linguagem, ou de “deixar acontecer o ser”, sempre uma prática específica, que determina toda a ação, aparece como a priori do “pensamento do ser”. Isso é mais do que apenas uma inversão da relação entre ser e agir. Esta é a subversão, a reversão (*vertere*) da base (sub-) (SCHUMANN, 2013, p. 16. Grifo do autor. Tradução livre).

“Depuis Être et Temps jusqu'au dernier de ses écrits, en effet, il inverse curieusement le rapport entre ce qu'il faut encore continuer d'appeler “penser et agir”. Il n'a cessé d'articuler de différentes manières cette inversion du statut transcendental propre à l'ancienne distinction. Cette inversion apparaîtra comme le facteur qui commence à rendre périmée la distinction. *De l'agir privé d'arche, Heidegger fait la condition de la pensée qui déconstruit l'arché*. Que cela s'exprime en termes de “temporalité authentique”, de “sérénité” d'habitat dans le langage, ou de “laisser advenir à la présence”, toujours une pratique déterminée, er qui détermine tout l'agir, apparaît comme l'a priori de la “pensée de l'être. C'est là plus qu'une simple inversion du rapport entre être et agir. C'en est la subversion, le renversement (*vertere*) à partir de la base (sub-).”

adequado ao destino da essência do homem para o morar na verdade do ser. Esse morar é a essência do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2008, p, 361, 362, 367, 369 e 371).

Retomando ao texto de 1945 (*A pobreza*), diz Heidegger: “Ficamos pobres para chegar a ser ricos” (HEIDEGGER, 2004, p, 7). No entanto, diz: “O tornar-se rico não se segue do ser pobre como o efeito da causa, mas o ser pobre é, em propriedade, o ser rico”. “Na pobreza, na medida em que não estamos privados de nada, temos tudo antecipadamente, estamos na superabundância do Ser, que transborda de antemão o urgente das necessidades” (*ibid.*, p, 7). E depois: “Tal como a liberdade, na sua essência que libera todas as coisas, é a necessidade, que vira de antemão a necessidade, também o ser pobre, como um não estar-privado de nada senão do não-necessário, é já um ser rico. [...] Pobres, somo-lo na condição em que tudo se nos concentra no espiritual”. (*Ibid.*, p, 7). Em diálogo com as partes chaves acima, no texto abaixo, temos:

O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Nesse “menos”, o homem nada está perdendo, mas ganhando, na medida em que alcança a verdade do ser. *Ele ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser invocado pelo próprio ser para guardar sua verdade.* Este chamado provém como uma jogada, do qual surge o ser jogado do ser-aí. Em sua essência marcada pela história do ser, o homem é o ente cujo ser, enquanto ek-sistência, consiste no fato de habitar na proximidade do ser. O homem é o vizinho do ser. (HEIDEGGER, 2008b, p, 355).

De passagem, Heidegger remete novamente o caráter de “pobreza” no qual, enquanto rico, é o homem quando prescinde do que vai além do necessário. Este enquanto pastor do ser tem a riqueza dessa tarefa abundante. Em outra passagem da carta, se refere a uma história na qual o pensador Heráclito recebe, em um momento de seu comum e simplório cotidiano, alguns visitantes, os quais, por não terem a intenção de encontrar um homem comum, mas sim o então grande pensador, se decepcionam³⁵. “Heráclito não está ocupado nem sequer com o assar. Só está ali de pé para se esquentar. E assim, neste lugar cotidiano e simplório, ele denuncia sem mais toda a pobreza de sua vida. A visão de um pensador com frio tem pouca coisa a oferecer de interessante” (*Ibid.*, p, 368). Heráclito é este homem que, como o pastor do ser, prescinde do não-necessário, convive apenas com o que lhe necessita; ele é “pobre” o suficiente para ser o mais rico. Ele é este que

³⁵ No tópico 2.3.1 nos utilizamos de modo integral dessa história para fundamentar o modo “comum” no qual também acontece a filosofia.

deposita tudo o que há de mais abundante no “espírito”. Por isso, diz aos seus frustrados visitantes que se aproximem, pois “também aqui estão presentes os deuses” (*Ibid.*, p, 368). Isto é, aqui nesta “pobreza” está depositada a mais sublime relação do ser com o homem na mais alta riqueza.

Por outro lado, no modo da riqueza, que por demais é a pobreza, se anuncia com o perigo que se dá no modo da *Gestell*, termo traduzido comumente por *com-posição*, este seria a forma como a técnica moderna posiciona o ser posicionado³⁶. Aqui, a coisa homem deixa de ser o ser posicionador para ser o que é posicionado pela técnica dominante. Ao contrário desta, por outro lado, a riqueza da pobreza se dá no auscultar de maneira própria a clareira do ser, isto é, mundo. Não obstante, mundo se dá, se doa, não somente como conjunto de significados sedimentados historicamente, mas também como medida de aberturas epocais de sentido.

Pensar a verdade do seer, nesse sentido, se apresenta no modo como habita-se, mora nessa verdade. “Pensar a verdade do ser significa de imediato: pensar a *humanitas do homo humanus*. Importa colocar a *humanitas* a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico” este “pensar conduz a ek-sistência histórica, isto é, a *humanitas* do *homo* humano, para o âmbito do despontar da salvação” (*ibid.*, p, 371). Contudo, “Na clareira do ser, junto com a salvação, aparece igualmente o mal. A essência do mal não reside na mera ruindade da ação humana, mas consiste na maldade da grima” (*ibid.*, p, 371). Na maldade mais ruínosa reside o perigo que ameaça o mundo, isto é, a clareira do ser. No mais, pensar a reunião entre o ser-histórico e o homem – a qual se refere Heidegger por meio do poeta Hölderlin – é abrir a possibilidade de rearticular e unir de modo essencial o horizonte histórico no qual o homem se movimenta. A concentração no espiritual significa então: o movimento da possibilidade da rearticulação como modo da criação das condições de possibilidades essenciais ao sentido do ser, de sua verdade a partir da história e suas aberturas epocais. Reunidos assim, ser-histórico e *Dasein*, homem, co-habitam na relação sublime a qual é permitida através do espírito. Este espírito não é nada além do movimento circular-aberto da tonalidade afetiva

³⁶ Em oposição ao perigo da *Gestell*, Heidegger nos fala de Serenidade. Porém, “o despertar da serenidade em nós não parte de nós mesmos” (HEIDEGGER, 1959, p, 34.). Entretanto, se apresenta como uma “permissão”, um deixar-ser serenidade (*Gelassenheit*); um deixar repousar naquilo que apresenta ser; um zelar devotado. O Deixar as coisas serem o que são em seu mistério. O deixar repousar em si mesma o mistério é a atitude mais serena que os homens podem ter com o modo da técnica moderna, no entanto, “a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca caem do céu. Não são frutos do acaso (*nichts Zu-fälliges*). Ambas medram apenas de um pensamento determinado e ininterrupto” (*Ibid.*, p, 26.).

fundamental da disposição-compreensiva. “O espírito não é nem sagacidade vazia nem o jogo arbitrário do engenhoso nem mesmo o exercício desmedido da análise intelectual, nem tão pouco a razão universal, pelo contrário, o espírito é a determinação originariamente afinada e sabedora para com a essência do ser” (HEIDEGGER, 1987, p, 57).

No jogo até aqui empreendido, não resta dúvida de que Heidegger, após os anos de 1930, tenderá a pensar a verdade do seer pelo modo essencial da linguagem poética. No entanto, o *pensar-agir* da filosofia – que não é mais metafísica – tem sua tarefa não somente no conservar o poder nomeador das palavras, como também de pensar a verdade do seer, isto é, o seu sentido e sua morada. “Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada”. (HEIDEGGER, 2008f, p. 326).

É para o sentido do caminho perscrutador do *agir-pensador* da filosofia – empreendida na obra heideggeriana – que caminhamos. Para tanto, nos próximos tópicos daremos um passo para o momento do Heidegger de *Ser e Tempo* (1927) com o olhar voltado para os dois momentos – Heidegger I e II. A intenção com esse caminho se dá no intuito de percorrer o sentido fundamental de filosofia como preparação do acontecer propício no exercício do pensar e um agir mostrador aberto pelo pensador da floresta negra.

1.2 O modo da estrutura circular: ser-no-mundo

A tematização do *Dasein* cotidiano e mundo, como *abertura do horizonte* da compreensão de sentido que emergem da facticidade e, através do movimento da *abertura ekstática*, por meio do ser-no-mundo, retorna para ela, é o modo sobre o qual a analítica heideggeriana gira em torno.

Não obstante, cabe observar que com o termo *Dasein* – que aparece na língua alemã por volta dos séculos XVIII e hoje é comumente traduzido no Brasil por ser-aí – Heidegger quer, não somente, ressaltar a relação da compreensão de ser (*sein*) com o seu aí (*Da*) mundo, mas também dar ênfase ao fato de que *Dasein*, que cada um de nós somos, não é um ente privilegiado *apenas* porque pode perguntar, mas porque em todo seu *ter de ser*, ser está em jogo; e que é neste jogo de abertura da disposição-compreensiva que ele acontece. Assim, *ser-no-mundo* se perfaz a partir da *compreensão*, *disposição* e *fala*. Esses três existenciais se desdobrarão no sentido de que toda compreensão já traz em si um modo da disposição, do humor, de tonalidade, de uma afinação e que é a partir da fala

que se estabelecem articuladamente estes modos da compreensão-afetiva no mundo. Contudo, “o mundo não é algo a mão nem algo simplesmente dado. O mundo se temporaliza na temporalidade. Ele “é” “presença” com o fora de si das *ekstases*. Se não existir *presença* alguma, também nenhum mundo se faz “pre”-sente” (HEIDEGGER, 2009a, p, 455.).

Ademais, ““mundo” é a clareira do ser, na qual o homem, a partir de seu jogado, surge e se põe de pé. O “ser-no-mundo” nomeia a essência da *ek-sistência* na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o “ek”- da *ek-sistência*” (HEIDEGGER, 2008f, p, 362.). Mundo doa-se como abertura de sentido que emerge da facticidade e sustenta a circularidade compreensiva para o *Dasein*. Este movimento circular da abertura de sentido insurge do mundo fático e através do *ek-sistir* do *Dasein* retorna para este. Nesse projetar-se circular, mundo, história e ser se insinuam para que o *Dasein* seja.

Partindo desta mostraçãõ, podemos dizer que o *Dasein* dá-se no movimento essencialmente *ek-sistente* de ser “para fora”³⁷. Ele não é nada que possa ser determinado, muito menos objetivado. Nesse sentido, conforme Marco Casanova:

Ser-aí significa ser um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária [...] o ser-aí é um ente literalmente desprovido de propriedades essenciais prévias e, nesse sentido, de natureza. [...] O ser-aí só é, quando é e como é. Por ser apenas em seu quando e seu como, ele tem de ser pra ser (CASANOVA, 2017, p, 119).

Do mesmo modo, sendo indeterminado, *Dasein* não é nada de uma coisa dotada do caráter do modo de ser de um ente presente à vista; de um ente presente à mão (*Zuhandenheit*), de um ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) ou um ente por si subsistente; “os animais e plantas vivem; as coisas materiais, a “natureza” em um sentido totalmente definido, subsistem por si; as coisas de uso são à mão” (HEIDEGGER, 2009b, p, 74). Diferente do modo de ser, vida, do ente por si subsistente; do ser simplesmente dado, dos instrumentos ou utensílios, o *Dasein ek-siste*. Quer dizer: “O existente, os homens; o vivente: as plantas e os animais; o ente por si subsistente: as coisas materiais; as coisas que são à mão: as coisas de uso no sentido mais amplo possível; as coisas que são consistentes: o número e o espaço (HEIDEGGER, 2009b, p, 75).

³⁷ De acordo com as indicações da preleção: *A doutrina platônica da verdade*: “para-fora”: para além, em direção ao fora do aparte da diferença (o aí), não “para-fora” saindo de um interior. Cf. *Marcas do Caminho*, 339.

Assim, sem pretensão definitiva, diremos: o *Dasein*, dá-se (*es gibt*) como modo mesmo que se é no *aí-mundo*. Esse *aí* (*Da*) do *ser* (*Sein*) é a abertura de mundo ao qual pertence faticamente ao “homem”. “O homem é e é homem, na medida em que é ek-sistente. Ele está postado na e a caminho da abertura do ser, abertura que é, como tal, o próprio ser, o qual como jogada jogou a si mesmo como essência do cuidado (HEIDEGGER, 2008f, p, 362).

Enquanto ser-no-mundo, *Dasein* é “esse ente que cada um de nós mesmos somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (HEIDEGGER, 2009a, p, 42-43); ele “é um ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p, 535). “O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu” (HEIDEGGER, 2009a, p, 86)³⁸. Ser, ao mesmo tempo, apodera-se “do homem e o engloba de alto a baixo. O ser está também atrás dele, ao seu lado, por todos os lados” (HAAR, 1990, p, 153.), ele está ali beirando a si mesmo, “sentado entre seus ouvidos”. Não obstante, “o ser não se pode nem agarrar nem tocar, nem ouvir com orelhas nem tão pouco cheirar” (HEIDEGGER, 1987a, 147.). Por fim e, como tal, enquanto recomeço, *Dasein*, como ser do cuidado (*Sorge*) “antecede-a-si-mesmo-em um mundo enquanto ser-junto-a entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2009a, p, 411). Este cuidado, como ser do homem no mundo, e para o qual, “ao homem cabe ser o pastor desse ser”, dá-se sempre como um vir a si mesmo do porvir; é um lançar-se, um *ek-sistir*; enquanto tal, ele já se encontra junto a..., “e isso naturalmente sem abandonar a si mesmo; o próprio ser-aí é em direção a..., esse sair em direção a... perfaz a sua essência” (HEIDEGGER, 2009b, p, 146), essa “essência do homem reside na *ek-sistência*”³⁹. Essencialmente é essa *ek-sistência* que importa, quer dizer, o que importa a partir do ser ele mesmo, na medida em que *o ser faz o homem acontecer* como ser ek-sistente, para ser a guarda da verdade do ser, instalando-se nessa verdade” (HEIDEGGER, 2008f, p, 358. Grifo do autor.)⁴⁰. Sendo meus modos de ser, sou esse que:

Existindo faticamente, já assumi o meu próprio poder-ser-no-mundo ou do meu próprio poder-ser-no-mundo já me desviei ou a esse meu próprio poder-ser-no-mundo já sou e permaneço indiferente. Já-ser; ser-sido; a priori: não por

³⁸ Vale ressaltar que como o *Dasein* não é sem mundo: teremos: *Dasein* (que é sempre em cada caso meu) é esse ente que sendo (ocupação-preocupação) põe não apenas em jogo (compreensão) seu ser mais o todo (mundo).

³⁹ Ao contrário do dito sartreano: “a existência precede a essência”, Heidegger dirá: “A “essência” do *Dasein* reside em sua existência”. Cf. §9 de *Ser e Tempo*.

⁴⁰ No entanto, “A ek-sistência, pensada ek-staticamente, não coincide nem em seu conteúdo nem segundo a forma com a existência” (HEIDEGGER, 2008f, p, 339).

que o meu ser precede e possibilita as minhas concreções ôntico históricas, não porque meu ser está emaranhado no novelo de uma história que me antecipa os passos, mas por que, tendo que ser meu próprio aí, me antecede em meu ser. Apriorística é, portanto, minha facticidade, porque o meu ser existencial é anteceder-me (ser-sido) em meu ser-me-adiante (porvir), junto às coisas módicas e às grandes coisas (presente). (SENA, 2014, p, 256 e 257.).

Este existente⁴¹ não é nada de um Eu enquanto modo de divisão metafisicamente pensado pela tradição; ao contrário, *Dasein* unifica: alma, corpo e espírito. Aqui o que há é uma inter-relação desta tríade fundamental no mundo. “Dizer eu refere-se ao ente que sou enquanto sou-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009a, §64). Do mesmo modo, *Dasein* “já está sempre “além de si”, não como comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser para o poder ser que ele mesmo é” (HEIDEGGER, 2012a, p, 537), ele “é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. [...] Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição da possibilidade de propriedade e impropriedade” (*Ibid.*, p. 169). No mais, sendo o *Dasein*, seus modos de ser, isto é, cuidado (*Sorge*), está ele sempre numa abertura *ekstática-horizontal* temporal. “A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originalmente, a totalidade da estrutura do cuidado” (HEIDEGGER, 2009a, p, 413). Estruturas essas que melhor elucidaremos no tópico seguinte.

1.2.1 A tríplice estrutura do cuidado: Existência-Facticidade-Decadência

Sendo uma estrutura aquilo que sustenta algo, a estrutura ontológica do ser do *Dasein*, o cuidado, se sustenta a partir das estruturas: existência-facticidade-decadência. Dizendo-as de modo indicativamente-formal, teremos: facticidade como modo da abertura do campo de sentido do mundo-fático; *existência* como modo da abertura do campo de jogo onde as manifestações de sentido *acontecem* – Nessa, a existência abre mundo para que o *Dasein* seja. E o modo da abertura da *decadência* ao qual atualizam-se os sentidos *sedimentados* pela tradição histórica.

Projetando-se enquanto porvir (existência), *Dasein* remete-se para o ter-sido-histórico (facticidade) e atualiza (decadência) os significados há muito sedimentados. Nesse movimento temporal da compreensão-circular, mundo faz *Dasein* e *Dasein* faz

⁴¹ Vale, uma vez mais, lembrar: *Dasein não é* um existente no sentido de mera presença à vista, ao contrário, ele é um existente no sentido da palavra existir enquanto “composta pelo prefixo *ek* (para fora) e pelo radical *-stemi* (mover-se)” (CASANOVA, 2017, p, 37.).

mundo⁴². Sendo um *eksistente* ele é sempre movimento de abertura do porvir no qual se atualiza no seu ser-sido⁴³.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger nos mostra que a noção de facticidade está ligada ao modo no qual *Dasein* se encontra, de início, jogado no aí-mundo. Mundo fático, nesse sentido, quer dizer: não um lugar especificamente, mas uma abertura da qual emergem os significados cotidianos. Ou seja, a facticidade dá-se como momento a partir do qual a existência se faz como tal e, por assim dizer, descerra mundo para o *Dasein*. Em outras palavras: quando a existência se dá, a significatividade epocal do mundo abre as possibilidades para o *Dasein* imergir nesses significados abertos pelo mundo: “Com a abertura do mundo, sempre já se descobriram entes intramundanos. A descoberta do que está à mão e do que é simplesmente dado funda-se na abertura de mundo” (HEIDEGGER, 2009a, p, 378-379.).

Articulada diretamente com a estrutura da decadência, a facticidade está ligada a existência e, por sua vez, quando imprópria, ao modo da lida cotidiana impessoal⁴⁴. Nesse sentido, decaído no mundo, *Dasein* se ocupa com os intramundanos e se preocupa com os-outros de modo público. Isto é, sob o modo do impessoal *Dasein* cai na ocupação cotidiana entregue a cadência e operacionalização dos ditos e ordens dos significados do mundo. Familiarizado com estes, permanece na “tranquilidade” do ser impróprio e, por sua vez, no impessoal⁴⁵.

Sendo seu ser si mesmo impróprio se encontra o *Dasein* quando, no modo do impessoal, está junto à mediania cotidiana simplesmente repetindo os ditos e ordens abertos pela semântica sedimentada do mundo. Tal semântica se funda no falatório (*Gerede*), na curiosidade e ambiguidade. Estes, segundo Heidegger, caracterizam-se pelo modo quase que vertiginoso de se reproduzir uma informação, um dizer que não se aprofunda, ao contrário, somente se estabelece no chamado “disse me disse” sem muito imergir nisso que está sendo dito. Em outras palavras: o que caracteriza o comportamento

⁴² Sendo o ser do *Dasein* cuidado, e, sendo o cuidado, um movimento tríplice temporal da existência/porvir-facticidade/sido-decadência/atualidade – será o *Dasein* esse ser que se projeta temporalmente.

⁴³ Importante ressalva: “É manifesto que o *Dasein* nunca pode ser passado, não porque não possa perecer, mas porque não pode ser, por essência, *subsistente, pois se é, ao contrário, existe*”. (HEIDEGGER, 2012a, p, 1031. Grifo do autor).

⁴⁴ Ressaltamos que tanto o modo da decadência, como também o impessoal e falatório cotidiano não devem ser vistos aqui como algo pejorativo. O impessoal e a decadência, de certo modo, rearticulam e, por sua vez, possibilitam o meio de ser da estranheza constitutiva do *Dasein*. Isto é, decadência e impessoal, enquanto constitutivo da sedimentação histórica são campos abertos para o emergir e articulação do caráter de estranheza próprio do *Dasein*.

⁴⁵ “Uma vez que o caráter público do impessoal reprime toda qualquer não familiaridade” (HEIDEGGER, 2009a, p, 259).

ambíguo do impessoal cotidiano se dá no sentido de que na mediania cotidiana o *Dasein* tudo já sabe, e, ao mesmo tempo não sabe nada. Isso porque o que ele sabe é o que o mundo repete – falatório – para ele. O que ele não sabe do mundo é como o mundo sabe o que sabe. Como “não o importa” como o mundo sabe o que sabe, salta-se para mais uma “novidade” e assim por diante. Este modo de ser do *Dasein* cotidiano, segundo Heidegger, encobre o nosso ser si-mesmo-próprio, pois, sendo o falatório um modo do impessoal, ou seja, o modo de despersonalização da pessoa, ele afasta o modo próprio, isto é, o modo autêntico de cada *Dasein*. “Perdendo-se na publicidade do impessoal e em seu falatório, o *Dasein*, ao ouvir impessoal ele mesmo, *deixa de ouvir* o seu próprio si-mesmo” (*Ibid.*, p, 745).

É nos modos mesmos de ser do *Dasein* que, segundo Heidegger, a existência se faz imprópria ou própria. Estar sob o jugo da impropriedade quer dizer não se comprometer com os fundamentos da nulidade que sou; não assumir a responsabilidade pelo ser fundamento nulo que é o meu; ser esquivo de minha própria nadaidade; ser um devedor de si mesmo – dívida ontológica⁴⁶.

Esse movimento pendular de ser si-mesmo ou ser si-mesmo-próprio se dá como modo do velamento e desvelamento. Desse modo, o *Dasein* na sua cotidianidade está no jogo pendular da verdade e da não verdade; do velamento-desvelamento – entre a *lethe* e a *aletheia*⁴⁷ –; da impessoalidade e seu ser si-mesmo-próprio. “Na medida em que o

⁴⁶ “Determinamos de maneira existencial e formal a ideia de “dívida” do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, ser-fundamento de um nada” (Heidegger, 2009a, p, 363.).

⁴⁷ Na mitologia grega, *Léthe* era o rio que compunha o manancial dos infernos. Lá, as almas dos mortos bebiam do Lete (*Léthe*) para esquecer a vida passada. Esquecidos de si, vagavam de modo “adormecido”, sem possuir sentimentos e conhecimentos. A palavra *Alétheia* surge, então, como a privação, a negação do esquecimento; o tomar da verdade como desvelamento do que até então estava no esquecimento. Segundo Junito Brandão, “os rios do Hades, expressam simbolicamente os tormentos que aguardam os condenados: *Aqueronte*, o rio das dores; *Cocito*, o rio dos gemidos e das lamentações; *Estige*, o gélido rio dos horrores; *Piriflegetonte*, o rio das chamas inextinguíveis; e *Lete*, o rio do esquecimento. [...] *Lete*, em grego *Léthe*, significa “esquecimento”. Era o único rio que se atravessava no retorno a esta vida. (In: BRANDÃO, J. Mitologia Grega. RJ. Vozes, 1986. vol. I, p, 266 e 320). Segundo Pierre Grimal, “Lete (*Léthe*), O esquecimento, é filha de Éris (a Discórdia) e, segundo uma tradição, mãe das Cáritas (as Graças). Deu o seu nome a uma fonte, a Fonte do Esquecimento, situada nos Infernos, de que os mortos bebiam para esquecer de sua vida terrena. De igual modo, na concepção dos filósofos – da qual Platão fez eco – antes de regressar à vida e de retomar um corpo, as almas bebiam desse líquido, que lhes tirava a memória do que tinham visto no mundo subterrâneo. Perto do oráculo de Trofônio, em Lebadeia, na Beócia, existiam duas nascentes, donde deviam beber os que o consultavam: a Fonte do Esquecimento (*Léthe*) e a Fonte da Memória (*Mnemosyne*). *Lete* transformou-se numa alegoria, o Esquecimento, irmã da Morte e do Sono. E sob esse título ela é frequentemente mencionada pelos poetas (In: GRIMAL, Dicionário da Mitologia Grega e Romana. Trad. Victor Jabouille RJ. Bertrand Brasil. 2005, p, 274). Segundo Heidegger, a palavra grega *Aletheia* está intimamente ligada às palavras gregas, *apophansis*, e *logos*. Nesse caso, verdade/desvelamento, mostração e linguagem, estão em uma relação imediata de sentido. Quanto ao modo da tradução, segundo o pensador, por *Aletheia* temos: desvelamento. Aqui o jogo de sombras, *aletheia* e *lethe* quer sinalizar para o movimento de *estar* e *não-estar* na verdade. Para mais, cf. §44 de *Ser e Tempo*.

Dasein é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente “verdadeiro”. O *Dasein* é na verdade” (HEIDEGGER, 2012a, p, 611.). No entanto, é em um jogo pendular que abarca a verdade e não verdade que este se mantém: “afinal, o *Dasein* “é e está na “não-verdade” porque é, em sua essência, decadente. [...] o *Dasein* já está sempre na verdade e na não-verdade”. (HEIDEGGER, 2009a, p, 293)⁴⁸.

Nesse sentido, estar na não-verdade é um dos modos de estar em dívida com o fundamento do *nada* que sou; do caráter *estrangeiro* constitutivo do *Dasein*. “Pagar” a dívida, metaforicamente falando, quer dizer: sair da perdição do impessoal. Reconquistar uma vez mais o modo de ser da estranheza que é própria do *Dasein*, afinal, “nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza” (ibid., p, 537).

Considerando que o modo de ser da decadência implica uma fuga da estranheza (*Unheimlichkeit*), negatividade, nadidade, ou indeterminação do *Dasein*, será no modo da diferença ontológica entre ser e o ente, que se constituirá a tensão entre a familiaridade da decadência e a estranheza constitutiva do *Dasein*⁴⁹. A estranheza, a nadidade, nesse sentido, é o que, de certo modo, abala as estruturas da decadência, tentadora, tranquilizante e alienante⁵⁰ (*entfremdend*).

Segundo Heidegger, na pergunta há muito iniciada sobre o modo de ser dos entes intramundanos e o modo-de-ser do *Dasein* humano, se instalou o problema do sentido do ser⁵¹. Desse modo:

Mesmo onde não se trata somente de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação de ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, salta-se por cima do ser que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (res). O ser recebe o título de realidade. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade (HEIDEGGER, 2009a, p, 269. Grifo nosso).

Na confusão e, por sua vez, a não elucidação *radical* da pergunta fundamental sobre o sentido do ser, o modo das coisas em geral e sua substancialidade, passam ao largo da

⁴⁸ Em virtude da verdade-originária (*Aletheia*), os conceitos tradicionais de verdade aparecem em Heidegger como modos derivados desta primeira verdade.

⁴⁹ “A diferença ontológica significa: em verdade, o ente é cada vez caracterizado por uma determinada constituição de ser. Esse ser mesmo não é nada que é” (HEIDEGGER, 2012b, p, 118).

⁵⁰ Aqui é importante ressaltar que, em primeiro momento, Heidegger não está preocupado em fazer uma crítica cultural ou, muito menos, uma análise político-ideológica. Antes, se ocupa em demonstrar o modo como o *Dasein* cotidiano é na sua maior parte das vezes.

⁵¹ Sobre o problema da “múltipla enunciabilidade do ser”, conferir: Verdade e Errância: perda de sentido e esquecimento do ser. In: MOREIRA, G. Heidegger: Ser-filosofia, Poesia e Linguagem, p, 22, 2017.

história e, ao invés de ser uma vez mais elucidada, simplesmente cai no esquecimento. No entanto, na preleção *Identidade e Diferença* (1957), nos alerta o pensador que:

O homem é manifestadamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde (HEIDEGGER, 2006b, p. 44).

Sendo aberto *ekstáticamente* para o ser, o homem (*Dasein*) está no modo rigorosamente distinto dos entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*) ou dos entes da manualidade cotidiana, do modo de uso do que está à mão (*Zuhandenheit*). Por já estar numa compreensão de ser, no modo circular de ser-no-mundo como modo do cuidado, pode o *Dasein* ser na verdade. Noções essas que melhor abordaremos no tópico seguinte.

1.2.2 O modo da abertura compreensiva/circunvisão na lida cotidiana

Jogado (*Geworfenheit*) no mundo, o ser-em (*Sein-in*), *Dasein*, como ser-no-mundo-com-os-outros, é sempre compelido por algo ou alguma coisa. Estar-no-mundo significa ser envolvido pela abertura *ekstática*-horizontal da totalidade significativa deste mundo. É estar na lida espaço-manual junto aos outros e entes em geral. *Dasein*, seja de maneira “própria” ou “imprópria”, é ocupação (*Besorgen*), preocupação (*Fürsorge*), cuidado (*Sorge*). Ele é cuidado “porque é essencialmente os seus modos de ser, porque ele sempre decide quem é, quando é e como é, sendo quem ele é”. (CASANOVA, 2017, p. 132). Este existente se ocupa disto ou daquilo sempre orientado pelas aberturas de sentido fundadas no seu próprio mundo. Tal abertura se faz possível em virtude da compreensão de ser. Não obstante, sobre a noção de compreensão, há que se examinar o seu sentido:

Com o termo compreender, designamos um existencial fundamental; não se trata nem de um tipo de conhecer determinado, distinto, por exemplo, de explicar e conceituar, e nem, sobretudo, de um conhecer em geral, no sentido de apreender tematicamente. Ao contrário, compreender constitui o ser do pre na medida em que uma presença, com base na compreensão, pode, em existindo, formar as múltiplas possibilidades de visão, circunvisão e mera visualização. [...] Apreendido de modo existencialmente originário, compreender significa: ser, projetando-se num poder-ser, em virtude do qual a presença sempre existe. (HEIDEGGER, 2009a, p. 421. Grifo nosso.).

Diferente do modo do compreender teórico – o qual se trata de um modo derivado da pré compreensão de ser – isto é, do modo da compreensão enquanto conhecimento em geral, a compreensão de ser, enquanto modo fundamental de ser do *Dasein* se dá no modo da estrutura circular da compreensão da abertura de sentido do mundo. Esta permite ao *Dasein* não apenas se espacializar no mundo, mas ser *junto a* em *virtude de...*:

A liberação do todo conjuntural de qualquer manual exige um pre-compreender da significância. Compreendendo-a, a presença ocupada numa circunvisão remete para o que vem ao encontro da mão. O compreender da significância como abertura de cada mundo funda-se, assim, no compreender em virtude de... a que está remetida toda descoberta da totalidade conjuntural (*Ibid.*, p, 379.).

É por meio da circunvisão que somos e nos relacionamos com as aberturas utensiliares projetadas pela totalidade histórico-temporal do mundo. Esta dá-se não somente pelo movimento *ek-stático-horizontal Dasein-mundo*, mas, igualmente, por meio e pelo qual o ser mundo-epocal e sua história se doam para o *Dasein*. “A circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta” (*Ibid.*, p, 209). Neste modo da compreensão de ser, a circunvisão, guia o *Dasein* no mundo executando tarefas cotidianas:

O que está à mão surge expressamente na visão que compreende. Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado segundo a interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, o que expressamente se compreende, possui a estrutura de algo como algo (*Ibid.*, 209).

Do mesmo modo, a noção do espaço (*Raum*) no qual acontece a lida circunvisiva não se confunde com o espaço meramente geométrico que a cada lugar ou espaço caberia, mas ao modo mesmo como nos ocupamos com os utensílios que nos vêm à mão em nossas atividades cotidianas, junto-aos-outros (*Mitsein*) e no *como* somos junto-as-coisas-do-mundo:

O “mundo circundante” não se orienta num espaço previamente dado, mas a sua manualidade específica articula, na significância, o contexto conjuntural de uma totalidade específica de lugares referidos à circunvisão. Cada mundo

sempre descobre a espacialidade do espaço que lhe pertence (HEIDEGGER, 2009a, p, 157).

É somente porque o *Dasein* no modo da estrutura compreensiva-circular ser-no-mundo é espacial que ele pode ser junto e ir ao encontro dos entes intramundanos que estão agora à mão no modo de ser da lida cotidiana. “O espaço só pode ser concebido recorrendo ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmunização do mundo circundante”. (HEIDEGGER, 2009a, p, 168). Do mesmo modo, o movimento espacial do distanciar e aproximar só é possível porque o *Dasein* é disposição-compreensiva-espacial:

Dis-tanciar é, numa primeira aproximação e sobretudo, um aproximar dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. Determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognitiva também apresenta o caráter de aproximação (HEIDEGGER, 2009a, p, 159).

