



UNICAMP

FERNANDO RODRIGUES

**Heidegger e a metafísica do Dasein (1927-1930):
uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo
e jogo da vida**

**CAMPINAS
2014**



**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

FERNANDO RODRIGUES

**Heidegger e a metafísica do Dasein (1927-1930):
uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo
e jogo da vida**

Orientador: Prof. Dr. Zeljko Loparic

**Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas para a obtenção do
título de Doutor em Filosofia**

Este exemplar corresponde à versão final da tese de doutorado defendida pelo aluno FERNANDO RODRIGUES, sob a orientação do Prof. Dr. ZELJKO LOPARIC, e aprovada em 19/03/2014.

**CAMPINAS
2014**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

R618h Rodrigues, Fernando, 1981-
Heidegger e a metafísica do Dasein (1927-1930) : uma interpretação à luz dos conceitos de liberdade, vínculo e jogo da vida / Fernando Rodrigues. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Zeljko Loparic.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Metafísica. 3. Filosofia alemã. 4. Liberdade. I. Loparic, Zeljko, 1939-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Heidegger and the metaphysics of Dasein (1927-1930) : an interpretation through the concepts of freedom, binding and play of life

Palavras-chave em inglês:

Metaphysics

Philosophy, German

Freedom

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Zeljko Loparic [Orientador]

Alexandre de Oliveira Ferreira

Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier

Róbson Ramos dos Reis

José de Resende Junior

Data de defesa: 19-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 19 de março de 2014, considerou o candidato FERNANDO RODRIGUES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Zeljko Loparic

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira

Profª. Dra. Ana Thereza de Miranda Carneiro
Dürmaier

Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis

Prof. Dr. José de Resende Junior

RESUMO

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. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – Unicamp, Campinas, 2014.

Em torno dos conceitos de *liberdade, vínculo e jogo da vida*, a presente tese de doutoramento pretende reunir os elementos necessários para uma interpretação produtiva da *metafísica do Dasein*, a ideia de filosofia defendida publicamente por Martin Heidegger no período imediatamente posterior à publicação de seu *opus magnum Ser e tempo* (1927). Orientando-se sobretudo pelas indicações do autor no curso universitário conferido em Marburg no verão de 1928, defende-se que a *metafísica do Dasein* visa a uma desformalização da fenomenologia da temporalidade extática que constitui o método da ontologia fundamental. A *metafísica do Dasein*, quando tomada na acepção própria do genitivo objetivo, deixa ver, ademais, um quadro de problemas especiais, circunscritos em torno da questão sobre o *ente no todo*, os quais não puderam ganhar, por diversos motivos, tematização explícita no interior da obra parcialmente publicada em 1927. De modo especial, ganha proeminência a questão do *ser-lançado* em meio ao *ente no todo*, do existir humano como vinculado ao ente. A necessidade de elaboração e desenvolvimento desse problema, uma consideração do existir humano em sua livre vinculação ao *ente no todo*, explica a requisição, em 1928, de uma transformação metafísica da ontologia fundamental em uma *metontologia*. Em uma unidade, ontologia fundamental e metontologia constituem a *metafísica do Dasein*. No presente trabalho, busca-se ressaltar o momento construtivo da *metafísica do Dasein*, aqui interpretado sob os termos de uma *hermenêutica do vínculo*. Mostra-se que a *metafísica do Dasein*, a despeito da brevidade da identificação explícita de *filosofia e metafísica* na obra de Heidegger, constitui um aprofundamento, ainda pouco explorado na bibliografia especializada, da consideração temática do existir humano exposta em *Ser e tempo*. Ao amarrar o problema da metafísica à questão antropológica, Heidegger ganhou o conceito de homem como *formador de mundo*, indicativo de uma dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo, característica do existir humano que se desdobra em meio ao mundo como *ente no todo*. Precisamente o motivo antropológico na ideia da *formação de mundo*, interpretada aqui à luz dos conceitos de *liberdade, vínculo e jogo da vida*, constitui o interesse primeiro do presente trabalho.

Palavras-chave: Heidegger; metafísica; filosofia alemã; liberdade;

ABSTRACT

RODRIGUES, F. Heidegger and the metaphysics of Dasein (1927-1930): an interpretation through the concepts of freedom, binding and play of life. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – Unicamp, Campinas, 2014.

Through the concepts of freedom, binding and play of life, this dissertation aims at carrying out a fruitful interpretation of the *metaphysics of Dasein*, the idea of philosophy Martin Heidegger publicly defended in the period right after the publication of his *opus magnum Being and Time* (1927). Following some indications present in the summer course of 1928 delivered in Marburg, I sustain that the *metaphysics of Dasein* aims at unformalizing the phenomenology of ecstatic temporality that constitutes the method of the fundamental ontology. Furthermore, when one understands the *metaphysics of Dasein* in its objective genitive meaning, one can see a framework of special problems revolving around the question of the *being as a whole*. Heidegger was not able to explicitly thematize these problems in 1927. What is to be emphasized is the question of the thrownness amidst the being as a whole, of the human existence as bound up with beings. The necessity of elaborating and developing this problem, a consideration of human existence in its free binding with the *being as a whole*, explains why the fundamental ontology had to be metaphysically transformed into a metontology. As a unity, fundamental ontology and metontology constitute the *metaphysics of Dasein*. My aim is to emphasize the constructive aspect of the *metaphysics of Dasein*, interpreted here as a hermeneutics of the human bond to being as a whole. I try to show that the *metaphysics of Dasein* – despite the short-time identification of *philosophy and metaphysics* in the work of Heidegger – constitutes a moment of deepening of the thematic consideration of the human existence in *Being and Time*, a moment that has not received due attention in the specialized bibliography. Linking the problem of metaphysics to the anthropological question, Heidegger developed the concept of man as world-forming, what indicates a ludic dynamics between freedom and binding, typical of the human existence that happens in the midst of beings as a whole. The understanding of the anthropological motive in the idea of world-formation, here interpreted with the concepts of freedom, binding and play of life, is the main interest of this dissertation.

Keywords: Heidegger; metaphysics; german philosophy; freedom;

SUMÁRIO

Considerações iniciais	1
Introdução – A <i>metafísica do Dasein</i> na bibliografia especializada e a demarcação do ponto de partida para a investigação	13
Capítulo I – A transformação metontológica da ontologia fundamental e a ideia de uma <i>Metafísica do Dasein</i>	29
1.1 Elementos para uma consideração imanente da virada metafísica na filosofia de Heidegger: a questão do § 83 de <i>Ser e tempo</i> sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental	30
1.2 O <i>Dasein</i> entre o mundo do sentido e a concreção ôntica do “mundo”: uma ambivalência que vem à tona em um certo uso de aspas	38
1.3 A transformação metontológico-metafísica da ontologia fundamental e a filosofia como um perguntar <i>compreensivo-inclusivo (inbegrifflich)</i>	49
Capítulo II – O aspecto positivo-constutivo da <i>metafísica do Dasein</i> : a hermenêutica do vínculo	65
2.1 O essencial e o permanente no decurso da transformação da ontologia fundamental em uma metontologia: a desformalização da analítica da temporalidade em uma teoria da temporalização de mundo	66
2.2 A inteligência fundamental da liberdade para o vínculo no âmbito do problema da essência da verdade proposicional: o vínculo e a noção de integração.....	88
2.3 A formação figuradora de mundo como possibilitação do <i>Dasein</i> no homem e a <i>concreção</i> do <i>Dasein</i> na teoria do espalhamento em corporeidade: a produtividade da metontologia para a <i>metafísica do Dasein</i>	104
Capítulo III – Liberdade, transcendência e mundo: a formação de mundo como	

dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo e o homem como o participante do jogo da vida	127
3.1 A caminho de uma interpretação lúdica do ser-no-mundo: a apropriação heideggeriana da doutrina monadológica da substância e o movimento humano no mundo desde a mobilidade interna do <i>Dasein</i>	132
3.2 A transformação metontológico-metafísica de um conceito antropológico-pragmático: o caráter lúdico da transcendência e o mundo como o jogo da vida.....	154
3.3 A essência da liberdade humana e a acontecência da formação de mundo: a conceptualização do <i>ter-início</i> do mundo humano em perspectiva aleteiológica.....	180
Conclusão	205
Referências bibliográficas	211

Para os meus pais, Geraldo
Rodrigues (*in memoriam*) e Ana
Dias Rodrigues, por tudo.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho não teria sido possível sem o valioso suporte financeiro do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (*Deutscher Akademischer Austausch Dienst* – DAAD). Com bolsa de estudos concedida por esta agência, pude realizar, entre fevereiro de 2010 e março de 2012, estágio de doutorado-sanduiche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha. A possibilidade de dedicação integral à pesquisa durante quatro semestres letivos e o acesso amplo à biblioteca alemã foram decisivos para o encaminhamento desse trabalho. Sou grato ao Prof. Dr. Günter Figal pela acolhida em Freiburg, bem como por me haver convidado ao *Oberseminar*, o colóquio quinzenal de seus doutorandos. De outra forma não teria conhecido os amigos Hélder Telo (Lisboa) e Virginie Palette (Paris/Freiburg), interlocutores das primeiras intuições de um projeto de pesquisa que se redesenhava. Da estadia na Alemanha guardarei com especial carinho a semana de trabalhos em Marburg/Lahn, entre 22 e 24 de novembro de 2011, por ocasião do colóquio de doutorandos da Heidegger-Gesellschaft dedicado ao tema “*Heidegger in Marburg*”. Aos colegas ali presentes pude expor o meu trabalho “*Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens: Eine Interpretation der Metaphysik des Dasein im Lichte der letzten Marburger Vorlesung Martin Heideggers*” [In: KEILING, T. (Org.). *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt a. M., Klostermann, 2013], uma primeira reunião das intuições da presente tese de doutorado. Aos colegas na Alemanha, com quem pude falar de filosofia, minha maior gratidão. Agradeço também aos colegas brasileiros, naturalmente, que, lá ou aqui, estiveram de alguma forma presentes, em especial à Marcella Marino, ao André Visinoni e ao Hugo Pieri. Ao Marcel Albiero, pela leitura de partes do texto e pelas objeções, também meu muito obrigado. E ao Cauê Polla, pela disponibilidade. Por fim, gostaria de expressar meu maior e especial agradecimento ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, meu orientador, não apenas por haver me recebido generosamente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNICAMP e por haver me apoiado incondicionalmente em todas as etapas do meu doutoramento, mas sobretudo pelas provações a pensar, pelo estímulo em todas as ocasiões, e também por sua paciência com as minhas demoras.

*“Só a liberdade pode ser a
origem do vínculo”*
M. Heidegger

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Todos os textos de Heidegger são citados em conformidade com a paginação da *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, desde 1975; sigla GA, seguida do número do volume). No corpo do texto, os títulos serão citados sempre por extenso. No caso das preleções universitárias, far-se-á, eventualmente, referência também ao semestre letivo em que o curso foi proferido, adicionando-se sempre o número do volume nas obras completas. No caso de *Ser e tempo*, a referência será sempre à paginação do original (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, abreviado como SZ), a mesma utilizada pelas traduções brasileiras. As traduções de textos de Heidegger são sempre de nossa responsabilidade e o original estará no rodapé. A opção pela tradução visa à uniformidade. Nas referências bibliográficas consta uma lista das traduções de Heidegger, em português ou em outros idiomas, que foram utilizadas, vez por outra, para cotejo. Opções de tradução de conceitos-chave de Heidegger, quando devidas à sugestão já feita por algum tradutor específico, serão indicadas. As traduções de outros filósofos e comentadores, quando não forem nossas, estarão referenciadas. Eventualmente, serão utilizados colchetes com a finalidade de facilitar a interpolação, nas traduções ou citações, de palavras ou breves formulações explicativas. Os termos alemães para conceitos-chave virão entre parênteses.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O investimento de Martin Heidegger (1889-1976) na metafísica, no período imediatamente posterior à publicação de sua obra *Ser e tempo* (1927), permanece um capítulo pouco compreendido de sua produção filosófica. No verão de 1928, apenas um ano após ter publicado o livro que o tornaria célebre, Heidegger fez diante de seus estudantes a defesa de uma transformação metafísica da ontologia fundamental – a investigação apresentada em *Ser e tempo* e que, tendo na analítica existencial e na destruição da história da ontologia os seus momentos preparatórios capitais, visava a elaborar e a colocar a questão do sentido do ser (*Seinsfrage*). Em uma preleção universitária intitulada *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Heidegger abriria o caminho para a ideia de filosofia como uma *metafísica do Dasein*, a qual envolve uma primeira *viragem* (*Kehre*) no interior de seu pensamento.

Nesse curso sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26), é por meio da *conversão* (*Umschlag*) da ontologia fundamental em uma investigação denominada provisoriamente *metontologia* (*Metontologie*) que a transformação metafísica (*metaphysische Verwandlung*) da ontologia fundamental vem a termo, culminando na *metafísica do Dasein* como unidade de ontologia fundamental e metontologia. Voltada a uma investigação temática do *Dasein* em sua *concreção* (*Konkretion*), isto é, do existente humano considerado em sua situação ôntico-ontológica, a metontologia trata do vínculo (*Bindung*) do homem ao *ente no todo* (*das Seiende im Ganzen*), do seu achar-se vinculado ao ente como algo que o transpassa e o sobrepassa. Nascida da ontologia fundamental, uma pesquisa dedicada ao *Dasein* em sua *neutralidade* (*Neutralität*) ontológico-existencial, a metontologia é a elaboração de um olhar teórico, fenomenológico-hermenêutico, que considere fenômenos tais como o *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência do *Dasein* em unidades de sentido, isto é, a sua *multiplicação*

(*Vermannigfaltigung*), iniciada como *dispersão* (*Zerstreuung*) em *corporeidade* (*Leiblichkeit*), apreendendo, com isso, a situação humana em uma perspectiva abrangente, por meio de noções como *liberdade* (*Freiheit*), *vínculo* (*Bindung*) e *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*).

Como *conversão* ou *metabolé* da ontologia fundamental, a metontologia é a sua consumação. Entretanto, ela não leva simplesmente a cabo o projeto filosófico do livro *Ser e tempo*, embora preserve o que há nele de essencial: a afirmação do tempo como a condição de possibilidade da compreensão de ser. Preservando essa perspectiva essencial, a metontologia opera uma transformação metafísica ao pôr em curso uma desformalização da fenomenologia da temporalidade extática¹. Voltando-se à questão da *temporalização* (*Zeitigung*) do mundo, do *acontecer mundo* (*welten*) para um *Dasein* concreto e individuado, Heidegger privilegiaria não tanto mais, naquele momento, a conclusão da teoria de esquematização dos êxtases fundamentais da temporalidade extático-horizontal, mas, antes, o problema da *acontecência* (*Geschehen*)² singular e concreta do mundo a partir da temporalidade – o que colocaria temporariamente em suspenso (e, como se sabe, em definitivo) o projeto de esquematização da ontologia temporal.

Assim, ao reconhecimento, na preleção *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), de um limite radicado na finitude da *temporalidade* (*Zeitlichkeit*), segue-se, na preleção sobre Leibniz (GA 26), a convocação a uma transformação metontológico-metafísica da ontologia fundamental, a ser operada

¹ Ao falar em *desformalização* aproprio-me aqui da interpretação de Kisiel (2001) acerca do “fracasso” de *Ser e tempo*. Para o pesquisador, caberia à terceira seção de *Ser e tempo*, nunca publicada – *Tempo e ser* –, precisamente a tarefa de promover uma desformalização da indicação fundamental de que a temporalidade é a condição de possibilidade da intencionalidade e, conseqüentemente, da relacionalidade que funda o comportamento do *Dasein*. A partir dessa intuição de Kisiel, sobre a qual discorro brevemente na sequência, sugiro pensar a metontologia como esse movimento de desformalização da fenomenologia do tempo.

² Ao traduzir *Geschehen* por *acontecência*, sigo Loparic (2008). Loparic observa que, “embora não dicionarizada, a palavra ‘acontecência’ existe na literatura brasileira. Ele é usada, por exemplo, por Vilma Guimarães Rosa, no seu livro de contos intitulado *Acontecências* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1968)”. Cf. Loparic (2008), nota número 15.

por meio de um retorno da investigação filosófica, que descobrira a temporalidade como o sentido de ser do *Dasein*, ao âmbito inicial onde se pode averiguar o acontecer, digamos, propriamente metafísico desse ente, ou seja, um retorno ao lugar onde se consuma a *metafísica do Dasein* no sentido do genitivo subjetivo: o acontecimento irruptivo da transcendência *em meio ao ente no todo*, a *fenomenalização do mundo* para um *Dasein* concreto e individuado.

Esse retorno metafísico ao lugar de origem do questionamento filosófico está associado, no curso sobre Leibniz, à ideia de uma *metafísica da verdade*, àquilo que Heidegger também chamaria de “lógica filosófica”. Nesse curso universitário, Heidegger parte de uma crítica das pretensões da lógica tradicional, como ciência da legalidade do pensar, e identifica no vínculo do *Dasein* humano ao ente no todo a consumação de fenômenos como a *limitação (Grenze)*, a *medida (Maß)* e, conseqüentemente, a *lei (Gesetz)*. A lógica propriamente filosófica é uma metafísica *aleteiológica* da verdade e localiza no *estar-vinculado (Gebundenheit)* do existente humano, na vigência de um *ser-referido (Angewiesenheit)* ao ente como um todo, o âmbito próprio para o encaminhamento do problema da vincularidade em geral, vendo na legalidade do pensar apenas *um* modo de expressão da legalidade vinculante a que o comportamento humano como um todo se acha submetido.

O fundamental nessa requisição de Heidegger de uma transformação da lógica formal em uma lógica filosófica – uma *metafísica da verdade* – é a sua disposição para tratar do comportamento humano em geral e, conseqüentemente, do pensar como um modo possível do comportamento humano, a partir do *vínculo (Bindung)* do *Dasein* ao ente como um todo, vínculo cuja origem é a *liberdade (Freiheit)*, noção que desformaliza aquela da *temporalidade (Zeitlichkeit)*. Essa recondução do problema especial da legalidade do pensar ao problema mais abrangente da vincularidade normativa do comportamento humano em geral aponta, assim, para a radicalização do problema da *liberdade* no interior da *metafísica do Dasein*. É por meio da noção de liberdade, pois, que Heidegger

poderá responder a seguinte questão: “como deve ser constituído o ente que está submetido a tais leis, o *Dasein* ele mesmo, a fim de que ele possa estar em tal legalidade? Como ‘é’ o *Dasein*, segundo a sua essência, para que uma tal vincularidade, do tipo da legalidade lógica, possa emergir nele e para ele?” (GA 26, 24)³.

Característico desse momento, com relação a *Ser e tempo*, é que o encaminhamento de uma resposta a essa questão não depende exclusivamente da analítica da temporalidade extática do *Dasein*, tal como delineada no livro de 1927 e continuada também nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). A fim de que se possa apreender o fenômeno da liberdade – a *acontecência* da liberdade como constituição, via *formação de mundo* (*Weltbildung*), de um *Dasein* individuado e concreto – faz-se necessário *desformalizar* a doutrina da temporalidade em uma teoria da *acontecência* da liberdade, ou seja, uma teoria da *acontecência-formação* de mundo, no movimento de temporalização da temporalidade, e isso teria consequências para a reflexão em torno do copertencimento de tempo e ser. Se o ser, por um lado, e como indicara *Ser e tempo*, somente se explica a partir do tempo – porque ser é tempo –, o tempo ele mesmo e em sua *acontecência* se deixa explicar apenas quando pensado em associação íntima com o ser (a essência, o essencial) de um ente – o *Dasein*, o ser-o-aí ou, como Heidegger também diria, o “ser-o-aí no homem”⁴. A essência

³ „Wie muß dasjenige Seiende, das solchen Gesetzen untersteht, das Dasein selbst, verfaßt sein, um in solcher Gesetzmäßigkeit stehen zu können? Wie ›ist‹ das Dasein seinem Wesen nach, daß in ihm und für es eine solche Verbindlichkeit wie die logische Gesetzmäßigkeit entspringen kann?“

⁴ Em seu livro *Heidegger Urgente*, Giacoia (2013) traduziu assim a passagem dos *Zollikoner Seminare* onde Heidegger, comentando a tradução francesa do termo alemão *Dasein* por “être-là”, concede-nos indicações que justificam traduzir *Dasein* por ser-o-aí: “A palavra ‘Dasein’ significa, segundo a tradição, ser/estar presente, diante da mão (*Vorhandensein*), existência. Nesse sentido, fala-se, por exemplo, das provas para a existência de Deus. Em *Ser e tempo*, todavia, *Dasein* é entendido de outro modo. Os franceses também não observaram isso inicialmente, razão pela qual eles traduzem *Dasein* em *Ser e tempo* como *être-là*, o que significa: ser/estar aí e não lá. Em *Ser e tempo*, o *Da* não significa uma indicação de localização para um ente, mas deve nomear a abertura na qual o ente pode ser/estar presente para o homem, também ele mesmo, para si mesmo. O *aí* (*Da*) para o ser distingue o ser-homem. A adequada tradução francesa para *Dasein* teria de soar: *être-le-là*” (HEIDEGGER *apud* GIACOLA, 2013, p. 64). A observação foi feita por Heidegger no seminário de 23 de novembro de 1965 (*Zollikoner Seminare*, p. 156-157). Além de Giacoia (2013),

última desse ente, por sua vez, se explica, no período da *metafísica do Dasein* (1927-1930), como *liberdade (Freiheit)*, liberdade como o *abismo (Abgrund)* da transcendência. Precisamente a instauração de um tal “abismo” mostrar-se-á como a origem de um tipo especial de *vínculo (Bindung)*, o vínculo propriamente *humano* ao ente, obrigando a perguntar *por que razão e de que modo* a liberdade da transcendência pode conceder ao ente que ele lhe venha ao encontro como *vinculante (bindend)*.

É nesse momento, então, que a noção de *liberdade* acede a um protagonismo temático na filosofia de Heidegger, pois ela se torna crucial tanto para a compreensão do vínculo do *Dasein* ao ente como um todo, como também para o entendimento do problema geral do fundamento (*Grund*) da acessibilidade (*Zugänglichkeit*) ao ente, como expressão da transcendência (no sentido de Heidegger), sem a qual não há nada que se possa denominar comportamento humano, isto é, relacionalidade ao ente:

A vincularidade e legalidade supõe em si mesma, como fundamento de sua própria possibilitação, a liberdade. Apenas o que existe como uma essência livre pode estar ligado a uma legalidade enquanto legalidade vinculante. Apenas a liberdade pode ser origem do vínculo. Um problema fundamental da lógica, a legalidade do pensar, revela-se como um problema da existência humana em seu fundamento, revela-se como problema da liberdade (GA 26, 26)⁵.

