

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcelo Vieira Lopes

**LIBERDADE E VINCULAÇÃO NA FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA**

Santa Maria, RS
2017

Marcelo Vieira Lopes

LIBERDADE E VINCULAÇÃO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Lopes, Marcelo Vieira
Liberdade e Vinculação na Fenomenologia Hermenêutica /
Marcelo Vieira Lopes.- 2017.
132 p.; 30 cm

Orientador: Róbson Ramos Reis
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Fenomenologia 2. Hermenêutica 3. Liberdade 4.
Heidegger I. Reis, Róbson Ramos II. Título.

Marcelo Vieira Lopes

LIBERDADE E VINCULAÇÃO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Aprovado em 29 de agosto de 2017:

Róbson Ramos dos Reis, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Fernando Rodrigues, Dr. (IFSP) - Videoconferência

Renato Duarte Fonseca, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2017

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha mãe, pelo exemplo de luta e determinação. Ao meu Pai (*in memoriam*), pela sabedoria e serenidade sempre presentes em nossa casa. Sem vocês, nada disso seria possível. Agradeço todo amor e educação que me foram dados até hoje.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível através da compreensão e auxílio de muitas outras pessoas, que, das mais variadas formas, contribuíram para que este se concretizasse. Agradeço especialmente:

A minha família, pelo apoio nos momentos mais difíceis dos últimos dois anos;

Ao professor Róbson Ramos dos Reis, pelo trabalho incansável e paciente com meus erros desde os primeiros anos de graduação. Registro aqui a alegria e a gratidão de poder contar com seu apoio durante esses anos.

Aos professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, em especial aos professores Renato Duarte Fonseca, César Schirmer dos Santos, Frank Thomas Sautter, Flávio Williges que, de uma forma ou outra, contribuíram enormemente para a minha formação filosófica.

A Capes, pelo apoio financeiro.

Aos colegas do grupo de estudos, em especial Gabriel Dietrich, Bruno de Prá Michels, Thainá Czapla, André Luiz Ramalho, Eduardo Adirbal Rosa, Rogério Tolfo, Brenda Rossi. Grande parte do que aprendi sobre Heidegger e fenomenologia deve ser creditado a eles.

Aos amigos da filosofia, Natália Amaral, Kethlyn Sabrina, Bruna Brambatti, Kariel Giarolo, Félix Pinheiro, Alexandre de Ugalde Gründling, Karine Rossi, Felipe Deboni e a sempre presente Gabriela Luccas.

Aos demais amigos e companheiros, Germano Rorato, Diego “caju” Gomes, Vanessa Borella, Amanda Valério, Juliet Castaldello.

"A liberdade só está onde está a assunção de um fardo. Sempre segundo o seu respectivo modo de ser, na criação, este fardo jamais deixa de implicar um imperativo e uma necessidade. Junto a este imperativo e a esta necessidade, o homem sente um peso no ânimo, de modo que recai sobre ele uma pesada exigência. Toda ação criadora está encerrada no ânimo pesado característico da melancolia."

(M. Heidegger)

"O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo".

(G. García Márquez)

RESUMO

LIBERDADE E VINCULAÇÃO NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

AUTOR: Marcelo Vieira Lopes

ORIENTADOR: Róbson Ramos dos Reis

Heidegger elabora, a partir da segunda metade dos anos 1920, uma extensa abordagem da existência humana em termos de compreensão de ser. Esta abordagem está ligada à famosa retomada do problema do ser, que será, sem dúvida, um problema central durante toda a sua obra. A pergunta pelo sentido do ser como motivo central da filosofia de Heidegger surge, no período de *Ser e Tempo* (1927), como intrinsecamente ligada ao problema de uma compreensão historicamente situada. Que o ser humano compreenda algo assim como ser implica uma articulação da compreensão em diversos modos regulativos, nos quais entes aparecem no interior de um campo de sentido. A fenomenologia hermenêutica de *Ser e Tempo* pode então ser entendida como a tematização da articulação de sentido através da normatividade inerente aos entes que se manifestam. Nesse contexto, surge a elaboração do conceito de liberdade. Não obstante, com a plussignificação desse conceito na obra de Heidegger, é possível encontrar um sentido subjacente a suas aparições do final dos anos 1920 até 1930. Esse sentido aponta para uma vinculação prévia, como possibilidade de toda a compreensão de ser. Entendido a partir da noção de vinculação, o conceito de liberdade aponta para a dissociação imediata da concepção tradicional em torno deste. Este trabalho analisa o desenvolvimento desse conceito no período supracitado, tendo em vista a reconhecida importância desempenhada na descrição da existência humana em termos de compreensão de ser.

Palavras-chave: Fenomenologia. Hermenêutica. Liberdade. Heidegger.

ABSTRACT

FREEDOM AND BINDING IN HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY

AUTHOR: Marcelo Vieira Lopes
ADVISER: Róbson Ramos dos Reis

Heidegger, since the late 1920's, develops an extensive approach on human existence in terms of comprehension of being. Such approach is linked to the famous recovery of the problem of being, which will be, definitely, a main problem during all his work. The question on the meaning of being as the main reason of Heidegger's philosophy arises, in the period of *Being and Time*, as inherently connected to the problem of a comprehension that is historically set. The human being, thus, to comprehend something like this, implies an articulation of the comprehension in different regulatory ways, in which the entities show up on the inside of a meaning field. The hermeneutic phenomenology of *Being and Time* might be understood, then, as the thematization of the articulation of the meaning throughout the normativity inherent to the entities which express. In this context arises the development of the freedom concept. Notwithstanding the plural-significance of this concept in Heidegger's work, it is possible to find a subjacent sense in its appearances by the late 1920's until 1930's. That sense points out to a previous binding, as a possibility of the whole comprehension of being. Taken by the notion of binding, the concept of freedom points out to the immediate dissociation of its traditional notion. This work analyses the development of this concept in the aforementioned period, bearing in mind its acknowledged importance performed in the description of human existence in terms of comprehension of being.

Keywords: Phenomenology. Hermeneutics. Freedom. Heidegger.

ABREVIATURAS DOS TEXTOS DE HEIDEGGER

Todas as referências aos textos de Heidegger são baseadas na edição da *Gesamtausgabe* (Frankfurt, Klosterman), abreviadas como “GA”, acompanhadas do número referente a cada edição, exceto *Ser e Tempo* (SZ) em que sigo a paginação da edição padrão (Tübingen: Niemeyer). Com respeito às traduções, sigo a mais recente tradução de *Ser e Tempo* para o português, de Fausto Castilho, embora não inclua algumas de suas opções neste texto. Em alguns casos, recorro também à tradução de Jorge Eduardo Rivera para o espanhol. Onde havia outras traduções disponíveis, frequentemente foram consultadas e adaptadas ao texto, principalmente as traduções para o português e para o inglês. Abaixo, a lista de abreviaturas dos textos usados referentes à *Gesamtausgabe*:

SZ: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1957.

GA3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

GA9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

GA21: *Logik - Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

GA25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

GA29-30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

GA31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

GA34: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

GA54: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

GA80.1: *Vorträge Teil 1: 1915-1932*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	O CONCEITO DE LIBERDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL	23
2.1	ESBOÇO PRELIMINAR DO CONCEITO	28
2.2	POSSIBILIDADE EXISTENCIAL E LIBERDADE	29
2.2.1	Compreensão como espaço-de-jogo (<i>Spielraum</i>)	33
2.3	LIBERDADE E AGÊNCIA	36
2.4	LIBERDADE E ESCOLHA.....	41
2.5	LIBERDADE E INTENCIONALIDADE.....	43
2.6	O PAPEL METODOLÓGICO DA AUTENTICIDADE EM SZ.....	48
2.6.1	O ser-livre para a morte	53
2.6.2	Liberdade e finitude	57
3	O PROBLEMA DA LIBERDADE NA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DE KANT	61
3.1	A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO SENTIMENTO DE RESPEITO.....	62
3.1.1	A análise do “<i>em-virtude-de</i>” como condição de possibilidade da agência	72
3.2	A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA.....	76
3.2.1	Espontaneidade e liberdade	80
3.3	LIBERDADE COMO CAUSA	84
4	METONTOLOGIA, METAFÍSICA E O PROBLEMA DA LIBERDADE	94
4.1	O PROBLEMA GERAL DA METONTOLOGIA.....	97
4.2	A METONTOLOGIA COMO RETOMADA DE SZ.....	102
4.3	A METAFÍSICA DO SER-AÍ A PARTIR DE 1929	106
4.3.1	Metafísica e finitude	108
4.3.2	Metafísica e antropologia	111
4.4	A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO DO ENUNCIADO VERITATIVO.....	115
4.5	A PROEMINÊNCIA DO TEMA DA LIBERDADE NO FINAL DOS ANOS 1920	118
5	CONCLUSÃO	124
	REFERÊNCIAS	126

1 INTRODUÇÃO

Sabe-se que o elemento que engloba e articula a integridade da obra de Martin Heidegger gira em torno de uma única questão: a pergunta pelo sentido do ser. Trata-se, portanto, de um questionamento essencialmente ontológico. Nas diversas fases e nuances de seu pensamento, pode-se observar o desenvolvimento em torno desta temática. Em *Ser e Tempo* (1927), o questionamento ontológico é metodologicamente articulado em termos fenomenológico-hermenêuticos. Ao aderir ao método fenomenológico, este perguntar assume a função de desvelamento daquilo que possibilita o encontro com os mais variados tipos de “objetos”. Já em sua modulação hermenêutica, o traço essencialmente interpretativo daquele que compreende o ser, o ser humano, é trazido à tona. Nesta obra, uma análise provisória do ente humano é posta em marcha, com o objetivo de preparar a indagação sobre o sentido do ser. A partir dessa análise, foram conquistadas profundas intelecções sobre o modo humano de se relacionar com uma ampla gama de “objetos”. Esta relação, descobriu-se logo em seguida, organiza-se e articula-se em termos temporais e remete, em última análise, a uma autocompreensão daquele que existe em um mundo de sentido. A intelecção é de que a própria possibilidade de sentido deriva de um horizonte temporal previamente dado.

É nesta investigação de orientação fenomenológico-hermenêutica que surge o problema da liberdade (*Freiheit*) na obra de Heidegger. O que pretendo mostrar, ao longo deste trabalho, é a dissociação operante nesta formulação do aparato tradicional em torno do conceito de liberdade. A partir de tal dissociação, noções como livre-arbítrio, auto-escolha, agência e individuação, por exemplo, são prontamente renegadas ou então transformadas, a partir de certa concepção do que seja o ser humano. A análise provisória de *Ser e Tempo* emprega, primeiramente, a temática da “liberação” envolvendo determinados tipos de entes para uma compreensão cotidiana, teleologicamente orientada para um fim. Há, nesse sentido muito básico, uma liberação dos entes em relação a uma compreensão e um comportamento. Em um momento posterior, essa noção opera na tematização de um tipo de vinculação (*bindung*) à identidade própria daquele que age no interior de um mundo de sentido. Essa vinculação aponta para alguns traços essencialmente finitos e normatizados de uma compreensão historicamente situada. Em um primeiro momento, portanto, ao investigar os temas fornecidos pela análise provisória de *Ser e Tempo*, pretendo estabelecer o conceito preliminar de liberdade na obra do autor.

Em seguida, no segundo capítulo, ocupo-me com a análise da interpretação fenomenológica de Kant que Heidegger empreende imediatamente após a publicação do texto

de 1927. Tendo por base a estrutura conceitual fornecida pela análise da existência em *Ser e Tempo*, Heidegger confronta-se com a estrutura da noção de liberdade presente no projeto crítico de Kant. Reconstruo nesse segundo capítulo a delimitação do conceito de liberdade frente às conquistas da abordagem fenomenológico-hermenêutica. Pretendo, com isso, mostrar a delimitação do conceito transcendental de liberdade frente à sua contrapartida existencial. Ficará exposto, desse modo, que somente uma adequada compreensão do modo de ser do existente poderá indicar o correto modo de acesso ao fenômeno da liberdade. De modo similar, uma correta articulação do conceito de liberdade poderá indicar o privilégio frente ao conceito de causalidade que Heidegger destaca nesse contexto.

Reconhecido o estatuto privilegiado do fenômeno da liberdade, poder-se-á dar um passo além na descrição, utilizando-o para a análise do acontecimento da própria compreensão humana. Em linhas muito gerais, esta é a ambição de Heidegger ao utilizar este conceito no período da chamada metafísica do ser-aí. Aliado às conquistas ontológicas proporcionadas pelo método fenomenológico-hermenêutico da análise da existência, Heidegger empreende no final dos anos 1920 uma reviravolta metontológica no projeto ontológico. De forma geral, essa transformação implica a consideração da análise do ser humano vinculado a uma totalidade de entes previamente articulados. É nesse contexto que a análise do tema da liberdade desempenha um papel fundamental. Por um lado, a liberdade é assumida como o nome da própria transcendência humana em direção a entes; por outro, como a condição de possibilidade da enunciação veritativa sobre esses mesmos entes. Posteriormente, a liberdade será determinada como o campo próprio de manifestação do ser dos entes. A liberdade, nesse sentido ontológico-manifestativo, mostra uma ligação direta com o fenômeno da vinculação a uma totalidade de sentido, chegando a ser considerada como o próprio “lugar” onde algo como a verdade é possível.

Meu objetivo neste trabalho é reconstruir os passos de Heidegger na elaboração de um sentido de liberdade desvinculado da concepção da liberdade como livre iniciação de séries causais, autodeterminação livre, etc. O conceito é assim retirado do contexto de abordagem metafísica, ética ou política. Esta análise visa apontar para a primordialidade do conceito no período da obra do autor. Partindo da tematização do fenômeno da liberdade nesse sentido mais fundamental, apresenta-se a possibilidade da formulação do conceito em termos derivados, sejam eles éticos, políticos ou metafísicos. O esforço deste trabalho, por um lado, é histórico e pode ser visto como uma elaboração das diversas fases do pensamento de Heidegger sobre a noção de liberdade. Por outro lado, seu esforço visa determinar qual o sentido do conceito de liberdade em ligação com o fenômeno existencial. O trabalho analisa o

espaço propriamente humano de compreensão de sentido e o papel desempenhado em uma descrição completa do modo de ser desse ente nos termos do conceito de liberdade. A proposta foi oferecer a análise do desenvolvimento conceitual para posterior elucidação do conceito de liberdade em ligação com o conceito de vinculação. Com isso, será possível estabelecer a significatividade e abrangência desse conceito tanto no contexto da análise da existência, quanto, posteriormente, em direção à chamada viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano.

A literatura primária utilizada neste trabalho limita-se ao período do entorno de *Ser e Tempo*. Baseei-me na tradução para o português de Fausto Castilho (2012), comparada na maioria das vezes com a tradução de Jorge Eduardo Rivera (2009) para o espanhol e a de Macquarrie & Robinson (2001) para o inglês. Nos momentos em que uma opção de tradução foi escolhida em detrimento de outra, foi indicado em nota de rodapé. Quanto ao uso de termos técnicos e às opções de tradução, foi indicado, na maioria das vezes, o termo alemão entre parênteses. Registro brevemente algumas opções de tradução de termos que aparecem constantemente ao longo da dissertação. São eles: Cuidado (*Sorge*), compreensão (*Verstehen*), Disposição afetiva (*Befindlichkeit*), queda (*Verfallen*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), subsistência (*Vorhandenheit*), ser-lançado (*Geworfenheit*), projeção (*Entwurf*), impessoal (*das Man*), existencial (*existenzial*), existenciário (*existenziell*), facticidade (*Faktizität*), em-virtude-de (*Worumwillen*), autenticidade/inautenticidade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*), conformidade (*Bewandtnis*) e culpa (*Schuld*).

Por fim, registro aqui o agradecimento ao professor Enrique V. Muñoz Pérez pelo gentil envio da tradução do até então inédito “Antropologia filosófica e metafísica do ser-aí” (1929), publicado mais recentemente no volume 80.1 da *Gesamtausgabe*.

2 O CONCEITO DE LIBERDADE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL

A temática que compõe a principal obra de Martin Heidegger na década de 1920, *Sein und Zeit* (1927)¹, gira em torno da questão do ser. Bem conhecida é a formulação de uma ontologia fundamental através da qual Heidegger reinaugura a questão do ser (*Seinsfrage*), elaborada em termos da busca pelo seu *sentido*. O tema dessa ontologia que se intitula fundamental visa juntamente com a busca pelo sentido do ser articular a pluralidade em que se dão os diversos modos de ser. À maneira transcendental, pode-se dizer que os modos de ser são concebidos como as condições que fornecem inteligibilidade e possibilitam a experiência de algo enquanto algo significativo. Porém, diferentemente do ponto de partida do projeto crítico, a ontologia fundamental visa não só à elaboração temática das condições do conhecimento objetivo, mas de toda e qualquer experiência significativa com entes. Nesse registro, o projeto ontológico-fundamental de Heidegger mostra um traço de parentesco direto com a tradição aristotélica, segundo a qual “o ser se diz de muitos modos”². Dessa forma, a pergunta de Heidegger em SZ ganha uma direção meta-ontológica quando deixa de se mover no domínio da pergunta “o que são as coisas?” ou “o que existe?”, e busca, antes, explicitar a direção metodológica que orienta tais perguntas. O que Heidegger afirma em SZ é que tudo o que existe (em um sentido não qualificado de “existência”) existe de diferentes modos. Isso implica que uma pesquisa ontológica de primeira ordem requer discussões meta-ontológicas: se o ser se diz de muitas formas, determinar o “sentido” de ser é o objetivo de SZ³. Obviamente, uma teoria que assume que o ser se diz de muitas formas aceita uma pluralidade, não de entes, mas de modos desses entes serem. Uma teoria meta-ontológica que se move no domínio plural visa explicitar como a multiplicidade dos modos de ser opera. De acordo com o pluralismo ontológico de SZ, cada modo de ser é relativo a um tipo de ente. Cada ente, por sua vez, é irreduzível a outros modos de ser. Pedras, pessoas, utensílios, isto é, diferentes tipos de entes exibem sua determinação ontológica própria e irreduzível de acordo com seu modo de ser específico.

Heidegger afirma nos *Grundprobleme Der Phänomenologie*, por exemplo, que seu objetivo é mostrar que o tempo (*Zeit*) é a condição ontológica de possibilidade (*Die ontologische Bedingung der Möglichkeit*) de todo encontro significativo com entes, assegurando, assim, um horizonte unificado para a pesquisa ontológica. A temporalidade

¹ A referência à principal obra de Heidegger será indicada através de “SZ”, acompanhada da paginação correspondente. As demais obras serão indicadas por “GA”, acompanhadas do volume e página correspondente.

² Aristot. Met.: segundo capítulo do livro quarto (*gama*).

³ Sobre a orientação meta-ontológica de SZ (MCDANIEL, 2009).

(*Zeitlichkeit*) é possibilitadora (*Ermöglichung*) da compreensão de ser e possibilita, ao mesmo tempo, a interpretação temática do ser e sua articulação em múltiplos modos, tornando, assim, a ontologia possível (GA24, p. 323-4). É bem conhecido que, na formulação fenomenológico-hermenêutica do projeto heideggeriano, são assumidos ao menos cinco modos de ser – irreduzíveis entre si –, nos quais determinados entes são compreendidos. São eles: a existência (*Existenz*); a disponibilidade (*Zuhandenheit*); a subsistência (*Vorhandenheit*); a consistência (*Bestand*) e a vida (*Leben*). Em SZ, Heidegger ocupa-se primariamente da descrição da existência em sua relação com os modos de ser da disponibilidade e da subsistência. O modo de ser da vida, por exemplo, é estudado em detalhe no semestre de inverno de 1929/30 (GA29/30).

Sabe-se que SZ foi planejado visando sua execução em duas partes com três seções cada. Efetivamente, foram publicadas apenas as duas primeiras seções da primeira parte, que quero distinguir aqui entre divisão I e II. Em termos de projeto, o fragmento publicado ficou conhecido como o cerne da ontologia fundamental, constituída, por sua vez, de uma *analítica existencial* e de uma *destruição da história da ontologia*. Logo no segundo capítulo da introdução de SZ, Heidegger fornece algumas considerações sobre a analítica existencial. Encontra-se aí uma elucidação conceitual, ainda que provisória, do modo de ser do ente humano (SZ, p. 15-6). De forma complementar, a tarefa de uma destruição da história da ontologia visa empreender uma revisão crítica dos conceitos metafísicos tradicionais, principalmente no tocante à concepção do modo de ser do ente humano. O sucesso da ontologia fundamental só poderá ser devidamente avaliado se conjugados os resultados da analítica existencial e da destruição da história da ontologia.

Crucial para o desenvolvimento da analítica da existência é a premissa básica assumida na ontologia fundamental de que ser é sempre ser de um ente. Segue-se dessa premissa que para analisar o sentido de ser, ambição da ontologia fundamental, é necessário que se tome um ente em particular. Não por acaso, Heidegger elege o ente que possui como característica fundamental a compreensão de ser. Este é o ente humano, ou melhor, um *aspecto* do ente humano enquanto munido de uma abertura (*Erschlossenheit*) para o ser dos entes. Heidegger, por meio do termo *Dasein* (ser-aí), designa o ente dotado do modo de ser da existência. Não quero entrar aqui na controvérsia envolvendo a tradução do termo ou a peculiaridade semântica que ele envolve⁴. Para fins de clareza na exposição, assumo a tradução amplamente aceita em português de “*Dasein*” como “ser-aí”. No entanto, para não

⁴ Sobre esse tópico (MARTIN, 2013).

ficar preso à terminologia demasiado artificial formulada em SZ, reportar-me-ei ao espaço de manifestação de sentido que o termo *Dasein* refere não apenas pelo termo “ser-aí”, mas também farei uso de termos corriqueiros como “pessoa”, “agente”, “existente”, “ser humano”, etc., mesmo ciente do esforço heideggeriano em não assumir o compromisso ontológico que carrega cada um desses termos.

Dessa forma, existência, em sentido ontológico, indica controversamente um único modo de ser, que deve ser tematizado pela analítica da existência. Assim, o *modus* do existir não implica atualidade, presença, e tampouco é entendido como o valor de uma variável, como na lógica de predicados. Pelo contrário, o existir refere-se a um modo de ser específico, relacionado diretamente ao fenômeno da existência humana. Para o sentido amplo (não qualificado) de existência, aquele capturado pelos quantificadores da lógica de predicados, Heidegger resguarda o termo subsistência (*Vorhandenheit*). Em sentido qualificado, a *Existenz* diz respeito ao modo de ser próprio do ente humano, mas não entendido como *animal rationale*. Sob a ótica do modo de ser da existência, o ente humano é entendido como ser-aí (*Dasein*)⁵. Esta é a dimensão do ser humano em que se dão os fenômenos dotados de sentido, no qual o mundo é um constituinte intrínseco (CROWELL, 1990, p. 514). Agora, à medida que o mundo está constitutivamente implicado nessa noção de ser humano, segue-se a necessidade – contra uma interpretação subjetivista da noção de “ser-aí” – de caracterizar o ser-aí como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*).

Na divisão I de SZ, Heidegger desenvolve, em detalhe, uma análise dos *existenciais*, isto é, daqueles conceitos básicos da ontologia existencial, no contexto de uma cotidianidade comum que desde sempre habitamos. Dentre essa gama de formulações, estão os conceitos de *mundo*, *ser-em*, *ser-com*, *disposição afetiva*, *competências* e *habilidades*, etc. Não quero analisar esses conceitos isoladamente, mas pretendo, à medida em que for necessário no decorrer do texto, trazê-los a um exame mais aprofundado. Seguindo na direção proposta de análise, que o ente humano *exista* quer dizer que ele exhibe um modo de ser que é expresso através de uma conceptualidade própria e adequada. Numa primeira formalização, o conceito de existência diz respeito àquele ente cujo ser está sempre em questão. Em outras palavras, ao enfrentar a questão de “como existir?”, a resposta fornecida não é dada em termos proposicionais: responde-se a ela se colocando frente a um dado conjunto de possibilidades,

⁵ “Nesse caso, ‘ser-aí’ é uma estrutura, junto a qual é preciso pensar concomitantemente o comportar-se dessa estrutura. Porque isso é assim, Heidegger também pode denominar as determinações ontológicas do ‘ser-aí’ ‘existenciais’ e diferenciá-las das determinações categoriais dos entes que não são marcados pelo caráter da existência. (SZ, p. 44) [...] *É indiscutível que pessoas podem ser especificadas e caracterizadas em enunciados; o ‘ser-aí’, em contrapartida, só se deixa conceber em meio a determinações ontológicas [...]*” (FIGAL, 2005, p. 68, grifo meu).

compreendendo o mundo, os outros e a si mesmo em termos de habilidades para assumir essas mesmas possibilidades. Na concepção fornecida a partir da analítica existencial, possibilidades são as determinações últimas da existência e devem ser entendidas fundamentalmente como habilidades de projeção e imersão em determinado “mundo” histórico-social específico.

Cabe aqui ressaltar que em *SZ* o conceito de mundo não tem, em seu sentido relevante, o significado corriqueiro a ele empregado. O conceito heideggeriano de mundo não designa a totalidade dos entes ou dos fatos. Diferentemente, *mundo* é um existencial, isto é, uma estrutura constitutiva da existência humana, uma determinação ontológica que constitui a identidade do ente que nós mesmos somos. Dada a importância do conceito de mundo, Heidegger elabora uma descrição e discriminação detalhada de quatro sentidos do termo "mundo". O primeiro, o sentido ôntico de mundo, visa exatamente ao significado tradicional do termo: a totalidade dos entes ou dos fatos dentro do universo. Ele equivale, por assim dizer, ao "mobiliário" do mundo, ao agrupamento dos entes que estão presentes no mundo material. Já o sentido ontológico denota uma região de ser ao qual uma classe de entes pertence. Este sentido equivale às "regras" que definem determinados objetos como ocupando determinadas regiões do ser. O terceiro sentido de mundo é denominado "ôntico-existenciário": mundo é o contexto em que o ente humano “vive”, e aponta para o contexto histórico-social em que cada ente humano necessariamente lida e habita. O último sentido remete ao conceito fenomenológico de mundo: mundo ganha um sentido ontológico-existencial e expressa a "mundaneidade", ou seja, aquela estrutura formal que constitui qualquer "mundo" particular. Essa estrutura exhibe as determinações *a priori* do mundo em sentido ôntico-existenciário. Na análise de Heidegger, o foco recai principalmente sobre os dois últimos sentidos (*SZ*, p. 64-6).

Em cada caso, portanto, certo aspecto do mundo em sentido ôntico-existenciário é tornado saliente em termos de habilidades na vida cotidiana. É através de certas possibilidades que o mundo nos afeta, nos importa e nos atrai. Por assim dizer, “porções” do mundo nos são mais ou menos salientes, de acordo com as possibilidades cada vez assumidas. Um exemplo interessante é usado por Käufer (2015): perigos do tráfego, faixas de segurança e creches são especialmente salientes a um existente que existe em virtude de ser pai. Pensando por contraste, no mundo de alguém que não esteja existencialmente comprometido com a vida de uma criança, esses entes não aparecem de maneira tão significativa, ao menos não por esse motivo. Isso mostra que o existente não é apenas um ente que subsiste e que, em adição a isso, tem algo como uma propriedade de ser capaz de algo; ele é, antes, “fundamentalmente um

ser-possível” (*Möglichsein*) (SZ, p. 143). A possibilidade, “compreendida como um existencial é a mais originária e última determinação ontológica positiva do ser-aí.” (SZ, p. 143). O exemplo da paternidade utilizado por Käufer aponta para a diferença entre papéis e meras propriedades subsistentes. Antes, o exemplo da paternidade exhibe uma constituição existencial, visível no saber-como das práticas aí envolvidas e no experimentar o mundo como solicitante em direção a certos tipos de práticas de acordo com esse papel. Forneço adiante uma abordagem mais detalhada da noção de possibilidade existencial.

Dessa forma, a divisão I de SZ é assumida como uma fenomenologia da competência, tematizando o espaço primário de inteligibilidade em que se encontra o ser humano. Nessa fenomenologia, o existente não se mostra como um “eu” ou um “sujeito”. Ele se mostra essencialmente como alguém que lida engajado em possibilidades no mundo. Já a divisão II de SZ, por meio das discussões de conceitos como *morte*, *culpa*, *consciência*, etc, busca explicitar a vulnerabilidade dessa existência cotidiana que se compreende em termos de mundo. Ela assinala o limite interpretativo de uma fenomenologia do existente baseada em competências e habilidades. Em outras palavras, para uma abordagem correta do modo de ser do existir é necessário que se leve em consideração a finitude intrínseca a toda compreensão de ser, através do colapso de significatividade possível em cada determinação existencial. Juntamente a esses elementos, Heidegger fornece, na divisão II, uma fenomenologia da temporalidade da existência, ou seja, do modo peculiar em que o fenômeno do tempo se mostra ao ente humano como o horizonte que fornece a inteligibilidade aos entes manifestos.

Após essa brevíssima caracterização do projeto geral de SZ, pretendo exhibir o contexto histórico-conceitual do surgimento do conceito de liberdade em SZ. Para isso, será necessário reconstruir alguns elementos da divisão I de SZ, embora o foco se intensifique sobre a divisão II, em que os conceitos de *morte*, *culpa* e *resolução* desempenham um papel fundamental. A reconstrução permitirá reconhecer os limites da fenomenologia da competência cotidiana junto com a complementaridade fornecida pelos elementos metodológicos na divisão II. Tal estratégia reconstrutiva, obviamente, não pretende ser exaustiva, ela apenas mostra o contexto de surgimento do conceito de liberdade e sua ligação com alguns dos temas centrais de SZ. Essa parece ser a estratégia mais plausível, visto que em não havendo um único parágrafo dedicado ao tema da liberdade, justifica-se rastrear suas origens por intermédio dos conceitos mais salientes nesta obra.

2.1 ESBOÇO PRELIMINAR DO CONCEITO

Ao longo de SZ, o conceito de liberdade aparece de forma plurissignificativa, o que leva a algumas direções interpretativas possíveis. Caso se entenda o problema da liberdade como centro do pensamento heideggeriano, essa parece ser uma reivindicação válida. A pergunta que deve ser posta é como esse problema não se acha tematizado desde o princípio na obra de Heidegger (FIGAL, 2005, p. 29). Essa questão torna premente um esboço preliminar do conceito.

O estado de coisas é tal que, na divisão I de SZ, a analítica do ser-no-mundo comporta apenas um caráter propedêutico com relação ao tema da liberdade. Somente a partir da divisão II, à luz dos assim chamados temas “existenciais”⁶ e do par conceitual autenticidade/inautenticidade, demarca-se o problema da liberdade de forma mais significativa. Não obstante, ao longo de toda a obra, é recorrente a alusão a termos como “livre” (*frei*), “liberação” (*Freigabe*), “liberado” (*freigegeben*), etc. Em grande parte dos casos, Heidegger remete a esse vocabulário visando contextos familiares, nos quais a linguagem cotidiana parece caber perfeitamente. Por exemplo: na análise do existencial *ser-com* Heidegger afirma que a solícitude (*Fürsorge*) autêntica, isto é, o modo de comportamento autêntico para com outros entes existentes é tal que os “libera” para seu próprio ser (SZ, p. 122). Aqui, a significação cotidiana ecoa no sentido de deixar livre alguém que se encontrava preso em um determinado comportamento. Da mesma forma, aponta para as noções de escolha e decisão. *Prima facie* ela parece implicar uma noção “voluntarista” de liberdade, como a assim chamada leitura existencialista de SZ sugere (GUIGNON, 2011, p. 80). Essa leitura pressupõe a ideia de um sujeito dotado previamente de uma vontade interna, acrescido de liberdade no sentido de um desprendimento arbitrário, o que na língua alemã fica expresso através do substantivo *Wilkür*⁷.

Pretendo mostrar, pelo contrário, que a característica distintiva da liberdade humana é justamente determinada pelo caráter de possibilidade da existência. Desta feita, faz-se necessário aqui um breve excuro sobre o caráter do modo de ser do ente humano, que se distingue por exibir um tipo peculiar de possibilidade.

⁶ Sobre a abordagem “existencialista” de SZ, conforme Haugeland (2000), Guignon (2004a) e Blattner (2015).

⁷ Comento logo a seguir o uso que Heidegger faz desse termo.

2.2 POSSIBILIDADE EXISTENCIAL E LIBERDADE

À medida que ficou claro que a analítica da existência visa tematizar o ser humano através de sua inteligibilidade inerente, é possível caracterizá-lo como dotado de uma abertura (*Erschlossenheit*) fundamental para o ser dos entes. Essa abertura na divisão I é analisada primariamente a partir do paradigma da lida ocupada, com uma forma de compreensão (*Verstehen*) caracterizada em termos de habilidades, como um saber-lidar. Assumindo a caracterização básica do existente como possibilidade, aponto para a especificidade dessa noção em sentido existencial, bem como para as distinções internas localizadas na análise da literatura secundária.

Para Heidegger, o ente que tem como modo de ser a existência difere em seu encontro dos entes do interior do mundo. De um ponto de vista fenomenológico, o acesso à existência não se dá corretamente recorrendo-se às tradicionais categorias metafísicas tais como sujeito ou substrato de propriedades: a aproximação adequada ao ente que somos nós mesmos é dada através da noção de possibilidade existencial. Essa noção, por sua vez, difere da mera possibilidade lógica (vazia) e da possibilidade contingente do subsistente:

Como categoria modal da subsistência a possibilidade significa o que *ainda não é* efetivamente real e o que *nunca é* necessário. Ela caracteriza o *somente* possível. Ela é ontologicamente inferior à realidade efetiva e à necessidade (SZ, p. 143, grifos do autor).

Por contraste, a possibilidade existencial aponta para a capacidade humana de poder ser uma possibilidade dentro de um mundo de ocupações cotidianas, em vista de sua própria constituição enquanto existente determinado. Visando caracterizar com mais precisão a noção de possibilidade existencial, quero chamar a atenção para a interpretação de Kearney (1992).

Por meio de uma análise exaustiva da noção de possibilidade na obra de Heidegger, especialmente em SZ, Kearney afirma que o desenvolvimento dessa noção pode ser assumido como uma superação da concepção metafísica do ser humano, justamente pela inversão da prioridade tradicional da efetividade sobre a possibilidade, tal como salientado na citação acima. “Possibilidade”, em SZ, inverte as categorias modais tradicionais e se mostra como anterior e mais primitiva que a efetividade, no sentido do aparecimento significativo à esfera humana. Essa inversão rompe com a compreensão do termo na metafísica tradicional. Assumindo a oscilação do conceito de possibilidade, entendido como conceito não unívoco em SZ, Kearney examina as três acepções básicas em que o termo é concebido ao longo da

obra. São elas: 1. Possibilidade (*Möglichkeit*); 2. Poder-ser (*Seinkönnen*) e 3. Possibilitar (*Ermöglichen*). Quero resumi-las brevemente, com base na reconstrução do argumento de Kearney.

A primeira noção de possibilidade, *Möglichkeit*, caracteriza o ser humano *qua* ser-no-mundo. Em outras palavras, a ontologia do ser humano deve considerar o modo de ser deste ente primariamente como possibilidade, antes da mera efetividade, contrapondo-a ao modo de ser da subsistência. “De pronto e no mais das vezes”, o ser humano compreende seu ser através de um horizonte temporal, movendo-se constantemente além dos meros *inputs* do presente, tanto para o futuro como para o passado⁸. Essas dimensões (*Ekstasis*) temporais são próprias a nós no modo de ausências, isto é, como *Möglichkeiten*. Sob esse aspecto, Kearney concebe-a como superação da compreensão hegemônica do ser humano como efetividade e presença. Através da noção de *Möglichkeit* e sua mobilidade temporal, a abertura humana é caracterizada para outros entes dotados de sentidos de ser diversos. Em outras palavras, o possível aparece como o horizonte de transcendência, fundado na abertura humana específica para o tempo. Ao definir o modo de nossa existência como possibilidade, superam-se as definições tradicionais do ser humano no interior da tradição metafísica nos termos da mera presença: *Ousia*, *Existentia*, *Substantia*, *Res Cogitans*, *Gegenstand*, *Gegenwartigung*, *Vorhandenheit*, etc. (KEARNEY, 1992, p. 301). Enquanto *Möglichkeit*, o horizonte temporal aberto de nossa existência é o que nos leva do presente para o futuro aberto de possibilidades, futuro expresso de forma peculiar através da inserção da noção de finitude. Desse modo, a projeção em possibilidades precisa ter sempre em vista a morte como fim de toda possibilidade, como seu horizonte inultrapassável⁹. É com relação a essa acepção de possibilidade que surge a primeira ligação com o conceito de liberdade: se é livre na medida em que a existência se dá como possibilidade.

A segunda noção de possibilidade, o poder-ser (*Seinkönnen*), visa à habilidade humana em direção à projeção em possibilidades. Nas palavras de Kearney, o poder-ser é a “condição *sine qua non* de toda a projeção de possibilidades” e, na medida em que toda projeção é uma projeção do possível, ela ultrapassa a mera presentidade (KEARNEY, 1992, p. 303). *Seinkönnen* refere-se única e exclusivamente às possibilidades da existência humana.¹⁰ Em um nível mais abstrato, pode-se dizer que enquanto as possibilidades (*Möglichkeiten*) são os

⁸ Essa não é exatamente a terminologia usada em SZ. Uma caracterização completa do modo de ser do ser-aí em conjunto com a sua possibilidade característica deveria distinguir os elementos conceituais da temporalidade originária deste ente. Por motivos de espaço, essa temática não será completamente desenvolvida neste trabalho.

⁹ Nas próximas seções, pretendo examinar em maior detalhe a concepção de morte existencial.

¹⁰ Já a possibilidade tomada como *Möglichkeit*, refere-se tanto as possibilidades do ser-aí como das “coisas” em geral, sejam elas culturais, técnicas, linguísticas ou perceptivas (KEARNEY, 1992, p. 304).

projetos humanos, o poder-ser (*Seinkönnen*) é a capacidade que funda toda a projeção em possibilidades. Conforme Kearney, “enquanto as possibilidades do ser-aí são variáveis, seu poder-ser é constante” (KEARNEY, 1992, p. 304). Isso quer dizer que enquanto a concreção de determinados projetos varia de indivíduo, época e cultura, a condição subjacente para que haja a assunção de determinadas possibilidades é constituinte do modo de ser da existência.

A terceira e última noção de possibilidade reconstruída por Kearney é entendida como uma noção verbal (ao contrário das outras duas nominais). O possibilitar (*Ermöglichen*) designa a atividade existencial mais fundamental do ente humano, isto é, aquela atividade básica pela qual esse ente se move como o poder-ser que projeta suas próprias possibilidades de existência. Como aprofundamento da noção de *ermöglichen*, encontramos a formulação de Reis (2014), segundo a qual, “sendo um verbo, discriminam-se três aspectos do exame: a ação de possibilitar, o objeto resultante e o sujeito da atividade” (REIS, 2014, p. 93). Levando em consideração as análises de Heidegger do sentido do ser do ser-aí como cuidado (*Sorge*) e do sentido do cuidado enquanto temporalidade originária (*Zeitlichkeit*), é possível identificar três momentos do verbo possibilitar: 1. A temporalidade enquanto possibilitadora do poder-ser, 2. O poder-ser determinante das possibilidades existenciais e 3. O que se torna possível desde essas possibilidades existenciais (REIS, 2014, p. 94). Nesse sentido, *ermöglichen* define a mobilidade interna do conceito de possibilidade levando em consideração os momentos articulados do modo de ser da existência. A seguir, valho-me dessa reconstrução em torno da noção de possibilidade para a análise do modo de ser da existência, em ligação com o problema da liberdade na analítica existencial.

