

**HEIDEGGER E O PROJETO DE SUPERAÇÃO
DA SUBJETIVIDADE**

**[HEIDEGGER AND THE PROJECT OF OVERCOMING
OF SUBJECTIVITY]**

Acylene Maria Cabral Ferreira

Professora Titular no Departamento de Filosofia
da Universidade Federal da Bahia
Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11374>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 107-130

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso objetivo é mostrar como o projeto heideggeriano de superação da metafísica ocidental enquanto um retorno à questão do ser enquanto ser, simultaneamente, implica em um projeto de superação da subjetividade. Utilizaremos a proposta de classificação elaborada pelos estudiosos do pensamento heideggeriano, para pontuarmos o tema da superação da subjetividade. Em seguida, indicaremos porque a temporalidade do *Dasein* (*Ser e tempo*) e a *Temporalität* do ser (*Os problemas fundamentais de fenomenologia*) constituem momentos distintos da superação da metafísica e da subjetividade, visto que ser não é mais concebido como substância, mas como temporalidade; e o homem não é mais entendido como sujeito, mas como *Dasein*. Assim, concluímos que o ser do homem não é mais determinado como subjetividade, mas como temporalidade.

Palavras-chave: Superação da metafísica; Subjetividade; Temporalidade; Ser.

Abstract: Our aim is to show how the Heideggerian Project of overcoming of Western Metaphysics through a return to the question of being as being, implies, at the same time, a project of overcoming of subjectivity. Based on the classification elaborated by Heideggerian scholars, we will start by locating the question of subjectivity in Heidegger's work. Next, we will discuss why the temporality of *Dasein* (*Being and Time*) and the *Temporalität* of being (*The Basic Problems of Phenomenology*) are different moments of overcoming both Metaphysics and subjectivity, in the sense that being is no longer understood as substance, but as temporality; and mankind is no longer understood as subject but as *Dasein*. This reflexion enables us to conclude that for Heidegger it is not subjectivity but temporality that constitutes the being of mankind.

Keywords: Overcoming of Metaphysics; Subjectivity; Temporality; Being.

1. Aproximações à classificação do pensamento heideggeriano

Grosso modo, podemos dizer que a primeira aproximação à obra de Martin Heidegger (1889-1976) foi cunhada pela perspectiva existencialista centrada, principalmente, em *Ser e tempo* (1927). Exemplo marcante desta recepção é a obra *O ser e o nada* (1943) de Jean-Paul Sartre. Com o crescente interesse de muitos estudiosos acerca da filosofia heideggeriana, em 1963, William J. Richardson publicou o livro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, com o intuito de facilitar o acesso à obra do filósofo. Tendo em vista este propósito, Richardson considerou que os textos da década de 1920 e os temas da facticidade, existência, *Dasein*, sentido do ser, temporalidade, hermenêutica, transcendência, diferença ontológica e desconstrução da metafísica caracterizavam a primeira fase do pensamento do filósofo e, por isto, ele denominou esta fase como Heidegger I. Em sequência, ele nomeou os textos produzidos a partir da década de 1930 e os temas da verdade/desvelamento (*alétheia*), liberdade como deixar ser o ente, *Ereignis* (acontecimento-apropriação de ser-tempo-espaço), linguagem, arte e técnica, como Heidegger II. No prefácio do livro *Through Phenomenology to Thought* encontramos a famosa *Carta a Richardson*, escrita por Heidegger em 1962, na qual ele afirma não ter abandonado a problemática central de *Ser e Tempo* em seus trabalhos posteriores, ao contrário, ele confirma que a temática do ser se torna ainda mais patente e singular na virada ou viravolta (*Kehre*) da questão da verdade. E acrescenta que a distinção entre Heidegger I e II somente é justificável se entendermos que ambas as fases de seu pensamento encontram-se, intrinsecamente, interligadas (Heidegger, 2003a, p. XVI, XXII). Apesar desta resposta de Heidegger, a distinção feita por Richardson foi fortemente adotada no meio acadêmico, vigorando até os dias de hoje. É preciso salientar que, especificamente, os anos de 1930 são considerados como o período da *Kehre* (Heidegger, 1962, p. 43, 44), em analogia ao termo utilizado por Heidegger para referir-se ao redi-

recionamento de seu pensamento da questão da verdade como desvelamento do ente (Heidegger I) para a concepção da verdade como acontecimento-apropriação do ser (Heidegger II).

Com o início da publicação da *Obra Completa* de Heidegger (*Gesamtausgabe/GA*) em 1975, acentua-se o esforço de muitos estudiosos para encontrar uma forma adequada de periodização e de escolarização do pensamento do autor. Esta necessidade de normatização é tamanha, que se estende até aos seus comentadores. Nesta perspectiva, para Jean Grondin, aqueles que defendem a continuidade do pensamento heideggeriano seriam de direita; aqueles que veem somente ruptura entre as fases do pensamento do filósofo seriam de esquerda; e os de centro seriam aqueles que professam o aprofundamento da mesma questão (ser) com diferentes denominações (Grondin, 1987, p. 12). Avançando nessa linha de classificação, Thomas Sheehan (2001, p. 184-185) acrescenta que [i] os estudiosos considerados de extrema direita ou ultra ortodoxos estariam associados às interpretações de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e da Sociedade Heidegger, na Alemanha, ou/e às interpretações de Jean Beaufret, François Fédiér e François Vezin, na França. [ii] Os de extrema esquerda, influenciados pela leitura do livro *Demythologizing Heidegger* (1993) de John D. Caputo, se apoiam no envolvimento de Heidegger com o nazismo. Esta ala ganhou combustível extra, em 2014, com a publicação do volume 94 da GA (*Cadernos Negros*).¹ [iii] Os de centro-direita adotam uma posição ortodoxa tendendo a mapear e a tabular a gênese do pensamento de Heidegger. Estes seguem a corrente de pensamento de Theodore Kisiel (1995) e de John Van Buren (1994). Finalmente, [iv] os de centro-esquerda encontram-se atrelados aos comentários de caráter pragmático de Hubert Dreyfus à primeira parte de *Ser e tempo* expostos em seu livro *Being-in-the-world* (1991).