Segundo Heidegger, quando nos inclinamos em um movimento de ocupação junto ao ente à mão nos “distanciamos” do circundante à vista para nos aproximarmos de outro⁵². Ao me ocupar com uma leitura, por exemplo, me distancio da caneca aqui à mão para poder, nesse movimento da leitura, lidar com o conteúdo que está neste instrumento – livro. Porém, nem o à mão junto à caneca nem o conteúdo com o qual estou na lida junto ao livro estão separados um do outro. Um está na proximidade do “desaparecer” da distância do outro⁵³.

Para quem usa óculos, por exemplo, que, do ponto de vista do intervalo, estão tão próximos que os “trazemos no nariz”, esse instrumento de uso, do ponto de vista do mundo circundante, acha-se mais distante do que o quadro pendurado na parede em frente. Esse instrumento é tão pouco próximo que, muitas vezes, nem pode ser encontrado imediatamente (HEIDEGGER, 2009a, p, 161.).

⁵² “Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa diz proximidade. Em sua essência a presença é um dis-tanciando” (Heidegger, 2009a, p, 158.).

⁵³ A título de mais um exemplo, podemos nos arriscar a dizer que no humor da saudade há o distanciar – considerando que distanciar é fazer desaparecer a distância – que aproxima o desencobrir da lembrança do *Dasein*-outro. A saudade, nesse caso, é mais uma presença do alguém ou alguma coisa que está ausente do que, o contrário. Isto porque, no modo de ser da saudade este que está “ausente” se faz presente; aquele que corporalmente se encontra “distante”, quando dá saudade, se apresenta. Dessa forma, sentir saudade é tornar presente o que está distante, “corporalmente”. Nesse modo, o ausente se faz presente na descoberta circunvisiva da ocupação cotidiana da lida à mão.

Este à mão é o modo pelo qual e com o qual a compreensão significativa permite ao *Dasein*, em sua lida prática com os instrumentos ou utensílios, remeter e, ao mesmo tempo, se aproximar/distanciar dos outros aos quais a lida utensiliar os liga.

Enquanto compreensão da significância utensiliar do mundo, o movimento de circunvisão tende para um em *vista de...*, *junto-a...* e um *para-quê...* Com este “envolvimento circunvisivo”, Heidegger quer nos alertar para o modo como nos relacionamos *junto-a...* *vista de...* e *para quê* no mundo. Ou seja, no modo fundamental da compreensão nos orientamos espaço-temporalmente em relação ao nosso mundo.

A título de outro exemplo, enquanto a circunvisão “descobre” o instrumento caneta, esta, no entanto, não é um algo solto no mundo, mas um *para quê...* a usamos para escrever, ao qual, enquanto ser-no-mundo, estamos *junto-a* para poder não somente registrar algo, mas também *em vista de* transmitir uma mensagem, escrever um pedido, uma solicitação, etc. Do mesmo modo, este movimento circunvisivo nunca está solto ao simples instrumento caneta, antes porém, está ligado a um caderno, uma folha ou outra coisa qualquer por meio do qual podemos fazer o uso para rabiscar com este mesmo instrumento. Assim como estamos espacialmente *junto a* caneta, estamos ao caderno e a um instrumento de apoio que poderá ser uma mesa, um banco etc. Não obstante, como ser-em-um-mundo é sempre ser-com-os-outros, é sempre ser-no-mundo-com, ao estar junto aos entes intramundanos, estamos junto ao *ser-com-os-outros* que estão ligados aos intramundanos. No exemplo acima, a caneta, o caderno, a folha, a mesa, o banco, a cadeira... estão sempre ligados a nós através da compreensão prévia e significativa. Ao mesmo tempo, esta significatividade nos liga aos outros por meio da rede referencial remissiva, isto é, ao modo como o intramundano faz referência ao *quem* está ligado a ele. Nesse contexto do instrumento *caneta*, seu modo remissivo, ou seja, o modo ao qual ele remete, se dá não apenas a *quem* produziu este instrumento, a *quem* lhe presenteou, a *quem* o *Dasein* está afinadamente ligado, mas do mesmo modo, a todas as redes referenciais para as quais o *ser* está relacionado e daí em diante.

Vale ressaltar, *grosso modo*, que, enquanto exemplifico o instrumento “caneta” para explicar sua relação de uso cotidiano, esta não se apresenta como um *Zuhanden* (à mão), mas como um *Vorhanden* (um dado), pois não estou usando-a “utilitariamente”, mas explicando como, pré-compreensivamente, na maioria das vezes, esta se abre para o *Dasein*. Nesse movimento de *ultrapassagem* da pré-compreensão junto ao instrumento no seus modos de uso para uma atitude “teórica” se dá a *transformação* da compreensão de ser para a possibilidade da postura teórica. Em *Ser e Tempo* Heidegger menciona esse

modo da transformação da compreensão se referindo ao exemplo: “martelo é pesado”. Diante de tal postura o instrumento martelo deixa de ser um instrumento à mão (*Zuhandenheit*), um instrumento no seu uso cotidiano, para ser um simplesmente dado (*Vorhandenheit*), isto é, um dado para teorização, nesse caso, a categorização de suas propriedades. Nesse modo da postura teórica, “a compreensão de ser, que orienta o modo de lidar na ocupação com o ente intramundano, *transformou-se*” (HEIDEGGER, 2009b, p, 450. Grifo nosso)⁵⁴.

Nessa esteira importa saber também que o modo de ser do *Dasein* “dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo diferencia-se da manualidade e do ser simplesmente dado” (*Ibid.*, p, 175). Igualmente:

Os outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um simplesmente dado em conjunto dentro do mundo. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente (*Ibid.*, p, 175).

Com o modo do aberto da compreensão de ser na obra *Ser e Tempo* Heidegger quer não apenas nos mostrar que o *Dasein* é sempre um movimento transcendente *ek-stático-horizontal* circular para... a abertura da significância totalizadora do mundo, mas também vice-versa. No próximo tópico retomaremos alguns dos pontos até aqui mencionados, assim elucidaremos um pouco mais as questões até então apontadas.

⁵⁴ Residirá aqui, neste *salto transformador*, a possibilidade da *ratio*, razão? Se encontrará aqui o “afeto da razão”? Será esse “afeto” um modo da transformação da compreensão em sua postura *epistêmica*, teórico-científica?

1.2.3 Ressonâncias de percurso: Transcendência, nada, angústia e filosofia

“O ser-aí transcende” significa: ele é na essência de seu *formador de mundo*, e “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo que toma manifesto, *Vor-bild*) para todo ente manifesto, do qual o ser-aí mesmo faz, por sua vez, parte (HEIDEGGER, 2008c, p. 171. Grifo do autor).

De pronto é importante ressaltar que, com o termo transcender, Heidegger *não* se refere a uma *transcendência epistemológica*, ou, ao que tange a uma filosofia transcendental kantiana⁵⁵, mas no sentido de que o ser-em-um-mundo-com-os-outros, sempre se encontra numa circularidade de compreensão junto a... e em virtude de. Isto é, sendo de maneira *própria* ou *imprópria* o *Dasein* é transcendência na medida em que desvela e vela uma “compreensão de si”, das coisas e dos “outros”. A transcendência, nesse sentido, “é afirmada no ser-aí como estar-na-verdade e na não-verdade. Esta abertura é vista na ambivalência de velamento e desvelamento” (STEIN, 2001. p. 43).

A transcendência, nesse sentido, é mais um *jogo* de ultrapassagem *compreensiva* do *Dasein* para o mundo⁵⁶. Encontrar-se junto a este mundo, portanto, é se encontrar aberto aos outros e aos entes em geral. Do mesmo modo, é neste aberto que *Dasein* pode *transformar* sua compreensão de ser em suas possibilidades do perguntar e questionar, e, de modo geral, formar mundo.

Assim, a noção de transcendência, por um lado, se dará na relação de ultrapassagem da abertura da disposição-compreensiva entre o *Dasein* e o mundo; relação de circularidade entre o compreender (*verstehen*) e o já compreendido; entre o velar e desvelar; entre um *como* abertura do mundo; um como somos no mundo.

Por outro lado, *Dasein* como ser-no-mundo também está na possibilidade de um transcender expresso, este modo do transcender está ligado intimamente ao questionar, próprio da filosofia⁵⁷.

⁵⁵ Para questão do modo de ser da transcendência, isto é, compreensão de ser, em Heidegger e a sua diferença para com o conceito de transcendência kantiano, ver tópico 2.2: *O modo do transcender da filosofia*, deste trabalho.

⁵⁶ “A compreensão de ser pertence essencialmente ao jogo da transcendência, ou seja, ela mesma é um jogo” (HEIDEGGER, 2009b, 337).

⁵⁷ A discussão do filosofar como radical modo do questionar, enquanto um penetrar do transcender – compreensão de ser – na transcendência expressa, será amplamente elucidada no tópico 2.2 e 2.2.1 deste trabalho.

Num transcender expresso residem a escuta e decisão. Este modo do transcender é possibilitado pelo decidir antecipar-se-a-si-mesmo, trazendo para cá seu tempo finito de ser e, nesse sentido, temporalizando-se de modo próprio. Na medida em que o *Dasein* “se relaciona com o seu poder-ser mais próprio, ele antecipa a si mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p, 385.).

No movimento *ek-stático* do antecipar da decisão, há um conduzir o ser-no-mundo ao seu si-mesmo-próprio. Nesse sentido, a *ekstase* porvir faz do acontecimento-apropriador (*Ereignis*) um instante (*Augenblick*) singular. O filosofar da filosofia acontece nesse instante singularizador. Por ser a decisão-antecipadora o modo da reunião temporal singular, ela possibilita ao filosofar, enquanto modo fundamental do questionar, um dos modos da singularização. Na decisão encontro a “motivação fundamental para temporalização do filosofar”.

Outrossim, é na tonalidade afetiva fundamental, no encontrar-se (*Befindlichkeit*) da disposição de humor da angústia, que Heidegger verá um dos modos fundamentais de abertura para o instante (*Augenblick*) singularizador do *Dasein*, ela “coloca a presença diante de seu estar-lançado mais próprio, desvelando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar.” (HEIDEGGER, 2009a, p, 429)⁵⁸.

A princípio, o *Dasein* impessoal, não percebe que está sob este domínio, falta-lhe transparência situativa. Quando no modo de ser impróprio ele o é pelo simples fato de estar apenas repedindo as ordens e ditos da semântica metafísica do mundo. Sendo uma mera coisa entre as outras, se lança fora daquilo que lhe é próprio e constitutivo, isto é, sua estranheza. Ao contrário de um ser dotado de uma substância, este pertencimento constitutivo e originário revela-o sua nadidade e estranheza como nada de uma determinação *quididativa*.

Nesse sentido, por abalar o impessoal, a angústia se mostra como um modo da abertura e reconquista do tempo singular, pois estremece o *todo decadente* do mundo, o todo da significância sedimentada metafisicamente. A angústia lhe devolve essa estranheza constitutiva. Por meio dela, *Dasein* está postado diante da abertura e oportunidade de reconquista do seu tempo próprio, e, do mesmo modo, da possibilidade de rearticulação de seu campo de sentido. Esta rearticulação se faz possível a partir da abertura da decisão (*Entschlossenheit*) antecipadora da “morte”. Tomado pela decisão,

⁵⁸ Na obra: *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, Heidegger também nos mostra o tédio como tonalidade afetiva fundamental daquele tempo – como também, diga-se de passagem, se apresenta ao nosso tempo.

este existente põe-se radicalmente, não apenas seu ser que sendo está em jogo, mas o todo estrutural do aí-mundo.

A angústia é umas das tonalidades afetivas fundamentais que abre e possibilita ao *Dasein* o modo de ser da decisão. Enquanto existencial fundamental, a angústia é este “fundo” que põe o ser-no-mundo junto a um abismo. Este abismo é o “algo estranho”, que possibilita a rearticulação da significância do *aí-mundo*. Este abismo que a angústia abre não promove uma perda da minha condição de ser-no-mundo, mas sim reabre a nadaidade, negatividade e indeterminação constitutiva do *Dasein*. Esta marca de indeterminação, ou seja, este “nada que nos determina” é o que se esconde por detrás da “diferença ontológica” entre ser e ente. Esta não é a simples diferença entre a estrutura existencial ontológica (ser) e existenciária ôntica (ente), mas o que está no meio entre as duas. Isto é, entre o ser e o ente se esconde algo que não é simplesmente a marca óbvia dessa diferença. Entre o ser e o ente se esconde o *nada*. No entanto, o nada aqui pensado não se refere ao vazio – enquanto negação proposicional –, mas, ao contrário, o cheio – negação existencial. Este “cheio” é o que marca a nadaidade do *Dasein*; ela dá-se como caráter de negação, isto é, de sua indeterminação. Esta é a marca que comporta e sustenta o *Dasein*, fazendo dele sempre um poder-ser; um *ek-sistente*; um estar sempre lançado para seu devir. É esse caráter de indeterminação que faz com que o ser não seja ente. Sobre a questão da indeterminação do *Dasein*, diz Marco Casanova:

Como a existência é marcada originalmente por uma dinâmica *ek-stática*, por um movimento de saída de si, ela se constitui justamente pela ausência de toda e qualquer determinação previamente dada e constituída. Ser, para o existente, significa inexoravelmente se ver lançado para fora de si, e, desse modo, não ser senão o movimento do encontro com o que lhe acomete a partir dessa dinâmica *ek-stática*. O fundamento do existir, portanto, é justamente o nada, uma vez que o nada ele mesmo é o que se encontra à base do movimento que liga o existir aos entes (CASANOVA, 2017b, p. 82. Grifo nosso.).

Existir, nesse sentido, não é nada mais do que participar da dinâmica *ek-stática* a qual situa-se no entre ente e ser, ser e mundo. Diante deste mundo *Dasein* é o ser finito cujo fundamento é o seu nada. Esse nada que se é, é o que constitui sua estranheza. Ao contrário de um deus, o *Dasein*, enquanto ser finito, é este que, no modo de ser da ocupação, do cuidado, pode decidir temporalizar-se de maneira própria ou imprópria. Pode decidir dar conta do seu tempo finito de ser ou não; pode assumir ou não a responsabilidade que é sua; pode ou não decidir por apenas perambular pela existência

“sapateando” pelo modo vulgar do tempo, do tempo da mediania cotidiana, tempo esse pensado como mera sucessão de *agoras*. Temas que nos ocuparemos no tópico que se segue.

1.2.4 Temporalidade e Historicidade

Em se referindo aos modos das aberturas *ekstáticas*-horizontais até aqui mencionadas, temos: na reunião da *abertura “ekstática-horizontal”* dá-se existência e o *aí-mundo*. Essas se tornam possíveis em virtude da abertura compreensiva a qual se perfaz por meio do movimento da temporalidade em suas *ekstases*: porvir-sido-atualidade. Nesse sentido, a compreensão *ekstática*-horizontal dá-se a partir do modo pelo qual o *Dasein* compreende a si-mesmo (*Selbst*) e as coisas no seu campo de mostraçãõ histórico-epocal. Não obstante, o modo de ser junto com-*Dasein* dos outros não possui o caráter do ente presente à mão, mas do modo de ser do *Dasein* como *ek-sistência*. No mais, somente porque o *Dasein* é em si mesmo movimento de abertura temporal-*ekstática* que se dá uma abertura *ekstática*-horizontal, e vice-versa⁵⁹.

A partir desta mostraçãõ, diremos formalmente que temos as aberturas: *ekstática e horizontal*; temporalidade própria (*Zeitlichkeit*) e temporalidade imprópria (*Temporalität*). Historicidade própria (*Geschichtlichkeit*) – à qual está relacionada a *Zeitlichkeit* – e historicidade imprópria intimamente ligada à *Temporalität* e uma *Historie*.

Dessa forma, o título da obra, *Ser e Tempo*, não carrega este nome por acaso. A marca da importãncia do tempo para o ser se dá não somente pelo motivo de que nele o ser se temporaliza, mas porque este é ser e tempo e tempo e ser ao mesmo “instante”. Nesse movimento, “o vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido deixa vir-a-si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido” (HEIDEGGER, 2009a, p, 410). Não obstante, “o uso terminológico dessa expressãõ deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como futuro, passado e presente” (*Ibid.*, p, 410).

⁵⁹ Somente porque o *Dasein* é em si mesmo movimento de abertura temporal-*ekstática* que se dá uma abertura horizontal de compreensãõ junto aos outros e aos entes intramundanos em geral. Nesse sentido, todo movimento compreensivo já é em si mesmo *ekstático*-horizontal. Sobre as aberturas *ekstática e horizontal* consultar: HERRMANN, F.W. von. **A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl: Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da Consciência**. Trad. Pedro Sobral Pignatelli. Phainomenon, revista de Fenomenologia, p, 157-194. Ed. Klostermann, 2000.

Outrossim, sendo o cuidado (*Sorge*), o ser do *Dasein*, e o sentido fundamental da temporalidade, imbrica-se nele, o modo como, *privativamente* ou não, nos preocupamos com os outros e nos ocupamos com os entes do interior do mundo⁶⁰. Não podendo fugir do mundo da ocupação/preocupação, não há possibilidade de fugir do tempo e temporalidade – em suas *ekstases*. Por isso, somos tempo, tempo é ser e ser é tempo como horizonte de compreensão do ser.

Na interpretabilidade cotidiana tendemos para o gastar ou ganhar, ter ou não ter tempo para... porém, se considerarmos que *Dasein* é tempo, descobriremos que nem gastamos tempo, nem muito menos ganhamos, pois o tempo não é, no seu sentido fundamental, uma unidade quantificável de medida, mas o próprio ser-tempo. A questão então se dá no modo como nos relacionamos “privativamente”, isto é, “deficitariamente” ou não “deficitariamente” com o nosso ser-tempo. Nesse caso, o não-ser-temporalidade-própria dá-se como caráter privativo ou “ausência” do ser-tempo originário. A datação cotidiana, o agora e... agora, por entender o modo de ser do tempo como repartição, também se situa no modo privativo de ser-tempo. Nada diferente acontece com as três dimensões coparticipantes e derivadas do tempo originário. Cotidianamente falamos de passado, presente e futuro como se essas *ekstases* espaço-temporais fossem tripartidas, porém não consideramos que somente porque há o porvir é que há um acontecido e, por sua vez, um acontecendo:

O ser-no-mundo sempre já se pronunciou e, enquanto *ser junto aos* entes que vêm ao encontro dentro do mundo, ele se anuncia, constantemente, no dizer e na discussão daquilo que se ocupa. A ocupação, comumente compreendida a partir de uma circunvisão, funda-se na temporalidade e no modo de uma atualização que aguarda e retém. Nas ocupações em que desconta, planeja, providencia e previne, sempre já se diz, de forma perceptível ou não: “então” isso deve acontecer, “antes” disso se concluir, “agora” vai se recuperar o que “outrora” malogrou e fracassou. (*Ibid.*, p. 501.).

⁶⁰ Em sentido ontológico existencial, o termo “privação”, não se apresenta como falta de algo, mas ausência daquilo que pode algo. O *Dasein* esquecido, por exemplo, é aquele que pode lembrança. Esquecimento, nesse caso, dá-se como privação do poder ser lembrança de algo, etc. No sentido aqui usado, o termo cuidado privativo ou cuidado impróprio quer apontar para ausência de um poder-ser cuidado próprio. Isto é, não indiferente, não deficitário, não deficiente. No parágrafo 26 de *Ser e Tempo* Heidegger comenta: “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros são modos possíveis de preocupação. E precisamente estes modos, que mencionamos por último, de deficiência e indiferença, caracterizam a convivência cotidiana e mediana de um com outro. Também esses modos de ser apresentam o caráter de não surpresa e evidência que convém tanto à co-presença intramundana cotidiana dos outros como à manualidade do instrumento de que se ocupa no dia-a-dia” (HEIDEGGER, 2009a, p. 178).

Assim, ser e estar-no-mundo quer dizer: temporalizar-se, seja no modo próprio de ser ou impróprio. Isto quer dizer que, no tempo concebido aristotelicamente como sucessão de *agoras*⁶¹, nos envolvemos com o tempo originário – tempo existencial – derivativamente, ou seja, de modo a nos perceber numa instância vulgar e conceitualmente sedimentada do tempo. No modo do ser si mesmo impróprio, abriga-se um entendimento vulgar da compreensão do tempo, no entanto, esta compreensão não se apresenta como modo “negativo”, porém derivado do tempo originário. Este *modo derivado* do tempo originário também está intimamente ligado ao modo de ser da história (*Historie*), isso porque, como nos diz Benedito Nunes:

Em geral concebemos a “realidade histórica” sob a perspectiva do tempo vulgar, à semelhança de um processo que corre do passado para o presente e do presente para o futuro e de que somos agentes e pacientes. O amanhã é o ponto de chegada, o ontem, o de partida, e o hoje, a transição alongável, aonde confluem os acontecimentos pretéritos e as causas produtoras dos fatos novos, os quais serão históricos quando ingressarem na dimensão do passado (NUNES, 2012, 142.).

Nesse sentido, o compreender vulgar do tempo apresenta-se, sem dúvida, “autêntico”, mas derivado. Essa derivação surge da temporalidade própria que, por sua vez, possui sua própria origem no tempo *não vulgar*; no tempo finito existencial de ser que somos. Nas palavras de Heidegger: “O conceito vulgar de tempo deve sua gênese a um nivelamento do tempo originário. A prova dessa origem do conceito vulgar do tempo se torna a justificativa da precedente interpretação da temporalidade como *tempo originário*” (HEIDEGGER, 2012a, p, 1095. Grifo do autor)⁶². Na compreensão *comum* do tempo “os conceitos de “futuro”, “passado” e “presente” nascem imediatamente, da compreensão imprópria de tempo” (*ibid.*, p, 411.).

Ao contrário do tempo vulgar, do tempo da compreensão impessoal da agitação cotidiana, a temporalidade própria que nos fala Heidegger é um tempo sem “medidas”, é mais um *kairos* – um tempo propício, oportuno – do que o tempo vulgar, medido em cronômetro (*cronos*): “para a compreensão vulgar do tempo, este se mostra, portanto,

⁶¹ Segundo Aristóteles, “tempo é o número do movimento segundo o anterior e posterior” (Física, IV, II, 219b, 1).

⁶² “A temporalidade ekstática e horizontal temporaliza-se, *primordialmente*, a partir do *porvir*. A compreensão vulgar do tempo, ao contrário, vê o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e no puro agora que, moldado em toda sua estrutura, se costuma chamar de “presente”. Daí se pode depreender que, em princípio, deve ficar de fora qualquer possibilidade esclarecer e, sobretudo, derivar *desse agora* o fenômeno ekstático e horizontal do *instante* que pertence à temporalidade própria” (HEIDEGGER, 2009a, p, 524. Grifo do autor).

como uma sequência de agoras, sempre “simplesmente dado”, que, igualmente, vêm e passam. O tempo é compreendido como o um após outro, como o “fluxo” dos agoras, como “correr do tempo” (*Ibid.*, p, 518.)⁶³.

Contudo, a temporalidade como condição fundamental do cuidado (*Sorge*) se faz em um fluxo contínuo nos movimentos de suas *ekstases* porvir e em consonância com as *ekstases* do sido e atualidade, pois estas são não somente co-pertinentes, como também co-originárias. No entanto, diferentemente de um tempo como que se gasta e desgasta, a *ekstase* “instante” (*Augenblick*), segundo Heidegger, é uma atualidade própria. “Chamamos de instante a atualidade própria, isto é, a atualidade mantida na temporalidade própria” [...] “Compreendida formalmente, toda atualidade é atualizante mas nem toda atualidade “instaura um instante” (*Ibid.*, 423 e 424). Segundo Nunes, em se tratando da temporalidade, que não obedece a alguma ordem subjetiva ou objetiva, podemos dizer que “temporalizar significará então tornar possível, a partir de cada êxtase, as modalidades de existência do *Dasein*” (NUNES, 2012, 137).

Junto a esta dinâmica existencial de temporalização própria, a história (*Geschichte*) do ser – no modo do outro início, não metafísico – dá-se como um acontecer enquanto *instante* (*Augenblick*). Isto é, enquanto modo da realização originária com o ser e o mundo, *Dasein* se temporaliza de maneira própria, no entanto:

O propriamente histórico não coincide, pois, com o acontecido, e sim com a possibilidade do acontecer, remetendo-nos, de cada vez, à existência em seu surto projetivo e, conseqüentemente, à linha mais extrema do cuidado: a decisão resoluta do que nós assumimos, no abandono de nós mesmos, como ser-no-mundo (NUNES, 2012, 144).

Ao contrário do modo próprio de temporalização, a história (*Historie*), enquanto uma historiografia, seria então o modo derivado da historicidade própria, ela se dá no acúmulo dos acontecimentos reunidos ao longo do tempo, isto é, como ciência da história; como o que é repassado enquanto tradição, quer dizer: o seu conhecimento-histórico; como “cultura do espírito”; e, por fim, como história em “encadeamento de acontecimentos e de efeitos que se prolongam pelo “passado”, pelo “presente” e pelo “futuro” (HEIDEGGER, 2012a, p, 1027.). Nesse último, a história (*Historie*) dá-se no modo de ser da ocupação mediana, quer dizer: no modo vulgar do tempo como sucessão

⁶³ Sobre as indicações de Heidegger quanto à noção de tempo em Aristóteles, conferir: §81 da obra: *Ser e Tempo*.

de *agoras*. “No “ir vivendo” a ocupação cotidiana, o *Dasein* nunca se entende como se estivesse correndo ao longo de uma sequência continuamente Porvir durável de puros “agoras”. (*Ibid.*, p, 1107). Isso se faz porque, “a medida em que a ocupação cotidiana se entende a partir do “mundo” de que se ocupa, ela *não* conhece o “tempo” que ela toma para si *como seu*, mas, se ocupando dele, *utiliza* o tempo “que há” e com o qual *a-gente* conta (*Ibid.*, p, 1111. Grifo do autor.). Isto quer dizer que: o temporalmente impessoal nunca se percebe nesse modo mesmo, estando nele, “o tempo que o *Dasein* se dá sobre o fundo desse encobrimento tem como que buracos. Frequentemente, não conseguimos recompor um “dia” ao retornar ao tempo “empregado” (*Ibid.*, p, 1107). Desse modo, “O “tempo público” se mostra como o tempo “em que” o utilizável e o subsistente vêm-de-encontro no interior do mundo. Isso exige que o ente não conforme ao *Dasein* se denomine *intratemporal*” (*Ibid.*, p, 1113. Grifo do autor.).

Isto nos mostra que o modo da temporalidade própria – como no início deste tópico tínhamos demonstrado – está intimamente ligado a historicidade do ser enquanto modo originário e não meramente subsistente de lida com o tempo. Igualmente, a temporalidade imprópria no seu modo de relação com o tempo concebido como contagem de horas, como calendário, está ligado ao modo da história e seus acontecimentos. “Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o “passado” a partir do “presente”” (HEIDEGGER, 2009a, p, 484). Muito aquém disto, “a temporalidade da historicidade própria, ao contrário, dá-se enquanto *instante* que antecipa e retorna, *é uma desatualização do hoje e uma desabituação dos hábitos impessoais*” (*Ibid.*, p, 484. Grifo nosso.). Ademais, *Dasein* “*não é “temporal” por “estar na história”, mas o contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser*” (HEIDEGGER, 2012a, p, 1021. Grifo do autor). Do mesmo modo, “se historicidade pertence ao ser do *Dasein*, então o existir impróprio deve ser também histórico” (*Ibid.*, p, 1047).

Ao contrário de uma historicidade imprópria, a historicidade própria dá-se no modo do acontecer-propício (*Ereignis*) da decisão antecipadora da morte. “A decisão antecipadora coloca esse ser-para-morte na existência própria (HEIDEGGER, 2009a, p, 483). Nos moldes da radicalização do pensamento pós viragem, dirá Heidegger que nesse lançar-se para o modo da decisão quem se lança não é o homem, mas o ser-histórico no qual ele se encontra inserido. “O ser ilumina-se ao homem em um projeto ek-stático [...] O que lança no projeto não é o homem, mas o ser mesmo, que destina o homem à ek-sistência do ser-aí enquanto sua essência” (HEIDEEGGER, 2008f, p, 350). “O homem

ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade histórica se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2008d, p, 203.). Nesse sentido, “a partir do modo como se essencializa a essência originária da verdade irrompe as raras e simples decisões da história (*Ibid.*, p, 203.) Assim, aprenderemos posteriormente que:

Mais essencial do que toda instituição de regras, é o fato de o homem encontrar morada na verdade do ser. É só essa morada que garante a experiência do estável, pois é a verdade do ser que oferece suporte para todo comportamento. Em nossa língua, “suporte” significa “amparo”. O ser é o amparo que guarda o homem em sua essência *ek-sistente*, no que diz respeito à sua verdade, de tal modo que a verdade cria morada e alberga a *ek-sistência* na linguagem. Por isto, a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e a habitação da essência do homem (HEIDEGGER, 2008f, p, 373.).

Retomando o início, a questão aqui é pensar que a verdade, como desvelamento do ser que habita na linguagem, acontece quando a história temporaliza. Porém, se de um lado, por um fenômeno ontológico entendemos aquilo que se refere a uma possibilidade do ser; de outro lado, por mais que a verdade seja historicamente constituída, não necessariamente reside aí, no historicamente constituído, a sua verdade própria, mas aberturas de sentido que dão critérios de validade a essa “verdade” histórica (*Historie*). Ademais, a verdade, como possibilidade ontológica do sentido próprio de ser, reside na história (*Geschichte*) e historicidade própria, mas não o contrário.

Sendo a *Geschichte* a “história que acontece” – *Geschichte* vem originalmente de *Geschehen*, acontecer, dar-se, etc. –, é também ela que abre a possibilidade da temporalidade própria, pois “à medida que o *Dasein* se temporaliza, um mundo também é” (HEIDEGGER, 2009^a, p, 455.). No mesmo caminho, estruturalmente circular, a existência abre o tempo de ser para que nessa abertura o *Dasein* seja seu si-mesmo impróprio ou seu si-mesmo-próprio. Não obstante, o modo do acontecer-próprio se dá a partir da decisão-antecipadora-da-morte, nela reunimos as estruturas *ekstáticas* temporais no instante (*Augenblick*) singularizador do cuidado fundando na temporalidade e historicidade própria.

1.2.5 Angústia, apelo e decisão-antecipativa: ser-para-morte

“Enquanto ser-lançado no mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte”
(HEIDEGGER, 2009a, p, 336.)

A questão do tema da morte em Heidegger aponta para diversas variantes, uma delas se apresenta como o modo mesmo como lidamos cotidianamente com esta e, por isso, como ela nos aparece impessoalmente. Entretanto, por mais que cotidianamente lidemos impessoalmente com morte, o que o pensador aponta com tal fato do ser-para-a-morte, é que esta é sempre uma possibilidade em iminência:

A morte é a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal, ela é um impendente privilegiado. Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais no ser-para-a-morte (*Ibid.*, p, 326.).

No que tange ao caráter autêntico do ser-lançado-para-morte, está o fato de que o *Dasein* neste lançamento “recupera” sua finitude, seu tempo de ser finito, e, por sua vez, a responsabilidade pelo ser que se é. “Na morte compreendo-me em minha última possibilidade e atiro-me para trás, para o estar-jogado de meu poder-ser” (STEIN, 2011, p, 70.).

Apesar do caráter de incompletude inerente à indeterminação constitutiva do *Dasein*, é na *totalidade do todo estrutural*⁶⁴, na reunião das *ekstases* originárias, que se fundam a decisão-antecipadora-da-morte – sentimento do qual não se quer dizer que chegamos ao fim, mas em que o *Dasein*, nesse instante (*Augenblick*) singular, reconquista-se como ente frente a finitude que se é. Nessa reunião autêntica do todo estrutural reconquista-se o tempo do *demorar-se junto a...* de modo pleno, sublime, de modo duradouro; nele modulamos de modo autêntico o ser do *Dasein*, o cuidado (*Sorge*); alcançamos uma *abertura própria*, pois esse modo próprio da *abertura*:

⁶⁴ Vale ressaltar que: “a totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente mediante uma montagem de elementos. Para isso seria necessário um plano. O ser da presença, que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido de um* fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2009a, p, 247).

Modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do “mundo” e a abertura da co-presença dos outros nela fundada. Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica, embora, agora, o ser-para o que está à mão, no modo de compreender e ocupar-se, e o ser-com da preocupação como os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2009a, p, 379).

Nesse sentido, no modo de ser da abertura própria, alcançado por meio da decisão antecipadora, *Dasein* não apenas modula seu campo de sentido e, por sua vez, seu mundo fático, mas também pode outra relação de ocupação e preocupação própria junto a este mundo. Em outras palavras: a decisão-antecipadora-da-morte surge, não como ato inconsequente de se tirar a própria “vida”, mas da possibilidade da lida autêntica com a abertura significativa de mundo; do modo de assumir a responsabilidade do tempo de ser finito que se é. Na “morte” se esconde a possibilidade mais alta do *Dasein*, pois:

A morte é a possibilidade mais própria da presença. O ser para essa possibilidade abre ao *Dasein* o seu poder-ser *mais próprio*, em que sempre está em jogo o próprio ser da presença. [...] A angústia, porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. [...] O ser-para-a-morte é, essencialmente angústia. (*Ibid.*, p, 340. Grifo do autor.).