O conceito de liberdade é central para a *metafísica do Dasein*. Liberdade é a origem de todo vínculo e, conseqüentemente, o fundamento do comportamento humano: “a essência metafísica fundamental do *Dasein* isolado metafisicamente centra-se na liberdade” (GA 26, 175)⁶. O conceito de liberdade, ademais, associa-se tanto ao conceito de *fundamento (Grund)* como ao de *vínculo*

também Loparic (2005) assume, no Brasil, a tradução de *Dasein* por ser-o-áí.

⁵ „Die Verbindlichkeit und Gesetzlichkeit setzt in sich selbst als Grund ihrer eigenen Ermöglichung die Freiheit voraus. Nur was als freies Wesen existiert, kann überhaupt einer Gesetzlichkeit als verbindlicher verhaftet sein. Nur Freiheit kann Ursprung von Bindung sein. Ein Grundproblem der Logik, die Gesetzlichkeit des Denkens, enthüllt sich als ein Problem menschlicher Existenz in ihrem Grunde, als Problem der Freiheit“.

⁶ „Das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins zentriert in der Freiheit“.

(*Bindung*). A implicação dessa associação é a seguinte: a noção de *liberdade para o fundamento* (da acessibilidade a entes em geral), pensada por Heidegger no período da *metafísica do Dasein* (nomeadamente em *Vom Wesen des Grundes*; GA 9, 165), pode ser interpretada, propomos aqui, como *liberdade para o vínculo* (ao ente feito aí acessível), de tal modo que o comportamento do *Dasein* com o ente se expressa como uma *dinâmica de liberdade e vínculo*. A liberdade para o vínculo, como o ganho maior da *metafísica do Dasein*, faz ver, assim, que *liberdade* é o conceito central da “lógica filosófica” de que Heidegger fala a partir da preleção sobre Leibniz, uma metafísica aleteiológica da verdade que nada mais tem que ver com a lógica tradicional e cujos problemas centrais são fenômenos tais como o vínculo, a regulação e a medida, a finitude ou, em suma, a *formação de mundo*.

Esse esclarecimento do papel do conceito de liberdade como *liberdade para o vínculo* abre um horizonte temático em que se pode interpretar uma das proposições mais difíceis do período da *metafísica do Dasein*, a afirmação de Heidegger de que “a essência da verdade, compreendida como a correção do enunciado, é a liberdade” (GA 9, 186)⁷. Um entendimento adequado dessa tese sobre a essência da *correção* (*Richtigkeit*) supõe compreender o fenômeno da *transferência de caráter vinculante* (*Übertragen von Verbindlichkeit*; cf. GA 29/30, 497) por parte do *Dasein* ao ente, fenômeno cuja elucidação remete à dinâmica de liberdade e vínculo – pois *liberdade é a origem do vínculo*. Sendo assim, pode-se supor também, no contexto da *metafísica do Dasein*, que toda a problemática de *liberdade e vínculo* visa precisamente a uma demonstração da *finitude do ser e da verdade* – ou, melhor dito, da acontecência ou dar-se de *ser e de verdade* –, por meio de um reconhecimento da função própria do ôntico no interior da ontologia (cf. GA 26, 210), do papel especialíssimo do vínculo ao ente como um todo (*Seiendes im Ganzen*) – a concretude ôntica que transpassa e

⁷ „Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit“.

sobrepassa o *Dasein* – na determinação dessa finitude⁸.

O reconhecimento do vínculo ao ente no todo como um momento importante na determinação da finitude da liberdade humana se faz presente na *metafísica do Dasein* especialmente por meio da consideração da *resistência* (*Widerstand*) prestada pelo próprio ente em face da pressão ou pulsão de *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência do *Dasein*, o que se pode interpretar como resistência a uma submissão plena aos projetos extáticos desse ente. É nessa chave que o fenômeno do *ser-lançado* (*Geworfenheit*), já analisado em *Ser e tempo*, revela-se como um ser-referido (*Angewiesenheit*) ao ente nos modos de uma certa dependência, implicando que Heidegger precise afirmar a “subsistência fáctica da natureza” (*die faktische Vorhandenheit der Natur*, GA 26, 199) como *pressuposição* (*Voraussetzung*) para a concreção da existência humana.

Há ainda, na *metafísica do Dasein*, um alargamento na consideração temática do problema da origem da *determinação* (*Bestimmung*) de *algo enquanto algo* (*etwas als etwas*). No contexto da *metafísica do Dasein*, o encaminhamento do problema da origem das determinações de algo como algo e, conseqüentemente, como o acerca-de-quê (*Worüber*) de uma predicação, iniciado em *Ser e tempo* pelo recurso à estrutura de significância do mundo, será complementado por uma consideração do movimento de *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência em uma multiplicidade de sentidos, de tal modo que *mundo* (*Welt*) não é, então, apenas a unidade sintética de sentido a possibilitar concreções de um possível poder-ser do *Dasein*, mas também a estrutura de contrapeso (*Widerhalt*) que retém o espalhamento desse ente, contendo a *pressão* (*Drang*) que lhe é inerente e acolhendo em si, a um só tempo, também a *resistência* (*Widerstand*) prestada pelo próprio ente em face da pressão de

⁸ Na preleção sobre Leibniz encontra-se a seguinte formulação: “a ontologia está fundada no ôntico; e, entretanto, o que se expõe a partir disso que se funda desse modo é a problemática transcendental, a qual primeiramente também torna transparente o ôntico em sua função”. No original: „Ontologie ist im Ontischen gegründet, und doch wird aus dem so Gegründeten die transzendente Problematik exponiert, die auch erst das Ontische in seiner Funktion durchsichtig macht“ (GA 26,210).

espalhamento:

Nós precisamos [...] aprender a ver como o *Dasein*, por conta de sua constituição metafísica, por conta do seu ser-no-mundo, sempre se encontra, em conformidade com a possibilidade, situado fora, acima de todo ente. E nesse estar-fora-acima o *Dasein* não esbarra no nada absoluto. Ao contrário, precisamente nesse estar-fora-acima é que o *Dasein* põe diante de si a vincularidade enquanto mundo e somente nessa contenção [ou contra-apoio] é que ele pode e necessita manter-se e apoiar-se no ente (GA 26, 254)⁹.

O que chamamos acima de *liberdade para o vínculo* ganha, nessa passagem, uma primeira indicação de conteúdo: o *Dasein* “pode e necessita manter-se apoiado no ente”, a fim de ser isso o que ele é. Agora, que isso seja possível para ele, isto é, que o *Dasein* seja capaz de lidar com a sua própria “bidimensionalidade” (VIGO, 2008) em *existência (Existenz)* e *ser-lançado (Geworfenheit)*, isso se deve à sua “constituição metafísica”, que não é outra coisa senão o seu ser *por-mor-de-si-mesmo (Umwillen seiner selbst)*, o vínculo primeiríssimo e que viabiliza a transferência de vincularidade ao ente. Mas é preciso perguntar também pelo modo como, no existir fático de um *Dasein* concreto, essa dinâmica ganha expressão. E precisamente quando colocamos essa questão revela-se aqui uma outra acepção em que se pode compreender *mundo* no contexto da *metafísica do Dasein*, a saber, como o *espaço do jogo (Spielraum)* da transcendência. Quanto a isso, diz Heidegger:

O *Dasein*, enquanto livre, é projeto de mundo. Esse projetar, porém, é projetado apenas de tal modo que o *Dasein* se mantém apoiado nele, e isso de tal modo que esse apoio ou sustentação vincula, isto é, ele coloca o *Dasein*, em todas as suas dimensões de transcendência, no interior de um possível espaço de jogo da escolha (GA 26, 247-248)¹⁰.

O que se apreende desse excerto é que esse *espaço de jogo*

⁹ „Wir müssen [...] sehen lernen, wie das Dasein aufgrund seiner metaphysischen Verfassung, aufgrund des In-der-Welt-seins über alles Seiende der Möglichkeit nach immer schon hinaus ist – und in diesem Hinaussein-über nicht in das absolute Nichts stößt, sondern umgekehrt gerade in diesem Hinaussein-über sich die Verbindlichkeit qua Welt vorhält und in diesem Widerhalt erst und gerade sich an Seiendes halten kann und muß“.

¹⁰ „Das Dasein als freies ist Weltentwurf. Dieses Entwerfen aber wird nur so entworfen, daß das Dasein sich darin hält, und zwar derart, daß dieser freie Halt bindet, d. h. daß er das Dasein, in allen seinen Dimensionen der Transzendenz, in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt“.

(*Spielraum*), por sua vez, é um espaço a ser continuamente formado e figurado por meio de uma *brincadeira-jogo* (*Spiel*) da liberdade, capaz de levar em conta tanto a pressão de espalhamento, que é própria da transcendência, como também a resistência que é prestada pelo ente, “enquanto aquilo em face de que o *Dasein* que transcende é impotente” (GA 26, 279)¹¹. Essa brincadeira-jogo, uma deixar *devir-conjunto* (*Zusammenkunft*; GA 31, p. 135), é o que constitui o mundo como *espaço de jogo* (*Spielraum*); e, embora esse espaço de jogo sempre *vincule* o *Dasein* de alguma maneira, ele sempre pode ser alargado, uma vez que traz consigo a marca da mobilidade. O mundo, que se forma continuamente, é assim um espaço de *contenção* ou *contrapeso* (*Widerhalt*) da pressão de espalhamento da transcendência e da resistência prestada pelo ente (cf. GA 26, 248). Além disso, a descrição do campo do acontecimento e propagação da existência sob os termos de um *espaço de jogo* traz consigo uma indicação capital acerca da própria transcendência do *Dasein* e, conseqüentemente, acerca da liberdade: a transcendência revela-se como sendo *lúdica* (*spielerisch*). No semestre subsequente, essa afirmação da essência lúdica da transcendência se deixa formular nos seguintes termos:

‘Mundo’ é título para a brincadeira-jogo que a transcendência brinca e joga. O ser-no-mundo é o brincar originário dessa brincadeira-jogo em que cada *Dasein* fáctico necessita adentrar ludicamente, a fim de poder se desdobrar nela ludicamente, de tal forma que, facticamente, ele participe dela, de uma forma ou de outra, na duração de sua existência (GA 27, 312)¹².

Dizer que mundo é o jogo da transcendência – ou a *brincadeira* – significa dizer que mundo é o jogo de liberdade e de vínculo. O *Dasein*, enquanto livre, foi envolvido em uma dinâmica de formação figuradora de mundo e, enquanto tal, se espalha continuamente, conhecendo, ao mesmo tempo, a resistência no ente. Mas ele também, justamente porque *projetivo*, vincula-se ao

¹¹ „Als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist“.

¹² „›Welt‹ ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt. Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz“.

ente em um todo, *sustenta-se* nele. Agora, é por meio de um *brincar-jogar* (*spielen*) que essa sustentação vem a ser erigida, isto é, a transcendência, em sua característica pressão-pulsão de espalhamento, é descrita sob os termos de um jogar-brincar. Significa dizer: as determinações de algo como algo, a descoberta do sentido possível do ente como ente em um todo, é sempre *lúdica* (*spielerisch*). A formação do todo de sentido que é o mundo – *Weltbildung* – tem início, assim, na descoberta lúdica do sentido possível do ente em um todo, uma dinâmica de formação figuradora de mundo.

A *metafísica do Dasein* resultou no que propomos chamar de uma *hermenêutica do vínculo*, o tratamento conceitual da existência humana finita do ponto de vista de seu vínculo com o ente como um todo. É justamente como uma hermenêutica do vínculo que se deve compreender o que Heidegger chamou de *metafísica autêntica* (*die eigentliche Metaphysik*), a metafísica em cujo interior seria preciso saltar¹³. Como hermenêutica do vínculo, ela se volta ao acontecimento bifurcado e livre da transcendência – existência/ser-lançado –, acontecimento que vincula o existente humano ao ente no todo. A consequência última dessa reorientação é um alargamento da analítica existencial. Ao tratar do vínculo do *Dasein* ao ente como um todo, a *metafísica do Dasein* acaba por repetir e radicalizar a interpretação da existência humana iniciada em *Ser e tempo* e um novo conceito de homem – o homem como *formador de mundo* – viria à tona.

A brevidade do engajamento de Heidegger com um projeto de filosofia abertamente metafísico, entretanto, é certamente o maior motivo do pouco interesse que esse período despertou nos intérpretes. A partir da preleção sobre Hegel do inverno de 1930/31, Heidegger afasta-se gradativamente do projeto da *metafísica do Dasein* como uma *fundamentação da metafísica* (*Grundlegung der Metaphysik*) e dá início, conforme documentam as *Obras completas*, a um estudo

¹³ Conforme a formulação do curso sobre Leibniz do verão de 1928: „der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den *Überschritt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen*“ (GA 26, 165; grifo nosso).

aprofundado dos autores clássicos (especialmente Platão e Aristóteles, Anaximandro e Parmênides). Esse exercício filosófico, por sua vez, culminaria na redação dos *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), texto fundamental da passagem para o chamado segundo Heidegger, e do ensaio *Überwindung der Metaphysik* (GA 67), ambos publicados apenas postumamente. De modo que, de fato, há razão de sobra para uma associação, quase que imediata, do nome de Heidegger ao do proponente da *superação* da metafísica.

Essa viravolta nos rumos filosóficos do pensamento de Heidegger, que leva de uma metafísica possível e autêntica, como *metafísica do Dasein*, à *superação da metafísica*, não significa, contudo, o repúdio da hermenêutica do vínculo. Esse aspecto positivo-constutivo da *metafísica do Dasein*, aliás, é o que há de mais importante a ser recuperado, parece-nos, nessa “metafísica possível” e, apesar disso, o ponto vem passando o mais das vezes despercebido na tradição de comentário. Sendo assim, é preciso *interpretar produtivamente* a *metafísica do Dasein*, o projeto filosófico de Heidegger nesse período imediatamente posterior a *Ser e tempo*. A publicação da maioria dos cursos e conferências proferidos entre 1927-1930 viabiliza esse trabalho.

A *metafísica do Dasein* acabou por legar-nos uma filosofia da finitude em sentido radical, centrada no tratamento do vínculo e na identificação do aspecto lúdico da liberdade, como essência da *formação de mundo*. Sendo assim, uma interpretação desse projeto filosófico precisa necessariamente guiar-se pelo nexos imanente dos conceitos de *liberdade, vínculo e jogo da vida*, com o fim de recuperar o seu aspecto produtivo. Nossa aposta é a de que, a despeito da defesa explícita, por parte do próprio Heidegger, da necessidade de *superação* da metafísica, especialmente a partir de meados dos anos 1930 e da *Kehre* para o pensamento da verdade do ser, ainda há bastante o que aprender acerca do modo humano de ser em um mundo por meio de uma apropriação do projeto de Heidegger de uma *metafísica do Dasein*.

INTRODUÇÃO: A metafísica do Dasein na bibliografia especializada e a demarcação do ponto de partida

Na literatura especializada sobre Heidegger, a *metafísica do Dasein* certamente não figura entre os temas proeminentes. A bem da verdade, frequentemente interpretou-se a identificação de filosofia e metafísica na obra do pensador alemão apenas como um caso passageiro e de importância secundária diante de questões maiores, tais como a do acesso genealógico a *Ser e tempo*, de um lado, ou a da *viragem (Kehre)* e da superação da metafísica operadas a partir de meados de 1930, de outro, uma posição um tanto persistente entre os estudiosos¹⁴. Os estudos heideggerianos, porém, que hoje não podem ignorar a importância das *Obras completas* – cuja publicação, iniciada em 1975, ainda está em curso –, têm avançado no tratamento desse período especial na obra de Heidegger, no interior do qual filosofia e metafísica se identificam, o que tem tornado possível o reconhecimento, nele, não apenas de uma unidade de temas, mas, em certa medida, de um projeto de filosofia produtivo a seu modo.

Embora seja possível encontrar indicações sobre a necessidade de um tratamento pormenorizado da *metafísica do Dasein* em autores como Otto Pöggeler (1988), Jean Grondin (1999) e Jean Greish (2003), um estudo detalhado sobre o assunto veio a público apenas recentemente com a publicação do livro de François Jaran, *La Métaphysique du Dasein – Heidegger et la possibilité de la métaphysique* (2010), estudo exaustivo a considerar a *metafísica do Dasein* como um momento autônomo no interior da reflexão de Heidegger e dedicado a tratar em uma unidade temática textos do porte filosófico de *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Was ist Metaphysik?* (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), todos eles inscritos no quadro da *metafísica do Dasein*¹⁵. Além de ter reconstruído o *corpus* textual da *metafísica do Dasein*, do

¹⁴ Para Rubio (2008, p. 291), por exemplo (e para citar um estudo recente), os textos redigidos entre 1927 e 1932 testemunham apenas “*el desarrollo trunco y la crisis del programa de Ser y Tiempo, así como la transición hacia nuevos caminos*”.

¹⁵ Embora toda indicação bibliográfica seja algo arbitrária e embora seja sempre necessário, em

qual os textos mencionados são apenas uma parte, Jaran (2010) mostrou – e talvez seja este o seu maior mérito – que esse novo programa filosófico é concomitante à primeira elaboração de um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional registrado na obra do pensador alemão. No quadro de um primeiro esboço de enfrentamento da metafísica como ontoteologia, Heidegger radicaliza, nos anos imediatamente subsequentes a *Ser e tempo* (1927), os motivos metafísicos de Aristóteles e de Kant, visando a *repetir* (*wiederholen*), com isso, o *problema* da metafísica, com o intuito de reencaminhá-lo. Por meio de uma confrontação com o primeiro, de um lado, Heidegger chega à *intelecção* da metafísica como um questionamento bifurcado em *ontologia* (o problema do *ente enquanto tal*) e em *teologia* (o problema do *ente no todo*), donde a formulação posterior, *ontoteologia*¹⁶. Da filiação à postura filosófica do segundo, de outro, advém o seu intuito de radicalizar a intuição da metafísica como uma *disposição natural* (*Naturanlage*) no homem, a metafísica como *metaphysica naturalis*, reinterpretando-a, tal como documentado em *Was ist Metaphysik?* (GA 9), como o *acontecimento fundamental* (*Grundgeschehen*) do próprio *Dasein*¹⁷.

filosofia, um certo tempo para que uma obra de comentário possa ser assumida, pela comunidade dos pesquisadores, como uma interpretação, digamos, paradigmática, parece-nos adequado que essa publicação, mesmo sendo tão recente, seja tomada aqui como referência primeira. Segundo Jean Grondin, autor do prefácio do trabalho, “*ce livre montre que Heidegger n’a pas toujours prôné le dépassement de la métaphysique et qu’il s’est même réclamé, entre 1927 et 1930, d’une pensée ouvertement métaphysique. Guidé par la découverte de la structure onto-théologique de toute pensée métaphysique, Heidegger a alors cherché à élucider les liens qui unissent l’universalité et la primauté d’un tel questionnement. Prenant appui sur l’ensemble des textes (dont plusieurs conférences encore inédites), cet ouvrage constitue la première tentative de saisir les visées et la grandeur du projet métaphysique heideggérien*”.

¹⁶ A primeira indicação de que, em Aristóteles, *metafísica* é um questionamento essencialmente bifurcado em ontologia e em ontoteologia está na preleção do inverno de 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, p. 11-12.

¹⁷ „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst“ (GA 9, 122). O trabalho de Jaran (2010) oferece, assim, um detalhamento do esforço de Heidegger para pensar as *condições de possibilidade* da metafísica tradicional e mostra que a centralidade desse problema é uma novidade do período imediatamente posterior ao aparecimento de *Ser e tempo*. Lendo os textos-chaves da *metafísica do Dasein* acima citados à luz das preleções hoje disponíveis nas *Obras completas*, o autor mostrou que o título *metafísica do Dasein* não se restringe à quarta seção do livro sobre Kant (publicado em 1929), mas diz respeito, antes, a um projeto mais amplo, iniciado logo após a publicação e *Ser e tempo* – notadamente, na preleção do inverno de 1927/28 *Phänomenologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*; GA 25 – e que se desdobraria ao

O eixo orientador da interpretação de Jaran (2010) é a questão da possibilidade da metafísica e o que lhe interessa antes de tudo, assim, é o encaminhamento dado por Heidegger ao tema kantiano da *metaphysica naturalis*, a metafísica como disposição natural no homem. Dado esse interesse, é ressaltado, no trabalho, o tratamento heideggeriano da essência da metafísica como o *acontecimento fundamental* do *Dasein* (*Grundgeschehen*; GA 9, p. 122), a *metafísica do Dasein* no sentido do *genitivo subjetivo*: a livre transcendência do *Dasein* na direção de mundo e de ser¹⁸. Uma vez que o programa de uma *fundamentação da metafísica* (*Grundlegung der Metaphysik*) se encontra, em Heidegger, de fato associado à explicitação desse *Grundgeschehen*, tratar-se-ia, afinal, de mostrar a raiz existencial da origem de toda “tendência” à metafísica. Mas precisamente aqui se compreende também a restrição do trabalho do pesquisador aqui referido. Pode-se dizer que esse trabalho – bem como toda pesquisa interessada em compreender como Heidegger concebeu, no período que vai de 1927-1930, a *possibilidade* da metafísica tradicional – acaba por se restringir à reconstrução do momento meramente *negativo-destrutivo* da *metafísica do Dasein*, isto é, restringe-se à *metafísica do Dasein* em seu aspecto de uma *repetição* (*Wiederholung*) da metafísica tradicional, o problema da “*fundamentação da metafísica*” (*Grundlegung der Metaphysik*), deixando-se em geral de lado a problemática positiva da *metafísica do Dasein*.

É certo que a *metafísica do Dasein* envolve um momento *crítico*, na medida em que visa a apontar para a incapacidade da tradição de pensar o ser por outros meios que não o recurso a um ente supremo qualquer, tomado como o fundamento do ente no todo. Além disso, ela é mesmo e igualmente *destrutiva*; pois, ao chamar atenção para a bifurcação operante no interior da *filosofia primeira* de Aristóteles (a um só tempo, pesquisa do *ente como ente*, ontologia, e do *ente como um todo* e de seu *fundamento unificado*, teologia), o seu objetivo é

menos até o curso do verão de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie* (GA 32).