¹ Esse volume contém a transcrição das anotações de Heidegger entre 1931 e 1938, nas quais o filósofo expõe suas reflexões sobre o nazismo e o período de seu reitorado (1933-1934).

Do nosso ponto de vista, a dificuldade em normatizar ou de aproximação ao pensamento de Heidegger se deve ao fato de que ele considerava o seu trabalho filosófico como um caminho para pensar, portanto, com desvios, idas e vindas. Enquanto caminhos meditativos, podemos dizer que a reflexão filosófica do autor tem gerado mais controvérsias do que consensos e, por isso, como diria o próprio Heidegger, oferece mais a pensar.

Para pontuarmos a relação de Heidegger com a temática da subjetividade, nos deteremos no período das primeiras preleções de Freiburg (1919-1923), no qual ele foi assistente de Edmund Husserl; e também nas preleções de Marburg (1923-1928), período no qual ele foi professor associado na Universidade de Marburg. Cabe ressaltarmos que os filósofos que mais influenciaram o jovem (1907-1917) e o primeiro Heidegger (1919-1929) foram o neokantiano Heinrich Rickert² e Edmund Husserl,³ mediante os quais ele entrou no debate sobre o psicologismo; Emil Lask⁴ e Wilhelm Dilthey,⁵ os quais o levaram a pensar os temas da vida fáctica, da hermenêutica e da historicidade. É importante acrescentarmos que, em 1907, Heidegger recebeu uma cópia do livro *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles* (1862) de Franz Brentano. A leitura deste livro o impactou tão fortemente, que o conduziu a formular a questão do ser e a análise existencial do ente que questiona sobre o ser. Especificamente, nos basearemos em tais formulações para explicitarmos o projeto heideggeriano de superação da subjetividade.

² Orientador de Heidegger em sua tese de habilitação (que o qualificava a lecionar) intitulada *A doutrina das categorias e da significação em Duns Escoto*, defendida em 1915.

³ As obras de Husserl que mais influenciaram Heidegger foram as *Investigações lógicas e Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a uma fenomenologia pura* (Ideias I).

⁴ Cf. Kisiel, 2002.

⁵ Cf. Scharff, 2013.

2. Retorno à questão do ser como projeto de superação da subjetividade

Enquanto aluno e assistente de Husserl, a herança metodológica de Heidegger é a fenomenologia. Podemos testemunhar esta herança, principalmente, na discussão sobre o método fenomenológico que encontramos no parágrafo 7 de *Ser e tempo* e na preleção *Os problemas fundamentais de fenomenologia* (Heidegger, 2012, p. 35-39). Nesta, ele afirma que o método fenomenológico baseia-se em três momentos constitutivamente interligados: redução, construção e destruição; isto significa que toda construção se reduz a uma destruição, resultando assim em uma reconstituição. É plausível dizermos que estes momentos são fundamentais para a elaboração do projeto filosófico de Heidegger, o qual tem como eixo central a destruição ou desconstrução da história da metafísica ocidental desde a Modernidade até os pré-socráticos. Com este projeto, ele pretendia retornar e reconstituir a questão do ser enquanto ser, pois segundo ele, desde que Platão pensou o ser como *Idea* e a verdade como correção, a filosofia trata o ser como ente, levando a uma entificação do ser (cf. Heidegger, 1999), e a verdade como adequação, ocasionando, assim, o que ele chama de esquecimento do ser. Imbuído por este propósito, Heidegger travará um fecundo debate com filósofos de diferentes momentos da história da filosofia; por exemplo: Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás, Duns Escoto, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Husserl entre outros.

Como adepto da fenomenologia, Heidegger herda a máxima do método fenomenológico, qual seja, “retornar às coisas mesmas.” (Husserl, 2007, p. 30). Porém, enquanto para Husserl esta máxima consistia em investigar os objetos intencionais que *aparecem* para a consciência, para Heidegger “a coisa mesma” da filosofia consistia no fenômeno do ser, o *inaparente*, isto é, *o que se mostra (fenômeno)* como velamento. Para ele, “*ser-velado é o contra-conceito de fenômeno* e tais velamentos são realmente o tema imediato da

reflexão fenomenológica” (Heidegger, 1992, p. 86). Neste sentido, a fenomenologia é o método que mostra o que se encontra velado (ser) na manifestação do fenômeno (verdade do ente). Dessa maneira, a fenomenologia é ontologia e a “filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica” (Heidegger, 2006, p. 78) do *Dasein*.