Enfatizo aqui o tratamento fornecido por Heidegger para a noção existencial de possibilidade e seu progressivo afastamento da acepção metafísica tradicional¹¹. Característica de uma interpretação pós-metafísica, a noção de possibilidade em SZ visa ao reconhecimento de uma dimensão de transcendência, à medida que mostra o ser humano aberto para o horizonte temporal de determinação do sentido do ser e a conseqüente abertura plural para seus *modos*. Já na explicitação do poder-ser (*Seinkönnen*), pode ser encontrado um primeiro traço de ligação com a temática da liberdade nos textos posteriores a SZ. O poder-ser refere-se unicamente ao ente que possui o modo de ser da existência. Essa é a condição para que haja

¹¹ O progressivo distanciamento da tradição metafísica no tratamento da noção de possibilidade na obra de Heidegger pode ser visto como distanciamento da dimensão do possível tratado como *potentia* ou *possibilitas* (KEARNEY, 1992, p. 305). Conforme também Figal (2005): “[...] Se se considera a abertura do ente em vista do “que ele é” a partir do seu modo de ser juntamente com a abertura do ser-aí, também poderemos entender que o termo “ser” em Heidegger é equivalente a “possibilidade” e que ontologia é, então, a mostração conceitual da possibilidade em seus diversos aspectos. Vista assim, a ontologia heideggeriana é uma variação e uma elaboração da tese do estrangeiro de Eléia em *O Sofista*, de acordo com a qual tudo o que é não é em seu ser nada além de possibilidade”. Cf.: Plat. Soph.: 247e.

determinação e individuação, a saber, determinação por modos ou maneiras de ser (REIS, 2014, p. 89). Essa condição de determinação e individuação é o que permite a vinculação e normatização dos próprios modos de ser, que caracterizo adiante como o traço fundamental da noção de liberdade. Ainda em SZ, esse tema se apresenta constantemente referido, por um lado, à capacidade de “liberar” os entes, característica do modo de ser do existente e, por outro, ligado a temas como a escolha e decisão. Conforme já assinalado, o existente é entendido como um ente com um modo distinto de ser, cuja particularidade consiste na livre projeção em possibilidades, isto é:

[...] a possibilidade como um existencial não significa o poder-ser flutuante no sentido da “indiferença de escolha”¹² (*libertas indifferentiae*) [...] Mas isso significa: o ser-aí é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, possibilidade lançada (*geworfene Möglichkeit*). O ser-aí é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio (SZ, p. 144, grifos do autor).

Nessa passagem, Heidegger informa que o poder-ser do ser humano não significa “o poder-ser flutuante no sentido da *Gleichgültigkeit der Willkür (libertas indifferentiae)*” (SZ, p. 144). O uso de “*Willkür*” evoca o vocabulário kantiano para nomear a liberdade de escolha, ao mesmo tempo em que nega que a liberdade de escolha consista na indiferença. Blattner (2015) aponta um erro na clássica tradução para o inglês de Macquarrie & Robinson, em que *Willkür* se torna “liberdade de indiferença” (*liberty of indifference*)¹³, seguindo a tradução latina de “*libertas indifferentiae*” que segue o texto original entre parênteses¹⁴. A liberdade de escolha (*Willkür*) não pode ser definida como a capacidade de fazer uma escolha, pela lei ou contra a lei (*libertas indifferentiae*), embora a escolha enquanto fenômeno forneça exemplos frequentes dessa experiência (BLATTNER, 2015, p. 118). O uso entre parênteses de “*libertas indifferentiae*” torna a linguagem de Heidegger alusiva àquela de Kant: ser livre, de acordo com Kant, é ser sujeito à lei moral. Assim, não é surpreendente encontrar em Heidegger a identificação da liberdade como sujeição ao ser-culpado, em uma clara alusão ao sentido kantiano: “[...] a *liberdade* é somente na escolha de uma [possibilidade], isto é, implica suportar não ter escolhido e não poder escolher outras [possibilidades]” (SZ, p. 285, grifo meu). *Contra* a ideia de uma “indiferença de escolha”, o poder-ser não significa um poder de

¹² A sugestão de tradução de “*Qleichgültigkeit der Willkür*” por “indiferença de escolha” é feita por Blattner (2015).

¹³ *Being and Time*, 1962, p. 183, trans. Macquarrie & Robinson.

¹⁴ Nas demais traduções consultadas, a passagem “*Qleichgültigkeit der Willkür*” é traduzida de formas muito similares entre si: Schulback (2006) “indiferença do árbitro”; Castilho (2012) “indiferença do árbitro”; Rivera (2003) “*indiferencia de la voluntad*” e Martineau (1985) “*l'indifférence de l'arbitre*”.

escolha aleatório, mas aponta justamente para a constituição existencial do ente que já sempre se é.

Agora, as possibilidades (*Möglichkeiten*) do modo de ser da existência são cada vez “liberadas” pelo poder-ser (*Seinkönnen*) à medida que as constitui. Esse poder-ser aparece como condição de toda projeção de possibilidades nas quais o ser humano se lança. A possibilidade do ser-livre e a própria concepção não usual do termo “liberdade” não implicam, por conseguinte, um poder de autodeterminação. Ela visa, antes, à própria projeção, cuja responsabilidade é sempre, em última instância, do próprio existente. Surge dessa forma a ideia de liberdade como vínculo, isto é, a ideia de que toda a intencionalidade só é possível a partir de um pano de fundo possibilitado pela liberdade de vinculação a entes. É possível encontrar, logo após a publicação de SZ, a tentativa de fundar um projeto filosófico sobre a compreensão da liberdade em um sentido qualificado, mas logo abandonada, junto com as aspirações daquilo que se denominou “década metafísica” do pensamento heideggeriano (CROWELL, 2000, p. 345). Pretendo me ocupar dessa temática nos capítulos seguintes.

Como um tipo específico de projeção em possibilidades, a noção de compreensão (*Verstehen*) fornece alguns pontos de apoio para caracterizar a existência, circunscrita ainda dentro de um plano temático envolvendo possibilidades como habilidades. Dessa forma, quero dar atenção à noção de compreensão como possibilidade humana fundamental, na medida em que fornece o âmbito familiar no qual a existência se move.

2.2.1 Compreensão como espaço-de-jogo (*Spielraum*)

Ainda do ponto de vista de uma fenomenologia da competência, aquilo que Heidegger entende por compreensão permite que as atividades cotidianas de lida se mostrem disponíveis em determinado mundo. Assim, o fenômeno da compreensão permite que determinadas tarefas sejam vistas não como “algo”, mas como possibilidades investidas de um saber-lidar com estas. Esse fenômeno, em conjunto com um tipo peculiar de afetividade, faz parte do modo fundamental de abertura humana. “O compreender é sempre um compreender afetivamente afinado (*immer gestimmtes*)” (SZ, p. 143). Convém lembrar que nem “compreensão” nem “afetividade” devem ser entendidas em seu sentido habitual. Dessa forma, a compreensão acompanhada da dimensão afetiva já nela implícita nunca é pensada como um fenômeno cognitivo, a não ser enquanto fenômeno derivado. O fenômeno primário é o de *können*, um *saber-como*, que significa ser capaz de manejar, conduzir algo, ser competente para. Se o ser humano é em cada caso determinado como um poder-ser como ser

capaz (SZ, p. 143), significa que essa forma de compreensão torna possível a lida habilidosa, mesmo antes da distinção entre pensamento e ação. Ela é a condição de possibilidade para todos os tipos de comportamento, não apenas os práticos (*praktischen*), mas também os cognitivos (*Erkennens*) (GA24, p. 392). Nesse sentido, o nível mais fundamental da compreensão é a inteligibilidade fornecida pela familiaridade com a significância derivada da lida cotidiana (DREYFUS, 1990, p. 189).

Agora bem, todo o lidar humano imerso em significações só é possível pela capacidade de o próprio existente orientar-se em virtude de si mesmo, isto é, a partir daquelas possibilidades que lhe são constituintes. Na linguagem de SZ, o para-quê (*Um-Zu*) primário é um em-virtude-de (*worumvillen*). O “em-virtude-de” sempre diz respeito ao modo de ser da existência. Assim, o fenômeno da projeção humana em possibilidades pode ser descrito como a forma que a lida com entes é organizada pelo “em-virtude-de”. Isso se atesta quando Heidegger afirma que “O projeto (*Entwurf*) é a constituição ontológico-existencial do espaço-de-jogo (*Spielraum*) do poder-ser fático” (SZ, p. 145). A projeção diz respeito à forma em que a compreensão opera em termos das possibilidades disponíveis. Assim, através do exame das noções de possibilidade, compreensão e projeção, é possível caracterizar a primeira ligação com o tema da vinculação. No §18, em torno do fenômeno da mundaneidade, esses temas como que se complementam, à medida em que *mundo* faz parte da constituição ontológico-existencial, ente humano:

O em-virtude-de (*Worumvillen*) significa um para-quê (*Um-Zu*), este significa um para-isto (*Dazu*), este significa um junto-a (*Wobei*) do deixar-que-se-conforme (*Bewendenlassens*), este significa um com-quê (*Womit*) da conformidade (*Bewandtnis*)¹⁵. Essas relações são conexas entre si numa totalidade originária; elas são o que são como este si-gnificar (*Be-deuten*), em que o ser-aí se dá previamente seu ser-no-mundo como algo a ser compreendido (SZ, p. 87).

O que se mostra no trecho acima é o vínculo existente entre a orientação primária a si mesmo e a orientação em direção a mundo. Essa orientação é entendida em termos de significatividade (*Bedeutsamkeit*), constituída junto ao mundo ocupado por entes necessários em-virtude-de determinado projeto. Assim, o tema de uma intencionalidade prática ganha um primeiro traço de vinculação específica entre o ser humano e os entes salientes para a realização de determinadas tarefas. Heidegger usa o termo “*Bedeutsamkeit*” para se referir a uma rede de relações que juntas mantêm coeso o mundo humano. Em sua familiaridade com

¹⁵ Optei pela tradução de “*Bewandtnis*” por “Conformidade”, diferentemente da “conjuntação” de Castilho (2012); “Conjuntura” de Schulback (2006); *Condición respectiva* de Rivera (2003); “*Tournure*” de Martineau (1985) e “*Involvement*” de Macquarrie & Robinson (1962).

essas relações, o ser-aí "significa" (*'bedeutet'*, isto é, aponta para) si mesmo, ele dá primordialmente a compreender seu ser e seu poder-ser com relação ao seu ser-no-mundo (INWOOD, 1999, p. 124).

O que se mostra nessa perspectiva de conformidade (*Bewandtnis*) é uma certa fixidez do espaço-de-jogo da lida compreensiva humana. Nessa formulação, um determinado ente "aponta" para outro em uma relação que visa à projeção em uma possibilidade existencial. À luz dessa interpretação, podemos elucidar o passo-a-passo da citação acima com um exemplo concreto. Enquanto alguém empenhado em-virtude-de construir um abrigo, de ser um construtor, o para-quê aponta o construir de uma casa. Esse fazer implica que para fazê-la, necessita-se de ferramentas, um para-isto. As ferramentas apontam então a um junto-a, aos vários modos conformes em que uma ferramenta, tal como um martelo pode ser empregada. Esses modos conformes apontam em seguida para o com-quê, isto é, para a conexão teleológica entre essas relações, que remete por sua vez tanto à tarefa última de construir uma casa, quanto à projeção em certa autocompreensão. O espaço-de-jogo dessa compreensão pode, obviamente, envolver diversas atividades tais como o pregar tábuas, comprar ferramentas, etc. Por outro lado, *escolher* sua autocompreensão, seu em-virtude-de embutido de todos os seus "valores" soaria no mínimo, absurdo. (DREYFUS, 1990, p. 189). Se não houvesse diferença entre nossas escolhas e aquilo à base do que escolhemos, haveria, por assim dizer, um poder-ser *excessivo* na base da vida humana. Em outras palavras, se tudo fosse por escolha, não haveria base alguma para escolher uma coisa em vez de outra, e algo como uma "escolha livre" equivaleria a absurdidade. Dado, porém, que a autocompreensão não é um objetivo, mas é elaborada conforme existimos, o espaço-de-jogo fica às escolhas disponíveis dentro de certa autocompreensão. Por exemplo, ao construir uma casa, pode-se decidir entre construí-la usando madeira ou tijolos, pesquisar o preço dos materiais e até mesmo pagar alguém para construí-la. O que está fora de questão, porém, é decidir se o ente humano é um ente que habita. Certas escolhas, nesse sentido, são determinadas em vista da autocompreensão fornecida por aquelas possibilidades que o ser humano assume praticamente.

O que surge a partir dessa perspectiva vinculante da compreensão é caracterizado como um espaço-de-jogo (*Spielraum*) no qual vigem determinadas regras. A partir dessa metáfora espacial, Heidegger pensa uma gama de possibilidades que aparecem como disponíveis em certas combinações. Para alguns, elas são a condição de possibilidade da capacidade intencional não-cognitiva, como uma habilidade que não envolve o raciocínio

deliberativo, ou mesmo o uso de conceitos no encontro pragmático com entes, em que o ser humano simplesmente segue habilidosamente o fluxo da vida (DREYFUS, 1990, p. 191)¹⁶.

Sem considerar as implicações do debate em torno do conceitual *versus* não-conceitual na estrutura do comportamento humano, saliento que introduzir a ideia de um espaço de possibilidades que restringe a gama de ações possíveis de uma pessoa não implica em determinismo. Em outras palavras, a abertura projetiva desse espaço tanto abre quanto limita aquilo que faz *sentido* fazer. O que se segue de maneira intuitiva é que essa gama de possibilidades em que o ser humano já habita, sem reflexão prévia, estabelece o espaço-de-jogo de uma situação fática. As próprias possibilidades existenciais se mostram, usando ainda da metáfora espacial, “dentro” do espaço-de-jogo. Isso indica que o espaço-de-jogo não é alguma habilidade específica, mas antes, a prontidão para lidar correlativa ao todo de uma dada situação. A compreensão interna ao espaço-de-jogo permite que em qualquer situação específica uma gama aberta, mas *limitada* de atividades possíveis, apareça de forma saliente. Ela se refere assim a uma gama limitada de ações disponíveis em uma situação particular e não a toda a gama de possibilidades da cultura ocidental, por exemplo.

Estabelecida a noção de compreensão juntamente com a noção de possibilidade existencial, indico agora em que medida essas noções podem elucidar a ligação entre liberdade e agência humana. Resta lembrar que a noção de agência não é recorrente no vocabulário heideggeriano. Ela é assumida neste trabalho em sentido ilustrativo para designar o direcionamento básico do ser humano para os entes corriqueiros, bem como a “liberação” desses no interior de um mundo significativo.

2.3 LIBERDADE E AGÊNCIA

Reconhecida a dificuldade de localizar um uso unívoco do termo “liberdade” em SZ, uma vez que não se fornece aí uma definição para o termo, atento para sua caracterização negativa. Heidegger desvincula o uso do termo da significação filosófica e ordinária. Recentemente, Charles Guignon questionou se dentre todos os sentidos do termo no trabalho de Heidegger, poderia haver de fato um sentido unificante para o seu uso, ou se o termo tem múltiplos sentidos em diferentes contextos (GUIGNON, 2011, p. 80). É fornecida somente uma caracterização negativa do conceito de liberdade, com o que Heidegger *não* visa em SZ, isto é, vincular esse conceito à noção de agência ou de vontade livre.

¹⁶ Para uma interessante discussão em torno da natureza conceitual *versus* não-conceitual da estrutura da experiência, ver o debate de McDowell e Dreyfus em Schear, 2013.

É possível identificar “liberdade” em dois sentidos básicos no final dos anos 1920 e começo dos anos 1930. O primeiro fornece uma concepção distinta da liberdade humana, que difere da compreensão ordinária dessa palavra nos debates contemporâneos sobre “vontade livre”, por exemplo. O segundo é um uso idiossincrático da palavra, que torna inteligível dizer que a liberdade é a essência da verdade. Esses dois usos de “liberdade” não são nitidamente separados e aparecem em muitos casos indissociados. Nesta seção, quero chamar atenção apenas para o primeiro sentido, deixando o segundo para os capítulos subsequentes. O primeiro passo metodológico será caracterizar e contrastar a concepção distinta de liberdade usada por Heidegger com a abordagem tradicional que equaciona liberdade com “vontade livre”, “livre escolha”, etc. Agora, para além de uma concepção negativa, como é possível distinguir essa noção? Ora, levar em consideração o uso de “liberdade” em SZ envolve tornar claro como Heidegger compreende o agente humano e, portanto, o ser humano em geral¹⁷. Conforme já indicado, o ser do existente é caracterizado formalmente como aquele que tem o seu ser sempre em questão (SZ, p. 42). Isso quer dizer que o ser do ser-aí, ou seja, sua identidade está sempre em jogo para ele mesmo¹⁸. Que seu ser ou sua identidade esteja em jogo, significa que ela é sempre passível de perda. Corretamente entendido o acesso ao ser do ser humano, qual seria então o tipo de agência livre e específica deste modo de ser?

Segundo a recente interpretação de Guignon, para compreender esse peculiar sentido de liberdade humana é útil voltar a Hegel, mais especificamente através da leitura de Robert Pippin. Pippin (2008) esboça uma concepção hegeliana de agência e liberdade humana. Esta não se dá em termos de um tipo especial de causação, como na estratégia kantiana, por exemplo. A liberdade humana se dá como um tipo específico de relação de um agente a si mesmo. Nas palavras de Pippin, ela é auto relacional. Para que uma ação conte como livre, ela deve ser própria, no sentido pleno do termo, isto é, o agente deve assumi-la como tal. Deve-se assumir assim uma posição em direção ao desdobramento de uma história de vida. Essa definição pressupõe que haja “graus de agência e assim de graus de liberdade” (PIPPIN, 2008, p. 53). Da mesma forma, Guignon considera que agência e liberdade não são conceitos que envolvem “tudo ou nada” (GUIGNON, 2011, p. 85). Em outras palavras, as mesmas ações podem ser vistas como livres ou não-livres em diferentes situações, dependendo da relação que se assume, de modo que se pode ser livre em alguns aspectos, mas não em outros. Essa visão do agente parece indicar que muito do que se faz sequer pode ser classificado entre

¹⁷ Conforme já salientado, estou ciente do uso heterodoxo desta noção e procuro guardar as devidas ressalvas com relação ao vocabulário de “agência”, tendo em vista certa recepção do trabalho de Heidegger no contexto de comentadores anglo-falantes.

¹⁸ Com relação ao tema da identidade prática (CROWELL, 2007).

“livre” e “não-livre”. Nós raramente somos livres existencial e faticamente, como dirá Heidegger em 1928 (GA26, p. 253). Dito de outra forma, os níveis de agência livre aqui elencados são raramente alcançados no plano ôntico e cotidiano. A questão da vontade livre simplesmente não surge em contextos práticos, tais como a escolha de uma roupa de uso cotidiano: a pessoa simplesmente se veste observando o clima do dia, sem maiores questionamentos (o exemplo é de Guignon, 2011). Não faz sentido questionar se certas escolhas cotidianas se dão por uma escolha prévia - o oposto soa tão absurdo quanto - se existe alguma força que possa obrigar alguém a vestir-se de tal e tal forma. Há uma normatividade de base naquilo que poderia ser caracterizado como livre ou não, da mesma forma em que cores não podem ser categorizadas como grandes ou pequenas (o exemplo também é de Guignon, 2011).

Uma das vantagens da abordagem hegeliana defendida por Guignon é que ela permite ver como grande parte da vida cotidiana não é *totalmente* livre. Enquanto representantes do impessoal (*das Man*), nós “de pronto e no mais das vezes” assumimos possibilidades de ser (papéis sociais, estilos de vida, etc.) que são tornados acessíveis em modos de vida que não escolhemos, nos quais já somos lançados. Assim, as escolhas feitas se dão unicamente dentro de um contexto que não pode ser, absolutamente, escolhido. Explorando a ideia acima, pode-se escolher entre vestir uma roupa de uma cor ou outra, mas está fora do alcance de alguém sair de casa desnudo: a própria normatividade social obriga que seres humanos ocidentais adultos, em locais de uso comum, em situações comuns, usem determinado tipo de roupa. O que pode ser dito então, é que uma ação cotidiana é livre em um sentido *mínimo*. Ações não são simples eventos que ocorrem no interior do mundo: elas possuem um *locus* existencial, isto é, apontam para o modo de ser distinto no qual “acontecem”. O que essa concepção de agência mostra é que alguns atos não são, de fato, *ações livres* no sentido completo do termo. Isso se dá porque a mera organização de papéis no mundo público é, na maioria das vezes, uma mera repetição do que “se” faz, como um modo de fazer as coisas de maneira irrefletida, de acordo com as normas e convenções que regulam tais papéis. Ainda na divisão I de SZ, a existência humana é descrita na maior parte das vezes em conformidade com o próprio impessoal. Nesse sentido, o *impessoal* é um existencial fundamental da constituição do modo de ser do ser-aí. “O impessoal é um existencial [...] e assim, pertence à constituição *positiva* do ser-aí” (SZ, p. 129, grifo meu). Enquanto constituição essencial da existência, o impessoal traz à luz a possibilidade de inautenticidade como um mero estar à deriva, em que a questão da liberdade dificilmente comparece como digna de atenção. É por essa razão que Heidegger afirma, poucas linhas após, que a autenticidade do ser-um-si-mesmo-próprio “é uma

modificação existenciária do impessoal - do impessoal como um existencial essencial” (SZ, p. 130). O que essas linhas mostram é que ao desempenhar a lida cotidiana, não nos encontramos de fato nela. Melhor dizendo, quando desempenhamos a lida cotidiana, não somos de fato nós mesmos, mas antes, o “outro” do impessoal, aquele “todos e ninguém” característico deste existencial. Heidegger chama esse estado de conformidade de “queda” (*Verfallen*). A queda, em sintonia com a multidão impessoal é inevitável, uma vez que a partir da estrutura do ser-com, fica definido a estrutura do existente como intrinsecamente social. A queda é um aspecto essencial da vida humana, isto é, ela é também um existencial.

Essa possibilidade de existir imerso no impessoal é o que Heidegger chama de impessoalidade. Uma vez que a responsabilidade às normas em geral é relegada ao impessoal, Heidegger não considera o ser-aí decaído como realmente um agente – *a fortiori*, como não-livre. Esse é um ponto que pretendo discutir mais adiante, ao trazer à tona o papel metodológico da autenticidade. Não é exagerado, no entanto, equacionar a inautenticidade do ser-aí decaído com a falta de liberdade. O ser apanhado na cotidianidade mediana torna nossos feitos não-livres – ou mais precisamente, coloca-os fora do padrão de distinção livre/não-livre. Dessa forma, a possibilidade da autenticidade deve ser adicionada, para que ações desempenhadas por um agente sejam caracterizadas como livres ou não. Como afirma Heidegger, na condição autêntica, o ser-aí é completamente “responsável” (*verantwortlich*) (SZ, p. 288) e não meramente suscetível a ser responsabilizado.

Ao inserir o papel da angústia, através do fenômeno das *Stimmungen*, Heidegger quer mostrar como pode ocorrer algo assim como a “individualização” humana como um “*solus ipse*” (SZ, p. 188) à medida que pode expressar e realizar sua própria identidade. Como é bem conhecido do leitor de SZ, o fenômeno da angústia traz o ser humano em face de seu poder-ser-mais-próprio, nas palavras de Heidegger, em seu “ser-livre para a liberdade de escolher a si mesmo” (SZ, p. 188). Essa afirmação mostra que a liberdade, nesse contexto, não é nada além da escolha de si mesmo frente às possibilidades já consolidadas histórico-socialmente no *das Man*. De fato, Heidegger afirma que o “ser-livre para as possibilidades existenciais do ser-aí” implica que a liberdade “é apenas na escolha de *uma possibilidade*”, isto é, no “suportar não ter escolhido e não poder escolher as outras possibilidades” (SZ, p. 285, grifo meu). Nesse contexto, a liberdade é sempre imposta dentro de certos limites e o perguntar sobre uma liberdade absoluta, como uma espécie de ausência de causalidade, soaria completamente absurdo.

Uma “ação” autêntica, na forma de uma abertura a si mesmo, permite ao existente mudar o foco de atenção dos negócios cotidianos, característico do impessoal, para apreender

suas próprias ações como *propriamente* suas, em virtude de serem direcionadas ao projeto de ser uma pessoa de um tipo particular¹⁹. Ações resolutas como que redirecionam nosso cuidado da dispersão cotidiana junto aos entes intramundanos para o papel da ação em constituir a si mesmo, através de uma *práxis* autêntica²⁰. Uma formulação robusta de liberdade pode ser definida por uma relação “própria” a si mesmo, à medida que o ente humano é “liberado” da imersão no impessoal, sendo assim capaz de agir por conta própria²¹.

Agora talvez seja necessário voltar à noção de possibilidade existencial para assinalar o que significa essa agência autêntica que o ente humano, enquanto destacado do impessoal, deveria supostamente exibir. Vale lembrar que o existente não é corretamente entendido como uma coisa ou objeto (*Vorhanden*), mas como um movimento (*Bewegtheit*) caracterizado como um acontecimento (*Geschehen*) “entre” o nascimento e a morte (SZ, p. 233). Assim, o ser desse “entre” se mostra como uma gama aberta de possibilidades - algumas são escolhidas, ao passo que outras são relegadas. Como um poder-ser não escolhido, o ser-aí escolhe livremente, por sua vez, as possibilidades existenciárias concretas em que vive sua vida. Nesse sentido menos exigente de liberdade, o ser humano “*pode* comportar-se em direção a suas possibilidades *de modo não deliberado*” (SZ, p. 193, grifo meu). Pelo fato de que grande parte das possibilidades se tornam acessíveis através do impessoal e porque o ser do impessoal leva à *queda*, o existente decaído tende, na maior parte das vezes, a mostrar-se como inautêntico, como não verdadeiro em relação às suas possibilidades mais próprias.

Dessa forma, o foco primário sobre si, que orienta todas as escolhas fácticas do ser humano (seu em-virtude-de), não é meramente uma questão de “fazer escolhas”. Ao contrário: o tornar-se autêntico envolve então uma postura de segunda ordem com relação às próprias escolhas. A autenticidade, como espero deixar mais claro nas próximas seções, envolve uma “escolha da escolha”, em que um si-mesmo (e não o impessoal) efetua. É essa postura de segunda ordem que é chamada de “resolução” (*Entschlossenheit*) (SZ, p. 270). A resolução envolve a recusa em meramente flutuar no mundo público: ela envolve um decidir-se individualmente a cumprir sua capacidade de ser *livre*. Na identificação com uma gama específica de escolhas, em se assumindo algumas, deve-se, necessariamente, renunciar a outras. É nesse sentido que “liberdade” é apenas na escolha de *uma* possibilidade. Essa

¹⁹ Já na fase tardia de seu pensamento, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma a inadequação do conceito de ação, se pensado ainda preso ao modelo causal, para contemplar o modo de “ação” específico do ser humano (GA9).

²⁰ Charles Guignon elabora em uma série de trabalhos dedicados à circunscrição do que significa ser uma pessoa em sentido heideggeriano através do conceito de autenticidade (GUIGNON, 2004a; 2004b; 2015).

²¹ Um dos sentidos de *Eigentlich*, em sua versão adverbial, mais especificamente, pode ser entendido em termos de “propriedade”, “realidade”, “efetividade”. Conforme veremos, mais adiante, na seção 2.5.

caracterização da autenticidade e da escolha resoluto pode então preencher a lacuna fornecida pela divisão I de SZ. Enquanto ali se desenvolve uma fenomenologia da competência, descrevendo o mover-se absorto do ser-aí em meio às obrigações do cotidiano, a divisão II, à medida que explora os temas vinculados à autenticidade, pode fornecer uma fenomenologia da individuação e da liberdade, efetivamente compreendidas como libertação do impessoal²². A seguir, esclareço a ligação entre o conceito de liberdade e escolha, a qual permitirá avistar uma primeira aproximação entre o conceito de liberdade e aquele de vinculação.

2.4 LIBERDADE E ESCOLHA

Conforme já assinalado, ao longo de SZ, o ser humano é caracterizado, na grande maioria das vezes, como “livre para” suas possibilidades: autenticidade ou inautenticidade, culpa, consciência, morte, etc. “Liberdade” em SZ, como grande parte dos conceitos utilizados por Heidegger, não é assumido em sua acepção tradicional e sofre uma espécie de inversão semântica em relação ao que tradicionalmente se encontra na história da filosofia. Esse termo já aparece aqui desvinculado das discussões ético-metafísicas tradicionais, em torno da vontade livre, livre arbítrio, etc. Aponto agora para a ligação entre a liberdade e o tema da angústia. Em seguida será possível elucidar a concepção finita de liberdade manifesta na autoescolha de si. O que todo esse aparato conceitual significa e quais são suas implicações para a tematização do ser humano como livre é o que pretendo explorar.

Assumido que as possibilidades são o traço definidor do modo em que a vida humana adquire individuação e que manifesta o correto modo de compreensão de seu ser, a liberdade surge, nesse contexto, constrangida por características internas ao modo de ser da existência - o que em um primeiro momento, e sem maiores qualificações, quero denominar de “liberdade finita”. A angústia surge justamente frente ao colapso de toda a significatividade contida na projeção em possibilidades característica da existência. Reconhecer este caráter colapsante manifesto pela angústia significa apontar para a finitude da própria projeção da compreensão de ser. Frente à parafernália conceitual exposta acima, interessa antes dar sentido a dois constrangimentos intrínsecos à condição do ser-aí, a saber, seu caráter de ser-lançado e o

²² Deve-se levar em conta ainda o fator da historicidade da existência. A historicidade constitutiva do ser-no-mundo envolve um contexto histórico de mundo em que se está “preso” e que define ao mesmo tempo compreensões possíveis do que é significativo. Dessa forma, decisões e comprometimentos autênticos emergem necessariamente da historicidade intrínseca do ser-no-mundo e ganham força normativa a partir de uma comunidade histórica. Por motivos de espaço, o tópico a respeito da historicidade não será tratado aqui.

caráter projetivo. Pretendo mostrar, a partir daí, as limitações que o conceito de liberdade adquire, tanto em SZ quanto nos escritos que o sucedem.

Nos textos de fins da década de 1920, a definição de liberdade elaborada por Heidegger identifica liberdade e transcendência. A partir da interpretação do tempo como sentido do ser, a abertura do ser-aí para o mundo é caracterizada como unidade *ekstática* da temporalidade (HEIDT, 1997, p. 21). Temporalidade é entendida como a característica fundamental da abertura humana. Como temporalidade da existência, assumindo um pressuposto básico de SZ, ela se inscreve em uma interpretação da transcendência finita desse ente. Daí a ligação entre ser e tempo que se desdobrará nos três momentos do cuidado (*Sorge*) como estrutura do ser do ser-aí: existência, facticidade e queda. Esses três aspectos correspondem, grosso modo, à abertura intencional que caracteriza o habitar humano no mundo. O ser-no-mundo é entendido como uma estrutura complexa, identificado pelo comportamento em relação aos entes através da característica essencial de seu modo de ser, a transcendência. Mas afinal de contas, qual o significado, nesse contexto, do conceito de transcendência? Que o ser humano transcenda não significa que haja de antemão um espaço interno do qual deva sair de encontro aos entes no mundo. É através da noção de transcendência que o ser humano está primeiramente vinculado aos entes que lhe aparecem no trato com o mundo. Vincular aqui significa agir responsivamente de acordo com o modo de ser de cada ente – uma cláusula sempre a ser observada é a assunção de diversos modos de ser nos quais os entes se manifestam. Desde sempre, o existente já se relaciona com diversos tipos de entes no interior do mundo. Esse é o papel da transcendência humana e justamente por isso ela é identificada com a liberdade. Em síntese, ser livre é transcender e transcender é vincular. A noção de vinculação envolve aqui um pressuposto normativo, uma vez que o vínculo é sempre relativo a um padrão de adequação entre o ente e o seu modo de ser. Ele envolve, portanto, uma responsividade implícita já na compreensão. Para o correto acesso ao ser de um ente, assumida uma pluralidade de modos de ser, faz-se necessário um vínculo já operante no comportamento para com este ente. Considerando o caráter de abertura para modos de ser, pode-se fazer uma afirmação geral envolvendo o *status* transcendente e livre do ser-aí: se algo é dotado do modo de ser da existência, então esse ente deve ser livre. Em suma, liberdade e vínculo significam a mesma coisa. Um aparente oxímoro expressa a constituição de ser do ser-aí. Dessa forma, a liberdade é coextensiva com o ser humano: enquanto aberto, sua abertura é sempre normatizada por padrões de compreensão dos entes (HAN-PILE, 2013, p. 291).

Agora, comparada essa caracterização da liberdade constitutiva do ente humano com as descrições da divisão I, parece haver uma tensão. Nessa divisão, desde o início se descreve o ser humano essencialmente em termos de perda, absorção e alienação na impessoalidade (*das Man*). A pergunta posta é em que medida pode a liberdade ser coextensiva com um ente que é descrito fenomenologicamente como não-livre atrelado à chancela dos outros através do impessoal? Uma rápida afirmação, não justificada pelo próprio Heidegger, sugere o traço fundamental da liberdade ontológica, contraposto à liberdade ôntica: “[...] Somente um ente livre (*ein freies Wesen*) pode ser não-livre” (GA26, p. 247). No que segue, pretendo mostrar o traço aparentemente paradoxal da afirmação heideggeriana explicitando a ligação entre liberdade e finitude na concepção do comportamento intencional humano.

2.5 LIBERDADE E INTENCIONALIDADE

À luz do conhecido tema da diferença ontológica, pode ser posto uma vez mais o problema da liberdade. Ainda que tacitamente operante em SZ, o tema da diferença ontológica será tematizado somente nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24). Analisado partir desta temática, pode-se dizer que já em SZ surge a divisão entre a liberdade ontológica, que sob uma ótica transcendental, mostra-se como condição de possibilidade de toda liberdade ôntica, isto é, direcionada aos comportamentos do ente humano e a própria liberdade ôntica. Para que se faça compreensível a divisão em “níveis” de liberdade e sua respectiva relação de fundamentação, faz-se necessário recapitular rapidamente a noção de possibilidade assumida como característica essencial do existente.

De acordo com a caracterização fornecida anteriormente, a forma como o existente ganha determinação e inteligibilidade é por meio de possibilidades, entendidas por sua vez como habilidades. Dessa forma, a determinação existencial bloqueia o acesso via consideração de propriedades ou substrato de propriedades: o ser-aí não é uma coisa²³. Ele é antes determinado pelo puro poder-ser (*Seinkönnen*) e, dessa forma, compreendido a partir dos traços de liberdade e transcendência. Isso permite entender a enigmática passagem dos *Metaphysische Anfangsfründe der Logik* acima (GA26, p. 247): apenas um ente que é determinado ontologicamente como livre, enquanto possibilidade, pode, no caráter fático de sua existência, ser exposto a situações de privação de liberdade, onticamente compreendida. Ora, a estrutura do comportamento intencional humano, por ser livre, implica a abertura de

²³ Contra toda pretensa naturalização da analítica existencial e a concepção do ser humano como centro de atos intencionais, bem como a crítica da interpretação de Husserl e Scheler (SZ, §10).

um espaço normativo. Este espaço aberto é sempre responsivo aos determinados tipos de entes que aí aparecem e seus correspondentes modos de ser. Levando em conta a pluralidade de modos de ser, a normatividade que os regula deve estar sempre operante na estruturação de seu aparecimento, fornecendo padrões de correção/incorreção.

Existem ainda em SZ algumas formulações envolvendo a noção de liberdade um pouco mais obscuras, como a clássica afirmação de que a angústia leva o ser-aí ao seu “ser-livre para a liberdade de escolher a si mesmo” (SZ, p. 188); ou então a postura autêntica em direção à morte que traz ao ser-aí a possibilidade de ser a si mesmo em uma “apaixonada liberdade para a morte” (*Freiheit zum Tode*) (SZ, p. 266). Mas qual pode ser o sentido de escolha envolvido nessas formulações? Uma vez que a noção voluntarista de liberdade foi descartada, como lidar com o conceito aparentemente contraditório de “escolha”? O tema da escolha, intimamente ligado ao tema da liberdade, surge justamente a partir da exposição do fenômeno da angústia. O irromper desse fenômeno mostra ao existente, sobretudo, o caráter infundado de sua existência em meio ao colapso de toda a significatividade. O que Heidegger visa com essa noção é explicitar o caráter de necessidade da escolha que irrompe do colapso significativo da angústia. O tema da escolha e seu duplo desdobramento – a escolha da escolha de si – aparece como intimamente relacionado à liberdade e à angústia na existência. Justamente por ser ontologicamente livre e detentor de seu próprio ser, o ente humano é constrangido (ontologicamente) a escolher (onticamente) suas possibilidades. É o que atesta a seguinte passagem:

Se o ser do ser-aí é essencialmente poder-ser e ser-livre para suas possibilidades mais autênticas e se o ser-aí não existe a cada vez a não ser na liberdade para elas ou na não-liberdade contra elas, em que pode se fundamentar a interpretação ontológica senão nas *possibilidades ônticas* (modos do poder-ser) projetando *estas* possibilidades na sua *possibilidade ontológica*? (SZ, p. 321, grifos do autor).

O que a passagem mostra é que, uma vez assumido em seu caráter de possibilidade, o fenômeno da angústia traz a esse ente a escolha da escolha, isto é, a escolha livre de si. O desempenho ou não por parte do existente não tem um caráter de necessidade. Ele é uma possibilidade que pode ou não ser escolhida. Essa segunda escolha implica então a projeção em possibilidades de segunda ordem (REIS, 2014, p. 261), a saber, possibilidades que podem ser autênticas ou inautênticas. Para isso, atesta Heidegger em SZ: “A angústia põe o ser-aí diante do seu ser livre para... (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é.” (SZ, p. 188). Em outras palavras, que a angústia manifeste a liberdade no ser-aí significa que o caráter duplo da escolha deve concomitantemente surgir. O ser-livre

para a liberdade exibe uma dupla estrutura, mostrando num primeiro nível a liberdade ontológica (transcendência) como condicionante para todo e qualquer tipo de liberdade ôntica (comportamento). Esse traço duplo da escolha em SZ aparece novamente em um texto crucial sobre o problema da liberdade, os *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Nesse texto, o tema da escolha, ou a dupla escolha, aparece como o “escolher a si mesmo expressamente” (GA26, p. 244). Isso pode lançar uma primeira luz sobre o significado do duplo caráter da escolha em SZ. Aparentemente, está em questão a escolha tomada à luz da angústia como escolha propriamente dita. Isso permite visualizar a escolha da escolha como respondendo ao modo como se dão as possibilidades de segunda ordem, a saber, o par autenticidade/inautenticidade.