Igualmente, o poder-ser mais próprio da compreensão “surge do porvir da decisão” (*Ibid.*, p, 431). A *de-cisão* é um modo “sem igual” de abertura antecipativa do *Dasein*. Por ela abre-se a possibilidade de se postar diante de seu si-mesmo-próprio e romper com o impessoal:

Em sentido próprio, o vir-a-si da decisão antecipadora é conjuntamente, um voltar para o si-mesmo mais próprio, lançado na sua singularidade. Esta ekstase possibilita que o *Dasein* tenha condições de, decididamente, assumir o ente que ele já é. No antecipar, o *Dasein* se retoma previamente em seu poder-ser mais próprio” (*Ibid.*, p, 424).

Singularizar-se, nesse caso, é estar decidido – enquanto modo da reunião do todo estrutural – em plena fuga de não poder mais ser impessoal. Fugir do impessoal é, ao mesmo tempo, poder escapar do modo aligeirado do discurso repetitivo, superficial e pouco profundo da mediania cotidiana. É, nesse sentido, buscar o ser si-mesmo-próprio que há em cada um de nós e que nos faz autênticos. Por outro lado, está no modo de ser autêntico não quer dizer não movimento de impropriedade, afinal, “propriedade é apenas

uma modificação e não uma eliminação completa da impropriedade” (HEIDEGGER, 2012a, p, 251.).

É pelo fato de estar sob o domínio e arrebatamento do não poder repetir o discurso do falatório cotidiano que o *Dasein* alcança seu ser si-mesmo-próprio. Se no seu modo de ser si mesmo impróprio o *Dasein* assume o comportamento dos outros e nunca é ele mesmo; no modo de ser da “singularidade” ele assume seu próprio caráter de ser-si-mesmo-próprio e poder ser.

Junto às possibilidades de um *acontecer* do ser si-mesmo-próprio, como abertura para a saída do impessoal, o fenômeno do *apelo da consciência* é um modo próprio em que o *Dasein* convoca para escutar a si-mesmo; é um dos modos em que reclama para si o modo da *decisão*. Este “chamado silencioso” é o que abre a possibilidade da antecipação da decisão e “pagamento da dívida ontológica”. Esta abertura, como apelo, é um clamor *silencioso da consciência (Gewissen)*. O apelo “convoca o *Dasein* (“para frente”) para suas possibilidades mais-próprias”. (HEIDEGGER, 2012a, p, 751). O apelo da consciência abre a possibilidade do apelar para decisão de um querer autêntico. “O apelo apresenta o insistente ser e estar em dívida, retirando, assim, o si-mesmo da algazarra da compreensão impessoal. Por isso a silenciosidade é o modo de articulação da fala que pertence ao querer-ter-consciência” (HEIDEGGER, 2009a, p, 377).

Nesse sentido, o *Dasein* decide quando deixa o apelar ser de fato um apelo. No apelo apela-se silenciosamente para decisão-antecipadora-da-morte. Antecipando a “morte” reconquistamos nosso tempo finito de ser. Reconquistar o tempo finito de ser dá-se no reconquistar a historicidade pertencente ao *Dasein*. Nesse modo da reconquista pode-se lidar com os outros e entes em geral, não no modo do cuidado impróprio; não no modo do descaso com os outros e as coisas, mas ao contrário, ocupa-se e preocupa-se com o mundo de modo cuidadosamente próprio. Nesse modo, dá-se a possibilidade de mudança no campo e espaço existencial; dá-se um *acontecer-apropriador (Ereignis)*. A angústia é um das aberturas que possibilita esse modo de ser do apelo silencioso e decisivo para a antecipação do ser-para-morte no sentido próprio e, por sua vez, para a reunião do todo estrutural e seu modo de ser singularizador. “É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante” (HEIDEGGER, 2009a, p, 326).

Nesse momento é importante ressaltar que o apelo da consciência não é um entendimento de um “ter consciência de algo” como apelo moral ético-metafísico. Será então a voz da consciência o clamor da estranheiridade? Ou ainda é ela a voz do familiar?

Não! A voz do familiar se dá através das ressonâncias do impessoal – em alguns casos, voz da moral metafísica –, ao contrário desta, a voz da consciência é mais uma voz do poder-ser *transformador*, do modo de ser do estranho, da estranheza que nos constitui. Mas como asseverar isto? Heidegger nos indica um caminho:

O apelo, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O apelo provém de mim e, no entanto, por sobre mim. [...] Nada “mundano” pode determinar quem apela em seu modo de ser. Quem apela é a presença em sua estranheza, o ser-no-mundo originalmente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o nu e cru “que” (a presença é) no nada do mundo. Quem apela também não é familiar ao impessoalmente-si-mesmo da cotidianidade – é algo como uma voz estranha” (*Ibid.*, p. 354 e 355).

Como indica o pensador, o apelo como uma voz, é a do *Dasein* ele mesmo. O apelo é mais um o apelo da angústia, da dívida, do cuidado⁶⁵. Se, por um lado, ser no mundo é o aberto que lança o *Dasein* nas diversas formas fundamentais das tonalidades de humor – Angústia, tédio, temor, alegria, entre outros –, por outro lado, o apelo da consciência é a intimação do modo de ser *silencioso* da estranheza constitutiva do *Dasein*, esta apelação se dá como um deixar-se escutar pelo seu próprio apelo do ser si-mesmo-próprio, pois “a consciência faz apelo ao si-mesmo do *Dasein* para sair da perdição do impessoal” (*Ibid.*, p, 353.).

Dessa forma, o apelo da consciência possibilita a retirada do *Dasein* de sua medianidade cotidiana; da sua saída dos “ninguém” que na impessoalidade se é; da saída do falatório no qual ele está imerso e “enfeitiçado”. Isso porque, segundo Heidegger, “o apelo rompe o ouvir de a-gente, no qual o *Dasein* não se ouve” (HEIDEGGER, 2012a, p. 745).

Não obstante, *grosso modo*, na decisão-antecipadora-da-morte, o modo circular da compreensão se une no todo reunidor temporal. Nela, o todo estrutural do *cuidado* (*Sorge*) revela para o *ser-no-mundo* sua reunião no modo do instante (*Augenblick*) singular enquanto *temporalidade* própria. A decisão traz o instante para o tempo de ser finito que sou. Nesse modo da decisão o *Dasein* alcança o seu ser si mesmo próprio, para, a qualquer momento, novamente perdê-lo para o impessoal. Isso nos revela que o singular, enquanto reunião do todo estrutural, não é uma condição de um *Dasein* que a partir de um instante singular não cairá uma vez mais no modo da temporalidade imprópria. Ao contrário,

⁶⁵ “O apelo é apelo da cura. O ser e estar em dívida constitui o ser que chamamos cura” (HEIDEGGER, 2009a, p, 367).

Dasein está sempre na possibilidade de um movimento modificador pendular da verdade e não-verdade. Da propriedade e impropriedade, do autêntico e inautêntico.

Como apenas início do percurso até aqui traçado, quis-se com as estruturas até aqui descritas demonstrar, indicativamente, *quem* “é” esse *Dasein* que filosofa. No capítulo que se segue quer-se acenar algumas possibilidades de como se mostra a tonalidade afetiva fundamental da disposição da filosofia como filosofar e o filosofar como filosofia. Nossa pergunta norteadora será: Como, através do modo essencial do pensar e questionar da filosofia, abrem-se as possibilidades do acontecer da temporalidade própria e, por sua vez, o despertar fundamental do exercício da finitude?

2. FILOSOFAR COMO FILOSOFIA; FILOSOFIA COMO FILOSOFAR

“Filosofia é filosofar e nada além disso” (HEIDEGGER, 2009b, p. 11)

Diferentemente de muito do que já foi escrito sobre filosofia ao longo da história do pensamento, Heidegger não compreendia a ideia de uma filosofia como doutrina ou uma radical e sistemática forma de organizar o pensamento. Para ele, temas que por muito foram caros à tradição filosófica não são grandes problemas filosóficos⁶⁶. O problema de base sempre foi a questão do sentido do ser. No entanto, no desvio do pensar em direção aos pseudos-problemas que cercam a humanidade e a filosofia, o sentido do ser caiu no esquecimento. Cai no esquecimento o sentido de ser e no esquecimento do esquecimento o modo radical de questionar pelas coisas e por si-mesmo.

Apesar de o movimento de esquecimento do ser ter sido empreendido ao longo história da metafísica a filosofia, que não é nenhuma coisa ou conceito, é apontada na obra *Introdução à filosofia* como algo de pertencimento do *Dasein*, isso porque “o animal não pode filosofar; deus não precisa filosofar. Um deus que filosofasse não seria um deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito” (*Ibid.*, p, 4).

Constituindo-se de nada para além de um essencial pertencer ao ente finito (*Dasein*), abre-se filosofia em múltiplos atalhos e caminhos. Esse caminho infinito dá-se enquanto máxima possibilidade em si mesma, antes porém, “decisivo não é querer trilhar infinitamente, porém até o fim, os caminhos uma vez conquistados, mas sempre voltar a traçar a cada vez um novo caminho” (*Ibid.*, p, 27.).

Sendo, “filosofia é um questionar que se põe a si mesmo em questão e que, em consequência, se movimenta, sempre e em toda a parte, em círculo” (HEIDEGGER, 1987b, p, 54), será ela um modo privilegiado do comportar-se que pergunta como “um questionar livre do *Dasein* colocado puramente sobre si mesmo” (HEIDEGGER, 2008b, p, 76). Como questionar livre será quando tiver de ser, quando vier como um turbilhão adornado de disposições fundamentais para arrebatá-lo o *Dasein* que em cada caso é sempre meu.

⁶⁶ Segundo Loparic: “Heidegger não é um filósofo qualquer. No sentido estrito, ele talvez nem seja um filósofo. Tradicionalmente, os filósofos ocupam-se de certas “coisas”, tais como o mundo, a liberdade e Deus ou o absoluto. Heidegger propunha-se a pensar o ser, que não é coisas alguma, embora não seja um nada puro e simples” (LOPARIC, 2004, p, 7).

Enquanto questionar que nasce no próprio ser-no-mundo e retorna a ele, pode por vezes ser *provocada* pelo *susto* que extasia o *Dasein* na entrada da sua existência autêntica ou inautêntica. Se assim, será ela, enquanto *convocada* pelo susto, pelo *espanto*, um despertar do que outrora esteve adormecido? Se sim, filosofia haverá quando houver filosofar; quando houver filosofar haverá filosofia. Nessa circularidade da filosofia como filosofar e filosofar como filosofia é permitida a possibilidade fundamental do questionamento:

A filosofia não se deixa conceber e determinar por sobre desvios, e como algo diverso de si mesma. Ela exige que não lancemos o olhar para longe dela, mas que a conquistemos a partir dela mesma. [...] ela mesma é somente quando filosofamos. Filosofia é filosofar (HEIDEGGER, 2011a, p. 5).

Filosofia como filosofar será então como os “caminhos da floresta”, estes não nos conduzem necessariamente para dentro ou para fora dela, antes fazem com que percorramos vários interiores desta mesma. Eis o sentido da “filosofia heideggeriana”. *Filosofia que não há!* Uma filosofia heideggeriana é um contrassenso, é um ferro de madeira. Primeiro porque, segundo o pensador, a filosofia dá-se *fundamentalmente* como uma tonalidade afetiva fundamental do questionar, e não como uma “escola da filosofia”, não existindo, nesse sentido, nenhuma filosofia em geral. Segundo porque Heidegger sempre lutou contra a ideia de que era um filósofo e que, por sua vez, haveria uma “escola heideggeriana”⁶⁷. Daí o porquê de ser um pensador, não do responder das perguntas, mas do questionar. Questionar como perguntar pelo ser e mundo. Questionar como um jeito particular de indagar pelas coisas, por outrem e por si mesmo⁶⁸.

É, nesse sentido, que a partir de uma hermenêutica, esse perguntar de si e das coisas se torna possível, pois, no sentido estrito de ontologia como “questionamento livre do *Dasein*”, a filosofia é “fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo pensamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna” (HEIDEGGER, 2009a, p 78 grifo do autor.).

⁶⁷ Em sua conferência: *Fenomenologia e Teologia* (1928), Heidegger deixa expressamente claro que com seus acenos indicativamente formais “deve-se evitar a impressão de que se trataria de uma exposição de teses dogmáticas da filosofia heideggeriana, que não existe”. (Cf. *Fenomenologia e Teologia*, 2008, p, 79 in: *Marca do Caminho*.)

⁶⁸ “Com *Aristóteles*, a filosofia antiga alcançou seu ponto mais elevado, com ele começa o seu próprio descenso e declínio. Em *Platão e Aristóteles*, a formação escolar torna-se inevitável. Como ela se efetiva? O questionamento vital perece. O próprio ser-tomado-por, que pertence ao questionamento filosófico fica de fora” (HEIDEGGER, 2011, p. 49). A questão, nesse sentido, é devolver ao *Dasein* esse *ser-tomado-por* próprio da filosofia que lhe é pertencente.

Será então, filosofia – enquanto possibilidade perguntar pelo ser, do questionar, do pensar no pensar – mera objetivação do ser e do mundo ou, mera tentativa de absolutização da verdade? Por um lado, diz Heidegger:

Que se dão “verdades eternas” só será suficientemente demonstrado quando se conseguir provar que o *Dasein* foi e será por toda a eternidade. Enquanto essa prova faltar, a proposição não deixará de ser uma afirmação fantástica, que não ganha legitimidade porque os filósofos comumente acreditam nela (HEIDEGGER, 2012a, p 627).

Por outro, filosofia como questionar não é nada de objetivação. No entanto, o que quer dizer objetivar? “Fazer de algo um objeto, posicioná-lo como objeto e, assim representá-lo” (HEIDEGGER, 2008b, p, 83). Ao contrário da mera representação, filosofar é mais um ser-tomado-por uma tonalidade afetiva fundamental, um encontra-se (*Befindlichkeit*), afinadamente disposto numa postura enquanto modo radical do pensar-questionar. Esse pensar questionador não é necessariamente representação de algo como objeto. “Pensar é muito mais uma postura que, pelo que se mostra e como se mostra, permite que lhe seja entregue aquilo que essa postura tem a dizer daquilo que aparece” (*ibid.* p, 84):

Posso sem dúvida alguma considerar a estátua de Apolo, no museu de Olímpia, como objeto de uma representação científica. Posso medir as qualidades físicas do mármore com vistas a avaliar o seu peso. Posso examinar a composição química do mármore. Contudo, esse pensar e dizer objetivantes não são capazes de admirar Apolo, tal como se mostra em sua beleza e como, na beleza, aparece como a visão do deus (*Ibid.*, p, 84).

Filosofia, nesse sentido, dá-se como possibilidade de sempre ver o que há por detrás do que se mostra como algo objetivo⁶⁹. Por isso, “afirmar que todo pensar como pensar é objetivante não tem qualquer fundamento. Essa afirmação repousa sobre um desprezo dos fenômenos e denuncia a falta de crítica” (*ibid.*, p, 84).

Será, então, na lida e analítica cotidiana que este modo de ser da filosofia, esse questionar fundamental, aparecerá para mostrar o que há por detrás dos entes, do *Dasein* e mundo. Seguindo este caminho, o tópico que se segue analisa, indicativamente, o modo de ser da filosofia em contrapartida ao modo de ser da ciência e visão de mundo.

⁶⁹ É também, nesse sentido, que a filosofia possui uma sensibilidade quase que poética, daí sua relação de vizinhança com o poeta da poesia. No mais, cabe aqui, aproximar este modo de ser da filosofia ao modo de ser da filosofia científica, enquanto ontologia, enquanto uma hermenêutica-fenomenológica.

2.1 Filosofar e Filosofia em Martin Heidegger

“A filosofia é algo completamente diverso da “visão de mundo” e fundamentalmente distinto de toda a ciência” (HEIDEGGER, 2017, § 2).

Ambígua é a posição da filosofia. Por um lado, ela não é ciência, pois o objeto da ciência e seus modos de operar são diversos da filosofia. Por outro, ela não é visão de mundo⁷⁰ (*Weltanschauung*), enquanto pautada pela tradição metafísica e científica. “A “visão de mundo” é uma cria da metafísica; e, em verdade ela só é possível onde a metafísica chega ao estado de sua consumação. A “visão de mundo” é uma deformação moderna da metafísica” (HEIDEGGER, 2010, p, 334).

Não obstante, diz o filósofo que, “a filosofia é a ciência do ser”. (HEIDEGGER, 2012b, p, 22). Contudo, aqui, bem como na obra heideggeriana, filosofia não é entendida como ciência no sentido lato do termo, i.e., no sentido de uma ciência ôntica moderna – cuja estrutura acontece a partir da reunião de conhecimentos sistematizados obtidos via observação, identificação, pesquisa e explicitação de suas categorias, formuladas metódica e racionalmente –, ela é somente “filosofia científica⁷¹” no sentido de ser a ciência do ser. Isso quer dizer: “o ser é o único tema próprio da filosofia. A filosofia é a interpretação teórico-conceitual do ser, de sua estrutura e de suas possibilidades” [...] isto significa que a filosofia não é uma ciência do ente, mas do ser, ou, como indica a expressão grega, ontologia” (*ibid.*, p, 22)⁷².

⁷⁰ Cabe esclarecer que: há uma interpretação e outros desdobramentos quanto ao modo fundamental da questão da “visão de mundo como *postura*”, o qual será diferente da visão de mundo enquanto herdeira da metafísica. Para tanto, conferir: Heidegger: Introdução à Filosofia, 2009b, p, 368-432. Ademais: trataremos detidamente da visão de mundo como postura no tópico 2.2. deste trabalho.

⁷¹ Daqui em diante reservarei o termo “filosofia científica” para referir somente à “ontologia fundamental”, enquanto ciência do ser.

⁷² Neste instante é preciso ressaltar que não há como asseverar se o que Heidegger faz, enquanto crítica à ciência moderna, se trata de uma espécie de “filosofia da ciência” – expressão, a propósito, um tanto ambígua –, isto é, de um movimento para demonstrar as fragilidades conceituais das verdades promulgadas pela ciência moderna – como faz o “Falsificacionismo” de Karl Popper ou a ideia de “Paradigma” em Thomas Kuhn. Até aqui, o que se pode dizer é que, na perspectiva do pensador, uma filosofia pode até ser científica, enquanto aquela que pergunta pelo ser, mas uma ciência, enquanto aquilo que experimenta o ente, nunca poderá ser filosófica. Uma ciência filosófica é um contrassenso. No momento em que uma ciência ôntica se torna filosófica ela deixa de ser ciência ôntica para ser filosofia. Ademais, “não há filosofia porque há ciência, mas ao contrário, só *pode* haver ciências porque e somente quando há filosofia. A fundamentação das ciências, a tarefa de fornecer seus fundamentos, não é nem a única tarefa da filosofia, nem a mais primordial. Ao invés disso, *a filosofia transpassa conceitivamente o todo da vida humana* (do ser-aí), mesmo quando não há nenhuma ciência; e este transpassamento não se dá apenas segundo a pura e simples contemplação embasbacada e ulterior a vida (do ser aí) como algo simplesmente dado, determinando-a e ordenando-a a partir de conceitos universais”. (HEIDEGGER, 2011, p. 31 e 32. Grifo do autor.).

No entanto, se a filosofia, segundo o pensador, não é nenhuma ciência ôntica, nem “visão de mundo” – *enquanto pautada pelas ciências ônticas e pela metafísica* –, o que é a filosofia? Antes pelo contrário, e inicialmente, podemos nos perguntar: o que a filosofia não é? De pronto diremos: ela tampouco é ciência, tampouco é uma visão de mundo pautada pela ciência. Colocada desse modo, a pergunta pelo *o que não é*, parece querer abrir a filosofia para qualquer tipo de definição; deixa uma margem de possibilidade para que possamos dizer o que é a filosofia a partir não da pergunta do que é, mas do que não é. Por outro lado, ao mesmo tempo que podemos aventurar a possibilidade de dizer o que a filosofia é, pelo seu *o que não é*, podemos tentar dizer *como* ela se dá, isto é, como e qual a possibilidade de a filosofia acontecer fundamentalmente em nós. Antes porém, precisamos melhor examinar *o que não é* a filosofia, isto quer dizer: porque a filosofia nem é ciência, nem visão de mundo pautado por esta.

Segundo Heidegger: “A ciência é um conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido [...] A ciência é conhecimento do ente e não do ser” (HEIDEGGER, 2009b, p, 45)⁷³. Ao contrário da ciência, filosofia, *fundamentalmente*, não necessariamente precisar ter método, não obrigatoriamente precisa ser sistemática, não precisa ser exata e muito menos universalmente válida⁷⁴. Ainda, segundo o filósofo: “A ciência sempre tem por meta “desempenho”, enquanto a filosofia sempre tem por meta a “formação” no sentido fundamental da *παιδεία* platônica” (ibid. p, 240)⁷⁵. Apesar da ilusão, ou seja, da mera aparência por muito repassada de que a filosofia está para a ciência, assim como a ciência está para a filosofia e, por isso, parecer ter a mera semelhança, filosofia ciência não é. “A filosofia dá-se como e se assemelha com uma ciência; e entretanto, não o é. A filosofia dá-se como a proclamação de uma visão de mundo, e, da mesma maneira, não o é” (HEIDEGGER, 2011a, p. 15 e 16.). Nestes dois modos de ser da aparência, enquanto ciência e visão de mundo, surge a dubiedade de sê-

⁷³ Aquilo que Heidegger se diz: “A ciência não pensa”, quer dizer “apenas” que a ciência, em seu modo de operar, “segundo seu modo de procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (HEIDEGGER, 2012, p, 114), não pensar ao modo dos pensadores quer dizer não pensar seus fundamentos. A ciência Matemática não pergunta: o que é o número? A Biologia não pergunta: o que é a vida? A Física moderna não pergunta: o que é o tempo-espaço? A Psicologia, enquanto ciência, não pergunta: quem é o humano? Enquanto ciência ôntica, esses campos – além de muitos outros –, não perguntam por seus próprios fundamentos – essência originária –, mas simplesmente operam a partir das sedimentações estabelecidas pela tradição metafísica.

⁷⁴ “A partir do filosofar crescem filosofias singulares, que posteriormente denominamos ciências. Ciências são tipos e modos do filosofar; a filosofia, inversamente não é ciência” (HEIDEGGER, 2011a, p. 44).

⁷⁵ Aqui, sobre este ponto, isto é, o de caber à filosofia, primordialmente e, enquanto meta, a “formação” no sentido de condução do *Dasein* humano ao ser-si-mesmo-próprio trataremos mais detidamente nos capítulos referentes ao exercício da filosofia como filosofar fundamental da nossa finitude.

los semelhantes à filosofia. No entanto, ambas podem parecer semelhantes, mas não o são de forma alguma. Do mesmo modo, “o próprio fato de a filosofia encontrar-se sob a aparência da ciência faz com que sejamos, ao mesmo tempo, remetidos para uma visão de mundo” (*Ibid.*, p. 15 e 16.)⁷⁶.

Aqui, cabe esclarecer, mais detidamente, dois pontos: O primeiro, o por quê uma filosofia científica, uma ontologia do ser, não é e não se mostra como visão de mundo; o segundo, por que a visão de mundo não toca no modo fundamental da experiência filosófica – isto quer dizer aqui filosofia como filosofar.

Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)*, Heidegger diz, “toda a visão de mundo é posicionadora, isto é, sendo, ela se relaciona com o ente. Ela posiciona o ente, é positiva” (HEIDEGGER, 2012b, p, 19). Nesse sentido, a filosofia enquanto ciência do ser, enquanto ontologia, está distintamente apartada da visão do mundo, pois esta é fundamentada numa objetividade positiva, ou seja, sua positividade está assentada na relação com o ente e não com o ser. Ademais, enquanto modo de ser da diferença entre filosofia – no seu sentido primordial e fundamental – e visão de mundo, se encontra o modo como e pelo qual o *Dasein* fático se relaciona impessoalmente com o seu mundo, pois “a visão de mundo pertence a cada ser-aí e sempre é, como esse, determinada a cada vez de uma maneira faticamente histórica” (*ibid.*, p, 19).

Antes de mais nada, cabe aqui, uma vez mais, perguntar: se filosofia não é ciência ôntica, não é visão de mundo seja enquanto pautada pela ciência ou como constructo da tradição metafísica, o que é a filosofia?

Inúmeros pensadores e filósofos se ocuparam de tentar dizer o que é a filosofia, de Platão até aos mais contemporâneos não faltam palavras para tentar descrever o que será essa miscelânea de cores e diversidade engenhosa que chamamos de filosofia. Comentando o nascimento do pensamento ocidental, diz Husserl que na:

Grécia antiga do século VII e VI a.C [...] surge uma nova atitude de indivíduos para com o mundo circundante. E, como consequência, irrompe um tipo totalmente novo de criações espirituais, que rapidamente assumiu as proporções de uma forma cultural bem delimitada. Os gregos chamaram-na filosofia. Corretamente traduzido, conforme o sentido original, este termo é

⁷⁶ “Filosofia e visão de mundo são tão incomparáveis que não há para a concretização plástica dessa diversidade nenhuma imagem possível. Toda imagem continuaria trazendo as duas para muito próximo uma da outra” (HEIDEGGER, 2015, p, 42.).

um outro nome para ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente. Bem depressa começa o interesse pelo universo e com ele a indagação pelo devir que engloba todas as coisas e pelo ser no devir, especifica-se segundo as formas e regiões gerais do ser e, desta maneira, a filosofia, a ciência una, se ramifica em múltiplas ciências particulares. (HUSSERL, 2002, p, 49).

Dessa forma, o matemático e filósofo entendia a filosofia “como ciência universal, ciência do universo, ciência da unidade total de todo ente” (HUSSERL, 2002, p, 41). Segundo Wilhelm Dilthey, apesar de inacabada⁷⁷, a filosofia enquanto “ciência do efetivamente real” (DILTHEY, 2014, p, 159), dá-se como reflexão – para além das abstrações das filosofias modernas – sobre a vida, mundo, cotidiano; uma práxis filosófica que envolve tanto o comportamento teórico quanto prático. Ainda para ele:

A filosofia está estabelecida na estrutura do homem, cada um, não importa em que posição ele se encontre, está compreendido em alguma aproximação em relação a ela, e toda e qualquer realização humana tende a alcançar a meditação filosófica (Ibid. p, 63.).

Em Edith Stein, a filosofia se dá como “*philia*, uma amizade, quase uma erótica⁷⁸ do saber” (STEIN, 2010, p 8. Tradução livre)⁷⁹. Já segundo a filósofa pernambucana Maria do Carmo Tavares de Miranda, “a filosofia indaga o fundamento de todas as coisas e rompe com as interpretações costumeiras, não pelo gosto da contradição ou do insólito, mas pelo amor de redescobrir o mais profundo e oculto da realidade que a faz ser o que ela é” (MIRANDA, 1991, p, 12). Em Hegel, vemos que “A filosofia se propõe compreender o que é imutável, eterno, em si e por si: o seu fim é a verdade” (HEGEL, 1999, p, 387). “A filosofia é doutrina da verdade absoluta” (*ibid.*, p, 388), “a ciência objetiva da verdade, é a ciência da sua necessidade: é conhecer por conceitos, não é opinar nem deduzir uma opinião de outra” (HEGEL, 1999, p, 390). Para Deleuze e Guattari, “A

⁷⁷ Segundo, Dilthey: “até aqui nunca se colocou toda a experiência plena, completa e não mutilada à base do filosofar, assim como nunca se colocou em sua base toda a realidade efetivamente plena” (DILTHEY, 2014, p, 157.).

⁷⁸ Comentando Diotima, nos diz Pierre Hadot: “Eros é um *Daímon*, isto é, um intermediário entre os deuses e os homens. [...] O demônio Eros, que nos descreve Diotima, é indefinível e inclassificável, como Sócrates, o *atopos*. Ele não é nem deus, nem homem; nem belo, nem feio; nem sábio, nem insensato; nem bom, nem mau. Contudo, ele é desejo, pois, como Sócrates, tem consciência de não ser belo e de não ser sábio. É porque ele é *filósofo*, amante da sabedoria, isto é, desejoso de atingir um nível de ser que seria aquele da perfeição divina” (HADOT, 2012, p, 34).

⁷⁹ “*philia*, una amistad, casi una erótica del saber” (STEIN, 2010, p 8.)

filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceito” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p, 8.). No entanto, ela “não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos”. (*Ibid.*, 11. Grifo do autor.). Segundo Sartre, a filosofia, enquanto “visão de mundo”, desde as sociedades antigas, tem de ser “totalização do conhecimento, método, idéia reguladora, arma ofensiva e comunidade linguística” (SARTRE, 1963, p, 17, tradução livre)⁸⁰. Em Hobbes, a “Filosofia é o estudo da sabedoria” (HOBBS, 2005, p, 5), no entanto, nos adverte o filósofo que por sabedoria não se compreende necessariamente prudência⁸¹ – ao contrário do que nos diz Descartes, para o qual a sabedoria também se dá enquanto prudência das coisas em geral – mas enquanto “filosofia ela é o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração; bem como [o conhecimento] de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos” (*Ibid.* p, 8).

Descartes nos diz que “filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação da saúde e invenção de todas as artes”. (DESCARTES, 1997, p, 15). Para ele, a filosofia “nos distingue dos mais selvagens e bárbaros, e que uma nação é tanto mais civilizada e polida quanto melhor os seus homens filosofarem: e assim, o maior bem de um Estado é possuir verdadeiros filósofos” (*Ibid.*, p, 16). “Viver sem filosofar é ter os olhos fechados e nunca procurar abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista descobre não é nada comparado com a satisfação que advém do conhecimento daquilo que se encontra pela Filosofia” (*Ibid.*, p, 16).

Segundo o conceito universal de filosofia em Kant: “A filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humane*)” (KANT, 2001, p, 839). “A filosofia é simplesmente o conhecimento da razão

⁸⁰ Si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta "visión del mundo" es también un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras (SARTRE, 1963, p, 17)

⁸¹ Segundo Hobbes “a prudência, ou a prospecção do tempo futuro, nada mais é do que a expectativa das coisas das quais já tivemos experiência e [...] experiência nada mais é que memória” (HOBBS, 2005, p, 8).

por conceitos” (*Ibid.*, p, 733). “O papel da filosofia é fazer ver na mais clara luz todos os passos da razão”. (*Ibid.*, p, 738).

No intuicionismo de Bérqson: “A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente no todo. A inteligência, sendo reabsorvida por seu princípio, irá reviver a contrapelo sua própria gênese” (BERGSON, 2005, p, 209).

Para Wittgenstein “A finalidade da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos”. (WITTGENSTEIN, 1968 p, 76.) Ela “não é teoria, mas atividade” e o seu maior papel é “tomar os pensamentos que, por assim dizer, são vagos e obscuros e torná-los claros e bem delimitados”. (*Ibid.*, p, 76.) Do mesmo modo, o papel da filosofia, isto é, sua finalidade é o de eliminar os problemas filosóficos, para que “depois possamos romper com ela” (WITTGENSTEIN, 1999 p, 68.).

Para Platão, “a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia” (Teeteto, 1988, p, 20, 155 d).

Segundo Diôgenes Laértios, “num sentido especial sabedoria significa para Platão também filosofia, que é o anseio pala sabedoria divina” (LAÊRTIO, 2014, p, 99). Ainda conforme o mesmo autor, “os estoicos comparavam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então, comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física” (*Ibid.* p, 190). No caso dos Epicuristas, “a filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética” (*Ibid.* p, 288) e tem por seu fim a imperturbabilidade da alma (*Ataraxia*).

No livro II da *Metafísica*, Aristóteles diz que o início da filosofia se deu como admiração, pois:

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo” (I, 2, 982b, 12).

Seja um *páthos*, enquanto um ser tomado-por, enquanto uma elevação do espírito em direção ao desvelado, enquanto, *espanto*, inquietação, aflição, ou, ainda, fogo, cujo alimento é este mesmo *páthos*, esta “paixão”, ou melhor, esta *afinação* ou elevação do humor (*Befindlichkeit*), a filosofia nos projeta para o porvir, sempre se perguntando pelo

que nos “arrebata” enquanto este que está no *aí* da existência. Comentando o percurso das tentativas de definição da filosofia em sua longa trajetória, diz Heidegger:

O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A Filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo [...] não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente. Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão “destruição”. O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§ 6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir o nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo-se nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência (HEIDEGGER, 2004, p, 270 e 2006a, p, 27, respectivamente).

Destruir, ou melhor, desconstruir a história da filosofia e sua definição enquanto conceito tende para a noção de que a filosofia, em sua “rebeldia”, não está presa a algum conceito ou objetificação definitiva, afinal, “filosofia não se pode e não se deve definir, filosofia só se pode “viver”. [...] Uma revelação sobre o que é e deve ser a filosofia simplesmente não existe” (HEIDEGGER, 2011b, p, 22 e 47 grifos do autor).

Retomando a questão da tonalidade fundamental da filosofia, segundo o filósofo da academia, a admiração (*Thaumátzein*), enquanto *páthos*, é própria da filosofia. Sobre os modos de dizer a filosofia no período clássico, comenta Heidegger: “o espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia” (HEIDEGGER, 2006a, p, 29). Se, no entanto, Aristóteles diz: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração” (Metafísica, I, 2, 982b 12), Heidegger pondera:

Seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar (HEIDEGGER, 2006a, p, 30).