Ao desviar a centralidade da investigação epistemológica acerca da consciência intencional e da subjetividade transcendental, para a investigação ontológica acerca da constituição do *ente* que compreende o sentido do ser (hermenêutica do *Dasein*), Heidegger desconstrói a pergunta guia da metafísica – o que é o ser?, e a reconstitui como – qual é o sentido do ser? Guiada por esta pergunta, a fenomenologia é entendida como hermenêutica, ou seja, como compreensão e interpretação do sentido do ser. Esta desconstrução heideggeriana é conhecida como virada hermenêutica da fenomenologia. Que quer dizer isto?

Enquanto epistemologia e fundamento de toda ciência rigorosa, a fenomenologia investiga a intencionalidade da consciência, enquanto esta é doadora da objetividade e do conhecimento verdadeiro. Para Husserl, a consciência é intencional porque ela está sempre em direção a algo do mundo, o qual é transcendente em relação à consciência, visto que nela não há nenhuma representação de mundo. Porque a intencionalidade constituída pela consciência visa o sentido e doa significação a algo do mundo, a consciência é considerada como transcendental, ou seja, ela é o lugar no qual o sentido das coisas mesmas aparece. Dessa maneira, a consciência intencional é sempre consciência de alguma coisa. Já em Heidegger, a fenomenologia-hermenêutica investiga o ser da consciência intencional, isto é, ela investiga as estruturas ontológicas que constituem o *Dasein*.⁶ Assim como a consciência inten-

⁶ A palavra “*Dasein*” é traduzida para o português como presença, aí-estar, ser-aí, estar-aí, aí-ser. Como não há consenso sobre a tradução, usaremos o termo original: “*Dasein*.” Explicitaremos, no decorrer do texto, o significado filosófico atribuído por Heidegger a esta palavra da língua alemã.

cional, o *Dasein* também está sempre em direção a algo do mundo. Porque o *Dasein* é o ente que compreende o sentido de ser e doa significância a algo do mundo, podemos dizer que ele também é transcendental. Mas diferentemente da fenomenologia husserliana, o *Dasein* não é conceituado como uma subjetividade transcendental ou um sujeito absoluto destituído de mundo, antes, a significância ou a mundanidade do mundo é um existencial que constitui o ser do *Dasein*. Por isto, o *Dasein* é ser-no-mundo.

O projeto filosófico de destruição ou desconstrução da história da entificação ou esquecimento do ser, guiado pelo propósito de reconduzir a filosofia a sua fonte originária (a questão do ser enquanto ser), e a tentativa de criar novas possibilidades de acesso ao ser, impulsionaram Heidegger a abandonar a elaboração da terceira divisão da primeira parte e as três divisões da segunda parte do tratado *Ser e tempo*. Podemos afirmar que um dos motivos desta mudança de direcionamento em seu projeto filosófico se deve ao fato de que a hermenêutica do *Dasein* (efetivada pela analítica existencial) ainda persistia no âmbito teórico da metafísica ocidental, posto que a descoberta e a revelação do sentido do ser estavam centradas no *Dasein*. Por quê? Em *Ser e tempo*, o *Dasein* é estruturado pela compreensão pré-ontológica do ser (compreensão do ser em geral), por isto ele sempre se questiona sobre o seu próprio ser e sobre o ser dos demais entes. Enquanto estruturado pelo existencial do compreender, o *Dasein* é constituído como abertura para o ser. Isto significa que ao relacionar-se com os entes, ele projeta sentido de ser em direção aos entes. Logo, nesta projeção ele compreende o ser dos entes como sentido. Sendo assim, em sua existência cotidiana ele acolhe, antecipadamente, o sentido do ser e significa os entes em um ou outro modo de ser. Por exemplo, caneta compreendida como para escrever no caderno, ou então como marcador da página do livro, na qual alguém interrompeu a leitura. Apesar de este modo de determinação projetiva do ser do ente (mundanidade) distinguir-se da concepção racional-subjetiva do ser do ente (objetividade), pode-

mos dizer que Heidegger ainda encontrava-se próximo ao modo como a metafísica ocidental determinava ser, qual seja, em relação ao ente.

Com o afimco de levar seu projeto filosófico adiante, na preleção *Os problemas fundamentais de fenomenologia*, atestamos o esforço do filósofo para ir além do sentido do ser compreendido como existencialidade e temporalidade do *Dasein* (*Ser e tempo*). Nesta preleção, sua finalidade não é mais investigar a *compreensão dos entes* mediante a projeção do sentido do ser em direção aos entes, mas sim investigar a *compreensão do ser* através da projeção do ser em direção ao tempo. Podemos afirmar que esta mudança no projeto filosófico heideggeriano não indica apenas a desistência da escritura da segunda parte de *Ser e tempo*, mas aponta também para mais uma tentativa de superar a temática da subjetividade na filosofia; visto que a questão do ser não seria mais tratada como um retorno à questão do sujeito, mas como constituição da temporaneidade (*Temporalität*) do ser. Nesta perspectiva, *Os problemas fundamentais de fenomenologia* dá início à chamada virada do pensamento heideggeriano e, simultaneamente, representa a tentativa do filósofo de completar a terceira divisão, intitulada “Tempo e Ser”, da primeira parte de *Ser e tempo* (cf. Sallis, 1995, p. 134). No entanto, a virada da questão do ser em direção ao tempo ainda não pareceu suficiente para Heidegger realizar a destruição da metafísica ocidental, porque esta também estava atrelada aos entes, não mais ao ente *Dasein*, mas aos entes com os quais o *Dasein* lida em seu cotidiano: os instrumentos em sua manualidade, ou seja, os manuais/*das Zuhandene* (cf. Heidegger, 2006, §§14-18).

