

# O HUMANO EM HEIDEGGER: UM COMENTÁRIO A PARTIR DE SER E TEMPO

**Laurenio Leite Sombra**

Universidade Estadual de Feira de Santana  
lausombra@hotmail.com

**RESUMO:** esse trabalho busca, a partir das críticas que Heidegger faz ao humanismo, particularmente em sua Carta sobre o Humanismo, questionar o estatuto do humano em Heidegger. Busca apresentar como, desde Ser e Tempo, o filósofo alemão apresenta uma forma peculiar de abordagem à condição humana, diretamente associada à sua também peculiar noção de liberdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heidegger. Humanismo. Liberdade.

**ABSTRACT:** This paper aims to inquire the human position in Martin Heidegger's works, concerning his critics to humanism in Letter on Humanism. It attempts to analyse how, since Being and Time, the German philosopher puts forward a peculiar conception over the human condition, directly related to his conception over liberty.

**KEY-WORDS:** Heidegger. Humanism. Liberty.

## INTRODUÇÃO

Já nos parágrafos introdutórios de *Ser e Tempo*, Heidegger afirmava que não buscava uma antropologia filosófica ou uma “ontologia completa da presença”<sup>1</sup>. Ele buscava, sim, uma analítica da presença como ponto de partida para uma investigação mais ampla do sentido do ser, tendo, portanto, como meta a superação de qualquer ontologia regional. Também é conhecida a manifestação de Heidegger em sua Carta Sobre o Humanismo, de 1945, em que ele recusa a condição de humanista a seu pensamento. Nesse texto, escrito provavelmente em contraponto ao existencialismo de Sartre, que publicara *O Ser e o Nada* em 1943, Heidegger rejeita igualmente as premissas do existencialismo e a suposta semelhança com a sua obra, associando a história do humanismo (o existencialismo incluso) a uma “metafísica”, sempre em busca da essência do homem<sup>2</sup>. Ao contrário, ele afirma: “o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ek-stático da ex-sistência”<sup>3</sup>.

O que significa essa recusa sistemática de Heidegger? Certamente não é uma recusa do humano, mas de sua essencialização e, de certo modo, da sua primazia. Este trabalho defende que a obra de Heidegger, e particularmente *Ser e Tempo*, resgatam, da forma mais ontológica possível, certo primado do humano, com uma condição diferenciada em relação à história da filosofia. Essa defesa ocorrerá a partir da leitura de *Ser e Tempo*, mas incorporando aspectos de obras posteriores, defendendo que essa condição permanece no decorrer de toda a sua obra.

## O HUMANO COMO PRESENÇA

Ser e Tempo se inicia com a apresentação da retomada explícita em torno da questão do ser. Heidegger aponta um esvaziamento da tradição em torno dessa questão, cujo sentido é dado como “o conceito mais universal e mais vazio”<sup>4</sup> e encoberto historicamente. Avalia que, como a questão do ser diz sempre sobre o ser de um ente, deve ser buscado o ente privilegiado na própria elaboração da questão do ser, aquele que pode, ele mesmo, questionar o ser. Chega então à presença (Dasein), “ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que [...] possui em seu ser a possibilidade de questionar”<sup>5</sup>. O termo usado por Heidegger para designar o “ente que cada um de nós sempre somos” (Dasein) é de difícil tradução, não raro mantido em alemão por diversos autores.

Como afirma Dastur, Dasein foi forjado em alemão para traduzir *existencia*, em latim, sendo usado nesse sentido por filósofos como Kant e Hegel<sup>6</sup>. Heidegger o adota de forma bem diferente, recusando pensar a existência do humano como um ente “simplesmente dado”. Ao contrário, o que caracteriza o Dasein é o fato da sua abertura ao próprio ser. O *Da*, advérbio de lugar, traria ao humano a condição de ser, ao mesmo tempo, já lançado e aberto, sempre colocado em uma situação. Nesse sentido, foi comum a tradução por *ser-aí*, recusada na edição brasileira. Márcia Schuback optou pela terminologia *presença* (que será adotada aqui, de uma forma geral), tentando afastar-se ao máximo dos ecos da conotação tradicional de existência e tentando apropriar-se do prefixo latino “*prae*”, como um substituto possível do *Da* alemão, como um “*anteceder-a-si-mesmo em já sendo em e junto a*”<sup>7</sup>.

Em sua caracterização da presença, Heidegger aponta dois as-

pectos fundamentais. Em primeiro lugar, o fato de que o ser deste ente é “sempre meu”, “somos nós mesmos”. O segundo, é que ele sempre se relaciona com o ser, o ser “está sempre em jogo” com a presença. A descrição de um ente que se caracteriza por ser “sempre meu” já parece muito distante de qualquer descrição objetiva. Heidegger afirma que essa forma afasta qualquer tentativa de rotular a presença como parte de determinado gênero de entes simplesmente dados. E aqui vale uma digressão para melhor compreensão dessa recusa.