Não obstante, segundo o pensador alemão: “o espanto é *arkhé*. O espanto é *páthos*”. [...] *Páthos*, remonta à *pàschein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por,

deixar-se con-vocar por” (*Ibid.*, p, 30). “Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para qual o ser do ente abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (*Ibid.* p, 30). Mais ainda: “A correspondência propriamente assumida e em processo de desenvolvimento, que corresponde ao apelo do ser do ente, é a filosofia” (*ibid.*, p, 32).

Por fim, ou melhor, enquanto recomeço, diz o pensador nas páginas iniciais de *Introdução à Metafísica*: Filosofar significa um questionar radical, um questionar verdadeiro como na pergunta, uma vez já aberta: porquê é afinal ente e não antes Nada? Questionar, assim, significa: “atrever-se a esgotar e a investigar o inesgotável desta questão, através do desvelamento daquilo que ela exige que seja questionado. Onde isso ocorre, há filosofia” (HEIDEGGER, 1987, p, 16). E, no entanto, esse questionar “mantém-se fundamentalmente inacessível a toda e qualquer ciência. Quem quiser falar verdadeiramente do Nada terá obrigatoriamente de se tornar a-científico” (*Ibid.*, p, 34).

Esse modo fundamental do questionar, contudo, se manterá sempre inautêntico “enquanto se for da opinião que o pensamento científico é o único e verdadeiro pensamento rigoroso, que só ele pode e deve ser a medida, mesmo para o pensamento filosófico” (*Ibid.*, p, 34). Antes, pelo contrário, “todo pensamento científico é uma forma derivada, e depois consolidada como tal, do pensamento filosófico”. (*Ibid.*, p, 34). A filosofia “nunca surge nem da nem através da ciência. A filosofia nunca poderá ser equiparada às ciências (*Ibid.*, p, 34). Por ser primordialmente um filosofar, a filosofia e ciência “encontra-se num âmbito e nível da existência espiritual completamente distintos. Somente a poesia partilha a mesma ordem com a filosofia e o pensamento filosófico. Mas, por outro lado, poetizar e pensar não são a mesma coisa” (*Ibid.*, p, 34). No mais, diferentemente da poesia – que não possui tarefa alguma –, “a tarefa da filosofia é o de manter o poder de nomeação das palavras fundamentais do existir humano, é preservar a força das palavras mais elementares, em que a presença se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudos-problemas” (HEIDEGGER, 2009a, p, 290)⁸².

Desse modo, enquanto questionar radical, cabe-nos perguntar, no próximo tópico, pelo que nos faz singulares, pelo que somos em nosso ser si-mesmo-próprio. Indagar pelo

⁸² Ainda assim, “Não é possível especificar em si e em geral qual a tarefa da filosofia e, por conseguinte, aquilo que dela se deve exigir. Cada estágio e cada começo do seu desenvolvimento traz em si a sua lei própria. Só se pode dizer aquilo que a filosofia não é e não pode realizar” (HEIDEGGER, 1987a, p, 17).

que nos faz singular é, ao mesmo tempo, questionar o impessoal aberto comumente pela mediania cotidiana. Fazendo esse questionamento nos lançaremos no modo de ser primordial da filosofia afinal, há muito “o que nos parece natural é unicamente o habitual do há muito adquirido, que fez esquecer o inabitual, donde provém. Este inabitual, todavia, surpreendeu um dia o homem como algo de estranho, e levou o pensamento ao espanto” (HEIDEGGER, 2000, p, 17.).

2.2 O modo do transcender e filosofia

“O ser-áí filosofa porque transcende” (HEIDEGGER, 2009b, 229.)

Desde o início deste trabalho apontamos que Heidegger nos mostra que filosofia é filosofar. Filosofar se dá no despertar da tonalidade afetiva fundamental do questionar. No deixar-ser um transcender expreso há um questionar; no questionar há um transcender expreso. “Como pergunta acerca do ser como tal, [...] o transcender expreso é o filosofar (*ibid.*, p, 229):

Se a transcendência perfaz agora efetivamente a essência fundamental do ser-áí humano, então não acontece no interior do transcender expreso nada menos do que o fato de, ao deixar expressamente acontecer a transcendência, o ser-áí essencialmente transcendente se tornar essencial. Esse tornar-se-essencial do ser-áí em meio ao transcender expreso, em meio ao questionar expreso do ser como tal, não é outra coisa senão o filosofar. (HEIDEGGER, 2009b, p, 228 e 229.)

Segundo o excerto, no questionar fundamentalmente expreso sobre o ser, reside o filosofar, e isso em nós é despertado. Antes, porém, se o filosofar dá-se no modo do transcender expreso cabe-nos perguntar o que quer nos mostrar Heidegger com a noção de “transcendência”.

De pronto diremos que, com tal termo, o pensador não quer nos remeter para as particularidades de uma “filosofia transcendental”. Longe disso, com tal quer nos lançar no modo fundamental de ser do *Dasein*. Isto é, em uma indicação do como estamos sob o domínio de uma compreensão prévia frente ao modo de ser *junto a...* em *virtude de...* e não de uma compreensão epistemológica do conhecimento. Para esta, quer dizer, para “um modo possível de conhecimento entre outros, que distingue, por exemplo, do “esclarecer” o “compreender” deve ser interpretado juntamente com aquele, como um

derivado existencial do compreender primordial, que também constitui o ser do pre da presença”. (HEIDEGGER, 2009a, p, 203.). Em outras palavras: por ser o “pré”, o modo da compreensão de ser mais originária do que o modo da compreensão de ser teórica, esta deriva daquela. Quando inclinada para esta postura ou atitude teórica, aquela *transforma-se* nessa.

Transcendência, nesse caso, dá-se como circularidade da disposição-compreensiva a qual *Dasein* se faz enquanto tal, ultrapassando *ekstáticamente* junto ao mundo. Diferente desta postura, em Kant, para além de muitas observações, segundo Heidegger, o *conceito tradicional* de transcendência “permanece confinado e restrito ao conhecimento, sendo que esse conhecimento é uma vez mais tomado como conhecimento teórico e esse ainda uma vez como investigação científica. Transcendência significa aqui: sair do sujeito e passar para um objeto. O transcendente é o objeto, aquilo em vista do que saímos, aquilo em vista do que se dá a relação” (*Ibid.*, p, 223).

Segundo S. Sena, Heidegger “faz indicações do uso do termo transcendência em um encontro comemorativo (*Festschrift*) dos setenta anos do seu mestre fenomenólogo Edmund Husserl, intitulada “Do essencial do fundamento” (1929):

Com este termo [transcendental] é nomeado tudo o que pertence de maneira essencial à transcendência e carrega sua possibilidade intrínseca graças a ela. E primariamente por isso, também pode o esclarecimento e interpretação da transcendência ser nomeada uma discussão “transcendental”. Em todo caso, o que quer dizer “transcendental” não deve ser tomado de uma filosofia, que se refere ao “transcendental” como “ponto de vista” e até mesmo “epistemológico”. (HEIDEGGER, GA 9, p. 139, *apud*, SENA, 2015, p, 244.)

Ainda segundo Sena, “o uso heideggeriano do termo é relativamente simples, quase rudimentar, frente ao refinamento que alcançou na filosofia transcendental kantiana e frente a pluralidade significativa, com a qual Husserl o vê em sua ciência eidética” (*Ibid.*, p, 244.):

Primariamente transcendental é tudo o que pertence à transcendência do ser-*aí*, isto é, todo fenômeno, cujo modo de ser é existência. Secundariamente transcendental é todo fenômeno, que encontra na transcendência (existência) do ser-*aí* o seu enraizamento existencial (transcendental) (HEIDEGGER, GA 27, p, 207, *apud*, SENA, 2015, p, 244.).

Do mesmo modo, nos aponta o pesquisador, através da preleção ontológico-fundamental *Fundamentos metafísicos da lógica partindo de Leibniz*, lida entre 1928 e 1929:

O ser-aí humano é um tal ente, a cujo tipo de ser mesmo pertence essencialmente algo como compreender ser. Isso, chamamos a transcendência do ser-aí, a prototranscendência (Urtranszendenz); uma vez que [...] entre transcendência originária e compreensão de ser deve haver um íntimo parentesco; sim, no final das contas, são elas uma e mesma coisa (*sind sie ein und dasselbe*). [...] Compreensão de ser é transcendência; toda compreensão do ser, seja ela não temática, isto é, pré-ontológica, ou temática, ontológica, é transcendental. (HEIDEGGER, GA 26, p. 20 e 170 e GA 27, p. 280, *apud* SENA, 2015, p. 244)⁸³.

Ao contrário de uma concepção tradicional de transcendência, em Heidegger este termo se dá na abertura da *disposição-compreensiva* no *aí-mundo*, quer dizer, “o ser-aí ultrapassa o ente de um tal modo que somente nessa ultrapassagem ele pode se comportar em relação ao ente” (HEIDEGGER, 2009b, p. 326). Do mesmo modo, “somente assim ele pode se comportar também em relação a si mesmo como ente, isto é, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si-próprio” (*Ibid.*, p. 326). Nesse sentido, transcendência e transcender, enquanto ultrapassar o ente, quer dizer: perpassar o meio entre esses dois termos, ser tomado pelo que é na linha tênue entre transcender e transcendido, isto é, mundo. “Aquilo em relação ao que a transcendência transcende e, de acordo com isso, aquilo a partir do que o ser-aí retorna, no comportamento em relação ao ente, a esse ente. Aquilo em relação ao que o ser-aí essencialmente transcendente transcende denominamos mundo” (*Ibid.*, p. 326). Não obstante, no movimento dessa ultrapassagem, desse transcender, *Dasein* jamais se deixa para trás. Ao contrário, “não apenas permanece ele mesmo, mas, pela primeira vez, torna-se justamente ele mesmo. Aquilo em relação ao que se dá a ultrapassagem é aquilo em que o ser-aí se mantém como tal. Transcender significa ser-no-mundo” (*Ibid.*, p. 326). Ser-no-mundo é a estrutura circular e constituição fundamental de todo *Dasein* e, ao mesmo tempo, a estrutura fundamental da transcendência. Igualmente, o *Dasein* só é ser-no-mundo porque desde já transcendeu a si, esse transcender é fundamentalmente possibilitado pela compreensão de ser, “*essa compreensão tem caráter próprio, não é nenhum conhecimento e nenhum saber teóricos*”

⁸³ Para ampliação e desdobramentos da problemática em questão, Cf.: SENA, Sandro. **O outro começo:** além do histórico, aquém do transcendental. Rev. O que nos faz pensar? Rio de Janeiro, V. 24. Nº 36, p. 228-264, Março. 2015. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/447>>.

(*Ibid.*, p, 327 grifo nosso). Esta compreensão de ser diz respeito fundamentalmente ao movimento e *jogo* da transcendência:

Todavia, não podemos esquecer: o termo “jogo” é tomado em um sentido totalmente amplo. Assim, esse jogo é tudo, menos uma “brincadeira”, tudo, menos um mero jogo em oposição à realidade – na transcendência não há absolutamente essa diferença entre jogo e realidade. *Antes de tudo, porém não se caracteriza por jogo o comportamento a cada vez fático, mas sim o que possibilita esse comportamento.* Com isso está dito que, de início, esse jogo está justamente velado. Em segundo lugar, o jogo é tomado como algo que se excede e vai mais além, como algo de antemão descerrado (*Ibid.*, p, 333. Grifo nosso.).

Nesse *jogo* do existir, do compreender, o que está em questão é mais o modo do *ek-sistir*, quer dizer, o modo circular do projetar-se para... a partir do qual lidamos com nosso meio circunvisivo e nos lançamos junto as coisas e aos outros. “Com o termo compreender, designamos um existencial fundamental; *não se trata nem de um tipo de conhecer determinado, distinto, por exemplo, de explicar e conceituar, e nem, sobretudo, de um conhecer em geral, no sentido de apreender tematicamente*” (*Ibid.*, p. 421. Grifo do autor.). Além disto, “compreender constitui o ser do pré na medida em que uma presença, com base na compreensão, pode, em existindo, formar as múltiplas possibilidades de visão, circunvisão e mera visualização” (*Ibid.*, p. 421). Nesse sentido fundamental, compreender (*verstehen*) quer dizer: projetar-se circunvisivamente a partir do mundo para poder ser na lida cotidiana e vice-versa. Nesse movimento de *ultrapassagem* da pré compreensão não há espaço para teorização, somente somos. Entretanto, esse projeto de sentido só é possível, primeiro, porque no momento da entrada do *Dasein* na facticidade o mundo histórico já se abriu nos seus muitos modos de significados sedimentados pela tradição; segundo, porque somente um ente dotado do caráter de poder ser, o *Dasein*, possui o privilégio de ser disposição, compreensão e fala. Esse movimento projetivo, no entanto, não se dá somente para frente ou para trás, para um lado ou para o outro, ele é mais um movimento circular onde ser e ser-histórico se *doam* juntos e misturados; este ser acontece no modo do compreender que brota a partir do *antecipar-se* “seu” mundo e a ele retorna. “O ser-aí “se” dá a entender a partir de “seu” mundo significa, então, o seguinte: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza como um si mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser desse este *está em jogo o seu poder-ser*”. (HEIDEGGER, 2008c, p. 169. Grifo do autor.).

A partir do até aqui exposto, podemos dizer que ser-no-mundo quer dizer estrutura circular do transcender; transcender dá-se como compreensão de ser; compreensão de ser se faz de um modo no qual o próprio *Dasein* desde já se compreendeu. No mais, “transcendência é a essência fundamental do próprio ser-aí, do ente que nós mesmos somos. [...] a constituição ontológica do ser-aí, bem como, ao mesmo tempo, o fundamento da possibilidade interna da transcendência, é a temporalidade” (HEIDEGGER, 2009b, p, 233). O sentido da temporalidade é o cuidado (*Sorge*), este se faz na circularidade da dinâmica *ekstática* temporal das *ekstases*, porvir, ter-sido e atualidade. No próximo tópico, retomaremos a tarefa de tornar mais claro o sentido do transcender expresso da filosofia.

2.2.1 O transcender expresso da filosofia

“Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “ façamos filosofia” (*Ibid.*, p. 3).

Na tese segundo a qual filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre filosofia, reside o fato de que ser-no-mundo já significa filosofar. No entanto, faz-se necessário, já de início, ao menos *elementarmente*, traçar dois caminhos para a questão de que, primeiro, *ser-no-mundo já significa filosofar*, e, segundo, para a questão de que *filosofamos mesmo sem saber o que isso significa*, mesmo que não façamos filosofia. Começamos pelo fato de que filosofamos mesmo sem saber muito, ou mesmo nada, sobre filosofia.

Cotidianamente nos movimentamos de início e, na maioria das vezes, através de conceitos abertos pela tradição da filosofia metafísica e, nesse sentido, a cada vez mais, somos tomados por recauchutagens desses conceitos filosóficos abertos pela tradição.

Lidamos, ao menos medianamente, com conceitos como ética, estética, moralidade, justiça, política, liberdade, tempo, entre muitos outros, porém, muitas vezes, não sabemos bem o que esses conceitos, no seu cerne, significam. O que é o tempo? “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”⁸⁴.

Assim, no mais das vezes, passamos estas e outras questões de mão em mão, não nos aprofundando no que timidamente foi aberto, ao contrário, fugimos da pergunta

⁸⁴ In: Agostinho. Confissões, livro. XI cap. XI, p, 322.

fundamental impessoalmente, desse modo “filosofamos” de modo impróprio. “O ser-aí, na medida em que existe, filosofa, ainda que apenas de modo implícito, e na maioria das vezes, de modo impróprio”. (HEIDEGGER, 2009b, p. 242). Do mesmo modo, diz Heidegger expressamente no primeiro parágrafo da obra *introdução à filosofia*:

Não estamos completamente desligados do âmbito da filosofia. Temos certos conhecimentos do que é tido por filosofia ou, de certo modo, podemos nos orientar pela literatura filosófica quanto ao significado da filosofia. Além disso, nos manuais de história da filosofia encontramos um meio de nos informarmos sobre esse ou aquele filósofo, sobre esse ou aquele sistema (HEDEIGGER, 2009b, 1§).

Quanto ao segundo ponto – ser-no-mundo já significa filosofar – de início, já sabemos “a filosofia concerne a todo e qualquer homem. Desta forma, ela está a disposição de todo e qualquer homem, tanto quanto todo e qualquer homem evoca sem mais tal fato pra si através do pensamento” (HEIDEGGER, 2011a, p, 22.). Do mesmo modo, conforme elencado no tópico anterior, sabemos que filosofar é transcender e que a transcendência se dá como constituição essencial do *Dasein*. Porém “transcender expresso *qua* filosofar é o ato de o ser-aí se tornar essencial em sua existência” (HEIDEGGER, 2009b, p, 239. Grifo do autor). Isto é, filosofar *como* o modo de ser fundamental se dá em um transcender expresso.

Como de um modo ou de outro o *Dasein* já se encontra na compreensão de ser, isto é, na transcendência; transcender expresso será um modo fundamental e radical do perguntar pelo ser desse ente que filosofa. Nesse sentido, “transcender expressamente enquanto filosofar é um reiterado perguntar sobre o ser do ente; inquirir o ser como tal significa buscar concebê-lo. O filosofar já pergunta sobre o conceito daquilo que já compreendemos” (*Ibid.*, p, 232).

Uma vez mais dizemos: “ser-aí humano como tal filosofa; existir significa filosofar. O ser-aí filosofa porque transcende. No transcender reside compreensão de ser” (*Ibid.*, p, 229). Não obstante, “a compreensão de ser pertence ao ser-aí; e, com efeito, na maioria das vezes, ela pertence ao ser-aí de um tal modo que, embora este efetivamente compreenda o ser, não obstante, não o concebe” (*Ibid.*, p, 230).

Já temos uma pré compreensão do que quer dizer, *ser*; sabemos o que quer dizer: isto é, isso não é! Porém, não sabemos, pelo menos impessoalmente, o que esse modo fundamental quer dizer.

Para tanto, filosofar “significa buscar conceber o ser como tal, formar a compreensão de ser em sua possibilidade interna e trazê-la para o seu fundamento, conformar uma compreensão, compreender enquanto projetar, realizar expressamente o projeto” (HEIDEGGER, 2009b, p, 232), o que quer dizer: “determinar esse projeto mesmo em sua possibilidade interna, de modo que ele se torne realizável como um projetar conceptivo, como a formação da compreensão de ser pré-ontológica para a compreensão de ser ontológica” (*Ibid.*, p, 232), ou seja, de uma pré compreensão do ser (a-tematizada) a qual já temos para uma compreensão *fundamental* de ser (tematizada). Se partirmos “dessa compreensão ontológica aquela compreensão pré-ontológica será iluminada pela primeira vez” (HEIDEGGER, 2009b, p, 232). Do mesmo modo, com a “caracterização do filosofar como um perguntar sobre o conceito de ser, não esgotamos, de maneira alguma, a essência do filosofar, não a tomamos em seu cerne” (HEIDEGGER, 2009b, p, 233).

Se não estamos fora da filosofia, porém, por outro lado, para que ela aconteça em nós de maneira essencial, carece ser despertada fundamentalmente, isto quer dizer então que podemos colocá-la em andamento em nós mesmos, podemos colocá-la em curso perguntando radicalmente pelo sentido de ser.

Nesse sentido, ser-no-mundo como possibilidade de filosofar *fundamentalmente* quer dizer: despertar para a filosofia; pô-la em curso. Ou seja, pôr a filosofia em curso dá-se como deixar-se *provocar* pelo que *convoca* um pensar e questionar essencial ser livre em nós, afinal, a filosofia “deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar” (HEIDEGGER, 2009b, p. 5). Aqui, tornar a filosofia a necessidade mais íntima em nós quer dizer: abrir-se em um modo da *postura fundamental do questionar o ser*. No modo de ser da “visão de mundo como *postura* acontece o filosofar” (*ibidem*, 2009b, p, 403).

Se dissemos no início deste trabalho que o filosofar não acontece fundamentalmente enquanto uma visão de mundo, quisemos dizer que ele não é uma visão de mundo enquanto cria da metafísica, enquanto um esquecimento da pergunta essencial pelo sentido de ser, ao contrário do que foi dito lá, aqui, porém, queremos dizer “o filosofar não é uma visão de mundo como postura entre outras, mas é a postura fundamental pura e simplesmente” (HEIDEGGER, 2009b, p, 425), isso porque “na postura, o agir que traz consigo um comportamento é essencial” (*Ibid.*, p, 400). Além disso, “na visão de mundo como postura há um transcender expresso [...] na visão de mundo como postura acontece o filosofar. Portanto, o filosofar é a formação da visão de

mundo como postura, assim como a postura é a visão de mundo filosófica” (*Ibid.*, p, 424). Outrossim, “filosofar como transcender expresso é um deixar a transcendência do ser-aí acontecer a partir de seu fundamento, isto é, no filosofar acontece a postura possível mais originária” (*Ibid.*, p, 425).

Ademais, porque filosofar é também um transcender expresso, ele está intimamente ligado à temporalidade própria. Nessa, temporalizamo-nos de modo sem igual; tomamos pra si o tempo finito de ser que somos. Porém, como estamos sempre na filosofia, seja de modo próprio ou impróprio, isto nos obriga a dizer: O filosofar, quando em um *transcender expresso*, nos põe no modo da temporalidade própria, contudo, quando estamos no modo do filosofar como *transcender não expresso* – em uma compreensão de ser vulgar – estamos no modo de ser da temporalidade imprópria, *no modo comum de se ocupar com o tempo como sucessão de agoras*. Este movimento nos revela, uma vez mais, que o modo de ser da filosofia é também o modo de ser da verdade e da não verdade. Sendo o cuidado (*Sorge*) a estrutura fundamental da temporalidade – e, por sua vez, do ser-no-mundo, *Dasein* – o movimento pendular da verdade e não-verdade – do ser-próprio e impróprio – junto à temporalidade se dará no sentido e modo fundamental de ser do cuidado. Isso quer dizer, uma temporalidade própria ou impropria dependerá do modo de ser do cuidado. Neste estaremos abertos para um modo do filosofar-próprio ou impróprio, tema ao qual nos concentraremos de modo detido no tópico seguinte.

2.3 Filosofia como um despertar do filosofar e sua saída do impessoal cotidiano

O senso comum humano tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. Esta é o apelo à “obviedade” de suas pretensões e críticas. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum, porque esse não tem ouvidos para a sua linguagem. Pelo contrário, ela não deve ter nem mesmo a intenção de refutá-lo porque o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial (HEIDEGGER, 2008d, p. 190).

Nas primeiras páginas de *A essência da verdade*, Heidegger nos diz que o senso comum é “incapaz” de filosofar; que a filosofia não pode ter por pretensão refutar o senso comum, pois ele não possui ouvidos para a linguagem da filosofia; que a única arma que o senso comum possui e a qual recorre é a obviedade das questões que o cerca. Por outro lado, nas preleções de 1927, diz o pensador que ser *Dasein* já significa filosofar. “Segundo

sua essência, o *Dasein* humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional” (HEIDEGGER, 2009b, p. 3 e 4). No texto da conferência de 1930 (*A essência da verdade*), diz o filósofo:

Além do mais, nós mesmos nos movimentamos no nível de compreensão do senso comum, na medida em que nos cremos em segurança no interior das diversas “verdades” oriundas da experiência de vida, e da ação, da pesquisa, da criação e da fé. Nós mesmos participamos da revolta do “óbvio” contra tudo o que exige que ele seja posto em questão (HEIDEGGER, 2008d, p. 190).

Aqui, diz Heidegger que até mesmo o homem de “*episteme*” transita no nível de senso comum, pois este, vez por outra, “participa da revolta do “evidente” contra tudo o que exige ser posto em questão”. Nisto consta que a questão do senso comum do qual a filosofia não pode refutar está relacionada ao modo de ser da filosofia como abertura. O senso comum, nesse caso, dá-se como não estar “aberto” para, não somente a linguagem da filosofia, como também para sua tonalidade afetiva fundamental, sua postura⁸⁵. No modo de compreensão do senso comum há uma privação do modo de ser do filosofar, isto é, da postura essencial da filosofia. Nesse sentido, no final das preleções de 1927: *Introdução à filosofia*, lemos: “quando dissemos no início do curso que o filosofar pertence à essência do ser-aí, esquecemo-nos então de que, no fundo, estávamos nos referindo a nosso ser-aí que, em todo caso, é co-determinado por meio da postura” (HEIDEGGER, 2009b, p. 426).

Poderíamos arriscar ensaiar uma “resposta sensata” dizendo que a filosofia não pertence à vida cotidiana, ao modo comum de estar na não espreita da existência autêntica; que a filosofia necessita ser provocada como um despertar do seu questionar radical para o qual o *Dasein*, para alcançá-la, teria que afinar-se fundamentalmente. Isso porque, como desde o início deste trabalho viemos dizendo, a filosofia, *fundamentalmente*, não é nenhuma definição, mas uma situação, mais um se sentir estranho diante do *espanto*, esse ao qual se dão possibilidades várias de encontro entre *Dasein* e mundo. Esse modo fundamental é o modo próprio do filosofar e, por sua vez, da filosofia. Ela, por sua vez, “não é um saber que se possa aprender conforme se aprende um ofício ou se adquire conhecimento técnicos, que se possa aplicar diretamente e avaliar de acordo com a sua utilidade conforme acontece com os conhecimentos na área da

⁸⁵ Para Hegel, por ser a filosofia uma ciência absoluta, acredita que não é esta que deve ir ao povo – ao senso comum –, mas o povo que deve ir a ela.

economia ou com quaisquer outros conhecimentos profissionais”. (HEIDEGGER, 1987a, p, 17).

A filosofia é o avesso de todo e qualquer “aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado, a fim de que assim sozinho e sem a presença de qualquer fantasia compreenda o ser-aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 26). Ao contrário da filosofia, “o senso comum, é certo, julga que aquele que possui saber já não precisa de aprender, porque já aprendeu tudo” (Heidegger, 1987a, p, 30.). Longe disso: “saber é apenas aquele que compreende que tem sempre de aprender e que, devido a essa compreensão, se conduziu, antes de tudo, ao ponto de ser sempre capaz de aprender. Isso é muito mais difícil do que possuir conhecimentos” (*ibid.*, p, 30.). Se estamos num tempo da mais completa inquestionabilidade, pois nada para nós é mais uma questão, urge levantar novamente a importância da questionabilidade das questões. Isto é, “ser capaz de aprender pressupõe o ser capaz de questionar” (*ibid.*, p, 30.).

Por outro lado, podemos dizer, indicativamente, que o senso comum de que tratamos aqui apresenta-se como intimamente ligado ao impessoal. No entanto, sendo o impessoal o modo de operacionalização do encurtamento dos significados sedimentados pela tradição é ele “mais que senso comum, esse impessoal é um modo de ser da existência que impregna a constituição do ser-no-mundo cotidiano e uma estrutura de sua existência. Assim, negócios, comportamentos e as visões de mundo que lhe são próprias recebem diretiva da gente”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2008 p, 30.).

O “ouvir dizer”, a tagarelice, isto é, o “disse me disse” enquanto falatório é um desses modos da operacionalização da tradição encurtada. O falatório como o “ouvir dizer” é o mesmo da *doxa* operando, a opinião em ação – um dado exemplo dá-se no modo como todos sabem o que quer dizer liberdade, no entanto, liberdade nem todos sabem o que quer, em sua essência, dizer.

Do mesmo modo, junto ao fenômeno do falatório se encontram, segundo Heidegger, tanto a curiosidade, como também a ambiguidade. A curiosidade aqui é a busca incessante do *algo novo* sem antes aprofundar as novidades antigas. É o pouco demorar junto ao que surgiu e com pressa agarrar mais uma novidade, “a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato. [...] Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade da distração” (HEIDEGGER, 2012, p. 485). Ao mesmo tempo, o caráter ambíguo em que está metido o *Dasein*, se dá no fato de que este *sabe tudo* e, ao mesmo tempo, *não sabe de nada*. Na sua lida cotidiana essa ambiguidade se apresenta como um movimento

pendular que transita entre o curioso e o repetitivo, ou seja, a ambiguidade se situa entre a rapidez e fugacidade da novidade – curiosidade – para a repetição superficial do novo pouco profundo – falatório. “A falação, a curiosidade, e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença realiza cotidianamente o seu “pre”, a abertura de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009a, p, 240). Outrossim, “ambíguo o *Dasein* o é sempre “aí”, isto é, na abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantêm funcionando “o estabelecimento” onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2012, p. 491). Conquanto com a noção de falatório Heidegger não quer apresentar nenhuma avaliação pejorativa do comportamento cotidiano, mas “pretende apenas indicar que, uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está junto e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal” (HEIDEGGER, 2009a, p, 240 e 241.).

Ao contrário do jeito mediano de ser, um pensamento radical é esse que nem pensa por via da opinião vaga, isto é, pelo falatório; nem pelo pensar que apenas calcula⁸⁶. Mas que pensa meditando o sentido do ser. Mais ainda: faz-se necessário um pensar a *essência da verdade* do que acontece conosco.

Nesse momento, cabe perguntar o que Heidegger indica por “essência da verdade”. Diz ele: “A *essência da verdade é a liberdade*” (*Ibid.*, p. 198. Grifo do autor), e mais: “a liberdade é a própria *essência* da verdade. Entendemos aqui por “essência” o fundamento da possibilidade interna daquilo que imediata e geralmente é admitido como conhecido”. (*Ibid.*, p. 198. Grifo do autor). Sobre a *essência da liberdade* diz: “a liberdade em face do que se manifesta no interior do aberto deixa que cada ente seja o ente que ele é. A *liberdade revela-se, então, como o que deixar-ser o ente*” (*Ibid.*, p. 200. Grifo nosso). E no final desta mesma preleção – sobre a questão da verdade e a filosofia – diz o pensador que a essência da filosofia:

Só se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal na totalidade [...] seu pensamento, porém, também é ao mesmo tempo a de-cisão enérgica do rigor, que não rompe o encobrimento, mas que impele sua essência intacta para o interior da abertura da compreensão e, desta maneira, para o interior de sua própria verdade. (*Ibid.*, p. 211. Grifo nosso).

⁸⁶ Segundo Heidegger precisamos de um pensar “que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido” (HEIDEGGER, 2012, p. 159.).

Até aqui nos mostra Heidegger que verdade é liberdade, a essência da liberdade é a verdade, essa essência é o fundamento, a possibilidade mais interna; essa possibilidade mais interna é um deixar-ser o ente tal como o é, deixando ser o que é, alcançamos a verdade da filosofia, esta, porém é uma enérgica decisão para o interior da própria verdade. Sobre essas indicações já em 1927, em *Introdução à filosofia*, dizia o pensador que deixar-ser o ente quer dizer: serenidade. “Contudo, essa serenidade precisa emergir de um *agir originário*; ela não é nada além disso. *Agir, no entanto, é ser livre*” (HEIDEGGER, 2009a, p, 229 Grifo nosso)⁸⁷. Não obstante:

“Somente onde há liberdade são possíveis a vinculação e a necessidade. Assim, o transcender expresso é uma ação originária da liberdade do ser-aí, sim, o acontecer do espaço de liberdade do próprio ser-aí, o que significa, todavia, o existir no fundamento e a partir do fundamento do ser-aí. Como pergunta acerca do ser como tal, porém, o transcender expresso é o filosofar (Ibid., p, 229).

Enquanto chave de compreensão hermenêutica, nos parece que nessas passagens, sem mais delongas, o pensador está articulando algo que na obra: *Ser e Tempo* já havia sido dito. Lá diz Heidegger que a verdade pertence ao *Dasein*, contudo, verdade passa ao largo daquilo que a metafísica chamou de “Verdades eternas”, e passa ao largo pelo simples fato de que a verdade é somente pertencente ao *Dasein*. Portanto, só haverá verdades eternas quando o *Dasein* puder ser infinito. Ao contrário, a finitude é própria e inerente a todo *Dasein*. Isso quer dizer que a verdade é finita e que “*toda a verdade, de acordo com seu essencial modo-de-ser conforme-ao-Dasein, é relativa ao ser do Dasein* (HEIDEGGER, 2012a, p, 627. Grifo do autor).

Será que essa escandalosa revelação nos remete a ideia de que toda verdade é subjetiva? Se “subjetivo” é interpretado como “submetido ao arbítrio do sujeito”, certamente que não. Pois o descobrir, de conformidade com seu sentido mais-próprio, retira a enunciação do arbítrio “subjetivo” e põe o *Dasein* descobridor diante do ente ele mesmo” (Ibid., p, 627.). Nesse sentido, verdade não é subjetividade, porém pertence a cada *Dasein*, este é na-verdade e na não-verdade conforme a liberdade de *decisão* no descobrir que retira-lhe sua “escolha” para com a subjetividade e devolve ele a ele mesmo. “Somente *porque* “verdade” como descobrir é *um modo-de-ser* do *Dasein*, pode ela subtrair-se *ao seu* arbítrio. A “validade universal” da verdade tem também sua raiz

⁸⁷ Para uma retomada da questão da Serenidade (*Gelassenheit*), pensar-agir, conferir tópico: 1.1 Verdade, Errância e Salvação – um ensaiar, deste trabalho.

unicamente em que o *Dasein* pode descobrir ente em si mesmo e pô-lo em-liberdade” (*Ibid.*, p, 629. Grifo do autor).