Com o objetivo de dirigir-se à raiz da questão do ser, na década de 1930, Heidegger abandona a hermenêutica existencial do *Dasein* e a temporaneidade do ser, passando a correlacionar ser à *alétheia*, palavra grega que geralmente é traduzida como verdade; versão que ele rejeita e traduz, literalmente, esta palavra como

não-velamento (*a-létheia*). Ao relacionar ser à *alétheia*,⁷ ele pretendia efetivar o retorno da filosofia à sua origem, visto que ser é uma descoberta dos gregos nos primórdios da metafísica ocidental. Com este retorno, ele julgava que a filosofia contemporânea teria condições de redirecionar-se da questão do ser enquanto ente para esta do ser enquanto ser. Ou seja, haveria uma transição do entendimento do ser como sentido (hermenêutica do *Dasein*) para a concepção do ser como desvelamento (*alétheia*). Neste deslocamento, ser não é mais concebido no horizonte do tempo como sentido, mas antes como desvelamento, este que deixa transparcer a verdade do ser em vez da verdade do ente. Em continuidade a radicalização do seu projeto filosófico, Heidegger afirma que ser se manifesta em uma clareira (cf. Heidegger, 2002), em uma região aberta onde se dá o acontecimento do ser. Insatisfeito, ainda, com esse modo de acesso ao ser, ele diz que ser se dá como *Ereignis* (cf. Heidegger, 2002; 2013), quer dizer, como apropriação do acontecimento de ser-tempo-espaço. Conceito este que o conduzirá a outra concepção mais radical: ser se dá na quadratura, ou seja, na unidade apropriadora de deuses, mortais, céu e terra.⁸ Não explicitaremos aqui estes conceitos porque nos desviaríamos da temática da subjetividade, posto que eles foram elaborados, exatamente, para pensar a questão do ser além da questão da subjetividade/objetividade, portanto, fora das concepções de dualidade presentes na história da filosofia, como por exemplo: alma/corpo, inteligível/sensível, essência/existência, transcendência/imanência, sujeito/objeto, verdade/falsidade. Conforme Heidegger, tais dualidades têm lugar na história da metafísica ocidental, porque os filósofos desconheciam a diferença ontológica entre ser e ente e, por isto, definiam ser, semelhantemente, como

⁷ Cf. os textos das conferências “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)” e “Logos (Heráclito, fragmento 50)” (Heidegger, 2008a, p. 227-249/183-203). Cf. também “A teoria platônica da verdade” (Heidegger, 2008b, p. 215-250).

⁸ Cf. “Construir, habitar, pensar” e também “A coisa” (Heidegger, 2008a, p. 125-160).

determinavam ente, isto é, como substância ou objeto. Motivo pelo qual, na Modernidade, a entificação do ser é entendida como objetividade.

O movimento metodológico, que orientava a reconstituição da questão fundamental da filosofia ocidental (a questão do ser) e guiava o projeto filosófico de destruição do esquecimento do ser e da subjetividade, foi definido pelo próprio Heidegger como superação da metafísica.⁹ Porque na história da filosofia a questão do ser, de certa maneira, encontra-se atrelada ao homem,¹⁰ este projeto de superação da metafísica, por sua vez, requer a descoberta de novos conceitos para referir-se tanto ao ser quanto ao homem. Quer dizer, o retorno à questão do ser enquanto ser implica, inicialmente, em uma desconstrução e reconstituição do conceito de homem. Por quê? Certamente, ser é uma questão apenas para o ente humano, já que não encontramos nenhum outro ente no planeta Terra questionando-se sobre o ser. Na história da filosofia, grosso modo, desde Platão o ser do homem concerne à alma racional e desde a Modernidade ao sujeito. Nesta perspectiva, o projeto heideggeriano de superação da metafísica se propõe a deslocar o ser do homem para outra base que não seja a alma, razão, substância pensante, mente, espírito, consciência, ego transcendental. A finalidade deste projeto em fundamentar o ser do homem em outra base que não fosse a racional subjetividade, era justamente fundar uma concepção de ser que escapasse ao sentido de inteligível, substância, transcendência, imanência e objetividade.

Na medida em que o projeto filosófico de superação da metafísica ocidental denota o afastamento de Heidegger em relação à temática da subjetividade e acentua o seu esforço para reconstituir a concepção de ser e de homem na história da filosofia, podemos acrescentar que este projeto filosófico transfigura-se em um projeto

⁹ Cf. “A superação da metafísica” (Heidegger, 2008a, p. 61-86).