¹⁸ „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein“ (GA 9, p. 122).

mostrar que há um problema filosófico genuíno aí escondido, um problema anterior, situado aquém, e que precisa ser esclarecido, a saber, o problema do ser, a questão do copertencimento de tempo e ser. Tendo pensado o ser exclusivamente a partir do ente e, mais especialmente, sempre pelo recurso a um *ens summum*, a tradição metafísica não teria chegado, porém, a perguntar pela raiz da bipartição operante na metafísica de Aristóteles, incorrendo sempre em uma teologização da problemática ontológica; e essa é a razão pela qual Heidegger, por meio de sua apropriação peculiar de Kant – metafísica como *disposição natural (Naturanlage)* no homem –, pretende elaborar a questão da *possibilidade* da metafísica, como questão de sua raiz existencial e como campo de questões tão inevitáveis quanto legítimas. Esse é o aspecto negativo-destrutivo da *metafísica do Dasein*.

A *metafísica do Dasein*, contudo, não se restringe a esse momento negativo-destrutivo, reconstruído no livro de François Jaran: ela envolve também um exercício *positivo-construtivo* de filosofia, precisamente onde reside a sua produtividade. Além disso, ela não é apenas a expressão de um *acontecimento fundamental* no *Dasein (Grundgeschehen; genitivo subjetivo)*, no sentido da *metaphysica naturalis* no homem, mas é também a *descrição* desse acontecimento, isto é, ela designa também uma investigação cujo tema é o *Dasein* enquanto *vinculado ao ente no todo (genitivo objetivo)*, isto é, no sentido positivo-construtivo a *metafísica do Dasein* é sobretudo uma pesquisa dedicada à explicitação do *modus essendi* da transcendência, partindo sempre do suposto que a transcendência é o acontecimento irruptivo da compreensão de ser no interior do ente como um todo (*Seiendes im Ganzen*) – uma pesquisa, em suma, elaborada em um registro que inevitavelmente alarga aquele da analítica existencial de *Ser e tempo* (§§ 9-83).

Precisamente essa *metafísica do Dasein*, como pesquisa e investigação, será desenvolvida como uma hermenêutica do vínculo, pesquisa que nos interessa aqui caracterizar. Enquanto visava, de fato, a uma explicitação da

raiz existencial da bipartição ontoteológica da metafísica tradicional, isto é, precisamente enquanto estava interessado na interpretação da *disposição natural* (*Naturanlage*) no homem para a metafísica, Heidegger acabou por esboçar uma fenomenologia da situação humana de vinculação ao *ente como um todo*, uma hermenêutica da formação figuradora de mundo centrada na temática do *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência em uma multiplicidade de sentidos, uma investigação que acabaria extrapolando o seu objetivo primeiro de demonstrar, por meio de uma descrição da bidimensionalidade própria da transcendência do *Dasein* – a ambivalência de existência/ser-lançado –, a presença de uma cisão temática na disciplina dos fundamentos.

Tudo isso, certamente, é importante também para nós. Como hermenêutica do vínculo, porém, a *metafísica do Dasein* implicou um alargamento na interpretação de Heidegger da situação humana iniciada em *Ser e tempo*, algo que teria consequências sobre o seu conceito de homem; e a despeito da importância desse desenvolvimento temático, esse aspecto tem passado despercebido aos intérpretes. No que se refere a Jaran (2010), a não identificação e o não reconhecimento da produtividade da hermenêutica do vínculo deve-se ao seu ponto de partida interpretativo. Embora tenha identificado a imbricação temática, no pensamento de Heidegger, da afirmação da filosofia como metafísica e da elaboração do primeiro diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica, o autor não chegou a notar que esse diagnóstico é de certo modo uma prestação de contas de Heidegger com o seu próprio projeto da ontologia fundamental, uma vez que, no interior de *Ser e tempo*, investiga-se basicamente na direção do problema *ontológico* – enquanto Heidegger, desde o final de 1927, está precisamente a ver que a *metafísica* tradicional traz sempre consigo também um problema *teológico*, problema que, para Heidegger, é essencialmente *cosmológico* – o problema do *ente no todo*.

Jaran insistiu em que o título *metafísica do Dasein* tem sobretudo que ver com uma resposta de Heidegger à recepção de *Ser e tempo* pelos seus pares.

Ao fazê-lo, deixou de considerar, assim, a possibilidade de que a *metafísica do Dasein* pode estar referida, tal como sugere Dahlstrom (2005, p. 66), às possibilidades e aos eventuais limites do projeto de *Ser e tempo*¹⁹. Ao que nos parece, a elaboração de um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica – desde a preleção sobre Kant inverno de 1927/28 (GA 25), mas, sobretudo, no curso sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26) – está associada a percepção de que se faz necessário tratar, na investigação filosófica, também da problemática do *ente no todo* – e, em Heidegger, esse será o problema do *todo ontológico*, o mundo como a multiplicidade do ser, de modo a compreender como é possível que, para um ente essencialmente *simples (einfach)* como o *Dasein*, isto é, uma unidade essencialmente indecomponível em pedaços, seja possível algo como a sustentação e a formação figuradora de um todo que é o próprio todo do mundo, o todo ontológico como aquele *no todo* do ente, no envolvimento com o qual o ente que compreende o ser já sempre existe.

Para Jaran (2010), Heidegger teria necessitado acentuar o tom metafísico de seu projeto da ontologia fundamental a fim de salvaguardar as suas investigações de uma possível associação à antropologia filosófica. Assim, assumir-se metafísico teria sobretudo que ver com um repúdio da antropologia filosófica como filosofia primeira e com o desejo de ser bem compreendido como filiado à tradição de Platão e Aristóteles; e essa assunção, ademais, teria apenas sido *facilitada* pela intelecção, após a publicação de *Ser e tempo*, de uma

¹⁹ Sem ignorar que o programa filosófico da *metafísica do Dasein* envolve, de fato, a contraposição de Heidegger às tendências filosóficas de seu tempo (especialmente à antropologia filosófica de Max Scheler e a algumas formas de metafísica), Dahlstrom (2005) sugeriu que a *metafísica do Dasein* diz respeito, antes de tudo, ao intuito de Heidegger de pensar e fundar uma “metafísica pós-kantiana” a fim de radicalizar o tratamento da “concreção” do *Dasein* facticamente lançado (algo que aproximaria Heidegger, segundo Dahlstrom, dos idealistas alemães), e isso para poder resistir, ainda mais fortemente do que em *Ser e tempo*, às pressuposições do naturalismo científico, ao dogmatismo religioso e a qualquer noção desmundanizada e a-histórica de subjetividade, bem como às visões de mundo advindas de todas essas tendências. No que segue, veremos que essa intuição de Dahlstrom sobre o tema da *concreção (Konkretion)* do *Dasein* facticamente lançado aponta para o caminho interpretativo mais adequado. Mas não temos condições, no âmbito desse trabalho, de avaliar a tese que aproximaria Heidegger do idealismo alemão.

bifurcação no seio da filosofia primeira de Aristóteles²⁰. Ora, não há dúvidas de que Heidegger necessitou posicionar-se publicamente a respeito de seu livro, a fim de tomar distância da antropologia filosófica de seu tempo (especialmente de Max Scheler)²¹. Todavia, se considerarmos a ideia da *metontologia* defendida por Heidegger no curso sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26), a transformação da ontologia fundamental na “ôntica metafísica” (*metaphysische Ontik*) que torna tema da investigação filosófica o ente no seu todo, à luz dos ganhos da ontologia fundamental – isto é, à luz da essência descoberta do *Dasein* enquanto *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) –, então é possível dizer que “assumir-se” metafísico ou propor um salto no interior da metafísica tem antes algo que ver, em Heidegger, com uma assimilação da ontologia fundamental para dentro de um projeto mais abrangente que ela própria, a *metafísica do Dasein* como unidade de ontologia fundamental e metontologia; isso não como simples intuito de tomar partido em face da recepção “antropologizante” de *Ser e tempo*, mas com vistas a trazer o problema do *ente no todo* (*Seiendes im Ganzen*) para o interior da pesquisa sobre o dar-se de ser na compreensão de ser. A consideração temática da *metontologia* permite mostrar, então – e isso não é feito por Jaran –, que a transformação metafísica da ontologia fundamental (um transformação metontológico-metafísica), é sinal de um *enfrentamento* de Heidegger com o projeto de *Ser e tempo*, um enfrentamento que precisa ser considerado no contexto de uma repetição da problemática do fundamento ôntico da ontologia fundamental, expressa no § 83 desse livro.

Parece-nos, assim, que há um caminho possível e imanente para a consideração da requisição feita por Heidegger, logo após a publicação de *Ser e*

²⁰ “Comme personne n’a su comprendre le renversement qu’implique, par rapport à l’interrogation courante, la primauté de la question du sens de l’être, Heidegger se réclamera plus ouvertement d’Aristote et de Platon et préférera à l’expression peut-être encore ambiguë d’une ‘ontologie fondamentale’ celle plus décisive d’une ‘métaphysique du *Dasein*’” (JARAN, 2010, p. 30).

²¹ Quanto a isso, observe-se especialmente a introdução da preleção sobre idealismo alemão do verão de 1929, *Der deutsche Idealismus (Fichte – Schelling – Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, onde Heidegger apresenta com maior detalhe sua crítica das tendências antropológicas e metafísicas de seu tempo. Ainda sobre o necessário distanciamento com relação à antropologia, cf. SZ, § 10.

tempo, de uma transformação metafísica da ontologia fundamental, a saber, a consideração de que a metontologia envolve o problema de um fundamento ôntico para a ontologia fundamental. A partir disso, pode-se ver que *metafísica do Dasein* encontra seu motivo mais genuíno não primeiramente no repúdio de uma identificação da ontologia fundamental à antropologia filosófica, mas sim em um problema filosófico peculiar que *Ser e tempo* não chegou a tratar: o vínculo do *Dasein* ao ente no todo, o seu ser-lançado em meio ao ente no todo (“inmitten des Seienden im Ganzen”; GA 9, p. 110) –, o problema “teológico”, a questão do τὸ θεῖον, esse peculiar momento no interior da definição aristotélica de metafísica. Tendo em vista que a transformação metafísica da ontologia fundamental tem início por meio de sua conversão interna (*Umschlag*) em uma *metontologia*, pesquisa temática voltada precisamente à investigação do ente no todo ou, como mostraremos, do vínculo do *Dasein* ao ente no todo, é possível afirmar ainda que a metontologia e a *metafísica do Dasein* estão associadas ao problema do “fundamento ôntico” (*ontisches Fundament*; SZ, 436) da ontologia fundamental, chamado por Heidegger, nas linhas finais de *Ser e tempo*, de problema “velado” (*eingehüllt*) ou “de princípio” (*grundsätzlich*) no interior da definição de filosofia que perpassa o livro de 1927 (cf. SZ, p. 436-437).

Para além da problemática do *poder-ser-total* (*Ganzseinkönnen*) do *Dasein* – desenvolvida, em *Ser e tempo* (§§ 46-53), em uma conexão íntima com as análises do ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) –, a questão quem vem à tona no parágrafo final de *Ser e tempo* (§ 83) remete, antes, à temática peculiar do ente no todo (*Seiende im Ganzen*), ao problema da θεολογική de Aristóteles. Heidegger compreende tratar-se aí de um problema *cosmológico*, o problema daquilo que, vindo ao encontro no *Dasein* ele mesmo, transpassa-o, a saber, o ente no todo. Enquanto abarcado pelo ente, o *Dasein* é uma relacionalidade não-mediada de *compreensão de ser* e de *fenomenalização de mundo*, isto é, ele é uma *dinâmica de propagação* (*Erstreckung*); é *pressão-pulsão* (*Drang*) na direção de sempre novas figurações de totalidade; é um deixar-se tomar pelo ente no todo, deixando-

se inserir assim em uma dinâmica que, como veremos, é essencialmente *lúdica*, pois é a dinâmica no decurso da qual explodem ou irrompem as unidades de sentido que vão compor a trama do mundo humano, tornando possível que o ente que traz consigo a marca da compreensão de ser (isto é, o ente *livre*, o ente que *transcende*) possa sair de seu estado inicial de *sonolência* (*Dämmerzstand*), isto é, daquela situação crepuscular de um lusco-fusco, na qual ainda não se consolidou a relacionalidade vinculada ao ente. Na medida em que toma parte de um jogo em que foi sempre já colocado, o *Dasein* acontece em deixando ser a dinâmica mesma da formação de mundo, uma *formação figuradora* (*Bildung*) de mundo, lúdica porque determinada, de um lado, pelo caráter de pressão no *Dasein* mesmo e, de outro, pela resistência prestada pelo ente em face dessa pressão, implicando que as unidades de sentido sejam descobertas como em uma *brincadeira-jogo* (*Spiel*).

Se é de fato assim, então será possível dizer que a *metafísica do Dasein* tem, primeiramente, o sentido de mostrar como o ser se forma na medida em que o *Dasein* brinca com o ente; significa: o ser se multiplica em unidades de sentido e o mundo devém mundo para o *Dasein*, podendo ser fixado em uma figura de totalidade (*Bild*), no decurso de uma exposição (*Aussetzung*; *Ausgesetzsein*) ao ente e de uma *confrontação* (*Auseinandersetzung*) com o ente viabilizada pela *liberdade* – o fundamento do fundamento. Liberdade, em seu movimento originário de um livre brincar, é conceito que, na *metafísica do Dasein*, está mesmo *antes* de ser e de tempo, passando a valer, por isso, como a questão fundamental da filosofia e da existência humana (cf. GA 31, 134-135). Esta é a razão, parece-nos, da necessidade da transformação metontológica da ontologia fundamental e da afirmação da filosofia como *metafísica do Dasein*: trazer para o interior da elaboração da *questão do ser* (*Seinsfrage*) o problema do *vínculo* (*Bindung*) do *Dasein* ao ente *no todo*, como vínculo originado na liberdade da transcendência do *Dasein*, ente que é *por-mor-de-si-mesmo* (*Umwillen seiner*). É nesse horizonte, ademais, que a fenomenologia da temporalidade extática será

desformalizada, isto é, mais importante do que a apreensão dos esquemas formais da temporalidade do ser (*Temporalität des Seins*) – nível último de formalização no interior da pesquisa ontológica da ciência do ser nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) – será a descrição da *temporalização do mundo*, isto é, a formação figuradora que se consuma ludicamente em cada livre jogo de *transcendência e ente no todo*, feita possível desde a *temporalidade do Dasein* (*Zeitlichkeit*).

Assim, após a fenomenologia da temporalidade extática investir na formalização esquemática dos êxtases da temporalidade, em seu caráter extático-horizontal e como origem dos projetos de sentido de ser do ente (especialmente nos *Grundprobleme der Phänomenologie*; GA 24), impõe-se a Heidegger, diante do problema, digamos, “teológico” do vínculo ao *ente em um todo*, a necessidade de descrever o *dar-se* (*es gibt*) de *ser* e de *mundo* para o ente que traz consigo a marca da temporalidade (*Zeitlichkeit*): pois o dar-se de mundo passaria a ser compreendido precisamente com irrupção da livre transcendência em meio ao ente no todo. Tal descrição, ademais, não poderia perder de vista que a acontecência de ser e de mundo para um *ser-o-aí* (*Dasein*) concreto envolve o advento do ente na clareira do *aí* (*Da*), o fenômeno da *entrada do ente no mundo* (*Welteingang des Seienden*; GA 9, p. 159), de tal modo que a “subsistência fáctica da natureza” passaria também a ser afirmada como um *pressuposto* (*Voraussetzung*; cf. GA 26, 199) – embora não como origem ou condição de possibilidade! – do fenômeno originário da existência humana, isto é, o dar-se concreto de ser e de mundo no *Dasein* do homem.

A *metafísica do Dasein*, como uma transformação metafísica originária da ontologia fundamental, consuma-se por meio do *retorno* (*Rückschlag*) da ontologia fundamental ao seu ponto de partida. Esse ponto de partida, porém, não é propriamente um ponto, mas uma *situação peculiar*, a saber, a exposição, a confrontação do *Dasein* com o ente no todo, vivenciada no decurso de uma experiência que o existente humano faz “*com*” o ente, com o ente enquanto aquilo

que o transpassa. Enquanto abarcado pelo ente no todo e, em sentido mais específico, enquanto *corpóreo* (*körperlich*) e enquanto um *corpo-vivo* (*Leib*), o *Dasein* já sempre se encontra posto em um jogo, posto em uma brincadeira que constitui o próprio *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*) – noção que será pensada por Heidegger no decurso de uma peculiar apropriação da antropologia de Kant, isto é, como interpretação metontológico-metafísica de um conceito antropológico-pragmático.

Esse retorno ao lugar de origem do questionamento filosófico precisa ser lido, assim, como um retorno ao âmbito ou lugar primeiro da vinculação – o lugar da própria experiência de ser, pode-se dizer –, o todo-originário do *Dasein* enquanto corpóreo, enquanto corpo vivo, isto é, enquanto vinculado à natureza que vem ao encontro nele mesmo, de uma natureza que – corporeidade e sexualidade – é sempre de algum modo acolhida e integrada pelo *Dasein*, ente que existe precisamente na medida em que, como veremos, se espalha em corporeidade e em sexualidade. Assim, a *metafísica do Dasein* é, assim, um olhar de totalidade (*compreensivo-inclusivo; inbegrifflich*) que considera o *Dasein* enquanto envolvido e tomado pelo ente; logo, enquanto posto em jogo e, por isso mesmo, enquanto a destinado a existir no modo da formação figuradora de mundo (*Weltbildung*).

No registro da *metafísica do Dasein*, como o era em *Ser e tempo*, a compreensão de ser (*liberdade; transcendência*) é o *fenômeno originário* (*Urphänomen*) da existência humana. Agora, porém, trata-se de descrever a *acontecência* (*Geschehen*) da compreensão de ser enquanto um fenômeno complexo, isto é, um fenômeno que, de algum modo, envolve o ente. Pensada desde os *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) no quadro da *diferença ontológica* (*ontologische Differenz*), como o vigor da unidade não mediada do compreender-ser e do comportar-se para com entes, a compreensão de ser, o fenômeno originário da existência humana, é a consumação, na transcendência da liberdade do *Dasein*, da diferença entre *ser* e *ente*, diferença que está na base

de um vínculo inextirpável desses dois: ser e ente. O interessante aí, porém, é que o dar-se dessa diferença envolve considerar que “o ser somente *se dá* na medida em que o ente também já é em um aí [*Da*]” (GA 26, 199; grifo nosso)²², isto é, na medida em que se deu “entrada do ente no mundo” (*Welteingang von Seienden*; GA 26, p. 249), o que, por sua vez, somente é possível no *Dasein* do homem²³.

Pode-se dizer que o tema da metontologia, como desformalização da fenomenologia da temporalidade extática em uma teoria da temporalização do mundo (questão de como o tempo se faz mundo), é precisamente a investigação desse fenômeno complexo da consumação da compreensão de ser, ou seja, o tratamento da compreensão de ser como um fenômeno instaurado, na acontecência da transcendência da liberdade, em meio ao ente no todo. Esse fenômeno remete à facticidade do existente humano singular e concreto, à sua facticidade contingente, a qual, por sua vez, envolve de algum modo a subsistência fáctica da natureza (cf. GA 26, 199). Trata-se, a um só tempo, da formação figuradora de mundo enquanto fixação de uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*), como também da *singularização* (*Vereinzelung*) do *Dasein*, o seu próprio tornar-se *um*, no decurso da formação do todo.

A metontologia, como mostrou Tengelyi (2011) – e, conseqüentemente, a *metafísica do Dasein* –, acaba por repensar a filosofia do “projeto de mundo” (*Weltentwurf*), na medida em que põe um limite à ideia da manifestação de uma “produtividade originária primeira” (cf. GA 26, 272), um limite que se impõe, em última instância, ao esquema extático temporal do “quando – então” (*wenn – so*) e à compreensão, associada a isso, do por-mor-de-si (*Umwillen seiner selbst*) como uma força centrípeta, isto é, um poder sempre referir o mundo a si, de modo a apreender o sentido. Nessa acepção, o por-mor-de-si é sobretudo uma função

²² „Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist [...]“.

²³ Pode-se adiantar que o pensamento e a descrição da acontecência (*Geschehen*), em perspectiva metontológico-metafísica, não é investigação voltada à determinação do *a priori* de todo acontecer, tal como na ontologia fundamental de *Ser e tempo*, mas é precisamente a descrição do *acontecer* fáctico e concreto do ente que se constitui enquanto possibilidade-de-acontecer, considerado que sua acontecência envolve o ente (cf. GA 26, p. 199).

teleológica. Mas ele, porém, não é só isso. No curso sobre Leibniz (GA 26), a estrutura projetiva do *Dasein* é repensada, vindo a ser caracterizada como a *pressão* (*Drang*) da transcendência, como a *vibração* (*Schwingung*) primeira na direção do *espalhamento* (*Streuung*) no múltiplo, movimento extático diante do qual o por-mor-de-si certamente continua tendo uma função especial, como origem da vincularidade em geral, mas não vai mais “explicar sozinho” a dinâmica de acontecência do mundo. Pois, uma vez que essa dinâmica está sempre associada à experiência da *resistência* (*Widerstand*) prestada pelo ente em face da pressão ou pulsão de espalhamento, então o por-mor-de-si é ele mesmo apenas um elemento na composição da trama do mundo, cuja função é específica, a saber, constituir a obrigatoriedade ou a vincularidade originária do ser-isso (*Daß-sein*) e do ser-assim (*So-sein*), nunca podendo, porém, determinar por si só a envergadura (*Weite*) e o preenchimento (*Fülle*) do que é arrancado do velamento no decurso de uma exposição lúdica da transcendência ao ente no todo: os nexos de significatividade (*Bedeutsamkeitsbezüge*) irrompem na *confrontação*, sendo tão-somente “organizados” na vincularidade do por-mor-de-si.