Na preleção do semestre de verão de 1930: *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia* o pensador retoma a questão da liberdade dizendo que a questão é:

Deixar a liberdade como fundamento ser fundamento [...]. A liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão de ser [...]. *O homem é que se mostra como uma possibilidade da liberdade.* Liberdade humana é a liberdade, na medida em que ela irrompe no homem e o toma para si, possibilitando-o por meio daí (HEIDEGGER, 2012c, p, 164, 343 e163. Grifo do autor).

Dessa forma, verdade se articulará com liberdade no sentido de que esta, enquanto fundamento e modo de desobstrução do campo de sentido, devolve aquela, em sentido próprio, ao *Dasein*. Essa liberdade reside na postura do *pensar-agir* originário enquanto necessidade mais interna. Essa postura do *pensar-agir*, essa ação originária da liberdade é um transcender expresso no qual se encontra o filosofar como pergunta fundamental sobre o ser do ente e das coisas. Ao contrário da postura desse *agir originário*, o *Dasein* “algemado” à mediania cotidiana é esse ente que deixou esquecido o seu modo de ser próprio; que se relaciona consigo no modo de ser “todos” e ao mesmo tempo dos “ninguém”. Estando nesse modo, repete os ditos do mundo não como aquilo que de fato acontece consigo, mas no sentido de que “alguém disse”. A crença na morte, por exemplo, não, *grosso modo*, está associada a *minha* morte, mas ao fato de que as pessoas dizem que vou morrer, isto é, sabemos da morte, não porque pensamos o que significa ela, mas porque impessoalmente o mundo nos diz que vamos morrer. Dessa forma, pelo discurso sedimentado no cotidiano, nós somos o impessoal – o A-gente – porque somos “todos e, ao mesmo tempo, ninguém”. Aqui a marca da *ditadura do impessoal*⁸⁸ se dá num instante em que o *Dasein*, imerso nas determinações historicamente constituídas, não questiona os porquês das falas cotidianas, dos costumes de uma cultura, das verdades e padrões estabelecidos por uma tradição histórica. Ao contrário, somente ouve as ordens do mundo, não as interpreta e as repete para que os outros repitam o que ouviram ou leram por cima e, assim, passem adiante. Hipnotizados⁸⁹ pelo impessoal “nos divertimos e

⁸⁸ Ao mesmo tempo: “o impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação” (HEIDEGGER, 2009, p. 184).

⁸⁹ Vale recordar que, na mitologia grega, *Hypnos* é a personificação do sono. Filho da Noite e de Érebo e irmão gêmeo de Tântato (a Morte) conta-nos a história que *Hypnos* percorria rapidamente a terra e o mar colocando os seres em pleno estado de sonolência. Ainda, conta-nos a história: apaixonado por Endímion,

entretamos como impessoalmente *se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*” (HEIDEGGER, 2009, p. 184).

No modo público do impessoal, falamos, conversamos, nos divertimos, lemos⁹⁰, “pensamos”, “questionamos”, assistimos e repetimos as ordens veiculadas pelas mídias, seja no rádio, na televisão ou internet.

Igualmente, obedecendo às ordens do impessoal, na maioria das vezes, queremos ser sempre o outro; o modo de ser padrão das coisas em suas “normalidades”, normas e arbitrariedades. Sendo “igual” ao mundo somos e estamos na “moda”. Não ser igual é, nos mais das vezes, *démodé*. Fugir dessa “familiaridade” é se chocar com uma “estranheza”.

Mas será esse o caráter impessoal do nosso tempo? Não precisamos ir muito longe, basta apenas dar uma olhadela para perceber o quanto cada vez mais nos despersonalizamos de nós mesmos. Frente a essa fuga do si-mesmo-próprio nos conduzimos para o impessoal que se faz caracterizado pela fuga das responsabilidades. “O impessoal pode, por assim dizer, permitir que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder a tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa” (*Ibid.*, p, 185).

Impessoalmente, *grosso modo*, não nos interessa “ser-no-mundo”, mas “ter” no mundo. “Magnetizados” pela cibernética, tornamos nosso “pensamento” robotizado, nos confundimos com o modo de ser das coisas; nos tornamos meros consumidores de coisas. Nesse modo de ser da técnica moderna o “sujeito” é posicionado pela coisa posicionadora da técnica. Nesta, ensino, cultura, política, sustentabilidade, globalização, relacionamentos, ciências, se tornam meros nomes cuja má interpretação de seus fenômenos de base faz do *Dasein*, cada vez mais, uma mera coisa em meio às coisas. Uma vez mais caímos no esquecimento do ser, ou melhor, no esquecimento do esquecimento de ser. Comentando toda a noção de *devastação da terra* pelo domínio da técnica moderna, segundo Benedito Nunes:

ele ter-lhe-ia concedido o dom de dormir de olhos abertos a fim de poder contemplar sem cessar os olhos do seu amante. Para mais, Conferir: Dicionário de Mitologia grega (GRIMAL, 2005. p. 232.).

⁹⁰ Afinal, “a repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir-dizer. Também se alimenta do lido por cima” (HEIDEGGER, 2012, p. 475).

A *devastação da terra* é como Heidegger designa o resultado do assenhoreamento, pela técnica, correlata ao imperativo de progresso (*progressionswang*) da totalidade da natureza, transformada em fundo de reserva, em matéria prima para fins de produção, e que ganha as proporções de um saqueio, extensivo à vida, sob a interferência da engenharia biológica, às culturas nacionais com suas paisagens típicas e às circundantes, próximas, da habitação humana. Em Tais condições, torna-se o homem um produtor e um consumidor, a mente uniformizada pelo bombardeio de notícias e imagens que lhe transmitem os meios de informações, sua individualidade reduzida a peça de engrenagem impessoal que o condena ao anonimato das grandes massas ou, como diria Nietzsche, à *mediocridade mansa e mesquinha* (NUNES, 2000, p. 34 grifo nosso.).

Acontecendo o impessoal no espaço do modo de ser da indecisão, pois para este tudo já está decidido, importa, nesse caso, decidir. Como no início deste trabalho foi dito, a *de-cisão* se apresenta na analítica heideggeriana como como privilegiado do abrir da possibilidade de se postar diante de seu si-mesmo-próprio e romper com o impessoal. Não obstante, o apelo da consciência dá-se como o que clama para a decisão⁹¹. “O apelo da consciência possui o caráter de *interpelação* da presença para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio e isso no modo de fazer apelo para o ser e estar em dívida mais próprio” (HEIDEGGER, 2009a, p, 347.). Longe de ser um falatório, “o apelo deve apelar sem ruído, sem ambiguidade, sem apoiar-se na curiosidade” (*Ibid.*, p, 349.). Outrossim, “em sentido próprio, o vir-a-si da decisão antecipadora é conjuntamente, um voltar para o si-mesmo mais próprio, lançado na sua singularidade. Esta ekstase possibilita que o *Dasein* tenha condições de, decididamente, assumir o ente que ele já é” (*Ibid.*, p, 424). No entanto, “só o apelo sintonizado pela angústia possibilita que a presença se projete para o seu poder-ser mais próprio” (*Ibid.*, p, 378.). Igualmente, “Somente *antecipando* a decisão torna-se um ser originário para o poder-ser mais próprio da presença. A decisão só compreende o “pode” do poder-ser e estar em dívida quando ela se “qualifica” como ser-para-morte” (*Ibid.*, p, 389).

Assim, uma pergunta se impõe: como pensar as possibilidades do exercício da filosofia como um “exercício da decisão-antecipadora-da-morte”? É possível deixar o *Dasein* se reconquistar a partir dele mesmo; deixar ele reconquistar a finitude fundamental por meio da decisão e despertar de sua filosofia? Os tópicos que seguem se ocuparão com estas questões.

⁹¹ “O apelo fala estranhamente em silêncio. E somente isso porque o apelo não interpela para a falação pública do impessoal *mas sim para a dele sair e passar para a silenciosidade do poder-ser existente*” (HEIDEGGER, 2009a, p, 356. Grifo do autor).

2.4 Decisão-antecipativa-da morte e o exercício do filosofar

“A filosofia sempre tem por meta a “formação” no sentido fundamental da *παιδεία* platônica” (HEIDEGGER, 2009, p. 240.).

A morte ôntica não nos é sabida, não é possível experimentar – afinal, quando ela é eu não sou; quando sou ela não é –, contudo, meditar sobre a decisão-antecipadora-da-morte no sentido do despertar fundamental do exercício da finitude se dá como um devolver ao *Dasein* a possibilidade do reconquistar seu ser si-mesmo-próprio por meio do modo da temporalidade própria.

Devolver, enquanto um *reconquistar a mortalidade*, a finitude, o tempo do existir, o tempo finito de ser que sou, quer dizer: empenhar-se radicalmente junto à facticidade, assumindo a responsabilidade do ser e ter-de-ser que coloca o *Dasein* em questão para si mesmo e o todo estrutural do aí-mundo. Meditar sobre o modo da decisão antecipadora da “morte”, nesse sentido, dá-se como modo do abrir o *pensar-agir*; do meditar sobre a antecipação do tempo finito de ser, do assumir a responsabilidade de ter-de-ser no mundo; sobre o modo como *Dasein* que sou, pode pagar a dívida ontológica a qual tenho comigo mesmo; dá-se como liberar em mim mesmo o *provocar* que *convoca* o questionar do ser que sou.

Nesse momento, faz-se necessário retomar a noção de filosofia como modo fundamental e radical do questionar. Nesse modo, o *Dasein* pode despertar-se para o filosofar e, nesse sentido, sua filosofia. Nele é possível que ocorra a confrontação entre o si-mesmo da mediania cotidiana, o impessoal, e o modo de ser do ser si-mesmo-próprio. Nesse movimento do confronto, cresce a importância do exercício do filosofar e de uma educação filosófica, não como certeza e receita para saída do impessoal e encontro com a singularidade⁹², mas como possibilidade do deixar o *Dasein* que é este aluno despertar para o filosofar e sair do impessoal cotidiano. Possibilidade de ele se reconduzir para sua “morada essencial”, seu ser si-mesmo-próprio – eis o sentido de uma “*παιδεία* heideggeriana”.

⁹² “Essa singularização descreve muito mais aquele *ficar só*, no qual todo homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. O que é esta solidão, na qual o homem sempre e a cada vez vem a ser como único?” (HEIDEGGER, 2011a, p. 8).

No modo fundamental de ser da filosofia, o qual “*acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva*” (HEIDEGGER, 2011a, p. 9 grifo do autor)⁹³, apresenta-se um dos modos da afinação, do encontrar-se (*Befindlichkeit*) disposto que possibilita o modo da rearticulação da singularidade e, por sua vez, o modo de ser si mesmo próprio no exercício da finitude. “O próprio filosofar é muito mais um modo fundamental do ser-aí. De maneira velada, é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser” (HEIDEGGER, 2011, p. 31). Não obstante, “finitude não é nenhuma propriedade de que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental de nosso ser. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la” (HEIDEGGER, 2011a, p. 8).

Desse modo, há possibilidade de, a partir da disposição de humor; de uma tonalidade afetiva fundamental, ao qual também se encontra afinada fundamentalmente o filosofar da filosofia, um apropriar-se “desse assim estruturado ter a decisão, que é tal que me torno vidente justamente nesse ter e a partir dele, que *nela encontro a motivação fundamental para a temporalização do filosofar*” (HEIDEGGER, 2011b, p. 45. Grifo nosso.).

Dentre os vários modos – no limite de sentido que até aqui viemos apontando – quer Heidegger nos mostrar de modo indicativo como a filosofia se abre em múltiplos caminhos: Filosofia é filosofar; filosofar dá-se a partir de um *espantar* que salta de um acontecimento-apropriador e modo da abertura de um transcender-expresso – uma postura, atitude, um pensar-agir do questionar –, este se apresenta a partir da decisão-antecipadora-da-morte enquanto modo da reunião singular (*Augenblick*); esta se torna possível através do *convocar*, clamar, apelar, chamar da voz da consciência; este *provocar* que *convoca*, junto às tonalidades afetivas fundamentais – em um desses casos a angústia –, possibilita a reconquista do tempo finito de ser que somos, isto é, possibilita a temporalidade do demorar-se junto as coisas e aos outros num modo de um cuidado próprio e uma historicidade própria.

Ademais, sendo a filosofia, ou seja, o filosofar, esse ser *provocado* pelo *espanto* e, por sua vez, pelo modo privilegiado do questionar do ser, é ela – enquanto uma das possibilidades – quem também pode possibilitar o modo de ser do ser si-mesmo-próprio.

⁹³ “Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos *encontramos* de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro” (HEIDEGGER, 2011a, p. 88).

Nesse sentido, a filosofia é a *mousiké* máxima, pois sendo música ela é a filha da memória⁹⁴ e a “memória é a concentração do pensamento” (HEIDEGGER, 2012, p, 111); do mesmo modo, “o ser não é outra coisa senão o que é pensado pelo pensar” (HEIDEGGER, 1987a, p, 151.) e “o pensar é um agir” (HEIDEGGER, 2010, 81.).

A concentração do pensamento, se apresenta, neste caso, como reavivamento e recordação do que há muito caiu no esquecimento. O que sustenta essa tarefa é aquilo que *inquieta* e aquilo que inquieta é o que salva; o que salva é o que caracteriza a filosofia: pensar-agir do questionamento do ser. Perguntando pelo questionar da filosofia, questionamos. O questionar da filosofia dá-se como um perguntar pelo ser. “Perguntar pelo ser dos entes, pelo que é e como é, em geral, o ente, é a primeira tarefa da filosofia; perguntar deste modo é filosofia do mais alto nível é primeira e autêntica filosofia, *πρώτη φιλοσοφία, prima filosofia*” (HEIDEGGER, 1987b, p, 71, grifo do autor). Entretanto, “essa filosofia é primeira não em meio às disciplinas filosóficas, mas é simplesmente filosofia em sentido originário” (HEIDEGGER, 2009b, p, 21)⁹⁵. É nesse sentido originário que nos perguntaremos sobre o exercício da filosofia no próximo tópico.

2.5 O exercício da filosofia: pôr o filosofar em curso

“Nunca estamos fora nem podemos nos situar fora da filosofia, mas o existir já está sempre nela porque existimos essencialmente nela, uma vez que como homens justamente transcendemos” (HEIDEGGER, 2009b, p. 234).

Por ser um transcendente, *Dasein* pertence essencialmente à filosofia. Como um *eksistente* esse ser-no-mundo nunca está fora da filosofia. Como um transcendente já se encontra nela. Nesse sentido, *Dasein* que, em cada caso é sempre meu, não precisa saltar para filosofia, cabe, por outro lado, pô-la em curso.

De outro modo, estamos juntos, por mais que medianamente, ao filosofar dos filósofos que se singularizaram na história. Seja por meio da tradição encurtada, isto é,

⁹⁴ “As musas são filhas de *Mnemosyne* e de zeus. *Mnémon*: aquele que recorda” (GRIMAL, 2005, p, 319).

⁹⁵ “Na maioria das vezes interpreta-se “*prima philosophia*” no sentido de que com ela seria designada a primeira disciplina em meio ao conjunto das disciplinas filosóficas, a disciplina que vem antes da ética, da estética etc. Essa concepção errônea que se torna ainda equivocada quando se reinterpreta esse conceito de primeira filosofia de uma maneira moderna: como primeira ciência, como ciência originária. O autor desse erro fundamental é Descartes, que requisita o antigo conceito da *πρώτη φιλοσοφία para* fundamentação da filosofia como ciência – segundo o ideal da matemática como a ciência propriamente dita – e denomina expressamente a sua obra *Meditationes de prima philosophia (idem.)*.

pelos ditos que nos chegaram ao longo da história ou, por meio da história da filosofia que se ensina nas escolas da educação formal.

Sobre o modo de estar junto aos filósofos por meio do conhecimento da sua história, no parágrafo 31 da obra *Introdução a filosofia*, nos alerta Heidegger:

Com certeza, só se consegue abordar de fato a história quando *não* se fica repetindo simplesmente o que foi dito, ou seja, quando não se apela simplesmente de maneira dogmática para a filosofia anterior, seja a de Aristóteles ou a de Kant; a história só nos remete ao essencial se ela mesma é levada a co-filosofar por meio do vivo filosofar (HEIDEGGER, 2009b, §31, p, 239).

Remetendo esse excerto para o propósito do *ensino da história da filosofia*⁹⁶, nos parece que, para o filósofo, este não significa, quando em sua essência, uma mera repetição, mas um co-filosofar com o que já foi aberto pela tradição. Não obstante, sobre a questão do *ensinar e aprender*, o pensador nos dá algumas indicações na obra *o que é uma coisa?*, na qual diz que o verdadeiro aprender é⁹⁷:

Um tomar muito peculiar, um tomar no qual aquele que toma, toma, no fundo, aquilo que já tem. A este aprender corresponde, também, o ensinar. Ensinar é um dar, um oferecer; no ensinar, não é oferecido o ensinável, mas é dada somente ao aluno a indicação de ele próprio tomar aquilo que já tem. Quando o aluno recebe apenas qualquer coisa de oferecido, não aprende. Aprende, pela primeira vez, quando experimenta aquilo que toma como sendo o que, verdadeiramente, já tem. O verdadeiro aprender está, pela primeira vez, onde o tomar aquilo que já se tem é um dar a si mesmo e é experimentado enquanto tal. Por isso, ensinar não significa senão deixar os outros aprender, quer dizer, um conduzir mútuo até à aprendizagem. Aprender é mais difícil do que ensinar; assim, somente quem pode aprender verdadeiramente – e somente na medida em que tal consegue – pode verdadeiramente ensinar. O verdadeiro professor diferencia-se do aluno somente porque pode aprender melhor e quer aprender

⁹⁶ Em Kant, a discussão do ensinar ou aprender a filosofia aparece assim: “até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer?” (KANT, 2001, p, 839). [...] “Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los”. (*Ibid.*, p, 839). [...] “Entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*. (KANT, 2001, p, 838). Em Hegel: “Assim, ao chegar-se a conhecer o conteúdo da filosofia, aprende-se não só o filosofar, mas já efectivamente se filosofa” (HEGEL, 1989, p, 371).

⁹⁷ Cabe ressaltar aqui, que com o excerto, não se tem uma intenção de uma reflexão sobre uma filosofia da educação – enquanto área da filosofia que se debruça sobre os processos e sistemas educativos, isto é, em sua sistematização de didáticas e métodos, todos esses relacionados ao campo da pedagogia –, antes pelo contrário, todos os esforços aqui empenhados se inclinam para a pergunta pelo modo fundamental de ser da filosofia em nós, e nisso, pela pergunta por uma “educação filosófica” – no sentido específico de uma possível “paidéia heideggeriana”, isto é, no sentido da possibilidade de recondução do *Dasein* ao seu ser si-mesmo-próprio. – e um exercício do filosofar enquanto um desdobramento dos problemas filosóficos do *Dasein* cotidiano. Ademais, com tal indicação e desdobramentos sobre as noções ensino/aprendizagem quer-se apenas demonstrar a posição do filósofo a respeito de tal tema.

mais autenticamente. Em todo o ensinar é o professor quem mais aprende. O aprender mais difícil consiste em acolher o que há para conhecer e que nós sempre soubemos, de modo efectivo e até ao fundo. (HEIDEGGER, 1987b, p, 79 e 80).

Segundo Heidegger, ensinar quer dizer deixar aprender, no entanto, no curso de 1921/22, *Introdução à pesquisa fenomenológica*⁹⁸, diz claramente que filosofia não é nada que se ensine ou se aprenda: “O que é a filosofia? Não devemos perguntar assim; podemos (propriamente) dizer apenas o que é “filosofar”. Tampouco podemos ensinar e aprender filosofia, mas apenas filosofar” (HEIDEGGER, 2011b, p, 51.). Mais tarde, na obra *Introdução à Metafísica* (1935), diz:

A filosofia não é um saber que se possa aprender conforme se aprende um ofício ou se adquire conhecimento técnicos, que se possa aplicar diretamente e avaliar de acordo com a sua utilidade conforme acontece com os conhecimentos na área da economia ou com quaisquer outros conhecimentos profissionais. (HEIDEGGER, 1987a, p, 17).

Filosofia não é nada que se ensine ou que se aprenda assim como se ensina ou se aprende a matemática, física, química, biologia, gramática etc. Ela é diferente dessas matérias escolares e especializadas. Primeiro, porque todas elas possuem o objetivo de conhecimento centrados no carácter epistemológicos e científicos; segundo, todas tem seu objeto de estudo definidos. A filosofia, como *modo fundamental do questionar* e do *acontecer*, ao contrário, é nada que se agarre ou que possa ser fechada, cerrada em si mesma. Por outro lado, dizer que filosofia não se aprende ou se ensina quer dizer que ela *enquanto modo fundamental do questionar* só pode ser despertada, isto é, despertada para o filosofar. No entanto, quem escolhe ser escolhido para o desperta da sua própria filosofia é aquele que está filosofando. Nesse caso, no *exercício da filosofia* pertence ao professor e aluno o despertar à filosofia que lhe própria. Esse pertencer o qual já se deu no movimento da entrada do *Dasein* no mundo dá-se, primariamente, por meio da compreensão de ser. Esse pertencer se dá na ordem da abertura compreensiva a qual concomitantemente ao tempo dos gregos e das civilizações de outrora já experimentava-se:

⁹⁸ Segundo posfácio dos editores, o manuscrito possuía um título duplo: *Interpretações fenomenológicas e Introdução à pesquisa fenomenológica*. Nas chamadas para o curso lia-se apenas: *interpretação fenomenológica (Aristóteles)*. In: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. 2011b, posfácio.

Essa compreensão de ser que se anuncia na filosofia não foi inventada e imaginada pela filosofia, mas o filosofar enquanto ação originária do homem desperta nessa compreensão mesma, assim como ele emerge do mesmo modo daquilo que ela já era antes da filosofia expressa. Além disso, uma vez que nessa existência pré-filosófica do homem já precisa haver uma compreensão de ser – pois de outro modo ele não poderia se comportar de maneira alguma em relação ao ente –, a compreensão de ser, que se expressa na filosofia, é aquilo que o homem já traz consigo enquanto tal a partir de sua própria existência pré-filosófica. O despertar da compreensão de ser, o encontrar-se previamente disposto para ela mesma, é o nascimento da filosofia a partir do ser-aí no homem. (HEIDEGGER, 2012c, p. 63. Grifo nosso).

Este pertencer à filosofia enquanto modo da compreensão de ser – ou modo *eksistente*, transcendente –, não se ensina. E não se ensina pelo mesmo motivo que não se ensina alguém a se alegrar ou se entristecer. No máximo pode-se abrir possibilidades para que este desperte esse seu sentimento de alegria ou tristeza. É nesse sentido que a tonalidade fundamental da filosofia pertence a cada *Dasein*, no sentido de que somente a cada *Dasein* em cada caso e cada acontecimento pertence o despertar da sua filosofia⁹⁹.

Pensando por esse caminho, o exercício da filosofia em sala de aula – seja no modo do co-diálogo singular com o acontecimento filosófico de outrora, seja no confronto com o impessoal cotidiano¹⁰⁰ – será mais um lançar-se nas possibilidades de fazer deixar acordar a filosofia, isto é, o filosofar que já existe em cada um. No entanto, enquanto acharmos que o exercício da filosofia diz respeito apenas a “mera” repetição da história da filosofia nunca conceberemos esse exercício como modo da abertura para discussão dos modo de ser do *Dasein* cotidiano.

Vale observar que, com o fato de ressaltar a importância do acontecimento cotidiano no diálogo de sala de aula no exercício da filosofia, *não se quer dizer aqui que não há possibilidade* de se deixar filosofar a partir do diálogo com os que há muito filosofaram. Ao contrário, quer-se dizer que esse diálogo pode ser mais bem proveitoso se a história for apresentada, não como mero repetir daquilo que outrora foi dito pelos pensadores, mas como uma co-manifestação, co-filosofar na reunião do fenômeno da história-própria.

⁹⁹ Arrisquemo-nos dizer que esse despertar, *grosso modo*, é um outro nome para o limite entre o transformar da compreensão prévia para compreensão ontológica. Do mesmo modo, como na voz da consciência o termo *Gewissen* (consciência) se refere a uma postura teórica poderá sê-la também um modo dessa transformação. Em se referindo a filosofia esse modo da transformação possibilita uma retomada do *thaumátzein* e, por sua vez, a pergunta pelo ser.

¹⁰⁰ Confrontação essa experimentada na intervenção prática (vide tópicos, 3.1 e 3.2), cujo tema se desdobrou na problemática do falatório, impessoal cotidiano e o mito de Procusto. Tal confrontação intenta uma abertura para rearticulação dos modos da compreensão, disposição e fala (discurso).

Retomando a questão, se até aqui mostramos que o *Dasein* já é na filosofia, ensiná-la seria como que pressupor que estamos fora dela; que para tanto precisamos introduzi-la em nós, no entanto, nunca estamos fora da filosofia. Ela enquanto um transcender já é algo para o qual não precisamos saltar, mas sim despertar:

Em verdade, parece que nos encontramos inicialmente fora da filosofia. A questão é: qual o fundamento dessa impressão e dessa aparência? Se a filosofia já reside em nosso ser-aí como tal, então essa aparência só pode surgir do fato de a filosofia estar como que dormindo em nós. Ela reside em nós, ainda que agrilhoadas e intrincadas (HEIDEGGER, 2009b, p. 4.).

A questão, nesse sentido, é despertar, fazer acordar o que está adormecido. Aqui, o exercício da filosofia em sala de aula se dá como um deixar o *Dasein* encontrar seu filosofar, e, por sua vez, colocá-lo em curso. “Despertar é um fazer-com-que-acorde, um deixar o que dorme vir a despertar” (HEIDEGGER, 2011a, p. 79). Despertar o filosofar que há em nós quer dizer, então, deixar que cada um seja o filosofar que é em si mesmo, pois, “nem há a filosofia em geral como viva, nem sequer precisa haver uma única situação possível e seu sentido fundamental para a realização do comportamento do filosofar” (HEIDEGGER, 2011b, p. 76). Esse filosofar se dá independentemente de qualquer condição ou “situação”, ele se dá enquanto uma tonalidade afetiva fundamental para com o exercício fundamental da nossa finitude.

Desse modo, a marca do filosofar presente em nós é o nosso próprio existir, pois, considerando que existir (*ek-sistir*) se dá no domínio compreensão e transcendência, a existência significa um abrir, descobrir, desvelar. Isso significa que *Dasein*, enquanto existe, é filosofia de maneira própria ou imprópria. “O ser-aí, na medida em que existe, filosofa, ainda que apenas de modo implícito, e na maioria das vezes, de modo impróprio”. (HEIDEGGER, 2011b, p. 242).

O ponto então é despertar a postura essencial do filosofar para que assim possamos perguntar uma vez mais pelo ser do ente que somos. Como despertar essa postura, essa atitude, é a nossa questão. De início, sabemos que ela acontece em nós a partir de um humor/afeto peculiar, de uma tonalidade afetiva fundamental. Possuídos por este estado de humor, tomamos para nós um modo especial e privilegiado de estar junto a uma questão. Aqui, o que nos faz filósofos – ou não filósofos – não é, em princípio, a quantidade de livros de filosofia ou de história da filosofia que nós já lemos; antes, o que nos “faz” filósofos dá-se no sentido de buscar articular os problemas filosóficos da nossa

existência. Dá-se na possibilidade de perguntar por si mesmo; de se aprofundar na própria existência; de “marcar um encontro consigo”. Acontecendo o filosofar sempre numa tonalidade afetiva, despertar este afeto quer dizer deixar ser possuído por ele, afinal:

Uma vez que o compreender e o filosofar não são uma ocupação qualquer entre outras, mas acontecem no *fundo* do ser-aí humano, estas tonalidades afetivas, a partir das quais o ser tomado por e a compreensão filosófica se destacam, são sempre necessariamente *tonalidades afetivas fundamentais* do ser-aí, que constante e essencialmente transpassam e afinam os homens, sem que eles precisem reconhecê-las necessariamente como tais. *A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva.* (HEIDEGGER, 2011, p. 9 grifo do autor).

Nesse sentido, filosofia se dá como um comportamento especial e privilegiado para consigo, com as coisas e para com os outros, ela dá-se como uma possibilidade infinita de um ente finito, bem como, algo incomum que fala do comum de maneira incomum.

Meditando a partir desse *comum incomum*, Heidegger ilustra e interpreta¹⁰¹ a história contada por Aristóteles no livro I do *das partes dos animais*:

De Heráclito conta-se que ele teria dito uma palavra a estrangeiros que queriam visitá-lo. Aproximando-se dele, viram-no esquentando-se junto a um forno. Ficaram de pé surpresos, e isto sobretudo porque ele os encorajou ainda, estando eles vacilantes, convidando-os a se aproximarem com as palavras: “Também aqui estão presentes os deuses” (HEIDEGGER, 2008f, 367)¹⁰².

Sobre esta passagem diz Heidegger:

Em sua curiosidade e intromissão junto ao pensador, a multidão dos visitantes estrangeiros, no primeiro vislumbre de sua morada, encontram-se decepcionados e desconcertados. A multidão acredita dever encontrar o pensador em situações nas quais, em contraposição ao cotidiano usual do homem, se mostram por toda parte as marcas do extraordinário e raro, situações que, por isto, devem ser emocionantes. Em sua visita ao pensador, a multidão espera encontrar coisas que - pelo menos por certo espaço de tempo forneçam material para uma boa conversa e entretenimento. Os estrangeiros, que querem visitar o pensador, esperam talvez encontrá-lo precisamente no momento em que, mergulhado em um sentido profundo, está a pensar. Os visitantes querem “vivenciar” isto; em verdade, não para serem atingidos pelo pensamento, mas simplesmente para poderem afirmar já terem visto e ouvido alguém de quem se diz reiteradamente ser um pensador. Em vez disto, os curiosos encontram Heráclito junto ao forno. Trata-se de um lugar muito cotidiano e que não chama a atenção. Todavia, é aqui que se assa o pão. Porém, Heráclito não está ocupado nem sequer com o assar. Só está ali de pé para se

¹⁰¹ Cf. Carta sobre o Humanismo. 2008f, p, 367.

¹⁰² Cf.: Aristóteles, Das Partes dos Animais, I, 5.645 a 17. In: Aristóteles. Obras completas Vol. IV. Tomo III. Lisboa. Ed. Imprensa Nacional casa da moeda. 2010. P, 54.

esquentar. E assim, neste lugar cotidiano e simplório, ele denuncia sem mais toda a pobreza de sua vida. A visão de um pensador com frio tem pouca coisa a oferecer de interessante. Nessa visão decepcionante, os curiosos acabam perdendo inclusive e de imediato o prazer de se achegar mais perto. O que deveriam também procurar ali? Uma ocorrência assim cotidiana e sem atrativo como o fato de alguém ter frio e estar junto ao forno pode ser encontrada por qualquer um em sua própria casa e a qualquer hora. Para que deveriam, então, procurar um pensador? Os visitantes já estão em vias de se retirarem. Heráclito vê a curiosidade frustrada em seus semblantes. Se dá conta que já o fato de não ter se realizado uma sensação esperada é o suficiente para que esse grupo que acabara de chegar dê logo meia volta e parta em retirada. Por isto, encoraja-os. Ele os convida a entrar, apesar de tudo, dizendo-lhes: *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταυθα θεοῦς*: “*Também aqui estão presentes os deuses*” (*Ibid.*, 368 Grifo nosso.).

No excerto, o filósofo Heráclito nos diz, basicamente, que “filosofia” também habita nas “moradas (*ἡθός*) comuns”, ela também se dá de modo incomum no comum. Do mesmo modo, no *fazer* cotidiano também habitam os *deuses*. Isto porque tudo por toda parte está cheio de “mistérios”. Ou seja, cheio de questões. Não há um “lugar” específico para o filosofar da filosofia, sua habitação *pode* se dar e se fazer em qualquer “situação” ou “lugar”. “Um tratado rigorosamente científico, seco, pesado, sem a presença de qualquer tom secundário moralizante ou de um aceno em direção a mera ciência ideológica, e, apesar disso, estar completamente tomado pela filosofia” (HEIDEGGER, 2011, p. 16.). Por outro lado, “*pode acontecer ainda uma conversa a dois, sem toda e qualquer terminologia e apresentação científicas, uma discussão habitual que se constitui do início ao fim, porém como a compreensão mais rigorosamente filosófica*” (*Ibid.*, p. 16, grifo nosso). Nesse modo comum do incomum de ser “a filosofia perambula pelas praças públicas sob múltiplas formas aparentes ou mesmo sob múltiplos disfarces”. (*Ibid.*, p. 16.). Consequentemente, “algo ora se assemelha com a filosofia e não o é de maneira alguma, ora não se assemelha com a filosofia, e, no entanto, eis que o é. Ela só se dá a conhecer para aqueles que se lhe tornaram intimamente aparentados, para aqueles que se esforçaram por alcançá-la” (HEIDEGGER, 2011a, p, 16).

Esforçar para alcançar o modo de ser do questionar radical da filosofia, é o mesmo que um esforço para desperta-la em nós. Pensando por este caminho, Heidegger cita Platão para dizer que “a diferença entre o homem filosofante e o não filosofante é aquela entre estar acordado e dormir” (HEIDEGGER, 2011a, p, 31). Não obstante, “o homem não filosofante, mesmo que seja o homem científico, claramente existe, mas dorme, e apenas o que filosofa é o ser-aí desperto; ante todos os outros ele é algo totalmente diverso, incomparavelmente repousando sobre si mesmo” (HEIDEGGER, 2011a, p, 31).