A afirmação subjacente é de que somente através da escolha expressa de si mesmo, ou na linguagem de SZ, da escolha da escolha de si mesmo, é que se torna possível a individuação autêntica. É importante ressaltar a ameaça sempre à espreita de tomar a si mesmo como algo causalmente determinado. Entender a escolha como decisão deliberada de um curso de ação equivale a assunção (ainda que inexpressa) e a conseqüente confusão entre o modo de ser da existência e o da subsistência, desconsiderando seu caráter de possibilidade. Precisamente, uma interpretação errônea da constituição ontológica da existência toma os conceitos de liberdade e escolha como causalmente determinados, impedindo a compreensão desses fenômenos à luz do fundamental ser-no-mundo. À medida que se mostram unicamente no modo de ser da existência, as notas características de conceitos como liberdade e escolha precisam ser adequadamente interpretadas conforme este modo de ser.

Desprovidos aqui de todo o aparato voluntarista e psicológico, conceitos como liberdade e a escolha dizem respeito ao modo como o ser humano se vincula à compreensão dos modos de ser – liberdade ontológica, portanto normativa –, e a vinculação aos modos de segunda ordem, assumindo determinadas possibilidades autêntica ou inautenticamente. A escolha como uma maneira de ser, como uma habilidade ou capacidade, desempenhada à luz do caráter de pura possibilidade, resulta na projeção de uma autêntica possibilidade humana. Essa concepção de liberdade aponta para um tipo de autoatribuição de responsabilidades, ou no linguajar heideggeriano, vinculação (*Bindung*). Posso justificar, dessa forma, a afirmação feita anteriormente de que o conceito de liberdade é coextensivo ao modo de ser da existência. A coextensão se dá também em ambos os níveis da diferença ontológica: seja no nível da liberdade existencial como vinculação normativa a diferentes modos de ser, seja no da liberdade existenciária em que se apoia o ideal normativo de uma existência autêntica ou própria, consistindo na retomada de si e na fuga do impessoal.

Agora, se o sentido de escolha é prontamente afastado do sentido voluntarista e psicológico usualmente a ele atrelado, conseqüentemente a noção de responsabilidade e sua autoatribuição também sofrerão mudanças significativas. Segundo a interpretação heideggeriana do fenômeno da culpa (*Schuldig*), mesmo as significações ordinárias do termo, tal como “responsabilidade por algo” ou “tornar a si mesmo responsável”, já indicam um caráter de autoatribuição de responsabilidade (SZ, p. 282). Há uma ambigüidade notada por Beatrice Han-PILE (2013) na estrutura do fenômeno da culpa. Segundo ela, a responsabilidade pode ser tomada tanto na forma passiva do “ter responsabilidade”, quanto na forma ativa do “tornar-se responsável”. Para Han-Pile, é na formulação ativa da responsabilidade que está em questão o fenômeno originário da culpa. (HAN-PILE, 2013, p. 301). A responsabilidade inerente a esse fenômeno não tem o caráter de um acontecimento psicológico no interior de um sujeito que só então o percebe e assume. Antes, a responsabilidade e a vinculação são fenômenos a partir dos quais o existente se engaja e toma posse de si. Existindo, o ser humano é lançado em uma situação fática que escapa de uma escolha prévia, podendo apenas escolher entre possibilidades que lhe têm sido postas historicamente. Isso leva Heidegger à compreensão do existente como *culpado*: a essência do ser-aí – sua existência é em parte determinada por aquilo que ele faz de si mesmo a partir de determinada herança. Este carrega a responsabilidade por seu ser e por isso é desde sempre culpado.

Em virtude de sua liberdade ontológica, isto é, de sua transcendência vinculante com relação aos diversos modos de ser, o existente possui um tipo de agência que é responsivo à normas (HAN-PILE, 2013, p. 301). O em-virtude-de (*Worumwillen*), como a remissão última de todos os para-quês dos comportamentos desempenhados pelo ser humano, cujo fim remete sempre a si mesmo, dá a “vinculação primordial”. Todo o comportamento intencional com outros entes no interior do mundo tem como ponto de partida e de chegada a própria existência humana. A função de abertura peculiar da angústia, discutida anteriormente, consiste em pôr o existente frente ao fundamento nulo de sua existência, isto é, seu puro poder-ser, sua possibilidade mais extrema e, por isso, vazia de determinação. A existência encontra totalização apenas quando não pode mais ser, isto é, na finitude de toda a possibilidade. Por isso, Heidegger equaciona liberdade e vinculação: a liberdade ontológica é o fundamento da responsabilidade e vinculação e, por isso mesmo, precede qualquer tematização da liberdade ôntica. É apenas existencialmente livre – já vinculado a certa

compreensão de ser – que o ser humano pode, à luz dessa compreensão, projetar-se existencialmente como essa ou aquela identidade prática²⁴.

Assim entendida, a autoatribuição de responsabilidade em seu duplo caráter surge como definição da liberdade intrínseca à existência: são sempre possibilidades, entendidas como habilidades, que determinam o existente como o ente que ele é. Essas possibilidades, diferentemente das possibilidades lógicas e subsistentes, constituem o primado do possível sobre o efetivo na esfera da existência²⁵. O ser da existência, de acordo com essa noção, é constituído de possibilidades que são corretamente chamadas de puras: a elas falta justamente o caráter de concretude, fechamento ou de efetividade. Tal “totalidade” só é alcançada justamente quando já não se “é” mais²⁶. Não obstante, o caráter de puro poder-ser não indica que todas e quaisquer possibilidades estão disponíveis para o ser humano. Há antes dois fatores limitadores no espaço-de-jogo em que opera sua liberdade: o caráter de ser-lançado e a própria projeção em possibilidades. Dessa forma, frente à escolha de uma determinada gama de possibilidades, o que o existente assume como responsável, aquilo a que se vincula, não é algo dotado de propriedades ou características. Antes, a vinculação ocorre em direção às próprias possibilidades disponíveis em um meio historicamente situado. O que realmente é passível de escolha e vinculação são as possibilidades aí disponíveis.

É importante ressaltar que a liberdade, entendida primariamente como vinculação, não envolve uma reconfiguração da estrutura normativa já aberta em significações. Ao contrário, a liberdade ontológica tem o caráter mostrativo da própria estrutura vigente e exerce a função de normatizar internamente os comportamentos vinculados do existente. A liberdade como autovinculação só é possível a partir do pressuposto de uma abertura de mundo do existente. Ela pressupõe que o campo normativo seja dado de antemão para que possa haver propriamente qualquer tipo de vinculação. A projeção em determinadas possibilidades não envolve a criação *ex nihilo* de uma nova estrutura normativa, a partir de uma escolha deliberada, mas as possibilidades escolhidas partem de um quadro geral normatizado (HAN-PILE, 2013, p. 306). É por esse motivo que Heidegger afasta qualquer ligação do vocabulário de escolha e liberdade com o poder de iniciação de novas séries causais no tempo. Essa rejeição da liberdade como um tipo de causalidade é amplamente exposto no curso do

²⁴ Sobre o tema da identidade prática na literatura secundária (CROWELL, 2007).

²⁵ “O ser-possível (*Möglichsein*) que o ser-aí é cada vez existencialmente distingue-se tanto da possibilidade lógica vazia como da contingência subsistente. [...] possibilidade como existencial, ao contrário é o mais originário e a última determinação ontológica do ser-aí; de pronto, como a existencialidade em geral, ela pode ser elaborada unicamente como problema. O solo fenomênico para que ela possa ser vista é oferecido pelo compreender como poder-ser que abre (*erschließendes Seinkönnen*)” (SZ, p. 143-4).

²⁶ Sobre o tema da morte como “fechamento” ou “totalização das possibilidades do ser-aí (VIGO, 2015; SZ, §§45-53).

semestre de verão de 1930, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. A liberdade, contraintuitivamente, não torna o ser humano autônomo ou senhor de si. Pelo contrário, mostra apenas o caráter vazio da ideia racionalista de deliberação absoluta como uma cegueira para os elementos que constroem toda e qualquer projeção em possibilidades pelo caráter finito da facticidade e da projeção.

Conforme apontado previamente, quero agora fazer uma pequena pausa para discutir as assim chamadas possibilidades de segunda ordem, o par conceitual autenticidade/inautenticidade, que cumprem um papel metodológico fundamental na compreensão do fenômeno da existência, com vistas à explicitação do conceito de liberdade.

2.6 O PAPEL METODOLÓGICO DA AUTENTICIDADE EM SZ

Um dos ganhos da fenomenologia existencial a partir da divisão II de SZ é o de elaborar, à luz da fenomenologia da competência fornecida pela divisão I, uma fenomenologia do si mesmo individual. Um diferencial da análise da existência humana de SZ é o de assumir seu “objeto” de estudo justamente como um “não-objeto”. Em outras palavras, a “categoria” da existência requer agora um tipo adequado de abordagem que, mesmo no modo cotidiano e impessoal, seja entendido em sua individualidade e que por sua vez não implique objetivação e reificação do “sujeito” existente. Nesse sentido, o conceito de autenticidade (*Eigentlichkeit*) cumpre o papel de mostrar o fenômeno da individualização da existência sem afastá-la de seu caráter de acontecimento e sem privá-la dos existenciais conquistados na divisão I. Em uma primeira aproximação, pode-se afirmar que o conceito de autenticidade funciona para caracterizar especificamente o fenômeno da existência. Uma distinção básica é feita por Käufer (2015) entre o conceito de autenticidade (*Eigentlichkeit*) e o de genuinidade (*Echtheit*)²⁷. Creio ser de grande utilidade chamar a atenção para tal distinção, uma vez que o respeito a ela permite que os fenômenos existenciais sejam acessíveis de maneira correta. A seguir, esboço-a brevemente.

O conceito de *Echtheit* é uma noção ampla e se aplica às interpretações de todos os tipos de entes, não restrita apenas ao modo da existência. De uma maneira geral, ligada à tematização dos diversos tipos de entes em uma investigação, essa noção ampla informa se o

²⁷ Fausto Castilho (2012), na mais recente tradução de SZ para o português traduz “*Echte*” por “autêntico”, cometendo uma confusão entre o sentido de “genuíno” e “autêntico” (*eigentlich*), crucial para a distinção que pretendo fazer a seguir. A distinção entre “*Eigentlichkeit*” e “*Echtheit*” é assim completamente ignorada, obscurecendo o sentido das sentenças em que Heidegger efetua essa distinção. Seguindo a análise de Käufer (2015) optei por traduzir “*Echtheit*”, “*Genuineness*” no inglês por “genuinidade”.

significado de uma expressão no contexto de investigação é ligado propriamente ao fenômeno em questão. Genuíno, diferentemente do sentido de autêntico, ganha traços de uma análise da linguagem de orientação analítica: ela diz respeito ao padrão de correção/incorreção linguística e determina o que conta ou não como uma expressão correta do fenômeno em questão. Novamente, Heidegger não objetiva, por meio do conceito de “genuinidade”, referir-se apenas ao ente humano. Heidegger denota a expressão de uma compreensão, isto é, uma frase, interpretação, expressão ou conceito como *echt* se esta expressão é retirada desde aquilo que é compreendido. Ela pode ser *unecht*, isto é, não genuína, caso a expressão não tenha sua origem retirada desde o fenômeno que ela visa dar expressão. Como exemplo do que pode fornecer a base para que um termo seja tomado como genuíno, na análise da queda, a noção de *Echtheit* é assumida como oposta os fenômenos do *falatório*, *curiosidade* e *ambiguidade*. Ora, nesses modos da atividade cotidiana, algumas expressões são simplesmente repetidas ou repassadas; sua significatividade é tomada por certa, mas seu sentido não deriva dos fenômenos em questão. A noção de uma concepção ou expressão genuína é ligada à ideia de que tais conceitos são retirados diretamente dos fenômenos em questão. Assim, conceitos ou expressões genuínos mantêm a “substância” do fenômeno a que se referem e dão a eles certas determinações que os tornam disponíveis para a compreensão e a comunicação. Da mesma forma, uma interpretação pode retirar (*schöpfen*) conceitos dos entes mesmos ou cunhá-los de acordo com seu modo de ser (*gemäß seiner Seinsart*) (SZ, p. 150). No que se refere ao fenômeno da existência, uma interpretação é *genuína* se, e somente se, os termos usados para sua tematização são mantidos conforme o modo de ser correspondente. Em outras palavras, a interpretação deve apreender a existência usando os conceitos fornecidos pela ontologia existencial.

Agora, se “genuinidade” refere à maneira que os conceitos derivam de determinados fenômenos, “autenticidade” denota os fenômenos propriamente existenciais. Uma interpretação da existência pode se equivocar caso preste atenção aos fenômenos errados. Segue-se daí que uma interpretação bem-sucedida da existência deve retirar seus conceitos dos fenômenos autênticos do modo de ser da existência. Na discussão sobre a compreensão (*Verstehen*), em meio à fenomenologia do saber-como, Heidegger afirma que a “compreensão autêntica, bem como a inautêntica pode, por sua vez, ser genuína ou não genuína” (*echt oder unecht*) (SZ, p. 146). Como a passagem sugere, a compreensão autêntica (relacionada à existência) ou inautêntica (orientada a objetos) pode tanto ser genuína, na medida em que significa exatamente o que o fenômeno mostra, ou não-genuína, caso não articule corretamente o fenômeno em questão. Convém aqui seguir Käufer (2015) na análise do

significado de *eigentlich*, mostrando seus usos distintos no texto de Heidegger. Käufer salienta dois significados distintos de *eigentlich* usados por Heidegger: o primeiro, em um sentido substancial, filosófico, significa uma existência que é própria. Pode-se compreender o sentido dessa afirmação procedendo por contraste: Heidegger afirma que a maneira de ser mais comum do existente cotidiano é inautêntica, dispersa na publicidade do impessoal e, portanto, imprópria. O existente autêntico, por contraste, não está disperso, ele possui a si mesmo. Um segundo sentido de *eigentlich* é usado por Heidegger de maneira mais coloquial: em seu uso adverbial, autêntico significa “realmente”, “intrinsecamente”, etc. Ora, na divisão II de SZ, ambos os usos coincidem, e uma análise do ser-aí que possui a si mesmo fornece efetivamente a estrutura ontológica do existente.

A noção de autenticidade havia comparecido para resolver algumas das preocupações metodológicas expressas já em 1921 na resenha sobre a *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers. A autenticidade é o “solo fenomenal” de uma ontologia do existente, isto é, ela exhibe os fenômenos que mostram o que o existente realmente é em sua individualidade. Em SZ, porém, Heidegger amplia o horizonte de sua crítica metodológica: toda a tradição ontológica, incluindo Descartes e Kant, perpetuam um equívoco em relação à ontologia do existente. Essa ontologia equivocada força o próprio fenômeno da existência na direção de conceitos inadequados ao conceber a existência como substância ou sujeito. O si da existência entendido como ente subsistente é expresso de forma não-genuína. O erro se dá em virtude do ponto de partida inadequado: a afirmação é que tanto o *cogito* cartesiano, quanto a apercepção transcendental kantiana, são versões *teorizadas* da experiência ordinária de dizer “eu” (KÄUFER, 2015, p. 105). O que se mostra nesta crítica é que o ponto de partida teórico na análise da existência é, portanto, inautêntico. A autointerpretação cotidiana apresenta a si mesmo como “eu penso” como um sujeito subsistente que, por sua vez, encobre o fenômeno autêntico da existência.

Através da interpretação da existência cotidiana em termos de habilidades e disposições, fica claro que a análise não fornece ainda uma interpretação adequada do existente. Na terminologia metodológica de Heidegger, a divisão I é *genuína*: ela é expressa em termos de habilidades e disposições; porém, ela é *inautêntica*, na medida em que não fornece o solo fenomenológico próprio para uma análise do existente enquanto tal. No quadro de uma fenomenologia do existir habilidoso, um importante existencial é o que Heidegger chama de “queda” (*Verfallen*) ou “absorção” (*Aufgehen*) no mundo das preocupações cotidianas. Quero chamar a atenção aqui para outra distinção que visa a uma correta compreensão do fenômeno da autenticidade. Decaído no mundo, o existente também cai

vítima da compreensão pública e nela se perde. O que Heidegger quer mostrar é que a *perda* retira a atenção do que significa existir em função de uma determinada possibilidade existencial (ser pai é o exemplo utilizado por Käufer, 2015). Existir de acordo com certa possibilidade envolve escolha e comprometimento a essa possibilidade elegida. O comprometimento torna saliente algumas características do mundo através das solicitações que derivam de cada possibilidade existencial. A autocompreensão, à medida que orienta a si mesmo em termos dos entes intramundanos, perde de vista sua estrutura básica.

Por definição, não há algo assim como uma existência “não absorvida”. Uma premissa básica da analítica existencial é de que ser-aí é sempre ser-no-mundo e quando a absorção cessa, assim cessa o existir. A existência cotidiana tem um “eu” que se retrai para um segundo plano a fim de poder lidar com a parafernália equipamental que o demanda no interior do mundo de acordo com uma determinada possibilidade assumida. Esse “eu” que se retrai não aparece como disponível para a interpretação fenomenológica. Em contrapartida, a autointerpretação cotidiana negligencia este segundo plano e se prende aos equipamentos e entes utensiliares. Heidegger percebe que o obstáculo para uma ontologia apropriada do “eu” não é a *absorção*, mas antes a *perda* que usualmente acompanha a absorção. É a perda, por conseguinte, que produz uma autointerpretação nos termos dos entes intramundanos. É em virtude disso que na divisão II de SZ o olhar se volta em direção a fenômenos como a *morte* e a *culpa*. Esboça-se, assim, uma fenomenologia do existente que “recupera” a si mesmo. Ao voltar-se para esses fenômenos, Heidegger quer indicar que a absorção *não deve implicar* perda.

Caracterizam-se, assim, dois polos da perda: 1. o ser-aí inautêntico perde-se seja junto aos entes intramundanos, às coisas com as quais lida (SZ, p. 422), no impessoal (SZ, p. 383), ou no impessoal-mesmo (*Man-selbst*) (SZ, p. 317); 2. Ocasionalmente, porém, o ser-aí perde a si mesmo ao não “escolher (*wählen*), conquistar a si mesmo” (SZ, p. 42) ou não “encontrar ainda a si mesmo” (SZ, p. 128). O tomar conta de si da existência autêntica envolve compreender-se não em termos dos entes que aparecem dentro do mundo. Obviamente, isso não significa um ideal de isolamento ascético pregado por Heidegger; antes, aponta para o padrão normativo de conceber a si mesmo a partir do modo de ser correto, a saber, da existência lançada junto a esses mesmos entes. Heidegger insiste ainda na caracterização de duas metapossibilidades do existente: autenticidade e inautenticidade. Ao mesmo tempo em que o existente inautêntico lida habilidosamente junto aos entes, compreende a si mesmo nos termos desses mesmos entes com os quais lida. Já em sua versão autêntica, lidando com os mesmos entes, vivencia as mesmas solicitações do mundo. No entanto, em vez de ver a

significância como que investida nas coisas, o existente autêntico compreende a si mesmo em termos do seu comprometimento historicamente situado em práticas sociais.

É por isso que a divisão I de SZ fica aquém de uma análise completa da existência. Ao centrar-se unicamente na cotidianidade ocupada com as coisas de uso, essa análise mostra-se como essencialmente deficiente. O existente autêntico expressa assim em si mesmo a origem da absorção. Para Heidegger, essa origem consiste em um comprometimento básico a um modo de vida que explica por que certos aspectos do mundo aparecem como relevantes e outros não. A escolha, ou comprometimento com uma possibilidade, grosso modo, explica porque certos entes importam de maneira saliente. Os entes intramundanos ganham significância à luz de uma autoidentificação subjacente com determinada possibilidade existencial. A identificação ou auto compreensão, como é bem sabido, não é entendida por Heidegger em termos de uma consciência reflexiva. A partir da perspectiva heideggeriana, compreender não significa um ato cognitivo, mas uma habilidade, uma capacidade. No caso da autenticidade, compreender é uma capacidade básica que Heidegger chama de “poder-ser-a-si-mesmo” (*Selbstseinkönnen*). Esse poder consiste em saber-como perseguir um propósito, agora à luz de certas características salientes do mundo. A orientação em um contexto de possibilidades significantes se dá porque sempre se existe em virtude de algo. Na medida em que todo o ser-aí é sempre no mundo, no sentido de habitar um contexto de práticas, ele já sempre tomou uma determinada postura intencional que constitui sua própria auto compreensão.

No caso da *perda* inautêntica, as normas de significância implícitas em uma dada postura intencional são compreendidas e interpretadas pelo si-mesmo público, pelo impessoal. De maneira análoga à fenomenologia do utensílio quebrado, se as tarefas cotidianas são desempenhadas de maneira contínua e ininterrupta, a utensiliaridade do utensílio se retrai para um segundo plano. De maneira semelhante, a capacidade de ser um si-mesmo retira-se para um plano secundário, a cada vez que as tarefas são meramente reproduzidas de acordo com os ditames do impessoal. O que se mostra de pronto são os entes com os quais lidamos, que desde sempre nos solicitam, ao mesmo tempo em que a *origem* dessa solicitação é encoberta. Com isso, se conclui que a análise da cotidianidade da divisão I não é suficiente para a elaboração de uma fenomenologia do poder-ser um si-mesmo. O papel metodológico fornecido pela autenticidade está em apontar para o modo em que o ser humano assume deliberadamente uma determinada postura intencional, constituinte de sua própria auto compreensão. Para uma melhor elucidação do sentido desempenhado pela autenticidade, requer-se que os elementos da divisão II sejam apresentados.

2.6.1 O ser-livre para a morte

A conhecida resposta de SZ para a exigência de uma conquista autêntica de si mesmo é fornecida pelo fenômeno temporalmente orientado da antecipação para a morte. O poder conquistar a si mesmo vem à tona quando o mundo cotidiano é visto sob a possibilidade iminente de colapso completo. Frente à iminência de tal colapso, surge a possibilidade de uma postura intencional autêntica em direção ao mundo, a despeito da estabilidade da inserção em qualquer possibilidade particular. A possibilidade do colapso de um mundo salienta a estrutura existencial do si-mesmo. Justamente este é o objetivo de Heidegger com a análise do fenômeno da morte.

Por morte existencial, compreende-se que qualquer modo particular de existência, isto é, os projetos e possibilidades através dos quais alguém compreende a si mesmo, pode (e vai) colapsar completamente e a qualquer momento, ainda que variem as condições contextuais que levem ao colapso. Em cada caso, um determinado modo de comportamento perde todo o sentido e um modo de vida se torna impossível. A autocompreensão cotidiana perde sua aderência e o controle sobre o mundo e, por fim, o existente é jogado de volta ante o poder-ser-um-si-mesmo. A análise da morte na analítica existencial, dessa forma, não versa sobre casos efetivos em que um determinado mundo pode colapsar. Ao contrário, a fenomenologia da morte visa mostrar um ponto estrutural, o qual mostra que deve haver uma possibilidade mais básica para que o comportamento cotidiano se torne possível em primeiro lugar. Isso quer dizer que frente ao colapso de determinada possibilidade existencial (*Möglichkeit*), o ser humano é confrontado com seu puro poder-ser (*Seinkönnen*).

Defrontando-se com essa possibilidade estrutural, o existente se torna *eigentlich* tanto no sentido coloquial, quanto no filosófico, à medida em que assume essa possibilidade estrutural, tomando conta de si mesmo. Assim, o existente autêntico fornece o fenômeno adequado para uma ontologia existencial. O *Selbstseinkönnen* é a expressão de um ser-aí autêntico, embora não esteja expresso na autointerpretação do ser-aí cotidiano. Nesse sentido, a análise da morte revela uma estrutura existencial e não equivale a um acontecimento no “fim” da “vida” humana. Enquanto a fenomenologia da morte está limitada a um ponto formal sobre uma “mera possibilidade existencial” da existência, a interpretação que Heidegger faz do fenômeno da culpa fornece uma “atestação concreta do autêntico-poder-ser” (SZ, p. 267). “Culpa” é o termo que Heidegger utiliza para a estrutura que “existindo, o ser-aí não pode nunca ficar aquém de seu ser-lançado”, que “o ser-aí deve sempre se projetar em possibilidades que ele já foi lançado” (SZ, p. 284). Em outras palavras, isso significa que não

se pode determinar ou controlar, por exemplo, fatores culturais ou biológicos que determinam a vida humana. Esta é uma estrutura constitutiva do existir, equivalente à indeterminação e à limitação intrínsecas à existência, na qual o ente humano não possui qualquer nível de atuação. Não há qualquer “coisa” que determine necessariamente uma orientação de tal e tal modo, que determinadas possibilidades e instrumentos importem de maneira mais saliente do que outras. A única base que fornece o desvelamento do mundo através de habilidades específicas e aspectos relevantes está na própria vinculação a determinado papel.

De fato, não há algo fenomenologicamente atestado como uma barreira *extra-existencial* que garantiria tal desvelamento (KÄUFER, 2015, p. 109). O existente “deve ele mesmo estabelecer o fundamento para si mesmo” (SZ, p. 284). Cada existente é, portanto, o fundamento para o que faz com seu próprio ser, com sua identidade. Ao lançar-se em determinadas possibilidades, determinadas solicitações têm maior ou menor relevância, com um significado determinado de acordo com a possibilidade “escolhida”. Esse padrão de solicitações aparece devido a uma autocompreensão que existe em virtude de determinada possibilidade. De acordo com a terminologia heideggeriana, se é a cada vez *culpado* por existir na forma de tais e tais possibilidades assumidas. Porém, diferentemente do colapso de um (projeto de) mundo, a culpa existencial se mostra na experiência ordinária. Isso se atesta na experiência familiar do *chamado da consciência* (*Gewissensruf*). O caráter de chamado aponta para uma necessidade de perceber ou revisar a compreensão de uma dada situação em relação à qual o existente é *culpado*. Dessa forma, ouvir o chamado da consciência e ser capaz de segui-lo obriga o existente a comprometer-se existindo em virtude de algo.

Perdido nas prescrições do impessoal, o ser humano compreende a si mesmo a partir dos entes cuja significância já está constituída. Porém, o chamado convoca este a *culpadamente* assumir ser o fundamento de tal significância (rejeitando os preceitos do impessoal). Por isso é que Heidegger pode afirmar que o chamado convoca o ser-aí a seu poder-ser-mais-próprio (SZ, p. 269). A culpa e o chamado estão proximamente relacionados à noção existencial de morte. Tal como caracterizado na analítica existencial, o existente não tem uma natureza ou essência, mas existe ao compreender a si mesmo em termos de um propósito, ao colocar-se habilidosamente em possibilidades que o solicitam. Essa estrutura existencial é cotidianamente encoberta pelas lidas diárias, porém se torna explícita quando a significatividade do dia a dia é quebrada pela impossibilidade de segui-la. Para reutilizar o exemplo sobre a paternidade, um pai que perde seu único filho, não tem mais por que projetar-se como cuidadoso ou responsável com aquele ente, justamente porque não há mais esse ente enquanto objeto de cuidado. Essa possibilidade (ser pai) está como que fechada para

ele. Esse é o sentido em que “morte” deve ser entendida na divisão II de SZ. Na cotidianidade mediana, porém, a morte é entendida como um evento distante e a culpa tomada como a aderência às normas e padrões públicos. Heidegger nomeia essa compreensão inautêntica da morte e da culpa como “fuga”. A fuga mantém o existente em um estado decaído e o faz enganando a si mesmo sobre o seu próprio ser, minando a possibilidade de uma ontologia explícita. Morte e culpa desempenham assim um papel metodológico no argumento geral da divisão II de SZ. Heidegger pensa os fenômenos como morte e culpa como fenômenos extraordinários no limite da existência e que podem revelar partes importantes da estrutura da existência humana como tal. A ideia de Heidegger é explicar a estrutura do si mesmo nos termos da capacidade de permanecer engajado face à ameaça posta por fenômenos que podem ser caracterizados como situações-limite²⁸.

Como se sabe, um dos objetivos de SZ é fornecer uma explicitação conceitual da estrutura da existência. Heidegger começa o argumento da divisão I com a ideia de que o ser do existente está sempre em questão para si mesmo, indicado formalmente através do *ser-sempre-meu* (*Jemeinigkeit*). Essa analítica parcial torna a existencialidade explícita, mas permanece indiferente em relação à delimitação entre os modos autêntico e inautêntico de existência. Dessa forma, a divisão II inicia uma série de reflexões metodológicas, nas quais o fenômeno da autenticidade desempenha o papel do “solo fenomenal para a questão sobre a constituição existencial do ser-aí” (SZ, p. 267). Isso acontece em dois passos. Primeiro, a discussão do conceito existencial de morte mostra forçosamente a vulnerabilidade da existência cotidiana, revelando assim os limites da análise da cotidianidade na divisão I. Em segundo lugar, as seções sobre a consciência e culpa acrescentam uma fenomenologia mais concreta da existência que compreende a si mesma, isto é, que se individua do impessoal mesmo à luz de tal vulnerabilidade. Pode-se dizer que o existir em direção à morte e o assumir competentemente sua própria culpa são a mesma habilidade básica, dado que morte e culpa são dois aspectos da contingência constituinte da existência. O nome fornecido para habilidade fundamental de assunção da contingência do existir é a chamada “resolução” (*Entschlossenheit*). É dessa forma resoluta de existir que o ser humano, nessa perspectiva

²⁸ Käufer (2015) analisa a função metodológica da autenticidade em conexão com as assim chamadas situações-limite, a partir da resenha de Heidegger da *Psychologie der Weltanschauungen* de 1919 de Jaspers. Nesta resenha, escrita dois anos após o surgimento do livro, aparecem alguns dos temas que, levando em conta a discussão das situações-limite, darão ensejo a grande parte dos conceitos da divisão II de SZ (GA9).

contingente, mantém-se frente à vulnerabilidade surgida do destacamento da impessoalidade, frente a fenômenos de ruptura, como é o caso das situações-limite²⁹.

Agora, precisamente a noção de resolução indica o modo autêntico do ser humano relacionar-se com a morte, ou seja, com o colapso de uma dada configuração de possibilidades. Nesses termos, Heidegger afirma:

Como poder-ser o ser-aí não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a pura possibilidade da impossibilidade de ser-aí. (*Daseinunmöglichkeit*) Desse modo, a morte se desvela como a *possibilidade mais própria, irremissível e insuperável* (SZ, p. 250, grifos do autor).

Frente ao reconhecimento dessa possibilidade irremissível e insuperável que é a morte, o existente resolutivo destaca sua autocompreensão daquela cotidianamente articulada, baseada em termos dos entes intramundanos. Dado que o impessoal vela justamente o caráter de possibilidade da morte, ele “tranquiliza” o existente frente à sua impossibilidade mais radical, na medida em que é entendida como um acontecimento distante, algo que sobrevém ao ser humano. A resolução, portanto, na forma de uma liberação da chancela do impessoal, aponta para o caráter primário de possibilidade do ser humano, aponta para a compreensão do caráter irremissível e insuperável da morte. Essa noção deve ser entendida em ligação com a primazia do futuro (*Zukunft*) na análise temporal da existência, a partir de uma fenomenologia da possibilidade tal como Heidegger desenvolve em SZ. Uma compreensão autêntica da morte não se esquiva frente à insuperabilidade desse fenômeno, como no modo inautêntico. Pelo contrário: dado o caráter resolutivo adquirido na autenticidade, ela está no adiantar-se para essa possibilidade, assumindo-a como sua.

A liberdade, assim, ganha um papel essencial em ligação com o conceito de morte, na medida em que descreve o ser-aí como um ser-livre para a morte. Nesse ser-livre opera uma liberação da concepção de morte a partir do caráter fundamental de possibilidade do existente. O próprio conceito de ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), conquista essencial da analítica da

²⁹ Seria o caso de diferenciar especificamente os fenômenos de ruptura, como a *Angst* de SZ, das situações-limite de Jaspers. Para este, elas expressam experiências de contrariedade ou impossibilidade. O conceito de situação-limite circunscreve um determinado tipo de experiência que envolve a impossibilidade de realização de um valor ou de uma forma de vida. Assim, uma situação-limite vivenciada por determinada pessoa induz a constituição de um tipo espiritual determinado. Jaspers fornece uma lista exaustiva dos tipos espirituais possíveis de serem desenvolvidos, em que, dependendo do modo que se responda a determinada situação, variam entre niilistas, racionalistas, místicos, etc. Para Heidegger, essa concepção fica aquém do propósito de mostrá-las como constituintes da existência. Essa abordagem justifica-se na medida em que Jaspers entende as situações-limite em termos de contradições conceituais “perdendo seu sentido genuíno (*eigentlicher*)” (GA9, p. 26). Embora não negue a possibilidade de uma articulação conceitual dessas experiências, Heidegger mantém que tais articulações são reinterpretações (*Umdeutung*), que por sua vez falham em capturar precisamente o essencial sobre as situações-limite. Dessa forma, sua própria importância metodológica é extraviada ao tematizar a existência e, sobretudo, ao elaborá-las conceitualmente, perde-se de vista o fenômeno genuíno.

existência, é determinado essencialmente pelo conceito de liberdade, explicitamente formulado no §53 de SZ. Neste contexto, o próprio caráter porvindouro, essencial da existência, libera o ser humano de uma concepção pontual de morte, colocando-o frente à possibilidade de ser um si mesmo, desprovido da autocompreensão que emerge da impessoalidade cotidiana. Essa caracterização existencial é formalmente traduzida em termos de “liberdade para a morte” (*Freiheit zum Tode*) (SZ, p. 266). Uma vez caracterizada essa ligação da liberdade com a concepção de morte, entendida como a finitude das possibilidades, resta fazer uma consideração mais geral, envolvendo a finitude intrínseca das possibilidades a que o existente se vincula efetivamente.

2.6.2 Liberdade e Finitude

Em uma recente interpretação, Withy (2011) procura mostrar aspectos da existência finita não apenas com relação à morte existencial: mais especificamente, a autora visa elucidar as limitações intrínsecas da compreensão humana. Essas limitações, que como tais, são incontornáveis, confirmam o caráter passivo da existência humana com relação ao estatuto da realidade: nós não damos forma à realidade, mas antes operamos e respondemos às suas demandas (WITHY, 2011, p. 61). A respeito desse caráter passivo, Withy enfatiza a operação conjunta de duas estruturas na compreensão de ser, que unificadas dão origem à projeção-lançada (*geworfenen Entwurf*). Ambas podem ser vistas como partes ou aspectos de um mesmo fenômeno, uma vez que a projeção e o ser-lançado se dão sempre conjuntamente, correspondendo em linhas gerais (assim quero mostrar) à liberdade e à finitude da existência humana. A partir dessa caracterização, o modo de ser da existência é definido tanto como livre, enquanto transcendente e espontâneo, quanto limitado e finito. Assim, a projeção-lançada confirma o caráter paradoxal da existência, algo que poderíamos chamar de liberdade finita ou, aludindo à seção anterior, uma situação-limite da liberdade.

Para elucidar a estrutura da projeção-lançada, convém considerar seus componentes individualmente. Começando pela estrutura do ser-lançado (*Geworfenheit*), que aparece no §29 de SZ, é possível concebê-lo como o ponto zero da localização de uma existência singular. Ser-lançado em um mundo significa justamente ser entregue a um contexto significativo, já operante, com um conteúdo definido. A inserção humana em um mundo nunca se dá “do ponto de vista de lugar nenhum” (NAGEL, 1986). Ela parte sempre de uma herança histórico-social determinada. Há, no entanto, uma obscuridade constitutiva na ideia de lançamento, na medida em que sua origem e seu fim são necessariamente ocultos. Tais

elementos de indeterminação da existência são denominados por Heidegger como o “de-onde” (*Woher*) e ao “para-onde” (*Wohin*). Isso indica, em uma primeira aproximação, a finitude constituinte da capacidade humana de dar um sentido pleno ao tipo de ente que nós mesmos somos. Em outras palavras, indica a dependência estrutural da facticidade como limitadora de sentido da compreensão do próprio ser. O que isso mostra é que o conceito de ser-lançado envolve sempre uma forma de situacionalidade necessária para a compreensão do fenômeno da existência humana: a existência não “paira no ar”, mas está sempre localizada indexicalmente, em um “aqui” e um “agora”. Obviamente, esses demonstrativos indexicais não partem do nada, mas têm raízes histórico-sociais, indicando que o ser humano tem sempre uma limitação de base. Esse ente é constrangido, vinculado e imediatamente responsivo ao contexto que habita, à vida cotidiana, à comunidade de pertença, ou em última instância, ao modo de ser de que dispõe.

De maneira intuitiva, compreende-se que o ser-lançado – obscuro desde o seu “de-onde” e “para-onde” – implica a não escolha deste mesmo ser-lançado. É suposto que, a partir dessa situação localizada, o existente tem de haver-se com os entes e os sentidos que já existiam previamente à sua existência. Em uma palavra, o existente não compreende entes indiscriminadamente, mas é constrangido pelos próprios modos de ser vigentes em um mundo situado historicamente. Através de uma herança histórico-social partilhada é que se pode compreender determinados entes como vinculados a este ou àquele modo de ser. O contexto desempenha um papel delimitador e essa delimitação implica, por conseguinte, uma limitação na projeção em possibilidades.

Para falar em termos wittgensteinianos, a “gramática” do ser-lançado exige que a análise diferencie entre dois aspectos do lançamento. O ser-lançado implica, por um lado, sempre o “*para*” algum lugar e, por outro, o “*a partir*” de algum lugar. Assim, o ser-lançado adquire o caráter de um movimento envolvendo uma mudança na trajetória no curso de vida de um agente (WITHY, 2011, p. 61). Essa mudança é constitutiva da abertura de mundo do ser humano. Embora essa mudança constituinte envolva o “de-onde” e o “para-onde”, esses não aparecem disponíveis para a compreensão humana. Eles são, muito antes, as condicionantes constitutivas do próprio ser-lançado. Isso significa que sempre temos o “de-onde” e o “para-onde” de nossa existência, ainda que os tenhamos de maneira parcial, encoberta, finita.

A noção de ser-lançado, dessa forma, aparece como o ponto de partida desde onde se erige uma existência faticamente concebida: ela surge *a partir de* e *para* uma situação preexistente e solidificada historicamente. Isso implica uma assunção ontológica, pois

quaisquer que sejam os entes, eles não aparecem como entes em geral, mas sempre como permeados por um sentido intrínseco ao seu modo de ser já compreendido. O existente não assume por conta própria a compreensão dos entes que se manifestam. O quadro referencial de compreensão já vem como que embutido no encontro com os entes. Em outras palavras, já os recebemos inseridos em certa perspectiva de modos de ser aos quais esses entes já estão vinculados, independentemente da existência singular. Isso atesta o caráter sempre situado da compreensão de ser e a impossível precedência da compreensão de ser com relação ao ser-lançado. Da mesma forma, a abertura com relação ao “para-onde” de nossa existência é essencialmente opaca. A cada vez que nos projetamos em possibilidades determinadas, sua própria projeção fecha a possibilidade de assumir outras possibilidades, que continuam como que à espreita em um espectro de possibilidades não projetadas. Precisamente porque estamos inseridos em uma determinada possibilidade de autocompreensão, não podemos “olhar de fora” da própria perspectiva em que estamos inseridos.