Pelo menos desde Aristóteles, a nossa compreensão de um ente se dá pela possibilidade de referirmo-nos a ele por meio de categorias, numa predicação da substância. Assim, a substância é “aquilo que não se predica de um substrato, mas de que tudo mais se predica”<sup>8</sup>. Aristóteles complementa asseverando que “só a substância é definível”<sup>9</sup>. Em suas Categorias, ele busca estabelecer toda a possibilidade de predicação de uma substância. Uma lógica mais sofisticada, mas baseada na construção aristotélica é a definida por Kant, que estabelece de forma “necessária” uma “tábua das categorias” (sobre as possíveis relações de um conceito) e uma “tábua dos juízos” em que determina igualmente a caracterização dos juízos possíveis, delineando a possibilidade de uma representação, sempre a partir da articulação de intuição (pura ou empírica) e um conceito (estabelecido a partir das possibilidades da tábua das categorias)<sup>10</sup>.

Em Kant ou Aristóteles, se tomados como cânones fundamentais ao pensamento filosófico, pensar o ente é sempre a possibilidade de defini-lo por meio de categorias, o que em Aristóteles se traduz por uma forma específica de predicação. O que significa, em última análise, pensá-lo a partir de determinados universais previamente estabelecidos (“animal”, “racional”, “político”, “dotado de linguagem” e assim por diante). Caracterizar a presença

como um ente que “sempre sou” parece estranho, porque não parece uma definição, não se assemelha com uma predicação. Heidegger parece convidar-nos a uma compreensão da presença que só é possível porque, em algum sentido, compreendemos o que significa “sempre sou”, porque de alguma forma já ocupamos o lugar da presença<sup>11</sup>. Assim, é pelo fato de saber que “eu sou” e que “tu és” que podemos compreender a presença, embora não por meio de definições<sup>12</sup>.

Um segundo aspecto colocado por Heidegger é o que ele determina como um primado da existência frente à essência. Mas esse primado deve ser pensado a partir de uma reformulação da própria noção clássica de existência. Em geral, esta palavra é pensada num plano meramente ôntico, como o fato de um ente “ser simplesmente dado”, ou seja, se apresentar como “existente”. Em Heidegger, existência<sup>13</sup> é utilizada para falar do fato de que a própria “quididade” da presença deve ser concebida a partir do seu ser<sup>14</sup>. A existência seria então o próprio ser da presença. E faz parte da sua constituição existencial a presença se determinar sempre a partir de “uma possibilidade que ela é” e do fato de que ela “se compreende em seu ser”<sup>15</sup>.

Esse segundo aspecto também dá à presença uma característica bem diferenciada do pensamento tradicional. Ela não se constitui por algo definido, mas por possibilidades. E a sua própria essência não se constitui por algo que ela é internamente, mas pela abertura ao ser que ela possibilita. Como se, de alguma forma, a presença se constituísse sempre por algo “fora” dela mesma, por seu vazio que possibilita a relação com o ser.

Não há dúvida que esses primeiros delineamentos já trazem uma forma bem peculiar de pensar o humano. Ao contrário de um ente que tem determinadas características definidas, que podem ser especificadas por uma definição categórica, ele se revela por

ser, de um lado, “sempre meu”; de outro, pelo seu relacionamento com o ser, pela sua abertura e suas possibilidades. O humano visto por Heidegger é muito mais uma lacuna a ser preenchida em sua relação com o ser. Como caracteriza Heidegger, “a presença é um sendo que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão [...]. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou”<sup>16</sup>.

Mas essa caracterização do humano ainda é por demais abstrata. O humano se estabelece numa relação com outros entes, sejam eles outras pessoas, ou diversos objetos do mundo (naturais ou artificiais) com que lidamos. A tradição filosófica com a qual Heidegger se deparou tendia a pensar essa relação como a de um sujeito (o indivíduo, normalmente pensado como um sujeito cognoscente) que “representa” determinados objetos. Se pensarmos em Kant mais uma vez, essa representação ocorre por meio da ligação da tábua de categorias com a sua intuição. Dentre essas categorias, se dá inclusive a categoria de substância que atribui uma unidade no decorrer do tempo ao objeto intuído<sup>17</sup>. A partir dessa determinação, nós representamos diversas substâncias (os objetos de representação) com as quais nos relacionamos.

Kant adiciona à sua análise as idéias transcendentais de alma, mundo e Deus, obtidas pela razão, embora não possam ser alcançadas pela experiência. Segundo Kant, a razão pura, mediante as idéias transcendentais “conduz todos os seus conhecimentos a um sistema”<sup>18</sup>. Mas a definição a posteriori de idéias transcendentais, que não podem ser apreendidas mediante as representações, não retira a base lógica do pensamento de Kant, ou seja, da relação de um sujeito transcendental com objetos, por meio da forma do entendimento. Ao contrário, elas apenas favorecem a Kant a determinação de dois reinos relativamente dicotômicos, um reino dos fenômenos, que “estaria submetido à relação causal segundo todas as leis da determinação”<sup>19</sup> e um “reino da liberda-

de”, espaço em que o sujeito seria “independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, como a que é encontrada unicamente no mundo dos sentidos”<sup>20</sup>.

Heidegger, em sua analítica da presença, busca mais uma vez afastar-se dessa perspectiva da tradição filosófica. E estabelece esse afastamento a partir da constituição da presença como ser-no-mundo. Essa caracterização ontológica prévia recusa qualquer relação anterior e separada de presença e mundo. A presença só se revela porque ela tem, desde sempre, um mundo. O mundo só se revela porque ele tem, desde sempre, uma presença. Como Heidegger caracteriza mundo como “o contexto ‘em que’ uma presença fática ‘vive’ como presença”<sup>21</sup>, ele lança mão do conceito de mundo circundante para falar “o mundo mais próximo da presença cotidiana”<sup>22</sup>, a relação mediana que temos com o mundo.