Desta forma, podemos dizer que *exercitar*, enquanto pôr-se no curso do filosofar, é criar possibilidades para despertar – acordar – o filosofar inerente ao *Dasein* de cada um, isto é, pôr o filosofar que já existe em nós em curso. Nesse sentido, não se *ensina* filosofia, deixa-se o *Dasein* despertar o filosofar que lhe é inerente. Cabe-nos, no entanto, aqui, perguntar: qual o caminho para o deixar-se despertar do filosofar como modo radical e fundamental do perguntar e questionar no que se refere a seu *exercício* enquanto uma *educação filosófica*?

Partindo das noções de filosofia desde o início deste trabalho e até aqui tratadas, isto é, de que o filosofar, enquanto um modo transcender expresso, dá-se numa postura, atitude sem igual, um modo fundamentalmente radical, numa tonalidade afetiva, no perguntar e questionar que fala da “morada comum” de maneira incomum; que fala das coisas ordinárias de forma *extraordinária*, de que a filosofia se dá como uma possibilidade infinita¹⁰³ de um ente finito, podemos dizer que ela não se ensina. No mais, enquanto possibilidade infinita ela se faz como um pôr-se em curso das discussões das coisas comuns – da existência cotidiana –, de modo incomum. Nesse movimento do *pensar-agir* despertamos para o filosofar aberto pelo *provocar* e espantar que salta à filosofia. Nesse sentido, cabe *deixar* o *Dasein* despertar essa tonalidade fundamental que lhe é inerente. Eis a tarefa do *exercício filosófico* do professor de filosofia: Deixar a si e ao próprio aluno conduzir e acordar seu próprio filosofar pertencente à sua filosofia.

Sobre o modo como Heidegger instigava seus alunos ao co-*provocar* de seu próprio filosofar, comenta Hugo Ott numa passagem sobre os anos em 1950:

Quando Heidegger lecionou, novamente e em público, no semestre de Verão na Universidade de Friburgo – um triunfo silencioso – o auditório encheu-se de alunos. *Um desejo acumulado de saber, bem como a curiosidade e a saudade da expressão filosófica de Heidegger, tornaram-se notórios.* [...] “Quando Heidegger”, assim lemos em Petzet¹⁰⁴, concluía com aquela frase famosa: “*pois o questionar é a devoção do pensamento*”, levantava-se um tumulto de mil vozes para a ovação, que não queria acabar”. (OTT, 1992, p, 342. Grifo nosso.).

De modo semelhante comenta Rüdiger Safranski sobre a famosa aula de Heidegger sobre a *vivência em-torno da cátedra*:

¹⁰³ Segundo Hegel, “a filosofia, como obra, pode imaginar-se um manto de Penélope que à noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio” (HEGEL, 1997, Prefácio).

¹⁰⁴ Petzet era historiador e amigo de Heidegger.

“O pequeno bruxo de Messkirch”, conseguia filosofar sobre a vivência de uma cátedra de maneira tal que os estudantes, embora habituados aos fatos bem mais crus da guerra, ficavam de respiração suspensa. Ali se jogava fora o peso morto, ali via-se o gesto de empurrar de lado asperamente as velhas palavras grandiosas e os sistemas gastos, as sutilezas acadêmicas construídas no ar, e em lugar disso voltava-se a questões bem elementares: o que afinal acontece aqui e agora, quando eu vivencio a cátedra? (SAFRANSKI, 2005, p. 134.).

Sobre o modo como chegou o nome de Heidegger aos ouvidos de Hanna Arendt nos tempos que ela estudava em Berlin: “O boato dizia bem simplesmente: o pensar voltou a ser vivo, os tesouros culturais do passado que se julgavam mortos falam, e vê-se que produzem coisas bem diferentes do que, desconfiados, suspeitamos. *Existe um mestre, talvez se possa aprender a pensar.*” (ARENDRT *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 174. Grifo nosso.).

Das passagens acima citadas, percebe-se que a pergunta fundamental – a qual arranca todo o entusiasmo dos ouvintes – se dá nos desdobramento do que nos faz ser o que somos, o que nos faz pensar e questionar. Apesar de nos dias de hoje o pensar se encontrar sob o domínio do impessoal; da maquinação da cibernética e dos cálculos da técnica moderna, estas perguntas ainda se mantêm vivas e abertas. O ponto é, nesse caso, fazer esse mesmo questionamento penetrar e, por sua vez, desperta-lo com mais força e veemência. Não obstante, em se tratando do exercício do filosofar, ela é uma questão primordial, e é no sentido dessas perguntas que segue uma educação filosófica com base numa problematização do ser si-mesmo-próprio e impróprio.

Nesse sentido, o exercício da filosofia, enquanto um deixar-se *despertar* de uma *postura e atitude*, dá-se *não somente* como um aproximar o *Dasein*, que é esse aluno e professor, dos problemas da história da filosofia; do arranjo conceitual historicamente constituído; do mostrar o que é história da filosofia e o que é filosofia da história da filosofia. Mas de pôr-se no curso do filosofar, quer dizer: de instigar-se junto ao questionamento próprio do filosofar; conduzir-se junto a ele a meditação filosófica; de fazer a “volta ao ser ele mesmo” e deixar se debruçar sobre si mesmo e sobre os fenômenos que se manifestam para professor e aluno no seu dia-dia.

Isto é, pensar o filosofar como matéria do questionamento dos fenômenos que lhes cercam no mundo e existência é deixar que *cada um ao seu modo, em seu momento e “sozinhos”¹⁰⁵* possa tocar nos seus próprios problemas para que vejam a filosofia como

¹⁰⁵ Aqui, o uso da palavra “sozinho” não quer nos remeter para o fato de que o *Dasein* não é sempre determinado pelo existencial ser-com (*Mitsein*) – afinal, pelo fato do ser-com ser um existencial e não um

um exercício da própria finitude. Isso porque, afinal, “a verdade filosófica precisa, exatamente por concernir a cada um, se inserir em todo e qualquer homem de acordo com o critério cotidiano” (HEIDEGGER, 2011a, p. 22.).

Enfim e, como tal, enquanto recomeço, por este pôr-se no curso do filosofar, quer-se dizer: deixar a filosofia brotar na própria necessidade do *páthos* do questionamento; do questionamento deixar despertar a filosofia, e por sua vez, o filosofar que há em nós. Isso implica dizer que a filosofia como modo do filosofar, como jeito radical de perguntar e questionar das coisas, também está ligada ao aspecto da investigação e pesquisa filosófica. Não obstante, esse modo da tarefa investigativa acontecerá de modo próprio quando houver um despertar do filosofar e sua “chama” permanecer acesa. Aqui, filosofia, enquanto “a paixão do saber é o questionamento” (HEIDEGGER, 1987a, p. 177) é a paixão pelo investigar o questionar. Enquanto tomado por esse modo fundamental do questionar, o *Dasein* “cria” possibilidades de encontro entre o questionar e o questionado. “A filosofia é muito mais o saber que abre, antecipando-se por meio de um salto, novos âmbitos de questões e novos aspectos da questão, um salto acerca da essência constante autoveladora das coisas” (HEIDEGGER, 2017, § 2).

Com o exercício do filosofar pautado por uma educação filosófica com bases numa filosofia existencial, quer-se pensar um modo de ser desse exercício baseado na lida cotidiana do *Dasein* do professor e aluno. Isso quer dizer: É preciso fazer a filosofia, isto é, o filosofar, enquanto exercício do pensar¹⁰⁶ e questionar, falar a partir do mundo fático do *Dasein*; a partir do campo de mostração que é o dele; a partir da lida cotidiana que está presente no campo de compartilhamento e manifestação de mundo que lhe é próprio¹⁰⁷. Nesta, a *Hermenêutica da Facticidade* contribui para que possamos pensar essa lida cotidiana.

Por sua vez, uma problematização filosófica sobre a “mediania cotidiana” quer dizer: *poder* não incorrer no risco de fazer do exercício do filosofar apenas uma aventura pelos lugares mais íntimos da história da filosofia europeia ou de *exclusivar* esse mesmo exercício ao modo da interpretação dos conceitos absolutizados pela tradição filosófica. Aqui, pelo deixar despertar do filosofar, queremos dizer: pelo mais alto vigor do espírito (*Geist*). Espírito não como mera habilidade do intelecto, como mero modo engenhoso da

existenciário, isto é, ser um modo da constituição ontológica do *Dasein* ele nunca é sem o outro –, mas para o modo do ser reservado.

¹⁰⁶ A filosofia “só nasce do pensar, no pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não é coisa que “nasça”. Ele é, na medida em que o ser está a ser (*west*)”. (HEIDEGGER, 1998a, p. 411).

¹⁰⁷ Eis um dos princípios Hermenêutico.

inteligência¹⁰⁸, mas enquanto relação do vigor-de-ter-de-ser-para-ser, isto é, enquanto o que queima, inflama, incendeia e, nesse sentido, aquece o vigor mais radical da relação ser-histórico e *Dasein* na sua lida autêntica à facticidade.

A pergunta que nos direciona para tal deixar despertar e acontecer da filosofia se faz...: “o que é o homem? Uma transição, uma direção, uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou um enfado para os deuses? Não o sabemos. Mas [...] a filosofia acontece nessa essência enigmática” (HEIDEGGER, 2011, p. 10). E afinal, “o que é a filosofia? Antes de ser “algo”, uma “coisa”, trata-se de uma *atitude*, melhor, de um modo de ser do próprio homem ou da própria vida, para qual cabe despertar” (FOGEL, 2009, 101.). Despertar, assim, quer dizer: “abrir-se, pré-dispor-se e assim conquistar o que já é seu (do homem), apropriar-se de si ou, o que é a mesma coisa, nesta conquista, através dela e graças a ela, vir o homem a ser o que é” (*Ibid.*, p, 101.).

Ainda mais: enquanto exercício do deixar despertar do filosofar, cabe a tarefa de perguntar pelo horizonte de temporalização do tempo finito de ser que somos. Nesse sentido, este exercício se mostrará como questionabilidade e aquecimento radical à facticidade; como abertura da questão sobre a disposição compreensiva e decadência para disposição, compreensão e fala.

Fazer acordar a filosofia, nesse sentido, quer dizer deixar ser tomado pela questão do que nos faz ser de modo impróprio-próprio; pelos modos de ser da abertura do campo de sentido abertos pelo aí-mundo. “Este “ser tomado”, seu despertar e seu cultivo vigoram como o esforço fundamental do filosofar. Todo e qualquer “ser tomado por”, entretanto, advém de uma e permanece em uma tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 2011a, p. 9 grifo do autor). Outrossim, filosofar como transcender, isto é, como ultrapassagem quer dizer: “*deixar-acontecer* a transcendência, preparação e vinculação daquilo que nosso saber veicula, *perguntar conjuntamente sobre a essência do ser*” (HEIDEGGER, 2009b, p. 234. Grifo nosso).

No próximo tópico, analisaremos, de modo indicativo, o modo do existencial ser-com (*Mitsein*), mundo compartilhado e o si-mesmo-impróprio e próprio no exercício da filosofia.

¹⁰⁸“O espírito não é nem sagacidade vazia nem o jogo arbitrário do engenhoso nem mesmo o exercício desmedido da análise intelectual, nem tão-pouco a razão universal, pelo contrário, o espírito é a determinação originariamente afinada e sabedora para com a essência do ser” (HEIDEGGER, 1987a, p, 57).

2.6 O ser do *Dasein* (Cuidado) no exercício da filosofia

No início deste trabalho mostramos que o cuidado (*Sorge*), enquanto ser do *Dasein*, se dá como abertura do ter-de-ser para ser antecedendo-se-a-si-mesmo no aí-mundo com os entes intramundanos e com os outros. Sendo, essencialmente, ser-em, *Dasein* é sempre ser-com, é sempre mundo compartilhado. Isto é, “ser-em é *ser-com* os outros” (HEIDEGGER, 2009a, p, 175. Grifo do autor.). Não obstante, “o ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com este ele se preocupa” (HEIDEGGER, 2012a, p, 351).

Ademais, cuidado dá-se como modo mesmo *como* sou, me ocupo e preocupo no mundo; mundo o qual abre-se ao *Dasein* por meio desta estrutura circular-compreensiva, “a compreensão é circular porque o homem tem-que existir na forma de um círculo de sentido no qual vai explicando os sentidos particulares, responsabilizando-se pelos cuidados para com os entes e seu todo” (LOPARIC, 2003, p, 105.).

Aqui, mundo se dá como abertura do campo de sentido histórico-epocal que emerge da facticidade para o *Dasein* e através dele retorna para ela. “Quem chama esse “círculo hermenêutico” de vicioso, observa Heidegger, demonstra uma “falta total de compreensão¹⁰⁹” do fenômeno de compreensão de si e do mundo que caracteriza o existir do ser humano” (*Ibid.*, p, 105). Igualmente, “O ser-aí não apenas tem, de certo modo, uma ligação com o mundo também articula consigo mesmo; ao contrário, a ligação com o mundo é um traço essencial do ser-aí mesmo e, por que não dizer, é a sua constituição essencial marcante. Ser-aí não significa nada senão ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009b, p, 324).

Sendo *Dasein* movimento da possibilidade pendular do ser si-mesmo impróprio e do ser si-mesmo-próprio, o *como* nos “movimentamos” e nos ocupamos no mundo é a grande questão. Esse “como sou” no *aí-mundo* é sempre um modo pendular de estar na verdade ou na não verdade, “Sendo essencialmente sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente “verdadeira”. A *presença é e está “na verdade”*” (HEIDEGGER, 2009a, p, 291. Grifo do autor).

Igualmente, existir autenticamente quer dizer: ser na verdade, isto é, temporalizar-se essencialmente por modo do cuidado próprio. Somos cuidado porque somos nossos

¹⁰⁹ Cf. *Ser e Tempo*, p, 153.

modos de ser. “Para Heidegger o *como* do homem é *Dasein*, é ser-no-mundo, o *ser do ser-no-mundo* é o cuidado” (STEIN, 2004. p. 148. Grifo nosso).

Seja no modo privativo, isto é, descuidado ou, no modo de ser cuidado próprio, pomos em jogo não somente o nosso ser e nosso habitar, mas o ser do todo. Por isso, de pronto diremos: há uma “ética” (*ἦθος*) de base na noção de cuidado apresentada na obra, *Ser e Tempo*; há uma “ética da finitude”¹¹⁰.

O peso da palavra finitude nos remete para o fim do tempo do ser. Isso porque, seja no modo vulgar de contar cronologicamente os dias, as horas; das percepções vulgares de sucessão de agoras; seja no modo comum da compreensão do tempo como presente, passado e futuro – derivadas do tempo existencial – ou, porque somos tempo, ganhando e perdendo, se adiantando junto as coisas e com as coisas se perfazendo. Em todas essas formas de relação com o tempo a finitude – pelo menos de forma turva, embaçada – nos lembra da possibilidade de que chegaremos em qualquer instante, ao fim.

Por outro lado, ser tempo oportuno, propício e *kairológico* quer dizer, indicativamente, ser reconquistando-se a cada instante singular o nosso tempo finito de ser. Esse modo de ser *kairológico* é o que marca indelevelmente a “ética da finitude”. Em Heidegger, porém, esta ética não se mostra como no âmbito do entendimento do tradicional sentido metafísico, no sentido do dever-ser categórico, “Heidegger nunca pretendeu que a sua “teoria” dos modos de ser do homem, exposta em *Ser e Tempo*, pudesse fornecer regras morais” (LOPARIC, 1990, p, 216.).

Do mesmo modo, diferente de uma ética platônica/socrática de que *o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte*. (PLATÃO, 1973, 64a, p, 71. Grifo nosso.), diremos que numa “ética da finitude” “aprender a morrer” é decidir-antecipar-a-si-mesmo no tempo finito de ser; dá-se como um antecipar-se sendo em virtude do “meio termo” entre a “impossibilidade da possibilidade do existir” e do “viver”. No entanto, importante é ressaltar que, numa perspectiva heideggeriana, com a palavra “vida”, e “meio termo” não se quer pensar uma

¹¹⁰ A etimologia da palavra grega “*ethos*”, se apresenta em duas formas básicas: *ethos* (*ἔθος*) e *Ethos* (*ἦθος*). No primeiro caso *ethos* (*ἔθος*) se refere ao modo exterior de proceder, costumes; no sentido da ação comunitária, dos valores culturais. No segundo caso, *Ethos* (*ἦθος*), fundamentalmente, se dá no sentido da “morada”, do “modo de ser” e do “fazer” de cada um. Segundo passagem da *Carta sobre o Humanismo*: “*ἦθος* significa morada, lugar onde morar. A palavra nomeia o âmbito, no qual mora o homem. O aberto de sua morada permite a manifestação do que advém à essência do homem, ou seja, o que, advindo, se estabelece em sua proximidade. A morada do homem contém e guarda o advento daquilo ao que pertence o em sua essência” (HEIDEGGER, 2008b, p, 367). Para conferir o sentido de *ἦθος* no contexto aqui empreendido ver passagem sobre comentário de Heidegger à Heráclito nos tópicos 1.1 e 2.5 deste mesmo trabalho.

filosofia da felicidade, uma *eudaimonia* (εὐδαιμονία) aristotélica; uma filosofia da vida ou do dever ser da ética normativa, sobre isto, segundo Z. Loparic:

É sumariamente problemática essa interpretação de que, em Heidegger, o que está mesmo em jogo para o ser humano é o “bem viver” aristotélico. Em *Ser e Tempo*, o ser humano existe no sentido específico de poder o (seu) não-ser e de transcender o seu ser-no-mundo concreto para o si-mesmo como fundamento lançado desse ser-no-mundo. Esse sentido do ser é rigorosamente distinguido do conceito aristotélico de “*eu zen*”. Heidegger disse inúmeras vezes que não está fazendo uma “filosofia da vida”. A vida é um modo de ser próprio, somente acessível no *Dasein*. A estrutura da existência não deve ser confundida com um existencial derivado. Também o que é “bom” no viver, no sentido aristotélico, é um conceito derivado. O “bom” originário é a herança que nos provém da tradição e tem o sentido daquilo que favorece ou facilita o nosso ser-no-mundo. Essa facilitação não assegura a felicidade, pelo contrário, nos coloca em situações finitas em que temos-que lutar com o destino da acontecência (história), tendo a responsabilidade de cuidar dos outros seres humanos que pertencem a nossas comunidades concretas. (LOPARIC, 2003, p, 107).

Ao contrário de uma filosofia de vida, uma “ética da finitude” quer apontar para as múltiplas possibilidades do *Dasein* caminhar para o seu *habitar*, seu poder-ser si-mesmo-próprio. Nesse sentido, o “meio termo” não é, diga-se de passagem, uma tendência *eudaimonica* da penetração do *bom daímon* ou *bom gênio* enquanto busca da felicidade; também não é o situar-se no meio dos prazeres extremos ou da mais acentuada modéstia. Ao contrário, com o “meio termo” quer-se dizer aqui: limite da cisão entre o modo de ser do si mesmo impróprio e seu oposto, o ser si-mesmo-próprio.

Essa ética (ἦθος)¹¹¹ é mais um retornar para “morada” por meio de um meditar; de um *pensar-agir* o qual apresentamos timidamente no tópico 1.1 (cf.) a partir da abordagem da *verdade, errância e salvação*.

Nessa conexão se apresenta um pensar-agir, como um modo da ética que recolhe o *Dasein* para si mesmo, para sua morada (ἦθος). Nesse movimento para o habitar surge ao mesmo tempo a possibilidade do pensar-agir junto ao ser-com-os-outros não numa medida do agir utilitários, mas de um modo ao qual sopesam todas as medidas. No entanto:

Este pensar não é nem teórico nem prático. Ele acontece antes desta distinção. Este pensamento, enquanto é tal pensamento, é o pensar rememorante do ser e nada além disso. Ele pertence ao ser porque, jogado pelo ser na guarda de sua

¹¹¹ “Uma sentença de Heráclito, composta de três palavras apenas, diz algo tão simples, que a partir dela se manifesta a essência do *ethos* de maneira imediata. A sentença diz (Fragm. 119): ἦθος ἀνθρώπων δαίμων” (HEIDEGGER, 2008b, p, 367).

verdade e convocado para ela, ele pensa o ser. Esse pensar não produz nenhum resultado. Não tem efeitos. É suficiente para sua essência quando é. Mas só é enquanto diz a coisa que lhe está em questão. Historicamente, à coisa do pensamento pertence apenas e a cada vez uma saga, aquela adequada à sua determinação coisal. O caráter vincutivo da coisa que está para ele em questão é essencialmente superior à validade das ciências por ser mais livre. Pois deixa o ser – ser. *O pensar trabalha construindo a casa do ser que, enquanto a junção fugidia do ser, dispõe a cada vez de modo adequado ao destino e essência do homem para morar na verdade do ser. esse morar é a essência do “ser-no-mundo”* (cf. *Ser e Tempo*, p. 54)” (HEIDEGGER, 2008b, p, 371. Grifo nosso).

Em *Ser e Tempo*, essa “ética” surge de um modo “velado”; no modo como Heidegger dirige seu pensamento para demonstrar alguns prováveis caminhos para o exercício da reconquista do tempo finito de ser. Lá, essa “ética” não significa um movimento arbitrário de invasão e tentativa de imposição de regras para com o outro, ao contrário, é mais um remeter para o próprio *Dasein* um modo de ocupação e *preocupação própria* para consigo e para com o outro; ela é mais um demonstrar o *como*, no mais das vezes, o *Dasein* se mostra na mediania cotidiana.

Enquanto um modo da ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*) própria, essa “ética” (*ἡθoς*) indica um modo de devolver ao próprio *ser-no-mundo* a possibilidade de ele mesmo lidar com o que se é no aí-mundo. Ela, nesse sentido, é mais um deixar o outro ser o que é, como é e, como poder-ser, pela lida inversa ao modo de ser do impróprio.

Essa “ética de base” que há em *Ser e Tempo* é mais um modo de compreensão do ser e das *aberturas afetivas fundamentais* – dos modos das tonalidades afetivas fundamentais, do modo da afinação, e por sua vez, suas afinidades – do campo de sentido compartilhado pelo ser-no-mundo. Ela não quer dizer: arbitrariamente penetrar no ser do outro impondo-lhe regras, mas, muito pelo contrário, se mostra como um abrir-se para que o *Dasein* possa habitar em si mesmo e devolver-se para o mundo compartilhado.

Sobre mundo compartilhado, Heidegger nos dá uma indicação na parábola dos dois sábios, *A alegria dos peixes*, retratada no livro de Tschuang-Tse. Sobre esta alegoria, nos diz o professor Dr. Antônio Florentino Neto¹¹², na conferência sobre *Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo Oriental*:

¹¹² O professor Dr. Antônio Florentino Neto atualmente é Professor Colaborador do Programa de Doutorado em Ciências Sociais - área China/Brasil - da UNICAMP. Membro do Grupo de Pesquisa sobre o Pensamento Japonês e membro do Grupo de Estudos Brasil/China (Penses - UNICAMP).

Em 1934, logo após ter proferido a conferência Sobre a *Essência da Verdade* em Bremen para um grupo fechado, Heidegger faz referência direta ao diálogo da obra de *Tschuang Tsé* intitulado “A alegria dos peixes”. Depois da conferência Heidegger se reunira com várias outras pessoas na casa de um comerciante da cidade onde a discussão continuara. Após ter sido perguntado sobre a possibilidade de um homem se colocar no lugar de outro, de se compreender o que o outro compreende, Heidegger pedira ao anfitrião que lhe trouxesse a edição do livro de Tschuang-Tse, que, em 1911, havia sido traduzida por Martin Buber, do inglês para o alemão. Ao ter o livro nas mãos Heidegger lera a seguinte alegoria:

A alegria dos peixes

Tschuang Tse e Hui Tse passavam pela ponte sobre o rio Hao e Tschuang-Tse diz:

“Veja como as carpas nadam graciosamente para lá e para cá. Isto é a verdadeira alegria dos peixes”

“Você não é peixe” diz Hui Tsé, “então como você pode saber de onde se constitui a alegria dos peixes?”

“Você não é eu” responde Tschuang-Tse, “como você pode saber se eu não sei de onde vem a alegria dos peixes?”

“Eu não sou você” confirma Hui-Tse, “e eu não sei o que você sabe. Mas eu sei que você não é peixe, portanto você não pode saber o que os peixes sabem”. Tschuang-Tse responde: voltemos à sua pergunta. Você me perguntou como eu posso saber de onde vem a alegria dos peixes. Na verdade você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou. Eu sabia da alegria dos peixes, da ponte”.¹¹³

Da alegoria podemos destacar muitas passagens, porém, no excerto: “na verdade você sabia que eu sei, e ainda assim me perguntou”, temos a indicação de que tanto Tschuang Tse, quanto Hui Tse compartilhavam a suposição da alegria dos peixes, mas mesmo assim queriam colocar à prova. O que fica nas entrelinhas é que nenhum dos dois podiam saber do tal “estado de ânimo” dos peixes – alegria dos peixes –, mas mesmo assim acreditavam que sabiam, pois, na continuação desta alegoria no livro *A via de Chuang-Tzú*, diz Tschuang: “conheço as alegrias dos peixes no rio através de minha própria alegria. À medida que vou caminhando à beira do mesmo rio” (Chuang-Tzú, *apud*, Thomas Merton, 1969, p, 84.).

Em todo o caso, certo é que, nas nuances dessa última parte da alegoria, se esconde todo o seu desdobramento, todo o seu princípio, ou seja, de que não podemos saber o que o outro sente ou é, senão a partir das impressões que podemos ter desse outro a partir do

¹¹³ In: Anais do Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste – 19 – 21 de Setembro de 2011 – Caderno de textos - IV Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste – CONFERÊNCIAS, p, 28. Disponível em: <https://anaisnepefe.fe.ufg.br/up/306/o/CadTextover4.pdf>, acesso: 09/03/2018.

tom, da tonalidade afetiva, da afinação e afinidades as quais compartilham-se a partir da totalidade significativa de “mundo”¹¹⁴ de cada um.

A partir do modo como estão afinados e como compartilham essa afinidade, tanto Tschuang-Tse como Hui-Tse estão juntos ao modo de compartilhar de sua própria alegria ao modo da afinação junto aos peixes.

Nesse sentido, a alegoria apresentada nos mostra que *Dasein*, por ser sempre mundo compartilhado, ser-sempre-uns-com-os-outros, está na possibilidade de “compreensão do outro”, ao menos, por meio das aberturas do campo de sentido do mundo fático que faz parte desses que compartilham o mesmo espaço de sentido. No caso da alegoria, acima citada, tanto um sábio quanto o outro compartilham da “alegria dos peixes” por terem uma afinação e afinidades com o campo de sentido compartilhado.

Voltando a questão do modo de ser da *preocupação própria* e mundo compartilhado, diremos formalmente: no exercício da filosofia, o deixar despertar da tonalidade afetiva fundamental do filosofar pode se dá quando tanto professor quanto aluno estão afinados ao modo fundamental do filosofar, do questionar. Quando afinados, essencialmente, esses podem *co-habitar* fundamentalmente no modo do compartilhar do filosofar, do questionar radical.

Por outro lado, quando aluno e professor lidam um com o outro de modo impessoal, se dá um modo privativo do cuidado que não passa das meras relações impessoais da mediania cotidiana. De início, já sabemos que “o impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. O impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser” (HEIDEGGER, 2009a, p, 184.).

Tomado pelo *cuidado privativo*, *Dasein* é ser-com-os-outros no modo do *afastamento*, quer dizer, no modo do *nivelamento* pela conveniência *mediana*; no modo da obtenção e vantagem; na troca de favores e na famosa “contrapartida”; no eu faço se você me der ou fizer isto ou aquilo; no jogo de meros interesses; no fazer em troca de reconhecimento.

Nesse modo de ser da mediania, tratamos uns aos outros como meras coisas com as quais obtemos fins, mesmo que os meios não os justifique. “Em seu ser, o impessoal

¹¹⁴ “O mundo como a totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do que o ser-aí *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode *se* comportar com relação a esse ente. A afirmação de que o ser-aí “se” dá a entender a partir de “*seu*” mundo significa, então, o seguinte: neste vir-ao-encontro de si a partir do mundo, o ser-aí se temporaliza como um *si mesmo*, isto é, como ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser deste ente está em jogo o seu poder-ser”. (HEIDEGGER, 2008c, p, 169. Grifo do autor).

coloca essencialmente em jogo a medianidade. Por isso, ele se atém facticamente à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou nega sucesso”. (*Ibid.*, p, 184.)

A partir das indicações até aqui demonstradas, salta-se à pergunta: Como podemos pensar a noção do cuidado próprio, isto é, um cuidado autêntico, na lida do exercício da filosofia em sala de aula?

Em se referindo ao modo fundamental do exercício da filosofia, a preocupação própria, o cuidado próprio, o pensar-agir abre a possibilidade de um *provocar* que reúne professor-aluno e aluno-professor co-originariamente. Nesta, eles reúnem-se num “tom”, numa afinação afetivamente fundamental. Este *provocar* se dá na tentativa de deixar professor e aluno essencializarem-se em si mesmos; deixar o *Dasein* de cada um, em cada caso, despertar a si e sua filosofia, seu questionar. Neste *provocar* reside o movimento de entrega e devolução ao que já pertence ao ser de cada um. O que se entrega é o *Dasein*, em cada caso, ele mesmo. Devolve-se a ele seu questionar, pertencente a sua filosofia. Deixa este se reconduzir para sua “morada”; seu poder-ser. Deixar o outro se guiar por si mesmo diz-se aqui com a palavra: *Paideia*:

Esta mudança de hábito e este movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência do que Platão chama de *Paidéia* (*παιδεία*). Não há como traduzir esta palavra. Em Platão, de acordo com a determinação de sua essência, *paidéia* significa: a guia que conduz para a transformação de todo o homem em sua essência (HEIDEGGER, 2008b, p. 228).

Este essencializar-se quer dizer: ser seu si-mesmo-próprio. Neste ser essencial o *Dasein* já se fez decidido, já reconquistou seu tempo finito de ser. Por estar *tomado-por* seu filosofar já tem um *páthos* e *thaumátzein* da filosofia.

O confronto com o impessoal, com aquilo que corre as margens dele é um desses modos fundamentais para *provocação* do deixar despertar para o filosofar da filosofia; para o modo de possibilitar da decisão-antecipativa-da-morte. Decisão quer dizer aqui: libertar o filosofar. Reconduzir o *Dasein* para ele mesmo tomar sua decisão, quer dizer: deixá-lo decidir por si mesmo. “Filosofia tem como fundação da verdade do seer a origem nela mesma; ela precisa retomar a si mesma naquilo que ela funda e e-dificar unicamente a partir daí”. (HEIDEGGER, 2015, p, 42.). Aquilo que ela funda e edifica é aquilo que os gregos chamavam de *paideia* (*παιδεία*). Esta não é nada além de um fazer o *Dasein* encontrar o seu próprio caminho e reconquistar o seu tempo finito de ser.

No entanto, como nada para o *Dasein* se dá naturalmente, mas sempre habitualmente, é preciso, nesse caso, deixá-lo saber habituar-se com o afeto da filosofia que existe nele. Nesse sentido, uma vez mais dizemos: umas das possibilidades do papel do filósofo-professor – em se referindo aqui especificamente ao exercício da filosofia – se faz como um possibilitar da reconquista no fazer mútuo entre este e o aluno. Entre um co-convocar para o habituar-se junto à abertura afetiva da qual pertence o filosofar da filosofia.

Nesse caso, o professor – agora, de modo geral – é *algo* como um *orientador* que aponta e indica para o aluno um caminho para a *transformação ek-sistente*. Isto é, para sua singularização pertencente¹¹⁵.

Mas o que significa orientar? Fazer-se guiar pela luz? Seguir essa luz é tomar um caminho, caminhar não pelo “escuro”, mas por onde o que orienta “ilumina”? Sim! O que faz *esse que orienta*, senão indicar, apontar “onde” fica essa “luz”, esse “orientar”, e, com os próprios pés – o filosofar – o aluno seguir esse caminho? Mas quem é o aluno? Aquele que está na possibilidade de caminhar a partir daquilo que o orienta. “Aquele” que orienta é o que aponta o caminho para que o ser do aluno e do professor possam, nessa caminhada orientada, habituar-se com o afeto do filosofar da filosofia que pertence a eles, e, nessa “luz”, que se dá no questionar do filosofar sobre o ser, alcançarem seu próprio orientar. Nesse orientar há um interceder, há um comum ceder de dois que se guiam pelo jogo no aberto de mundo.

¹¹⁵ Indicativamente, o professor, nesse sentido geral, é aquele que professa. Ele não é, aqui, um professor em específico, mas algo ou alguém indeterminado. Pode ser um livro? Sim? Pode ser um *Dasein*, sim? Pode ser um *acontecimento*? Sim! Pode ser...

3. INTERVENÇÃO TEMÁTICA TEÓRICO-PRÁTICA-PRÁTICO-TEÓRICA NO DE ESPAÇO DE AULA

A atitude “prática” não é ateórica no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica está não somente em que uma age e a outra contempla e em que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originalmente tanto o contemplar é uma ocupação como o agir possui sua visão (HEIDEGGER, 2009^a, p, 118.)