Outro traço da finitude aparece vinculado à característica projetiva, em contrapartida e ao mesmo tempo constituinte da característica de lançamento, como o segundo momento da projeção-lançada. A finitude, agora vinculada à projeção, como um traço da liberdade humana anuncia: a projeção implica a finitude da possibilidade. O projetar-se em uma possibilidade determinada significa exatamente o não se vincular a toda uma gama de possibilidades, que justamente por não serem projetadas, permanecem em segundo plano, como puras possibilidades não efetivadas. Assim, afirma-se que o encontro com a finitude em ambos os extremos da projeção-lançada é uma possibilidade constante e necessária para a compreensão de ser (WITHY, 2011, p. 69) e, portanto, para a liberdade. Os dois constrangimentos intrínsecos ao caráter de projeção-lançada apontam para o sentido que quero chamar a atenção neste trabalho, a saber, o caráter essencialmente finito que adquire a liberdade e, conseqüentemente, a existência.

É essencialmente a partir da estrutura da *Stimmung* que Heidegger chama atenção para o caráter “lançado” (*Geworfenheit*) do ser-aí. Que este ente seja lançado diz respeito ao caráter formal de que ele “é e tem de ser” (SZ, p. 135). O fato de que se “é” a cada vez não indica, porém, um tipo de “eu” ou sujeito dotado de uma substância que simplesmente “exista”. Significa antes que o ser do existente, enquanto já lançado de alguma forma, tem de tomar conta de seu ser dando sentido aos entes. Acompanhado desse ter-de-ser essencial, comparece aquilo que Heidegger chama de “fardo” (*Last*). O caráter de fardo não está exatamente ligado – embora remeta ao vocabulário religioso e principalmente cristão – a uma culpa ou dívida ôntica a ser quitada. O caráter de fardo ontológico que Heidegger atribui à

existência diz respeito antes ao fato de que se é sempre ontologicamente responsável pelo sentido dos entes, isto é, por seu ser. Não que o ser dos entes dependa da deliberação humana para que então ganhe inteligibilidade. Antes, o existente é responsável e carrega o fardo da vinculação a certa compreensão de ser vigente. O que se mostra é que a finitude intrínseca da liberdade humana está no fato de que a transcendência para os modos de ser não pode explicitar ela mesma seu fundamento ou essência. O que se pode fazer é apenas indicar formalmente para o fato de que é e tem de ser, para o seu caráter de fardo. É justamente o caráter de fardo, aberto na tematização das tonalidades afetivas, que confere o caráter finito da existência humana: ter de (a) projetar-se em possibilidades finitas; (b) desde um ponto de partida determinado; (c) escolhendo a si mesmo à luz dessa finitude e (d) finitude essa que implica a tomada de consciência da inevitável desvinculação dos modos de ser. Em outras palavras, essa consciência da desvinculação torna algo como uma normatividade existencial explícita. A normatividade existencial entendida em termos de vinculação é o que será assumido explicitamente por Heidegger em textos posteriores a SZ como “liberdade”. Nesse sentido restrito, liberdade é equivalente à estrutura do ser-no-mundo e guarda o sentido da relação humana em direção aos entes. A compreensão da estrutura da transcendência é entendida de forma normatizada ao se reconhecer o traço vinculante a uma compreensão historicamente situada, indicando, ao mesmo tempo, a necessidade intrínseca de uma futura desvinculação, para a finitude desta vigência. Nesse sentido é que a finitude pode ser caracterizada como traço fundamental da noção liberdade descrita em SZ.

Neste capítulo, procurei mostrar alguns dos sentidos através dos quais o fenômeno plurissignificativo da liberdade aparece em SZ. O objetivo foi reconhecer uma esfera da liberdade característica do modo de ser humano, afastando ao mesmo tempo essa concepção das tradicionais abordagens da liberdade como livre iniciação de séries causais no tempo, etc. No próximo capítulo, pretendo avançar na análise do conceito de liberdade, tanto do ponto de vista histórico como conceitual. Logo após a publicação de SZ, Heidegger inicia uma longa discussão com a obra de Kant. Quero enfatizar o papel fundamental que o conceito de liberdade adquire nessa discussão, apontando para uma distinção entre a liberdade em sentido transcendental por um lado, e em sentido existencial, por outro.

3 O PROBLEMA DA LIBERDADE NA INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DE KANT

Prevista para a primeira seção da segunda parte de SZ, a interpretação feita sobre a obra de Kant aparece na obra de Heidegger dentro do projeto de uma *destruição da história da ontologia*. Como parte dessa reconstrução destrutiva, tal como consta no “Plano do tratado”, §8 de SZ, a reconstrução da doutrina kantiana do esquematismo e o tempo como subordinado à problemática da temporalidade (*Temporalität*) está notadamente à serviço do projeto ontológico (SZ, p. 40). Embora jamais tenha aparecido na forma prevista dentro de SZ, é de amplo conhecimento que a recepção da obra de Kant no interior do projeto fenomenológico de Heidegger ganha contornos hermenêuticos explicitamente “violentos”, à medida que subordina a filosofia crítica ao próprio projeto de uma *destruição da história da ontologia*³⁰. Imediatamente após a publicação do fragmento inacabado de SZ, Heidegger oferece uma série de interpretações fenomenológicas da filosofia de Kant, seja no âmbito prático ou teórico. Na preleção do semestre de verão de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA24), Heidegger anuncia a “reelaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*” (GA24, p. 1), o que indica a importância desse texto para a elaboração continuada do projeto da ontologia fundamental. Especialmente nessa preleção, Heidegger fornece uma “discussão crítico fenomenológica de algumas teses tradicionais sobre o ser” (GA24, p. 35). Nesse contexto, a confrontação destrutiva com a filosofia de Kant é de extrema importância. Heidegger confronta algumas teses fornecidas por Kant, avaliando-as sob o ponto de vista do método fenomenológico. No que segue, forneço uma análise desta confrontação destrutiva com a filosofia kantiana. Tenho em vista, primeiramente, a interpretação fenomenológica do sentimento de respeito, visando à correta determinação do modo de ser daquele que age. Em seguida, caracterizo em linhas gerais a famosa interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*. Com isso, será possível fazer um primeiro aceno para a noção de espontaneidade em sua ligação com o conceito de liberdade. Esta análise será importante do ponto de vista metodológico, pois prepara para a posterior análise da discussão em torno da estrutura da liberdade como causalidade e a crítica de Heidegger direcionada a essa determinação.

³⁰ Conforme o prólogo à segunda edição de *Kant e o Problema da Metafísica*: “Existem intermináveis objeções contra a arbitrariedade de minhas interpretações. A presente obra pode muito bem servir de base a tais objeções. Com efeito, os historiadores da filosofia tem razão quando enfocam sua crítica contra aqueles que tratam de expor um diálogo de pensamento entre pensadores. Pois um diálogo desse tipo, diferentemente dos métodos da filosofia histórica [...] o perigo de errar é maior, os defeitos mais frequentes” (GA3, p. XVI).

3.1 A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DO SENTIMENTO DE RESPEITO

Enfatizei no início deste capítulo que a importante preleção de 1927 se dá sobre o pano de fundo de uma revisão histórico-conceitual da ontologia tradicional. Heidegger, no projeto de SZ, batiza esta tarefa de “destruição”. Agora, é preciso ter em mente que frente à tarefa da ontologia fundamental, assumida em um de seus aspectos como analítica da existência, torna-se pungente compreender a origem e o desdobramento do modo como o sujeito foi historicamente determinado. É primeiramente sob esse aspecto que pretendo reconstruir a confrontação de Heidegger com a filosofia de Kant. Heidegger entende a orientação kantiana ao sujeito como ainda determinada pela concepção moderna da subjetividade. Em um sentido ainda a ser qualificado, a orientação moderna é assumida como não fundamental em termos ontológicos. Mas o que significa esta afirmação? Segundo Heidegger, acontece na modernidade uma inversão fundamental do pensamento antigo, em que a preocupação fundamental passa da natureza para o “eu”. Não obstante, o modo como o “eu” toma o centro das atenções não se torna normativo (*maßgebend*), isto é, o modo de ser específico deste “eu” não é levado em consideração como tal.³¹ Ao assumir o sujeito como ente exemplar, a ontologia moderna deveria interpretar o próprio conceito de ser com vistas ao modo de ser do sujeito (GA24, p. 174). Para responder a essas questões gerais, quero reconstruir parte da preleção de 1927, em que Heidegger analisa o sentimento de respeito (*Achtung*) na filosofia moral de Kant, com vistas a uma caracterização mais geral do modo de ser do sujeito, em especial, o sujeito entendido como agente.

Não obstante a radicalização da filosofia crítica, Kant se mantém junto à determinação da subjetividade em termos cartesianos, afirma Heidegger. O eu é entendido como algo que pensa (representa), sendo ainda determinado como *res cogitans*, cujas determinações são as próprias representações (*vorstellung*). Nesse sentido, ele é assumido como *subjectum* no sentido lógico-gramatical, de algo que possui predicados. Assim, ele é aquilo “sobre-o-que-se-enuncia algo” (GA24, p. 178). No entanto, o modo de possuir os predicados desse *subjectum* se dá de maneira insigne, na medida em que seu possuir é ao mesmo tempo um saber. Em outras palavras, ele possui seus predicados de maneira sapiente. Isso se dá, no caso do sujeito, porque toda a representação é acompanhada de um “eu-penso”: aquele que pensa é a cada vez pensado juntamente no ato de pensar. Ao pensar, o sujeito sabe que esse pensar *lhe*

³¹ Sigo aqui a tradução de Casanova (2005) ao traduzir o termo "*maßgebend*" por "normativo". Para os fins da análise que quero propor, este parece ser o termo mais adequado, na medida em que sinaliza para a regulamentação interna a cada modo de ser ao mesmo tempo em que se vincula às discussões atuais sobre normatividade oriundas de outras tradições que não a fenomenológico-hermenêutica.

pertence. Dessa forma, fica determinado o sentido de autoconsciência inerente ao sujeito que, em sendo diferente de seus predicados, possui estes de forma diversa, como objetos.

Uma vez que as determinações do sujeito estão fundadas no “eu”, enquanto *eu-penso*, este aparece como fundamento de suas próprias representações. Somente com base no *eu-penso*, afirma Kant, algo múltiplo pode ser dado a conhecer. Em termos kantianos, o eu é a “unidade sintética da apercepção”³² como o fundamento da unidade na multiplicidade. Isto significa que as representações são dadas e mantidas juntas, com vistas a um eu que as liga. Esse é o sentido que adquire a palavra “síntese” no vocabulário kantiano, pois refere à função de fundamento de uma unidade. Esse fundamento é expresso na forma de que todo pensamento é, necessariamente, acompanhado de um *eu-penso*. Diferentemente dos seus predicados, no representar, o eu não é percebido, mas *apercebido*. Kant fornece assim a estrutura formal da personalidade, a *Personalitas transcendentalis*. Fica implícito, através do uso do vocabulário transcendental, que essa caracterização não visa ao conhecimento do objeto, mas antes o seu conceito³³ *a priori*, ou nas palavras de Heidegger, seu conhecimento ontológico. De acordo com a estrutura do eu da apercepção, este eu não é nenhuma representação, isto é, não pode ser entendido como objeto de conhecimento. Pelo contrário, ele é a possibilidade mesma de todo e qualquer representar e fornece as condições do conhecimento. Através dessa elucidação, pode-se afirmar que o eu não é uma categoria, mas a condição de possibilidade das categorias em geral. Possibilitando o uso de conceitos, o eu não pode figurar entre os próprios conceitos do entendimento. As categorias são entendidas, assim, como as formas da unidade dos modos possíveis do eu-ligo pensante. Em outras palavras, a possibilidade de ligação se funda no eu-ligo, o que transforma o eu na condição fundamental de possibilidade do conhecimento. O eu, no sentido do *eu-penso*, é assim a estrutura formal da personalidade. Porém, deve-se ressaltar que esse sentido formal não esgota o conceito de subjetividade em Kant, ele visa, segundo Heidegger, apenas o conceito ontológico da eguidade (*Ichheit*) em geral (GA24, p. 182). Esse conceito, no entanto, é demasiado formal e desempenha um papel unilateral na caracterização do ente humano. Falta ainda o elemento determinante da concreção fática exibido em cada caso na vida humana.

³² Kant, B132.

³³ Conforme Kant (A11/B25): “Todo o conhecimento que não se ocupa tanto dos objetos, mas antes com o modo de nosso conhecimento dos objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*.”. Segundo Heidegger (1997), o uso do termo “transcendental” em Heidegger indica “tudo aquilo que pertence por sua essência à transcendência, tudo a que deve sua possibilidade interna à transcendência.” Assim, a elucidação da essência da transcendência é ela mesma uma discussão transcendental (HEIDT, 1997, p. 104).

É necessário, portanto, que se formule um conceito de pessoa distinto do uso meramente conceitual e que vise, ao mesmo tempo, à concreção do sujeito fundado no eu do eu penso. Kant, sob o título de *personalitas psychologica*, analisa aquelas representações do eu penso como ocorrências concretas. Com esta distinção, Kant visa exatamente dois momentos distintos da assim chamada autoconsciência. Se por um lado o eu-penso trata de uma autoconsciência pura, a apercepção, a *personalitas psychologica*, por outro lado, trata de uma autoconsciência empírica, um eu de apreensão. Ao contrário do sentido do eu da apercepção, que não é entendido como um fato da experiência, mas é antes sua possibilidade, o eu da *personalitas psychologica* é dado já como “eu-objeto”. Nesse sentido, o eu empírico pode ser entendido como uma coisa, na medida em que assume o homem como objeto, ao menos no sentido interno (GA24, p. 183). A partir do paradigma transcendental em que se move a conceitualização de Kant, subentende-se que a *personalitas psychologica* pressupõe a *personalitas transcendentalis*.

Não obstante a caracterização dos dois tipos de autoconsciência, pura e empírica, respectivamente, não se conquista ainda a caracterização propriamente dita da subjetividade. Isso significa que a constituição propriamente dita da pessoalidade não se esgota na animalidade do vivente em geral, como na *personalitas psychologica*, nem tampouco na racionalidade constituinte da humanidade, como no caso da *personalitas transcendentalis*. Tampouco uma conjunção das duas faculdades é suficiente. O conceito pleno de *personalitas*, isto é, a pessoalidade, envolve ser racional e ao mesmo tempo capaz de imputação. Dito de outra forma, o conceito de subjetividade não engloba apenas a conjunção entre animalidade e racionalidade³⁴, mas requer também o conceito de imputabilidade³⁵.

Para Heidegger, no que concerne a este requisito, Kant fornece a noção de *personalitas moralis* como a ideia de pessoalidade propriamente dita. Na medida em que a estrutura formal da *personalitas* reside na autoconsciência, a *personalitas moralis* precisa expressar uma determinada “*modificação da autoconsciência*” (*Selbstbewußtsein*) (GA24, p. 186, ênfase no original). Dito expressamente, essa modificação precisa representar o tipo de autoconsciência próprio daquele que age. O saber moral, vinculado à ação, não pode, portanto, coincidir com o saber teórico de si, tampouco pode ser intermediado pela experiência sensível do próprio eu. Para inseri-lo em um novo plano de tematização, requer-

³⁴ Segundo Golob, a ideia de que a responsividade à normas *qua* normas é distintiva da agência humana não é uma ideia nova. Já na obra de Kant há uma distinção normativa entre entes irracionais e racionais. Enquanto os primeiros são capazes de agir de acordo com leis, os segundos agem de acordo com uma *representação* destas leis (GOLOB, 2014, p. 195).

³⁵ Sobre o conceito de imputabilidade na filosofia de Kant (KORSGAARD, 1986).

se, por conseguinte, a elucidação da noção de sensibilidade neste contexto. Sabe-se que, na filosofia crítica de Kant, a sensibilidade não pertence apenas à faculdade da sensação, e é justamente a partir da noção de sensibilidade na obra de Kant que Heidegger procura elucidar fenomenologicamente a estrutura do sentimento (*Gefühl*) em geral. Somente frente a essa elucidação, compreende-se o que está em jogo na noção de sentimento operante na *personalitas moralis*.

Fenomenologicamente falando, à essência do sentimento em geral, pertence o ter sentimento *por algo* por um lado e, por outro, um tornar sensível daquele que sente e de seu próprio estado (GA24, p. 187). Genericamente, o sentimento expressa, para Kant, um modo próprio de evidenciar o eu. Ora, é no ter sentimento *por algo* que reside sempre um sentir-se, e neste um modo que torna o eu manifesto. Assim se expressa a diferença entre o sentir e a reflexão sobre si mesmo. O que se mostra como fenomenologicamente decisivo no fenômeno do sentimento é que ele descobre e torna diretamente acessível o sentido, não sob o modo da intuição, mas sob o modo de um ter-se a si-mesmo direto (*eines direkten Sich-selbst-Habens*), sem a intervenção da reflexão (GA24, p. 187). O que efetivamente se mostra na elucidação fenomenológica do sentimento é que nem todo sentimento é sensível, isto é, constituído apenas pela sensibilidade (determinado pelo prazer ou desprazer). O que a análise do sentimento mostra é que a autoconsciência moral precisa ser um *sentimento*, distinta, portanto, do saber teórico no sentido do eu-penso. O “sentimento moral” (*moralischen Gefühl*), ou “sentimento de minha existência” (*Gefühl meiner Existenz*), nas palavras de Kant, não é uma experiência empírica de si mesmo. Ao mesmo tempo, também não é nenhum saber teórico do eu como sujeito de pensamento. Mas, afinal de contas, o que é esse sentimento moral? O que o constitui? E como a pessoa, através deste sentimento, se mostra? Na *Crítica da Razão Prática*, o sentimento moral é assumido por Kant como *respeito* (*Achtung*)³⁶. Esse sentimento é entendido como um tornar manifesto o eu em sua determinação não sensível, na medida em que toma a si mesmo como *agente* (GA24, p. 188, grifo meu)³⁷. O Respeito, ligado à agência, não é, portanto, uma admiração contemplativa da lei. Ele é antes a exigência de ação imediata. Nesse sentido, o respeito oferece acesso ao ser humano na qualidade de agente, qualificando entes que são somente na execução de ações para fins. Através do respeito, Heidegger sublinha o caráter prático do ser do sujeito, o qual constitui assim o reconhecimento de um elemento interno da analítica existencial: a autorreferência prática própria da existência.

³⁶ *Crítica da Razão Prática*. primeira parte, primeiro livro, terceira seção: “Dos móbeis da razão prática”.

³⁷ Sigo também aqui a opção de Casanova (2005), ao traduzir o termo “*Handelnden*” por “agente”, enfatizando com isso a dimensão prático-operativa da pessoa moral, distinto tanto do eu teórico, quanto do eu empírico. O eu como eu-ajo (*handele*) (GA24, p. 194).

(RODRÍGUEZ, 2015a, p. 127). Heidegger qualifica a análise kantiana do fenômeno do respeito como “a análise fenomenológica mais brilhante do fenômeno da moralidade” (GA24, p. 189). Ora, que o sentimento de respeito seja assumido como relativo ao fenômeno da moralidade indica que a lei moral refere ela mesma um sentimento. Indica que o respeito pela lei moral se mostra como um sentimento provocado, não obstante, por uma razão intelectual, e esse sentimento é o único que reconhecemos completamente *a priori* e de cuja necessidade podemos nos aperceber³⁸. O sentimento de respeito pela lei pode ser denominado, dessa forma, um sentimento moral. Porém, de acordo com o amplo significado de “sentimento” em Kant, foi visto que este não é determinado através da sensibilidade. Ele não é comparado assim a nenhum sentimento patológico condicionado por estados corpóreos, por exemplo, mas implica antes uma ligação com a razão pura prática. Nesse sentido, o sentimento não serve para o julgamento das ações, tampouco para a fundação de uma lei moral objetiva: ele é meramente um móbil, que transforma a lei em máxima, isto é, no fundamento subjetivo de determinação da vontade.

De acordo com a estrutura do sentimento, o sentimento de respeito deve ser determinado como respeito *por*, ou seja, respeito pela lei, que por sua vez, responde unicamente à razão, indiferente às demandas da sensibilidade. Dessa forma, o sentimento moral não aparece subsequentemente às ações, como resultado de um ato moral, por exemplo. Pelo contrário, ele surge como um móbil geral, constituindo a *possibilidade da ação* (GA24, p. 191, grifo meu). Ora, que ele constitua a possibilidade mesma da ação, indica que é através do sentimento de respeito que a lei se torna pela primeira vez acessível *como* lei. Agora, de acordo com o segundo momento da estrutura do sentimento, o que se mostra é que no respeito pela lei, o eu que respeita se torna manifesto para si mesmo de maneira não teórica. O que revela o ser humano como um ente que não somente entende, mas também atua e que pode, nesse sentido, converter em realidade suas representações. O sentimento de respeito “é o modo autêntico em que a existência do homem se põe de manifesto, não no sentido de um constatar, de uma tomada de conhecimento, se não de tal forma que no respeito eu mesmo sou, isto é, atuo. Respeito à lei significa *eo ipso* atuar” (GA24, p. 194). A forma em que este

³⁸ A análise do respeito não é uma descrição de um mero sentimento, mas sim uma afirmação *a priori* que oferece elementos sobre a qualidade do sentimento que necessariamente tem de seguir a determinação pela lei. Heidegger analisa fenomenologicamente a estrutura do sentimento de respeito com vistas a seu caráter mostrativo. Na análise de Heidegger, a interpretação causal kantiana é substituída por uma análise da estrutura intencional deste sentimento, que procura, mais uma vez salientar o caráter mostrativo da *Befindlichkeit*. O sentimento de respeito envolve assim uma capacidade de auto-revelação. O sentir-se não é uma forma de reflexão, mas antes põe de manifesto caracteres do eu que são acessíveis somente nele, e não se mostram na autoconsciência teórica da percepção transcendental. Da mesma forma, ele não é uma consciência empírica acompanhada de prazer ou dor (RODRÍGUEZ, 2015a, p. 125-6).

eu se mostra é, conseqüentemente, na forma de um agente (*Handelnden*). Dessa forma, o respeito pela lei é respeito do agente diante de si *como* si mesmo. Em outras palavras, o respeito remete-se sempre a pessoas, e não a coisas. O respeitar a lei, portanto, envolve implicitamente uma exposição do agente à lei. No sentimento de respeito, jaz um submeter-se (*Sichunterwerfen*). Nesse submeter, afirma Kant, há desde sempre um submeter-se como razão pura, isto é, como ser livre que determina. Nesse “ser livre”, aparece algo como um elevar-se submisso (*unterwerfende Sicherheben*) do eu mesmo, através do qual é manifesta a dignidade (*Würde*) (GA24, p. 192), diante da qual o si mesmo se assume como responsável (*verantwortlich*). O caráter de dignidade aparece porque a submissão é sempre autossubmetida. Dito de outro modo, é o próprio sujeito que ao tornar sua a lei submete-se a ela. É possível apontar junto com Rodriguez (2015a) para a ligação nesta abordagem entre a liberdade e seu traço predominantemente vinculante. A pessoalidade do sujeito moral não é outra coisa que a liberdade e a independência dos mecanismos da natureza, testemunhada por sua capacidade de mover-se à ação em virtude de uma representação da lei universal, um produto da pura razão (RODRÍGUEZ, 2015a, p.128).

É justamente no respeito à lei que a estrutura da pessoalidade se mostra como livre e ao mesmo tempo vinculante, na medida em que o eu que age não pode desprezar a si mesmo enquanto agente. Respeito, dessa forma, é o que mostra o modo de apreensão do *estar-junto-a-si do eu* (*Bei-sich-selbst-seins des Ich*) (GA24, p. 192, ênfase minha). Assim, é através do sentimento moral que surge o modo privilegiado no qual o eu compreende a si mesmo *enquanto* eu, desvinculado de todas as determinações sensíveis. Nesse sentido, a “autoconsciência” do sentimento de respeito constitui a *personalitas moralis* enquanto tal. Segundo Heidegger, ao revelar a estrutura intencional do sentimento de respeito, Kant aponta para o modo em que aparece a existência humana de forma legítima, antes de qualquer constatação teórica, como “eu sou” no sentido de “*eu ajo*” (GA24, p. 194, grifos do autor). Posto agora em termos fenomenológicos, na responsabilidade (*Verantwortlichkeit*) é que se torna acessível pela primeira vez o si mesmo, não em termos de conhecimento teórico, mas através da estrutura existencial do ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*) que é sempre determinado fáctica e particularmente. Isso mostra, por conseguinte, que o respeito é o modo de acesso ao eu fáctico.

Não obstante a brilhante análise de Kant, nas palavras de Heidegger, resta ainda uma questão. Dado que o respeito é assumido como o acesso ôntico ao eu, como este precisa, por conseguinte, ser determinado ontologicamente? Dito de outra forma, qual é o estatuto ontológico da pessoa moral que se mostra no respeito? É a partir da cisão operada por Kant

entre pessoa e coisa que Heidegger visa elucidar a noção de pessoa com vistas a ela mesma. O homem, na medida em que age, tem suas ações em vista de si - ou no linguajar kantiano: como um fim em si mesmo. Ao assumir o caráter de finalidade de toda a ação humana com vistas a si mesma, isto é, a sua constituição enquanto pessoa, Heidegger espera chegar à raiz da distinção ontológica entre o ente egóico e não-egóico, sujeito e objeto, *res cogitans e res extensa* (GA24, p. 195). Enquanto “coisas” são entes desprovidos de razão que servem como meios, entes racionais, pelo contrário, são chamadas “pessoas” em virtude do caráter distinto de fim em si mesmo, como algo que não pode ser usado como meio. Nesse sentido,

O que constitui a natureza da pessoa, sua essência, e restringe todo o arbítrio (*Willkür*), ou seja, aquilo que é determinado como *liberdade*, é objeto do respeito. Inversamente, o elemento objetivo no respeito, isto é, o que se manifesta nele, anuncia a pessoalidade da pessoa (GA24, p. 196, grifos meus).

Fica claro, aliando ao trecho acima o que foi dito anteriormente, que o caráter ontológico da pessoa segue determinado na filosofia de Kant no sentido de uma coisa (ainda que em sentido amplo e indeterminado) cujo existir é sempre um fim em si mesmo. Esse existir em sentido amplo é logo em seguida determinado pela liberdade, na medida em que através do respeito, no “elevar-se submisso” desse sentimento, pode a pessoa tomar-se como responsável.

Para Heidegger, através da noção de *personalitas moralis*, Kant esclarece pela primeira vez a questão: “O que é o homem?” (*Was ist der Mensch?*) (KANT, 2003, p. 42, delimitando, assim, o conceito de humanidade (*Menschheit*). Diferente da compreensão usual do termo, em que se visa à totalidade dos homens, na pergunta de Kant, o termo adquire a forma de um conceito ontológico, visando à efetividade da existência humana³⁹. Caracterizado como agente moral, como fim em si mesmo, o homem se encontra, desde o início, em um domínio distinto das meras coisas no interior do mundo. Falando kantianamente, a pessoa se encontra no “reino dos fins” (*Das Reich der Zwecke*). Dessa forma:

O reino dos fins é o ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), o *Commerzium* entre as pessoas enquanto tal, e, por isso, o reino da liberdade. Trata-se do reino das pessoas existentes entre si [...]. Reino dos fins precisa ser tomado em sentido ôntico. Fim é uma pessoa existente, o reino dos fins é a convivência das próprias pessoas existentes. (GA24, p. 197, grifos do autor).

³⁹ Heidegger afirma no *Kantbuch* que o projeto crítico culmina na própria questão “O que é o homem?” que engloba por sua vez as três questões de interesse da razão (que posso saber?; que devo fazer?; que me é permitido esperar?), seja ela prática ou especulativa (A804/B832) (GA3, p. 207).

O que a interpretação heideggeriana expressa neste trecho é a equação entre pessoalidade e liberdade. Enquanto responsabilidade, a humanidade se mostra desde a estrutura social do ser-aí, o *Miteinandersein*. Esta estrutura caracteriza, por sua vez, o espaço de ação do sujeito moral, determinado por Kant a partir da noção de reino dos fins. Ainda segundo Heidegger, é a herança da cisão entre *res cogitans e res extensa* que conduz à noção de um “reino dos fins” referido ao conteúdo do domínio ôntico característico dos entes que têm no respeito e na dignidade seu traço distintivo enquanto agentes.

A partir do exposto até aqui, apresento agora a crítica de Heidegger no tocante à determinação do modo de ser da pessoa na doutrina kantiana da personalidade. Afirmando a incompletude nas noções de *personalitas transcendentalis* e *personalitas psychologica*, bem como sua conjunção, Kant fornece a noção de *personalitas moralis* como modo de ser do sujeito moral. Resta, no entanto, uma determinação mais precisa do conceito de pessoa como sujeito moral. A constituição ontológica da pessoa foi estabelecida como uma coisa (*res*) que existe como fim em si mesmo. Cabe agora elucidar qual o modo correto de tomar o caráter de fim que esta “coisa” possui, ou seja, elucidar o modo de ser próprio do agente humano. Segundo a crítica de Heidegger, Kant não coloca claramente a questão sobre o modo de ser da pessoa. Isto fica visível na própria formulação do tema: os termos “existir” e “ser-aí” são entendidos ainda a partir do horizonte de compreensão do modo de ser da subsistência. (*“Existieren” und “Dasein”... Vorhandensein bedeuten*) (GA24, p. 199).

Conforme já expresso, existir como um fim em si mesmo significa tomar-se a si mesmo sob o modo do respeito. Respeito implica responsabilidade perante si, que, por sua vez, conduz a uma determinada noção de liberdade. Esse caráter livre que se mostra na pessoa, no entanto, não aparece como uma propriedade, mas se manifesta exclusivamente no agir ético. Esse agir nada mais é do que um fazer enquanto pertencente ao reino dos fins, isto é, ao espaço de convivência dos sujeitos livres. Esta questão indica o curto alcance da noção transcendental de pessoa para caracterizar ontologicamente o ente humano. Dessa forma, Kant demarca a distinção entre coisas e pessoas. Indica-se, assim, ao mesmo tempo, o caráter de impossibilidade de uma comprovação ontológica do modo de ser do ser humano a partir do *eu-penso*.

Na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente nos *paralogismos* (B399), Kant afirma que a *personalitas transcendentalis* não pode determinar o modo de ser do eu, visto que aí a crítica é dirigida à *psychologia rationalis* que, não por acaso, Kant substitui por sua *Metafísica dos Costumes* (KANT, 2013). Para esse impedimento de categorização, existem duas razões principais. A primeira diz respeito às categorias do entendimento, as quais são,

desde sempre, postas à base do eu, isto é, o eu é condição de possibilidade destas mesmas categorias. Segue-se daí que as categorias são incapazes de fundamentar ou apreender este mesmo eu que, por princípio, enquanto unidade sintética da apercepção, não pode ser determinado por aquilo que determina. A segunda razão, em conexão com a primeira, é que o eu, por definição, não é uma constatação empírica: antes, ele se encontra à base como possibilidade de toda a experiência. Desprovido de multiplicidade, ele é a unidade que possibilita a síntese do múltiplo. Agora, para que algo seja dado para a síntese, é necessário que o eu seja constituído em algum sentido pela capacidade da receptividade daquilo que é distinto dele mesmo. Por definição, o eu como eu-penso não pode ser afetado. De maneira diversa, ele é caracterizado por Kant como pura espontaneidade.

Com relação à ambiguidade entre receptividade e espontaneidade, Heidegger afirma que toda e qualquer construção de enunciados sobre o ser-aí precisa ser dada a partir de algo determinável, isto é, por meio da receptividade e de suas formas (espaço e tempo). Os enunciados, dessa forma, precisam ser construídos a partir da receptividade e orientados pelas categorias. De forma oposta, o eu da apercepção não pode ser determinado por nenhum desses modos. Este eu nunca é dado de forma determinável, implicando assim a impossibilidade de determinação ontológica do eu puro. A única determinação possível do eu é, como tal, um *eu-ajo* (*Ich-handele*) (GA24, p. 205, grifo meu). Mas o que tal determinação do eu enquanto eu-ajo poderia implicar? Sabe-se que não se dá algo como uma intuição de si mesmo. Antes, toda doação de algo deve necessariamente mover-se dentro das formas da receptividade. Dessa forma, para a aplicação das categorias ao eu não é dado nenhum ponto de partida sólido. Neste ponto, Heidegger e Kant estão de acordo: as categorias são conceitos fundamentais da natureza, e, por conseguinte, inadequadas para a determinação do eu se este deve possuir um modo de ser distinto da natureza. Kant, porém, embora reconheça o estatuto distinto do modo de ser do eu, não oferece positivamente nenhum sentido em que o eu-ajo deva ser interpretado como tal. Ora, é justamente a partir do caráter ilícito da aplicabilidade das categorias sobre o eu puro que se faz necessário o questionamento em torno de uma interpretação ontológica do sujeito, desvinculada dos conceitos tradicionais.

É a partir desse ponto que Heidegger mostra a insuficiência do problema do “eu” na análise kantiana. Juntamente a uma tematização originária do eu prático, falta a Kant ainda a demarcação da unidade entre a dimensão prática e teórica do eu. Este é o ponto em que Heidegger analisa o débito da posição kantiana em relação ao problema da demarcação da subjetividade. Segundo a análise heideggeriana, a interpretação da *personalitas moralis* oferece determinações necessárias, mas não suficientes da estrutura da egoidade. Uma vez

que o modo de ser da pessoa não é fornecido em seu aspecto positivo, se cai vítima da determinação do existir como subsistência, perpetuando, assim, a determinação da ontologia tradicional .

Kant fala da existência da pessoa (*vom Dasein der Person*) como da existência de uma coisa (*als vom Dasein eines Dinges*). Ele diz que a pessoa existe como fim em si mesmo. Ele usa o termo existir no sentido da subsistência (*Vorhandensein*). Precisamente aí onde ele toca na estrutura propriamente dita da *personalitas moralis*, precisamente aí onde ele toca no fato de ela ser um fim em si mesmo, ele atribui a este ente o modo de ser da subsistência (*die Seinsart der Vorhandenheit*) (GA24, p. 209).

A passagem aponta especificamente para uma violação da demarcação conceitual requerida entre modos de ser distintos. A partir disso, Heidegger pode afirmar que todo o esforço da análise da pessoa moral em Kant permanece apenas como um impulso, sem alcançar precisamente o objetivo que visaria a uma análise completa deste modo de ser. Nesta perspectiva, Kant incorpora e sofisticada as teses de Descartes. Assim, “coisas”, em um sentido amplo, constituem o todo do ente subsistente. Coisas em geral – diferentemente de Deus, tomado como o *ens realissimum* - são substâncias finitas, sejam elas corpóreas ou espirituais. Embora constituam o todo subsistente, as substâncias finitas relacionam-se através de um *commercium* fundado na causalidade. Não obstante, Kant reconhece, em seu intento de separar pessoas e coisas, um tipo de causalidade distinta entre natureza e liberdade. Uma tal distinção está de acordo com todo o princípio da metafísica kantiana, baseado no reconhecimento do princípio de causalidade como fundamento do acesso ao ente natural. Dito de outro modo, unicamente os acidentes, os efeitos causais entre os entes é que nos são manifestos e, por isso, passíveis de conhecimento.

Por outro lado, a definição de pessoa para Kant envolve os conceitos de receptividade e finitude. Segundo Heidegger, é precisamente pela capacidade de ser afetada por outro ente que a pessoa é determinada em sua finitude. Isto se mostra no papel cooperante da receptividade como capacidade de afecção. O poder ser afetado por outros entes é o *commercium* característico da receptividade. É nesta dependência constitutiva da receptividade que se funda a finitude da pessoa constituída, de acordo com o vocabulário kantiano por função e afecção (GA24, p. 211). Qual a ligação entre a pergunta pelo ser da pessoa e a questão da finitude? Qual é então o fundamento ontológico da finitude? A resposta kantiana tem em vista o horizonte do *ens realissimum* como criador e, portanto, infinito. Em última análise, unicamente aquele que cria pode conhecer a coisa criada em sua substância. Posto de forma mais clara, é somente a partir da noção de produção (*Herstellen*) que se

encontra a referência direta e primária ao ser de um ente. De acordo com a definição, o *ens creatum*, as substâncias finitas, não produzem o ente a ser apreendido em suas diversas formas. Conforme salientei, está implícita no conceito de finitude a dependência estrutural da pessoa à receptividade. Nas palavras de Heidegger, receptividade quer dizer: “A impossibilidade de ser por si mesmo o autor e o produtor de outro ente” (GA24, p. 213, grifo meu). De acordo com o conceito mesmo da substância divina, Deus não é determinado pela receptividade, mas pela espontaneidade absoluta enquanto *actus purus*. Novamente, a finitude intrínseca ao ser da pessoa envolve o reconhecimento do seu ser como um ter sido criado, produzido.

Agora, é possível apontar para a determinação da constituição ontológica do sujeito na doutrina da personalidade de Kant. Em primeiro lugar, a pessoa é um *subjectum* insigne, na medida em que pertence a este o saber sobre seus próprios predicados. A subjetividade do sujeito significa, deste modo, autoconsciência. Em segundo lugar, por mais que a determinação da existência (*Dasein*) seja dada a partir e em relação de sinonímia com a de subsistência, a pessoa não produz a si mesma, tampouco dispõe dessa possibilidade. Nesse sentido, o ser do sujeito não consiste apenas na autoconsciência. Ele é, da mesma forma, determinado pelo fato de encontrar-se em meio ao ente subsistente, considerando que não trouxe a si mesmo, por seu próprio poder, à existência. Dessa forma, a resposta kantiana ao problema da subjetividade parece ainda enfrentar problemas em virtude da estrutura ambígua do termo “existência”. Visando a um cenário de solução para este problema, Heidegger fornece uma interpretação ontológica de um momento estrutural da vida humana, a partir da análise do “em-virtude-de”.

3.1.1 A análise do “em-virtude-de” como condição de possibilidade da agência

Através da discussão em torno da estrutura do sentimento de respeito e da determinação da pessoa moral, Heidegger visa à elaboração de um conceito ontologicamente apropriado de pessoa. Após a análise da posição kantiana da determinação do sujeito como *ens creatum*, adicionado às distinções da *res* inseridas por Descartes, Heidegger atribui à doutrina kantiana da personalidade uma posição que interpreta o modo de ser da pessoa como subsistente (*Vorhandenheit*). Uma análise fenomenológica suficientemente completa deveria mostrar o ser pessoal como agente moral, de modo que o “ser pessoal” seria uma caracterização provisória do sujeito moral. A interpretação ontológica parte então do dado ôntico da autocompreensão do sentimento de respeito visando à estrutura de ser, o tipo

ontológico do ser da pessoa. Entre outras coisas, isto significa que a estrutura ontológica de um agente não pode estar circunscrita a somente um de seus comportamentos possíveis, mas tem antes, por suposto, o poder-ser como base para um possível comportamento moral.