É a partir do mundo circundante que temos uma relação cotidiana com os entes. Mas, mais uma vez, essa relação não se dá de forma previamente desarticulada para um encontro posterior. A relação com os entes se dá já num modo de ocupação, existencial que caracteriza que já lidamos com os entes de uma forma intencionada, para produzir, tratar, cuidar, aplicar, empreender, impor, pesquisar, considerar, etc.<sup>23</sup>. É em função da ocupação que nós podemos caracterizar o ente que vem ao nosso encontro como instrumento. E Heidegger também percebe que não nos deparamos separadamente com cada instrumento, mas que eles ganham sentido num todo instrumental, numa relação entre eles e deles com a presença. É só a partir dessa totalidade que os instrumentos singulares são capazes de se revelar. E é uma totalidade que se dá em jogo complexo de referências, que permite que essa relação seja vista dentro de uma conjuntura.

A relação da presença com os entes intramundanos dentro de uma conjuntura possibilita uma efetiva espacialidade da presença.

Dentro de uma perspectiva ontológica, isso não significa, originalmente, que a presença ocupa e se desloca em determinado ponto específico do espaço, ou que os entes intramundanos assim o façam. Antes dessa determinação ôntica, Heidegger destaca que a espacialidade é possível a partir dos caracteres de distanciamento e direcionamento. Ele define o distanciar, curiosamente, como o “fazer desaparecer o distante”<sup>24</sup>. Ou seja, ao contrário do que o termo possa sugerir, da tendência de aproximação da presença com os entes, no sentido de ter à mão – o que não implica determinada distância física. O direcionamento pressupõe que toda a aproximação do distanciamento se dá em determinada direção dentro de uma região<sup>25</sup>. Esse direcionamento possibilita a própria corporeidade da presença, a partir da sua espacialidade.

Com essas caracterizações, aqui colocadas de forma bem resumida, já se mostra um avanço da perspectiva do humano designada por Heidegger. A presença se caracteriza dentro de uma espacialidade concreta, em uma relação intencionada (a ocupação) com os demais entes intramundanos, que só ganham significância dentro de uma conjuntura, uma relação complexa de referências. Dentro dessa perspectiva, a designação particular dos objetos deve ser pensada como um processo derivado, dependente dessa totalidade. E esse contexto só é possível porque a presença, desde sempre, é ser-no-mundo. A relação da presença com um mundo circundante e, nele, com um conjunto de entes intramundanos em uma espacialidade, só é possível porque já se deu previamente um mundo.

Heidegger continua descrevendo o ser-no-mundo da presença com a análise do relacionamento entre as pessoas, do encontro da presença com as outras presenças. Ele deixa claro que, da mesma forma que na relação significativa com os entes intramundanos, a presença desde sempre lida com as outras presenças, liberadas pelo



mundo. E esse lidar não ocorre apenas em momentos específicos de encontro com o outro. Mesmo quando está só, a presença já está em relação com as outras, já está no modo ser-com. Isso embora o modo mais comum da relação com as outras presenças seja a partir do impessoal, que “prescreve o modo de ser da cotidianidade”<sup>26</sup>. Por meio do impessoal, a presença age como “todo mundo”, eximindo-se de qualquer singularidade na sua ação.

Mas Heidegger também traz à tona o modo primário em que a presença se depara com a sua existencialidade, com sua abertura. E ele descobre os modos dessa abertura a partir de alguns existenciais fundamentais que a iluminam. É nesse contexto que Heidegger fala da disposição, em que a presença se entrega à responsabilidade de ser lançada em uma situação, e se revela numa determinada “afinação de humor” (Stimmung)<sup>27</sup>, numa circunstância em que ela se deixa ser afetada pelo mundo. A disposição sempre se dá em articulação com o fenômeno da compreensão. Como afirma Heidegger, “toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime”<sup>28</sup>. A compreensão sempre se abre a partir das possibilidades da presença desde sua condição lançada, a partir das possibilidades projetadas dessa condição. Por fim, ele aborda a fala como outro existencial primário, que se articula a partir da compreensibilidade do ser-no-mundo. Fala que deve ser pensada em seu caráter originário de articulação da presença, incluindo a escuta e o silêncio em suas possibilidades<sup>29</sup>.

Em resumo, Heidegger descreve a constituição complexa do ser-no-mundo em articulação da relação da presença com entes intramundanos, com as outras presenças e na sua abertura intrínseca, particularmente em sua cotidianidade. Essa relação com a cotidianidade nunca encerra em si o ser da presença, fato que pode ser revelado pelo estranhamento com o mundo demonstrado com a disposição da angústia<sup>30</sup>, mas a compõe num todo estrutural que

Heidegger sintetiza como cura (Sorge). Por meio da cura, se percebe a presença sempre “além de si mesma”, numa determinação (fundamental para a temática que pretendemos desenvolver) da liberdade da presença, do fato de que ela sempre se abre em possibilidades. Essa liberdade, contudo, também implica relações “impróprias” da presença, o que ocorre até na maior parte das vezes, em que a presença não se abre em suas possibilidades – como se dá na sua relação com o impessoal.