É somente a partir do conceito metontológico de liberdade e da compreensão adequada do fenômeno designado por ele – a fim de caracterizá-lo, Heidegger fala na *história originária* (*Urgeschichte*; GA 26, 272) do homem, um *evento primordial* (*Urereignis*; GA 26, 274) – que se pode apreender a dimensão propriamente crítica e destrutiva da metontologia e da *metafísica do Dasein*, isto é, somente a partir daí é possível apreender corretamente em que medida esse programa filosófico envolve a crítica da tradição ontoteológica, ou seja, não basta considerar a recepção de *Ser e tempo* na bibliografia de comentário. A metontologia envolve a compreensão de certos “fatos primitivos” (cf. Tengelyi, 2011, p. 138-144); e é tão somente na medida em que considera tais “fatos”, tudo aquilo que é da ordem do “ur-” – o problema da origem –, que Heidegger “destrói” o *principium rationis* da tradição metafísica.

Heidegger quer mostrar como esse princípio é operante na metafísica

que subjaz à lógica de Leibniz, mas sua crítica remonta a Aristóteles e à tradição como um todo. É nesse sentido que vem à tona o problema da liberdade, como o “fundamento do fundamento” (*Grund des Grundes*)²⁴. Heidegger vai pensar a liberdade não tanto como a autotranscendência do *Dasein* na direção de mundo (tal como em *Ser e tempo*), mas, como dissemos, sobretudo enquanto o abismo (*Abgrund*) do fundamento do ente no todo, de modo que a liberdade não é, em sentido estrito, nada senão esse próprio *nada do mundo* – um *nihil originarium* (GA 26, 252)²⁵.

No que concerne, assim, à interpretação da *metafísica do Dasein*, resta avançar em uma reconstrução da hermenêutica do vínculo ao *ente no todo*, o que demanda um exercício de interpretação. Esse passo tem o sentido de recuperar o momento propriamente positivo ou produtivo da *metafísica do Dasein*, uma hermenêutica da situação humana que lança luzes sobre as implicações últimas do *ser-junto* (*Sein-bei*) e do *estar lançado* (*Geworfensein*) do *Dasein* humano *em meio ao ente em um todo*. É justamente nesse âmbito de problemas, ainda, que a hermenêutica do vínculo cumpre o papel central atribuído por Heidegger à *metafísica do Dasein*: o tratamento da “finitude no homem” (GA 3, 218-19). Se do ponto de vista negativo-destrutivo o ganho dessa consideração temática seria a recondução das origens da metafísica ontoteológica à estrutura bifurcada e bidimensional da transcendência do *Dasein* – projeto do qual Heidegger se distanciaria a partir de 1930 –, do ponto de vista positivo-constutivo, porém, interessa mostrar como a hermenêutica do vínculo, ao tratar do ser-o-aí em sua concreção metafísica, firma-se, em sua produtividade própria, como uma filosofia da finitude em sentido radical.

Ao tratar da finitude humana, a *metafísica do Dasein* lança luz sobre a

²⁴ „Die Freiheit ist der Grund des Grundes“ (GA 9, 174).

²⁵ É a liberdade, como liberdade para o fundamento e, pode-se dizer, como liberdade para o vínculo o que está na base daquela pergunta de Leibniz repetida por Heidegger: “por que, afinal, o ente e não antes o nada?” („Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“; GA 9, p. 122). Para uma história do enfrentamento de Heidegger com o *principium rationis* de Leibniz e da tradição, cf. Dahlstrom,

situação peculiar que é a dinâmica de *liberdade (Freiheit)* e *vínculo (Bindung)*, fenômenos decisivos para a compreensão da essência da formação de mundo (*Weltbildung*) como *jogo da vida (Spiel des Lebens)*; e é por essa razão que defendemos aqui que o cerne do empreendimento filosófico da *metafísica do Dasein* pode ser apreendido pela tríade conceitual formada por *liberdade, vínculo* e *jogo da vida*, conceitos essenciais de toda a reflexão de Heidegger no período de 1927-1930.

É preciso ter em conta, por fim, que essa investigação transita por um terreno de grandes disputas. Na literatura de comentário, Heidegger foi acusado, por exemplo, de *incorrer* em uma metafísica, ao advogar a *metafísica do Dasein*, tendo posto em risco todo o sentido de um projeto crítico-transcendental de filosofia (cf. CROWELL, 2000)²⁶. Os proponentes da tese de um recrudescimento ôntico por parte de Heidegger apontam, por exemplo, para a suposta ambivalência da noção de *fundamento (Grund)* com que Heidegger trabalha, bem como para as dificuldades, associadas a essa noção, para se compreender o que Heidegger entendeu por *pressuposto (Voraussetzung)* ou por *condição de possibilidade (Bedingung der Möglichkeit)*. A discussão é tanto mais difícil na medida em que envolve o problema da relação entre filosofia transcendental e metafísica, ou entre idealismo e realismo, noções com as quais Heidegger sempre manteve relação de fato ambivalente.

Esse tema, no que segue, será tratado dentro dos limites próprios estabelecidos pelo problema de uma requisição, por parte de Heidegger, de um fundamento ôntico para a ontologia fundamental, questão crucial para se compreender a sua defesa de uma transformação metafísica da ontologia fundamental, bem como a introdução e centralidade da problemática do fundamento (*Grund*) no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*. Tendo em vista, porém, que Heidegger se afastaria, a partir de 1930, do projeto da *metafísica*

²⁶ Para uma introdução à ampla problemática envolvida na discussão de Crowell sobre o problema do fundamento ôntico para a ontologia fundamental, cf. Dürmaier (2003).

do Dasein como fundamentação da metafísica, o foco do trabalho deve ser sobretudo a análise e interpretação das sendas abertas e não exploradas, dos caminhos indicados e ainda não percorridos, razão pela qual nos interessa enfatizar o aspecto positivo-constutivo da metafísica do Dasein, a produtividade da hermenêutica do vínculo.

CAPÍTULO I – A transformação metontológica da ontologia fundamental e a ideia de uma *Metafísica do Dasein*

A fim de nos aproximarmos da *metafísica do Dasein* em seu aspecto produtivo de hermenêutica do vínculo, a partir do qual encaminharemos o problema da *formação figuradora de mundo (Weltbildung)*, faz-se necessário compreender, em um primeiro momento, os motivos internos da requisição de Heidegger de uma *transformação metafísica (metaphysische Verwandlung)* da ontologia fundamental. Iniciaremos, então, *não* pela apresentação do aspecto propriamente positivo-constutivo da *metafísica do Dasein* (o tema será introduzido no capítulo 2), mas por meio de uma primeira caracterização da insurgência do problema do *ente no todo (Seiendes im Ganzen)* como uma questão capaz de repercutir sobre a concepção do projeto heideggeriano de filosofia no final dos anos 1920.

O primeiro momento do trabalho, assim, é de interesse filológico. A ideia da *metafísica do Dasein*, iniciada com a *metontologia*, está associada a um fenômeno que vem à tona já em *Ser e tempo*, mas que não chega a ganhar ali uma tematização específica, a saber, o *ser-referido (Angewiesenheit)* do *Dasein* ao *ente no todo (Seiendes im Ganzen)*, o *ser-junto (Sei-bei)* no sentido de um existir na relacionalidade vinculada com o subsistente (*das Vorhandene*) em sentido amplo (seção 1.1). Esse ser-referido está manifesto em uma ambivalência da noção de *mundo (Welt)* em *Ser e tempo*; e essa ambivalência, por sua vez, conecta-se com o problema do *fundamento ôntico (ontisches Fundament)* da ontologia fundamental, problema formulado no § 83 de *Ser e tempo* (seção 1.2). Proporemos que a transformação metafísica da ontologia, iniciada com a *metabolé* em uma *metontologia*, visa a dar conta desse envolvimento peculiar do *Dasein* com o ente no todo (seção 1.3).

1.1. Elementos para uma consideração imanente da virada metafísica na filosofia de Heidegger: a questão do § 83 de *Ser e tempo* sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental

A primeira menção de Heidegger a um problema do fundamento ôntico da ontologia fundamental vem à tona apenas nas linhas finais do último parágrafo de *Ser e tempo*, o § 83. Até então dedicado à analítica existencial (§§ 9-83), Heidegger realiza, nesse momento do seu texto, um escrutínio do que fora apresentado. Segundo o autor, o escopo da analítica existencial, então desenvolvida, não era senão o de “interpretar, de modo existencial-ontológico e a partir de seu fundamento, o todo originário do *Dasein* fáctico com vistas às possibilidades do existir próprio e impróprio” (SZ, 436; itálicos do autor)²⁷. Também o caráter e as pretensões eminentemente ontológico-existenciais da analítica existencial são logo imediatamente reafirmados: aquilo que justifica o seu empreendimento é o suposto básico de que “isso a que chamamos ‘o ser’ [o escopo último da ontologia fundamental] está aberto na compreensão de ser que, enquanto compreender, é constitutiva do *Dasein* existente” (SZ, 437)²⁸, razão pela qual compete à analítica existencial explicitar, na fenomenologia da temporalidade extática, o *a priori* da compreensão de ser.

Aparentemente, não há nada de novo no tom do último parágrafo de *Ser e tempo*, nada que já não tivesse sido declarado diversas vezes de modo explícito ao longo da analítica existencial: é bastante conhecida, afinal, a premissa básica de *Ser e tempo* segundo a qual todo o comportamento humano possível assenta na *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*), que, por sua vez, se deixa explicitar sob os termos de *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). O problema fundamental de *Ser e tempo*, conseqüentemente, vem à tona já por meio da conjunção no título do livro, cuja função é remeter ao copertencimento de *tempo* e *ser*. *Ser e tempo*

²⁷ „[...] das *ursprüngliche Ganze* des faktischen *Daseins* hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch *aus seinem Grunde* zu interpretieren“.

²⁸ [...] „so etwas wie ‚Sein‘ ist erschlossen im *Seinsverständnis*, das als Verstehen zum existierenden *Dasein* gehört“.

mobiliza uma fenomenologia da temporalidade extática do *aí (Da)*, da *abertura (Erschlossenheit)* ou da *clareira (Lichtung)* compreensiva no homem, do *aí* compreendido como o lugar do *encontro (Begegnung)* ou, na terminologia tradicional, da aparição (*Erscheinung*) do ente. A meta de *Ser e tempo* é, assim, a demonstração do *tempo (Zeit)* como a raiz de todo o *encontro* possível e, enquanto tal, como o fundamento do comportamento humano em geral.

A despeito desse tom mais geral, que indicaria a simples reiteração de teses puramente ontológico-existenciais – elucidativas do tipo peculiar de filosofia transcendental que orienta a ontologia fundamental –, há algo digno de nota no interior desse parágrafo final, uma dificuldade especial e que pode fornecer o fio condutor para uma interpretação imanente da transformação metafísica da ontologia fundamental, isto é, a proposição da metontologia e a defesa da *metafísica do Dasein*. É o próprio Heidegger quem chama atenção para a existência de um problema. Logo após haver repetido a definição de filosofia, apresentada anteriormente no § 7º, ainda na introdução do livro, Heidegger faria uma advertência cujas consequências queremos interpretar. Segundo aquela definição, “a filosofia é uma ontologia fenomenológica universal que tem o seu ponto de partida na hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, fixou o termo do fio condutor de todo o perguntar filosófico no lugar onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*” (SZ, 38; 436)²⁹. Pode-se dizer que essa definição abre e encerra *Ser e tempo* e, entretanto, Heidegger faz uma ressalva. Ele observa que essa tese, essa definição de filosofia, não pode ser tomada de modo dogmático, pois ela traz consigo um problema “*velado*” (*eingehüllt*) e de *princípio (grundsätzlich; cf. SZ, 436)* que pode ser formulado por meio da seguinte questão: “pode acaso a ontologia fundamental fundar-se *ontologicamente*, ou ela requer também um fundamento *ôntico*, e *qual* ente deve assumir essa função de

²⁹ „[...] die Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“.

fundação?” (SZ, 436; itálicos do autor)³⁰.

Essa é uma questão certamente difícil e, por isso mesmo, decisiva para a compreensão dos rumos da filosofia de Heidegger. Como notamos acima, há intérpretes que não reconhecem qualquer positividade nessa questão, não identificando aí senão um tipo de recrudescimento ôntico da filosofia transcendental de Heidegger, um haver resvalado na metafísica, ou seja, um deslize, um equívoco de Heidegger (cf. CROWELL, 2000). Parece-nos possível mostrar, contudo, que há um aspecto positivo nessa questão, no sentido preciso de que ela aponta para um caminho de pensamento que representa, a nosso ver, um aprofundamento e um alargamento interpretativos, e não uma perda.

A fim de que essa positividade se faça visível, é preciso interpretar o sentido da questão sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental. Para o encaminhamento dessa questão, parece-nos, não é preciso ir muito longe: o próprio § 83 concede as primeiras indicações. Em primeiro lugar, é preciso ter em vista o sentido dos usos de itálicos no interior desse parágrafo. Esse procedimento pode parecer, inicialmente, de interesse demasiado filológico. Mas as suas vantagens ficarão evidentes por si mesmas: são precisamente os itálicos do autor que nos fazem ver, nesse parágrafo final, que aquilo que lhe interessa, ao colocar a questão do fundamento ôntico, é tratar do “*todo originário*” do *Dasein*, “*a partir de seu fundamento*” (cf. SZ, 436-437).

O tratamento conceitual do “*todo originário*” do *Dasein*, considerado “*a partir de seu fundamento*”, constitui, segundo o § 83 de *Ser e tempo*, a meta da analítica existencial. Sendo assim, compreende-se que Heidegger tenha repetido, nesse momento, a definição de filosofia: a ontologia fundamental, a questão do sentido do ser (*Seinsfrage*), não poderia prescindir da hermenêutica desse todo originário, pois ele é o *ponto de partida* da própria filosofia, uma vez que é o lugar

³⁰ „[...] lässt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muss die Funktion der Fundierung übernehmen?“.

onde se acha amarrado o fio condutor de todo o perguntar filosófico, o lugar “onde ele *brota* e para onde ele *retorna*” (SZ, 38; 436). Quando analisada mais de perto, não fica difícil notar, porém, que há, no interior dessa definição, uma indeterminação da natureza desse *todo originário*, o “ali” (*dort*) onde o fio condutor de todo filosofar se encontra amarrado, o “a partir de onde” (*woraus*) da própria filosofia, definida nesse momento como ontologia fenomenológica universal. Além disso, ao pôr a questão sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental, Heidegger parece indicar que o *todo originário* do *Dasein* fáctico ainda não foi descrito *integralmente*, isto é, parece indicar que ainda é possível alargar a consideração temática do *Dasein*, apontando para além do § 83.

Agora, cabe perguntar, em que direção far-se-ia um tal alargamento? Antes, uma recapitulação: porque visa a uma elaboração explicitativa (*Herausarbeitung*) da compreensão de ser, *Ser e tempo* inicia por uma analítica existencial do *Dasein* na *cotidianeidade* e o seu fim é a extração e apreensão, no conceito, dos *existenciais* do *Dasein*. O objetivo da investigação é compreender a estrutura da abertura compreensiva, a clareira, um esforço que passará pela determinação do *Dasein* como *cuidado* (*Sorge*) e do *tempo* como o sentido da estrutura do cuidado. *Grosso modo*, é a este resultado que chega *Ser e tempo*: a mobilidade (*Bewegtheit*) do existir humano cotidiano como cuidado (*Sorge*), em todas as suas modulações possíveis – *ocupação preocupada* (*Besorgen*), *preocupação com o outro* (*Fürsorge*) e *cuidado de si* (*Selbstsorge*) –, assenta na mobilidade do tempo originário do *porvir* (*Zukunft*), do *vigor-de-ter-sido* (*Gewesenheit*) e da *atualidade* (*Gegenwart*)³¹; ou dito de outro modo: a origem

³¹ „Die Verfassungsganzheit der Sorge hat den möglichen *Grund* ihrer Einheit in der Zeitlichkeit. Die ontologische Aufklärung des »Lebenszusammenhangs«, das heißt der spezifischen Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins muß demnach im Horizont der zeitlichen Verfassung dieses Seienden angesetzt werden. Die Bewegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das *Geschehen* des Daseins. Die Frage nach dem »Zusammenhang« des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der *Geschehensstruktur* und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*. [...] Die Analyse des Geschehens führt vor die Probleme einer thematischen Untersuchung der Zeitigung als solcher“

ontológica unificada para a experiência do objeto – conquistada, na analítica existencial, por meio da hermenêutica do agir prático-operativo do ser-no-mundo cotidiano com utensílios – é a unidade extática da temporalidade originária, enquanto origem dos distintos *modos de ser* (*Seinsweise*). A ela, exclusivamente, se deve reconduzir todo projeto possível de sentido de ser; e é o seu tratamento o que deve assegurar o *horizonte transcendental* (*transzendentaler Horizont*) da questão do ser, isto é, a questão do ser, como questão do copertencimento de *tempo* e *ser*, precisa ser encaminhada por meio de uma fenomenologia da temporalidade extática, com vistas à explicitação do *todo originário* do *Dasein* (SZ, 436-37)³².

É nesse horizonte de temas e de problemas que Heidegger vai formular a questão “velada” e subjacente à definição de filosofia do § 7º de *Ser e tempo*. De certo modo, é como se Heidegger perguntasse agora: com vistas à elaboração da questão do ser, é suficiente essa descrição do *todo originário* do *Dasein* oferecida em *Ser e tempo*? Essa pergunta, parece-nos, deriva da seguinte suspeita: é suficiente a “redução” e a recondução dos *modos de ser* (*Seinsweise*) à temporalidade extática, ou acaso teria a analítica existencial, como fenomenologia da temporalidade extática do *ái* (*Da*), incorrido naquele tipo de formalização última da qual Heidegger se pretendia livre desde o início da analítica, ao insistir que a analítica existencial é a mais concreta das investigações, que ela, assim como a própria compreensão de ser, *não paira no ar*³³?

Um outro uso de itálicos, na continuidade do mesmo § 83, aponta para uma direção interessante, uma vez que pode valer como a pista de um caminho

(SZ, 374-375).

³² Sobre a derivação da unidade da temporalidade originária por meio de uma analítica do trato do ser-no-mundo cotidiano com utensílios, cf. Käufer, 2003. Sobre a recondução de todo projeto de ser aos esquemas horizontais que dão unidade aos êxtases da temporalidade originária, cf. Heinz, 2001.

³³ „Der Titel ‚Phänomenologie‘ drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als ‚Probleme‘ breitmachen“ (SZ, 27-28).

que Heidegger viria a percorrer, no período imediatamente posterior à publicação de *Ser e tempo*, com vistas precisamente ao asseguramento desse todo. Referindo-se novamente à analítica existencial, Heidegger escreve: “a abertura prévia do ser, mesmo que não conceitual [ou seja, enquanto pré-ontológica], possibilita que o *Dasein* existente como ser-no-mundo possa se comportar *em relação ao ente*, tanto em relação ao ente que vem ao encontro em um mundo como em relação a si mesmo” (SZ, 437)³⁴. Esse itálico em “*em relação ao ente*” (*zu Seiendem*), a essa altura do texto, não parece uma arbitrariedade de Heidegger. A nosso ver, ele é uma indicação de que o “lugar” (*dort*) onde o termo do fio condutor de todo o perguntar filosófico se encontra fixado, o lugar onde brota (*woraus*) o questionamento filosófico e para onde ele retorna – ou seja, o “todo ontológico” – não é nenhuma abstração ou algo que paire no ar (*freischwebendes*), mas diz respeito, antes, ao existir fáctico do *Dasein* humano em seu *ser-referido* (*Angewiesenheit*) ao *ente no todo* – algo que, pretendemos mostrar na sequência, indica uma acepção básica do fenômeno do *vínculo* (*Bindung*).

A questão sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental, assim, o problema dito por Heidegger *velado e fundamental* no interior da definição de filosofia apresentada em *Ser e tempo*, está associada, parece-nos lícito interpretar, àquilo que, na preleção sobre Leibniz do verão de 1928, seria pensado como a “função do ôntico” (cf. GA 26, 210) na possibilitação tanto do fenômeno originário da existência humana como compreensão de ser – na medida em que este fenômeno deve supor a *entrada do ente no mundo* (*Welteingang vom Seienden*; GA 26, 270) –, bem como na possibilitação da própria pesquisa filosófica (embora essa pesquisa vá ser concebida agora não tanto como ontologia fundamental, mas sim como *metafísica do Dasein*). Ao que nos parece, a partir desse ponto torna-se um tanto menos obscura aquela que talvez seja a mais inquietante passagem de

³⁴ „Die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein ermöglicht, daß sich das Dasein als existierendes In-der-Welt-sein *zu Seiendem*, dem innerweltlich begegnenden sowohl wie zu ihm selbst als existierendem, verhalten kann“.

Heidegger no período da *metafísica do Dasein*:

Uma vez que o ser somente se dá na medida em que o ente já está em um aí, reside de modo latente na ontologia fundamental uma tendência no sentido de uma transformação metafísica originária, a qual somente se faz possível se o ser for compreendido em sua problemática plena. A necessidade intrínseca de que a ontologia retorne ao lugar de onde ela havia partido pode ser elucidada no fenômeno originário da existência humana: que o ente “homem” possa compreender ser; no compreender ser repousa por sua vez a consumação da diferença entre ser e ente; o ser somente se dá na medida em que o *Dasein* compreende ser. Dito em outras palavras: a possibilidade de que o ser se dê no compreender pressupõe a existência fáctica do *Dasein* e essa, por sua vez, pressupõe a subsistência fáctica da natureza. Precisamente no horizonte do problema do ser posto radicalmente mostra-se que tudo isso somente se torna visível e pode ser compreendido enquanto ser quando uma totalidade possível do ente já está aí (GA 26, 199)³⁵.

Essa é uma passagem difícil, certamente, e toda a sua dificuldade advém, é necessário reconhecer, da não elaboração da noção de *pressuposição* (*Voraussetzung*) aí em pauta. A despeito disso, ela pode ser interpretada com base no que dissemos acima sobre a questão do fundamento ôntico da ontologia fundamental, nos seguintes termos: se o *Dasein* fosse apenas um *compreender-ser* abstrato e meramente formal, então não seria possível falar em comportamento humano. O motivo é simples: o que Heidegger compreende por comportamento, o poder comportar-se (*Sich-verhalten-können*) do *Dasein*, depende necessariamente do vínculo relacional do existente humano a um todo possível do ente, ou seja, comportamento, em Heidegger, significa *ser em relação ao ente* (*Sein zu Seiendem*), e é assim que o *Dasein* sempre é.

Mas há ainda outro elemento muito importante manifesto nessa citação.