Como espero ter mostrado, Heidegger considera que Kant responde de certa forma à pergunta pelo domínio referente à esfera pessoal, entendida a partir da noção de “fim em si mesmo”. Esta seria, de acordo com a tese kantiana, a caracterização mais geral da ideia de “humanidade” (*Menschheit*). Conforme a análise fenomenológica, “humanidade” é um conceito ontológico e visa à constituição ontológica do homem. (GA24, p. 196). Ela indica o modo de ser de um ente determinado, o homem a partir de sua natureza racional. Segundo Heidegger, é nessa determinação de humanidade que Kant anteviu obscuramente o “em-virtude-de” (*worumvillen*) através da fórmula do “fim em si mesmo” (RODRÍGUEZ, 2015a, p. 131). De acordo com Heidegger, o *em-virtude-de* traduz o que Kant avistara com a ideia de fim em si mesmo, cujo significado se mostra no visar seu próprio ser como uma finalidade. (GA24, p. 241). Com isso, uma das objeções imediatas se dá frente à afirmação kantiana de que “existir” equivale àquilo que cai, diríamos hoje, no âmbito do quantificador existencial, significando que na realidade efetiva “há algo” simplesmente.⁴⁰ A partir da ideia de existência dotada de caráter universal, Kant não distingue entre as diversas classes de “coisas” que existem (físicas, pessoas, formas sociais, interpretações, ideias, etc.). Qualquer ente de qualquer tipo pode ocupar o lugar da variável que o quantificador existencial abrange. (RODRÍGUEZ, 2015a, p.132).

O erro kantiano, Heidegger insiste, está em desconsiderar o caráter absolutamente diferenciado do existir. Heidegger reserva para as coisas em geral o termo interpretativo *Vorhandenheit*, que contém em si uma dupla neutralidade, envolvendo, por um lado, a indiferença do que existe e, por outro, o puro estar dado do que existe. Nesse sentido, “fim em si mesmo” não qualifica o existir, no sentido que Heidegger guarda para o termo. Melhor dizendo, aquilo que é referido pela expressão não afeta o modo como as coisas se dão no interior do mundo: essa caracterização permanece como algo externo, independente do fato de existir. Aceita essa premissa, pode-se então perguntar: mas o que significa o traço especial de ser um fim em si mesmo? Significa uma inserção na esfera da vontade e dos desejos, de suas ações subsequentes como meios e fins? E, afinal, qual o ganho de uma caracterização ontológica de um ente como “fim em si mesmo”? Primeiramente, é preciso ter claro que o

⁴⁰ Certamente, a elucidação da noção kantiana de existência a partir do aparato quantificacional tem aqui um status meramente heurístico. De maneira alguma qualifico a posição kantiana como restrita à lógica do cálculo de predicados. Para uma detalhada abordagem desta temática (MACFARLANE, 2002).

“em si mesmo” não implica um “por si mesmo” da coisa. A referência, assim, é dada à possibilidade de ser o objeto de um querer. O que fica passível de dúvida é se Kant assume esse traço fundamental como um mero querer da vontade ou como um traço ontológico do ente humano. Em outras palavras, se ela é uma exigência moral ou um modo de ser. (RODRÍGUEZ, 2015a, p.133).

A esta altura da análise, Heidegger lança mão de sua indicação do “em-virtude-de” como traço distintivo do agente humano em relação a outros entes. Com isso, abrem-se algumas alternativas para solucionar a problemática específica da existência moral. Entre elas: 1. Pensar a existência não como um fato neutro, mas sim em relação intrínseca com a qualidade de fim em si mesmo, isto é, existir *no modo de ser* do fim em si mesmo; 2. Essa condição de fim em si mesmo afeta a estrutura interna do existir humano em sua totalidade, não somente a vontade consciente (RODRÍGUEZ, 2015a, p. 134). Como se sabe, o §9 de SZ fornece uma interpretação da existência em termos performativos, na medida em que o ser-aí tem sempre de realizar, a partir do seu poder-ser, a tarefa da construção de sua identidade (SZ, p. 42). É a estrutura interpretativa do em-virtude-de que qualifica a existência, não no sentido de que diz *o que é* que existe, mas *como* existe, dando concretude ao modo em que acontece o existir humano. Dito claramente, esta expressão se refere a uma estrutura da existência que é o núcleo da autorreferência prática ou, na terminologia de SZ, indica que para o ser-aí o seu ser está sempre em questão.

Ter o ser em questão indica, mais uma vez, que sua identidade prática é constantemente posta à prova, como algo por realizar. Grosso modo, isto quer dizer que de uma forma ou outra, implícita ou explicitamente, o ser humano tem que tomar posição com relação à sua existência. Brevemente caracterizada, essa indicação do em-virtude-de mostra que esta autorreferência básica é anterior e determina o saber de si, assumido tradicionalmente pela noção de autoconsciência (RODRÍGUEZ, 2015a, p. 135). Em termos práticos, isto significa que ao lidar com coisas, utensílios ou pessoas, o existente está desde o início tratando consigo mesmo, em virtude do caráter holístico de sua interação com o mundo. A autorreferência básica é rigorosamente prática, na medida em que envolve o sujeito na tarefa de realizar por si mesmo seu próprio ser, sua identidade. Por outro lado, há também uma primazia ontológica, uma vez que ela não consiste em um mero saber contemplativo de si, mas envolve uma determinação estrutural do modo de ser próprio à pessoa. Com o acréscimo da noção de em-virtude-de, Heidegger pensa alçar ao plano ontológico a própria ideia kantiana de fim em si mesmo, evitando ao mesmo tempo suas insuficiências.

Seguindo a interpretação de Ramón Rodríguez (2015a), é na estrutura do em-virtude-de que reside o núcleo essencial da ipseidade do ser humano (*Selbstheit*). A autorreferência prática é o trato consigo mesmo que não se produz através da autocontemplanção, mas antes, põe em andamento um projeto de si, normalmente implícito (RODRÍGUEZ, 2015a, p. 137). Isso indica que deve existir uma ipseidade, isto é, uma autorreferência prática anterior a qualquer "eu". Dito brevemente, a egoidade pressupõe a ipseidade, que é aquela estrutura do ser humano enquanto tal que o obriga a comportar-se primeiramente a respeito de si mesmo. Nesse sentido, justifica-se a proposição de Heidegger do em-virtude-de como complementar à forma kantiana do fim em si mesmo, pois a ipseidade é o pressuposto tanto de comportamentos morais como imorais, ou seja, ela é condição de possibilidade de todos os comportamentos. Numa retomada deste tema no seminário sobre Leibniz em 1928, Heidegger afirma que pensar a existência sempre “em-virtude-de” não implica um “egoísmo existenciário”, “ético” (*existenziellen, ethischen Egoismus*), mas diz respeito a uma caracterização metafísico-ontológica (*ontologisch-metaphysische*) da “egoidade” do ser-aí em geral” (*der Egoität des Daseins überhaupt*) (GA26, p. 241). Essa determinação ontológica é o que se revela como a condição de possibilidade das atitudes morais de egoísmo ou altruísmo, por exemplo. Somente um ente obrigado a comportar-se previamente a respeito de si mesmo pode tomar-se como centro de si ou colocar-se a serviço de outros, por exemplo.

Quero concluir esta seção apontando para o caráter complementar do em-virtude-de heideggeriano para a teoria da pessoa moral em Kant. Para este, autonomia moral é autolegislação, não apenas autodeterminação. Isto implica uma condição racional de determinação daquele ente que é um fim em si mesmo. Porém, de acordo com a análise heideggeriana, esta condição não se mostra na estrutura do em-virtude-de. Em outras palavras, que a existência humana seja fim em si mesmo indica que, em todo o trato com entes, essa mesma existência anuncia um caráter prático legislando sobre seu próprio ser (RODRÍGUEZ, 2015, p. 140). O que se mostra a partir da estrutura do em-virtude-de é que a moralidade é uma possibilidade do poder-ser humano e se efetiva na tomada de posição com respeito ao próprio ser em cada situação fática. O respeito à lei moral, no entanto, não é uma possibilidade como outras, mas uma exigência da razão prática. Como tal, ela tem primazia sobre outras possibilidades, por exemplo, as inclinações. O ponto assinalado por Heidegger é justamente que, caso um ente humano particular se determine por inclinações, a estrutura do em-virtude-de não está assim menos presente. Pelo contrário, ela continua atuante e pressuposta na medida em que este ente toma posição em relação ao próprio ser. Nisto está expresso o modo de ser próprio do eu, a subjetividade do sujeito, a *Egoität* do ser-aí. Somado

à teoria moral kantiana, o em-virtude-de a fundamenta, assumido à base das ações de um sujeito. Ela especifica o momento em que este sujeito acolhe a lei moral como determinante de sua conduta. A convergência de ambas as análises se dá a partir do momento em que este “tomar para si” da lei moral se distancia da mera racionalidade. A lei pode pertencer ao sujeito moral apenas na medida em que este decide determinar-se por ela. Nesse sentido, o em-virtude-de torna ontologicamente manifesto o momento de autodeterminação do sujeito, antes mesmo do momento de autolegislação.

Obviamente, isso tem implicações para uma teoria da liberdade, na medida em que até mesmo os comportamentos caracterizados como “livres” devem operar já em um espaço de vinculação característico. Esse espaço de vinculação é concernente à autoconstituição de alguém como agente e, por conseguinte, envolve a autosubmissão a uma lei. A seguir, quero ampliar o horizonte do debate de Heidegger com Kant, a partir do curso do semestre de inverno de 1927/28 (GA25).

3.2 A INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA⁴¹

A confrontação sistemática de Heidegger com a obra de Kant começa no período de Marburg (1924-28) e continua depois de seu regresso a Freiburg (1929). Para fins de análise nesta seção, quero considerar o debate Heidegger-Kant presente na preleção do semestre de inverno de 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA25), bem como o livro de 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA3).

Analiso aqui o registro fenomenológico da interpretação da obra de Kant no período pós SZ, que se dá em termos de uma subordinação ao projeto filosófico do próprio Heidegger. Não pretendo avaliar se e em que medida a interpretação de Heidegger está correta ou não de acordo com a exegese kantiana. Meu objetivo é meramente fornecer a leitura fenomenológica que Heidegger faz da obra de Kant, com vistas à elucidação do problema que me proponho a analisar. Essa elucidação diz respeito às teses ontológicas que Heidegger encontra no projeto da *Crítica* e que implicam, por conseguinte, uma concepção distinta da “forma” da intencionalidade.

Do ponto de vista de uma leitura hermenêutico-destrutiva, prevista por Heidegger no plano de SZ e explicitamente afirmado no *Kantbuch*, toda a *Crítica da Razão Pura* está, de certa forma, posta a serviço de uma fundamentação da metafísica, ou melhor, subordinada ao

⁴¹ As referências à *Crítica da Razão Pura* são feitas conforme o padrão, apontando para a primeira e a segunda edição, respectivamente “A” e “B”, quando for o caso.

projeto da ontologia fundamental (GA3). A interpretação fenomenológica não assume o projeto da *Crítica* como uma epistemologia das ciências naturais, mas estabelece a possibilidade da compreensão de ser, isto é, do conhecimento ontológico, enquanto considerado *a priori*⁴². Nesse sentido, alguns dos problemas colocados por Kant são integrados e os redimensionados de acordo com o programa ontológico de Heidegger. A motivação para esta investida se encontra na ligação que Kant fornece entre subjetividade e tempo. Na leitura heideggeriana, o modelo de subjetividade apresentado na *Crítica* aparece como temporalmente estruturado em todos os níveis. São eles: 1. Sensibilidade (O tempo como intuição pura mais importante); 2. Entendimento (O “eu penso” enquanto organizador das representações funciona segundo um esquema temporal); 3. Imaginação transcendental (Raiz comum da sensibilidade e entendimento). Sob essa ótica, Kant adquire uma espécie de relação de parentesco com o nascimento da fenomenologia, quando aproximado do projeto de Husserl. De acordo com Heidegger, a ligação entre sujeito e temporalidade aparece na constituição da subjetividade mesma, entendida como síntese temporal: “[...] esses modos de síntese são relacionados ao tempo, e isso não acidentalmente, mas essencialmente. [...] Dizer que a síntese é relacionada ao tempo (*zeitbezogen*) é já realmente uma tautologia.” (GA25, p. 354). Que esta síntese seja temporal indica que o tempo, enquanto forma pura da sensibilidade, é aquilo que constitui a natureza dessa ligação, embora afirme Heidegger: "Sob o título de 'síntese', Kant reúne uma série de fenômenos bastante diferentes, sem diferenciá-los suficientemente um do outro e sem permitir-lhes que surjam de sua raiz comum" (GA25, p. 138). O princípio unificante entre subjetividade e temporalidade surge então através do modelo da apercepção - O “eu penso” deve poder acompanhar todas as minhas representações (B132).

Cabe aqui um pequeno excursão sobre as afinidades e diferenças entre o paradigma transcendental, compartilhado por Heidegger e Kant⁴³. Na *Analítica transcendental*, Kant afirma que o conceito de objeto deve referir-se à própria estrutura temporal dos fenômenos. Dado que a experiência sensível é empírica e as categorias são puras, como podem então as últimas e, por sua vez, os conceitos de um objeto aplicarem-se à experiência? A solução kantiana é de que a experiência sensível também tem uma forma *a priori*, a saber, o tempo. As categorias são então compreendidas como regras para a determinação temporal da

⁴² Conforme GA25: “As frases ‘estética transcendental’ e ‘lógica transcendental’ significam o mesmo (*dasselbe bedeutet*) que ‘estética ontológica’ e ‘lógica ontológica’” (p. 76).

⁴³ Existe na literatura uma ampla divergência sobre o paradigma “epistemológico” de Heidegger. Dentre eles, destaco a abordagem realista de Carman (2003, p. 156-7, 18) e a abordagem idealista de Blattner (1999, p. 238-251).

experiência. Isso significa que o conceito de objeto pode apenas aplicar-se a coisas temporais. Uma vez que na *Estética Transcendental* Kant argumenta que o tempo, grosso modo, depende da cognição humana, conclui-se daí que todos os objetos dependem de nós em seu modo de manifestação temporal. Heidegger reformula a tese, afirmando que a compreensão de ser é constituída em termos de tempo⁴⁴. Se Heidegger estivesse falando sobre conceitos (como em Kant), o que não é o caso, poderia se dizer que nosso conceito de ser é aplicável apenas a coisas temporais⁴⁵. Pode-se compreender, a partir deste quadro interpretativo da *Crítica*, por que Heidegger afirma que Kant anteviu a possibilidade de compreender a unidade da sensibilidade e entendimento a partir da temporalidade originária do ser-aí.

Buscando unificar a distinção kantiana, Heidegger visa encontrar um ponto de relação entre sensibilidade e entendimento. De acordo com a interpretação de Heidegger, espontaneidade e receptividade encontram uma raiz comum na imaginação (*Einbildungskraft*) transcendental, que em última instância, repousa na temporalidade originária⁴⁶. A apercepção transcendental como *Ürkategorie* se mostra assim como o veículo para todas as categorias e todos os conceitos (CARR, 2007). A imaginação, dessa forma, não é equiparável à sensibilidade e ao entendimento, mas anterior a ambos. O problema, para Heidegger, é que Kant retrocedera ao descobrir a raiz na imaginação transcendental⁴⁷.

A pergunta que surge imediatamente é: como se constitui essa raiz comum? Esta parece ser para Heidegger, a tarefa essencial da *Dedução transcendental* (A84/B117). Dito brevemente, antes mesmo de revelar as categorias em particular em relação aos objetos, a *Dedução* deve mostrar como a própria relação a objetos pode ser constituída. Aí está contida, para Heidegger, a pergunta fundamental sobre o modo fundamental de ser do sujeito, e revela, concomitantemente, o papel fundamental da imaginação, na qual espaço e tempo estão enraizados como *intuitus derivativus*, derivados do sujeito finito e fundados, em última instância na temporalidade originária (GA25, p. 121).

Por outro lado, há sabidamente, uma prioridade metodológica da *Estética Transcendental* na interpretação heideggeriana, que é devidamente justificada no curso de sua

⁴⁴ Heidegger, da mesma forma que Kant, também concebe o tempo como dependente da estrutura cognitiva humana. Para uma abordagem que privilegia o assim chamado conhecido "idealismo temporal" de Heidegger (BLATTNER, 2004).

⁴⁵ Para uma abordagem não "mentalista" do conceito de ser (DREYFUS, 1991).

⁴⁶ Para além de Kant, devemos dizer que o poder da imaginação (*Einbildungskraft*) é unicamente possível relacionado ao tempo; esse poder é o tempo ele mesmo, entendido como tempo originário, que chamamos temporalidade (*Zeitlichkeit*)" (GA25, p. 342).

⁴⁷ A "imaginação pura" é a capacidade de gerar imagens cujo conteúdo não é apenas não dependente dos entes, mas que torna a representação daqueles entes possível, permitindo que o agente represente as relações em que eles estão (GA3, p. 128-9, 131).

interpretação⁴⁸. Para Heidegger, uma contribuição essencial de Kant consiste em reconhecer a passividade inerente a todo o processo de conhecimento. Assim, a interpretação fenomenológica da *Crítica* coloca-se como radicalmente oposta à interpretação advinda da escola de Marburg, a saber, as interpretações de Cohen e Natorp (GA25, p. 67). Segundo Heidegger, a interpretação “logicizante” de Cohen dissolve a *Estética* na *Analítica*, ofuscando completamente o momento de doação presente na sensibilidade. Ao priorizar a *Estética*, Heidegger pretende resolver o problema da unidade entre sensibilidade e entendimento. Nesse sentido, a *Estética* é um assunto essencial, na medida em que privilegia a intuição pura do tempo. Segundo Kant, “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (A34/B50), o que sabidamente, para o projeto heideggeriano, é uma afirmação cabal. Um dos ganhos fenomenológicos reconhecidos na *Estética* é o reconhecimento de que todas as representações humanas, independente do seu conteúdo, são temporais ou, para usar a terminologia husserliana, estão inseridas no fluxo da consciência. No tratamento fornecido na *Estética*, o tempo ganha o estatuto de condição imediata dos fenômenos interiores e condição mediata dos fenômenos exteriores, que se dão no espaço. Fenomenologicamente falando, todos os fenômenos se dão necessariamente no tempo. Para Heidegger, Kant é o único que timidamente intui a conexão entre ser (a determinação de inteligibilidade) e tempo (como horizonte no qual essas mesmas determinações ganham significado e tornam-se fenômenos). A interpretação fenomenológica do tempo diz respeito à forma de concebê-lo como estrutura da própria experiência, como fenômeno em sentido fenomenológico. Dessa forma, o conceito de tempo não se compreende apenas no marco de aparição da natureza e do mundo objetivo, mas como elemento constitutivo de todos os fenômenos para a consciência. A temporalidade, assim, adquire um papel fundamental para a estrutura ontológica do ser humano, não subordinada unicamente ao mundo natural.

A partir dessa caracterização geral da interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* quero me reportar à análise do conceito de espontaneidade com vistas a uma elaboração da noção de liberdade por parte de Heidegger.

⁴⁸ “O juízo sintético *a priori*, enquanto sintético, deve ser capaz de se referir a uma intuição que o fundamenta. Assim, é necessária uma intuição que torne a síntese possível e que seja, no entanto, não empírica, mas completamente *a priori*. [...] Precisamos de uma intuição *pura* como o único princípio possível de fundamentação do conhecimento sintético *a priori*” (GA25, p. 94-5, grifos do autor).

3.2.1 Espontaneidade e liberdade

A noção de espontaneidade do entendimento diz respeito, na doutrina kantiana, à ausência de causas ou estímulos externos no pensamento, sem sua pressuposição em uma série temporal. Espontâneas são também as condições formais do conhecimento que requerem que o conteúdo cognitivo seja ativamente conceitualizado de forma independente da recepção material/causal. A partir da tese da espontaneidade, aquele que pensa não pode ser entendido dentro de um sistema causal e deve ser desvinculado, portanto, de qualquer compreensão que o assuma como desempenhando um processamento de séries causais a partir de informações recebidas sensorialmente (PIPPIN, 1987, p. 453).

Esta concepção da doutrina da espontaneidade do entendimento tem consequências diretas para o modo como Heidegger assumirá posteriormente a noção de liberdade. Ela é analisada em seu traço negativo, isto é, contra a visão de uma propriedade ou poder causal de um agente. A ligação entre liberdade e livre iniciação de séries causais no tempo, por sua vez, é encontrada desde a primeira *Crítica*, entendida como o “poder de iniciar um estado espontaneamente” (A533/B561). Como pretendo mostrar, Heidegger recusa a compreensão da liberdade tradicionalmente concebida, subordinada à categoria de causalidade. Ela deve, por conseguinte, ser pensada em oposição ao conjunto tradicional de problemas envolvendo a liberdade da vontade, equivalente aos problemas do compatibilismo, atribuição de responsabilidade a agentes, etc. (HEIDT, 1997, p. 15). O uso da noção de “liberdade” no vocabulário heideggeriano, quero sugerir, envolve deliberadamente a ligação ao tema da intencionalidade, o que aparece explicitamente no semestre de inverno de 1927-28. O resultado desta tentativa é justamente a identificação explícita da liberdade com a capacidade intencional básica do ser humano (GOLOB, 2014, p. 194). Esta ideia, segundo Golob (2014), está presente já em SZ, em que a ideia de “liberar” os entes aparece no sentido de torná-los significativos, ao localizá-los dentro de um determinado contexto.

No entanto, a questão da liberdade não é óbvia. O termo é plurissignificativo e pode-se apontar, ao menos provisoriamente, para uma primeira definição que equaciona liberdade e transcendência, ou liberdade e compreensão de ser. Nesta solução, a liberdade surge como a capacidade humana de reconhecer e comprometer-se a normas, agindo à luz destas (GOLOB, 2014)⁴⁹. O que esta sugestão indica, veremos, é a preponderância de uma normatividade interna à noção de liberdade. Esta concepção de responsividade a normas *qua* normas

⁴⁹ Para ser mais preciso, Heidegger não aceita a subordinação da liberdade à intencionalidade, mas pelo contrário, é a liberdade que funda a intencionalidade (GA24, p. 238).

distintiva da agência humana ganha forte eco na interpretação kantiana de Heidegger, derivada da caracterização de agentes racionais a partir da habilidade de agir de acordo com princípios⁵⁰.

Pode-se dizer que no final dos anos 1920, a obra de Heidegger anuncia um foco crescente sobre a normatividade como traço distintivo da intencionalidade humana. Ao mesmo tempo, a tematização da liberdade se torna o elemento explicativo desta capacidade normativa. O resultado é que a liberdade é identificada com a abertura normativa para os entes, característica do ser humano (GOLOB, 2014, p. 197). Esse sentido de liberdade ganha a função de tornar a compreensão humana vinculante (*Verbindlich*), ou seja, dá a possibilidade mesma de vinculação (*Bindung*) a entes. Ser livre significa operar sob o domínio normativo, o que em vez de meras restrições causais, implica ser vinculante, responsivo. (*Vernbindlich*). O que resulta daí é a identificação da liberdade como a base normativa de abertura a entes, a relação ao mundo, característica do ser humano. Desta forma, “livre” (*Frei*), o ente é na medida em que é liberado. O uso de “livre”, de acordo com Figal (2005), significa propriamente “acessível” ou “aberto”. Considerado desde este aspecto semântico, “liberar” aparece já em SZ como um processo que constitui pela primeira vez a relação humana significativa com o ente.

De acordo com a interpretação de Golob (2014), do período que vai da redação de SZ ao começo dos anos 1930, Heidegger utiliza a noção de liberdade como *protótipo*⁵¹. A função do *protótipo* é identificar certa classe de entes através da criação de um contexto relacional dentro dos quais outros entes são localizados e ordenados. Sua estrutura é relacional e normativa. É em virtude deste contexto normativo, portanto, que os entes podem ser “iluminados” pela primeira vez. No sentido de protótipo, a noção de liberdade que normatiza o encontro com entes adquire um foco cada vez maior na filosofia heideggeriana em fins dos anos 1920⁵². A liberdade aparece então como a vinculação humana a entes, vinculação

⁵⁰ Aparece operante aqui a famosa distinção kantiana entre o agir de entes irracionais, isto é, de acordo com meras leis e o agir próprio de entes racionais, de acordo com uma *representação* destas mesmas leis.

⁵¹ Golob (2013) assume a noção de “protótipo” (*Vor-bild*) a partir da interpretação de Heidegger da orientação ontológica de Kant derivada da ontologia grega. Heidegger sugere que o vocabulário de ‘aparências’ na Crítica da Razão Pura é parcialmente motivado pela assunção de que para um ente ser representado significa que este ente ‘venha à presença de uma imagem’; nisto, Heidegger afirma, Kant tem o mesmo entendimento que a filosofia grega sobre o ser (GA31, p. 71). Isto é, tanto na ontologia grega, quanto no trabalho de Kant, o ser dos entes é entendido como ser-produzido (GA24, p. 214).

⁵² Ian Lyne, pelo contrário, afirma que a noção de normatividade desempenha pouco ou nenhum papel na filosofia de Heidegger como um todo, exceto em *Vom Wesen des Grundes*, de 1929. Curiosamente, esta afirmação provém da análise da noção de liberdade naquele texto, ligada justamente à noção de vinculação (*Verbindlichkeit*) (LYNE, 2000, p. 307). A desconsideração de Lyne, explica-se talvez por uma desatenção ao restante dos textos heideggerianos. Pelo contrário, a ênfase sobre a normatividade não é uma característica acidental em Heidegger. Todo o tratamento da relação intencional do ser-aí aos entes o apresentam como

constitutiva do próprio ser humano e que possibilita, por sua vez, o comparecimento de entes como isto ou aquilo, como entes *enquanto* entes determinados. Um dos significados de “liberdade” se encontra na concepção do ser humano como vinculante (*Verbindlich*), dotado da possibilidade de vinculação normatizada (*Bindung*) a entes. Desde essa perspectiva vinculante, ser livre significa operar sob o domínio normativo, o que em vez de meras restrições causais, implica ser responsivo a entes e seus respectivos modos de ser⁵³.

De volta à discussão com Kant, Heidegger sugere que tal concepção de liberdade não é visualizada na Crítica. É recorrente em certa literatura, no entanto, a atribuição de uma acepção semelhante na obra de Kant. Esta atribuição é feita particularmente na análise da relação entre as faculdades de receptividade e espontaneidade. Saliento dentre os mais significativos para o debate McDowell (1998) e Brandom (1979)⁵⁴. Nestes termos pode-se apontar para uma primeira ligação entre liberdade e espontaneidade, na medida em que nessas abordagens a liberdade deve ser entendida como *responsividade*⁵⁵. Essa afirmação se justifica na medida em que liberdade pode ser entendida como um tipo *responsividade* aos diversos modos do aparecer do ente.

Como é bem conhecido, Heidegger recusa todo o vocabulário mentalista derivado da noção de consciência como inapto para captar o correto modo de ser do sujeito intencional. Para referir-se à dimensão intencional do ser humano, Heidegger usa o termo “*Dasein*”, cujo modo de ser constitui-se essencialmente de uma relação direta ao mundo. Mundo, então, é uma estrutura essencial do ente que tem o modo de ser do ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Para caracterizar a própria relação intencional do ser-aí a outros entes, Heidegger utiliza a

consciente de, responsivo a, considerações normativas. O mundo para Heidegger é normativamente estruturado: Cada tempo é apropriado ou inapropriado para alguma ação (SZ, p. 414), cada peça equipamental “sujeita a uma prescrição implícita ou explícita (*Vorschrift*) com respeito a seu uso possível” (GA29-30, p. 333). Esta análise da intencionalidade em termos estritamente normativos encontra-se em Golob (2014, p. 196).

⁵³ Na temática da vinculação a entes, encontra-se implicitamente a questão da historicidade, na medida em que toda normatização de modos de ser pressupõe vinculação histórica a uma determinada compreensão. Que a compreensão humana seja histórica, finita, significa que os modos de ser e sua regulação interna são eles mesmos finitos e, portanto, sujeitos a desvinculação. Detalhar os limites dessa liberdade finita e os limites da vinculação histórica certamente excedem os limites deste trabalho.

⁵⁴ Para McDowell (1998), por exemplo, falar de espontaneidade é falar de responsabilidade por..., como autoridade sobre algo, na medida em que a espontaneidade liga-se em termos normativos ao domínio do mundo. Já Brandom (1979) sustenta que a liberdade consiste precisamente em ser limitada por normas em vez de causas e adiciona a esse quadro kantiano uma abordagem hegeliana em termos de auto expressão.

⁵⁵ Lyne (2000) é uma das poucas referências na literatura que procura similitudes entre Heidegger e McDowell com vistas à noção de normatividade. Sua conclusão, no entanto, é negativa (conforme nota 52). Lyne fornece apenas um breve aceno para a noção de “jogo” (*Spiel*) presente em *Einleitung in die Philosophie*, apontando para as conotações normativas envolvidas no uso do termo. O ser-aí é então entendido em termos de um “jogador”, como um ente capaz de assumir comprometer-se através das práticas normativas do “jogo” ao qual ele se engaja. Esta concepção de “jogo”, no entanto, é fornecida como uma possível colaboração de Heidegger para o projeto de McDowell, e não reconhece outros traços normativos na obra de Heidegger, excetuando aquele já mencionado na nota 52. Sobre a noção de jogo (*Spiel*) citada por Lyne (2000) (GA27, p. 312).

palavra “comportamento” (*Verhalten*). Que o ser humano comporta-se indica já uma relação intencional. Há, porém, implícito na teoria da intencionalidade heideggeriana, a distinção de comportamentos com relação aos diversos modos de ser exibidos por cada ente. Para Heidegger, a tese de Kant é de que a representação de algo não é possível a menos que aquele que representa, o sujeito, seja em si mesmo *transcendente* (fora-de-si), com uma abertura para (*Offenheit-für*) (GA25, p. 409), constituinte da existência: é o que Heidegger chama de *Ekstatische Grundverfassung des Subjekts* (GA25, p. 418). Em outras palavras, a explicação da intencionalidade está no caráter já sempre “fora” do sujeito humano. Partindo dessa premissa, obviamente não há o problema de acesso ao mundo exterior. O ser humano está desde sempre aberto para o contato com os entes intramundanos na medida em que o mundo faz parte de sua própria constituição ontológica. O papel da liberdade, nesse contexto, é mostrar o modo de intencionalidade distintivo do ser-aí, a transcendência. Cada ser humano, entendido como ser-aí é livre, no sentido primário do termo. Isso implica uma caracterização ampla de liberdade, cujo significado é de uma afirmação geral sobre a natureza da intencionalidade humana, intencionalidade intrinsecamente permeada por um traço normativo⁵⁶.

Deixo agora a reconstrução da interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*. Pretendo analisar uma das discussões mais significativas que Heidegger trava com Kant sobre o tema da liberdade. Esta discussão envolve o desafio à tese de Kant encontrada desde a primeira *Crítica*, que entende a liberdade como fundada na noção de causalidade.

⁵⁶ A interpretação dedicada à *Crítica da Razão Pura* visa sua caracterização como fornecendo o fundamento da metafísica enquanto ciência (*Wissenschaft*). Nesse sentido Heidegger procura elucidar a estrutura do comportamento científico como um “tipo de saber” (*Art der Erkenntnis*) (GA25, p. 18). Heidegger estabelece assim dois traços característicos de uma concepção existencial de ciência: *ser-no-mundo* e *liberdade*. Em virtude da longa elaboração do conceito existencial de ciência presente naquele texto não me deterei nos seus detalhes. Aponto apenas para o fato de que a ciência é entendida neste contexto como um comportamento revelador (*enthüllende Verhalten*), na medida em que revela o ser do ente a que se relaciona. Que o ser-aí se comporte de maneira descobridora em relação aos entes significa que esta é uma possibilidade livre (*freie Möglichkeit*) da existência. Enquanto livre indica já uma decisão de assumi-la, no contexto de uma gama de possibilidades disponíveis. Essa tese afirma que o engajar-se cientificamente é possível somente a partir de uma decisão livre, de uma escolha. Este fazer é entendido agora como a possibilidade mais livre da existência humana (*die freieste Möglichkeit*), uma vez que “apenas onde a necessidade mais original é vinculante, apenas aí é primeiramente possível a maior liberdade” (GA25, p. 38).

3.3 LIBERDADE COMO CAUSA

Nesta seção, pretendo desenvolver a discussão de Heidegger com Kant direcionada ao tema da liberdade em termos de sua determinação causal. O ponto de partida é o curso do semestre de verão de 1930, publicado no volume 31 da *Gesamtausgabe*, no qual Heidegger apresenta o tema da liberdade como uma introdução à filosofia. Efetuo, deliberadamente, nesta seção, um salto temporal no intuito de manter a unidade do debate com Kant. Logo após este capítulo, pretendo retornar aos textos anteriores, tendo em vista a unidade conceitual proposta para este trabalho.

Sabe-se que o problema filosófico da liberdade pode ser lido em termos metafísicos, éticos ou políticos. No entanto, Heidegger, desde a perspectiva de uma *destruição* da história da ontologia, considera que certa concepção metafísica do conceito de liberdade é determinante para as demais determinações do ser humano como “livre”⁵⁷. Este conceito, em última instância, refere-se à questão de se e em que medida o ser humano pode se entender como livre. Em outras palavras, qual a dependência do homem em relação às forças naturais, a Deus e a outros homens, por exemplo?⁵⁸ A partir dessa chave de leitura ontológica, pode-se dizer, a partir da postulação de uma esfera subjetiva na filosofia cartesiana, que a questão da liberdade humana eclode de maneira definitiva na modernidade. Nesse contexto, surge o assim chamado problema metafísico da liberdade como uma das preocupações centrais do pensamento moderno, moldado, ao mesmo tempo por certa suspeita de insolubilidade (VIGO, 2011, p. 220). Em termos gerais, o chamado problema metafísico da liberdade se caracteriza pela pergunta sobre a possibilidade da liberdade dentro do mundo experienciável do ser humano. Em outras palavras, perguntar sobre o estatuto metafísico da liberdade e sua experiência envolve, implicitamente, um perguntar sobre: 1. A essência ontológica do sujeito que experimenta a liberdade; e 2. A essência ontológica do mundo, na medida em que o “universo” ou a “natureza” deve proporcionar o espaço no qual a liberdade se manifesta. Deixo de lado, por ora, a primeira questão. É justamente o espaço no qual a liberdade se manifesta, a natureza, que é entendido como dotado de uma estrutura causal. A estrutura ontológica do mundo assegura à liberdade, nesse sentido, um tipo muito especial de causa, que por sua vez deve se realizar no interior desta mesma estrutura causal (VIGO, 2011, p.

⁵⁷ Para situar o contexto histórico-conceitual do debate, busco auxílio no texto de A. Vigo (2011).

⁵⁸ Para uma abordagem do tema da liberdade na filosofia alemã moderna (WOOD, 2004). Neste estudo, Allen Wood aponta para alguns pontos internos à tradição alemã, a partir do fio condutor da liberdade. Esta temática é concebida em termos de uma agência racional, inserida dentro de uma comunidade sujeita a leis, bem como seu caráter intrínseco e positivamente coercitivo, que apontam em alguma medida para as discussões que quero abordar entre Heidegger e Kant.

221). Esta forma de caracterizar a liberdade sugere uma problemática imediata. Se a entendemos a partir do princípio fundamental da física, segundo a qual todos os eventos têm uma causa e se assumimos que ações humanas são eventos, então estamos comprometidos com a visão de que cada ação humana tem uma causa. Por sua vez, os antecedentes causais da ação são eles mesmos causados por eventos anteriores e séries de eventos formam uma cadeia que remonta a um tempo muito antes de o agente ter nascido (GUIGNON, 2011, p. 81-2).

O modelo teórico dessa concepção é entendido como “determinismo causal”. Essa tese refere-se à ideia de um universo natural fechado em seus acontecimentos, remetendo a uma visão da natureza completamente determinada por suas causas. Em se assumindo esse modelo, qual o espaço de articulação da liberdade? Há algum fenômeno que possa ser caracterizado como tal no interior desse modelo? Se sim, pode ser concebido como uma causa natural entre outras? Segundo o tratamento metafísico da liberdade, o pressuposto causal natural estaria vedado de princípio, uma vez que aquela, por definição, não pertence ao reino natural. A saída de Kant foi pensá-la como um tipo especial de causa⁵⁹. Uma primeira implicação envolve tornar este tipo de causa irreduzível ao âmbito natural causal. Esta concepção de causa livre não estaria alocada no interior de uma estrutura natural fechada e exigiria, portanto, um novo espaço de articulação. Isso envolve pensá-la como uma causa de caráter espontâneo, situada necessariamente na posição inicial das séries causais, sem causas precedentes, na medida em que determina sua própria ocorrência.

Em fornecendo esse modelo, Kant pressupõe a demarcação causal do problema metafísico da liberdade, uma vez que o que se pretende mostrar é a compatibilidade da “causa livre” com a admissão do caráter fechado do sistema de causas naturais (VIGO, 2011, p. 223). Essa concepção de liberdade endossada por Kant, quero mostrar, coloca o ponto de partida para a tentativa de superação levada a cabo por Heidegger, ao questionar os pressupostos metafísicos do problema da liberdade. Segundo Heidegger, o problema da demarcação causal é o traço que orienta a totalidade do problema metafísico da liberdade, fornecendo um único modelo de abordagem do fenômeno.

A partir da caracterização fornecida até agora da ontologia fundamental, pode-se dizer que a demarcação causal não corresponde ao traço originário do fenômeno da liberdade. Dentro desse paradigma, uma interpretação do fenômeno em termos causais envolveria uma

⁵⁹ “Através disso, com efeito, todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza. Mas já que desta maneira não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a ideia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal” (KANT, A533/B561).

reificação do ente que experimenta a liberdade, nivelando-o a partir do ente intramundano. Da mesma forma, a demarcação causal não faz justiça ao papel *possibilitante* da liberdade, entendida como abertura de mundo. A razão é que a relação originária entre homem e mundo não pode ser compreendida em sua radicalidade a partir de termos causais. Pretendo justificar, a seguir, essas duas afirmações no curso da reconstrução do argumento de Heidegger.

Não é difícil, ao leitor de Heidegger, identificar, na determinação estrutura da liberdade como causa de um traço daquilo que em SZ se compreende por ontologia da presença. Dentro de um quadro ontológico que admitisse unicamente o modo de ser da *Vorhandenheit*, seria plenamente admissível lidar com o conceito de liberdade entendido em termos causais. Esse não é o caso, contudo, no quadro pluralista fornecido pela ontologia heideggeriana. O ente que pode experimentar a liberdade é desde sempre concebido conforme um modo de ser distinto daquele determinado causalmente. A admissão da determinação do fenômeno da liberdade por um modelo estranho ao seu modo de ser implicaria, portanto, uma transgressão categorial. Com isso, mostra-se que a abordagem de Heidegger do fenômeno da liberdade é marcada por traços decididamente ontológicos. É preciso, no entanto, qualificar a noção de ontologia operante nesse tratamento da liberdade (VIGO, 2008). No quadro de análise da ontologia heideggeriana, fornece a distinção entre *arqueologia* e *aletheiologia*. Esta distinção surge a partir da crítica heideggeriana à orientação “arqueológica” do pensamento tradicional, de acordo com a noção de princípio (*Arché*) como fio condutor da pergunta ontológica. Segundo a proposta interpretativa de Vigo, Heidegger efetua uma superação por meio de uma concepção *aletheiologica* da ontologia. Dito de outra forma, em ontologia, não há outra orientação além daquela pela verdade (*Alétheia*), no sentido ontológico manifestativo que Heidegger a interpreta. Dessa forma, Heidegger viabiliza a abertura de um acesso outro à problemática da liberdade, que não pela via da causalidade (VIGO, 2008, p. 117).