¹⁰ A palavra “homem” está sendo utilizada neste texto no sentido genérico de ser humano.

de superação da subjetividade.¹¹ Por quê? *Somente a partir de uma nova constituição de homem, poderá surgir uma nova concepção de ser*, já que ser é um problema apenas para o ente humano. Neste viés, superar a metafísica ocidental significa desconstruir o sentido de ser como objetividade e o de homem como subjetividade. E a tarefa da fenomenologia, neste projeto, consiste em investigar sobre o ser do “eu penso” (cf. Heidegger, 2006, §10) e, consequentemente, sobre o ser da consciência intencional (cf. Heidegger, 1992, p. 102). Com este propósito, no período de 1925-1929, Heidegger trava um debate não apenas com Descartes, mas também com Kant e Husserl, com vistas a reconstituir o conceito de ser humano fora da relação alma/corpo, essência/existência, sujeito/objeto, transcendência/imanência. Como resultado deste debate ele conclui que o fundamento ontológico do homem, entendido como sujeito ou consciência, é o *Dasein*. Nesta perspectiva, o projeto de superação da subjetividade, inicialmente, requer a destruição do sujeito e a clarificação do ser do *Dasein* como acesso ontológico ao ser do sujeito. Com isto ter-se-ia também a superação da objetividade e uma nova base para fundamentar a questão do ser. Nesta linha de raciocínio, Heidegger afirma que a subjetividade (objetividade) é um obstáculo para a questão do ser, por isto, é preciso supera-la (cf. Heidegger, 1976, p. 320). Esta seria a tarefa primordial de *Ser e tempo*: desconstruir a história da filosofia ocidental através da desconstrução do conceito de ser. Metodológica e fenomenologicamente, isto significa reconduzir o conceito de ser a sua fonte mais originária mediante a estruturação do ser do *Dasein* (analítica existencial). Com este esclarecimento sobre o projeto de superação da metafísica, respondemos a pergunta por que a questão do ser encontra-se, nesse momento do pensamento heideggeriano, interligada à constituição do ser do *Dasein*.

¹¹ “Para Heidegger, subjetivismo consistia na conjunção, peculiar à filosofia moderna, de uma primazia epistemológica dada ao sujeito e de uma ausência de questionamento ontológico sobre o ser do sujeito.” (Raffoul, 1998, p. 5)

3. Deslocamento da subjetividade para a temporalidade

Se *Dasein* não é definido como sujeito, razão, consciência ou subjetividade transcendental, o que significa *Dasein*? Em que medida o conceito de *Dasein* se distingue do de sujeito? Por que os caracteres ontológicos que determinam o *Dasein* apontam para a superação da subjetividade? Qual a relação entre *Dasein* e homem?

Assim como “*ser-velado é o contra-conceito de fenômeno*”, analogamente, podemos dizer que *Dasein* é o contra-conceito de sujeito. Enquanto tal, *Dasein* não significa o mesmo que homem, sendo assim, as determinações que, geralmente, utilizamos para definirmos “homem” não se aplicam ao *Dasein*. Desta feita, não podemos designar *Dasein* como um composto de alma e corpo, razão e sensação, como animal racional, animal político ou sujeito. Antes, *Dasein* significa ser-no-mundo, quer dizer, o ente que existe lançado no mundo, que vive *junto* e *em* constante relação *com* outros entes. Apesar de *Dasein* figurar como um importante conceito na filosofia heideggeriana até 1930, o uso da palavra “*Dasein*” como termo filosófico não é uma invenção de Heidegger, pois esta palavra, comum na língua alemã, já era utilizada na filosofia para designar o sentido de existência das coisas. Nesta perspectiva,

Husserl segue Kant utilizando o conceito de existência, *Dasein*, no sentido de algo simplesmente dado. Ao contrário, para nós, a palavra *Dasein* não designa, como o faz Kant, o modo de ser das coisas naturais, ela não designa nenhum modo de ser, mas um ente determinado, que nós mesmos somos, o *Dasein* humano. Determinamos o modo de ser do *Dasein* de existência. Para Kant e para a escolástica, a existência é o modo de ser das coisas naturais, para nós, ela é o modo de ser do *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 46)

Como podemos entender este deslocamento do sentido de existência como modo de ser das coisas naturais para o modo de ser do homem? A primeira vista parece que tal deslocamento realiza apenas uma inversão do uso filosófico da palavra “existência” para designar o ser do *Dasein* humano em vez do ser das coisas. Mas, se

levarmos em conta que Heidegger propõe este deslocamento para mostrar como o conceito de *Dasein* humano vai além do conceito de sujeito e de consciência, então, este deslocamento não consiste, pura e simplesmente, em uma inversão. Pois, se assim o considerássemos, continuaríamos centrados no mesmo princípio metafísico que prepondera na Modernidade, qual seja, ser entendido relativamente à alma/sujeito/subjetividade ou à coisa/objeto/objetividade. Que significa tal deslocamento?

Na medida em que a existência cotidiana determina o ser do homem, este não é mais definido como alma, razão ou consciência e, conseqüentemente, ser não é mais entendido como inteligível, ideal ou transcendental. Sendo sua existência o homem é essencialmente *Dasein*. Isto quer dizer que o ser do *Dasein* humano se constitui a cada vez em que existindo, o *Dasein* questiona, compreende e significa o seu próprio ser e o dos demais entes com os quais ele se relaciona em sua vida cotidiana (existência). Considerando-se que na analítica existencial, ser-no-mundo é a estrutura *a priori* e fundamental que constitui o ser do *Dasein*, podemos afirmar que esta estrutura figura como uma das principais distinções entre os conceitos de sujeito e de *Dasein*. Por quê? A partir desta estrutura e dos existenciais que constituem o *Dasein*, a concepção do ser do homem se altera completamente, porque enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é constituído pela significância que ele doa ao mundo a partir de sua vida cotidiana com os entes, e não pela alma, razão ou consciência. Isto significa que a base para o conhecimento do mundo não se encontra mais fundada na intencionalidade e na atitude teórica, mas antes na compreensão pré-ontológica e na atitude prática.