Se até aqui percorremos um sentido do pensar que se encontra na relação mais radical e, ao mesmo tempo, mais sublime com o modo do agir autêntico, uma relação de separação entre teoria e prática não existe. Ela, enquanto modo autêntico do pensar-agir, ao contrário, dá-se sempre numa íntima imbricadura teórico-prática-prática-teórico.

Assim, pensando uma intervenção como um agir e atitude “prática”, mas não ateórica, isto é, não desprovida dos instrumentos de uma ação contemplativa, podemos dizer que esta atitude junto-a discussão dos mais variados modos de ser da mediania cotidiana com os alunos se faz quando o professor intervém, não como um interpor autoritário, mas como um *inter-ceder*, ou seja, quando se faz ceder e se disponibiliza afetivamente como um *com-partilhar*, *inter-mediare* para o deixar despertar o confrontar do acontecimento cotidiano¹¹⁶.

No seu *ofício*, o professor de filosofia é aquele que media, disponibiliza, confronta, questiona, *com-partilha*, intervém, *acontece*. Quando se referindo à escola, este é o espaço de mundo onde essa relação de intervenção acontece, ou melhor, pode acontecer. A escola, nesse caso, é um dos espaços da possibilidade do acontecer do filosofar. No entanto, para que isto aconteça é preciso que se devolva na escola aquilo que faz dela uma *scholé*. Contudo, não estamos nos referindo ao seu sentido hoje desgastado, onde *scholé* é vista como um ócio vulgar, ociosidade comum, mas como modo da oposição ao *negócio*¹¹⁷. No modo do aproveitamento *kairológico* do tempo do acontecer.

Infelizmente, hoje temos mais *negócio* do que *ócio (scholé)*. A escola – pelo menos na sua grande maioria – virou não somente um depósito humano, como também um lugar

¹¹⁶ “Intervenção” como um “inter-ceder”, no sentido aqui explicitado é mais um ceder mútuo no “interior de dois”: ser-professor e ser-aluno. Este inter-ceder, nesse caso, dá-se como um abrir, um estabelecer, um conversar-filosófico entre os dois.

¹¹⁷ Em grego, *ócio* é *scholé*, que deu em latim *schola*, em alemão *Schule*, em inglês *school*, em francês *école*, em português, *escola*. Entretanto, segundo Emanuel Carneiro Leão “o significado depreciativo de *ócio*, ocioso e ociosidade é moderno e provém de uma invenção do princípio que, até a idade média, tinha regido o processo de realização humana” (LEÃO, 2013, p, 144.)

indesejado. Faz-se necessário, nesse sentido, devolver a *scholé* no seu sentido originário à escola dos dias de hoje.

Entretanto, na exceção das escolas públicas espalhadas pelo mundo ou das escolas das elites financeiramente abastadas – cuja estrutura não quer dizer necessariamente uma indicação para condição do filosofar, mas ao contrário, pode até mesmo falsear seu essencial –, onde o exercício da filosofia não é somente e apenas um negócio, mas um ócio (*scholé*), perguntamos como a escola pública e a educação formal, em seu estado atual e decrépito, poderá oferecer um *espaço* no qual o exercício filosófico aconteça fundamentalmente? Comentando a condição das escolas na Alemanha do seu tempo, Heidegger diz que:

A escola, ou seja, o saber aprendido de maneira didática na escola, é contraposta ao conhecimento de mundo [...] O saber escolar é matéria aprendida tecnicamente. Não apenas matéria sem utilidade prática vital, mas conhecimento que, segundo sua essência, não têm por finalidade o que é essencial para a existência do ser-aí. (HEIDEGGER, 2009, p, 318 e 319).

Pelo acima apresentado, nos parece que a nossa escola atual, enquanto educação formal, seja por motivos de agenda, estrutura curricular, exigências ou excesso de pedagogização, não se apresenta de modo muito diferente – salvo os raríssimos casos.

Comentando como o “corpo” estranho da filosofia transita pela escola de hoje, diz Dante Galeffi que a matéria de filosofia que está presente na “educação formal não é essencialmente filosofante. Pelo contrário, ela se tornou uma sombra pálida do que ensinou o próprio ciclo historial do Ocidente como abertura originante – um simulacro despotencializado” (GALEFFI, 2001, p, 515.). Diante disto, “como poderia algo assim despertar o interesse e provocar *admiração*. [...] A escola formal instituída encontra-se em estado deplorável, com raras exceções”. (*Ibid.*, p, 515.).

Outrossim, quanto ao exercício da filosofia, o que se mostra como ilusão é a ideia de que a transmissão de conteúdos da tradição filosófica – sem sequer haver um mínimo de problematização – é o mesmo que levantar uma problematização própria da filosofia. Sobre essa questão, no 1º parágrafo, volume 28, das obras completas (*Gesamtausgabe*), *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophische Problemlage der Gegenwart*¹¹⁸, diz Heidegger:

¹¹⁸ *O Idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e o problema filosófico presente.*

Somente se trouxermos a liberdade para a vontade de nos levar a nós mesmos, só então faz sentido se envolver com a filosofia. Todo o resto é artifício e convenção; todo conhecimento e alfabetização na literatura filosófica são irrelevantes. Apenas uma coisa é a questão: se queremos filosofar ou não. [...] Portanto, *não se trata de uma história qualquer da filosofia*, mas pura e simplesmente em filosofar (GA, 28 §1, p, 7. Grifo nosso. Tradução livre.)¹¹⁹.

Na obra *Introdução à Metafísica*, o pensador diz algo semelhante:

As interpretações errôneas, pelas quais a filosofia se encontra constantemente cercada, são fomentadas especialmente através daquilo que nós, os professores da filosofia, fazemos. O negócio comum desses professores, sendo junto e mesmo útil, consiste na transmissão de um certo nível cultural de conhecimentos da filosofia desenvolvida até então. Apesar de aí parecer tratar-se mesmo de filosofia, não passa, quando muito, meramente de uma ciência da filosofia (HEIDEGGER, 1987a, p, 20).

Isto é, na grande maioria das vezes, confunde-se a historiografia da tradição filosófica com filosofia propriamente dita, ou seja, com seu filosofar. Cabe então resgatar o filosofar que pode ocupar-se o exercício da filosofia e, ao mesmo tempo, resgatar a filosofia que cambaleia na escola formal na sua atual decrepitude. Quanto ao seu exercício, o papel professor-filósofo como diz Kahlmeyer-Mertens é o da “tarefa, quase socrática, de provocar o discente a conhecer a si-mesmo-próprio, de oportunizar um encontro com essa possibilidade”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2008. p. 34).

Dessa forma, o papel do filósofo-professor será o de promover uma “*co-provocação*” ao sentido da existência; de fazer o *ser* do aluno mergulhar na cotidianidade do mundo; de possibilitar o deixar despertar do filosofar que é o dele.

Adquirir conhecimentos, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre filosofia é a principal causa da ilusão de que com isso estaríamos alcançando o filosofar (HEIDEGGER, 2009b, p. 5).

¹¹⁹ Nur wenn wir die Freiheit aufbringen zum Willen, uns zu uns selbst zu bringen, nur dann hat es überhaupt Sinn, sich mit der Philosophie einzulassen. Alles andere ist Spielerei und Konvention; alle Kenntnisse und Belesenheit in der philosophischen Literatur sind belanglos. Nur das eine steht zur Frage: ob wir philosophieren wollen oder nicht. [...] Hier geht es also nicht um irgendeine Geschichte der Philosophie, sondern einzig um das Philosophieren selbst.

Ao confundirmos posse de conhecimento erudito da história da filosofia com o próprio filosofar, cresce o perigo de acreditarmos que estamos no curso do filosofar por conhecer muito da história da filosofia. Pôr-se no curso do filosofar, ao contrário da mera repetição da história da filosofia, será *deixar-ser* a filosofia livre em nós. Mais ainda: pôr-se no curso da filosofia quer dizer: deixar-se conduzir para o seu *ser* de modo a fazê-lo acordar para o seu exercício questionador frente ao impessoal cotidiano. Sobre a questão do filosofar para Heidegger, nos diz Casanova:

Para Heidegger, filosofar jamais significa acumular uma série de informações relativas a um conjunto de doutrinas tradicionais ligadas a problemas filosóficos pontuais e tratar subsequentemente essas informações a partir de uma espécie de prova lógica de consistência. Filosofar também não designa, para ele, o esforço por superar todos os pressupostos herdados e a partir de uma circunscrição aos poderes constitutivos da razão seguir com rigor metodológico o caminho árduo à verdade. Ao contrário, filosofar implica antes um retorno sempre renovado às determinações primordiais de um caminho de pensamento, à origem que nunca permanece isolada em um passado desprovido de sentido, mas que sempre participa ativamente das descrições do futuro. Filosofar é, em suma, ser iniciante, porque filosofia envolve uma constante retomada daquilo mesmo que inicialmente levava a pensar (CASANOVA, 2013, p. 15 e 16).

Longe de ser um exercício que apenas priorize um arcabouço teórico da grande história da filosofia, numa perspectiva heideggeriana, privilegia-se um exercício do filosofar que promova um deixar livre o pensar como um agir que sempre e renovadamente se reinicia. Tal exercício é o que se pretende com a intervenção exposta à frente. Lá, o ofício do filósofo-professor- se dá no movimento “indicador” “para dentro” da questionabilidade da questão que se abre no movimento hermenêutico do pensamento-circular. Um “pensamento circular” é este que percorre um caminho sempre se mantendo dentro da questão, a qual *não necessariamente terá uma resposta*. Nele *o que mais importa é exercitar o modo do girar dentro da questão de modo inesgotável*. “Seguir este caminho é que é a força, e permanecer nele constitui a festa do pensamento, admitindo que o pensamento é um ofício (*handwek*)” (HEIDEGGER, 2000, p, 17.).

3.1 Metodologia da intervenção

Com a abordagem do exercício do filosofar com bases fenomenológicas de matriz heideggeriana, quer-se mostrar que o processo do exercício docente não está necessariamente centrado nem no aluno nem no professor, mas no existir filosófico que

se estabelece entre ambos. Isso quer dizer: o exercício filosófico é um movimento orientador de deixar-se pôr em ação; em curso; pôr-se no ato de filosofar, no ato do pensar e do agir.

Da mesma forma, deixemos de pronto implicado que não se faz aqui uma “filosofia da educação”, mas algumas primeiras apresentações como indicações-formais para o exercício da filosofia e, por sua vez, uma educação filosófica no sentido de uma indicação heideggeriana. Entretanto, não está longe, nem muito menos não importante, uma aproximação com uma abordagem que se queira pensar uma filosofia na educação. Isto é, apesar do aqui pretendido ser uma abordagem que pensa o modo de ser da educação-filosófica – com matrizes no pensamento heideggeriano –, o que se tenta não é uma “filosofia da educação”, mas uma “filosofia na educação”; um “educar estranho” em contraposição aos modos da comum educação tradicional.

O que poderia ser pensado aqui como uma “pedagogia da estrangeiridade”, tem mais a ver com a lida nos lances do fazer-ser junto às tonalidades afetivas fundamentais, sejam essas inerentes ao despertar da filosofia ou de outras maneiras fundamentais de estar-no-mundo, como no caso da tonalidade essencial da angústia.

Nesse esforço do fazer um exercício filosófico, “a educação, à luz do pensamento de Heidegger, não é um psicologismo, como proferiu a epistemologia clássica da modernidade, tampouco um contraponto de dois eixos distintos que procedem do corriqueiro para o científico, mas uma atualização do próprio ser do homem no mundo com o outro”. (MATIAS e GUSMÃO, 2017, 156).

Igualmente, apesar de, segundo Maria Bicudo, em seu livro *Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação*, “a educação centrada no aluno é aquela que se preocupa, primeiramente, com a realização do ser do estudante.” (BICUDO, 2006, 57), uma educação que se inclina apenas para tal empreitada não considera que o que está em questão não é, *primeiramente*, a realização do ser do aluno, ou ainda, do ser do professor, mas o modo mesmo como eles [ser] deixam-se ser junto-a sua lida cotidiana do exercício filosófico aberto no mundo fático da aula. A respeito do exercício docente, diz Edgar Lyra:

Definitivamente não pertence a tal mestria a *posse* de um saber certo de si, característico do “sabe-tudo” ou do “docente famoso”. Mestre de verdade será quem tenha se exposto aos ventos do pensamento e aí aprendido o respeito, a escuta, a espera e o instante. Será sobretudo, segundo Heidegger, alguém “muito menos seguro do seu assunto do que aqueles que estão aprendendo do

deles”): donde a impossibilidade de recortar qualquer *método* heideggeriano de ensino. (LYRA, 2005, p. 52. Grifo do autor.).

Tal “método”, nesse sentido, e no sentido da formação da palavra grega, “*Meta*” e “*Odós*” é mais um modo de seguir um *caminho além*, um *para lá*. Nesse caso, para fazer mostrar o que no *além de* se esconde. Por isso, o que está em questão não a um “mero” conteúdo estudado, mas o que está por detrás do que é apresentado neste mesmo conteúdo.

Assim, o que está em questão, quanto a uma educação filosófica com bases numa fenomenologia hermenêutica, é mais um promover uma desobstrução do campo de abertura do mundo fático; é mais um deixar-ser livre para. Deixar ser livre como modo da desobstrução dos campos da semântica historicamente sedimentada, da desobstrução do aberto do mundo. Um processo educativo pensado por estes vieses será então não necessariamente emprego da tecnicidade de procedimentos pedagógicos tradicionais, mas uma dinâmica de realização que se apresenta no próprio âmbito do momento de aula. Sobre a questão de processo educativo com bases heideggerianas, nos diz Walter Matias e José Gusmão:

Não podemos conceber os processos educativos como uma espécie de ajustamentos disciplinares, como se fôssemos uma cobaia de correntes pedagógicas, mas como agentes que se encontram no mundo, o próprio mundo é consequência da existência fática do homem. Isso não significa uma anulação do aparato científico, tampouco uma nova perspectiva sobre o problema educativo ou uma realidade metodológica acerca das questões que perpassam o currículo e suas tecnicidades. A contrapartida é que o caráter humanista de uma pedagogia da “presença” que não nos insere numa questão, mas faz de nós mesmos a questão. (MATIAS e GUSMÃO, 2017, 157).

De acordo com os autores, o que coloca a discussão de uma pedagogia da “presença” (*Dasein*) no caminho da discussão e renovação do processo educativo é justamente a recolocação da questão do sentido do ser que somos – e não apenas processos tecnizantes de ensino. Segundo eles, “a educação calcou-se na razão, nos psicologismos, nos métodos, nos procedimentos, nos instrumentos, entre outros, tendo sempre como fundamento o contexto científico e as faculdades cognitivas. Heidegger nos propõe que essa existência autêntica só é possível numa contrapartida a razão, ou seja, na realidade de um sentimento” (MATIAS e GUSMÃO, 2017, 160).

É nesse sentido que segue a intervenção aqui apresentada. Conforme explicitado, sua metodologia gira em torno de uma fenomenologia heideggeriana que busca colocar o *Dasein* em ação, no pensar e agir frente aos modos de abertura do mundo fático. Com esse movimento do pensar, quer-se deixar o *Dasein* reconduzir-se por si mesmo ao seu si-próprio, isto é, a sua lida autêntica junto ao mundo fático que é dele.

3.2 Aula de intervenção temática

Considerações iniciais:

O núcleo duro do texto a seguir foi tema de aulas para as turmas do 1º, 2º e 3º anos do ensino médio do colégio performance, situado no bairro do conjunto beira mar na cidade do Paulista/PE.

A partir da exposição desta aula, os alunos da mesma série organizaram-se em grupos de até 7 participantes para apresentação de seminários temáticos oriundo do tema geral exposto em aula. Uma variedade de temas relacionados à temática abordada em sala de aula foi apresentada a partir da livre escolha dos discentes¹²⁰.

Ademais, a aula a seguir exposta se deu a partir da alegoria do mito de Procusto, com o objetivo de tratar da noção de falatório e o caráter do impessoal cotidiano, a partir da obra *Ser e Tempo* do filósofo M. Heidegger.

Nesta aula, fez-se um diálogo a partir da reflexão de como, na nossa lida cotidiana; na nossa ocupação diária, estamos dominados não somente por determinações historicamente constituídas, por padrões de determinação, mas também por um discurso pautado numa falta de profundidade e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, repleto de “verdade”, violência e autoridade.

AULA: A violência Procustiana no falatório da cotidianidade mediana

Cotidianamente não é difícil observar o quanto estamos “enquadrados” pela violência de discursos autoritários; das verdades absolutizadas pelas ciências positivas e pelos “factoides” – fenômeno da pós-verdade –, isto é, pelos falsos “fatos”, veiculados pelas mídias e pelas ideologias dominantes. Nesse cenário, estamos numa linha tênue, na

¹²⁰ Para estrutura e plano da aula, vide anexos.

linha frágil da obediência e subserviência, ou seja, na mais completa submissão. Para ilustrar o modo de ser dessa violência cotidiana, observemos o mito a seguir:

Conta a mitologia grega que havia um malfeitor que morava numa floresta e se chamava Procusto. Este personagem, muito cruel, mandou fazer uma cama que tinha exatamente as medidas do seu próprio corpo, nem um milímetro a mais, nem a menos. Quando capturava uma pessoa na estrada, ele a amarrava na cama. Se a pessoa fosse maior do que a medida da cama, ele cortava fora o que sobrava. Se fosse menor, ele a esticava até caber naquela medida. (SOARES, 2012, p. 187.).

Segundo uma outra versão desse mito, Damastes, que recebia o apelido de Procusto, o maníaco, o psicopata, possuía não uma cama, mas duas. Isto porque na tentativa de “enquadramento” os então capturados não poderiam fugir desse mesmo aprisionamento¹²¹. A intenção de Procusto, com essas investidas, era fazer com que todos aqueles que ele capturava pudessem, *violentamente*, caber, isto é, enquadrar-se, *forçosamente*, nestas duas camas. Uma cama pequena para as pessoas grandes, e uma cama grande para as pessoas pequenas. Para as pessoas que não cabiam nas camas lançava-se o castigo. Os que passassem, fossem maior do que a cama, tinham suas extremidades decepadas; os que eram menores que a cama, tinham todo o seu corpo esticado até caber neste leito. Nesse “jogo de cartas marcadas”, todos que Procusto capturava “cediam” ao modo do enquadramento e violência procustiana.

Transportando o mito de *Procusto* para a violência dos padrões estabelecidos no cotidiano, diríamos que a cama desse monstro representa não somente as determinações cotidianas, mas também todo modo de crenças e valores herdados e estabelecidos como absolutos pela tradição histórica da qual fazemos parte. Nesse modo público, quer dizer, nesse modo de ter de ser igual a todos e ao mesmo tempo ser ninguém, apenas repetimos as ordens e ditos do mundo permanecendo no impessoal. Nesse sentido, diz o filósofo alemão Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*:

“Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. [...] o impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*;

¹²¹ Procusto é o sobrenome de um bandido, também chamado Damastes e Polipémon, que vivia na estrada que ligava Mégara a Atenas. Procusto tinha duas camas – uma pequena e outra grande. Oferecia guarita aos transeuntes que por ali passavam e obrigava-os a deitar-se numa das camas: os grandes, no leito pequeno (cortando-lhe os pés para que coubessem); os pequenos, no grande (esticando-os com toda a força, para ocuparem melhor todo o espaço). (GRIMAL, 2005, p. 396).

lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2009a, p, 184)¹²².

No modo do impessoal, ou seja, no nosso modo comum de ser que somos no cotidiano; no modo de não ser nós mesmos no sentido autêntico, o *Dasein*, isto é, o homem, se iguala a todos e, ao mesmo tempo, não se iguala a ninguém. Isso implica dizer que no nosso dia-dia somos, de início e na maioria das vezes, norteados pelos comportamentos comuns a todos, deixando de lado aquilo que podemos ser autenticamente. Medianos somos, nesse sentido, quando estamos no caráter público do cotidiano. Público porque cada um de nós passa a ser “todos” e, ao mesmo tempo “ninguém”.

Mais do que um “senso comum”, esse modo de ser se dá no como nós só simplesmente repetimos as ordens abertas pelo mundo. Não questionamos, não desconfiamos, mas apenas fazemos tudo como igual a todos se faz. O falatório, o “disse me disse” é um desses modos do impessoal, nele apenas giramos em torno do que chamamos de mera “fofoca”, de mero boato, do disse que disse; diz que diz que; do mais puro mexerico. Estando nesse falatório, não procuramos saber se o que se diz é verdadeiramente o que se diz, mas ao contrário, apenas passamos essa “conversa fiada” à frente. “O falatório rege também os caminhos da curiosidade, dizendo: o que a-gente deve ter lido e deve ter visto” (HEIDEGGER, 2012a, p. 487).

Voltando ao mito de Procusto, podemos dizer que a violência diante dos padrões estabelecidos pelo modo do impessoal se dá quando, por um lado, fazemos algum movimento fora dos padrões e costumes, sejam esses da ética, estética, moda, política, religião, etc. Por outro lado, tal violência se dá quando discordamos dos falatórios, do que diz como se diz. Em tal tentativa, na maioria das vezes, somos rechaçados, violentados pelo fato de que não “podemos” discordar do que a maioria disse; de que não podemos discordar do que a ciência, religião e mídia em geral diz, pois eles têm toda razão,

¹²² Nesse momento foi lançado um trabalho de pesquisa que se referia às passagens do impessoal em Heidegger e o modo do falatório cotidiano. As indicações da pesquisa se deram no sentido do entendimento dessas noções a partir da obra *Ser e Tempo*, § 27 e 54, bem como, de textos de especialistas, comentadores, veiculados na Internet.

autoridade e “verdade”. A questão é sempre nos enquadrar para que permaneçamos dentro do campo das normalidades dos comportamentos e significados¹²³.

Ao contrário dessa atitude “quieta”, a filosofia, como modo fundamental do questionar, é uma das possibilidades de, a partir do que nos inquieta, questionar. Nesse modo do questionar, ela é a luta contra o monstro mitológico Procusto, contra a violência das determinações dos padrões como ideologias dominantes.

Mantendo-se em meio a estas determinações sedimentadas, isto é, enraizadas pela semântica, pelo dito cotidiano, nós, no mais das vezes, somos obrigado a somente obedecer. Submissos nos mantemos no impessoal. No modo da impessoalidade o mundo dita o que devemos ser e como devemos nos comportar, porém a primeira condição para saída dessa determinação é não aceitar as diretivas das padronizações do mundo, ao contrário, carecemos desconstruí-las, repensá-las.

Até aqui sabemos que esse ser-aí no mundo, *Dasein*, o qual cada um de nós em cada caso somos é um ente privilegiado por possuir disposição-afetiva, compreensão e fala (discurso). No entanto, há muito que esta fala perdeu sua relação de profundidade com as coisas e, por isso, também perdeu um modo todo de se relacionar mais duradouramente e originariamente com as coisas no mundo. Da fala sobrou a falação, na falação o dizer se tornou ordinário, banal, corriqueiro, comum. A falação, assim, caracteriza esse falatório cotidiano, onde, de modo vertiginoso, ele se reproduz em um dizer que não se aprofunda, mas somente repete o que lê e escuta.

Do mesmo modo que o dizer perdeu sua maneira autêntica de ser junto às coisas, ele também se espalhou ao longo da história e se enraizou de modo violento e autoritário na construção dos significados e sentidos com os quais nos relacionamos junto aos outros, às coisas, entes em geral.

No falatório cotidiano, violência e autoridade se instalam como uma *ditadura do impessoal* quando questionamos os porquês disso ou daquilo; quando pensamos diferente – pensar diferente é, além de “démodé”, perigoso. A ordem é pensar sempre igual. Esse caráter autoritário da fala – que não aceita o que pode ser diferente – é representado na metáforização do mito de *Procusto*, em que o personagem deseja que todos se padronizem à sua forma e obsessão. Este mito também poderá representar, nesse

¹²³ O impessoal se dá como um modo da violência e ditadura quando “essa medianidade, designando previamente o que pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se”. (HEIDEGGER, 2009a, p, 184.)

contexto, os aparelhos de dominação veiculados silenciosamente pela ciência, mídia, escola, cultura e tradição. O que em alguns casos esses querem é demonstrar como o poder se impõe, na maioria das vezes, pela docilização de nossos corpos. Aqui a coisa se dá, na maioria das vezes, como nos fala o filósofo francês Michel Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*: “o corpo só se torna força útil se ao mesmo tempo é corpo produtivo e submisso” (FOUCAULT, 1999. p. 26).

A partir desta exposição, podemos nos perguntar como se dá esse mesmo falatório não somente no cotidiano em geral, mas também no ambiente-espaco-escola, e, em todos os que fazem da escola? E quanto ao professor, será ele este contra *Procusto* que leva seus alunos para fora deste enquadramento cotidiano, ou também está lançado no discurso das determinações constituídas ao longo da história? Será a escola um lugar de possibilidades para que o aluno possa, em confronto com a *doxa* (opinião) cotidiana, encontrar a si mesmo e, dessa forma, romper com o impessoal cotidiano? Ou será ela mais uma cama de Procusto?

Para compor e fazer da escola este não lugar da cama de Procusto, sairemos em busca – através da investigação, análise e pesquisas – de elementos que no nosso cotidiano se apresentam como o modo de ser do falatório e da ditadura do impessoal. A pergunta norteadora se faz assim: como, no meu cotidiano, se apresentam não somente os vários modos de ser do falatório, mas também a violência procustiana propagada pelos vários modos do impessoal?

3.3 Análise e resultados da intervenção

Aplicada a aula sobre a problematização do cotidiano a partir do mito de Procusto e o impessoal pelo falatório cotidiano, seguiu-se com as atividades de orientação dos seminários concernentes à aula em questão.

A intenção posta nesta aula era demonstrar como *Procusto* pode representar de modo direto as ideologias dominantes. Por isso, fora demonstrado que o leito ou a cama de Procusto simboliza a tentativa de enquadramento das mentes humanas para obediência, docilidade, dominação e subserviência. Igualmente, as noções heideggerianas de falatório, cotidiano e impessoalidade fizeram-se compreender como os modos da mediania cotidiana em que, de início e na maioria das vezes, estamos inseridos. Nesse, o monstro mitológico representa a tentativa de sempre manter o *Dasein* dentro de um feitiço no qual sempre repetirá o que foi taciturnamente ordenado.

Competiu, nesse sentido, uma discussão – a qual durou mais 2 semanas de orientações e mais 2 semanas de seminários – não somente sobre como estamos, de início e na maioria das vezes, nos modos do impessoal cotidiano, mas também sobre como podemos ficar atentos ao modo da desconstrução dos falatórios, ou seja, do “disse me disse” propagados pelo cotidiano.

Do mesmo modo, por um lado, mostrou-se que o questionamento filosófico é uma das possibilidades para que possamos nos libertar e, assim, enxergar com mais acuidade o que se esconde por detrás dos discursos do cotidiano. Por outro lado, desvelou-se que abrindo essa problematização e este questionar, próprio do filosofar da filosofia, fazemos o papel do herói Teseu, que, no mito, “matou *Damastes*, de apelido *Procusto*, obrigando-o a fazer o seu próprio corpo caber na sua cama” (PLUTARCO, 2010, p. 51.)¹²⁴.

Nesse sentido, tal exercício filosófico em sala de aula abeirou-se no primeiro momento da questão do falatório cotidiano e suas formas de mostraçã, muitas vezes taciturna, arbitrária e opressora. No segundo momento, tratou das questões relacionadas ao modo do impessoal em que está lançado o *Dasein* cotidiano e, por fim, da tarefa de orientação, meditação, investigação e pesquisa dos modos como esses fenômenos nos aparece.

Terminadas as aulas expositivas e orientações, sobre o tema da proposta de intervenção, foram organizados em grupos de até 7 alunos os temas para a discussão. As turmas que participaram do projeto foram do 1º ao 3º ano do ensino médio.

Assim, no primeiro dia de seminário, 3 trabalhos foram apresentados pelos grupos da turma do 1º ano do ensino médio. Os grupos trataram da violência das determinações enquanto enquadramento – relacionando-se ao mito de Procusto – e a questão do falatório cotidiano remetendo-se aos problemas do pouco aprofundamento junto aos enunciados proferidos não somente pelos meios televisivos, como também, pelo modo como não nos preocupamos com as informações ditas a todo momento todos os dias. O critério de validade e verdade das informações foi o tema de crítica do grupo em questão.

No mesmo dia, os 3 grupos da turma do 2º ano médio trouxeram para a discussão não somente o problema da repetição e pouco aprofundamento das questões veiculadas pelas mídias em geral, mas também tocou no problema das significações determinadas pela tradição e suas implicações. Questões como a problematização da palavra tolerância e intolerância levaram os alunos a discussão de vários temas, entre estes, liberdade,

¹²⁴ Cf. PLUTARCO. **Vidas paralelas**: Teseu e Rómulo. Trad. Do Grego, Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra. 2010, p, 51.

comportamento, ideologia, estética, raça, religião etc. Do mesmo modo, foram problematizados os tabus colocados pela própria escola em não debater alguns desses temas.

Para o último encontro dos seminários ficaram os grupos da turma do 3º ano médio, estes fizeram uma simulação de como somos manipulados pelas informações que se espalham por todos os setores e redes sociais na internet. Dessa forma, problematizaram a noção de verdade como aparência e seu caráter de autoridade cuja a refutação de tais “verdades” geram a violência. Nesse quadro, compararam essas noções de “falsas verdade” com uma espécie de enquadramento velado exemplificado pelo mito de Procusto.

Encerradas as apresentações, pudemos verificar que o exercício da filosofia, enquanto modo mesmo de co-experimentar as questões do mundo e existência, acontece enquanto espanto. Isto é, no modo como nos assombramos com as coisas que até então não tínhamos percebido claramente. Do espanto surge a prontidão – retenção – como modo de ser insistentemente fundamental do cuidado pela inquietação e as possíveis investidas na investigação filosófica e seu não aquietamento. Se “a tonalidade afetiva do primeiro início é a admiração [...] A tonalidade afetiva fundamental desde outro início é o es-panto. O espanto em meio ao abandono do ser e a retenção que se funda em tal espanto como algo criador” (HEIDEGGER, 2015, p, 25 e 48.)¹²⁵. Nessa tonalidade afetiva fundamental, retenção – prontidão – e cuidado¹²⁶ confrontam-se com a visão de mundo pré-estabelecida pelas verdades absolutas construídas pela tradição histórica e científica.

Em se tratando dos trabalhos apresentados após a primeira aula expositiva sobre o mito de Procusto e as determinações cotidianas, podemos ainda dizer que, como nos mostra a hermenêutica heideggeriana, o querer é algo derivado da abertura de sentido. Portanto, cabe-nos, aos propósitos dessa hermenêutica, não simplesmente mirar os olhos para a coisa do querer e escolha, mas para o campo de sentido que fez essa coisa ser o tema querido. Do mesmo modo, o querer não se dá como algo solto no ar, mas a partir da abertura de sentido ao qual emerge do horizonte factual pertencente ao *Dasein*. Isso

¹²⁵ Jaz aqui a necessidade de reconquistar, uma vez mais, o que há muito se encontra perdido, é preciso reconquistar o “espanto filosófico”. Este abre a possibilidade de triunfo contra aquilo que no tópico 1.1 deste trabalho chamamos de o *duplo perigoso*: o *esquecimento do ser* e o *esquecimento do esquecimento desta questão*, e, por sua vez, seu abandono.

¹²⁶ “A retenção é a prontidão mais intensa e ao mesmo tempo mais terna do ser-aí para a apropriação em meio ao acontecimento, o ser jogado no encontrar-se-em propriamente dito na verdade da *viragem para o cerne do acontecimento apropriador*. [...] A retenção é o fundamento do cuidado. A retenção do ser-aí fundamenta pela primeira vez o cuidado como a insistência que suporta o aí” (HEIDEGGER, 2015, p, 37 e 38).

porque a abertura de sentido está sempre articulada junto a facticidade em que o sentido se deu. Ela emerge da facticidade e através do *Dasein* retorna para ela.

Há um sentido no querer e na escolha¹²⁷. Não por acaso, no livre deixar-se escolher dos temas abordados – dentro do aspecto do falatório cotidiano e padronização procustiana –, os alunos deixaram-se escolher por aquilo do qual precisava-se dizer a partir da abertura de sentido que é o de cada um deles. Não por acaso, um negro aponta para o tema do preconceito racial; não por acaso, uma garota oprimida pela cultura do “bom” cabelo discute a questão do sentido e significado e evolução da palavra e modo de relação das pessoas com os seus cabelos; não por acaso, um garoto oprimido pela cultura homofóbica traz para discussão a questão do uso da maquiagem por aquilo que chamamos de “homem”; não por acaso, uma garota que se reconhece como gay traz a questão da discussão sobre a cultura do gênero; não por acaso, alunas oprimidas pelas questões da violência e opressão sofrida pelas mulheres trazem para pauta de seminários o discurso feminista pro libertação. Não por acaso, o professor trouxe a questão da noção do impessoal para o diálogo.

Desse modo, a aula em discussão nos levou a intervir no cotidiano e nos mostrou que os “preconceitos” não brotam com o *Dasein*, mas, ao contrário, são habitualmente adquiridos por este.