É no semestre de verão de 1930 que Heidegger trava uma extensa discussão sobre a concepção kantiana de liberdade. O caráter introdutório da preleção revela um traço paradoxal da concepção heideggeriana de liberdade. Como é possível tomar o problema da liberdade, em princípio, um problema particular entre muitos da filosofia, como ponto de partida para uma introdução à filosofia que, como tal, deve possuir um caráter minimamente geral? Na resposta a essa pergunta, surge, ainda que implicitamente, a primeira tese ontológica de Heidegger junto à noção de liberdade. Na formulação do problema, ainda que de forma negativa, se coloca em jogo, mesmo que indiretamente, a referência ao ente em sua totalidade. Muitas questões surgem a partir dessa afirmação. Da mesma forma, ao sugerir algo como uma “liberdade negativa”, o que a difere, por sua vez, de uma “liberdade positiva”? E o que falar

sobre o ente na sua totalidade? Qual o sentido de perguntar de uma “totalidade” em sentido fenomenológico? Essas questões dizem respeito ao cerne da discussão de Heidegger sobre o conceito de liberdade e trazem, como vimos, consideráveis implicações para o projeto ontológico. Quero, a seguir, tratar de algumas dessas questões.

Há, como afirmei logo acima, uma concepção disjuntiva entre liberdade negativa e positiva. Já no início da preleção, Heidegger fornece a distinção dos dois “tipos” de liberdade, tomando como base a experiência do fenômeno como tal. A noção de liberdade em sentido negativo (*negative Freiheit*) é entendida como “liberdade de...” (*Freiheit von...*). Em seu sentido geral, como uma característica distintiva do homem, esse “de” (*von*) implica uma independência do homem com relação a outros entes. Que seja livre não quer dizer outra coisa que, com respeito à determinação de seu agir, o homem é independente tanto do mundo (*Welt*), entendido amplamente como natureza e história, como de Deus (*Gott*) (GA31, p. 11). O “de” desta independência remete, portanto, a uma característica distintiva do homem. Ora, este “de que” se é livre, entendido ao mesmo tempo enquanto natureza e Deus, não remete a outra coisa senão ao ente na sua totalidade (*Das Seiende im Ganzen*). A assim chamada liberdade negativa é diretamente ligada ao sentido de “independência” (*Unabhängigkeit*) do mundo (natureza e história) e de Deus. Nesse quadro, tais entes aparecem como aquilo do qual o ente livre (*das Freie*) não está vinculado (*nicht gebunden*) (GA31, p. 9).

A partir dessa caracterização, pode-se voltar ao tema e título atribuído à preleção de 1930, caracterizado como um estudo da liberdade humana pensada em relação ao caráter particular de uma introdução à filosofia. Fica subentendido que, em virtude da própria estrutura da liberdade, o problema deve ser pensado para além de uma questão particular no interior da filosofia. Pelo contrário, é através da própria liberdade que já é visado conjuntamente, ainda que de modo implícito, também o ente na sua totalidade. Na tarefa de investigação referente à essência da liberdade humana, o conceito negativo é aquele que primeiramente vem de encontro, uma vez que essa noção não é arbitrária, mas se mostra na própria experiência da liberdade através da facticidade da vida humana como um chegar a ser livre (*als Freiwerden*)

Por toda a parte onde desperta um saber em torno da liberdade, a liberdade é de início concebida no sentido negativo, como ser-independente-de... (*Unabhängigsein von...*) Se encontra à base dessa autoimposição da liberdade *negativa*, sim, talvez do negativo em geral, o fato de o *ser* livre (*Freisein*) ser experimentado como um *libertar-se* (*Freiwerden*) de uma vinculação (*Gebundenheit*) (GA31, p. 20, grifos do autor).

Não é por acaso, afirma Heidegger, que se inicia a investigação da liberdade desde seu caráter negativo. Esta é, “de pronto e no mais das vezes”, de onde desperta o saber em torno da liberdade. Esta liberdade, habitualmente experimentada, dá-se na forma do liberar-se de uma vinculação. Nesse sentido, o desprender-se de forças e amarras a que se encontra vinculado precisa ser uma experiência fundamental do homem, para que a liberdade no sentido negativo ganhe explicitação. O que Heidegger pretende mostrar, através dessa primeira aproximação da liberdade pela via negativa, é o caráter causal da experiência mundana constitutiva deste liberar-se “de” entendido como ente na totalidade.

Por sua vez, a liberdade positiva é entendida como um “ser livre para...” (*Freisein für*). Dado que a experiência primária da liberdade é dada através da liberdade negativa, a liberdade positiva se dá, por sua vez, através daquela. Assumida como “obscura” e “plurissignificativa”, o conceito de liberdade positiva se compreende primariamente no sentido de uma (capacidade de) *autodeterminação para* (fazer tal e tal). Esse sentido de liberdade pode ser entendido como um manter-se em aberto para (*sich offenhalten für*), como um determinar a si mesmo para (*sich selbst bestimmen zu...*), no sentido de determinar o próprio agir a partir de si mesmo (GA31, p. 20). A liberdade positiva, de acordo com Heidegger, é entendida paradigmaticamente por Kant a partir das noções de (capacidade de) autodeterminação (*Selbstbestimmung*) e de autoatividade absoluta (*absolute Selbsttätigkeit*).

Liberdade no sentido positivo *não* tem em vista o afastar-se de..., mas o em direção a... (*das Hin-zu*), ser-livre para... (*Freisein für...*), manter-se aberto *para...* (*sich offenhalten für...*), portanto manter-se aberto para... (*sich offenhalten für...*) deixar-se determinar por meio da... (*sich selbst bestimmen lassen durch...*), determinar a si mesmo para... (*sich selbst bestimmen zu...*), Nisso reside: puramente um agir a partir de *si*, isto é, a partir de si mesmo, determinar o próprio agir, dar por si mesmo ao agir a sua lei. É nesse sentido de autodeterminação que Kant concebe positivamente a liberdade; e, além disso, como automotivação absoluta (*absolute Selbsttätigkeit*). (GA31, p. 21, grifos do autor) (Conforme KANT, A418/B446).

De acordo com essa interpretação, Kant ocuparia uma posição destacada na história do problema da liberdade, e isso por duas razões: 1. Ele liga o problema da liberdade de modo expresso aos problemas fundamentais da metafísica; 2. Através dessa ligação, promove um estreitamento unilateral do problema (VIGO, 2011, p. 229). O sentido positivo de liberdade, que na concepção de Kant ganha um estatuto meramente não-negativo, envolve a distinção de dois sentidos de liberdade. Os dois sentidos da liberdade positiva são: 1. O sentido cosmológico (*Kosmologischen*) e 2. O sentido prático (*praktischen*). O primeiro sentido aponta para a noção de autoatividade/espontaneidade absoluta. Em outras palavras, significa a capacidade de iniciação de um estado causal por si mesmo. A liberdade em sentido

cosmológico, no entanto, perfaz o estatuto de uma mera ideia transcendental (*transcendentale Idee*), o que significa que sua possibilidade pode ser demonstrada, isto é, pensada sem contradição, não implicando, porém, uma tese sobre sua realidade. Já o segundo sentido, aquele prático, envolve a capacidade de uma autodeterminação do agente racional através da lei moral (em seu aspecto positivo), com independência de toda inclinação sensível (aspecto negativo). Em outras palavras, isso significa que o agente racional experimenta a si mesmo desde as exigências da moralidade, como sujeito a elas. Com isto, Kant determina certa capacidade de autodeterminação peculiar denominada “autonomia” (*Autonomie*) como característica constitutiva da vontade (*Wille*). É partir da noção de vontade, porém, que o “para” da liberdade positiva é impregnado causalmente, na medida em que a noção de vontade é concebida como uma capacidade de caráter essencialmente causal, determinando a liberdade positiva no sentido de uma liberdade meramente não-negativa (VIGO, 2011, p. 230). De acordo com essa tese, a autonomia funda-se como tal na própria espontaneidade absoluta, isto é, a liberdade prática se funda na liberdade transcendental (KANT, A533/B561).

Dessa forma, a relação de fundamentação entre liberdade transcendental e prática implica que a autonomia da vontade pressupõe o conceito mesmo de liberdade em sua significação transcendental, ainda que só possa ser pensada enquanto ideia. Pode-se dizer, conforme a noção de fundamentação dos “níveis” de liberdade, que a liberdade transcendental funda a liberdade prática. Porém, de acordo com a estrutura da existência humana, pensá-la assim equivaleria, como vimos, a um extravio conceitual. A liberdade, dessa forma, é pensada com uma origem inteligível que deve, sem embargo, ingressar no mundo fenomênico através de seus efeitos. Nesse caso, a liberdade liga-se diretamente ao ente intramundano na medida em que é pensada a partir do vínculo que mantém com este, na qualidade de fundamento de determinação. Agora: por que razão Kant pensa a liberdade transcendental em termos causais?

Para Heidegger, a razão parte da concepção kantiana da experiência da natureza e o papel decisivo desempenhado nessa experiência pelo princípio de causalidade. Esta interpretação ganha sentido quando se observa que a elaboração do conceito de causalidade é pensado por Kant na *Segunda analogia da experiência*, segundo o qual todo o conhecimento teórico da natureza é regido pelo princípio de causalidade (KANT, B233). Nesse sentido, a ideia de uma espontaneidade absoluta, capaz de iniciar novas séries causais, fornece um elemento contrastante com respeito à causalidade natural, uma vez que não há na natureza algo semelhante a esse tipo de causa. Embora visando a uma forma diversa de causalidade, em nenhum momento Kant abandona a perspectiva causal, derivada de sua consideração do acesso teórico à natureza. Mesmo assim, a concepção kantiana reside no fato de que em sendo

uma causa livre, isto é, de caráter inteligível, ela deveria teoricamente poder ingressar, através de seus efeitos, na estrutura causal da natureza.

Pode-se dizer que a concepção kantiana, baseada na distinção entre fenômeno e coisa-em-si aponta para a possibilidade de que os efeitos apareçam conectados necessariamente, ao mesmo tempo, sob dois aspectos diferentes: ou como causas fenomênicas, na medida em que formam parte da estrutura causal constitutiva da natureza, ou como causas inteligíveis entendidas como efeitos da causalidade por liberdade (GA31, p. 189). Heidegger afirma que, no que concerne a uma concepção da ação, Kant permanece orientado pela noção habitual de causalidade, a saber, que o próprio da causação é a produção de efeitos. Em sua análise, Heidegger salienta a equação kantiana entre a ação (*Handlung*) e o agir em geral como efetuar (*Wirken*), de modo que a noção de ação não se restringe ao âmbito do agir humano, mas se estende ao âmbito da natureza. A consequência imediata dessa concepção é que a própria liberdade, compreendida como “causa livre”, é subsumida a uma noção geral e indiferenciada de causalidade, orientada a partir da ideia de “efetuação” ou “produção de efeitos” (GA31, p. 198). Em poucas palavras, o prático é absorvido de maneira tendenciosa em direção ao âmbito da efetuação (VIGO, 2011, p. 232).

Concebida em sentido transcendental, a liberdade é assumida por Kant como um modo assinalado de causalidade, ou, nas palavras de Heidegger, como um tipo de “conceito transcendental de natureza” (*transzendentaler Naturbegriff*) (GA31, p. 212), o conceito de uma causalidade natural pensada de modo absoluto (*absolut gedachte Naturkausalität*). A censura de Heidegger resulta da assunção kantiana acrítica da conjunção entre liberdade e causalidade. Essa assunção implicaria ainda dois erros principais. O primeiro consiste em uma absorção do âmbito prático no natural, através da própria concepção causal de liberdade. Isso significa, mais uma vez, assumir o fenômeno da liberdade como restrito ao âmbito ontológico da subsistência, sinalizado pela terminologia em torno das palavras *Wirken*, *Wirkung*, *Wirklichkeit* (VIGO, 2011, p. 234). Assumindo de maneira ontologicamente irresponsável a liberdade como pertencendo ao modo de ser da subsistência, Kant não coloca a pergunta sobre o próprio modo de ser do ente que é livre (*Seinsart des Freiseienden*), a saber, do ente humano enquanto tal. Este segundo erro deriva do primeiro. Aqui, a concepção de liberdade kantiana não faz justiça ao ser do ente que *pode* ser livre. Em outras palavras: ela não respeita a peculiaridade irreduzível do ser livre do homem frente a estrutura causal natural. Dessa forma, nas palavras de Heidegger, Kant não desdobra originariamente a liberdade enquanto problema metafísico (GA31, p. 193).

O que se conclui, tomando por base a tese pluralista de Heidegger, é que a leitura destrutiva da problemática da liberdade na obra de Kant nega a subsunção da liberdade ao modo de ser da natureza. Isso implica dizer que o conceito de liberdade causalmente orientado não engloba o fenômeno da liberdade e, por conseguinte, desconsidera a especificidade do modo de ser humano. A liberdade, em um sentido mais originário, diz respeito ao caráter de manifestação inerente à transcendência constitutiva do homem. Entendida como ser-aí, essa dimensão aponta para o caráter de abertura presente no homem⁶⁰. O que se mostra a partir daí é a validade do conceito de liberdade por causalidade enquanto fenômeno derivado, fundado na transcendência originária do ser-aí. De maneira derivada, a liberdade comparece necessariamente como um fenômeno intramundano. Assim, a noção de uma liberdade inteligível, que ao mesmo tempo se vincula como fundamento de determinação do ente intramundano, permanece inexplicada em seu caráter causal. Para Heidegger, deve existir um âmbito mais originário vinculado à liberdade, pensado a partir da transcendência do ser-aí. Em outras palavras, é somente a partir da abertura de mundo que pode surgir algo assim como o comparecer do ente intramundano. Somente porque há liberdade no sentido da abertura comportamental em direção aos diversos entes e seu modo de ser que o ente natural pode vir a ser caracterizado em termos de causa e efeito⁶¹. Disso não se segue, entretanto, que todos os modos de ser devam estar restritos ao mesmo sistema causal que, a rigor, aplica-se justificadamente apenas ao modo de ser da *Vorhandenheit*.

O que procurei mostrar nesta interpretação foi que, a partir da assim chamada demarcação causal, o fenômeno da liberdade se mostra como fundado, não originário. Este fenômeno, em sentido derivado, aponta para o fato de que toda a possível vinculação causal ao ente intramundano pressupõe o seu comparecimento a partir de um horizonte significativo. Em uma compreensão ontológica orientada pela noção de subsistência, as condições de possibilidade da presença permanecem não tematizadas. Esta seria, por assim dizer, a determinação da liberdade a partir da transcendência como condição de possibilidade de abertura de mundo e o conseqüente comparecimento do ente intramundano. Nesse sentido, a liberdade como fenômeno originário é aquilo a que se deve dirigir a interrogação filosófica a fim de determinar sua essência. Segundo sua própria essência, essa pergunta não constitui um assunto particular. Ao contrário, Heidegger afirma que

⁶⁰ Apontei no primeiro capítulo deste trabalho para um possível modo de compreensão do termo “*Dasein*”, sem entretanto, desenvolver satisfatoriamente a noção. Nesse sentido, aponto para o traço de ligação entre liberdade e transcendência como constitutivos do modo de ser do ser-aí.

⁶¹ É a partir da configuração do caráter mostrativo da liberdade, em outras palavras, seu traço ontológico, que mais tarde Heidegger identificará verdade e liberdade na preleção *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9). Pretendo abordar esta temática no último capítulo deste trabalho.

a essência da liberdade só é vista propriamente, quando a buscamos como o fundamento da possibilidade do ser-aí (Grund der Möglichkeit des Daseins), como aquilo que ainda reside antes de ser e tempo. [...] o problema da liberdade não se encontra embutido na questão diretriz (Leitfrage) e na questão fundamental (Grundfrage) da filosofia, mas ao contrário, é a questão diretriz da metafísica que se baseia na essência da liberdade (GA31, p. 134, grifos do autor).

O que opera no texto de Heidegger é então uma inversão da problemática ontológica, que pode ser lida como uma reinterpretação *aletheiológica* de toda ontologia, uma vez que:

A liberdade humana não significa mais agora: liberdade como propriedade do homem, mas, ao contrário, *o homem é que se mostra como uma possibilidade da liberdade (der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit)*. Liberdade humana é a liberdade, na medida em que ela irrompe no homem e o toma para si, possibilitando-o por meio daí (*dadurch ermöglicht*). Se a liberdade é o fundamento da possibilidade do ser-aí, a raiz de ser e tempo e, com isso, o fundamento da possibilitação da compreensão de ser (*der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses*) em toda amplitude e plenitude, então o homem é, *fundando-se* em sua existência e *nessa* liberdade, aquele local e ocasião, na qual e com a qual o ente na totalidade se torna manifesto, e aquele ente, por meio do qual *fala* o ente na totalidade enquanto tal e, assim se anuncia (GA31, p. 135, grifos do autor).

O que se mostrou através dessa inversão, foi que a causalidade se revela somente posteriormente, como um problema relativo à liberdade. Na terminologia heideggeriana, a pergunta fundamental (*Grundfrage*) da filosofia, isto é, a pergunta pelo ser, se mostra enraizada definitivamente na pergunta pela liberdade. (GA31, p. 300). É, pois, unicamente em virtude da abertura do ente (*Offenbarkeit von Seienden*) que a liberdade pode exhibir seu caráter vinculante. Conforme afirma Heidegger, somente quando buscada como “fundamento da possibilidade do ser-aí, então ela mesma é em sua essência mais originária que o homem.” (GA31, p. 134). Mas o que significa, por sua vez, liberdade como fundamento da possibilidade do ser-aí? Vimos previamente⁶² que o conceito de possibilidade é o traço que confere identidade ao modo de ser humano. Dentre suas possibilidades, está a projeção de uma compreensão do ente que vem de encontro: este só se torna possível onde o comportamento a respeito do ente (de caráter prático ou teórico) “concede” (*gesteht zu*) previamente ao ente tal caráter vinculante. A “concessão prévia” (*vorgängiges Zugestehen*) é o vincular-se originário (*ursprüngliches Sichbinden*), à vinculação (*Bindung*), no modo do deixar ser vinculante para si mesmo (*als für sich verbindlich sein lassen*). Nesse sentido, toda a compreensão de ser em geral se funda na noção primária de liberdade:

⁶² Capítulo 2; Seção 2.2.

Deixar o ente vir ao encontro, comportamento em relação ao ente em todo e qualquer modo da manifestabilidade (*Offenbarkeit*) só é possível, lá onde há liberdade. *Liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão de ser* (GA31, p. 303, grifos do autor).

O que a passagem endossa é que o comportar-se junto ao ente só se torna possível onde já opera uma dimensão de liberdade. Esta se revela como a condição de possibilidade do ser do ente (*Sein von Seiendem*), isto é, da compreensão de ser (*Seinsverständnis*). Mais uma vez, evidencia-se a conexão interna que subjaz entre liberdade e vinculação, a qual se mostra como a dimensão essencialmente ontológica da liberdade como transcendência a partir de todo possível “caráter vinculante” (*Verbindlichkeit*) em direção ao ente. A partir do que foi visto até aqui, creio ter mostrado os resultados do debate que Heidegger estabelece com Kant com vistas à noção de liberdade. Como afirmei no início do capítulo, todo o debate de Heidegger visa uma elucidação de suas próprias teses, a partir de uma apropriação destrutiva da obra de Kant. Não é diferente no caso do conceito de liberdade. Nesse sentido, as consequências extraídas por Heidegger no debate com Kant são compreensíveis somente tendo em vista as elaborações de SZ e os outros escritos que vão do final dos anos 1920 até começo dos anos 1930 (VIGO, 2011, p. 241).

Volto agora aos textos imediatamente posteriores a SZ, em especial, ao volume 26 da *Gesamtausgabe*. O intuito é examinar o caminho trilhado por Heidegger desde SZ até a assim chamada *metabolé*, a conversão interna da ontologia fundamental em uma *metontologia*, com vistas à determinação do conceito de liberdade aí presente.

4 METONTOLOGIA, METAFÍSICA E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Neste capítulo, quero chamar a atenção para a conhecida viragem interna que Heidegger efetua em seu pensamento, já a partir de 1928. Nessa fase, tem início o assim chamado período metontológico, conhecido, talvez pejorativamente, como a “década metafísica” do pensamento de Heidegger⁶³. É fato que Heidegger assume, ao menos a partir de 1928 até os anos 1930, um empreendimento decididamente metafísico, em sentido ainda a ser qualificado, expresso em sua denominação principal como uma *metafísica do ser-aí* (*Metaphysik des Daseins*). Essa transformação é de suma importância, tanto em sua estrutura interna, quanto para a compreensão da posterior viragem (*Kehre*) para uma história do ser⁶⁴. Essa fase do pensamento de Heidegger guarda em si uma problemática particular, que por si só justificaria o esforço reconstrutivo. A problemática da transformação interna da ontologia fundamental, determinada pelo problema metontológico, em uma *metafísica do ser-aí*, aponta diretamente para o desenvolvimento do conceito de liberdade. Pretendo elucidar a conexão entre os temas da metontologia, metafísica do ser-aí em sua articulação interna com a noção de liberdade.

Nos textos do período de Heidegger em Marburg (1923-1928), há, sabidamente, um uso fundacional do termo “metafísica”. Ainda que SZ tenha sido escrito *contra* a metafísica, sua questão principal - a pergunta pelo sentido do ser - está decididamente inscrita em uma linhagem que remonta às origens do pensamento metafísico ocidental. A metafísica, já a partir de SZ, torna-se o alvo de uma *Destruktion*, ou seja, uma regressão à “fonte original”, impensada da filosofia. Durante algum tempo, o termo “metafísica” adquire um sentido positivo e é, no mais das vezes, equiparado à essência mesma da filosofia. Já no período tardio, concernente à *Seinsgeschichte*, “metafísica” significa o pensamento que pertence à época do esquecimento do ser. Assim entendido, o chamado problema da metafísica se mostra como chave para interpretação de todo o curso de pensamento de Heidegger. (MINK, 1988, p. 24).

⁶³ Crowell (2000) entende a preocupação de Heidegger durante a sua “década metafísica” (1927-1937) em termos de uma confusão entre filosofia transcendental e metafísica. Esta última ameaçaria as conquistas da ontologia fundamental, enquanto empreendimento transcendental, na medida em que interpreta de forma ambígua a noção de fundamento. Neste período metafísico, há, segundo Crowell, a queda em um tipo de naturalismo injustificado por parte de Heidegger, através da remissão ao tema da fundamentação ôntica da ontologia.

⁶⁴ Gordon (2010) sugere assim que a viragem de uma analítica do ser-aí para uma ontologia não-antropocêntrica, teria sua origem já em 1929. O autor chama a atenção para a mudança em torno da compreensão do termo “nada” entre 1927, como outro nome para a finitude e falta de fundamento metafísico do ser-aí, enquanto a partir de 1929 o termo aparece como uma condição metafísica, comparada à compreensão de ser (GORDON, 2010, p. 176).

Nos *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA26), Heidegger reinterpreta o projeto ontológico-fundamental de SZ desde o contexto de uma história da metafísica e isso ocorre através da releitura das estruturas de SZ, a partir de textos fundamentais da tradição⁶⁵. A afirmação de que Heidegger contextualiza o problema ontológico-fundamental no interior da tradição metafísica, justifica-se a partir do tipo de relação que se estabelece agora com essa mesma tradição. A apropriação do *corpus* da tradição exprime o “método” de Heidegger, caracterizado a partir da ideia de *retomada* (*Wiederholung*). Em GA26 surge, portanto, a chance de examinar a transformação do conceito tradicional de metafísica a partir do olhar de uma retomada. O significado dessa retomada, fica claro, não está longe daquele da *destruição*. Precisamente o que está em jogo aí é o regresso às fontes de origem da tradição, a partir de uma desmontagem crítica dos conceitos internos a esta. Somente a partir de uma destruição da história dos diversos sentidos em que o ser aparece, é que se torna possível tal retomada. No caso específico de GA26, a destruição é direcionada à *Monadologia* de Leibniz, empreendendo uma regressão e repetição do conceito tradicional de lógica, ocupando toda a primeira parte da preleção.

No entanto, não somente a obra Leibniz será “retomada” em 1928: há ainda uma repetição da estrutura conceitual interna da metafísica de Aristóteles. Com a ideia de uma retomada, Heidegger não pretende, obviamente, um retorno ao pensamento original, seja de Leibniz, Aristóteles ou qualquer pensador que Heidegger examine durante sua obra. Heidegger “retoma” Aristóteles ao descobrir e tematizar a dupla estrutura da metafísica, não problematizada na história posterior de seu desdobramento. Em linhas gerais, Aristóteles caracteriza a filosofia como investigação dos entes com respeito ao seu ser. Conhecimento do ser, por um lado, é conhecimento do ente enquanto ente. Sob essa forma, filosofia é ontologia. Mas há ainda outro aspecto determinante da filosofia para Aristóteles: ela é também a ciência do “eminente, do primeiro” (*Vorzüglichsten, Ersten*) (GA26, p. 13). Essa predicação refere-se ao problema identificado por Heidegger concernente ao problema do ente em sua totalidade. Assim, na doutrina metafísica de Aristóteles, a filosofia não é apenas ontologia, mas também *teologia*.

Agora, a possibilidade de uma retomada, em seu caráter metodológico, depende do arcabouço teórico e conceitual previamente elaborado em SZ. No caso da doutrina aristotélica, a estrutura desta retomada se evidencia na assunção do duplo caráter da metafísica, correspondente à dupla existencial de *Existência* (*Existenz*) e *ser-lançado*

⁶⁵ Em GA26, especialmente Leibniz e Aristóteles.

(*Geworfenheit*). Em verdade, o que Heidegger sugere nesta preleção é a possibilidade de interpretar SZ desde o conceito aristotélico de metafísica, na qual os conceitos de existência e ser-lançado englobariam a unidade de ontologia e teologia. Mas o que se tem em vista com essa retomada? Não soa essa releitura do tema aristotélico por demais arbitrária? A oferta de uma interpretação à luz da noção de retomada, conforme enfatizei, é um dos propósitos de GA26. Ela opera na medida em que pressupõe a estrutura de SZ. Nesse caso, Heidegger recoloca e interpreta sua própria problemática nos termos da dupla partição da metafísica. O que ocorre nesse texto, portanto, é uma compreensão por parte de Heidegger do seu próprio projeto como uma repetição do projeto metafísico, velado e não respondido no cerne da tradição. Nesse sentido, a metafísica “absorve” o todo do projeto inicial de Heidegger, articulado tanto em SZ como em GA24, considerado a terceira seção da primeira parte de SZ (MINK, 1988, p. 42).

Uma vez que se pretende ressaltar a relação de simetria entre a estrutura da metafísica, dividida em ontologia e teologia, e as estruturas de SZ, deve haver, em contrapartida, semelhante estrutura de implicação entre existência e ser-lançado. Se o problema da possibilidade de algo como a transcendência se dá através da estrutura projetiva da *existência*, então ela deve estar vinculada ao problema da *ontologia*, enquanto guiada pela compreensão de ser⁶⁶. A transcendência relacionada a algo dado de antemão diz respeito ao caráter de ser-lançado (*Geworfenheit*), no qual se mostra sempre direcionado à totalidade dos entes, problema elaborado pela *teologia*. O problema do ser-lançado aponta para a origem de uma compreensão de ser em uma dada situação específica. Em outros termos, como se estrutura uma totalidade já dada previamente para que possa dar-se aí uma compreensão de ser? A análise de SZ não elabora uma resposta a esta questão e se restringe unicamente a apontar para a estrutura formal do ser-lançado, entendido, no mais das vezes, em termos de cotidianidade.

Assim, se a investigação em SZ é orientada para a questão do ser, para a ontologia, SZ mesmo perfaz a primeira metade da dupla estrutura da metafísica. Aparece, logo após a publicação de SZ, o problema de uma conversão (*metabolé*) no interior da própria ontologia. Esse problema é introduzido a partir de uma retomada da ontologia fundamental, que em

⁶⁶ Heidegger pensa, através da noção de transcendência, um tipo muito especial de “evento”. O que decorre dessa noção de evento é então a reunião do múltiplo em uma unidade que não é ela mesma fechada em si. Justamente a estrutura deste evento não é redutível a um campo de elementos, seja ôntico (dado em termos de impulsos cerebrais, ou processos psicológicos, etc.) e ao mesmo tempo distinto de qualquer caráter metafísico ou transcendente. A transcendência não se encontra em outro ente, mas é o acontecimento mesmo do “ultrapassamento” dos entes em direção ao seu sentido. Conforme afirma Mink, ela escapa a qualquer representação de unidade (MINK, 1988, p. 194).

GA26 transforma-se justamente em um problema “teológico”. A transformação da ontologia orienta-se em direção à problemática do ente no todo, para a teologia, a partir da análise do ser-lançado. Nesse sentido, a teologia em GA26 decorre do desenvolvimento completo da ontologia e perfaz assim a sua conversão (*Umschlag*). Esta retomada da problemática teológica em sentido aristotélico, a partir da noção de ser-lançado, é chamada por Heidegger de *metontologia*. Ela tem por tema justamente o problema do lançamento do ente humano em meio ao “superpotente” (*das Übermächtige*), ao ente em sua totalidade (*das Seiende im Ganzen*). O problema da metontologia indica assim uma retomada do tema do ser-lançado do ser-aí em meio a uma totalidade previamente articulada, o que em última instância apontará para o fenômeno da subsistência fática da natureza.

No restante do capítulo, forneço, para além do problema da metontologia, uma análise da metontologia em ligação com o projeto de SZ (seção 4.2). Após, será possível caracterizar o projeto de uma metafísica do ser-aí a partir da conjunção entre ontologia e metontologia (seção 4.3), fornecendo a chave de leitura para o desenvolvimento do tema da liberdade no final dos anos 1920 (seção 4.4; 4.5). Isso permitirá caracterizar, a partir de certo uso da noção de liberdade, os rumos que a filosofia de Heidegger assume antes da chamada viragem (*Kehre*).

4.1 O PROBLEMA GERAL DA METONTOLOGIA

O termo “metontologia” (*Metontologie*), pode-se dizer, tem brevíssima existência na obra de Heidegger⁶⁷. O termo aparece principalmente no volume 26 da *Gesamtausgabe* e em torno de oito vezes na totalidade da obra de Heidegger⁶⁸. Não obstante o abandono do termo, quero sugerir, seguindo a tese de Mink (1988), que a despeito do desaparecimento terminológico, a unidade temática da metontologia desempenha um papel determinante na obra de Heidegger até começo dos anos 1930. Conforme esboçado anteriormente, a metontologia surge de um desenvolvimento interno da ontologia, acrescida da problemática teológica, tendo em vista a retomada de duas partes da característica fundamental do ser-aí⁶⁹. Ao fornecer o elemento teológico intrínseco de todo perguntar metafísico, a metontologia

⁶⁷ Nos volumes até agora publicados. Conforme o verbete “*Metontologie*” em Jaran e Perrin (2013, v. II, p. 94).

⁶⁸ Jaran, 2010, em nota de rodapé comenta que a primeira aparição do termo se dá dois anos antes, na preleção do semestre de verão de 1926 (GA22, p. 106). Após 1928, até onde se sabe o termo não mais aparece no *corpus* dos textos publicados de Heidegger.

⁶⁹ Apresentados em SZ como duas das três características básicas do ser do ser-aí, existência e ser-lançado pertencem à estrutura totalizante do cuidado (*Sorge*), que em sua totalidade envolve a estrutura da facticidade (ser-lançado), existência (projeto), e queda (*Verfallen*).

aponta para um problema não desenvolvido completamente em SZ, a saber, o problema da situacionalidade fáctica ocupada por uma compreensão de ser. Em última análise, o elemento teológico fornecido pela metontologia refere-se à dimensão fáctica do existir humano dependente de uma totalidade prévia, no interior da qual ele sempre habita. Nesse sentido, a teologia resulta do desenvolvimento completo da ontologia, isto é, do desenvolvimento de uma compreensão de ser inscrita já sempre em uma totalidade prévia⁷⁰. A estrutura metodológica da retomada se expressa por meio de uma relação dinâmica entre as duas partes da metafísica, operando a conversão da ontologia em teologia. Dessa forma, há uma interpretação do que seria a teologia na concepção aristotélica de metafísica. A metontologia surge, por assim dizer, não como um substituto à ontologia fundamental, mas antes se encontra na essência da ontologia mesma.⁷¹ Uma afirmação nesses termos é fornecida explicitamente já em 1928:

Daqui se segue a necessidade de uma problemática peculiar, que tem como tema o ente em sua totalidade (*das Seiende im Ganzen*). Este novo questionamento se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão (*Umschlag*), sua μεταβολή. Designo essa problemática como *metontologia*. E aqui, no círculo do questionar metontológico-existencial, está também o círculo da metafísica da existência (*Metaphysik der Existenz*) (somente aqui se podem situar questões da ética) (GA26, p. 199, grifos do autor).

A passagem aponta claramente qual o alvo de tal conversão. Ela remete à necessidade intrínseca da ontologia fundamental, antevista já no parágrafo final de SZ, de retornar ao local de origem, a um domínio ôntico anterior e possibilitante de qualquer compreensão de ser. Este horizonte ôntico da investigação ontológica é denominado metontologia porque investiga justamente o que vem após – o *meta* – da ontologia (JARAN, 2010, p. 213). O apelo à metontologia se justifica na medida em que a partir daí se fornece o desenvolvimento completo do conceito de existência.

Que a tarefa da metontologia seja a de um retorno a um ponto anterior àquele posto por SZ e recorra ao domínio de uma totalidade entitativa, não implica que se resuma a uma investigação ôntica com relação aos diversos “domínios” de entes possíveis. Em uma palavra, a metontologia não se confunde com a investigação científica:

⁷⁰ É justamente esta “descoberta” da pressuposição fáctica da compreensão de ser, já observada no §83 de SZ, que aponta para a chamada conversão (*Umschlag*) da ontologia em metontologia.

⁷¹ Mink (1988) chega a sugerir que assim como GA24 é assumida como a terceira divisão faltante de SZ, GA26, com sua investigação sobre a lógica enquanto uma metafísica da verdade pode ser entendida como fornecendo o quarto capítulo de GA24. Deste modo, GA26 representaria claramente uma continuação do projeto ontológico inicial (MINK, 1988, p. 53).

Também as ciências positivas (*positiven Wissenschaften*) tem os entes por tema, mas a metontologia não é uma [ciência] ôntica sumária (*summarische Ontik*), no sentido de uma ciência geral que reunisse empiricamente os resultados das ciências particulares em uma imagem do mundo, para obter desta uma concepção do mundo e da vida (GA26, p. 200).

E novamente:

A metontologia somente é possível sobre o fundamento e na perspectiva da problemática ontológica radical, e unicamente com ela; precisamente a radicalização da ontologia fundamental provoca a mencionada conversão (*Umschlag*) da ontologia a partir de si mesma (GA26, p. 200).

O que tais passagens indicam é a diferença radical entre metontologia e ciência, por um lado, e, por outro, a radicalização da ontologia fundamental justamente a partir da inserção da temática do ente em sua totalidade. Em sua unidade, a ontologia, que em SZ englobava uma analítica do ser-aí e uma analítica da temporalidade do ser ele mesmo (*Temporalität des Seins*), converte-se agora em direção a uma ôntica metafísica (*metaphysische Ontik*) (GA26, p. 201). Em seu entrelaçamento, ontologia fundamental e metontologia constituem para Heidegger o conceito próprio de metafísica, entendida como a essência da filosofia ela mesma.

Mais uma vez, isso significa acentuar a necessidade de uma pesquisa sobre as condições determinantes da situacionalidade fática do ser humano que, por sua vez, é a condição do dar-se da projeção. Em outras palavras, o surgimento do empreendimento ontológico é possível apenas com a existência fática do ser-aí. Dessa forma, o tema do ente na totalidade se refere primariamente à situação concreta em que emerge o existente, a cada vez uma situação específica que configura, através de uma totalidade dada, a possibilidade da emergência de sentido. Este tema aponta, em alguma medida para o enraizamento do ser humano em algo assim como a natureza. O tema não é elaborado em detalhe por Heidegger, mas a ênfase posta na anterioridade de uma totalidade natural é clara:

Dado que ser somente se dá (*nur gibt*) na medida em que os entes estão já aí (*im Da*), a ontologia fundamental tem em si a tendência latente em direção a uma *transformação metafísica originária*, que é possível apenas quando o ser é compreendido em sua problemática completa. A necessidade intrínseca de que a ontologia *retorne de onde partiu* (*zurückschlägt, wo sie ausgegangen war*) se pode esclarecer por referência ao fenômeno originário da existência humana (*Urphänomen der menschlichen Existenz*) [...] a possibilidade de que haja ser na compreensão tem como *pressuposto a existência fática do ser-aí* (*die faktische Existenz des Daseins*), e esta, por sua vez, *a subsistência fática da natureza* (*das faktische Vorhandensein der Natur*) (GA26, p. 199, grifos meus).

Isso mostra que radicalizada a problemática ontológica, o problema de uma compreensão de ser situada deve remeter a uma totalidade prévia de entes. Caso se considere esta remissão à totalidade a possibilidade do surgimento do evento da transcendência, pode-se afirmar que se a ontologia em SZ tematiza a morte do ser-aí, a supressão de sentido, a metontologia diz respeito ao seu nascimento (MINK, 1988, p. 44).

Em SZ, o ser humano é compreendido em termos de projeção-lançada (*geworfenen Entwurf*) (SZ, p. 148). A partir da análise temporal do modo de ser deste ente, pode-se dizer que a *existência* já se encontra sempre lançada, imersa em seu ter-sido (*Gewesenheit*), tendo como horizonte o ainda-não, isto é, à luz de possibilidades futuras (*Zukunft*). Uma vez posta esta análise, resta levantar a questão sobre a origem de uma situação específica, da *Gewesenheit*, de todo o sentido já aberto em uma cotidianidade particular. É justo afirmar que toda a análise de SZ não enfrenta a questão da origem da situação em que ocorre o lançamento como tal. O emergir da transcendência em um mundo de sentido não é problematizado, mas antes assumido, com vistas à estrutura meramente formal do ser-lançado. Na análise de SZ, enquanto lançado, o ser humano encontra-se cotidianamente absorvido entre uma e outra ocupação. Entretanto, a origem dessa absorção não é ela mesma tematizada.

Esta questão é levantada por Heidegger em GA26 ao elaborar a estrutura intencional humana em termos de transcendência, ao mesmo tempo em que a concebe desde o ponto de vista situacional de seu lançamento. Desse modo, a questão da situacionalidade fática humana não remete a outra coisa senão à problemática que apontava a segunda parte da estrutura da metafísica aristotélica. Essa estrutura remete ao problema do ente em sua totalidade (*das Seiende im Ganzen*), na qual uma *Seinsverständnis* encontra-se necessariamente lançada. À metontologia cabe, portanto, a investigação própria do acontecimento da transcendência que se dá sempre em relação à ordem prévia em que se é lançado. Pensar a metontologia em termos de uma conversão (*Umschlag*) interna da ontologia significa assumir o próprio evento da transcendência relacionado a uma totalidade dada de entes. Nesse caso, surge por acréscimo o problema do acontecimento da transcendência nesta mesma totalidade. Em outras palavras, como se dá a irrupção (*Aufbruch*) de uma compreensão de ser na totalidade, em mundo já constituído?