Novamente, é preciso ressaltar que também neste caso não presenciamos uma inversão, já que tanto a atitude teórica quanto a atitude prática originam-se do existencial do compreender e, portanto, são um modo de ser ou um comportamento do *Dasein*. Enquanto elas são um modo como o *Dasein* compreende o sentido de ser do mundo, as atitudes teórica e prática são co-originárias e

co-pertinentes, posto que elas são determinadas pelas estruturas antecipativas (posição prévia, visão prévia e concepção prévia) do existencial da interpretação, o qual consiste na elaboração do compreender (cf. Heidegger, 2006, §32). Ao passo que as estruturas antecipativas determinam o modo como o *Dasein* conhece o mundo, elas caracterizam o ser do *Dasein* como circularidade. Nesta constituição ontológica de círculo, o *Dasein* acessa o sentido do mundo no modo de uma circularidade hermenêutica, isto é, ele compreende e interpreta o sentido do *ser* como significância dos entes a partir de sua lida cotidiana (atitude prática), assim como tematiza e conhece os *entes* mediante a significação do ser dos entes (atitude teórica). Conforme esta caracterização da circularidade hermenêutica, o conhecimento do mundo origina-se da compreensão pré-ontológica e da atitude prática do *Dasein*. Todavia, cabe sublinhar que a atitude prática não é de todo sem a atitude teórica, já que elas são copertinentes e, estruturalmente, constituídas pela circularidade hermenêutica.

De acordo com a conceituação de *Ser e tempo*, podemos adiantar que a atitude prática tem um caráter prévio em relação à atitude teórica, por isto ela é ontológica; e a atitude teórica é a expressão significativa da atitude prática, sendo assim, ela é ôntica. Ou seja, na atitude prática o *Dasein* lida com o sentido do ser dos entes e na atitude teórica ele lida com a significação dos entes. Porém, mais importante do que discutir se o conhecimento do mundo se origina da atitude teórica ou da prática, consiste em frisar que o sentido do ser e o conhecimento do mundo, que são determinados pela circularidade hermenêutica, constituem um modo de significância do mundo (atitudes prática e teórica) que não é psicológico, intuitivo, subjetivo ou objetivo, mas existencial e mundano. Nesta perspectiva, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é a condição de possibilidade do conhecimento do mundo e a fonte originária da intencionalidade e da subjetividade. Desta feita, o *Dasein* é o fundamento ontológico do homem entendido como

consciência ou sujeito e, concomitantemente, do mundo visto como objeto ou objetividade.

De certo modo, podemos também correlacionar o deslocamento do sentido de existência ao problema da diferença ontológica entre ser e ente (cf. Heidegger, 2006, p. 332 *et seq.*), diferença que, segundo Heidegger, encontrava-se velada na história da filosofia desde Aristóteles, posto que este se referia a *phýsis* de forma ambígua, isto é, tanto no sentido de ente entendido como coisa natural, quanto no sentido de essência ou ser das coisas (cf. Heidegger, 2003b, §9). Do nosso ponto de vista, a função metodológica da diferença ontológica tinha por objetivo escapar desta ambiguidade aristotélica, com a finalidade de pensar o ser enquanto ser; e também fundamentar os caracteres ôntico-ontológicos que constituem o ser do *Dasein*. Metodologicamente, podemos dizer que a diferença ontológica funciona como o princípio que fundamenta os modos de ser do *Dasein* e, portanto, o modo como este compreende ser. Na medida em que Heidegger afirma que o ser do sujeito e da consciência é o *Dasein*, metodologicamente, podemos dizer que os conceitos de diferença ontológica e de circularidade hermenêutica cumprem o papel de fundamentar o ser do sujeito e da consciência. Porque o projeto filosófico heideggeriano de superação da metafísica consiste em pensar ser sem relacioná-lo ao ente, podemos acrescentar que tal projeto inclui também a superação da própria diferença ontológica, já que esta concerne à diferença entre ser e ente. Entretanto, não podemos desconsiderar que os conceitos de diferença ontológica assim como de *Dasein* são fundamentais para o projeto de superação da metafísica, principalmente, no que diz respeito aos trabalhos de Heidegger até 1929/30.

Na analítica existencial (1927), a diferença ontológica aparece ainda em estado embrionário como a diferença entre os primados ontológico (determinação de *ser* que constitui a existencialidade do *Dasein*) e ôntico (em seu ser, isto é sendo existência, o *Dasein* compreende ser). Enquanto o *Dasein* existe e está sendo, ele com-