Da mesma forma, a discussão sobre o impessoal se deu com a intenção e tentativa de “resgatar” o *Dasein* desse modo de ser cotidiano. Nessa insistente tentativa de “resgate” reside a possibilidade dele deixar-se escolher pelo seu poder-ser.

Esse modo do “resgate” e “escolha” se movimentam naquilo que em *Ser e Tempo* diz Heidegger: “A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira *própria* deve-cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio (HEIDEGGER, 2009a, p, 346. Grifo do autor).

A questão, por isso, se deu como, primeiro: confrontação como tentativa inicial da possibilidade de quebra e desestabilização das determinações metafísicas que aparecem

¹²⁷ No “escolher” há algo do deixar-ser escolhido, do deixar o ser ser manifesto, deixar-ser querido pelo ser da coisa querida. Nesse sentido, não é o *Dasein* que escolhe mas algo que deixa a escolha ser querida, escolhida. Aqui pairam as relações entre a “voz transformadora da consciência” – voz do cuidado, da angústia e verdade – e a “Serenidade”.

na cotidianidade e, dessa forma, uma transformação da compreensão de ser do modo da mediania cotidiana para uma compreensão explícita como postura que questiona o impessoal e suas inconsistências – estas, na maioria das vezes, *vendidas* como unicamente corretas e padronizadamente deglutível.

Segundo: considerando que o questionar é o modo fundamental da filosofia e que as tonalidades outras – espanto, tédio, etc. – possibilitam esse modo do questionar, podemos dizer que lançar os alunos nessa via reflexiva é poder possibilitar que ocorra o espanto frente a existência e, por sua vez, a tonalidade fundamental do questionar da filosofia. Do mesmo modo, a partir do questionamento do impessoal abre-se a possibilidade de uma reconstrução dos campos da abertura de sentido do mundo fático, e, nesse caso, uma possibilidade da rearticulação desse mesmo campo de sentido¹²⁸.

¹²⁸ Sobre a questão e desdobramentos do modo da confrontação com o impessoal, vide tópico 2.3 deste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui chegamos com a certeza de que faz-se sempre necessário um reinício, um recomeço. Quer dizer, se até aqui sustentamos que a noção *fundamental* do filosofar quer dizer questionar e por questionar entendemos algo como se mover no aberto, cabe, uma vez mais, indagar: se por fim¹²⁹ da filosofia enquanto metafísica e, por sua vez, a necessidade do surgimento da tarefa do “outro pensar” aponta-se para o acabamento da noção de filosofia como metafísica, como modo de concebê-la a partir de uma forma “suprema”; como um modo do “eros do saber”, faz necessário a retomada da pergunta: com o “fim” da filosofia como metafísica, o que pode querer dizer um “outro início” não apenas para o *exercício da filosofia* em sala de aula, mas também para a tarefa do nosso meditar¹³⁰, pensar-agir, enquanto o modo desse filosofar que não é mais metafísico¹³¹? Como modo de *contribuição à filosofia* que não é mais metafísica Heidegger nos aponta um caminho:

O primeiro início experimenta e estabelece a verdade do seer, sem questionar acerca da verdade enquanto tal, porque o que nessa verdade se encontra velado, o ente enquanto ente, necessariamente prepondera sobre tudo, porque ele também engole o nada, e, enquanto “não” e contra, o vincula a si ou completamente o aniquila. O outro início experimenta a verdade do seer e pergunta sobre o seer da verdade, a fim de, assim, fundar pela primeira vez a essência do seer e deixar o ente eclodir como o verdadeiro daquela verdade originária (HEIDEGGER, 2015, p, 175).

Meditar sobre esse “outro início” quer, dizer, então basicamente, deixar-se tomar por um “*outro pensar*” e sua *tarefa*. Este pensar, medita em *outro lugar* (*ήθος*) no qual sopesa, não apenas o elucidar da *diferença ontológica*¹³², mas que se deixa penetra no

¹²⁹ “Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos estas possibilidades de maneira muito estreita enquanto apenas esperamos o desdobramento de novas filosofias do estilo até agora vigente” (HEIDEGGER, 2004, p, 270). “Filosofia é sempre um início e exige a superação de si mesma” (HEIDEGGER, p, 40, 2015).

¹³⁰ Segundo Heidegger, o salto se dá enquanto meditação, pois “a meditação – salto para o interior da verdade do ser – é necessariamente auto-meditação” (HEIDEGGER, p, 46, 2015).

¹³¹ “O antigo significado de nossa palavra “fim” (*Ende*) é o mesmo que o da palavra “lugar” (*Ort*): “de um fim a outro” que dizer: “de um lugar a outro” (HEIDEGGER, 2004, p, 270.).

¹³² Pensando a diferença ontológica, diz Heidegger: O pensar pensa o ser e o nada: “por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada”. Ao mesmo tempo, vale lembrar: “O ser-aí não nadifica, de maneira alguma, na medida em que o homem, como sujeito, realiza o ato de nadificação no sentido da recusa; o ser-aí nadifica, enquanto, como essência em que o homem ex-sistente, ele mesmo pertence à essência do ser” [...] “o nadificar no ser é a essência daquilo que *ele* nomeia como o nada” (HEIDEGGER, 2010, 79 e 80.).

essencializar (*Anwesenheit*) pelas elevações e *afinações afetivas fundamentais* abertas pela *existência*¹³³.

Igualmente, esse “outro pensar” medita sobre um perceber-se no mundo como ser-para-morte; sobre uma concentração para um “cuidado próprio”; sobre um demorar-se junto às coisas e delas conseguir falar de modo mais profundo, contínuo, simples e duradouro¹³⁴; como um *deixar* o pensar dar-se a partir do acontecer-apropriador (*Ereignis*)¹³⁵.

Do mesmo modo, este *outro lugar* (*ήθος*) do pensar, sobre o qual aqui timidamente ensaiamos, dá-se como o lugar do pensar que medita sobre a crise da filosofia enquanto metafísica. Aqui a palavra *crise*, originada do grego *Krisis*¹³⁶, lança o pensar na indicação da origem do *instrumento crisol* – então originado da palavra *crise* –, usado para purificação da prata, ouro e outros metais. Nesse sentido, meditar sobre a crise da filosofia *para um novo sentido de começo* é o mesmo que pensar sua purificação e sua *transformação* no próprio elemento do purificar.

Ademais, o que se quer destacar, em sentido da *tarefa do pensar*, é a sua relevância na compreensão do ser do *Dasein* implicado na manifestação fenomênica temporal das *ekstases* e sua importância para *historicidade/temporalidade* própria (*Zeitlichkeit*)¹³⁷.

Este “outro pensar” – no qual cabem todas essas e mais tarefas – é o “que questiona a verdade do ser” (HEIDEGGER, 2010, 75) e que, por sua vez, abre-se para o promover da *transformação* em direção ao aceno da singularidade do *Dasein*.

Dessa forma, o “outro pensar” não é nem ciência, nem visão de mundo enquanto pautado pela ciência; e não o é porque: tanto a visão de mundo quanto a ciência não pensam a verdade do ser. Esse “outro pensar”, ao contrário, se dá primordialmente em uma “formação” no sentido de uma *παιδεία* heideggeriana, isto é, no sentido de reconduzir o *Dasein* para sua *ek-sistência* própria, sua morada (*ήθος*). Aqui reside, por mais que em passos curtos, a tarefa do *exercício da filosofia* em sala de aula.

¹³³ Uma das principais tarefas do pensar “consiste em demonstrar a estrutura ontológica da afinação do humor em sua concreção existencial e temporal” (Heidegger, 2009a, p, 426).

¹³⁴ Um dizer simples, originário e duradouro se dá na poesia que “não é outra coisa senão o ganhar-voz originário, isto é, o ser descoberto da existência como ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p, 252.).

¹³⁵ “O acontecimento-apropriador (*Ereignis*) é a própria história originária” (*Geschichte*) (HEIDEGGER, 2012, p, 36.).

¹³⁶ No sentido grego, a palavra *Krisis*, estava relacionada tanto ao âmbito da medicina como um ajuizar a decisão da doença, como também no sentido de purificar, desembaraçar, separar, decidir.

¹³⁷ Como efeito da destinação da *historicidade* do *Dasein* – à medida do *espaço-tempo-jogo* (*Zeit-Spiel-Raum*). “Somente a temporalidade própria que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio” (HEIDEGGER, 2009a, p, 477 grifo do autor).

No mais, enquanto nos resta esperar¹³⁸ serena e espreitosamente por este *pensar* outro; por um pensar a verdade do *sentido do ser* na mais alta forma da concentração do pensamento, cabe-nos *agir*¹³⁹ e continuar a *meditar* sobre algumas das indicações e acenos que nos deixou o pensador que habitou a floresta negra. Como uma das indicações *pessoanas* em direção à bifurcação que nos leva a diversos caminhos, sê todo grande:

Para ser grande, sê inteiro: nada teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és no mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda brilha, porque alta vive.

(Fernando Pessoa.)¹⁴⁰

¹³⁸ “Mas esperar aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se no alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado” (HEIDEGGER, 2012c, p, 120).

¹³⁹ Pensar, no sentido do agir, se dá, “antes, que o homem atue, ao invés de discursar em conferencias e congressos e assim mover-se em meras representações do que deveria ser e como precisaria ser feito” (HEIDEGGER, 2012c, p, 112).

¹⁴⁰ 1ª publ. In: *Presença*, nº 37. Coimbra: Fev. 1933.

REFERÊNCIAS:

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo. Ed. Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores.).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ed. Bilíngue: Grego/Português. Trad. Giovanni Reale. São Paulo. Ed. Loyola, 2002.
- BARROS, Manoel. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya. 2013.
- BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2005.
- BICUDO, M.A. V. MARTINS, J. **Estudos sobre existencialismo, Fenomenologia e Educação**. São Paulo: Centauro, 2006.
- BRANDÃO, J. **Mitologia Grega**. vol. I. RJ. Vozes, 1986.
- _____. **Mitologia Grega**. vol. II. RJ. Vozes, 1987.
- _____. **Mitologia Grega**. vol. III. RJ. Vozes, 1987.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro. Ed. Daimon, 2013.
- CASANOVA. M. A. **Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006.
- _____. **Mundo e Historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo**. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita 2017a.
- _____. **A falta que Marx no faz**. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita 2017b.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O que é a Filosofia**. São Paulo. Ed. 34, 2010.
- DESCARTES, R. **Princípios de filosofia**. Lisboa. Edições 70, 1997.
- DILTHEY, W. **A essência da Filosofia**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.
- FOGEL, Gilvan. **Que é Filosofia?** São Paulo. Ideias & Letras, 2009.
- FOUCAULT M. _____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis RJ: vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes. 1999.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Petrópolis: Vozes. 2012.

GALEFFI, Dante. **O Ser-sendo da Filosofia**: uma compreensão poemático-pedagógica para o fazer-aprender filosofia. Salvador: EDUFBA, 2001.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia grega e Romana**. Trad. Victor Jabouille Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil. 2005.

HADOT, P. **Elogio de Sócrates**. São Paulo. Ed. Loyola, 2012.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**. Piaget. 1997.

HEGEL, G.F. **Introdução a história da Filosofia**. São Paulo. Ed. Nova Cultural, 1999.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* (Obras Reunidas), Frankfurt, Série. Ed. Klostermann.

_____. *Sein und Zeit*. GA 02. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1977.

_____. *Wegmarken*. GA 09. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1976.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik Im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1978.

_____. *Einleitung in Die Philosophie*. GA 27. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1996.

_____. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA 28. Frankfurt. Série ed. Klostermann, 1997.

_____. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro. Vozes, 2009a.

_____. **Ser e Tempo**. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012a.

_____. **Being and Time**. Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. Oxford. Blackweel, 2001.

_____. **El ser y el Tiempo**. Trad. José Gaos. México D. F. Ed. Fondo de cultura económica, 1986.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Rj. Vozes, 2012b.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

_____. **Introdução à Filosofia**. São Paulo. Martins Fontes, 2009b.

_____. **Meu caminho para Fenomenologia**. Covilhã. Trad. Ana Falcato, Col. Textos clássicos de filosofia, 2009d.

_____. **Introdução à Metafísica**. Lisboa. Piaget, 1987a.

_____. **Que é uma coisa?** Lisboa. Ed. 70. 1987b.

_____. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo. Centauro, 2010.

_____. **A essência da liberdade humana. Introdução à filosofia**. Rio de Janeiro. Via Verita, 2012c.

_____. **Caminhos de Floresta**. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1998a.

_____. **Entrevista concedida por Martin Heidegger a revista alemã *Der Spiegel* em 23 de Setembro de 1966 e publicada no nº 23/1976**. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte.

_____. **A pobreza**. Trad. e notas de Ana Falcato. POCI/Fil/60600/2004.

_____. **Serenidade**. Trad. Maria Andrade e Olga Santos. Lisboa. Ed. Piaget, 1959.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

_____. **Ensaio e Conferências.** Rio de Janeiro. Vozes, 2012d.

_____. **Construir, habitar, pensar.** In: *Ensaio e conferências.* Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012e.

_____. “... **Poeticamente o homem habita...**”. In: *Ensaio e conferências.* Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012f.

_____. **Ciência, pensamento e sentido.** In: *Ensaio e conferências.* Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012g.

_____. **O que quer dizer pensar?** In: *Ensaio e conferências.* Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012h.

_____. **A origem da obra de arte.** Lisboa. Edições 70, 2000.

_____. **A caminho da Linguagem.** Rio de Janeiro. Vozes, 2011c.

_____. **Contribuições à Filosofia: Do acontecimento-apropriador.** Rio de Janeiro. Via Vértice, 2015.

_____. **Identidade e Diferença.** Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006b.

_____. **Que é isto – A filosofia?** Petrópolis: RJ. Ed. Vozes, 2006a.

_____. **Que é Metafísica?** in: *marcas do caminho.* Petrópolis: RJ. Vozes, 2008a.

_____. **Fenomenologia e Teologia.** In: *marcas do caminho.* Petrópolis: RJ. Vozes, 2008b.

_____. **A essência do fundamento.** In: *marcas do caminho.* Petrópolis: RJ. Vozes, 2008c.

_____. **A essência da verdade.** In: *A essência da verdade* in: *marcas do caminho.* Petrópolis: RJ. Vozes, 2008d.

_____. **A teoria platônica da verdade.** In: marcas do caminho. Petrópolis: RJ. Vozes, 2008e.

_____. **Carta sobre o Humanismo.** Rio de Janeiro. Vozes, 2008f.

_____. **Parmênides.** Rio de Janeiro. Vozes, 2008g.

_____. **Ontologia: Hermenêutica da Faticidade.** Petrópolis. Vozes, 2013.

_____. **Heráclito.** Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1998b.

_____. **As questões fundamentais da Filosofia.** São Paulo. Ed. WMF. 2017.

_____. **Meditação.** Petrópolis: RJ. Vozes, 2010.

_____. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles.** Petrópolis/RJ. Ed. Vozes, 2011b.

_____. **Da experiência do Pensar.** Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre/RS. Ed. Globo, 1969.

_____. **Seminário de Heráclito (1966/77).** Barcelona. Ed. Ariel. 1986.

_____. **Seminários de Zollikon.** Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Prado. Rio de Janeiro. Vozes, 2001.

HERRMANN, F.W. von. **A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl: Fenomenologia Hermenêutica do aí-ser e Fenomenologia Reflexiva da Consciência.** Trad. Pedro Sobral Pignatelli. Phainomenon, revista de Fenomenologia, p, 157-194. Ed. Klostermann, 2000.

HOBBS, Th. **De Corpore: Elementos de Filosofia.** Parte I. Campinas. IFCH/Unicamp, 2005.

HUSSERL, E. **Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica.** São Paulo: ideais&letras, 2006.

_____. **Crise da humanidade Europeia e a Filosofia.** Porto Alegre. EDIPUCRS, 2002.

KAHHLMEYER-MERTENS. **Cuidado, educação e singularidade: ideias para uma filosofia da educação em bases heideggerianas.** Revista de filosofia princípios. Natal, v.15, n.24, jul./dez. 2008, p. 209-223.

_____. **Heidegger e a Educação.** Belo Horizonte. Ed. Autêntica, 2008.

_____. **Destruição da história da educação:** indicações programáticas a partir da hermenêutica heideggeriana. Curitiba, Paraná. Filosofia e Educação –v. 6, n. 3, Out. 2014, p 117-136.

_____. **Heidegger Educador:** Acerca do aprender e do ensinar. In: Aprender – caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Ano 3, n. 4, jan./jun. 2005. Vitória da Conquista. Ed. Uesb, 2005. P, 161-171.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

LAÉRTIO. Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília. UNB. 2014.

LYRA, Edgar. **Heidegger e a Educação.** In: Aprender – caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Ano 3, n. 4, jan./jun. 2005. Vitória da Conquista. Ed. Uesb, 2005. P, 161-171.

LOPARIC, Z. **Heidegger.** Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2004.

_____. **Heidegger Réu:** Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas/SP. Ed. Papyrus, 1990.

_____. **Sobre a Responsabilidade.** Porto Alegre. Ed. EDIPUCRS, 2003.

MARTINI, Rosa Maria F. **Paulo Freire e Heidegger: o essencial é deixar aprender.** Rev. Educação Unisinos. Rio Grande do Sul. V. 9, n. 1, p. 5-14, jan./abril. 2005.

MATIAS, Walter. GUSMÃO, José. **Pedagogia da “presença”:** uma aproximação da “analítica existencial” de Martin Hedeigger e suas conseqüências nos processos

educativos. Refilo – Revista Digital de Ensino de Filosofia. periodicos.ufsm.br/refilo. vol.3 n.2 – jul./dez. 2017, p, 150-164.

MERTON, T. **A via de Chuang Tzú.** Trad. Paulo Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 1969.

MIRANDA, M. **Caminhos do Filosofar.** Recife/PE. Ed. Massangana, 1991.

MOREIRA, G. **Heidegger: Ser-filosofia, Poesia e Linguagem.** Beau Bassin. Ed. Novas Edições Acadêmicas, 2017.

NUNES. Benedito. **O Nietzsche de Heidegger.** Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. **Hermenêutica e Poesia.** Belo Horizonte. UFMG, 2007.

_____. **Passagem para o poético.** São Paulo. Loyola, 2012.

Os pré-socráticos. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

OTT, Hugo. **Martin Heidegger: A caminho de sua biografia.** Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

PALMER. R. **Hermenêutica.** Lisboa. Ed. 70, 1969.

PLATÃO. **A República.** Vol. I. São Paulo: Garnier, 1965a.

_____. **A República.** Vol. II. São Paulo: Garnier, 1965b.

_____. **Fédon.** São Paulo: Nova Cultural, 1973.

PELLIZER Ezio. ZUFFERLI Carla. **Dicionário de Mitologia.** 2013. Disponível em: <http://www.demgol.units.it/>, acesso: 01/05/2017.

PÖGGELER, Otto. **Avia do pensamento de Martin Heidegger.** Lisboa. Piaget. 2001.

PLUTARCO. **Vidas paralelas: Teseu e Rómulo.** Trad. Do Grego, Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra. 2010.

RÉE, Jonathan. **Heidegger: História e Verdade em Ser e Tempo.** São Paulo. Ed. UNESP, 2000.

RICHARDSON, W, Heidegger, *Through Phenomenology to Thought*. Carta-Prólogo. William Richardson, S. J. Traducción de Pablo Oyarzun Robles. Ed. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1984.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo. Geração editorial, 2005.

SARTRE. J.P. **O Ser e o Nada**. Petrópolis. RJ. Vozes. 2009.

_____. **Crítica de La Razón Dialéctica**. Buenos Aires. Ed. Losada, 1963.

SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris. Ed. Diaphanes, Paris, 2013.

SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From principles to Anarchy*. Bloomington. Ed. Indiana University Press, 1987.

SENA. Sandro. **O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental**. Rev. O que nos faz pensar? Rio de Janeiro, V. 24. Nº 36, p. 228-264, Março. 2015. Disponível em:<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/447>>.

Acesso em: 27 fev. 2018.

SOUZA, R. OLIVEIRA, N. **Fenomenologia Hoje II**. Porto Alegre/RS. Ed. EDIPUCRS, 2002.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude: Estrutura e movimentação da interrogação heideggeriana**. Ijuí: UNIJUI, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de M. Heidegger**. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2009.

_____. **Destrução da Metafísica ou crise da Metafísica e crise da Estética**. Revista de pós-graduação em Letras. Nº 28/29. Jan./dez. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/issue/view/649/showToc>, Acesso: 15/05/2017.

SOARES, T. N. Marcia. **O fantasma de Procusto, do século XIX aos dias atuais: o fio condutor da história da educação de pessoas com deficiência no Brasil**. Rev. Temas em Educação, João Pessoa, v.20/21, n.1/2, p. 187-196, Jan./dez. 2011/2012. Disponível: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/20216>, acesso: 05/05/2017.

WITTGENSTEIN, L. **Tratado lógico filosófico**. São Paulo ed. Nacional. 1968.

_____. **Investigações filosóficas**. São Paulo. Nova cultural, 1999.

Obras consultadas:

Em Alemão:

Heidegger, M. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA 22. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.

_____. *Die Grundfrage der Philosophie*. GA 36-37. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.

_____. *Die Philosophie Denken*. GA 50. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56-57. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann

Em Espanhol:

HEIDEGGER, M. **El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo**. Trad. Pablo Oyarzun Robles. Espanha. Escuela de Filosofía Universidad, 1996.

_____. **¿Qué es eso de filosofía?**. Trad. Jesús Adrián Escudeiro. Barcelona. Ed. Herder, 2004.

_____. **¿Qué quiere decir pensar?** Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona. Ed. Serbal, 1994.

- _____. **La cosa.** Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona. Ed. Serbal, 1994.
- _____. **Los problemas fundamentales de la Fenomenología.** Trad. Juan José García Norro. Madrid, Ed. Trotta, 2000.
- _____. **¿Qué es Metafísica?** Trad. Helena. Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- _____. **Introducción a la Metafísica.** Trad. Angela Ackermann Pilari. Barcelona, Ed. Gedisa, 2001.
- _____. **Carta sobre el Humanismo.** Trad. Helena Cortés. Madrid. Ed. Alianza, 2000.
- _____. **Camino de campo.** Trad. Carlota Rubies. Barcelona, Ed. Herder, 2003.
- _____. **La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo.** Trad. Jesús Adrián Escudeiro. Barcelona. Ed. Herder, 2005.
- _____. **Martin Heidegger y Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963).** Espanha. Ed. Síntesis. 1990.
- GAOS, José. **Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger.** Madrid. Ed. Fondo de cultura Económica, 1993.
- LEYTE, Arturo. **Heidegger.** Madrid. Ed. Aliança editorial. 2006.
- PICOTTI, Dina. **Heidegger Una introducción.** Buenos Aires. Ed. Quadrata, 2010.

Em português:

- ARISTÓTELES. **Poética.** São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Organon.** São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

- CASANOVA, M. **Eternidade Frágil**: Ensaio de temporalidade na arte. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita 2013.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Edson Bini. São Paulo. Ed. Edipro, 2014.
- _____. **Teeteto e Crátilo**. Pará. UFPA. 1988.
- _____. **Teeteto**. Trad. Edson Bini. São Paulo. Ed. Edipro, 2007.
- _____. **Protágoras**. Trad. Edson Bini. São Paulo. Ed. Edipro, 2007.
- _____. **O banquete**. São Paulo: Nova Cultural, 1972.
- _____. **Sofista**. Trad. Edson Bini. São Paulo. Ed. Edipro, 2007.
- PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo. Loyola, 2006.
- _____. **Ensaio de iniciação ao filosofar**. São Paulo. Loyola, 2007.
- STEIN, Edith. **La filosofia existencial de Martin Heidegger**. Trad. Rosa M. Sala Carbó. Madrid. Ed. Trotta, 2010.
- STEIN, E. **Seis lições sobre Ser e Tempo**. Rio de Janeiro. Vozes, 1990.
- _____. **Mundo vivido**: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. **Inovação na Filosofia**. Ijuí/RS. Ed. Unijuí, 2011.
- VERNANT, J.P. **As origens do pensamento Grego**. Rio de Janeiro. DIFEL, 2016.
- TRAWNY, Peter. Adyton: **A Filosofia esotérica de Heidegger**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.
- ZAHAVI, Dan. **A Fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita, 2015.

ANEXOS:

ESTRUTURA DIDÁTICO-PEDAGÓGICA DA INTERVENÇÃO (PLANO DE AULA)

ÁREA: Filosofia

TEMA: A violência do falatório e impessoalidade na mediania cotidiana

TÍTULO: A violência procustiana no falatório da cotidianidade mediana.

TURMAS: 1º, 2º e 3º anos do ensino médio.

DURAÇÃO: 4 aulas geminadas

AUTORIA: Gilvanio Moreira

OBJETIVOS GERAL

Abordar as noções de “falatório” e a “impessoalidade” nas determinações do cotidiano à luz do pensador alemão Martin Heidegger.

OBJETIVO ESPECÍFICO

1. Problematizar, enquanto diálogo, as noções de falatório e impessoalidade cotidiana;
2. Abordar o problema das determinações e padrões estabelecidos pelo mundo e tradição histórica.

METODOLOGIA

A aula trabalhada nesta intervenção se norteará tanto por uma abordagem no sentido de uma revisão bibliográfica, bem como por uma análise qualitativa, afinal, este mesmo partirá tanto de uma perspectiva teórica, quanto da empiria cotidiana coletada junto aos modos de ser do cotidiano dos alunos.

Assim, por se tratar de um trabalho no âmbito da reflexão teórica, a *heurística* deste se orientará basicamente em livros, artigos de especialistas, bem como das obras e conferências proferidas por Martin Heidegger, relativos à problemática em questão.

Ademais, a intervenção em tela se subsidiará de levantamento de dados e atividades junto aos alunos em sala de aula, com duração de 5 encontros, onde uma primeira aula será de 4 h/a geminadas, e mais 4 encontros cada um de 2 h/a – todas as aulas geminadas.

Nesse sentido, nós abordaremos o problema dos discursos cotidianos a partir das determinações impostas pela tradição, ou seja, os padrões estabelecidos por esta; em seguida faremos uma contação do mito de Procusto para que os alunos construam as suas relações de sentido junto à lida do mundo fático; na sequência iremos abordar a leitura do texto filosófico ora do Heidegger, ora do Foucault e, em grupo, pedir que organizem uma apresentação a partir do tema. Esta terá a liberdade de ser em vários formatos: Apresentação e discussão, produção de textos filosóficos, relatórios fotográficos, peça teatral, produção cinematográfica – produção de um curta-metragem – entre outros. Todas as atividades serão registradas para servir de base para a análise da intervenção aqui apresentada.

Terminada a parte das aulas, levantamento dos dados, e as apresentações dos seminários, será iniciada uma discussão a respeito dos resultados alcançados a partir das atividades que foram executadas.

PROGRAMAÇÃO

Aula 1:

Para este momento da aula faz-se necessário uma contextualização tanto do modo como historicamente se constituíram as verdades, bem como, de como se mostram as verdades de nosso tempo histórico. Para tanto, a abordagem provocativa se dá com a exemplificação de alguns momentos e casos do cotidiano, seja nos campos da estética, política, ética, cultural em geral etc.

Aula 2:

Para esta parte de aula insere-se o mito de Procusto para ilustrar o modo como, desde os gregos, apesar da não existência de algumas palavras que caracterizam o impessoal e a ideologia, já existia uma forma de comportamento dominante e ideologizante.

Aula 3:

Após contextualização e apresentação do mito de Procusto demonstra-se como o modo de ser do falatório e impessoal cotidiano estão presentes junto as nossas relações com os outros e com os entes em geral.

Aula 4:

Por fim, retoma-se todas as noções apresentadas até então e inicia-se um debate com os alunos sobre as mais variadas formas da manifestação das noções até ali demonstradas. Após a discussão organiza-se um seminário para a apresentação e investigação dos modos do impessoal, falatório e do modo como o mito de Procusto no momento atual ainda se faz presente. Para facilitar o entendimento, sugere-se que os alunos se lancem em um trabalho de pesquisa no qual possam melhor compreender e retornar as passagens do impessoal em Heidegger e o modo do falatório cotidiano, trabalhadas em sala de aula. As indicações de pesquisas se dão no sentido do entendimento dessas noções a partir da obra *Ser e Tempo*, § 27 e 54, bem como de obras e textos de especialistas, comentadores, veiculados na Internet. Aqui, a intenção é fazer com que haja sempre o hábito da pesquisa e ampliação do entendimento por parte dos alunos.

Trechos das obras para aula:

“Conta a mitologia grega que havia um malfeitor que morava numa floresta e se chamava Procusto. Este personagem, muito cruel, mandou fazer uma cama que tinha exatamente as medidas do seu próprio corpo, nem um milímetro a mais, nem a menos. Quando capturava uma pessoa na estrada, ele a amarrava na cama. Se a pessoa fosse maior do que a medida da cama, ele cortava fora o que sobrava. Se fosse menor, ele a esticava até caber naquela medida”. (SOARES. In: *O fantasma de Procusto, do século XIX aos dias atuais*, ano, 2012, p. 187.).

“Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. [...] o impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; também nos retiramos das “grandes multidões”

como *impessoalmente se* retira; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se* considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (HEIDEGGER. In: *Ser e Tempo*, ano 2009, p, 184).

“O falatório rege também os caminhos da curiosidade, dizendo: o que a-gente deve ter lido e deve ter visto. [...] a repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir-dizer. Também se alimenta do lido por cima”. (HEIDEGGER. In: *Ser e Tempo*, ano 2012, p, 487 e 475)

“Perdendo-se na publicidade do impessoal e em seu falatório, o *Dasein*, ao ouvir impessoal ele mesmo, *deixa de ouvir* o seu próprio si-mesmo (HEIDEGGER. In: *Ser e Tempo*, ano 2012, p, 745).

“Mais que senso comum, esse impessoal é um modo de ser da existência que impregna a constituição do ser-no-mundo cotidiano e uma estrutura de sua existência. Assim, negócios, comportamentos e as visões de mundo que lhe são próprias recebem diretiva da gente”. (KAHLMAYER-MERTENS. In: *Heidegger e a Educação*, ano, 2008 p, 30.).

“O corpo só se torna força útil se ao mesmo tempo é corpo produtivo e submisso” (FOUCAULT. In: *Vigiar e Punir*, ano, 1999, p, 26).

Bibliografia para consulta:

CASANOVA, M. A. **Nada a Caminho:** Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 2006.

_____. **Mundo e Historicidade:** Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo. Rio de Janeiro. Ed. Via Verita 2017a.

_____. **Compreender Heidegger.** Rio de Janeiro, 4ª ed. Vozes, 2013.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir.** Petrópolis RJ: vozes, 1999.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Rio de Janeiro. Vozes, 2009a.

_____. **Ser e Tempo.** Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012a.

KAHLMAYER-MERTENS, R. **10 lições sobre Heidegger.** Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Heidegger e a Educação.** Belo horizonte: Autentica. 2008.

_____. **Heidegger Educador:** Acerca do aprender e ensinar. Vitória da conquista, UESB, 2005.

_____. **Filosofia primeira – Estudos sobre Heidegger e outros autores.** Rio de Janeiro, Papel Virtual, 2005.

_____. **Heidegger educador: acerca do aprender e do ensinar.** Rev. Apreender: Cadernos de Filosofia e Psicologia da Educação. Curitiba, v. 4, n. 3, p. 161-171, jan./jun. 2005

STEIN, Ernildo. **Seis lições sobre Ser e Tempo.** Rio de Janeiro. Vozes, 1990.

_____. **Introdução ao pensamento de M. Heidegger.** Porto Alegre. EDIPUCRS, 2009.

SOARES, T. N. Marcia. **O fantasma de Procusto, do século XIX aos dias atuais:** o fio condutor da história da educação de pessoas com deficiência no Brasil. Rev. Temas em Educação, João Pessoa, v.20/21, n.1/2, p. 187-196, Jan./dez. 2011/2012. Disponível: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/20216>, acesso: 05/05/2017.

CRONOGRAMA DAS ATIVIDADES E DOS SEMINÁRIOS DE INTERVENÇÃO

<p align="center">1º Encontro</p> <p align="center">Dia 15/05/2017.</p> <p align="center">4 aulas.</p>	<p>Atividade: Aula de apresentação das noções de Determinações e Falatório cotidiano e o mito de Procusto. Do mesmo modo, lançamento da proposta de trabalho, bem como organização dos grupos de seminário.</p>
<p align="center">2º encontro. Dia 22/05/2017.</p> <p align="center">2 aulas para cada turma.</p>	<p>Atividade: Apresentação dos temas escolhidos pelos grupos de trabalho e orientação de pesquisa.</p>
<p align="center">3º encontro</p> <p align="center">Dia 29/05/2017.</p> <p align="center">2 aulas.</p>	<p>Atividade: Apresentação dos resultados das pesquisas e último dia para melhorias dos trabalhos.</p>
<p align="center">4º encontro</p> <p align="center">Dia 05/06/2017.</p> <p align="center">2 aulas.</p>	<p>Primeira semana de apresentação dos temas por grupos.</p>
<p align="center">5º encontro</p> <p align="center">Dia 12/06/2017.</p> <p align="center">2 aulas.</p>	<p>Segunda semana de apresentação dos temas por grupos e fechamento das atividades.</p>