Uma resposta a esta questão envolve a consideração da guinada do projeto de Heidegger com base na recuperação do próprio conceito de metafísica. A metontologia, em ligação com a questão metafísica posta neste curso em particular, representa um foco direcionado ao problema (apenas apontado em SZ, §83) da origem ôntica da transcendência

no ser humano. Junto ao problema da origem, Heidegger precisa lidar com o problema da dispersão da transcendência do ente no todo. Surge agora o problema da individuação concreta do existente humano. Neste caso, o termo *Umschlag*, traduzido aqui por “conversão”, expressa claramente o processo que ocorre no interior do projeto heideggeriano nesse período: a metontologia *converte* o ponto de vista ontológico em direção à sua problemática diretiva; ela mostra, antes, que a temporalização característica da existência “ocorre” em meio a uma totalidade já posta de entes. Nesse sentido, uma investigação da temporalidade originária não fornece uma resposta definitiva à questão do ser. O próprio ser-á não é entendido como a fonte última da origem de sentido, como na analítica existencial, mas enquanto campo de sentido de aparecimento do ser, ele mesmo deve ser situado em meio ao todo do ente (MINK, 1988, p. 48).

É a partir da unidade entre ontologia e metontologia que será caracterizada a noção de liberdade nesse período. A liberdade, pode-se dizer, é o fenômeno que descreve o acontecimento da verdade em meio à totalidade do ente. Nesse caso, pode-se avaliar já em GA26 a transição que começa a operar na obra de Heidegger justamente a partir do conceito de liberdade, culminando no ensaio *Vom Wesen der Wahrheit (VWdW)*, de 1930. Em sua identificação com o conceito de verdade, o conceito de liberdade ganha tons cada vez mais ligados ao sentido “manifestativo”, *aletheiológico*, ganhando primazia sobre aquele conferido ao tempo (VIGO, 2008, p. 182). Ainda que o esboço de uma metontologia apresentado em GA26 represente uma continuação da ontologia fundamental, não obstante, com ele se prepara o caminho para uma reformulação sobre a questão do sentido de ser. A questão fundamental de SZ agora é formulada não tanto nos termos do horizonte da temporalidade, mas tem em vista, sobretudo, a *Aletheia* transformada paulatinamente em uma *metafísica da verdade*⁷². O curso do semestre de verão de 1928 se mostra, de certa forma, como um texto “transitório” entre o período inicial da transcendência e o período intermediário da “verdade”, apontando finalmente para a *Kehre*, para a *Seinsgeschichte*. A metontologia, como transformação interna da ontologia, engloba uma gama de problemas tais como individuação, finitude, reflexividade, multiplicidade e disseminação, a partir da investigação do surgimento do mundo de sentido em meio à totalidade do ente. Por ora, apenas indico essas questões

⁷² A partir da destruição da doutrina leibniziana do juízo, a possibilidade de qualquer investigação da lógica (entendida como estudo das leis do pensamento), deve ser entendida como parasitária de uma investigação da intencionalidade humana: “A característica da legalidade (*Gesetzlichkeit*) do pensamento nos empurra de volta para as questões de sua possibilidade. Como aquele ente que é sujeito a leis, como o ser-á ele mesmo, deve ser constituído de modo a ser capaz de ser governado por leis? Como “é” o ser-á de acordo com a sua essência para que nessa vincularidade (*Verbindlichkeit*) possa surgir algo como a legalidade lógica?” (GA26, p. 24). Sem dúvida, a consideração da dependência da lógica em relação à ontologia – e sua posterior transformação em uma metafísica da verdade (GA26, p. 125) – levaria longe demais frente ao escopo deste trabalho.

como caracterização geral do projeto metontológico. A seguir, analiso a noção de metontologia em ligação com a retomada de alguns temas centrais de SZ.

4.2 A METONTOLOGIA COMO RETOMADA DE SZ

Esboçado o quadro geral da emergência do projeto metontológico, resta agora inseri-lo em um debate mais amplo, concernente à recuperação do próprio projeto de SZ. Isso implica duas questões: 1. Pôr o debate em torno da origem ôntica do ser-aí, não tematizada em SZ, e 2. Determinar a função desempenhada pelo conceito de liberdade. A primeira questão corresponde, grosso modo, ao tema da dispersão (*Zerstreuung*) e sua ligação ao ente no todo⁷³, e a segunda questão à fundação dessa dispersão, a disseminação em corporalidade e sexualidade no conceito de liberdade.

Além dos problemas ontológicos levantados por SZ, Heidegger abre uma nova dimensão em GA26, na qual os entes já não são mais interpelados unicamente em seu ser, mas antes com vistas à sua totalidade. Este acréscimo, por assim dizer, à ontologia fundamental, não fornece um novo elemento a ela. Antes, ocorre uma reviravolta desde a análise ontológica retornando ao seu ponto de partida ôntico. Não obstante, essa reviravolta interna da ontologia fundamental problematiza alguns aspectos não visualizados - em função da própria abordagem - em SZ. Pode-se dizer, em linhas muito gerais, que a abordagem de SZ ocupa-se do problema da transcendência de uma *Seinsverständnis* e que o projeto como um todo tematiza a *possibilidade* do acontecimento de uma compreensão de ser (MINK, 1988, p. 97). Dessa forma, a colocação do problema do ser envolve uma questão radical sobre a possibilidade do próprio evento da transcendência. Ora, este questionamento é propriamente o domínio em que opera a ontologia no projeto de SZ⁷⁴. Nos *Anfangsgründe*, Heidegger retomará SZ em vista de seu projeto metafísico, interpretando-o à luz da dupla estrutura identificada no cerne da metafísica. É exatamente essa a função do importante §10 de GA26, intitulado “O problema da transcendência e o problema de *Ser e Tempo*” (GA26, p. 171). Mas qual é a forma que adquire essa recapitulação das estruturas de SZ em termos metontológicos?

⁷³ “Mundo significa a totalidade, a unificação e a possível dispersão (*Zerstreuung*) do ente” (GA26, p. 221).

⁷⁴ Conforme a definição de Heidegger em SZ: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas que, entre outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma com respeito ao objeto e ao modo de tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do ser-aí, que enquanto analítica da existência, toma como fio condutor de todo o perguntar filosófico de onde ele surge e para onde ele retorna” (SZ, p. 38, grifo meu).

Na analítica da existência, a análise do ser humano como ser-aí (*Dasein*) apresenta uma espécie de “*eidos*”, não necessariamente fornecendo características universais, mas exibindo-o em seu caráter de potência, de possibilidade (MINK, 1988, p. 100). Desse modo, a análise em SZ apresenta uma *neutralidade* interna: ela não se compromete com a descrição de um ente específico e determinado. Sua tarefa é mostrar a “potência da origem” presente em cada instância possível do ser-aí. Em SZ o “preenchimento” dessas possibilidades se dá a partir daquelas possibilidades de segunda ordem, divididas entre autênticas e inautênticas. Mesmo assim, tais possibilidades são descritas justamente em seu caráter possível e nunca ganham determinação ôntica na descrição fenomenológica. A análise das estruturas fundamentais constituintes da existência, em SZ, não fornece quaisquer informações sobre o caráter específico do projeto de qualquer ser humano faticamente existente. Antes, o que esta análise de estrutura opera é um mostrar a *possibilidade* de tal projeto. Tal análise pretende-se neutra no que se refere ao existente fático, analisando-o unicamente do ponto de vista do fenômeno unitário do cuidado (*Sorge*).

A partir do §10 de GA26, Heidegger considera o problema da individuação de um ente concretamente situado. Os termos-chave envolvidos neste processo são as noções de multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) e disseminação (*Zerstreuung*), que, segundo a demanda do projeto heideggeriano visa articular conceitualmente o ser-aí concretamente individuado. A temática da disseminação não deve agora ser entendida à parte do evento da transcendência. Justamente o termo “disseminação transcendental” (*transzendente Zerstreuung*) concerne à estrutura da concretude humana, vinculada a cada vez a determinação de seu lançamento (GA26, p. 174).

Dito isso, a retomada do tema da neutralidade do ser-aí não é entendida em absoluto como uma forma de indiferença vazia: ela remete ao caráter da possibilidade fundante do fenômeno da transcendência em meio a uma totalidade de entes. Dessa forma, Heidegger pode afirmar que um ser-aí neutro *não* “é” ele mesmo um ente. Sempre e a cada vez em sua facticidade, o ser humano é determinado deste ou daquele modo. No entanto, o caráter neutro deste ente implica justamente o traço de potência que demarca seu ser, anterior e possibilitador de qualquer projeção existencial. Justamente o caráter de um “ainda-não”, de uma possibilidade aberta, permite que o ser-aí se apresente de forma concreta dotado, por exemplo, de uma corporeidade (*Leiblichkeit*) e uma sexualidade (*Geschlechtlichkeit*) específica (GA26, p. 173). Nesse sentido, GA26 pode ser considerado como uma resposta à

tradicional objeção da falta de tratamento do tema da corporeidade do ser-aí⁷⁵. Um ponto importante com relação à noção de neutralidade é que ela não se opõe àquela de concretude: a neutralidade é aquilo que possibilita uma determinada concretude. Do ponto de vista da análise, que o ser-aí não tenha sexo ou corpo definido não implica, obviamente, que este seja o caso no “mundo”. É justamente da neutralidade, ou melhor, da *assexualidade* do ser-aí, que surge a condição de possibilidade da determinação sexual no nível fático.

Ora, estabelecer um fundamento ôntico equivaleria a um confinamento de possibilidades à concreção em um domínio entitativo, disponível historicamente. A função da exibição do ser-aí em sua neutralidade é mostrar sua essência possibilitadora de determinações concretas. Interno ao conceito de neutralidade, está presente o conceito de espalhamento (*Streuung*), isto é, a dispersão intrínseca ao ser-aí neutro que aponta para a possibilidade de uma elucidação da individuação do ser-aí.

Quando em SZ surgem temas *ontológicos* como neutralidade, transcendência e temporalização, há em GA26 um correlato *metontológico* a respeito da concretude, multiplicação e espacialidade⁷⁶. Seguindo a análise de Mink (1988), o §10 de GA26 estabelece explicitamente outra “rota” possível de compreensão do fenômeno do ser-no-mundo. Isto se mostra no apelo de Heidegger ao conceito de disseminação, que se concretiza em corporificação e sexualidade. Expressa nesses termos, a corporificação serve como fator organizante, e por isso mesmo, decisivo da transcendência⁷⁷. Assim posta, a temática da *disseminação transcendental* equivale à “essência” da neutralidade do próprio ser-aí, surgindo como possibilidade vinculante (*bindende*) de cada dispersão fática e existenciária. Não é difícil fazer a ligação imediata com a temática do ser-lançado em SZ. Já naquele contexto, o ser-lançado aparece como condição necessária para o desvelamento de um mundo particular. A ideia de uma possibilidade vinculante nesse contexto pode ser imediatamente assimilada com o tema da *culpa* e do *ser-um-fundamento* em SZ, as quais apontam, em última análise, para a ipseidade do ser-aí. Esses temas são os que apontam mais claramente em direção ao

⁷⁵ Aho (2006) sustenta que a ausência do problema da corporalidade em SZ se justifica uma vez que nesta obra são mostradas somente as estruturas transcendentais e, portanto, *a priori* que possibilitam o encontro com entes. É somente desde o esquema metontológico que o problema do corpo pode surgir justificadamente, inserido em uma situação concreta, como um agente corporificado. Ainda, o questionamento metontológico-existenciário da corporeidade impede a interpretação do corpo derivada das ciências naturais, a partir de atributos objetivos e subsistentes, uma vez que não despreza os resultados da analítica existencial.

⁷⁶ “Outra possibilidade essencial da dispersão (*Zerstreuung*) fática do ser-aí é sua espacialidade. O fenômeno da dispersão do ser-aí no espaço se mostra, por exemplo, em que todo o falar (*daß alle Sprachen*) está primariamente determinado determinado por significações espaciais (*Raumbedeutungen*). Obviamente, este fenômeno só pode ser esclarecido unicamente se se levanta o problema metafísico do espaço que se torna patente somente depois que se recorra ao problema da temporalidade” (GA26, p. 174).

⁷⁷ Novamente destaco a abordagem de Aho (2006) sobre o papel fundamental do problema do corpo desempenhado a partir da metontologia (2006, p. 15).

conceito de liberdade naquele contexto. Como se sabe, a temática em torno da noção de fundamento envolve uma nulidade constitutiva, na medida em que o existente constantemente *não é* outras possibilidades⁷⁸. Enquanto projeção, ele é essencialmente nulo. Em sendo nulo, este ente aparece como *livre* para possibilidades existenciárias, projetando-se seja de forma autêntica ou inautêntica. Liberdade, neste contexto, está na livre escolha de uma possibilidade. Como foi visto ainda no primeiro capítulo, que essa escolha seja livre não implica um livre flutuar no vazio, mas sim que a projeção em uma possibilidade depende necessariamente da situação de lançado do existente. Nesse sentido, a possibilidade é sempre vinculante. Enquanto nulo, isto é, na medida em que não fornece a si mesmo suas possibilidades, e ao mesmo tempo lançado em um campo de possibilidades determinadas, este ente é *culpado*. Assim se desenha o quadro geral envolvendo os temas da liberdade, culpa ou responsabilidade em SZ.

Em GA26, esses temas são reelaborados no §11. A liberdade não opera a vinculação a um “eu” existente além e fora de uma situação, mas ao todo do ente, no qual se é inicialmente disperso e dividido. Nesse contexto, o tema da liberdade sofre uma transformação e é vinculado diretamente à noção de transcendência. Se se assume a equação entre liberdade e transcendência, isto é, a liberdade como um novo nome para o fenômeno da transcendência, pode-se dizer que a disseminação se funda na liberdade do ser-aí. A disseminação é transcendental porque ela tem seu fundamento, em última instância, na liberdade do ser-aí como tal (GA26, p. 175). Nesse caso, o conceito de disseminação não equivale ao dividir de um ente primordial em uma multiplicidade ôntica. Antes, equivale à forma em que o ser-aí neutro encontra-se em seu ser-lançado. Se se reconhece a liberdade como o campo de desvelamento potencial do múltiplo como um todo, agora a própria liberdade é entendida como vinculante ao ente em sua totalidade. A liberdade surge então como o fundamento da disseminação original. Liberdade significa o desvelamento do múltiplo como tal. Esta característica da liberdade indica uma relação direta ao caráter de lançado do ser-aí, uma vez que é através dela que o existente permanece vinculado ao “onde” e ao “como” já sempre é.

O caráter de lançado que se manifesta na disseminação transcendental é justamente a vinculação originária ao ente como um todo. Nesse sentido, a dispersão do ser-aí em corpo e sexo determinados não são um acaso: são antes o signo da situação em uma determinada totalidade de entes. Ao mesmo tempo, o ser-aí fica como que cativo da situação em que é lançado e, assim, interpreta seu próprio ser em termos dessa situação, sempre derivada das

⁷⁸ Capítulo 2, Seção 2.6.2.

condições de corporificação e sexualidade. Indo além dessa afirmação, pode-se afirmar com Mink (1988), que há um tipo de compreensão de ser que é *fundada* no ser corpóreo e sexual do ser-aí, da mesma forma em que há um tipo de compreensão de ser que reflete a imersão humana no campo de sua ocupação com os entes intramundanos (1988, p. 116).

A metontologia, enquanto retomada da ontologia fundamental, aponta para o seu fundamento fáctico, para a efetivação de uma compreensão de ser, vinculada, por sua vez, a uma totalidade entitativa que constitui a possibilidade de algo assim como um mundo de sentido. Aponto a seguir para o modo como ontologia fundamental e metontologia dão unidade ao problema de uma investigação metafísica do ser-aí.

4.3 A METAFÍSICA DO SER-AÍ A PARTIR DE 1929

A ideia de uma metafísica do ser-aí, embora mencionada anteriormente a 1929, só é explicitamente elaborada no livro sobre Kant (GA3). Contendo uma singular interpretação da *Crítica* – já exposta no semestre de 1927/28 (GA25) –, o texto de 1929 visa identificar os modos de ser às categorias kantianas, em uma tentativa de articular o tempo através da doutrina do esquematismo. Nesse texto em especial, a metafísica aparece articulada não mais como uma disciplina particular entre outras, mas antes, como um *acontecimento fundamental* do ser-aí (*Grundgeschehen*). Para tal, Heidegger discute a divisão tradicional da metafísica no começo do *Kantbuch*, e também na preleção devotada à interpretação da *Crítica*. Heidegger sintetiza de maneira clara e concisa a divisão tradicional entre a *metaphysica generalis*, ou ontologia, que consiste tradicionalmente no estudo do ser como tal e a *metaphysica specialis*, que engloba as divisões escolásticas da teologia, cosmologia e psicologia (GA3, p. 9; GA25, p. 14). Justamente a partir desta confrontação com a filosofia de Kant, Heidegger interpretará a *Crítica da Razão Pura* como a tentativa explícita de investigar as condições de possibilidade de qualquer metafísica.

Conforme assinalado na seção anterior, este “novo” conceito de transcendência vem caracterizar a relação do existente com os entes em termos de “ultrapassamento”, no sentido de um ir além do ente em direção ao ser. Assim entendida, a transcendência pertence ao ser humano como a constituição fundamental de seu ser, em relação de anterioridade a todo comportamento (GA9, p. 137). De acordo com a interpretação de Jaran (2010), a redefinição da essência humana em termos de *cuidado* (*Sorge*) para a noção de transcendência (*Transzendenz*) não constitui uma refutação das teses de SZ. O que se indica agora é que a constituição da existência tem de ser considerada agora desde uma perspectiva

“ultrapassante”. Ainda segundo a abordagem de Jaran, este seria o segundo momento da elaboração de uma metafísica do ser-aí - o momento transcendental, durando de 1927 a 1929. Entre este momento, estaria, de um lado, o momento ontológico fundamental (1926-7), abrangendo todo o período da redação de SZ e, de outro, o momento da liberdade (a partir de 1928), como o fundamento do fundamento (*Grund des Grundes*) (JARAN, 2010, p. 215). A culminação do projeto da metafísica do ser-aí ocorre justamente a partir da exposição do conceito metafísico de liberdade, considerada a origem e a condição de possibilidade de toda a liberdade ôntica (*ibidem*).

A primeira menção do termo “metafísica do ser-aí” (*Metaphysik des Daseins*) data de 1928, no curso sobre Leibniz. Na formulação desta temática, aparece a forte influência do pensamento de Max Scheler no que concerne ao interesse pela metafísica, sobretudo a partir do famoso ensaio *A posição do homem no cosmos* (JARAN, 2010, p. 209). A partir do frutífero debate com Scheler a formulação de uma metafísica do ser-aí ganha seu contorno crítico em duas frentes. Por um lado, frente à delimitação do alcance da metafísica, e por outro com relação à pretensão de uma antropologia filosófica como filosofia primeira. Esta preocupação aparecerá um ano mais tarde, formulada criticamente (GA3; GA80.1). Ao analisar o caráter essencialmente ontológico-fundamental da metafísica, Heidegger afirma:

Nenhuma antropologia que entenda sua problemática própria e seus supostos pode ter a pretensão de desenvolver sequer o problema da fundamentação da metafísica, e menos ainda, de realizá-la. A pergunta sobre o que é o homem, pergunta indispensável para a fundamentação da metafísica pertence à metafísica do ser-aí. (GA3, p. 231).

O que fica claro nesta passagem, levando em consideração o desenvolvimento da ontologia fundamental já em curso, é a recusa de uma teoria antropológica que não leve em consideração justamente os ganhos da ontologia fundamental na elaboração da possibilidade de qualquer fundamentação da metafísica.

Feitas estas considerações, analisarei alguns dos textos centrais do período, partindo da elaboração da metafísica do ser-aí fornecida em *Kant und das Problem der Metaphysik*. Além deste, também a conferência *Was ist Metaphysik?* e o até então inédito, *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, recentemente publicado no volume 80.1 da *Gesamtausgabe*, todos datados de 1929. Através da análise destes dois textos, será possível desenvolver o significado da metafísica do ser-aí, indicando simultaneamente a presença do conceito de liberdade vinculado à noção de transcendência aí presente. Tendo sido elaborado em linhas gerais o projeto da metafísica do ser-aí, será possível desenvolvê-lo em seus dois

aspectos distintivos: a) a ligação entre metafísica e finitude, b) a relação estabelecida entre metafísica e antropologia filosófica.

4.3.1 Metafísica e finitude

Conforme mencionado, o termo "metafísica" aparece neste período ligado a um acontecimento fundamental no próprio ser-aí. Diferentemente de uma disciplina teórica entre outras, ele remete a uma relação finita a ser, abarcando a totalidade de uma compreensão de ser. Nesse sentido, o entendimento de "metafísica" está muito próximo do sentido exposto na *Dialética transcendental* de Kant, na medida em que certas ideias aparecem como ilusões necessárias e constitutivas da razão humana⁷⁹. Desta concepção, surge uma problemática positiva na *Dialética*, enquanto orientada pela finitude da razão humana como tal. O resultado positivo da *Dialética* estaria então relacionado com o problema da finitude humana, não comprometendo qualquer ganho da *Dialética* com relação à impossibilidade de uma metafísica transcendente. Essa ilusão "necessária" revela, por conseguinte, a metafísica como uma *disposição* da natureza humana, enquanto determinada pela finitude (REIS, 2011, p. 199). Desta feita, o tema da *metaphysica naturalis* vincula-se justamente àquela disposição "natural" no homem. Uma explicitação deste acontecimento fundamental na existência, portanto, diz respeito à exibição de uma raiz existencial que tende continuamente à metafísica⁸⁰. Não obstante, essa tendência metafísica "natural" deve ser depurada a partir de seu caráter finito (HEIDT, 1997, p. 204). Assim, a própria possibilidade da metafísica deve se situar no contexto de uma crítica da razão humana finita, a partir da tematização da subjetividade do sujeito humano (REIS, 2011, p. 186). Esta tarefa será levada a cabo durante a conhecida interpretação de Heidegger da *Crítica da Razão Pura*, cuja reconstrução foi objetivo de parte do segundo capítulo.

Previamente conquistado o conceito e o tema próprios à metontologia, Heidegger reconheceu que a ontologia fundamental não esgotou o conceito de metafísica. Certamente, este reconhecimento não implica prescindir das conquistas ontológico-fundamentais.

⁷⁹ Sobre a ideia de uma ilusão necessária no cerne da compreensão de ser, enquanto compreensão finita, e o reconhecimento dessa própria finitude como inerente a todo questionar metafísico na interpretação heideggeriana de Kant (REIS, 2011).

⁸⁰ Em *Was ist Metaphysik* já é possível ter uma ideia do significado do termo "metafísica" em conexão com a essência do ser-aí: "O ultrapassamento (*Hinausgehen*) do ente acontece na essência do ser-aí. Esse ultrapassamento, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à 'natureza do homem'. Ela não é uma disciplina da filosofia 'acadêmica', nem um campo de ideias arbitrárias. A metafísica é o acontecimento fundamental no ser-aí (*Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein*). Ela é o próprio ser-aí" (GA9, p. 121-2, grifos meus).

Precisamente, significa que o todo da problemática metafísica só pode ser alcançado através da ontologia fundamental acrescida do problema da situacionalidade fáctica em meio ao ente. Em poucas palavras, somente da união da pesquisa ontológico-fundamental (ser como tal) com a pesquisa metontológica (ente no seu todo) pode emergir um questionar metafísico com vistas a uma compreensão de ser vinculada ao problema do ente no todo e que leve em consideração a finitude daquele que a empreende⁸¹.

A partir de 1929, ocorre uma mudança de perspectiva, em se alterando o ponto de partida investigativo, assume-se como pressuposto a transformação metontológica em vigor já desde 1928. O ponto inicial da investigação filosófica neste período parte da situacionalidade fáctica do ser-aí. Que este seja o requisito metodológico envolve já uma compreensão do ser-lançado em dois sentidos da nova problemática metafísica: 1. Enquanto subordinado à transcendência; e 2. Subordinado de tal forma que a transcendência é assumida em relação ao todo em que o existente é lançado. Assumindo-se os ganhos da pesquisa metontológica, é possível e mesmo *necessário* conceber a transcendência desde o ponto de vista da situação de lançamento. A situação, a bem da verdade, não é outra coisa do que o ente na totalidade (*das Seiende im Ganzen*) em que o ser-aí é lançado. (MINK, 1988, p. 46). A conversão (*Umschlag*) metontológica da ontologia significa que o evento da transcendência deve ser entendido agora desde o ponto de vista da relacionalidade original da transcendência, vinculada a cada vez a uma totalidade entitativa. Uma abordagem que parte da situacionalidade imediata do ser-lançado é, portanto, a característica que define este período da metafísica do ser-aí. Conforme a afirmação de que em sua unidade, ontologia fundamental e metontologia constituem o conceito de metafísica⁸², parece plausível afirmar que um novo conceito de metafísica, uma metafísica do ser-aí, deve surgir da conjunção dos dois tipos de empreendimento. A afirmação no *Kantbuch* de que a ontologia fundamental não é nada além do que a etapa inicial da metafísica do ser-aí (GA3, p. 233), parece endossar essa proposta interpretativa.

Em sua formulação mais acabada, a temática da metafísica do ser-aí aparece associada com a questão da finitude, por um lado, e, por outro, com a questão da possibilidade de uma

⁸¹ Para Rodrigues (2014) em sua tese de doutoramento, a metafísica do ser-aí, enquanto investigação autônoma, deve ser desenvolvida precisamente como uma hermenêutica do vínculo. Segundo o autor, através do interesse investigativo da bipartição ontoteológica da metafísica tradicional, interpretando a disposição natural do homem para a metafísica, Heidegger, elabora uma “fenomenologia da situação humana de vinculação ao ente como um todo” (2014, p. 16-7).

⁸² “Em sua unidade, ontologia fundamental e metontologia constituem o conceito de metafísica (*den Begriff der Metaphysik*). Mas nisto não se expressa mais do que a transformação (*Verwandlung*) de um problema fundamental da filosofia mesma, que já antes e na introdução foi tratado com o conceito duplo (*Doppelbegriff*) de filosofia como *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*” (GA26, p. 202).

antropologia que considere a dimensão humana enquanto relacionada ao ser. Posto esse sentido finito de metafísica, deve-se perguntar então qual o significado de uma relação vinculante do ser-aí com o ente na sua totalidade? Na conferência *Was ist Metaphysik?*, aparece justamente a preocupação de elucidação da problemática metontológica que se desdobra nesse período. Não quero entrar nos pormenores da discussão da conferência em sua integridade. Basta dizer que Heidegger está delimitando expressamente o conceito de metafísica em relação à tarefa do trabalho científico nas universidades. Frente a esta confrontação dos dois tipos de empreendimento, Heidegger levantará a questão sobre o nada (*das Nichts*), discutindo se uma totalidade de entes deve ser previamente dada, para que possa ser negada, de modo a tornar manifesto o nada (GA9, p. 109). Após um longo debate em torno da primordialidade do nada ou da negação, Heidegger levanta o ponto que aqui primeiramente interessa: como entender o sentido do ente no todo, e em suma, como entender o papel do vínculo do ente humano a algo assim como uma totalidade? Há, nessa discussão, uma distinção central que Heidegger traz à tona de modo explícito:

Tão certo como nós nunca apreendemos (*Erfassen*) absolutamente o todo do ente em si, é certo também que nós inegavelmente nos encontramos postos (*Sichbefinden*) aí em meio ao ente sempre de algum modo desvelado em sua totalidade (GA9, p. 110).

Opera aqui explicitamente uma diferenciação essencial para a compreensão de tal totalidade e que, segundo Heidegger, é inegavelmente reconhecida. Essa diferenciação se dá entre uma distinção entre *erfassen*, apreensão, no sentido de abranger, abarcar o todo do ente, por um lado e, por outro, *sichbefinden*, no sentido de estar posto, colocado, em meio (*inmitten*) desta própria totalidade. A seguir, Heidegger acrescenta: “O primeiro é impossível por uma razão de princípio. O segundo é algo que acontece permanentemente no nosso ser-aí” (*ibidem*). Ora, esta afirmação, vai diretamente de encontro à interpretação de Crowell (2000), de que a noção de totalidade estaria completamente fora do arcabouço conceitual fenomenológico transcendental, e que essa própria totalidade seria uma recaída no naturalismo bruto do ente⁸³. O que se mostra nesta passagem é justamente o oposto: Heidegger reconhece a impossibilidade de uma apreensão (*erfassen*) do ente no todo, restando

⁸³ Segundo Crowell, haveria na empreitada metontológica de Heidegger uma ambiguidade fundamental em torno da noção de "fundamento". Heidegger acreditou que a metontologia poderia restaurar uma cosmologia filosófica, fornecendo um fundamento metafísico para o projeto fenomenológico de SZ (CROWELL, 2000, p. 364). Crowell entende as questões em torno do questionamento metontológico-existencial conduzindo a um caminho equivocado, na medida em que se valem da linguagem metafísica aristotélico-leibniziana que Heidegger eventualmente afirma superar. Para Crowell estes textos estão em desarmonia com os objetivos fenomenológicos de Heidegger em SZ, inconciliáveis, portanto, com o projeto fenomenológico. Para uma crítica da posição de Crowell (HEIDT, 1997, p. 209).

apenas o sentido de um encontrar-se pré-conceitual (*sichbefinden*) e, por isso mesmo, não abarcante do ente no todo.

O sentido em que aponta esta totalidade então é justamente aquele que informa a situacionalidade humana, vinculada desde sempre a uma totalidade fática, sempre posta nos termos de uma totalidade de mundo dotada de sentido. É a impossibilidade de tal apreensão da totalidade, no sentido de *erfassen*, que manifesta o caráter de finitude intrínseco à essência do ser-aí. É em virtude dessa finitude que qualquer vínculo ao ente na totalidade se torna possível enquanto situacionalidade parcial, determinada, finita. Mostra-se assim o desenvolvimento da temática metontológica, envolvendo a pergunta de como se dá uma irrupção de sentido no todo já existente, em um mundo já constituído. Essa irrupção, por sua vez, pressupõe aquele sentido de “totalidade” que abre possibilidade de que os entes sejam compreendidos em seu ser (HEIDT, 1997, p. 206). Mostrou-se, assim, em contrapartida à dimensão finita humana, uma dimensão totalizante de fundo, possibilitadora da irrupção de sentido, totalidade que não se confunde com a mera soma dos entes no seu todo.

4.3.2 Metafísica e antropologia

Levando em consideração a segunda parte concernente às preocupações da metafísica do ser-aí, resta agora elaborar a relação entre metafísica e antropologia. No *Kantbuch*, há a pretensão de desvinculação entre a pesquisa ontológica e a pesquisa antropológico-filosófica⁸⁴. Em verdade, já em SZ (§10) a preocupação em destacar a analítica da existência de qualquer pesquisa antropológica era central para a delimitação conceitual daquele empreendimento. Já em 1929, frente à empreitada metafísica, Heidegger vê-se novamente impelido a discernir sua posição daquela investigação que tem o homem em seu centro. É o que se nota no exame do até então inédito *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (GA80.1). Essa breve conferência, proferida em 24 de Janeiro de 1929 na sociedade Kant, trata da relação entre a investigação de uma compreensão de ser posta numa totalidade por um lado e, por outro, da natureza humana como tal. O objetivo de expor esta conferência não é examiná-la em detalhe, mas apontar para a caracterização da ideia geral de uma metafísica do ser-aí e, neste caso, sua delimitação frente à antropologia e à metafísica.

⁸⁴ “Nenhuma antropologia que entenda sua problemática própria e seus supostos pode ter a pretensão de desenvolver sequer o problema da fundamentação da metafísica, e menos ainda, de realizá-la. A pergunta sobre o que é o homem, pergunta indispensável para a fundamentação da metafísica pertence à metafísica do ser-aí” (GA3, p. 230).

A conferência começa fornecendo um diagnóstico da filosofia da época, frente à forte tendência antropológica, através da pergunta “o que é o ser humano? (*Mensch*)”, bem como uma tendência acentuadamente metafísica (o que é o ente como tal e no seu todo?). Se por um lado a tendência antropológica aspira à amplitude, chegando a uma “posição espiritual geral”, a tendência à metafísica aparece como amplamente indeterminada e insegura. Para Heidegger, ambas as tendências mostram-se, em sua origem e motivação, indeterminadas e obscuras, vacilantes em termos propositivos (GA80.1, p. 217)⁸⁵. Inicialmente, a relação entre a pergunta “o que é o ser humano?” e “o que é o ente como tal e em geral (no todo)?”, poderia ser entendida numa relação de inclusão, na medida em que o ser humano é considerado como uma parte da totalidade do ente, como um ente entre outros. A antropologia – enquanto metafísica do ser humano – seria apenas uma parte da metafísica (*ibidem*). Mas é justamente o que se tem em vista nesta conferência diferenciar antropologia filosófica de metafísica do ser-*aí*. A pergunta em torno do ente que somos nós mesmos deve se diferenciar da pergunta pelo “ser humano”. A metafísica do ser-*aí* apresentaria, portanto, uma relação entre a pergunta pela essência do ser humano (ser-*aí*) com a pergunta da metafísica⁸⁶.

Antes de toda antropologia filosófica, afirma Heidegger, deve estar posta a pergunta pela essência do ser humano. Esta anterioridade justifica-se na medida em que nela se fundamenta a possibilidade interna de toda a filosofia como tal e, por sua vez, de toda antropologia *filosófica*. Desta forma, o ser humano (*Mensch*) não é mais um ente entre outros, mas ostenta uma posição de preferência na medida em que é justamente aquele que põe em curso o filosofar. Em filosofando, ele se põe em relação com a totalidade do ente e assim, “de maneira óbvia, o ser humano é o centro da filosofia” (GA80.1, p. 225). Se a ontologia é entendida como o estudo da constituição de ser do ente e se, por sua vez, cada ente apresenta um âmbito próprio, então a antropologia filosófica coloca-se como uma *ontologia regional do ser humano* (GA80.1, p. 224). A tese da antropologia filosófica, em linhas gerais, é a de que os problemas filosóficos se reduzem a pergunta sobre o ser humano. Essa tese, não obstante, aponta para aquilo que Heidegger chamara de “antropologismo”. A centralidade humana para a filosofia é assim postulada sem fundamentação e, no entanto, sem partir da essência do problema filosófico fundamental.

⁸⁵ Sigo aqui a tradução de Enrique V. Muñoz Pérez.

⁸⁶ Aqui novamente a influência de Scheler é reconhecida, dessa vez pelo próprio Heidegger: “O trabalho de Max Scheler (antropologia filosófica e metafísica em geral foram os dois polos em torno dos quais girava o seu pensar e perguntar, sempre clara e apaixonadamente). Se o tema eleito [para essa conferência] o tem em conta - uma exposição do mesmo ocorre em sua memória e como documento insignificante da realidade de seu filosofar.” E algumas linhas depois: “Somente uma pergunta radical pode abrir o diálogo com ele [Scheler]” (GA80.1, p. 218).

Com relação à tendência metafísica, a crítica se mostra conforme a caracterização geral da temática nesse período na obra do autor. Esta é assim entendida como um “enraizamento particular” na essência do ser-aí. Da mesma forma, está operante no cerne do conceito de metafísica a equivalência entre filosofia e metafísica. Essa equivalência se justifica a partir da distinção frente a outro tipo de saber: a ciência positiva, a qual opera um desocultamento de um ente qualquer, gerando conhecimento positivo deste no interior de um âmbito geral, seja natureza ou história (GA80.1, p. 231). A filosofia, por sua vez, não lida com um ente em particular, mas antes, com o ser de um ente referido e aponta para a pergunta sobre o que torna o ente *enquanto* ente, o *ente como tal*. Ela aponta para a natureza ou história em sua essência. A filosofia, em uma palavra, trata do *ente em sua totalidade*. Desta forma, Heidegger opera a equiparação entre filosofia e metafísica ao estabelecer a diferenciação entre as ciências particulares e uma “ciência geral”, cujo tema é o ente na totalidade.

A metafísica, entendida como esse ser remetido ao ente em sua totalidade, como parte do lançamento do ente humano em uma totalidade já posta, aponta indiscutivelmente para a compreensão de ser (*Seinsverständnis*) como anterior a todo comportar-se para com o ente. A compreensão de ser é posta como particularidade humana e permite, ao mesmo tempo, questionar o direito e a necessidade da antropologia filosófica. Ora, uma vez que a pergunta pelo ser é o problema fundamental da filosofia, surgida justamente da compreensão de ser como determinação essencial do ente humano,

deve abandonar-se esta ideia da antropologia como disciplina fundamental; isto é, se a compreensão de ser não pertence somente à essência do ser humano, mas a torna patente como aquilo em virtude de que o ser homem é algo mais original que o ser humano; se o ser homem do ser humano (*Menschsein des Menschen*) se fundamenta naquilo que chamamos ser-aí (GA80.1, p. 236-7).

Agora, a compreensão como determinante daquilo que “é” o ser-aí se distingue de todo o perguntar antropológico, na medida em que este aponta para um traço regional de um ente – o homem. Esta determinante do ser do ser-aí é justamente o que permite que tal perguntar seja posto e, portanto, é anterior e fundante de qualquer perguntar entitativo regional.

Uma última característica da metafísica do ser-aí a ser destacada aponta para a atenção dada ao motivo da liberdade e da transcendência. A compreensão de ser não é entendida aqui unicamente como uma propriedade essencial do ser humano, mas sim aquilo através do que *irrompe* a essência do ser humano. Esta compreensão é caracterizada como aquela

possibilidade fundamental através do qual este se comporta em direção aos entes. Ao mesmo tempo, essa compreensão é entendida como um abrir-se em direção ao ente, um *deixar-ser* o ente (*sein lassen*). Essa temática aponta, como veremos, para a característica fundamental da liberdade, em especial em *VWdW*. A característica desta compreensão é fornecida através do seu caráter de acontecimento fundamental, distinto de um conhecimento teórico. (GA80.1, p. 237). Mais original que o ser do homem, tematizado na antropologia, é este *acontecimento original* da compreensão de ser do ser-aí, na qual todo o ser humano é lançado, enquanto faticamente existente (GA80.1, p. 237). A metafísica do ser-aí é elucidada em seu caráter fundamental na medida em que o conhecimento metafísico do ser-aí é exposto a partir do esclarecimento da possibilidade interna da compreensão de ser. Esta temática não é outra do que aquela da transcendência, descrita aqui como uma *entrega* ao ente e ao mesmo tempo como *salto*, como acontecimento fundamental do ser-aí. Nesse compreender constituinte do comportamento, jaz a vinculação ao ente, justamente através do deixar-ser. Isso aponta, conforme a análise de Heidegger, para a “liberação da liberdade original do ser-aí” como aquele ato fundamental da compreensão de ser. Uma vez mais, isso implica que o ser-aí compreenda ser, relacionado a um ente, significa que se encontra em meio ao ente, constantemente atravessado por este.