É a partir dessa descrição do fenômeno da cura, fenômeno sempre complexo que articula a facticidade da presença (em sua relação com a mundanidade), a sua “decadência”, em sua relação mediana com as outras presenças e sua existencialidade (sua abertura), que Heidegger desenvolve a 2ª. Seção de Ser e Tempo, onde ele trata mais diretamente a questão da temporalidade. É aqui que ele desenvolve a noção da presença como ser-para-a-morte, isto é, um ente que, em sua condição mais autêntica, sabe e reconhece a sua finitude, o que determina de forma peculiar as possibilidades que lhes são abertas, uma vez que “a morte é a possibilidade mais própria da presença”<sup>31</sup>. Aqui também é definida a decisão, como sua abertura privilegiada da presença (a mais própria), em que ela assume as possibilidades faticamente dadas a cada vez. Segundo Heidegger, a decisão é “o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio”<sup>32</sup>.

Heidegger assume que a temporalidade é experimentada de modo originário justamente com o fenômeno da decisão. E como a presença decidida já admite a sua condição de finitude, ela assume com clareza os limites das possibilidades lançadas e atém-se ao que se abriu. É por meio da descrição das possibilidades próprias da presença, que fica claro para Heidegger que o sentido da cura é a própria temporalidade. E esta é entendida como um fenômeno complexo que unifica porvir, atualidade e vigor de ter sido (ditos de uma forma mais prosaica, desde que entendidos

ontologicamente: futuro, presente e passado), numa articulação que possibilita à presença, fundamentalmente, “o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora”<sup>33</sup>.

A temporalidade, no seu modo mais originário, se articula essencialmente com a decisão antecipadora. O porvir se dá como um “deixar-se-vir-a-si” da presença, em que ela vem a si em seu poder-ser mais próprio. O vigor de ter sido pressupõe assumir o estar-lançado, para que a presença possa “ser como já sempre foi”. Finalmente, a atualidade implica “um deixar vir ao encontro na ação do que é vigente no mundo circundante”<sup>34</sup>. Esses três fenômenos que, embora possam ocorrer em diversos modos de temporalidade, sempre se articulam, e são denominados por Heidegger ekstases da temporalidade, com o termo “ekstase” remetendo sempre a “fora de si”, ao horizonte aberto por cada um deles. O porvir é o ekstase mais originário, porque remete à condição essencial da presença, a sua abertura a possibilidades mais próprias.

A temporalidade, de alguma forma, “materializa” a descrição inicial da cura. A presença, por ser intrinsecamente temporal, sempre se dá num fenômeno complexo de abertura de possibilidades (a partir do porvir), em diálogo permanente com o seu estar-lançado (a partir do vigor de ter sido), possibilidade que vem ao encontro na ação do que é vigente (a atualidade). Os fenômenos previamente descritos por Heidegger na 1ª. Seção são compreendidos de forma mais aprofundada, quando articulados com a temporalidade.

## **O HUMANO COMO LIBERDADE**

Dentro da perspectiva aqui delineada de compreensão da presença, é possível se vislumbrar que foi desenvolvida em Heidegger uma concepção do humano significativamente diferente do que foi

previamente desenvolvido pela tradição. Desde Platão, a representação da condição humana incorreu em dicotomias que a qualificava substancialmente como uma alma divina que convive com um corpo físico, mortal, do qual ela deve se libertar<sup>35</sup>. Essa dicotomia fica ainda mais clara com Descartes, e sua divisão da *res cogitans* e da *res extensa*. Desde Descartes, o pensamento filosófico fundamental tornou-se cada vez mais uma questão sobre o conhecimento (uma gnosiologia ou uma epistemologia) e, de maneiras diferentes, essa reflexão cada vez mais se tornou a de um sujeito cognoscente que busca apreender um objeto de sua percepção. Os diversos caminhos filosóficos definiam à sua maneira como deveriam se dar os fundamentos dessa relação: por uma primazia da razão, com base na experiência sensível, a partir das formas a priori de um sujeito transcendental, por meio de uma consciência intencionada, entre outras possibilidades. Mas a relação sujeito-objeto manteve-se a base da compreensão filosófica da tradição. O humano, nessa perspectiva, era primordialmente um sujeito pensante. Nas alternativas a essa forma de pensamento, em filósofos como Pascal e Kierkegaard, por exemplo, se pensava a condição humana de uma outra perspectiva, mas não de uma forma ontológica que permitisse associá-la com a totalidade do mundo e, em última instância, com o ser.

Em Heidegger, desde a 1<sup>a</sup>. Seção de *Ser e Tempo*, a noção da presença como ser-no-mundo afasta-se de forma veemente da perspectiva citada acima. A presença se constitui originariamente por sua relação intrínseca com um mundo, com a espacialidade, com a temporalidade, em sua relação com entes intramundanos, com as outras presenças e com as suas próprias possibilidades. Possibilidades que estabelecem sua finitude, dado o fato de que a presença sempre está projetada para a própria morte. Com existenciais como a disposição e a compreensão, a presença se encontra sempre “afe-

tada” pelo mundo, projetando daí a compreensão de suas possibilidades. A interpretação desses fenômenos e, com ela, a articulação em enunciados inteligíveis não é o fenômeno mais original, mas tão somente uma derivação desses existenciais.