³⁵ „Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, die erst möglich wird, wenn Sein in seiner vollen Problematik verstanden ist. Die innere Notwendigkeit, daß Ontologie dahin zurückschlägt, von wo sie ausgegangen war, kann man am Urphänomen der menschlichen Existenz deutlich machen: daß das Seiende ‚Mensch‘ Sein versteht; in dem Verstehen von Sein liegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist“.

Quando Heidegger diz que “o ser somente se dá na medida em que o ente já é em um aí”, ele está chamando a atenção para o fato de que esse *aí* (*Da*) é apenas um *aí* para a *aparência* (*Erscheinung*) ou para o *vir-ao-encontro* (*Begegnung*) do ente, ou seja, que o *aí* somente é isso o que ele é – um *aí* – uma vez que o ente *aí advém*. O que interessa a Heidegger marcar nesse momento, conseqüentemente, é o fato de que tanto o fenômeno da *compreensão do ser do ente* (*Seinsverständnis*) quanto o *dar-se* (*es gibt*) de algo como *ser em geral* (*Sein überhaupt*) *envolvem* a “entrada do ente no mundo” e, conseqüentemente, *supõem* o ente. Assim, a apreensão do sentido preciso em que o *ente* (*das Seiende*) entra em cena aqui como sendo um *pressuposto* (*Voraussetzung*) para que algo como *ser se dê* (*es gibt*) na compreensão é todo o desafio com o qual Heidegger se vê confrontado logo após haver publicado *Ser e tempo*.

Na metontologia e na *metafísica do Dasein*, essa é a questão central e, parece claro, o que está aí em questão é o problema do “todo originário” do *Dasein*, todo para o qual a ontologia fundamental necessita retornar, transformando-se, como indicado no excerto citado, em uma *metafísica*. Com a diferença de que esse todo é claramente concebido agora a partir da essencial relação que o *Dasein* tem com o subsistente em sentido amplo, a “subsistência fáctica da natureza” – noção que, nesse excerto, parece identificar-se com aquela do “ente no todo”. Ao que nos parece, a questão final do § 83 de *Ser e tempo* quer chamar a atenção precisamente para esse envolvimento peculiar do *Dasein* com o subsistente (*das Vorhandene*) em sentido amplo, complexificando o problema do “todo originário” do *Dasein* e tocando, com isso, no problema do *fundamento ôntico* da ontologia fundamental e, como vimos no excerto citado, também no problema da própria filosofia³⁶.

³⁶ A terminologia do *retornar* – *zurückschlagen* – é marcante tanto no excerto citado, como na definição de filosofia que está em *Ser e tempo*, § 7^o e § 83. Agora, porém, o retorno está qualificado como *transformação metafísica originária* (*ursprüngliche metaphysische Verwandlung*); e o “lugar” (*dort*) desse retorno, igualmente, é aí determinado: o todo originário do *vínculo* (*Bindung*) do existir humano ao ente no todo; o todo da relacionalidade humana ao ente; todo

Heidegger, seguramente, não vai aqui se orientar no sentido de um tipo qualquer de naturalismo³⁷; e contudo, é clara a indicação, na passagem citada, de que a subsistente de algum modo integra a composição do mundo humano. Essa presença do subsistente (*das Vorhandene*), seu vir-ao-encontro em um *Dasein*, precisamente, é a questão que interessa agora pensar. É preciso observar que essa presença desconcertante do subsistente não é estranha a *Ser e tempo* – embora lhe seja um tanto inconveniente. Antes de concluir o capítulo por meio da exposição do modo como essa intelecção do vínculo ao subsistente em sentido amplo vai implicar a ideia da metontologia e da *metafísica do Dasein*, passemos a algumas palavras sobre o modo como o ser-referido (*Angewiesenheit*) ao subsistente vem à tona em *Ser e tempo* por meio de um uso um tanto impreciso das aspas sobre a palavra *mundo*.

1.2. O *Dasein* entre o mundo do sentido e a concreção ôntica do “mundo”: ou a ambivalência que vem à tona em um certo uso de aspas

Poucos conceitos são tão importantes quanto o conceito de *mundo* para a analítica existencial de *Ser e tempo*, para o projeto da ontologia fundamental como um todo, bem como para a determinação dos rumos da filosofia de Heidegger nesse período situado entre *Ser e tempo* e a *Kehre*. A estrutura fundamental do *Dasein* é definida em *Ser e tempo* como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) e a noção acaba por orientar toda a analítica existencial do *Dasein* cotidiano, isto é, toda a primeira seção de *Ser e tempo* (§§ 9-44). Como fica evidente já a partir da própria cunhagem do conceito, a noção de *mundo* é o termo central – o *momento* (*Moment*) central – para a compreensão do ser-no-mundo como um todo³⁸. Entretanto, a despeito da centralidade dessa noção, uma

originário de um vínculo que, quando visualizado e tornado tema de investigação, leva à noção de formação figuradora de mundo (*Weltbildung*).

³⁷ Esse temor foi recentemente ecoado por Padui (2013), cuja leitura dessa passagem repete a de Crowell (2000).

³⁸ A noção de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) é indicação formal de um fenômeno unitário (*einheitliches Phänomen*). Mas Heidegger observa: “A impossibilidade de dissolução [da estrutura ser-no-mundo] em elementos agregáveis, como pedaços, não exclui uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos de sua configuração”. A partir daí, Heidegger destaca os

ambivalência vem à tona em seu uso no interior de *Ser e tempo*, referente a saber se o ser-no-mundo existe enquanto referido a um *mundo de sentido*, a um *mundo como totalidade de entes*, ou a *ambas as coisas*.

Uma primeira questão que se pode colocar, antes ainda de irmos à questão das aspas sobre a palavra mundo, diz respeito, inicialmente, ao que significa, para o *Dasein*, ser *em (in)* um mundo, quando ele, ao mesmo tempo, é (*ist*) o seu mundo³⁹. Tendo afirmado o mundo como um *existencial*, enquanto a estrutura *a priori* de cada mundo em particular (cf. SZ, p. 65)⁴⁰, Heidegger necessitou identificar mundo e *Dasein*. E o problema que se impõe, então, é que, *sendo* o seu mundo, o *Dasein* não poderia, a rigor, ser *em* um mundo – ao menos não enquanto for pressuposto um sentido inequívoco de mundo. Ora, uma vez que, por definição, o *Dasein* é ser-em-um-mundo, então fica claro que, desde o início, o sentido de mundo é problemático em *Ser e tempo*. Essa dificuldade incide também sobre o estatuto do *ser-em (In-sein)*, ou seja, sobre o sentido da *in-sistência* (o ser do próprio “em”) do *Dasein* existente em um mundo, obrigando-nos a questionar sobre o significado preciso dessa “in-sistência” e, junto a isso, acerca do estatuto ontológico do *em-quê (Worin)* desse in-sistir enquanto tal, o mundo.

A fim de caracterizar o ser-em, Heidegger recusa qualquer interpretação que se esboce no quadro de uma óptica da espacialidade geométrica, e remete, antes de tudo, ao acontecer de um “morar” (*wohnen*), de um “habitar” (*habitare*),

momentos constitutivos dessa estrutura e esboça, tendo-os em vista, a divisão dos capítulos decisivos da analítica do *Dasein* na cotidianidade. O capítulo terceiro da primeira seção do livro ocupa-se do *mundo*; o capítulo quarto do *quem* do ser-no-mundo; e o capítulo quinto ocupa-se do *ser-em*. No capítulo sexto, a unidade do todo estrutural será interpretada como *cuidado (Sorge)*. Cf. SZ, § 12, 53. Sobre o modo como a noção de *momento (Moment)*, advinda da mereologia husserliana das terceiras *Investigações lógicas* (1900), determina a consideração heideggeriana da relação entre as partes e o todo do ser-no-mundo, por oposição ao conceito tradicional de parte (*Teil*) como peça ou pedaço (*Stück*), conferir Øverenget (1998), bem como a dissertação de mestrado de Mezzomo (2009).

³⁹ „Das Worinnen des primären Selbstverständnisses hat die Seinsart des Daseins. Dieses *ist* existierend seine Welt“ (SZ, 364).

⁴⁰ „Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt“.

de um “fazer paragem” (*sich aufhalten*). Essa caracterização, vale frisar, não tem um sentido meramente metafórico, antes disso: “em” (*in; an*) significa: “eu estou acostumado [*gewohnt*], tenho familiaridade com... e cuido de algo” (SZ, 54)⁴¹, de tal modo que o “em”, enquanto definidor do existente humano, diz respeito ao *ser* desse ente, implicando diretamente um sentido especial de “eu sou”, nas palavras de Heidegger: “Eu moro, eu faço paragem junto a algo... junto ao mundo, como aquilo que é confiável, deste ou daquele modo. Ser, enquanto infinitivo de “eu sou”, significa: eu moro junto a..., eu estou familiarizado com...” (SZ, 54)⁴².

Ser-em significa, assim, morar, habitar, fazer paragem *em um mundo*. E mundo, conseqüentemente, revela-se como a morada ou a habitação do *Dasein*, ainda que em um sentido inicialmente pouco determinado. Claro está, ao menos, que ao afirmar o *Dasein* como ser-no-mundo, Heidegger já extrapolou o plano das questões sobre *condições de possibilidade* do habitar, sobre o *a priori* de cada mundo em particular – o *Dasein* é o seu mundo –, e já se encontra no plano do acontecer fáctico da existência. O ser-no-mundo, afinal, é sempre ser em um mundo *possível*, tornado de alguma maneira possível. Logo, ele é sempre um *algo mais* com relação a esse *a priori* da mundaneidade em geral, ou seja, trata-se de um âmbito outro. Ora, justamente esse aspecto outro do mundo, do mundo tornado possível e instituído como o *em-quê* do morar e habitar humanos, é preciso determinar melhor.

Antes de avançarmos na apresentação das determinações desse *em-quê*, é importante recapitular brevemente as advertências terminológicas de Heidegger quanto ao emprego do termo de *mundo*. Em *Ser e tempo*, nas linhas

⁴¹ „an“ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas“; “*Eu estou acostumado*” é a tradução literal de “*Ich bin gewohnt*”. Entretanto, vale ter em mente que *gewohnt* é participio passado do verbo alemão *wohnen*, utilizado por Heidegger no § 12 para definir o ser-em em sua insistência. Sendo assim, “eu estou acostumado” ou “eu estou habituado” tem aí o sentido do nosso “*eu estou em casa*”, expressão que utilizamos no português brasileiro, corriqueiramente, para designar o fato de que estamos habituados a algo.

⁴² „Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzialverstandenen, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit...“ (SZ, 54).

introdutórias do capítulo dedicado à analítica da “mundaneidade do mundo”, Heidegger distingue quatro significados fundamentais da expressão mundo, a saber: 1) mundo como *conceito ôntico*, como o “*todo do ente [All des Seienden]* que pode subsistir no interior do mundo”; 2) mundo como *termo ontológico [ontologischer Terminus]*, remetendo ao ser do ente mencionado no n. 1; 3) mundo como *conceito pré-ontológico e existenciário (existenziell)*, como “aquilo ‘em que’ um ser-o-aí fático enquanto tal ‘vive’”; e 4) mundo como o *conceito ontológico-existencial da mundaneidade*, como o *a priori* da mundaneidade em geral. Feita essa enumeração, Heidegger faz uma observação, digna de nota, quanto ao uso terminológico desse conceito: “Nós tomamos a noção de mundo, terminologicamente, para a designação do significado aqui fixado sob o número 3; Porém, caso esse conceito seja, ocasionalmente, empregado no sentido mencionado em primeiro lugar [conceito de mundo n. 1], então esse significado será marcado pelo uso das aspas” (SZ, 65)⁴³.

Na analítica do ser-no-mundo cotidiano interessa, assim, precisamente o conceito de mundo n. 3, o *mundo sem aspas*, o em-quê (*worin*) onde um *Dasein* fático “vive” (“*lebt*”). No decurso da analítica da mundaneidade do mundo, esse em-quê do existir in-sistente do *Dasein* é descrito, inicialmente, por meio do conceito de *mundo circundante*, ou *ambiente (Umwelt)*. Com o objetivo de apreender o traço definidor desse mundo-entorno, Heidegger se dedica, nos parágrafos iniciais da analítica da mundaneidade (§§ 15-16), a uma interpretação do ser do ente que vem ao encontro do *Dasein*. Essa interpretação, por sua vez, pressupõe que o existir extático implica a *dispersão (Zerstreuung; SZ, 67)* do ser-no-mundo em uma multiplicidade de *tratos (Umgang)* possíveis com o ente que

⁴³ A uma caracterização dos diversos significados do conceito de mundo segue-se, assim, a delimitação de seu uso terminológico, fazendo com que dois desses quatro significados ganhem centralidade, a saber, o conceito de mundo grafado *sem aspas* (conceito n. 3) e o conceito de mundo *entre aspas* (conceito n. 1). O primeiro deles, o mundo sem aspas (conceito n. 3), é justamente o em-quê do morar do ser-no-mundo e, logo, é o mundo que propriamente interessa a Heidegger. O segundo deles, o mundo entre aspas, é o conceito tradicional de mundo, a noção de mundo como o todo dos entes subsistentes, noção de que Heidegger pretende tomar distância em *Ser e tempo*.

Ihe vem ao encontro, denominado *ente intramundano* (*innerweltliches Seiende*). A pressuposição dessa característica existencial do *Dasein*, por fim, permite que Heidegger não apenas caracterize, de um lado, o ser-no-mundo cotidiano como *ocupação preocupada* (*Besorgen*) e, de outro, o ente intramundano como *utensílio* (*Zeug*), mas também que ele apresente, já nesses parágrafos iniciais, uma indicação capaz de desformalizar a caracterização do mundo como o em-quê da in-sistência do *Dasein*: o ser-no-mundo cotidiano é *ser no mundo da obra* (*Werkwelt*)⁴⁴. Ocupado com a realização de uma obra (*Werk*), o “*Dasein* cotidiano compreende a si mesmo [...] inicialmente e o mais das vezes a partir *daquilo com o que* ele se acha ocupado”, de tal forma que, existindo de modo impessoal na cotidianidade, o *Dasein* é aquilo mesmo com o que ele se acha ocupado – “a gente é aquilo que a gente empreende” (SZ, 239). Sendo assim, compreende-se que Heidegger tenha afirmado que o *Dasein* seja o seu mundo e que o em-quê da compreensão primária de si mesmo tenha, para ele, o seu próprio modo de ser (SZ, 364), ou seja, que o mundo tenha o modo ser do *Dasein*.

Em repetidas passagens de *Ser e tempo*, Heidegger afirmou ainda que o *Dasein* se encontra, a maior parte do tempo, cativo de si próprio (*benommen*), absorvido na ocupação e empenhado na concretização de sua obra em um mundo. Essa temática, bastante conhecida, é explorada por Heidegger com vistas ao tratamento da questão sobre o *quem* (*Wer*) do ser-no-mundo cotidiano, respondida sob os termos de *impessoalidade* (*das Man*). Heidegger diz: “o *Dasein* é, de início e o mais das vezes, tomado pelo seu mundo. Esse modo de ser da absorção no mundo e, com isso, o ser-em que Ihe serve de base determinam essencialmente o fenômeno que vamos perseguir agora por meio da questão:

⁴⁴ Antes da publicação de *Ser e tempo*, Heidegger já havia se dedicado, em sua preleção do verão de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, a um delineamento do caráter de *obra* (*Werk*) do mundo circundante. Tendo sido proferido em Marburg no verão de 1925, esse curso universitário é contemporâneo da redação de *Ser e tempo*, concluída em abril de 1926, e pode ser lido, segundo Kisiel (1989), como um esboço de *Ser e tempo*. Nessa preleção, assim como em *Ser e tempo*, o decisivo é compreender a *função de possibilidade de encontro* (*Begegnisfunktion*) exercida pelo mundo da obra, como possibilidade da *liberação* (*Freigabe*) que dá origem à determinidade (*Bestimmtheit*) do ente e que, assim, possibilita o seu enquadramento no quadro de um *mundo em obra*. Cf. GA 20, § 23, 251-292.

quem é o ser-o-aí na cotidianidade?” (SZ, 113-114)⁴⁵. Esse ser-tomado do *Dasein* pelo seu mundo (sem aspas), no sentido do mundo da obra ou do em-quê de sua morada, é decisivo também para a compreensão de fenômenos tais como o *decair* (*Verfallen*) e o *estar-lançado* (*Geworfenheit*), noções empregadas em *Ser e tempo* sobretudo com vistas ao esclarecimento dessa *absorção* (*Aufgehen*) em um mundo⁴⁶.

Aqui, chegamos a um ponto importante, a partir de onde se pode compreender por que Heidegger, nas linhas finais de *Ser e tempo*, pergunta pela necessidade ou não de um fundamento ôntico para ontologia fundamental. Pois a despeito da delimitação de mundo como o em-quê do habitar do ser-no-mundo, do mundo como *mundo da obra*, bem como do intuito de proceder a uma investigação do *a priori* da mundaneidade em geral, a analítica do *Dasein* na cotidianidade acaba por afirmar que o *ser-lançado* (*Geworfenheit*) desse ente implica o seu *estar* irremediavelmente *referido* (*Angewiesenheit*) ao “todo do ente”, ao “mundo” grafado entre aspas em *Ser e tempo*, o mundo como “conceito ôntico” (cf. SZ, 87; 137-138)⁴⁷.

Dito de outro modo: o problemático, aqui, o indicativo de um problema é o fato de que, ainda que tenha priorizado a investigação do *ser* do mundo (sem aspas) e tenha se colocado em busca da determinação ontológico-existencial do “*a priori* da mundaneidade em geral” – o que obriga, de certo modo, a uma “abstração” do ente na direção de uma formalização conceitual do seu ser –

⁴⁵ „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen. Diese Seinsart des Aufgehens in der Welt und damit das zugrundeliegende Insein überhaupt bestimmen wesentlich das Phänomen, dem wir jetzt nachgehen mit der Frage: *wer* ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?“

⁴⁶ Aqui, acompanho a tradução de F. Castilho de *Aufgehen* por absorção. É esse, ademais, o sentido de *aufgehen in etwas*, como nota o Wahrig: 5. In etwas aufgehen – in eine Sache eingehen, mit etwas verschmelzen, isto é, entrar em algo, fundir-se com algo.

⁴⁷ Vale reproduzir aqui a nota de J. E. Rivera, tradutor de *Sein und Zeit* para o castelhano, a respeito do termo alemão *Angewiesenheit*. Ele observa: “[...] los términos alemanes *angewiesen* y *Angewiesenheit* indican que el Dasein queda referido irremediavelmente a un “mundo”, es decir, a unos entes intramundanos. Esta irremediable referencia implica también la idea de que el Dasein “necesita” de esos entes, que de alguna manera *depende* de ellos, significaciones éstas que también resuenan en las correspondientes palabras alemanas”.

Heidegger não pode evitar a insurgência, no interior do capítulo dedicado à mundaneidade do mundo, da problemática do vínculo do *Dasein* ao ente como um todo, no sentido da subsistência fáctica da natureza em sentido amplo. Nas palavras de Heidegger: “o *Dasein*, na medida em que é, já sempre se referiu a um ‘mundo’ [conceito de mundo n. 1] que lhe vem ao encontro, pertence essencialmente ao seu ser esse *estar-referido*” (SZ, 87)⁴⁸. Ao que nos parece, esse peculiar ser-referido (*angewiesen*) ao “mundo” como o “todo do ente” (*All des Seienden*) é o que repercute na pergunta final de *Ser e tempo* sobre um fundamento ôntico para ontologia fundamental, problema ao qual Heidegger retornaria no contexto de elaboração da *metafísica do Dasein*, tal como vimos na passagem supracitada da preleção sobre Leibniz (GA 26).

Outro exemplo disso está no parágrafo de *Ser e tempo* dedicado aos fenômenos do *decair* e do *estar-lançado* (§ 38). Após haver caracterizado a abertura do *aí* (*Da*) na cotidianeidade por meio de uma análise dos fenômenos do *falatório* (*Gerede*), da *curiosidade* (*Neugier*) e da *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*), Heidegger observa, no início do § 38, que esses fenômenos apontam, num conjunto, para um modo fundamental da própria cotidianeidade, a saber, o *decair* (*Verfallen*). A primeira definição de *decair*, por sua vez, aponta para o caráter ambivalente de mundo a que vimos fazendo referência. Heidegger diz:

O título [*decair*], o qual não expressa qualquer valoração negativa, deve significar: o *Dasein* está, de início e o mais das vezes, *junto* ao “mundo” de que ele se ocupa. Esse absorver-se junto a... tem em geral o caráter de um estar perdido na publicidade do impessoal. O *Dasein* já sempre se desvencilhou de si mesmo como um poder-ser-si-mesmo próprio e caiu em um “mundo”. O haver-decaído em um “mundo” designa a absorção no ser-com-o-outro, na medida em que esse último é conduzido pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade (SZ, 175)⁴⁹.

⁴⁸ „Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt‘ angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*“.

⁴⁹ „Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenheit

O trecho citado é um exemplo do uso algo impreciso, em *Ser e tempo*, das aspas sobre a palavra *mundo*. Pois, lembremo-nos, o uso de aspas deveria remeter ao conceito ôntico de mundo, ao mundo como o todo do ente que pode *subsistir* (*vorhanden sein*) em um mundo. Assim, a primeira afirmação no excerto acima é a de que o *Dasein* se encontra, por assim dizer, caído *no próprio ente*. Entretanto, a ressalva de Heidegger, na mesma passagem, de que o “haver-decaído em um ‘mundo’ designa a absorção no ser-com-o-outro”, é um indício, por outro lado, de que Heidegger está pensando sobretudo no mundo da obra, no mundo cotidiano compartilhado, como o lugar por excelência do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. No decurso do mesmo parágrafo, Heidegger diz:

Aquilo que chamamos anteriormente de impropriedade do *Dasein* alcança, agora, uma determinação mais precisa por meio da interpretação do decair. [...] Impropriedade não designa algo como um não-mais-ser-em-um-mundo. Pelo contrário, ela constitui precisamente um modo proeminente do ser-em-um-mundo, o qual consiste em um pleno haver-sido-tomado pelo “mundo” e pela coexistência dos outros no impessoal. O não-ser-si-mesmo representa uma possibilidade positiva do ente que, estando essencialmente ocupado, é absorvido em um mundo (SZ, 175-176)⁵⁰.