Heidegger conclui a conferência antecipando uma possível interpretação da metafísica do ser-aí como uma “limitação da filosofia ao ser humano”, através de uma “exacerbação da função do sujeito, uma agudização da função do sujeito”. Para a compreensão vulgar, afirma o autor, esta é uma aparência necessária e um olhar deste nível para o ser humano só pode significar “*egoísmo, individualismo, subjetivismo*” (GA80.1, p. 240, grifos do autor). A metafísica do ser-aí coloca o ser humano no centro da investigação, mas mais precisamente, não *enquanto* ser humano. Deverá antes ser posta a questão de como a compreensão de ser funda algo assim como o homem, elaborando a possibilidade interna, tanto da antropologia, quanto da metafísica. A metafísica do ser-aí questiona então a raiz conjunta para a tendência antropológica e metafísica no perguntar humano. Somente a partir dessa investigação será possível avaliar os direitos, as necessidades e os limites de cada problemática em particular. Delimitada a abrangência da metafísica do ser-aí, resta trazer à tona a investigação sobre o tema da liberdade sob a chave de leitura metafísica, acompanhando o desenvolvimento do conceito no final dos anos 1920 até início dos anos 1930.

4.4 A LIBERDADE COMO CONDIÇÃO DO ENUNCIADO VERITATIVO

Em SZ, no contexto dedicado à investigação do tema da verdade, Heidegger apontara para a questão da origem do enunciado predicativo, indicando com isso o caráter derivado da verdade proposicional, ampliando ao mesmo tempo o escopo da noção de verdade para além da verdade proposicional (SZ, §44). Nessa análise, desdobra-se a crítica àquela determinação unilateral da concepção tradicional do *logos* como o único caminho para o ente em seu ser. Nessa perspectiva, Heidegger busca reconduzir o conceito de verdade na direção de um espaço antepredicativo, na direção de acesso ao ente mesmo. Essa concepção aponta para a concepção de verdade como condição ontológica que possibilita o descobrimento de entes em comportamentos intencionais. A concepção esboçada naquela ocasião dizia respeito ao traço básico do aparecimento significativo a partir da lida com os entes utensiliares. A afirmação neste contexto é de que o enunciar a respeito do ente que vem de encontro já pressupõe uma abertura anterior de um “plexo total de significação”, como o horizonte para a vinda a presença do ente intramundano (VIGO, 2008, p. 146). Isso implica a assunção do enunciado como modo derivado de acesso ao ente. A partir da afirmação do caráter derivado do enunciado como modo de acesso aos entes, justifica-se também o caráter secundário do mero observar o ente, como uma modificação do trato primário com os entes de uso. O estrato mais básico em que se encontra a verdade, inerente à estrutura do próprio ser humano, aponta para um estado de “abertura” (*Erschlossenheit*) anterior a qualquer comportamento contemplativo: “O ser-descoberto do ente intramundano *se funda* na abertura do mundo. Mas a abertura é o modo de ser fundamental do ser-aí [...]. A abertura é constituída pela disposição afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*) (SZ, p. 220). Essas estruturas correspondem, por sua vez, ao ser-no-mundo como tal em seus três momentos estruturais: o mundo (*Welt*), o ser-em (*In-Sein*), e o si-mesmo (*Selbst*) (*ibidem*). Dessa forma é o mundo mesmo, enquanto estrutura última de significação, que possibilita a descoberta do ente intramundano, através de seu caráter prévio. Verdade, em ligação com a abertura de mundo é entendida como a condição para a possibilidade ontológica da verdade ôntica.

É em virtude dessa abertura prévia característica do ser humano que Heidegger afirma em SZ que o ser humano é ou está “na verdade”. Esta estadia “na” verdade por certo não implica uma correção permanente entre o que se pensa e a coisa mesma. Antes, indica, através daí o caráter constitutivo que possibilita o encontro com algo dotado do caráter de adequação. Que o ser humano esteja constantemente “na” verdade, do ponto de vista ontológico, indica também o caráter essencialmente negativo dessa estadia, ou seja, sua permanência igualmente

originária na não-verdade (*Unwahrheit*). Esta não-verdade é igualmente originária porque deriva da abertura, ainda que em modos deficientes do encobrimento e fechamento⁸⁷. De maneira paradoxal, o ser humano habita tanto a verdade quanto a não-verdade. Enquanto a primeira caracteriza a abertura prévia que possibilita os sentidos ônticos de verdade, a segunda diz respeito ao modo como a verdade originária comparece, seja de forma distorcida, encoberta ou já completamente fechada historicamente. Dito isso, é possível analisar a retomada desta temática no curso do semestre de inverno de 1929-30, os *Grundbegriffe der Metaphysik*. Nessa ocasião, porém, Heidegger esboça o movimento de fundamentação da verdade em um tipo muito especial de liberdade, que se prolongará até os anos 1930, culminando no conceito de liberdade do ensaio *VWdW*. Analiso essa retomada em seguida.

A partir do §73 deste curso, a estratégia argumentativa é semelhante àquela fornecida em SZ. Demonstra-se aí um esforço para reconduzir a estrutura do enunciado a um âmbito mais originário que aquele da proposição. O ponto de chegada conduz ao âmbito da assim chamada abertura antepredicativa (*vorprädikative Offenbarkeit*), a qual, por sua vez, enraíza-se no fenômeno fundamental do acontecimento de mundo. O ser-livre do ser-aí (*Freisein*), enquanto transcendente, mostra-se como o pressuposto pré-lógico último da possibilidade do enunciado, o modo de ser por referência ao ente, de sua verdade ou falsidade. Partindo da análise do *logos apophantikós* de Aristóteles, indica-se o ente portador da abertura que possibilita qualquer tipo de comportamento enunciativo, na medida em que:

O *logos apophantikós*, enquanto enunciado está no interior da possibilidade do ser-verdadeiro e do ser-falso (*der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins*). Todavia, esse modo do ser verdadeiro, o ser-manifesto, se funda em uma abertura (*Offenbarkeit*), que nós, porque ela *reside antes da predicação* e do enunciado, designamos como *abertura pré-predicativa*, ou melhor, como *verdade pré-lógica* (*vorprädikative Offenbarkeit, vorlogische Wahrheit*) (GA29-30, p. 494, grifos do autor).

O que essa relação de anterioridade mostra é a necessidade de um ser-aberto (*Offensein*) para que o ente presente no homem que enuncia (*aussagenden Menschen*) possa, por fim, enunciar algo de um ente qualquer. Essa abertura, nas palavras de Heidegger, como que “suporta o *logos*”, na medida em que fornece a partir de si a possibilidade do vincular-se (*Bindbarkeit*) a este ente, ao mesmo tempo em que o mostra (GA29-30, p. 496). Este encontro com o ente, possibilitado pelo ser-livre, deve ser entendido a partir da noção de vínculo, como um deixar-se vincular ao ente (*sich-bindenlassende*). Mas qual o fundamento da ligação entre

⁸⁷ O fechamento se dá, na maioria das vezes, nos termos de uma absorção na impessoalidade a partir de estruturas como o falatório (*Das Gerede*), a curiosidade (*Die Neugier*) e ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*) (SZ, p.468-486).

liberdade e vínculo operante aqui? Que a abertura para os entes seja vinculante significa que os entes que aparecem aí já estão como que ligados. Essa ligação, por sua vez, demonstra necessariamente um caráter de obrigatoriedade, isto é, de vigência de uma determinada compreensão de ser⁸⁸. Que a liberdade seja vinculante aponta para a submissão a uma autoridade, isto é, o caráter de vinculação diz respeito a uma submissão àquilo mesmo que aparece no descobrimento (REIS, 2006, p. 226).

Desse modo, pode-se afirmar que a interpretação das condições da verdade proposicional está fundada em um estrato mais básico, antepredicativo, e que esse estrato é indicado pela referência ao conceito de liberdade. Assim,

O comportamento enunciativo já precisa ter consentido em si com o que pode ser normativo para o enunciado mesmo. Um tal consentimento e uma tal submissão a algo vinculante (*Verbindliches*), só é uma vez mais possível onde há liberdade. Apenas onde se apresenta esta possibilidade de transferência de vincularidade (*Übertragung von Verbindlichkeit*) está dado o espaço de jogo (*Spielraum*) para que se decida sobre a adequação ou inadequação do comportamento em relação ao que vincula (GA29-30, p. 497, grifos meus).

A liberdade se mostra assim como aquilo que transfere vinculação, isto é, fornece o espaço para o encontro com o ente. Somente com base nesta transferência prévia pode um comportamento enunciador “decidir” a respeito da verdade ou falsidade. À base da *adequatio*, há este fundamental ser-aberto, onde ocorre a vinculação do ente que aparece ao ser-livre, como comportamento fundamental (*Grundverhalten*), como aquilo que vincula e transfere a obrigatoriedade. (*ibidem*). Ora, é nesta transferência de vínculo e ligação que o mundo se mostra como a *abertura do ente enquanto tal na totalidade* (*Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*) (GA29-30, p. 483). Justamente essa abertura de mundo na estrutura do “enquanto” (*als*) indica já uma ligação direta a uma totalidade prévia. Nesse sentido, o mundo implica a abertura do ente enquanto tal. Em meio a essa abertura, a capacidade enunciativa do homem, o *logos* propriamente dito, aparece como um comportamento essencial do homem (*wesentliches Verhalten des Menschen*) (GA29-30, p. 486). Assim, a pergunta sobre a possibilidade interna do *logos* deve questionar sobre a possibilidade interna à própria abertura constituinte do homem, que neste período será entendido em termos de formação de mundo (*weltbildend*). A totalidade dessas condições aparece então como requerida para a abertura normatizada, porque desde sempre vinculada a

⁸⁸ Que o ser humano se vincule a uma determinada compreensão aponta diretamente para a finitude intrínseca desta mesma vinculação. Em outras palavras, só há a possibilidade de um vínculo historicamente situado e, portanto, sujeito à finitude. Para uma interpretação da normatividade ontológica em termos de perda de vigência dos modos de ser (REIS, 2006, p. 225).

entes. De acordo com o sentido acima exposto, a liberdade não significa autonomia ou irrestrrição, mas aponta para o singular fenômeno de vinculação à obrigatoriedade de sentido. Esse sentido é a cada vez transferido a partir do mundo enquanto totalidade para uma compreensão de ser, entendida aqui como formadora de mundo. A liberdade, que nesse contexto é entendida como abertura pré-predicativa, será mais tarde generalizada como a condição da compreensão de ser em geral, conforme indicado no capítulo anterior, ampliando ainda mais - e de forma derradeira - o escopo de abrangência desta noção⁸⁹.

4.5 A PROEMINÊNCIA DO TEMA DA LIBERDADE NO FINAL DOS ANOS 1920

Até aqui se mostrou que, ao menos desde a redação de SZ, o que está em jogo é o desenvolvimento de uma noção de liberdade a cada vez articulada como um tipo específico de vinculação. No que segue, apresento a forma derradeira do aparecimento deste conceito e quais as implicações para o projeto de Heidegger até início dos anos 1930.

Caso concorde-se com Figal (2005), o pensamento de Heidegger permanece como um pensamento sobre a liberdade, da mesma forma que um pensamento sobre o tempo e a temporalidade. Assim, nos textos posteriores a SZ toda a análise do ser-aí em termos de abertura e verdade pode ser reinterpretada como uma forma de entender o que significa para o ser humano ser livre (RUIN, 2008, p. 280). A culminância dessa tentativa se manifesta em dois textos em particular: *Vom Wesen des Grundes* seguido de *Vom Wesen der Wahrheit*. Esses dois textos surgem então como a abordagem explícita do tema da liberdade, exibindo, ao mesmo tempo, sua derradeira aparição enquanto conceito-chave.

Nesses textos, o conceito de liberdade aparece como um termo operativo indispensável em torno do qual toda a argumentação é construída. Obviamente, a centralidade deste termo não é por acaso. Conforme foi mostrado, desde SZ certa noção de “liberação” vem sendo desenvolvida e ganha prioridade em conexão com o tema da transcendência. Já em GA26 a noção de liberdade é introduzida como outro nome para o fenômeno da transcendência. Como se sabe, GA26 fundamenta a origem da doutrina do juízo leibniziano em termos ontológico-metafísicos, apontando para a transcendência como fenômeno fundante. Já em *Vom Wesen des Grundes* (VWdG) Heidegger se move da questão do

⁸⁹ “Concessão prévia de vincularidade (*Verbindlichkeit*) é, porém, um vincular-se originário (*ursprüngliches Sichbinden*), deixar-ser um vínculo como vinculante por si (*Bindung als für sich verbindlich sein lassen*), isto é, dar para si uma lei. Deixar o ente vir de encontro, comportamento em relação ao ente em todo e qualquer modo de manifestabilidade só é possível, lá onde há liberdade. Liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser do ente, da compreensão de ser” (GA31, p. 302-3, grifos do autor).

fundamento ou da razão para o problema do mundo⁹⁰. Aí se mostra que a noção de fundamento e o ter um mundo funda-se antes na transcendência do ser-aí, como o modo específico de direcionamento ao mundo, no sentido de desvelá-lo, deixando-o aparecer em seu caráter mostrativo. Dado que liberdade e transcendência se equivalem, a liberdade não se compreende agora como um tipo diferente de fundamento, mas como a própria origem do fundamento em geral⁹¹. Entendida como a origem do fundamento, ela mostra assim justamente o sem fundamento, o abismo (*Abgrund*) de toda a transcendência. Que a liberdade detenha esse caráter abismal mostra justamente a diferença entre esta concepção e o conceito tradicional de liberdade. Esta concepção fundamental surge como algo constantemente experienciado, ainda que retirado à possibilidade de uma apreensão conceitual no âmbito da experiência (KISIEL, 2005, p. 203). Dizer que liberdade é liberdade para o fundamento, significa, em outras palavras, que a transcendência é descrita explicitamente como acontecimento (*Geschehen*) como aquela configuração (*Sichbilden*) de um espaço onde o ser humano enquanto ser-aí emerge em meio aos entes no todo (GA9, p. 170). O que se alcança aqui é um entendimento da liberdade não mais em termos fundacionais ao explicar o ser como tal e tal. Antes, ela descreve justamente o evento no qual cada ser humano situa-se diante e entre os entes, na medida em que os ultrapassa (RUIN, 2008, p. 283).

Em *VWdW*, a noção chave de liberdade será buscada novamente através do desenvolvimento dos temas presentes no §44 de *SZ*, em que a tradicional concepção da verdade remete a uma abertura mais originária do que a simples adequação do intelecto à coisa. Nesse texto, diferentemente de *SZ*, essa abertura humana se dá em termos de uma abertura vinculante, descrita através da noção de ser-livre (*freisein*) como o lugar de ocorrência da verdade. A liberdade como abertura aponta para um deixar-ser (*Sein-lassen*), porém não no sentido de uma negligência ou de um abandono frente ao ente. Essa noção aponta, antes de tudo, para o deixar-ser como um deixar vincular-se, engajar-se (*sicheinlassen*) (RUIN, 2008, p. 284).

Um passo importante, e talvez o mais fundamental, está no derradeiro esforço de Heidegger em pensar a essência da verdade enquanto liberdade. Esta incomum afirmação guarda algo já antevisto em todo o esforço do pensamento da liberdade desde *SZ*, e que só

⁹⁰ A partir da seção 2. “A transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento”, Heidegger faz uma análise de várias acepções do termo “mundo” (GA9, p. 140-154).

⁹¹ Para Ruin (2008, p. 283), a intenção de compreender a liberdade como elemento fundante, ainda que em seu caráter abismal, se assemelha com as aspirações do idealismo alemão na tentativa de criar um sistema no qual o conceito de liberdade funciona como princípio primeiro. Comparar com a tese de Nichols (2000), segundo a qual a concepção de liberdade de Heidegger só pode ser compreendida a partir das teses do idealismo alemão, em especial, Hegel.

agora ganha uma formulação plena. A despeito da dificuldade terminológica presente no texto, não é difícil rastrear a estratégia argumentativa presente desde SZ, passando por GA29-30 e *VWdG*. Reaparece assim o tema da essência da verdade, qual seja, a de que o fenômeno da adequação só é possível se o ente em questão já se manifestou como tal em uma abertura livre. Em outras palavras, o acesso ao ente pressupõe certa abertura fundamental, ainda que esta mesma permaneça velada, não tematizada. Ora, a liberdade é justamente aquele acontecimento primordial no homem, possibilitando assim a verdade em sentido derivado, como adequação entre enunciado e coisa. Conforme a terminologia de SZ, liberdade é o nome daquela exposição constituinte do estado de descoberto do ente. Ela instaura precisamente o “aí” (*Da*) para a vinda a presença do ente (VIGO, 2008, p. 171).

Dada a correlação de fundamentação entre liberdade e verdade, sugere Heidegger, deve se conduzir mais uma vez à pergunta sobre a essência do homem (*Wesen des Menschen*) (GA9, p. 187). Tendo isso em vista, Heidegger afirma que a “abertura do comportamento como possibilitação (*Ermöglichung*) interna da correção (*Richtigkeit*) se funda na liberdade. A essência da liberdade, enquanto correção do enunciado é a liberdade” (GA9, p. 186). Dessa forma, a liberdade é determinada como liberdade para a abertura do ente como tal, característica do ser humano. Assim, a liberdade como relacionalidade direta e contínua a entes, revela-se como um deixar os entes serem (*Sein-lassen von Seiendem*) (GA9, p. 188). No entanto, caracterizar a liberdade como “deixar-ser” não esclarece suficientemente a relação interna entre verdade, liberdade e a essência do ser humano, conforme anunciado. Que a liberdade seja remetida à essência do homem indica que ela faz sentido apenas em relação aos entes, na medida em que possibilita sua aparição. A verdade ela mesma, considerada a partir da passividade inerente do deixar-ser, não é uma instância metafísica imperecível e eterna, mas a própria região aberta que os gregos chamaram de *aletheia* (MINK, 1988, p. 186). Nesse sentido mais fundamental da conexão entre verdade e liberdade, fica explícito que Heidegger, em definitivo, não está engajado unicamente em uma teoria da verdade. O que se pretende é justamente investigar as condições subjacentes à possibilidade desse tipo de teoria. Ainda conforme Mink, a possibilidade de teorizar a natureza da verdade em conexão com afirmações sobre fatos é eclipsada pela compreensão meramente ôntica da verdade como um problema de adequação. Justamente no privilégio da relação ôntica entre intelecto e coisa que se dá a negligência do caráter manifesto, da abertura própria aos entes (MINK, 1988, p. 181).

Há nesse texto ainda um privilégio do tema do ente na totalidade, embora (como se poderá ver logo adiante) esse privilégio aconteça sob o modo do ocultamento. Ocorre assim uma dinâmica inversa daquela de GA26, na medida em que é justamente o ocultamento do

ente na totalidade que agora permite a abertura. A atenção para uma região aberta mostra, de forma correlata, o fechamento do ente na totalidade. Embora o termo “metontologia” não mais apareça após GA26, está ainda operativa em *VWdW*, a *Umschlag* metodológica lá presente, entendida como a abordagem da ontologia através do tema do ente na totalidade (MINK, 1988, p. 182). Que o vínculo ao ente na totalidade seja dado a partir do seu ocultamento pode ser rastreado desde a elaboração do conceito de verdade em SZ. Naquele contexto, o ser na “não-verdade” (*Unwahrheit*) aparece como um traço estrutural da finitude que constitui a abertura do ser humano. Agora, a posição de SZ é radicalizada na medida em que se entende a não-verdade como parte essencial da verdade, ademais, com certa primazia, como constitutiva da abertura. Nesse texto, o ocultamento do ente na totalidade desempenha um papel de momento constitutivo da não-verdade como essência da verdade: “O ocultamento (*Verborgenheit*) do ente na totalidade, a não-verdade autêntica (*die eigentliche Unwahrheit*) é mais antiga do que toda a manifestação deste ou daquele ente” (GA9, p. 193, grifos meus). O que aqui se indica é justamente a mudança de perspectiva metontológica aí operante. Agora é o ocultamento do ente na totalidade, entendido como plexo total de significações, que possibilita a mostra e o aparecimento dos entes. Para além do elemento de passividade, inerente ao deixar-ser, há também um acento sobre o elemento de indisponibilidade do ente em seu todo. Essa afirmação justifica-se na medida em que se entende o deixar-ser como um modo de comportamento. Em cada comportamento para com um ente em particular, oculta-se o ente em sua totalidade, possibilitando justamente a manifestação de tal ou tal ente⁹². Pode-se afirmar assim, de modo quase paradoxal, que o deixar-ser livre do ente, enquanto mostra, oculta. Na liberdade mostrativa dos entes, ao mesmo tempo, há uma totalidade do ente que se oculta⁹³.

⁹² Vigo (2008, p. 178), aponta para esse ocultamento do ente na totalidade como correlato da descrição da retração do mundo em SZ.

⁹³ A instauração deste espaço de manifestação no qual surge o ente mostra a dimensão passiva constitutiva da transcendência do ser humano. Esta passividade está presente nas noções de *deixar-ser*, *deixar-se envolver*, *retirar-se ante*, etc. Mais tarde, essa passividade mostrará um aspecto fundamental da verdade como não-verdade através da difícil formulação em termos de mistério (*Geheimnis*) e errância (*Irre*). A análise da não-verdade acontece assim em dois níveis distintos. Em perspectiva ontológica, a não-verdade se mostra como mistério (*Geheimnis*). Trata-se de uma noção ontológica na medida em que “não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou aquilo, mas deste fato único de que o mistério (o encobrimento do oculto) (*die Verbergung des Verborgenen*) como tal permeia (*durchwaltet*) o ser-aí do homem. (GA9, p. 194). A formulação críptica dessa noção indica essencialmente uma dimensão que se oculta a cada manifestação dos entes, como a condição que os possibilita. Em perspectiva ôntica, por outro lado, a não-verdade mostra-se como errância (*Irre*). A errância, dessa forma, é entendida como o afastar do mistério, isto é, do ocultamento do ente em sua totalidade, e por conseguinte do direcionamento ao ente. A partir dessa distinção em níveis de não-verdade é que se pode entender o jogo, muitas vezes confuso, entre ocultamento/desocultamento com que Heidegger se expressa. A partir disso, nas formulações envolvendo a simultaneidade de encobrimento e desocultamento pode-se distinguir a que se refere cada nível de não-verdade quando, por exemplo, o desocultamento (do ente) encobre o ente na sua totalidade. (GA9, p. 193).

A verdade, entendida em termos de liberdade, significa então um envolvimento prévio com a abertura dos entes, ou melhor, ela é a própria exposição humana ao aberto pré-judicativo, pré-teórico, anterior a qualquer formulação veritativa em termos de adequação. Desde já, a interpretação da liberdade como a propriedade de um sujeito volitivo ou de ação, a partir da qual se pode escolher um modo de vinculação, perde seu direito de vigência. Pode-se, a partir disto, esclarecer o sentido da inversão na afirmação de que a liberdade não mais está em posse do homem, mas antes, é a liberdade que possui o homem⁹⁴. Que o homem esteja em posse da liberdade, não indica outra coisa do que a abertura da existência humana para uma determinada compreensão de ser. Assim, se a liberdade se mostra como fundamento da possibilidade da abertura, então a liberdade é mais original que o homem. Ao vedar a via da liberdade como propriedade do homem, este surge como possibilidade da liberdade, na medida em que é aquele ente em que a compreensão de ser acontece. Aqui se justifica a recusa de Heidegger em pensar o fenômeno da liberdade como liberdade da vontade: por ser anterior, a liberdade se recolhe frente a todo modo representacional de pensamento. Justamente por ser coordenada como a abertura inerente à compreensão de ser humano é que este fenômeno escapa a qualquer configuração representacional de ações ou intenções atribuíveis a um *self* (HEIDT, 1997, p. 193). A noção de liberdade permanece como o nome para aquilo que se retira do modo representacional a fim de que o ser apareça como tal. Em definitivo, a concepção de liberdade guiada a partir de noções de independência, isto é, em termos de liberdade positiva e negativa, é aqui negada e em seu lugar surge um tipo de abertura responsiva, na medida em que vincula ao ocultamento do ente na totalidade.

O que se mostrou até aqui foi o desenvolvimento daquilo que ficou conhecido como o período metafísico da obra de Heidegger. Em uma tentativa radical, Heidegger pensa a ligação entre o ser humano como compreensão de ser e a vinculação a uma abertura prévia a todo o tipo de enunciação e conceitualização⁹⁵. Essa ligação foi pensada durante esse período nos termos do conceito de liberdade, em seus vários sinônimos: ser-no-mundo, transcendência, fundamento, mundo, verdade, etc. Uma das características mais marcantes deste período está em seu caráter transitório. Se a partir de GA26 ocorre uma transformação interna na ontologia fundamental em direção à problemática do ente na totalidade, essa transformação não abandona os resultados obtidos com a analítica existencial de SZ. Pelo

⁹⁴ “O homem não “possui” (*besitzt*) a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-ai ek-sistente e desvelador possui o homem (*besitzt den Menschen*) (GA9, p. 190, grifos meus).

⁹⁵ Embora este seja considerado o derradeiro período em que Heidegger procura fundamentar a liberdade enquanto conceito fundamental, o conceito não desaparece de sua obra, ele apenas não figura mais entre os assim chamados conceitos fundamentais. Para uma análise do desenvolvimento do tema da liberdade como o espaço livre (*das Freie*), conforme a excelente análise proposta na tese de doutoramento de Heidt, 1997 (GA34; GA 54).

contrário: o que ocorre no final dos anos 1920 é uma radicalização da temática da verdade em ligação com o conceito de liberdade. Juntos, esses conceitos fornecem o ponto de conversão para a assim chamada viragem (*Kehre*) da obra de Heidegger. Visto deste ângulo, o conceito de liberdade desempenha um papel fundamental nesse período da obra do autor, na medida em que apresenta o derradeiro esforço para compreender a relação a ser ainda centrada no ser-aí.

Neste capítulo, apresentei o surgimento do problema da metontologia e a consequente interpretação do ser-lançado como vinculado a uma totalidade de entes. Nesse sentido, a liberdade foi entendida como transcendência, perfazendo a vinculação a uma dada totalidade. A partir da caracterização do empreendimento metontológico foi possível interpretar a retomada de alguns temas de SZ com vistas à individualização e concretude do ser-aí. Com essas conquistas, foi possível apontar para o traço característico da metafísica do ser-aí, distinta, posteriormente, em relação à noção de finitude e à antropologia filosófica. Logo após, em uma rápida caracterização do conceito de liberdade como condição do enunciado veritativo apontei para a equiparação entre liberdade e verdade no sentido da abertura constitutiva prévia de uma compreensão de ser. O que se mostrou nesse capítulo foi a preponderância do conceito de liberdade no período da obra do autor, bem como seu derradeiro aparecimento enquanto conceito fundamental.

5 CONCLUSÃO

O propósito deste trabalho foi reconstruir a noção de liberdade em ligação com o conceito de vínculo em um período específico da obra de Martin Heidegger. Do período que vai da redação de SZ até o começo dos anos 1930, Heidegger apresentou uma pluralidade de concepções em torno do fenômeno da liberdade. O objetivo deste trabalho foi mapear o desenvolvimento histórico e conceitual dessa temática. Para isso, foi desenvolvida, no primeiro capítulo, a análise do surgimento desse conceito na analítica existencial de SZ. Em um primeiro momento, esse conceito foi analisado junto à temática da possibilidade, indicando para o correto modo de acesso ao modo de ser do ser humano. Essa noção de possibilidade apontou, pela primeira vez, para a responsabilidade e vinculação implicada a cada vez na projeção do próprio existente em determinadas possibilidades. Foi possível assim apontar para as concepções de agência e escolha em conexão com o conceito de liberdade. Através de um sentido específico de agência mostrou-se a consideração de uma dimensão autêntica da projeção em possibilidades. A noção de escolha, por sua vez, foi diferenciada da perspectiva tradicional como poder de iniciação causal autodeterminada. Nesta análise, são as próprias escolhas que aparecem como normatizadas no interior de um contexto existencial vigente. A partir do papel metodológico da autenticidade, foi possível compreender a ligação entre liberdade e finitude no contexto existencial. Através da análise do tema do ser-lançado, pude mostrar a restrição da liberdade em direção a determinadas possibilidades, bem como o caráter de finitude que permeia toda a vinculação ao contexto existencial. O resultado obtido mostrou tanto a origem da noção de liberdade quanto seus limites, no projeto de SZ. O caráter de vinculação da liberdade foi exposto através do reconhecimento de que no âmbito da existência não há algo assim como uma liberdade irrestrita, sem constrangimentos. A liberdade é sempre responsiva, na medida em que vinculada a um determinado contexto existencial.

No segundo capítulo, busquei atentar para a interpretação de Heidegger da obra Kant a partir da doutrina da liberdade. Nas primeiras seções, o esforço foi direcionado à reconstrução da interpretação heideggeriana da doutrina kantiana do sentimento de respeito, bem como uma caracterização adequada do agente derivada desta doutrina. Essa caracterização indicou para uma concepção do agente que integra a noção de vinculação autodeterminada a uma medida, a uma lei fornecida a si mesmo através da noção do *em-virtude-de*. Logo em seguida, analisei a conhecida interpretação fenomenológica de Heidegger da *Crítica da Razão Pura* com vistas à determinação do conceito de liberdade e espontaneidade aí presentes. O ponto

crucial, no entanto, foi indicado através da discussão direcionada à estrutura da liberdade como causa. Foi possível dissociar o sentido radicalmente originário que Heidegger atribui à liberdade da concepção tradicional de liberdade como causa. Em linhas gerais, o decisivo foi oferecido pela indicação do caráter derivado da liberdade por causalidade, tendo por base o caráter mais originário da liberdade como possibilitante da compreensão de ser. O traço vinculante exibido foi a ligação explícita entre liberdade e compreensão de ser como determinante da compreensão de entes causalmente determinados. A liberdade assim mostrou-se como mais originária que a causalidade.

Finalmente, no último capítulo, procurei reconstruir a transformação no período da obra de Heidegger através da virada metontológica interna à ontologia fundamental. Foi possível caracterizar o projeto metontológico a partir do surgimento do problema do ente na totalidade. Nessa vinculação a uma totalidade já dada previamente, o caráter transcendente do ser humano foi indicado através do conceito de liberdade. Apresentado o tema da metontologia, restou caracterizar o sentido que ganha o termo “metafísica” neste período da obra do autor. Para tanto, o conceito de “totalidade” precisou ser analisado, indicando aí a dimensão finita de vinculação a essa mesma totalidade. Restou ainda caracterizar a noção de uma metafísica do ser-aí em suas diferenças com a antropologia filosófica e com a noção de finitude. A partir de tal diferenciação, foi possível indicar o desenvolvimento derradeiro do tema da liberdade, enquanto conceito central, no começo dos anos 1930. Nos termos de um ocultamento do ente na totalidade, a interdependência de verdade e não-verdade foi elaborada. O que se mostrou, em última instância, foi que a liberdade como condição de possibilidade da verdade foi a formulação mais incisiva em torno do conceito de liberdade, determinando e pondo termo, em seguida, a assim chamada metafísica da liberdade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição de Giovanni Reale em 2v. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERTO; PLEBANI. **Ontology and Metaontology**. A Contemporary Guide. Bloomsbury: Academic, 2015.

BLATTNER, W. Essential Guilt And Transcendental Conscience. In: MCMANUS, D. **Heidegger, Authenticity and the self: Themes from Division Two of Being and Time**. Routledge, 2015. p. 116-135.

BRANDON, R. Freedom and Constraint by Norms. **American Philosophical Quarterly**, n. 16, v. 3, p. 187-196, 1979.

CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN (Eds.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CROWELL, S. G. Conscience and Reason: Heidegger and The Grounds of Intentionality. In: CROWELL, S.; MALPAS, J. **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 43-63.

_____. Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, n. 3, p. 501-518, 1990.

_____. Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time. **Philosophy and Phenomenological Research**, n. 60, v. 2, p. 307-331, 2000.

DAHLSTROM, D. **Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the "Kritik Der Reinen Vernunft"**. *Review of Metaphysics*, 45 (2), pp. 329 - 361, 1991.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time, Division I**. MIT Press, 1991.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GOLOB, S. **Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. Heidegger on Kant, Time, and the "Form" of Intentionality. **British Journal of the History of Philosophy**, vol. 21, p.345-367, 2013.

GORDON, P. E. **Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos**. Harvard University Press, 2010.

GUIGNON, C. Becoming a Self: The Role of Authenticity in *Being and Time*. In: Guignon, **The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre**. Rowman & Littlefield. 2004a.

_____. **On Being Authentic**. London: Routledge, 2004b.

_____. Heidegger's concept of freedom: 1927-1930. In: DAHLSTROM. **Interpreting Heidegger: Critical Essays**. Cambridge University Press, 2011. p. 79-106.

_____. Achieving Personhood: The Perspective of Hermeneutic Phenomenology In: Martin & Bickhard (eds.), **The Psychology of Personhood: Philosophical, Historical, Social-Developmental and Narrative Perspectives**. Cambridge University Press. 2012, pp. 40.

_____. Authenticity and the Question of Being. In: MCMANUS, D. **Heidegger, Authenticity and the self: Themes from Division Two of Being and Time**. Routledge, 2015. p. 8-21.

HAN-PILE, B. Freedom and the "Choice to Choose Oneself". In: WRATHALL, M. **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge University Press, 2013. p. 291-320.

HAUGELAND, J. Review of "Heidegger and the Philosophy of Mind" by Frederick A. Olafson. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 50, n. 3, p. 633-635, 1990.

_____. Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. In: Wrathall & Malpas: **Heidegger, Authenticity, and Modernity, Volume 1 Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus. Vol.1**. The MIT Press, 2000.

HEIDEGGER, M. **SZ: Sein und Zeit**, Tübingen: Niemeyer, 1957.

_____. GA3: **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

_____. GA9: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. GA21: **Logik - Die Frage nach der Wahrheit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. GA24: **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. GA25: **Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. GA26: **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. GA27: **Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. GA29-30: **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. GA31: **Vom Wesen der menschlichen Freiheit.** Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. GA34: **Vom Wesen der Wahrheit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. GA 54: **Parmenides.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. GA 80.1: **Vorträge.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.

_____. **Being and Time.** Translated by Macquarrie & Robinson, Blackwell, 2001.

_____. **Ser e Tempo.** Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Vozes/Unicamp, 2012.

_____. **Ser e Tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. **Ser y Tiempo.** Traducción Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

_____. **Introdução à Filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Marcas do caminho.** Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Kant and the Problem of Metaphysics.** Translated by Richard Taft. Indiana: Indiana University Press, 1997.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason.** Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press, 1984.

_____. **Sobre a Essência da Liberdade Humana. Introdução à Filosofia.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic.** Translated by Michael Heim, Indiana University Press, 1992.

HEIDT, S. **From Transcendence to the Open: Freedom and Finitude in the Thought of Martin Heidegger.** Dissertation, Yale University, 1997.

INWOOD, M. **A Heidegger Dictionary.** Wiley-Blackwell, 1999.

JARAN, F. Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 18, n. 2, p.205-227, 2010.

JARAN, F.; PERRIN, C. (Eds.). **The Heidegger Concordance**. Bloomsbury, 2013.

JASPERS, K. **Psychologie der Weltanschauungen**. 6. ed. Springer, 1989.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. **Lógica**. 3. ed. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013

KÄUFER, S. Jaspers, limit-situations, and the methodological function of authenticity. In: MCMANUS, D. HEIDEGGER. **Authenticity and the self: Themes from Division Two of Being and Time**. Routledge, 2015. p. 95-116.

KEARNEY, R. Heidegger, The Possible and God. In: Macann, C. **Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. IV: Reverberations**. London/New York: Routledge, 1992, pp. 299-324.

KISIEL, T. The Demise of Being And Time. In: POLT, R. **Heidegger's Being and Time: Critical Essays**. Rowman & Littlefield, 2005. p. 189-215.

KORSGAARD, C. M. Morality as Freedom. In: INTERNATIONAL ARCHIVES OF THE HISTORY OF IDEAS / ARCHIVES INTERNATIONALES D'HISTOIRE DES IDÉES. **Kant's Practical Philosophy Reconsidered**. v. 128. 1986. p. 23-48.

LYNE, I. Openness To Reality In McDowell and Heidegger: Normativity and Ontology. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 31, n. 3, p. 300-313, 2000.

MARTIN, W. The Semantics of "Dasein" and the Modality of Being and Time. In: WRATHALL. **The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time**. Cambridge Cambridge: University Press, 2013. p. 100-129.

MCDANIEL, K. Ways of Being. In: CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN. **Metametaphysics: New Essays on foundations of the ontology**. Oxford Oxford: University Press, 2009. p. 290-319.

MCDOWELL, J. **Mind and World**. Harvard University Press, 1996.

MACFARLANE, J. Frege, Kant, And The Logic In Logicism. **Philosophical Review**, v. 111, p. 25-65, 2002.

MCNEILL, W. Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935. **Heidegger Studies**, v. 8, p. 63-79, 1992.

MINK, K. E. **Ontology, Metontology and The Turn**. Tese. Loyola University of Chicago, 1988.

NICHOLS, C. M. Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger's 'Being and Time'. In: IWM Junior Visiting Fellows Conferences. **Thinking Fundamentals**. v. 9. Vienna, 2000. p.1-14.

OLAFSON, F. A. **Heidegger and The Philosophy Of Mind**. Yale University Press, 1987.

PIPPIN, R. B. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge University Press, 2008.

_____. Kant On The Spontaneity Of Mind. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 17, n. 2, p. 449- 476, 1987.

PLATÃO. **O Sofista**. Coleção Os Pensadores. Tradução de J. C. de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

QUINE, W. V. O. **De um Ponto de Vista Lógico**. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2011.

REIS, R. R. **Aspectos da Modalidade: A noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. **Heidegger e a Ilusão Transcendental**. *Studia Heideggeriana*, v. I, 2011.

_____. Heidegger: verdade, desocultamento e normatividade. **O Que nos Faz Pensar**, PUCRJ, v. 20, p. 217-231, 2006.

RODRIGUES, F. **Heidegger e a Metafísica do Dasein (1927-1930): uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo e jogo da vida**. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp, 2014.

RODRÍGUEZ, R. **La interpretación Ontológica del Sentimiento moral**. *Studia Heideggeriana*, v. IV. Teseo, 2015a.

RODRÍGUEZ, R. **Ser y tiempo de Martin Heidegger: Un comentario fenomenológico**. Tecnos, 2015.

RUIN, H. The Destiny of Freedom: in Heidegger. **Continental Philosophy Review**, v. 41, n. 3, p. 277-299, 2008.

SCHEAR, J. K. (Ed.) **Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate**. Routledge, 2013.

SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

STRAWSON, G. Mental Ballistics or The Involuntariness of Spontaneity. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 103, n. 3, p. 227-257, 2003.

TAHKO, T. **An Introduction to Metametaphysics**. Cambridge University Press, 2015.

TURNER, J. Ontological Pluralism. **Journal of Philosophy**, v. 107, n. 1, p.5-34, 2010.

VIGO, A. **Arqueología y aleiteología, y otros estudios heideggerianos**, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

_____. El Posible “Ser Total” Del Dasein y el “Ser para (Vuelto Hacia) La Muerte” (§§44-53). In: RODRÍGUEZ. **Ser y tiempo de Martin Heidegger**: Un comentario fenomenológico. Tecnos, 2015.

_____. **Libertad como causa**. Heidegger Kant y el Problema Metafísico de la Libertad. Studia Heideggeriana I. Teseo, 2011.

WITHY, K. Situation and Limitation: Making Sense of Heidegger on Thrownness. **European Journal of Philosophy**, p. 61-81, 2011.

WOOD. A. W. **The Free Development of Each**: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy. Oxford University Press, 2004.