A partir da noção de temporalidade, Heidegger também situa a presença numa historicidade. Com ela, a presença é pensada como destino, em que ela “livre para a morte, se transmite a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida”<sup>36</sup>. A historicidade em Heidegger articula, em função da sua estrutura na temporalidade, essa relação com o vigor de ter sido e o porvir, sempre num processo de atualização.

Seja pela visão da presença como ser-no-mundo, seja pela historicidade da presença, Heidegger pensa o humano já totalmente imbricado em suas relações. O filósofo Charles Taylor, num artigo que compara Heidegger e Wittgenstein, vê nos dois autores uma recusa de facetas da razão moderna, que pressupõe uma divisão das nossas crenças em diversos componentes, que devem ser tratados atomisticamente. Taylor considera ainda mais grave o fato de que a razão moderna “ontologizou” esse procedimento, reificando a própria razão humana num mecanismo que nos levou à visão “atomístico-computacional” atual<sup>37</sup>.

Taylor argumenta que Heidegger (e Wittgenstein, por outros meios) se afasta desse modelo, com a noção de um “agente engajado”, mergulhado numa cultura e num mundo de envolvimento<sup>38</sup>. Heidegger buscaria, em *Ser e Tempo*, a *Lichtung* (clareira) por meio do ser-no-mundo, e não a despeito dele<sup>39</sup>. A formulação de Taylor atém-se a aspectos da 1ª. Seção de *Ser e Tempo* (exceto por uma breve citação à idéia de finitude), mas é razoável se considerar que as noções de temporalidade e historicidade em Heidegger acentuam ainda mais essa percepção de um agente engajado, em contraposição à formulação atomística

e procedimental da razão moderna. O primeiro grande aspecto do humano abordado por Heidegger é, portanto, uma compreensão da sua condição desde sempre imbricada em sua inseparável relação com o mundo e a temporalidade, não podendo ser compreendido como um ente “anterior” a essa relação. Essa noção dá uma concretude existencial à presença heideggeriana, ao mesmo tempo em que a caracteriza ontologicamente, condição que parece não ter precedente na tradição filosófica.

Mas esse aspecto ainda não parece encerrar o posicionamento de Heidegger em torno do humano. Propomo-nos a um avanço posterior a Ser e Tempo para tentarmos refletir acerca de outro e fundamental aspecto. Em sua conferência intitulada Sobre a Essência da Verdade, de 1943, Heidegger recusa a originariedade da noção de verdade como conformidade e afirma que a essência da verdade é a liberdade<sup>40</sup>. A liberdade, por sua vez, é pensada como “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo”<sup>41</sup>. Acrescenta que a liberdade deve ser pensada sempre como “deixar ser”<sup>42</sup>. E numa reversão à noção tradicional, assevera que é a liberdade que possui o homem, não o contrário<sup>43</sup>.

A liberdade volta a ser mencionada na conferência Sobre a Essência do Fundamento, de 1949. Nessa conferência, Heidegger aborda diretamente a diferença ontológica (diferença entre ser e ente), reitera a concepção de Ser e Tempo em que a presença tem como elemento característico a compreensão do ser e afirma que o fundamento da diferença ontológica é a transcendência da presença<sup>44</sup>. Mais adiante, ele caracteriza a transcendência como “ultrapassagem” e o transcendente, “o horizonte diante do qual se realiza a ultrapassagem”<sup>45</sup>. Esse horizonte é o próprio mundo. Heidegger, no entanto, resgata a reflexão tradicional em torno do conceito de mundo, desde o kósmos grego, em busca de uma caracterização

adequada. Heráclito afirmava que “aos despertos, pertence um mundo comum”<sup>46</sup>. Mas o mundo que sempre nos pertencia, de forma inquebrantável, foi tornando-se, principalmente com o cristianismo, o mundus dos homens, afastado do mundo divino<sup>47</sup>. Heidegger chega finalmente ao mundo, como uma das idéias transcendentes da razão, na Crítica da Razão Pura de Kant e, como tal, um “puro conceito racional da totalidade” e uma “representação do incondicionado”<sup>48</sup>. A idéia de mundo designa, para Kant, “o conjunto de todos os fenômenos” e “o conjunto de todos os objetos da experiência possível”<sup>49</sup>.

Heidegger, no entanto, critica essa formulação porque nela o conceito de mundo significa uma subordinação aos entes (já que o mundo é construído de forma transcendental como uma decorrência da representação deles) e é pensado como puro conceito da razão. Em sentido contrário, recupera uma concepção de mundo como finitude e, ao mesmo tempo, como transcendente, que “ultrapassa os fenômenos”<sup>50</sup>. O mundo é sempre uma totalidade, não um ente, mas “aquilo a partir do qual a presença se dá a entender”<sup>51</sup>.

Mas o que significa o fato de que mundo é transcendência, de que ele ultrapassa os fenômenos? Heidegger resgata mais uma perspectiva canônica da filosofia, com a idéia de bem (agathon) da alegoria da caverna, de Platão. O bem, representado pelo sol na alegoria, é a “causa de tudo”, que a tudo ilumina. Heidegger afirma que o bem é a potência que guarda a possibilidade de verdade, compreensão e de ser, em uma unidade. Ele é necessariamente indeterminado em conteúdo, infenso a definições e interpretações, mas é “a fonte da possibilidade como tal”<sup>52</sup>. Heidegger faz uma analogia da idéia do bem com a própria transcendência, que também não pode ser revelada ou compreendida, mas que “ilumina” a presença.