Que é, afinal, isso que *toma* (*nimmt*) o *Dasein*? O ente ele mesmo no seu todo, a subsistência fáctica da natureza em um sentido amplo aí incluída, ou a obra-mundo, o mundo-projeto? Ou seriam as duas coisas? Nessa passagem, isso não fica claro. Na primeira ocorrência da palavra, *mundo* vem grafado entre aspas (“mundo”) e, portanto, deveria designar o todo do ente subsistente em um sentido amplo (conceito de mundo n. 1). Todavia, é do mundo como o em-quê de uma habitação conjunta que Heidegger está falando aí, como o lugar da existência comum sob os modos da *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), o mundo sem aspas (conceito de mundo n. 3). Na sequência do texto citado, o próprio Heidegger faz

an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird“.

⁵⁰ „Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten, erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens eine schärfere Bestimmung. [...] Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht.

questão de enfatizar que o *Dasein*, no movimento de decair, não cai *no ente*, e sim “no mundo, o qual pertence mesmo ao seu ser” (conceito de mundo n. 4; SZ, 176). E, na página seguinte, Heidegger acaba por afirmar novamente que o *Dasein* se acha decaído em... e remetido a... um “mundo” (cf. SZ, 177), ou seja, de algum modo dependente do ente a fim de ser o que ele é.

Esse estar-referido ao ente, precisamente, viria a constituir a intelecção decisiva da metontologia e da *metafísica do Dasein*, tal como indicado na seção anterior. Essa é a razão pela qual o problema ganha centralidade nos textos-chave do período (1927-1930). Ao pronunciar-se novamente sobre o fenômeno do *ser-referido* (*Angewiesenheit*) ao ente no todo no livro sobre Kant de 1929, por exemplo, Heidegger é claro:

No comportamento em relação ao ente que o homem mesmo não é, ele se depara com o ente já como aquilo pelo qual ele é levado ou carregado, como aquilo a que ele se acha referido e de que ele, por uma razão de princípio, nunca poderá se assenhorear, e isso a despeito de toda cultura e técnica. Referido ao ente que ele mesmo não é, ele é, ao mesmo tempo, impotente por princípio com respeito ao ente que ele próprio sempre é (GA 3, 228)⁵¹.

Esse ser-referido *ao ente* é indicativo de um tipo bastante peculiar de “dependência” do *Dasein* com relação ao ente como um todo; esse modo peculiar de dependência, que precisa ser interpretado e bem compreendido, não chega a ser explicitamente tematizado em *Ser e tempo*, dada a prevalência do problema da estrutura sintética em que se esclarece a origem do sentido compartilhado e das determinações de algo como algo. Agora, porém, o que chama a atenção de Heidegger é o vínculo do *Dasein* ao ente como um todo, ao ente como aquilo que o transpassa e o sobrepassa. O problema do vínculo do *Dasein* ao ente em um todo é, assim, uma novidade temática da *metafísica do Dasein*, embora venha à tona nas entrelinhas de *Ser e tempo*.

⁵¹ „In Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig“.

Quanto a isso é fundamental compreender que Heidegger, ao pensar o vínculo (*Bindung*), não se interessa pelo “todo do ente” no sentido da cosmologia tradicional, mas sim pelas *implicações* do ser-referido do *Dasein* a um todo possível do ente, sobretudo no que diz respeito à “obrigatoriedade” (*Verbindlichkeit*) do ter-que-ser ou ter-que-existir sempre em um modo de relacionalidade (*Verhaltenheit*) ao ente, isto é, sempre em se comportando em relação ao ente (*Sein zu Seienden*). Nesse sentido, a seguinte sentença de *Was ist Metaphysik?* (1929) é bastante esclarecedora:

Tão certo como nós nunca apreendemos absolutamente o todo do ente em si, é certo também que nós inegavelmente nos encontramos postos aí em meio ao ente sempre de algum modo desvelado no todo. No fim das contas, há uma diferença essencial entre o apreender do todo do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente no todo. O primeiro é impossível por uma razão de princípio. O segundo é algo que acontece permanentemente no nosso *Dasein* (GA 9, 110)⁵².

A partir dessas passagens, parece-nos lícito afirmar que a *metafísica do Dasein*, em seu momento positivo-constutivo como hermenêutica do vínculo (*metafísica do Dasein* no sentido do genitivo objetivo), visa a considerar o fenômeno do *Dasein* sem perder de vista a sua dimensão ôntica: o seu estar irremediavelmente referido ao ente como um todo ôntico, vínculo determinante do comportamento humano. A questão do § 83 de *Ser e tempo* sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental pode ser lida, assim, como uma indicação da necessidade de avançar na caracterização, iniciada na analítica existencial de *Ser e tempo*, do *todo originário do Dasein fático a partir de seu fundamento*. Especialmente o problema do *ser-referido (Angewiesenheit) do Dasein ao ente no todo* – o problema da compreensão de ser, da transcendência, como fenômeno instaurado *em meio ao ente no todo* – é o que impõe essa necessidade à pesquisa filosófica. De certo modo, essa é também a ocasião propícia para que

⁵² „So sicher wie wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiss finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichfinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein“.

um problema filosófico de importância capital venha a ser albergado pela investigação filosófica de Heidegger, a saber, o problema em torno do “ente no todo”, a ser pensado, certamente, não por meio de uma metafísica etiológico-arqueológica (Vigo, 2008), ou seja, não nos moldes da metafísica tradicional, mas como aprofundamento da problemática do *ser-junto* (*Sein-bei*) ao ente e do ser-lançado do *Dasein* no ente no todo, e isso com vistas ao esclarecimento do modo propriamente humano de existir como vinculado ao ente no todo.

O *ser-junto* (*Sein-bei*), na acepção do ser-referido ao ente, ao subsistente em sentido amplo, vai ser integrado à compreensão do “todo originário” do *Dasein* fático, do qual fala Heidegger no § 83 de *Ser e tempo*. No excerto da preleção sobre Leibniz que citamos na seção anterior, esse ser-junto ao subsistente é inclusive afirmado como condição para que o ser se dê no compreender – a tese mais forte em GA 26, p. 199. Essa afirmação, então, implicará conceber uma *pesquisa temática* capaz de apreender esse todo, e é para tanto que entra em cena a *metafísica do Dasein*. Se o “todo originário” do *Dasein* fático, o ponto de partida do questionamento filosófico, é, como afirmamos na introdução, o todo de uma situação, apreendida precisamente no conceito do *vínculo* (*Bindung*), então se faz necessário apreendê-lo de modo abrangente, ou seja, enquanto esse todo que ele é, por meio de um questionamento *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*). A *metafísica do Dasein*, enquanto unidade de ontologia fundamental e metontologia, exerce precisamente essa tarefa. O fenômeno complexo do ser-referido da compreensão de ser ao ente como um todo implica o “salto no interior da metafísica”⁵³, do qual fala Heidegger ao recordar sua conversa com Scheler de dezembro de 1927(GA 26, 165). Essa metafísica, que inicia na metontologia, é *compreensivo-inclusiva* (*inbegrifflich*).

⁵³ „[...] der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschritt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d. h. sie von Grund aus zu entwickeln“.

1.3. A transformação metontológico-metafísica da ontologia fundamental e a filosofia como um perguntar *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*)

É por meio de uma *metontologia*, entendida como *metabolé* ou *transformação interna* (*Umschlag*) da ontologia fundamental, que se dá a transformação metafísica da filosofia. O termo metontologia constitui uma idiosincrasia da preleção do verão de 1928, não tendo sido empregado novamente por Heidegger nos outros cursos do período, nem tampouco na obra publicada. A despeito disso, a ideia da metontologia é decisiva para a compreensão da *metafísica do Dasein*, bem como para a identificação, operante em diversos textos do final da década de 1920, de filosofia e metafísica. Longe de designar “uma *ôntica sumária* no sentido da ciência universal” (GA 26, 199) – dedicada, por exemplo, à construção, por via indutiva, de uma visão de mundo fundada nos ganhos das distintas ciências particulares –, interessa à metontologia *repetir* (*wiederholen*) a problemática do *ente no todo* (*Seiendes im Ganzen*), a fim de pensar, de modo compreensivo-inclusivo, a *possibilitação* (*Ermöglichung*) da experiência de ser e tempo, o que teria implicações sobre o modo de elaboração e encaminhamento da questão filosófica fundamental⁵⁴. Veremos que ela envolve também uma tentativa de resposta ao problema de uma bipartição interna na filosofia primeira de Aristóteles.

Referindo-se, no curso sobre Leibniz (GA 26), ao fato de que o fenômeno originário da existência humana, a compreensão de ser, está essencialmente associado e mesmo supõe, de alguma maneira, a “subsistência fática da natureza”, Heidegger diz:

⁵⁴ É de Alexander Schnell (2011) a tese de que a metontologia trata da *possibilitação* (*Ermöglichung*) da experiência (*Erfahrung*) de ser e de tempo, experiência a que Heidegger faz menção em sua *Carta sobre o humanismo* (1946), precisamente ao se referir ao inacabamento do livro *Ser e tempo* (Cf. GA 9, 328). Para Schnell, trata-se, aí, da problemática da “experiência do transcendental”, isto é, da experiência daquilo que torna possível a *dadidade* (*Gegebenheit*) do objeto. Ele a interpreta a partir da afirmação de Heidegger, em *Ser e tempo*, de que “o caráter de aberto da possibilidade se funda na possibilitação prévia” (SZ, § 53, 262). Cf. Schnell, 2011, 77-89. O tema da *possibilitação* da ontologia fundamental, referido à questão da base ôntica desse saber, também aparece em GA 24, 26.

Disso resulta a necessidade de uma problemática peculiar que, então, tenha o ente no todo como tema. Esse novo questionamento é latente à essência da própria ontologia e resulta de sua virada interna, de sua *metabolé*. Eu chamo de *metontologia* a essa problemática. E aqui, no âmbito do perguntar metontológico-existenciário, também está o âmbito da metafísica da existência [...] (GA 26, 199)⁵⁵.

E na página seguinte, Heidegger acrescenta:

A metontologia somente é possível com base e na perspectiva da problemática ontológica radical e em uma unidade com ela. Precisamente essa radicalização da ontologia fundamental é o que dá impulso à dita transformação interna da ontologia a partir de si mesma. Isso que nós, aparentemente, separamos aqui em 'disciplinas' e que, com esses títulos, corremos o risco de não ver adequadamente, é uma coisa só – do mesmo modo como a diferença ontológica é um fenômeno originário ou o fenômeno originário da existência humana. Pensar o ser como o ser do ente e apreender o problema do ser de modo radical e universal significa, ao mesmo tempo, tornar tema, à luz da ontologia, o ente em sua totalidade (GA 26, 200)⁵⁶.

Há de se reconhecer aqui o contraste entre a ideia de filosofia que começa a ser delineada no verão de 1928, com a metontologia e a *metafísica do Dasein*, e aquela que aparece em *Ser e tempo*, nos §§ 7º e 83. Até então, vigorava a ideia da filosofia como ontologia fenomenológica universal, a ponto de Heidegger ter defendido, no verão de 1927, a filosofia como a “ciência do ser” (cf. GA 24, § 3º, p. 15). Na passagem acima, porém, um novo campo temático se descortina no interior da problemática ontológica: pois “no interior da questão ontológica fundamental da filosofia [a questão do ser], trata-se também, de algum modo, do ente no todo” (GA 26, 199). Precisamente essa consideração temática do “ente no todo” é o que deve promover agora, no interior da *metafísica do*

⁵⁵ „Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer *metabolé*. Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenzialen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz [...]“.

⁵⁶ Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich; gerade die Radikalisierung der Fundamentalontologie treibt den genannten Umschlag der Ontologie aus dieser selbst hervor. Was wir hier durch ‚Disziplinen‘ scheinbar trennen und mit Titeln versehen, ist eines - so wie eben die ontologische Differenz ein oder das Urphänomen der menschlichen Existenz ist! Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen.

Dasein, a radicalização (*Radikalisierung*) da problemática ontológica. Ela não faz sentido, porém, senão no quadro maior da elaboração de um primeiro diagnóstico heideggeriano quanto à constituição ontoteológica da metafísica tradicional.

As origens do diagnóstico heideggeriano da metafísica como ontoteologia associam-se intimamente ao problema de uma viravolta interna da ontologia fundamental, a qual constitui o projeto filosófico de *Ser e tempo* (1927). Referindo-se retrospectivamente a esse projeto, no desenvolvimento de sua preleção sobre Leibniz do verão de 1928, Heidegger afirmou: “a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica” (GA 26, 199). O enfrentamento decisivo da metafísica, por conta disso, envolve a transformação metafísica da ontologia fundamental, a sua *metabolé*, passando, assim, por um saber provisoriamente denominado *metontologia* e culminando em uma *metafísica do Dasein*, capaz de dar conta do problema da metafísica. Porém, que a ontologia fundamental não esgote em si o conceito de metafísica não é algo óbvio. A sentença, ao contrário, pressupõe, no mínimo, duas coisas bastante importantes: 1) os limites do projeto de ontologia fundamental; os limites do projeto da “ciência do ser”; e 2) uma compreensão muito específica da essência da metafísica como um perguntar compreensivo-inclusivo (*inbegrifflich*).

Assim, se Heidegger diz que a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica, é porque há algo na metafísica que extrapola o problema ontológico. Observe-se, contudo, que a afirmação de que a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica não se encontra em *Ser e tempo*, mas sim em uma preleção do período imediatamente posterior à sua publicação. Isso permite afirmar que, no interior do *opus magnum*, vale o pressuposto básico de que a ontologia fundamental, como questão do sentido do ser em geral, recoloca e dá conta, sim, do problema da metafísica, enquanto o que fica claro a partir da preleção sobre Leibniz, ao contrário disso, é que a ontologia fundamental não esgota o problema, não dá conta do todo do problema imposto pela metafísica. Mas por que razão?

A ontologia fundamental, a despeito de sua posição de filosofia transcendental, posição que a distingue de toda ontologia ou óntica tradicional de propriedades quidditativas, retoma e reelabora o problema do ser exclusivamente a partir do problema da ontologia, isto é, ela interroga acerca da entidade (*Seiendheit*) ou da essência (*Wesen*) do ente, do problema do ente *como ente (als Seiendes)* ou ente *enquanto tal (als solches)*. Nas palavras de Heidegger: “aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é compreendido a cada vez” (SZ, 6)⁵⁷. Ora, a afirmação de que a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica assenta, porém, na percepção por parte de Heidegger de que a *questão do ser (Seinsfrage)* precisa enfrentar não apenas esse problema, o problema das “generalidades” do ente (ainda que como questão de sua compreensibilidade via temporalidade), mas também o problema do *ente no todo*, tronco da filosofia primeira aristotélica e ele mesmo também um tema primeiro da metafísica, apenas que não da metafísica como *ontologia*, e sim da metafísica como *theologia*. Mas vejamos isso com mais detalhe.

Que a metafísica, ou a filosofia primeira, seja não apenas ontologia, mas, ao mesmo tempo, também teologia, é a intelecção essencial para o delineamento da tese segundo a qual a metafísica se funda em uma estrutura de pensamento que se pode designar *ontoteológica*. Referindo-se à definição de *filosofia primeira* apresentada por Aristóteles, Heidegger aponta para sua ambivalência interna. Em *Metafísica* Γ 1, 1003a, Aristóteles apresenta uma certa ciência cuja tarefa é a pesquisa do *ente enquanto ente* e daquilo que pertence e diz respeito ao ente enquanto ente: “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό”⁵⁸. Essa é a filosofia *in erster Linie* – *filosofia*

⁵⁷ „Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist“.

⁵⁸ Heidegger traduz assim a passagem em grego: »Es gibt eine gewisse Wissenschaft, die erforscht das Seiende als Seiendes und dasjenige, was diesem als solches eignet«. Em português: “Há uma ciência que investiga o ente enquanto ente e aquilo que lhe é próprio enquanto um tal ente”.

primeira ou πρώτη φιλοσοφία, só muito tardiamente denominada *ontologia*⁵⁹. Na mesma *Metafísica* (E 1, 1026a), porém, Aristóteles fala da filosofia em sentido próprio como θεολογική, a *ciência dos fundamentos* do superpotente, daquilo que se apresenta como superpotente no seio do que aí aparece, a ciência do que é *primeiro*: αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων⁶⁰. Heidegger diz, referindo-se a Aristóteles: “Filosofia enquanto filosofia primeira tem, assim, um caráter bifurcado. Ela é ciência do ser e ciência do superpotente. A esse caráter bifurcado corresponde a bifurcação existência/ser-lançado” (GA 26, 13)⁶¹.

Além de chamar atenção para uma bifurcação essencial do questionamento metafísico, bipartição decisiva para o estabelecimento de duas frentes de questionamento que vigorariam por séculos, Heidegger indica também que essa bifurcação na essência da filosofia primeira tem bases existenciais. Como já se observou acima, *Ser e tempo* debruça-se justamente sobre essas bases, de modo que sua analítica *existencial*, por exemplo, visa a esquadriñar o solo existencial da compreensão vigorosa de ser como *pura presentidade* (*pure Vorhandenheit* ou *(be)ständige Anwesenheit*; cf. respectivamente SZ, pp. 23 e 423), aspecto de fato bastante importante no contexto de qualquer *destruição* (*Destruktion*) da história da ontoteologia. *Ser e tempo*, porém, restringe-se ao problema do *ente como ente* (o tema da *metaphysica generalis*), não concedendo um tratamento especial à questão do *ente no todo*.

Esse é o contexto que se precisa ter em conta para uma interpretação imanente da virada metafísica advogada por Heidegger na preleção

⁵⁹ Cf. GA 26, p. 16. Como observa Heidegger, a cunhagem do termo ontologia data do século XVII e remete aos epígonos de Descartes, por exemplo Clauberg.

⁶⁰ Na tradução de Heidegger da passagem em grego: „die Gründe des am offensichtlichen Seienden sich bekundenden Übermächtigen“. Em português: “as causas [ou razões] do superpotente, o qual se anuncia no ente aí manifesto [ou revelado]”.

⁶¹ Segundo Heidegger, este duplo direcionamento investigativo, manifesto na filosofia de Aristóteles especialmente no contexto de suas considerações sobre a *filosofia primeira*, teria sido determinante para todo o desdobramento da metafísica, interpretada como *ontoteologia*, bem como para a interpretação moderna da metafísica segundo os termos de *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

sobre Leibniz. Essa virada metafísica, uma *metafísica do Dasein* ou *metafísica da existência*, tem na metontologia um *momento* essencial, embora não se restrinja a ela. Por *metontologia* compreendeu Heidegger a transformação imanente da ontologia fundamental, a sua *metabolé* (*Umschlag*) no questionamento do *ente no todo* (*das Seiende im Ganzen*), à luz das conquistas da ontologia fundamental, ou seja, à luz de sua fenomenologia da temporalidade extática do *Dasein*. Mas apenas consideradas em uma *unidade* é que *ontologia fundamental* e *metontologia* constituem, juntas – embora não como *disciplinas*, pois o que está em jogo é uma só e mesma investigação –, a *metafísica do Dasein* (cf. GA 26, 202), o projeto filosófico com o qual Heidegger se engaja especialmente entre 1927 e 1930.

Pode parecer estranho, porém, que Heidegger venha a falar, no momento mesmo em que elabora esse diagnóstico do caráter bifurcado de toda metafísica em ontologia e teologia, da necessidade de uma transformação metafísica originária da ontologia fundamental, bem como de uma *metafísica do Dasein* ou *metafísica da existência*, justamente a fim de dar conta do problema da metafísica, ou seja, a fim de poder pensar aquém dela, liberando o pensamento de suas implicações. Assim, é importante clarificar o sentido preciso em que Heidegger faz uso da palavra *metafísica* nesse momento de sua produção⁶². Para tanto, é oportuno recorrer aqui, em brevíssimo excuro, à preleção do inverno de 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), pois ela exemplifica muito bem o esforço de Heidegger para poder pensar, ainda antes da *Kehre*, caminhos

⁶² A identificação explícita de *filosofia* e *metafísica* é uma característica marcante da produção filosófica de Heidegger no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, aspecto já aludido acima quando da apresentação da *transformação metafísica originária* do filosofar. No período compreendido entre 1927 e 1930, conceitos metafísicos tradicionais, tais como *fundamento* (*Grund*), *verdade* (*Wahrheit*) e *liberdade* (*Freiheit*), bem como a noção de *essência* (*Wesen*), acedem ao centro das reflexões de Heidegger, desenvolvidas o mais das vezes por meio de um confronto direto com autores da tradição (especialmente Aristóteles, Leibniz e Kant). Além disso, a expressão *metafísica do Dasein*, algumas vezes denominada também *metafísica da existência* (GA 26, 199), passa a orientar a reflexão de Heidegger em seus cursos e conferências, podendo ser comparada, segundo Greisch (2003, 115) ao papel da *hermenêutica da facticidade* no período anterior à publicação do *opus magnum*.

para um enfrentamento da constituição ontoteológica da metafísica. Ao fazê-lo, Heidegger dá expressão à sua compreensão da essência da metafísica como 1) um *acontecimento fundamental* (*Grundgeschehen*) nas raízes da existência humana, ou seja, a *metafísica do Dasein* no sentido do genitivo subjetivo; e 2) como um *pensar compreensivo-inclusivo* (*inbegriffliches Denken*), isto é, *metafísica do Dasein* no sentido do genitivo objetivo.