preende seu ser e, reciprocamente, compreende também o ser dos demais entes. Isto implica que existindo/sendo, de alguma maneira, o *Dasein* relaciona-se com o seu próprio ser, motivo pelo qual Heidegger determina o ser do *Dasein* como existência, não no sentido usual de simplesmente dado, mas no sentido radical de possibilidade de ser; e denomina a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo de existenciária (cf. Heidegger, 2006, p. 48). Porque onticamente a existência é o ser com o qual o *Dasein* se relaciona (cf. Heidegger, 2006, p. 48), ontologicamente o *Dasein* é constituído por estruturas ou determinações existenciais. Por isto, onticamente o *Dasein* compreende a si como o ente que ontologicamente ele mesmo é, qual seja, ser-no-mundo. Isto significa que a existencialidade é “a constituição de ser de um ente que existe” (Heidegger, 2006, p. 49) e que “a questão da existência é um ‘assunto’ ôntico” do *Dasein* (Heidegger, 2006, p. 48). Apesar de o *Dasein* compreender a si e ao mundo mediante os primados ôntico e ontológico, ele não consegue explicitar o que marca a diferença entre ser e ente, sendo assim ele compreende, interpreta e significa ser em relação ao ente, quer dizer, ele conceitua ser, tornando-o um tema possível para a filosofia (cf. Heidegger, 2012, §22). Esta inevitável impotência do *Dasein*, no que diz respeito à determinação do elemento que diferencia ser e ente, está fundada em sua própria constituição ontológica de círculo hermenêutico. Porque o *Dasein*, existencialmente, é constituído por este caráter de circularidade, onticamente ele não tem como escapar deste modo de compreender ente com vistas ao sentido do ser (cf. Heidegger, 2006, p. 214-215) e de compreender ser em direção ao ente. Devido a esta constituição existencial e ontológica do *Dasein*, qual seja, compreender projetiva e antecipadamente ser, partimos do pressuposto que os conceitos de diferença ontológica e de circularidade hermenêutica cumprem a função de mostrar o estreito entrelaçamento entre a questão do ser e a constituição do ser do *Dasein*. E, nesta perspectiva, estes conceitos desempenham um

importante papel no projeto heideggeriano de superação da subjetividade.

Como o *Dasein* vivencia a diferença ontológica e a circularidade hermenêutica? Em seu cotidiano o *Dasein* se direciona e lida com os entes e não com o ser, por isto, ele não consegue apontar para o ser assim como ele faz com o ente, pois somente o ente é. Assim, ele faz a experiência do ser (cf. Ferreira, 2015, p. 115-142) como isto que se manifesta e aparece como compreensibilidade ou sentido do ente. Na medida em que o *Dasein* é estruturado pelo existencial do compreender e pela abertura projetiva que caracteriza este existencial, ele acolhe a manifestação do ser e compreende ser como sentido que determina o modo de ser do ente, ou seja, ele vive na circularidade hermenêutica e experimenta a diferença ontológica. Isto quer dizer que enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura (*Da*).

O significado corrente do termo “*Da*,” que compõe a palavra “*Dasein*,” é “aqui,” “aí” ou “lá”. Mas para Heidegger, o termo “*Da*” refere-se à abertura essencial que constitui o *Dasein*, visto que “aqui,” “aí” ou “lá,” derivam da relação que o *Dasein* tem com os entes em sua lida cotidiana. Se o *Dasein* está perto da mesa e distante da cadeira, ele diz que a mesa está aqui e a cadeira está lá. Contudo, se esta situação se inverte, ele dirá que a mesa está lá e a cadeira aqui. Portanto, a determinação de ser dos entes, neste caso, esta mesa, aquela cadeira ou vice-versa deriva da relação do *Dasein* com estes entes. Melhor, origina da abertura que constitui o ser do *Dasein* mediante a qual ele compreende o sentido de ser dos entes. Em *Ser e tempo*, os modos constitutivos do ser do “*Da*” são encontrados, especialmente, nos existenciais da disposição, do compreender e da fala (cf. Heidegger, 2006, p. 191-192). Enquanto o *Dasein* é estruturado por estes existenciais, ele é constituído como abertura prévia para o mundo, abertura projetiva para o ser e abertura da significância do mundo (cf. Heidegger, 2006, p. 196).

Como os caracteres ontológicos, que constituem o ser do *Dasein* como existência, promovem a superação da subjetividade? Para demonstrarmos com mais acuidade e profundidade as diferenças entre os conceitos de sujeito e de *Dasein*, precisaríamos reportar aos principais conceitos que estruturam e constituem, existencial e ontologicamente, o *Dasein*. Desta feita, teríamos condições de pontuarmos como cada um destes conceitos consiste em uma proposta de superação da subjetividade. Todavia, este encaminhamento nos levaria a perpassar todo *Ser e tempo*. Como este não é nosso objetivo, além das diferenças que já indicamos, anteriormente, através dos conceitos de ser-no-mundo, compreensão pré-ontológica, circularidade hermenêutica e diferença ontológica, vale ressaltar que os conceitos de abertura e de temporalidade têm grande relevância para a temática da superação da subjetividade e do esquecimento do ser. Por quê?

Se partimos do pressuposto que *Dasein* é o contra-conceito de sujeito, logo, podemos considerar que a compreensão pré-ontológica é o contra-conceito de consciência. Tal consideração nos permite inferir que a abertura projetiva do compreender é o contra-conceito da intencionalidade enquanto intuição. Em sequência, podemos afirmar que a compreensão pré-ontológica e a abertura projetiva para o ser não concernem à consciência, ao psicológico ou ao intelectual, mas antes ao existencial e ao ontológico, posto que ambas são estruturas que constituem o modo de ser do *Dasein*.

Por que a abertura do existencial do compreender é caracterizada como projetiva? Enquanto o compreender é constituído pelas estruturas antecipativas da circularidade hermenêutica, ele é estruturado como antecipação. À proporção que o compreender é antecipação, ele é caracterizado como prévio, ou seja, como pré-ontológico. Porque o compreender é estruturado como antecipação, ele se fundamenta em possibilidades de ser e, nesta constituição ontológica, ele é, essencialmente, projeto. Neste arcabouço conceitual, o compreender é abertura, quer dizer, ele projeta,

antecipadamente, possibilidades de sentido do ser em direção ao ente; por isto, a abertura que o constitui é caracterizada como projetiva. E porque o *Dasein*, ontológica e existencialmente, é constituído como abertura, ele compreende previamente o ser como sentido projetado no ente.