O mundo é transcendência porque ele é o horizonte fático em que essa transcendência é possível para a presença. A transcendência para Heidegger significa “projeto de mundo”<sup>53</sup>. E projeto de mundo se dá porque no próprio ser da presença se dá o seu poder ser, um espaço sempre aberto em que acontece a relação da presença com os entes subsistentes, os outros e si mesmo. Como já afirmado em *Ser e Tempo*, é no âmbito dessa relação ocupada e preocupada, que a presença, como cura, se temporaliza e abre suas possibilidades.

É nesse sentido que Heidegger retorna à questão da liberdade e afirma que “a ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade”. E acrescenta que “somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer o mundo como mundo”<sup>54</sup>. E essa liberdade é a própria origem do fundamento. Fundamento, aqui, dever ser pensado, segundo Heidegger como possibilidade, chão e legitimação. Heidegger afirma que “a essência do fundamento é a tríplice distribuição de fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente”<sup>55</sup>. Mas se a liberdade é a origem do fundamento, este não pode ser pensado no escopo da filosofia tradicional, em que se busca, como em Descartes, um “ponto de Arquimedes para sustentar o mundo”, uma certeza indubitável que o embase. Heidegger afirma, ao contrário, que a liberdade é o abismo da presença<sup>56</sup>. A presença tem sempre uma abissalidade que pode ser diferida na sua vida cotidiana, mas que está sempre presente. E essa abissalidade é a sua liberdade, a sua possibilidade permanente de ser-si-mesmo a partir das suas possibilidades.

Essa percepção já era presente em *Ser e Tempo*. Heidegger afirmava, naquela obra, que o mundo é transcendente e esse é o tema do parágrafo 69. Segundo Heidegger, “o mundo já está, por assim dizer, ‘muito mais fora’ do que qualquer objeto pode es-



tar”<sup>57</sup>. Não há uma tematização específica da liberdade em *Ser e Tempo*, mas ela pode ser vislumbrada, em correspondência com *Sobre a Essência do Fundamento*, na relevância que Heidegger atribui à relação da presença com o nada. Ele investiga essa relação inicialmente por meio do fenômeno da angústia. Em seu estranhamento como *ser-no-mundo*, a angústia, ao contrário do medo, não encontra um ente pelo qual se angustiar. Há, aqui, a falta de determinação de uma região determinada, uma espécie de “lugar nenhum” que não retira, paradoxalmente, o fato de que a presença sempre está “aí”, de alguma forma<sup>58</sup>. É nessa abertura, nesse vazio, que Heidegger estabelece pela primeira vez a questão da liberdade. Segundo ele, “a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma”<sup>59</sup>.

A angústia coloca a presença em contato com si mesma, a singulariza. E abre a presença para sua possibilidade mais própria. Nessa abertura, a presença se depara como *ser-para-a-morte*, encara a morte como sua possibilidade mais própria, irremissível. Sem o artifício da familiaridade “decadente” com o seu mundo circundante, a morte, por meio da angústia, “se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante”<sup>60</sup>. E é por meio da certeza da sua finitude, que a presença se abre para suas possibilidades finitas, na singularidade de sua situação. E nessa condição se dá a “liberdade para a morte” da presença que se angustia<sup>61</sup>.

A questão da liberdade, portanto, embora tratada de forma mais explícita pelo “Heidegger maduro”, já era vigente na analítica da presença em *Ser e Tempo*. E, embora por caminho diferente dos traçados posteriormente, ela já tinha esse vínculo com a transcendência, pensada como ultrapassamento, que conferências posteriores lhe atribuem. É uma forma de se pensar a liberdade completamente diferente de concepções anteriores, seja a liberda-

de política em Aristóteles, seja a liberdade kantiana, associada ao mundo da ética, que instala um “reino” à parte do mundo dos fenômenos. Ao contrário, a liberdade em Heidegger está sempre associada ao mundo, mas sempre como um ultrapassamento, um transcender, um salto para outras possibilidades.

O ser humano em Heidegger é, portanto, de um lado um ser “engajado” no seu mundo, na sua cultura, em sua corporeidade, na sua relação com os outros e com os objetos que lhe vêm à mão. Do outro lado, e de forma plenamente conjugada ao aspecto anterior, é um ser que se revela pela sua abertura transcendente a possibilidades próprias, embora sempre finitas, que não pode ser “explicado” jamais por categorias estáticas, úteis eventualmente para explicar os demais entes intramundanos. O humano em Heidegger simplesmente não se apreende em tais categorias porque ele é sempre abertura, ele é sempre o que ele pode ser em sua relação com o mundo.

Essa “continuidade” de Heidegger no meio da sua “virada” (Kehre) é assumida por Figal que vê nele uma “fenomenologia da liberdade”. Figal afirma que a ‘virada’ não é nada além de um redirecionamento para uma discussão da liberdade que não desmente a liberdade tal como foi apresentada até aqui, mas que é coerente com a sua apresentação em Ser e Tempo. O pensar heideggeriano permaneceu até o fim um pensar da liberdade e, igualmente, um pensar do tempo<sup>62</sup>.