Sabe-se que *metafísica* é termo filosófico dos mais antigos e, *grosso modo*, designa o questionamento acerca das universalidades e das propriedades do ente e do fundamento da presença do ente no todo. Heidegger recusa-se, porém, a compreender a metafísica tão somente ou primeiramente como uma disciplina do cânone da filosofia ocidental. Para ele, ela se caracteriza, antes, como um *acontecimento fundamental*⁶³ (cf. GA 29/30, § 7). Em um contexto em que filosofia e metafísica são uma só e mesma coisa, essa caracterização incide também sobre a própria filosofia. Assim, ao recolocar a questão sobre o que seja a metafísica, Heidegger tem sobretudo dois objetivos principais. Longe de pretender, depois dos ganhos de Kant na *Dialética Transcendental*, reabilitar qualquer questionamento transcendente sobre os fundamentos ônticos do ente na sua totalidade, trata-se, antes, de reacender a discussão sobre o que está na origem e é condição de possibilidade desta interpretação bipartida do ente, demonstrando a necessidade e inevitabilidade da metafísica no sentido da tradição. De outro lado, falar da condição de possibilidade da interpretação bipartida do ente significa, por sua vez, tratar decididamente do problema da *unidade* desse questionamento,

⁶³ Acontecimento fundamental é, em alemão, *Grundgeschehen*. A tradução portuguesa de *Geschehen* por *acontecimento* oculta o aspecto verbal do termo alemão. Como verbo, *geschehen* quer dizer *acontecer*. Como substantivo, diz “o acontecer”, “a acontecência”. O verbo *geschehen* pertence ao mesmo campo semântico de *Geschichte* (*história*). Em *Ser e tempo*, a história é interpretada justamente nessas bases. A historicidade é *Geschichtlichkeit* e se funda na abertura extático-horizontal, na temporalidade (*Zeitlichkeit*). Acontecer significa, assim, *irromper, abrir, vigorar* no tempo do ser-o-á; e o acontecimento aqui em pauta, origem da bifurcação existência/ser-lançado, é a própria *transcendência do Dasein*, o fenômeno fundador da diferença entre *ser* e *ente*. A *metafísica do Dasein* – considerando que metafísica, em sentido próprio, não é senão esse acontecimento da transcendência e do subsequente vigor de diferença que torna possível o comportamento humano – precisa tratar justamente dessa bi-horizontalidade da transcendência, como via única para se pensar *aquém* da metafísica.

buscando pavimentar o caminho para a sua interpretação.

Justamente o problema da unidade ou do solo unitário em que está assentada a bipartição da metafísica como ontoteologia – *ente como tal e ente no todo* – é o que, para Heidegger, nunca chegou a ser decisivamente tematizado pela tradição metafísica. No § 9 de GA 29/30, dedicado aos dois significados de φύσις em Aristóteles e ao duplo direcionamento investigativo daí derivado, Heidegger diz:

O decisivo é o seguinte: essas duas direções de questionamento, encerradas na significação unitária de φύσις, são reunidas explicitamente por Aristóteles. Não há duas disciplinas distintas. Antes disso, o perguntar pelo ente no todo e o perguntar pelo que seja o ser do ente, sua essência ou natureza, são definidos por Aristóteles como πρώτη φιλοσοφία, como filosofia primeira. Esse perguntar é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio é o perguntar pela φύσις neste duplo direcionamento: o perguntar pelo ente no todo e, numa unidade com isso, o perguntar pelo ser. É assim que as coisas se apresentam para Aristóteles. Ao mesmo tempo, porém, Aristóteles não diz nada – ou ao menos nada nos foi transmitido – sobre como ele pensa essas duas direções do perguntar em sua unidade, sobre em que medida justamente esse questionar, direcionado assim de modo dual, constitui unitariamente o filosofar em sentido próprio. Esta é uma questão aberta e que permanece aberta até hoje ou que não chegou ainda hoje a ser colocada novamente (GA 29/30, 50)⁶⁴.

Metafísica, no sentido da tradição, é ontoteologia porque é essencialmente dual, bipartida, bifurcada. Metafísica, dito de outra maneira, é algo cuja origem é uma encruzilhada. O surpreendente na posição de Heidegger nesse momento, porém, é o fato de que ele situa na constituição ôntico-ontológica do próprio *Dasein*, no vínculo da compreensão de ser ao ente como um todo, a

⁶⁴ „Das Entscheidende ist: Diese beiden Richtungen des Fragens, beschlossen in der einheitlichen Bedeutung von φύσις, werden von *Aristoteles* ausdrücklich zusammengeschlossen. Es gibt nicht zwei verschiedene Disziplinen, sondern das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und das Fragen nach dem, was das Sein des Seienden, sein Wesen, seine Natur sei, bezeichnet er als πρώτη φιλοσοφία, als Erste Philosophie. Dieses Fragen ist das Philosophieren in erster Linie, das eigentliche Philosophieren. Eigentliches Philosophieren ist das Fragen nach der φύσις in dieser doppelten Bedeutung: das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und in eins damit das Fragen nach dem Sein. So stehen die Dinge für *Aristoteles*. Zugleich aber sagt *Aristoteles* nichts darüber, bzw. uns ist nichts darüber überliefert, wie er sich diese beiden Richtungen des Fragens in ihrer Einheit denkt, inwiefern gerade dieses doppeltgerichtete Fragen einheitlich das eigentliche Philosophieren ausmacht. Diese Frage ist offen und ist offen bis heute oder ist heute noch nicht einmal wieder gestellt“.

origem desse duplo direcionamento investigativo, como origem da própria bipartição aqui em pauta. A tese ou pressuposição básica, o tempo inteiro operante em tudo quanto Heidegger diz sobre a metafísica no final dos anos 1920, é a de que um esclarecimento de toda tendência à metafísica (*metaphysica naturalis*) depende de uma explicitação do modo de ser do *Dasein* como vinculado ao *ente no todo*. Em linhas gerais, tratar-se-ia de retroceder ao campo fenomênico situado aquém dessa bipartição temática, com vistas tanto a explicitar sua origem (ou seja, a origem da própria metafísica), como a reinterpretá-la em uma chave outra (metafísica em um sentido originário), sob a orientação de uma compreensão adequada do modo de ser do *Dasein* (esse é o aspecto propriamente destrutivo ou crítico da *metafísica do Dasein*)⁶⁵.

Segundo uma indicação oferecida na preleção sobre Leibniz, “a esse caráter bifurcado [da metafísica], corresponde a bifurcação existência/ser-lançado”

⁶⁵ O horizonte unitário e aquém à bipartição ontoteológica da metafísica é, pode-se interpretar, aquele do *dar-se do ser enquanto tal* (*Sein als solches*). Assim, a destruição da metafísica ontoteológica, que tem início com o diagnóstico de sua constituição bifurcada nos questionamento do *ente como tal* (ontologia) e do *ente como todo* (teologia), deve acontecer como repetição do problema do *âmbito* (*Bezirk*) do ser *ele mesmo*. A partir desse âmbito, suposta a diferença ontológica e o fato de que o ser somente se dá na medida em que o ente advém em um *aí* (*Da*), seria possível compreender como a sobreposição de uma interpretação presentificante do ser desembocou em uma metafísica ontoteológica de tipo etiológico-arqueológico. Nesse mesmo âmbito poder-se-ia também repetir o problema do ser *ele mesmo*, do ser como o *terceiro* e como o fundamental, o horizonte unitário. Apesar da ambivalência característica do período, pode-se dizer que é próprio da *metafísica do Dasein* o intuito de pensar o âmbito do dar-se do ser como o âmbito dos fenômenos cooriginários de *fundamento* e de *verdade*. Assim, *ser, fundamento e verdade* passarão a constituir, em uma unidade, o eixo da reflexão de Heidegger no período imediatamente posterior à publicação de *Ser e tempo*, e sua explicitação última, unitária, será dada pelo conceito de *liberdade*. A partir do tratamento unitário desses conceitos é que Heidegger vai recuperar e requalificar a noção de *transcendência*, para, a partir dela, reordenar o seu projeto de filosofia como uma *metafísica do Dasein*. Posta a transcendência no centro de seus interesses – pois transcendência é o acontecimento inaugural do *nada*, do *outro do ente*, do *mundo* e, conseqüentemente, do âmbito do *ser*, do *fundamento* e da *verdade* como desvelamento –, Heidegger poderá também repensar as tarefas da ontologia fundamental e da metontologia a partir da ideia da *metafísica do Dasein*. À primeira caberá a explicitação da possibilidade interna da transcendência, e toda a analítica existencial será dita orientada a essa tarefa; à segunda caberá a descrição da acontecência mesma da transcendência, uma vez que ela põe em jogo o ser de um ente, que é o *Dasein*, e que precisa ele mesmo acontecer como *irrupção* (*Aufbruch; Aufbrechen*) em meio ao ente como um todo (*inmitten des Seienden im Ganzen*). Essa pesquisa abrangente da *metafísica do Dasein*, em seus dois momentos constitutivos (ontologia fundamental e metontologia), depende de um método de questionamento denominado *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*).

(GA 26, 13). A existência, o caráter projetivo do *Dasein*, aponta para a *compreensão de ser (Seinsverständnis)*, para o *projeto (Entwurf)*, para o *como (Als)* do ente, para o âmbito propriamente *ontológico*. O ser-lançado (*Geworfenheit*), por seu turno, aponta para a concretude ôntica do *Dasein*, para o seu existir sempre já situado *em meio ao ente*, em meio ao ente *no todo (im Ganzen)*, ou seja, para o aspecto *teológico*. O que Aristóteles chamou de θεολογική, chamando atenção para o problema especial do τὸ θεῖον, “o ente pura e simplesmente – o firmamento, o que tudo abrange e domina, aquilo sob o que e em que somos arremessados, aquilo que nos cativa e assalta, o superpotente” (GA 26, 13)⁶⁶, remete, segundo a interpretação de Heidegger, ao aspecto ôntico do próprio *Dasein*, ao fato de que o *Dasein* não paira no ar, mas é o que é *em meio (inmitten)* ao ente no todo, enquanto *vinculado (gebunden)* ao ente no todo⁶⁷.

É a partir da identificação da bifurcação existência/ser-lançado como a base da cisão da metafísica em ontologia e teologia que Heidegger pretende proceder a uma fundamentação fenomenológico-hermenêutica radical das origens da metafísica, da metafísica como ontoteologia (daí o sentido de *destruição* e, ao mesmo tempo, *fundamentação* da metafísica). As origens ontoteológicas da metafísica assentariam, dito diretamente, na própria constituição ôntico-ontológica do *Dasein* enquanto existência e enquanto ser-lançado, e isso numa unidade. Ora, justamente essa unidade ôntico-ontológica, o *Dasein* existente enquanto vinculado ao *ente no todo*, o *é* o tema da *metafísica do Dasein*, como já indicamos, e esse é o projeto filosófico central do período imediatamente posterior a *Ser e tempo*. Se Heidegger passa a falar em uma *metafísica do Dasein*, porém, é porque ele acaba por preservar, nesse mesmo movimento de elaboração de um diagnóstico crítico da metafísica tradicional, um sentido positivo ou próprio para o emprego da palavra *metafísica*. Afinal, faz-se necessário compreender de que modo a filosofia

⁶⁶ „das Seiende schlechthin - der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige“.

⁶⁷ Uma exposição mais pormenorizada do modo como a bifurcação ontoteológica da metafísica assenta naquela de existência/ser-lançado encontra-se em Hanley, 1999.

poderia desenvolver um questionamento *metafísico* sem incorrer em uma ótica sumária de presentidades.

Uma vez que o nosso objetivo, nesse trabalho, é sobretudo a recuperação do aspecto propriamente positivo ou construtivo desse projeto de metafísica, esse ponto interessa-nos especialmente. É por meio de um pensar chamado *compreensivo-inclusivo* (*inbegriffliches Denken*) que Heidegger pensa a *metafísica do Dasein* como uma investigação temática, voltada à apreensão do “todo originário” do *Dasein*, em sua concretude fáctica de vinculação ao ente no todo⁶⁸. O pensamento compreensivo-inclusivo é apresentado já na preleção sobre Leibniz e depende, fundamentalmente, de duas intelecções: 1) da tese de que o pensamento metafísico originário e próprio – significa dizer: não apegado de saída a qualquer ótica etiológico-arqueológica de presentidades – tem sempre em seu horizonte, em um elo íntimo com a questão ontológica fundamental, o problema do todo, e isso de tal modo que a própria existência humana, inserida nesse todo, é posta também em questão⁶⁹; e 2) da suposição de que há um modo não-arqueológico de discorrer sobre o problema do todo, em uma unidade com o problema ontológico fundamental, razão da aposta de Heidegger na *metafísica do Dasein*.

Definida por Heidegger como um pensar compreensivo-inclusivo, a *metafísica* designa o questionamento que penetra interrogativamente no todo, abarcando e incluindo compreensivamente o *Dasein* no movimento deste

⁶⁸ Pensamento *compreensivo-inclusivo* é a nossa tradução para *inbegriffliches Denken*. Justifica-se: o adjetivo *inbegrifflich* deriva do substantivo alemão *Inbegriff*, “das, was innerhalb seiner etwas anderes begriffen, umschlossen hält, summa, complexio, comprehensio” (J. u. W. Grimm), que pode ser traduzido por *compreendido*, na acepção de *abarcado* (*Griff* é substantivo derivado do verbo *greifen* que significa *agarrar, pegar*, e *Begriff* é o termo alemão para *conceito*, o “apreendido”, literalmente). Pensamento *compreensivo-inclusivo* quer dizer, assim, pensamento *abrangente*, pensamento que *abarca*. Os conceitos da metafísica são *compreensivo-inclusivos* (*Inbegriffe*) porque se voltam ao todo do que é, ao ser do ente como um todo, incluindo a existência humana nesse questionamento. Cf. GA 29/30, § 3, *Metaphysisches Denken als inbegriffliches Denken: auf das Ganze gehend und die Existenz durchgreifende*.

⁶⁹ É aqui que Heidegger vê a positividade da θεολογική de Aristóteles (cf. GA 26, 21-22). Seu próprio pensamento compreensivo-inclusivo, entretanto, dispõe de outro modo de operar.

questionar: “a metafísica é um perguntar no interior do qual penetramos interrogativamente no todo do ente e ali perguntamos de um modo tal que nós mesmos, os que questionam, somos conjuntamente postos em questionamento” (GA 29/30, 13)⁷⁰. Trata-se de uma nova formulação na definição de filosofia nesse final da década de 1920, uma definição marcada pela *identificação de filosofia e metafísica*. Ela suscita o interesse por uma comparação com a definição apresentada em *Ser e tempo*, segundo a qual, conforme citado anteriormente, a filosofia é a “ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio condutor de todo o perguntar filosófico ali mesmo onde ele brota e para onde ele retorna” (SZ, p. 38).

Se em ambas as definições, por um lado, encontra-se preservado o princípio de uma repercussão necessária do questionamento filosófico sobre a existência humana, o lugar de origem de toda filosofia, é necessário observar que, por outro, há uma diferença peculiar na definição apresentada em GA 29/30. Nessa preleção, filosofia (metafísica) descreve o penetrar interrogativo *no todo do ente*. Dito de outra maneira: há um modo filosófico de enfrentar o problema do todo e, no cumprimento desse confronto, a existência, como o solo onde brota o questionamento filosófico, é ao mesmo tempo também abarcada. Justamente esse “no todo do ente” marca a distinção entre as duas definições, apontando para o motivo básico da transformação metafísica da filosofia de Heidegger: a necessidade de tratar filosoficamente da questão sobre o ente no todo, numa unidade com o problema ontológico, mas sem incorrer em uma metafísica arqueológica de presentidades, isto é, sem abrir mão dos ganhos fundamentais da pesquisa de *Ser e tempo*.

Diante disso, pode-se dizer que o âmbito agora intuído por Heidegger para o tratamento da questão do ser tem em conta uma metafísica essencialmente bifurcada. A intuição em causa é a de que a compreensão de ser implica um

⁷⁰ „Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden“.

vínculo ao ente como um todo. A indicação de uma bi-horizontalidade interna à transcendência, a estrutura bifurcada do próprio existir humano (existência/ser-lançado), é o *início* dessa pesquisa – uma investigação que, diante da metafísica ontoteológica tradicional questiona-se sobre como é possível destruí-la, isto é, ir às suas bases. Assim, não se trata, de forma alguma, de corroborar as pretensões da razão no sentido de apreender totalidades, mas sim de localizar no modo de ser do homem, em sua situação ôntico-ontológica de vinculação compreensiva ao ente como um todo, as origens existenciais do seu ser abarcado por um todo, do seu encontrar-se constantemente em meio ao ente em um todo.

Essa remissão à bi-horizontalidade da transcendência, porém, não acontece sem envolver uma ampla reconsideração do problema do *ser-lançado* (*Geworfenheit*). Pois agora, no âmbito da *metafísica do Dasein*, interessa compreender que a *situação* (*Situation*) instaurada para o *Dasein* (a existência, levada em conta no perguntar compreensivo-inclusivo da metafísica) é situação de vinculação também ao “mundo” (entre aspas), ao “todo do ente”, à “subsistência fáctica da natureza”, ao ente como um todo em sentido amplo. Não que o *Dasein* deixe de ser pensado por Heidegger em sua relação com o *mundo*, com o *sentido*. Mas a pergunta que vai se colocar é aquela sobre a *possibilitação* do mundo (mundo da obra; mundo de sentido) para um ente que, sendo tal como é, acha-se, desde sempre, *também* vinculado a um “mundo”, ou seja, impõe-se a questão da *acontecência do mundo* no interior do “*mundo*”. E convém adiantar a resposta: somente o ente que, por conta da constituição interna da liberdade de sua transcendência, existe como um si-mesmo (*Selbst*), isto é, como internamente atado ou vinculado a si (*gebunden*) pelo por-mor-de-si da liberdade, pode deixar-se vincular ao “ente no todo”, pode transferir-lhe força de vincularidade ou obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*), em existindo enquanto abarcado por ele e em dando lugar, na confrontação com o ente, à dinâmica da *formação de mundo* (*Weltbildung*), dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo.

É assim que a pesquisa filosófica devém uma *investigação*

denominada *metafísica do Dasein* (*genitivo objetivo*). Enquanto olhar compreensivo-inclusivo, ela focaliza o dar-se do ser como movimento aleteiológico da verdade, isto é, como desvelamento, e busca compreender como esse acontecimento fundamental está intimamente associado à irrupção da liberdade da transcendência em meio ao ente no todo, um irromper que envolve o homem na dinâmica da formação de mundo – o homem, como veremos, é ele próprio “uma possibilidade da liberdade” (GA 31, p. 135). Esse ajuste de foco, próprio da *metafísica do Dasein* – o olhar compreensivo-inclusivo –, requer um reajuste no modo de encaminhamento da filosofia do tempo, que passa a se orientar, tal como documentado na preleção sobre Leibniz (GA 26), sobretudo pelo problema da *temporalização* (*Zeitigung*) do mundo, entendida como o *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência em uma multiplicidade de sentidos, espalhamento viabilizado na *livre vibração* (*freie Schwingung*) da temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*). A filosofia desformalizada do tempo servirá para a compreensão do fenômeno da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*), noção que definirá o homem (*Mensch*) nesse período da *metafísica do Dasein*⁷¹.

É preciso recuperar, assim, o sentido de um pensar *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*). Ao que nos parece, mais coisas estão aí em jogo do que apenas uma crítica da metafísica como ontoteologia (cf. JARAN, 2010), razão pela qual falamos de uma interpretação *produtiva* da *metafísica do Dasein*, a ser aqui esboçada na sequência. O pensar compreensivo-inclusivo é uma hermenêutica do

⁷¹ Nos *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), Heidegger pronuncia-se também a respeito da tonalidade afetiva fundamental do filosofar ele mesmo, da metafísica enquanto pensamento compreensivo-inclusivo. “Saudade de casa” – *Heimweh* – é a disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*) do filosofar em geral, da metafísica. Ela aponta para os fenômenos da ausência de chão (*Bodenlosigkeit*; “*Wir sind ins Bodenlose geraten*”, GA 29/30, 239) e, em última instância, para a finitude (*Endlichkeit*) do *Dasein*, um dos *Grundbegriffe* da metafísica segundo a preleção de 1929/30. “Saudade de casa”, expressão romântica e nostálgica, é tomada aí como mote, mas remete, no fim das contas, ao dilema próprio da cisão ôntico-ontológica advinda do acontecimento da transcendência (metafísica). Ela aponta, assim, para a própria condição do *Dasein*, concedendo novo sentido à expressão *metaphysica naturalis* utilizada outrora por Kant: “[...] und Metaphysik ist, wengleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich” (Kant, KrV, B 21). Para Heidegger, é na própria finitude da existência, em última instância, que assenta o interesse humano pela metafísica. E a filosofia, por sua vez, é “a concreção central e total da essência metafísica da existência” (GA 26, 202).

vínculo, ou seja, uma interpretação abrangente do ser-junto ao ente no todo, em duas vias, isto é, como ontologia fundamental e como metontologia, na unidade compreensivo-inclusiva da *metafísica do Dasein*. Heidegger diz:

Ontologia fundamental e metontologia perfazem, em sua unidade, o conceito da metafísica. Porém, nisso apenas vem à expressão a transformação daquele problema fundamental da filosofia ela mesma, problema em que já tocamos acima e na introdução por meio do duplo conceito de filosofia enquanto πρώτη φιλοσοφία e θεολογία. E isso é apenas a particular concreção da diferença ontológica, isto é, a concreção da consumação da compreensão de ser. Em outras palavras: a filosofia é a concreção central e total da essência metafísica da existência (GA 26, p. 202)⁷².

Como foi dito acima, o cerne do projeto da *metafísica do Dasein* envolve a elaboração e interpretação da “finitude no homem” (GA 3, 218), como tratamento do solo bifurcado, na própria existência, onde tem lugar a cisão ôntico-ontológica e onde, conseqüentemente, a metafísica como ontoteologia pôde ser edificada. Esse é, em suma, o aspecto destrutivo, o diagnóstico crítico da constituição ontoteológica da metafísica, o esforço para retroceder às suas bases. De outro lado, porém, para além dessa designação da metafísica como o acontecimento fundamental do *Dasein*, há também a aposta de Heidegger em um sentido positivo para o emprego da palavra metafísica. Interpretamos que, na *metafísica do Dasein* como um pensar compreensivo-inclusivo, tal positividade está na *hermenêutica do vínculo*, da qual cabe agora iniciar uma aproximação.

⁷² „Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik. Aber darin kommt nur zum Ausdruck die Verwandlung des einen Grundproblems der Philosophie selbst, das schon oben und in der Einleitung berührt wurde mit dem Doppelbegriff von Philosophie als πρώτη φιλοσοφία und θεολογία. Und dies ist nur die jeweilige Konkretion der ontologischen Differenz, d. h. die Konkretion des Vollzuges des Seinsverständnisses. Mit anderen Worten: Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz“.