Se as aberturas que constituem existencialmente o ser do *Dasein*, são determinadas pelo caráter de *circularidade*, então, o modo de ser do homem e das coisas não é mais concebido a partir da *verticalidade* que prepondera na metafísica ocidental. Quer dizer, ser não é mais compreendido em relação ao sujeito ou objeto, transcendência ou imanência, essência ou existência, mas sim em uma circularidade hermenêutica e ontológica entre ser e tempo. Dessa maneira, ser não é entendido como algo ideal ou inteligível, mas como temporalidade, posto que o sentido do ser é dado no horizonte do tempo. Motivo pelo qual o *Dasein* compreende a si e aos demais entes como temporais. Na medida em que o conhecimento do mundo não se fundamenta em uma verticalidade, podemos concluir que ele não está mais centrado em uma dualidade. Isto é, o ponto de partida para o conhecimento não deriva do sujeito ou do objeto, já que na circularidade não há lugar para a verticalidade e, portanto, para a dualidade. Antes, na circularidade prepondera uma relação de co-pertencimento e de co-constituição entre as partes, no caso da filosofia heideggeriana na década de 1920, entre ser e tempo, *Dasein* e mundo. Enquanto existencialmente estruturado pelo caráter de circularidade ontológica, o *Dasein* constitui mundo (significância do mundo) e, reciprocamente, é constituído pela significância do mundo (ser-no-mundo). Nesta constituição de circularidade o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura, quer dizer, ele se fundamenta em possibilidades de ser, por isto, ele é determinado como poder-ser. Para nós, a constituição do ser do *Dasein* como abertura (possibilidade/poder-ser) tem por finalidade romper com a concepção de substância pensante enquanto fundamento do ser do sujeito. Como? À proporção que entendemos possibilidade como o contra-conceito

de substância, podemos considerar que possibilidade de ser é contra-conceito de substância pensante. Logo, enquanto o *Dasein* se fundamenta em possibilidades de ser, ele não se constitui como substância pensante. Sendo assim, o *Dasein* não é constituído como razão ou consciência nem tão pouco concebido como sujeito. Eis aí a importância do conceito de abertura para a superação da subjetividade.

A partir dos deslocamentos de sujeito para *Dasein*, de consciência para compreensão pré-ontológica, de intuição para abertura projetiva, de verticalidade para circularidade ontológica e de substância pensante para possibilidade de ser, temos condições de apontar, brevemente, qual é a importância do conceito de temporalidade para o projeto de superação da subjetividade e do esquecimento (entificação) do ser. Por quê? Enquanto a abertura é antecipação e diz respeito à possibilidade de ser e ao caráter projetivo do compreender, ela se fundamenta na temporalização do tempo; pois antecipação é um modo de temporalização do tempo (porvir) e não de manifestação do ser. Neste viés, as estruturas antecipativas da circularidade hermenêutica se fundamentam na temporalidade do porvir, por isto, o *Dasein* é estruturado como antecipação e determinado como poder-ser. Nesta estruturação, o *Dasein* compreende prévia e projetivamente o sentido do ser como temporalidade, isto é, ele compreende ser como sentido do tempo. Dessa forma, ser não é mais compreendido em relação ao ente, mas em relação ao tempo. Este deslocamento nos reporta tanto para a superação do esquecimento do ser, visto que ser não é mais concebido como substância, mas como temporalidade; quanto para a superação da subjetividade, já que o homem não é mais entendido como sujeito, mas como *Dasein*. Neste deslocamento, o ser do homem não é mais determinado como subjetividade, mas como temporalidade.

Referências

- BUREN, John van. *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge; London: MIT Press, 1991.
- FERREIRA, Acylene M. C. Existência e significância. In: DAMON, Luiz M. et al. *Ensaio de Filosofia em homenagem a Carlo Alberto R. de Moura*. Paraná: UFPR, 2015.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. Kehre. In: HEIDEGGER, Martin. *Opuscula 1: aus Wissenschaft und Dichtung*. Pfullingen: G. Neske, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. Zähringen Seminar. In: HEIDEGGER, Martin. *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time: prolegomena*. Trad. Theodore Kiesel. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trad. Richard Rojcewicz e Daniela Vallega-Neu. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. Preface. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003a. p. XVI-XXII.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Ênio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais de fenomenologia*. Trad. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

KISIEL, Theodore. Why students of Heidegger will have to read Emil Lask. In: DENKER, Alfred; HEINZ, Marion. (Ed.). *Heidegger's ways of thought: critical and interpretative signposts*. New York; London: Continuum, 2002. p. 101-136.

RAFFOUL, François. *Heidegger and the subject*. Trad. David Pettigrew e Gregory Recco. New Jersey: Humanities, 1998.

SALLIS, John. End(s). In: SALLIS, John. *Delimitations: phenomenology and the end of metaphysics*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

SCHARFF, Robert. Becoming a philosopher: what Heidegger learned from Dilthey, 1919–25. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 21, n. 1, 2013, p. 122-142.

SHEEHAN, Thomas. A paradigm shift in Heidegger research. *Continental Philosophy Review*, 34, 2001, p. 183-202.

Artigo recebido em 22/02/2017, aprovado em 26/03/2017