E, acrescentamos, Heidegger, ao insistir no pensar da liberdade em sua obra, manteve uma perspectiva singular do humano, que o diferencia de qualquer conceituação anterior da tradição.

## **UM HEIDEGGER “HUMANISTA”?**

Como afirmado no início desse texto, Heidegger tratou diretamente a questão do humanismo em sua Carta Sobre o Humanismo,

escrita pouco depois da publicação de *O Ser e o Nada*, de Sartre, marco do existencialismo francês, que tratava de questões pelo menos terminologicamente semelhantes às do pensador alemão, como existência, essência, o nada e a própria questão da liberdade. Sartre ainda não havia proferido a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, mas ela apenas clarearia algumas questões já postas em sua obra maior. O existencialismo abria, assim, a discussão do humano “condenado à liberdade”, que, apesar das suas circunstâncias concretas de vida, teria de se ver com o vazio de possibilidades que não lhe são previamente determinadas, com o fato de que não há uma moral prévia com a qual o homem, livre, tenha de se valer. Em Sartre, “cada homem deve inventar o seu caminho”.

Não raro foram os casos em que Heidegger foi classificado numa “filosofia da existência” que incluiria pensadores como Sartre, Camus, Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Heidegger, entretanto, rejeita de forma veemente tal vinculação. Como ele mesmo afirma, o humanismo distingue-se pela forma com que ele lida com a concepção de liberdade e de natureza do homem. Mas todas as formas conhecidas de humanismo, seja o romano, o cristão, o marxista ou o existencialista assumem uma “interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo”<sup>63</sup>.

A natureza, o mundo e o próprio homem são pensados metafisicamente, sem uma consideração pela diferença ontológica. Nós já vimos como o homem, em sua co-pertinência com o mundo, é pensado em Heidegger (sempre em sua condição de transcendência, sempre em sua abertura ao ser). E a própria idéia de natureza, pensada originariamente como a *physis* grega, não deve ser concebida como um conjunto de entidades físicas, com as quais o homem se relaciona. Heidegger recupera em *Introdução à Metafísica* a noção da *physis* como uma experiência fundamental

do ser, que inclui em seu significado, além de céu, terra, animais e plantas, a própria história humana<sup>64</sup>. A *physis* é, em última instância, o próprio ser do ente<sup>65</sup>. Heidegger rejeita aqui, mais uma vez, a dualidade homem x natureza, onde a natureza é pensada cada vez mais como um recurso de exploração do homem, que se caracteriza, por sua vez, pela sua diferença dela.

A questão principal que diferencia o humano em Heidegger repousa em torno da diferença ontológica. Do humano que se constitui intrinsecamente em sua relação com o ser. Mas, assim como Heidegger, Sartre também cita o “ser” em relação com o “nada” na sua reflexão sobre o humano. A diferença é que o nada em Sartre exclui em sua reflexão a diferença ontológica, parece refletir apenas o vazio, o aberto de possibilidades que o homem, sozinho no universo, tem de escolher. O ser seria exatamente essa possibilidade aberta da “existência” humana.

Heidegger pensa a questão do nada (e do ser) de forma bem diferente. O nada compõe a diferença ontológica, pois ele “é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”<sup>66</sup>. Nessa perspectiva, certamente não podemos definir o nada, mas ele se caracteriza de forma negativa por não ser apreensível como um ente. E, ao mesmo tempo, pela sua possibilidade original, fundante, de nos remeter junto ao ente, numa abertura fundada pela angústia. A metafísica, ao esquecer a diferença ontológica, busca dominar o nada. Mas o nada é a própria condição da liberdade e de revelação da presença. “Sem a originária revelação do nada, não há ser-si-mesmo, nem liberdade”<sup>67</sup>. Enfim, o nada pertence à própria essência do ser.

O humano pensado por Heidegger lida, portanto, com a liberdade, mesmo que, “na maior parte das vezes”, estabeleça artifícios para fugir dela. E isso se dá, em última instância, porque o humano só se compreende na sua relação com o ser. A mensagem essencial

da Carta Sobre o Humanismo é que o “humanismo” heideggeriano se estabelece nessa relação. “O homem é ‘atirado’ pelo próprio ser na verdade do ser, para que, ex-sistindo desta maneira, guarde a verdade do ser para que na luz do ser, o ente se manifeste como o ente que efetivamente é [...]. O homem é o pastor do ser”<sup>68</sup>, define Heidegger. Mais adiante, ele afirma sem peias: “o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ek-stático da ex-sistência”<sup>69</sup>.

Seria essa concepção um anti-humanismo? Se o humanismo pressupõe um homem desgarrado, independente, que cria o seu próprio destino com sua “vontade de poder”, certamente que sim. E certamente esse não é o homem heideggeriano. Mas não nos parece impossível pensar no humano segundo outra concepção, um homem como parte da natureza, não a natureza de meros entes físicos apreendidos tematicamente pela ciência, mas como o “vigor reinante que brota”, que Heidegger via no amanhecer da filosofia grega<sup>70</sup>. É certamente nesse sentido mais essencial que ele completa: “pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a humanitas do homem numa posição suficientemente alta”<sup>71</sup>.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 54.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 41.

<sup>3</sup> Ibid., p. 56.

<sup>4</sup> Ibid., p. 37.

<sup>5</sup> Ibid., p. 42-43.

<sup>6</sup> DASTUR, Françoise. Heidegger e a Questão do Tempo. Lisboa: Insti-

tuto Piaget, 1997, p. 157.

<sup>7</sup> SCHUBACK, Márcia. “A Perplexidade da Presença”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 28. As novas edições brasileiras de *Ser e Tempo* são antecedidas por esse texto da tradutora da obra, quase que completamente dedicado a discutir teoricamente a sua escolha de tradução do *Dasein*.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, 1029a5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1031a.

<sup>10</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).

<sup>11</sup> Essa perspectiva mantém Heidegger em proximidade com a noção de compreensão de Dilthey, embora sempre buscando uma reflexão mais ontológica. Dilthey afirma, por exemplo: “a compreensão surge primeiramente dentro do círculo de interesse da vida prática. Nela, as pessoas se encontram destinadas ao intercâmbio. Tem de se entender, saber o que a outra quer. Assim surgem as formas elementares de compreensão”, cf. DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 231. Essa possível comunidade entre as pessoas é o que diferencia de forma preliminar a compreensão da explicação.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 85.

<sup>13</sup> Heidegger se utiliza de uma palavra alemã de origem latina, *Existenz*.

<sup>14</sup> *Idem*, *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>17</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>20</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 112.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>23</sup> Ibid., p. 103.

<sup>24</sup> Ibid., p. 158.

<sup>25</sup> A própria noção de região já delimita um espaço significativo. Segundo Heidegger, “cada lugar se determina como lugar deste instrumento para..., a partir de um todo de lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental” (Ibid., p. 154-155). Essa totalidade seria justamente a região.

<sup>26</sup> Ibid., p. 184.

<sup>27</sup> Ibid., p. 193.

<sup>28</sup> Ibid., p. 202.

<sup>29</sup> Ibid., p. 224.

<sup>30</sup> Ibid. Ver todo o parágrafo 40 desta obra.

<sup>31</sup> Ibid., p. 340.

<sup>32</sup> Ibid., p. 378.

<sup>33</sup> Ibid., p. 411.

<sup>34</sup> Ibid., p. 410.

<sup>35</sup> V., por exemplo, o Fédon de Platão.

<sup>36</sup> Ibid., p. 476.

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 76-77.

<sup>38</sup> Ibid., p. 74.

<sup>39</sup> Ibid., p. 90. Lichtung não é um termo usado com frequência em Ser e Tempo, sendo mais afeito a textos de fases posteriores de Heidegger, como A Origem da Obra de Arte. Não há inadequação, no entanto. Inwood associa a idéia de clareira à de desencobrimento (da verdade) e mostra como em Ser e Tempo, Heidegger associava a presença à clareira, cf. INWOOD, Michael. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 37-38.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência da Verdade. In: Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 160. (Os Pensadores)

<sup>41</sup> Ibid., p. 161.

<sup>42</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ibid., p. 162.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 120. (Os Pensadores)

<sup>45</sup> Ibid., p. 121.

<sup>46</sup> Ibid., p. 126.

<sup>47</sup> Ibid., p. 126-128. Como na contraposição entre cidade dos homens e cidade de Deus, em Santo Agostinho.

<sup>48</sup> Em Kant, as idéias da razão já não são representadas como as representações comuns, que decorrem do casamento de intuição e entendimento. Elas são como que conceitos estendidos por inferência que não podem ser provados, mas que servem de fundamento regulativo para a razão (como a idéia de Deus e de alma imortal).

<sup>49</sup> Ibid., p. 131.

<sup>50</sup> Ibid., p. 132.

<sup>51</sup> Ibid., p. 135.

<sup>52</sup> Ibid., p. 138.

<sup>53</sup> Ibid., p. 142.

<sup>54</sup> Ibid., p. 140.

<sup>55</sup> Ibid., p. 145.

<sup>56</sup> Ibid., p. 147. Heidegger faz aqui um jogo de palavras entre Grund (chão, fundamento) e Abgrund (abismo, sem chão).

<sup>57</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 455.

<sup>58</sup> Ibid., p. 253.

<sup>59</sup> Ibid., p. 254.

<sup>60</sup> Ibid., p. 326.



- <sup>61</sup> Ibid., p. 343.
- <sup>62</sup> FIGAL, Günter. Fenomenologia da Liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 50.
- <sup>63</sup> HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 41.
- <sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 53.
- <sup>65</sup> Ibid., p. 56.
- <sup>66</sup> HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica?. In: Heidegger: Conferência e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores), p. 54.
- <sup>67</sup> HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 58.
- <sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. Carta Sobre o Humanismo. Lisboa, Guimarães Editores: 1987, p. 52.
- <sup>69</sup> Ibid.,p.56.
- <sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966, p. 53.
- <sup>71</sup> Ibid., p. 52.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm. **El Mundo Histórico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- FIGAL, Günter. **Fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta Sobre o Humanismo**. 5ª. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **History of the Concept of Time: prolegomena**. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **The Basic Problems of Phenomenology**. Indianápolis: Indiana University Press, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência da Verdade**. Heidegger: conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996a (Os pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?**. Heidegger: Os Pensadores: conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1996b (Os pensadores).
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (coleção Os Pensadores).
- SCHUBACK, Márcia. “A Perplexidade da Presença”. In: HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 4ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009
- TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.