CAPÍTULO II – O aspecto positivo-constutivo da *metafísica do Dasein*: a hermenêutica do vínculo

A *metafísica do Dasein* pode ser interpretada positivamente sob os termos de uma *hermenêutica do vínculo*, isto é, como consideração temática do *todo originário* do *Dasein*, o ser-o-aí enquanto vinculado ao *ente no todo*. Trata-se de ver agora como o perguntar compreensivo-inclusivo provoca o *retorno* da ontologia fundamental ao lugar originário ou ponto de partida de todo o perguntar filosófico. Esse retorno acontece por meio de uma desformalização da fenomenologia da temporalidade extática, contexto em que interessará a Heidegger não tanto mais a esquematização dos modos de ser, a apreensão de cada delineamento temporal prévio, mas antes o problema da temporalização de mundo, o acontecer-surgir mundo a partir da própria temporalidade, a possibilitação do vínculo (seção 2.1). A metontologia, a investigação temática voltada ao problema do *ente no todo*, é uma desformalização ou radicalização da ontologia fundamental, uma vez que se propõe a pensar o vínculo do *Dasein* ao ente no todo, bem como a força de caráter vinculante que o ente pode exercer sobre o *Dasein*. O vínculo do *Dasein* ao ente no seu todo se manifesta, por exemplo, no interior do problema da verdade da proposição (como vínculo a *mundo*, sem aspas), trazendo consigo indicativos para o problema da verdade em geral e de sua relação com o problema da liberdade (seção 2.2). Veremos, porém, que o ser-vinculado se expressa mais originariamente, para um *Dasein* humano concreto, por meio do ser-remetido do *Dasein* ao “*mundo*”, ao subsistente em geral, cujo tratamento somente é possível em perspectiva metontológica (seção 3.3). O objetivo do presente capítulo, assim, é apontar para as distintas acepções do fenômeno do *vínculo* (*Bindung*), buscando enfatizar como a relacionalidade ao ente é um fator fundamental na possibilitação do acontecer do *Dasein*. O procedimento preparará a exposição do capítulo 3, onde a *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*), o ganho conceitual maior da metafísica do *Dasein*, será propriamente interpretada à luz dos conceitos de *liberdade*, *vínculo* e *jogo da vida*

– isto, precisamente, como *dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo*.

2.1. O essencial e o permanente no decurso da transformação da ontologia fundamental em uma metontologia: a desformalização da analítica da temporalidade em uma teoria da temporalização de mundo

Em uma passagem da preleção sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26), ao considerar a ideia de *metabolé* ou de *transformação* [*Verwandlung*] em geral, Heidegger observou que uma transformação “é possível apenas por meio da apreensão e da fixação do que é essencial” (GA 26, 132)⁷³, ou seja, do que é essencial naquilo mesmo que sofre a transformação. A fim de dar consequência a essa afirmação, faz-se necessário perguntar o seguinte: o que constitui o essencial na ontologia fundamental? Ou seja: o que há de ser apreendido e fixado nela como sendo a sua conquista permanente, mesmo no quadro de sua transformação metafísica – conquista que, aliás, deve dar origem ao movimento de sua *conversão* interna (*Umschlag*) e da qual depende, por fim, a metontologia e a própria *metafísica do Dasein*?⁷⁴

Em um parágrafo dos mais importantes do texto de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26, § 10), Heidegger afirma, referindo-se à analítica existencial de *Ser e tempo* (§§ 9-83) – ou seja, ao primeiro passo decisivo da ontologia fundamental e da própria *metafísica do Dasein* –, que “o intuito

⁷³ „[...] aber Verwandlung ist nur möglich im Ergreifen und Festhalten des Wesentlichen“.

⁷⁴ Para um encaminhamento adequado do sentido filosófico da metontologia, essa pergunta é de crucial importância. Ela também concederá uma alternativa à interpretação segundo a qual a metontologia e o investimento de Heidegger na *metafísica do Dasein* seriam indícios da perda de um ponto de partida crítico para a colocação e tratamento de problemas filosóficos. Diferentemente do que foi sugerido por Crowell (2000), a *metontologia* não precisa ser interpretada como um retorno da ameaça naturalista na filosofia, ou como um questionamento problemático das dimensões próprias do ontológico e do óntico, de grandes riscos para a assunção da diferença ontológica (PADUI, 2013). Se tivermos claro qual é o ganho maior da analítica existencial de *Ser e tempo*, em primeiro lugar, e se nos detivermos em uma análise imanente da preleção sobre Leibniz e dos textos publicados no mesmo período, com vistas à apreensão do essencial na própria metontologia, em segundo, então será possível mostrar que a tematização do problema do *ente no todo* (*Seiendes im Ganzen*) – bem como a afirmação de Heidegger, segundo a qual o dar-se (*es gibt*) do ser na compreensão de ser supõe, de algum modo, “a subsistência fáctica da natureza” (*die faktische Vorhandenheit der Natur*, GA 26, 199) – não apenas *não* implica dificuldades para o asseguramento da filosofia da diferença ontológica, como também, muito antes disso, não é nada senão a consumação dessa própria diferença, sob a forma de investigação filosófica.

fundamental dessa analítica [existencial] é a demonstração da possibilidade interna da compreensão de ser; e isso quer dizer, ao mesmo tempo, da *transcendência*” (GA 26, 177; grifo nosso)⁷⁵. Essa afirmação faz sentido, no interior da preleção sobre Leibniz (GA 26), especialmente quando conjugada à sentença de abertura do parágrafo de onde extraímos o último excerto (§ 10). Segundo ela, “a compreensão de ser forma o problema fundamental da metafísica”, de modo que a pergunta “o que significa ‘ser’? é a questão fundamental da filosofia, pura e simplesmente” (GA 26, 171)⁷⁶. A transcendência, assim, é o que demonstra a possibilidade interna do problema fundamental da metafísica. E isso está em consonância com o título do referido parágrafo do curso sobre Leibniz (GA 26), o § 10: “*o problema da transcendência e o problema de Ser e tempo*” (GA 26, 171).

É nesse contexto que vem à tona o essencial no interior da ontologia fundamental, o permanente em sua transformação em uma metontologia, pois a associação do problema fundamental da metafísica ao problema da transcendência é de importância crucial no interior da *metafísica do Dasein*. Em uma nota de rodapé do ensaio *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), cujo texto achase muito próximo ao do curso sobre Leibniz⁷⁷, Heidegger observou o seguinte:

Permita-se aqui a indicação de que aquilo das investigações sobre “*Ser e tempo*” que foi publicado até o presente momento não tem outra coisa

⁷⁵ „Die Grundabsicht dieser Analytik ist der Aufweis der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses und das heißt zugleich der Transzendenz“.

⁷⁶ „Das Seinsverständnis bildet das Grundproblem der Metaphysik überhaupt. Was besagt ‚Sein‘ ist die Grundfrage der Philosophie schlechthin. Die Problemstellung und ihre ‚Wiederholung‘ in »Sein und Zeit« ist hier nicht darzustellen; statt dessen wollen wir sie von außen her in Leitsätzen exponieren und so das ‚Transzendenzproblem‘ fixieren“.

⁷⁷ O ensaio *Vom Wesen des Grundes* (*Sobre a essência do fundamento*) – que bem poderia ser traduzido por “*Do essencial do fundamento*” – apareceu pela primeira vez em 1929, como contributo de Heidegger à *Festschrift* em comemoração aos setenta anos de Edmund Husserl (1859-1938). Conforme o prefácio de 1949 à terceira edição do ensaio (cf. GA 9, 123), a redação do texto é de 1928, sendo concomitante também à redação da conferência inaugural de cátedra “*Was ist Metaphysik?*”, proferida um pouco mais tarde, em 24 de julho de 1929, na Universidade de Freiburg. Para Klaus Held, editor do volume 26 das *Obras completas* de Heidegger, está claro que o ensaio *Vom Wesen des Grundes* tem o seu solo na preleção sobre Leibniz (cf. GA 26, 291). Dada a indicação de Heidegger, nesse prefácio de 1949, que associa intimamente os textos de *Vom Wesen des Grundes* e *Was ist Metaphysik?*, pode-se dizer, então, que esses textos fundamentais da *metafísica do Dasein* têm ambos a sua origem na preleção do verão de 1928.

como tarefa senão o projeto concretamente desvelador da *transcendência* (cf. §§ 12-83; esp. § 69). Isso acontece, por sua vez, com o intuito da possibilitação da única intenção diretriz, que vem claramente indicada no *título* de *toda* a primeira parte, a de conquistar o “horizonte *transcendental* da *questão* do ser”. Todas as interpretações concretas, sobretudo a do tempo, devem ser apreciadas *unicamente* no sentido de uma *possibilitação* da *questão* do ser (GA 9, 162; itálicos do autor)⁷⁸.

Antes de tudo, é necessário reconhecer que essa afirmação da centralidade da transcendência no interior da ontologia fundamental não condiz com o tratamento quase rapsódico desse conceito no interior do § 69 de *Ser e tempo* (e no interior de *Ser e tempo* como um todo). Ela faz sentido, todavia, quando se considera que presenciamos aqui um esforço de Heidegger no sentido de assimilar e inserir a ontologia fundamental e todos os seus ganhos no interior de um projeto filosófico mais abrangente, a *metafísica do Dasein*, uma ideia de filosofia que supõe a transformação metontológica e metafísica da ontologia fundamental e que terá no fenômeno da *transcendência* o conceito orientador da especificação das tarefas de cada um de seus dois momentos constitutivos (ontologia fundamental e metontologia).

Mas a afirmação enfática do esclarecimento da transcendência como constituindo a meta da analítica existencial (*Ser e tempo*, §§ 12-83) não tem apenas a função de determinar as tarefas da ontologia fundamental e da metontologia no contexto amplo da *metafísica do Dasein*: ela também é indicativa de uma associação mais explícita do problema do ser aos problemas metafísicos da verdade e do fundamento. É somente assim que se pode compreender a proeminência adquirida na filosofia de Heidegger, tanto na preleção sobre Leibniz (GA 26) quanto na conferência *Vom Wesen des Grundes* (1929) e demais textos do período da *metafísica do Dasein* (1927-1930), pelo problema do *fundamento*

⁷⁸ „Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über »Sein und Zeit« nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der *Transzendenz* (vgl. §§ 12-83; bes. § 69). Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der *einzig* leitenden Absicht, die in der *Oberschrift* des *ganzen* ersten Teils klar angezeigt ist, den »*transzendentalen* Horizont der *Frage* nach dem Sein« zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind *allein* in der Richtung auf die *Ermöglichung* der Seinsfrage auszuwerten“.

(*Grund*), o problema do ser como o fundamento do vir-ao-encontro ou aparição (manifestidade) dos entes, a ser esclarecido no conceito de liberdade da transcendência.

A partir de 1928, nos textos e conferências posteriores à preleção sobre Leibniz (GA 26), Heidegger recorrerá à noção de *transcendência* com o intuito de tratar o problema fundamental da metafísica, o problema do ser, pensando-o em sua proximidade com o problema do fundamento⁷⁹. Assim, é por meio de uma análise do fenômeno da transcendência que Heidegger vai não apenas 1) colocar em xeque o *princípio de fundamento* da metafísica ontoteológica tradicional – o *principium rationis* –, com vistas à exposição de sua própria concepção aleteiológica de *fundamento (Grund)*, mas também e sobretudo 2) radicalizar o problema filosófico do ser no interior de uma *metafísica da existência*, tratando-o em uma unidade com o problema do fundamento⁸⁰. Além disso, desde esse curso universitário esse acontecimento do fundamento, como possibilitação da compreensão de ser ou como o dar-se de ser na compreensão, será compreendido como intimamente associado à essência da verdade, no sentido do acontecer aleteiológico do desvelamento do ser do ente: pois “a verdade está na essência da transcendência, ela [verdade] é verdade transcendental originária” (GA 26, 281)⁸¹, de modo que também o problema do copertencimento de ser e

⁷⁹ Certamente, isso só é possível por conta de uma compreensão muito peculiar do que seja *transcendência*: o acontecimento livre do ultrapassamento do ente, um ultrapassar na direção de mundo, como instauração da situação de livre vinculação ao ente. A compreensão de ser, assim, somente pode se apresentar como a via genuína para uma compreensão do problema fundamental da metafísica porque envolve o problema do fundamento do ser e porque, a bem da verdade, ser e fundamento formam um único e o mesmo problema. Isso implica dizer que a própria metafísica somente se constitui como um acontecimento fundamental na medida em que designa o acontecimento do fundamento como acontecimento da compreensão de ser e do mundo como o horizonte para a aparição ou para o vir-ao-encontro do ente. Nas palavras de Heidegger: „Zum Wesen von Sein überhaupt gehört der Grundcharakter von Grund überhaupt“ (GA 26, 283).

⁸⁰ „Nun hörten wir aber, daß das Problem des Grundes aufs engste verwachsen ist mit dem Problem des Seins überhaupt, so daß verständlich wird, warum gerade auch die erste Exposition des Problems des Grundes in derselben Dimension sich bewegt wie das Grundproblem der Metaphysik überhaupt. Anders gewendet: das Problem des Grundes gehört eben mit zum Grundproblem der Metaphysik“ (GA 26, 146).

⁸¹ „Wahrheit liegt im Wesen der Transzendenz, sie ist ursprünglich transzendente Wahrheit“. Esse acontecimento, apreendido conceitualmente na palavra *transcendência*, designa não o que está

verdade está posto em jogo na discussão da transcendência.

A associação explícita do problema do ser aos problemas metafísicos do fundamento e da verdade é uma marca característica do período da *metafísica do Dasein*. Enquanto cooriginários, eles encontrarão o seu esclarecimento unitário no fenômeno da *liberdade (Freiheit)*. A transcendência, como noção heideggeriana de fundamento e como o essencial da verdade, acha ela mesma a sua explicação no fenômeno da liberdade, conceito que, conseqüentemente, daria conta tanto do problema fundamental da metafísica – a questão do copertencimento do ser e do tempo –, como também da questão antropológica fundamental acerca da essência do homem, que seria compreendido, na preleção do verão de 1930, como um *administrador da liberdade* („Der Mensch ist nur ein *Verwalter* von Freiheit“; GA 31, 134). Em linhas gerais, pode-se dizer que a *liberdade da transcendência* visa a designar, nos textos e cursos do período, o acontecimento do fundamento, como *irrupção (Aufbruch; Aufbrechen)* do horizonte do ser *em meio ao ente como um todo*. Heidegger diria: “a essência metafísica do *Dasein* que existe em transcendendo é a liberdade. Liberdade, porém, como liberdade transcendental, é *liberdade para o fundamento*” (GA 26, 276)⁸².

Assim, ao insistir em que aquilo que se fizera publicar de *Ser e tempo*, especialmente a pesquisa sobre o tempo, não visava senão a um esclarecimento da transcendência e que o essencial ali em jogo era a preparação da *questão* sobre o sentido do ser, Heidegger parece estar reiterando, ainda que de modo menos explícito, que “a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica” (GA 26, 199). É oportuno acrescentar, complementando essa última

além, ou mesmo um lançar-se para o além, mas tão somente o estado de um *fora (Hinaus)*, um especial *fora-de-si* – “transcendência é o ultrapassar no sentido do estar fora, acima do ente condicionado” („Transzendenz ist das überschreiten im Sinne des Hinausliegens über das bedingte Seiende“; GA 26, 206) –, a partir do qual Heidegger poderá pensar *ser, fundamento e verdade como fenômeno cooriginários (gleichursprünglich)*; e o que o acontecimento da transcendência mais propriamente possibilita, veremos, é um *retorno* ao ente, um *vínculo (Bindung)* que impõe ao *Dasein* o ser para o ente (*Sein zu Seiendem*).

⁸² „Das metaphysische Wesen des transzendierend existierenden Daseins ist die Freiheit. Freiheit aber ist qua transzendente *Freiheit zum Grunde*“.

afirmação, que a *analítica da temporalidade extática tampouco esgota o esclarecimento da transcendência*. A metontologia, como virada interna da ontologia fundamental, vai se voltar precisamente à investigação filosófica da *acontecência (Geschehen)* da transcendência, como irrupção da compreensão de ser em meio ao ente como um todo – o irromper de *mundo* em meio ao “*mundo*” –, tornando o problema mais complexo e buscando uma radicalização do seu esclarecimento.

Sendo assim, a virada metontológica da ontologia fundamental e a proeminência dos problemas do fundamento e da transcendência, no interior da *metafísica do Dasein*, precisam ser compreendidas nesse quadro amplo e complexo derivado da ênfase sobre o caráter *acontecencial (geschichtlich)* do fundamento e da verdade como desvelamento, em sua relação com o problema do ser, fenômeno aberto e instaurado em meio ao ente como totalidade. É por isso que, conforme o exposto anteriormente, parece-nos lícito interpretar a *metafísica do Dasein* como um retorno da reflexão filosófica ao seu lugar de origem, dimensão da experiência de um *ser para o ente (Sein zu Seiendem)* no *Dasein*, ou seja, da relacionalidade ao ente em sentido geral como experiência de *vínculo (Bindung)*.

É precisamente a fim de pensar o fenômeno do vínculo ao subsistente em sentido amplo, de uma forma compreensivo-inclusiva, que se faz necessária a transformação da ontologia fundamental em uma metontologia. Essa transformação, porém, na medida em que retém em si o que é essencial na pesquisa de *Ser e tempo*, não é, por sua vez, nada senão um movimento de *desformalização* das conquistas essenciais da ontologia fundamental ou, mais precisamente, da analítica existencial como fenomenologia da temporalidade extática (o que se encontra recolhido em *Ser e tempo*, §§ 9-83). Dito de outra forma: a metontologia deve promover o retorno da investigação filosófica (ontológico-existencial), desenvolvida em *Ser e tempo*, ao ser lugar de origem, à dimensão do vínculo (*Bindung*) do *Dasein* humano ao ente no todo, dimensão da

experiência de tempo e ser, isto é, de temporalizar e de ser: de temporalizar enquanto mundo e de ser enquanto formação figuradora de mundo. Esse retorno metontológico, por sua vez, enquanto pesquisa temática, é a descrição da temporalização do mundo e de sua acontecência para um *Dasein* concreto e singular, isto é, envolve sempre o problema da *singularização* (*Vereinzelung*) do *Dasein*.

A fim de repetir e de assimilar o problema do *ente no todo* no interior da elaboração do problema fundamental da filosofia e a fim de, por meio disso, pensar a questão do fundamento ôntico da pesquisa ontológica, questão suscitada pelo § 83 de *Ser e tempo*, Heidegger põe em suspenso o movimento de *esquematisação* (*Schematisierung*) dos êxtases da temporalidade extática e dá início, por meio da metontologia, ao movimento de sua desformalização em uma *metafísica do Dasein*. Na preleção sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26), essa desformalização acontece precisamente como descrição do movimento da *temporalização* (*Zeitigung*) da temporalidade, aí encaminhado como temporalização *de mundo*⁸³. Nesse momento, a função primeira da investigação sobre a temporalização da temporalidade não é tanto a de explicitar esquematicamente o sentido unitário a partir do qual os distintos modos de ser são possíveis, mas sim descrever, via explicitação do movimento de temporalização (temporalização essencialmente porvindoura/futurível), a *acontecência* (*Geschehen*) da transcendência como fenômeno instaurado em um “*mundo*” (entre aspas), da transcendência na direção de *mundo*, a liberdade para o vínculo.

Ao trilhar um caminho alternativo ao que fora percorrido até então, tanto em *Ser e tempo* como nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Heidegger associa, como indicamos anteriormente, a temporalização da temporalidade a um movimento de *espalhamento* (*Streuung*) da liberdade transcendental do *Dasein*, como *disseminação* ou *dispersão* (*Zerstreuung*) em

⁸³„Die Welt ist das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin - wir nennen sie daher das *nihil originarium*“ (GA 26, 272).

multiplicidade de sentidos, instaurados no ente no seu todo. Assim, é enquanto um movimento de *multiplicação* (*Vermannigfaltigung*) das unidades de sentido – de sentidos possíveis e sempre nadificáveis – que a temporalidade temporaliza e que o mundo propriamente acontece para um *Dasein* concreto. Na medida em que se espalha (temporaliza), dá-se a confrontação (*Auseinandersetzung*) de transcendência e ente na totalidade, inicia-se o movimento aleitológico de abertura-descerramento (*Erschließung*) de sentidos, dá-se mundo – ou “*es weltet*”⁸⁴.

Considerando a metafísica metontológica do *Dasein*, cujas consequências para o conceito de homem sintetizam-se na noção de *formação de mundo* (*Weltbildung*), pode-se dizer que, de certo modo, a analítica existencial de *Ser e tempo* restringiu-se ao tratamento da *neutralidade* (*Neutralität*) do *Dasein*, dado o intento de, por meio de um movimento, digamos, *reduutivo*, aceder ao *a priori* da mundaneidade em geral a partir das estruturas da cotidianidade mediana, chegando, assim, ao conceito do *cuidado* (*Sorge*) e ao seu sentido, a temporalidade (*Zeitlichkeit*), a ser interpretada de modo esquemático. Precisamente esse movimento implica uma *formalização* do *a priori* dos mundos possíveis e da compreensão de ser no conceito da temporalidade extática e de seus *esquemas* (*Schemata*). Na *metafísica do Dasein*, de outro lado, mais importante do que mostrar a derivação dos distintos sentidos ou modos de ser a partir da unidade extático-horizontal da temporalidade, o que se impõe a Heidegger, desde a questão sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental no § 83 de *Ser e tempo*, é a necessidade de radicalizar a compreensão do movimento de temporalização (*Zeitigung*) da temporalidade – o acontecer primordial da própria compreensão de ser, a transcendência originária –, com

⁸⁴ O sentido preciso de *confrontação*, *Auseinandersetzung*, será esclarecido na sequência do trabalho. Basta dizer, por ora, que a terminologia da *Auseinandersetzung*, como caracterização do “enfrentamento” da transcendência com o ente, aparece, mais propriamente, na preleção imediatamente subsequente ao curso sobre Leibniz, primeira de Heidegger como professor ordinário em Freiburg, no inverno de 1928/29 (cf. GA 27, § 37, 326). O encaminhamento da presente exposição deverá mostrar por que é a partir da virada metontológica da ontologia fundamental, em GA 26, que essa *confrontação* pode ser mais bem compreendida.

vistas a tematizar a *concreção* (*Konkretion*) do *Dasein*; e *concreção*, por sua vez, designa o exercício da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*) como *liberdade* (*Freiheit*) para o *vínculo* (*Bindung*), fenômeno que supõe o vínculo do *Dasein* humano ao ente em seu todo, a ser interpretado por meio de uma discussão ampla e desformalizada do acontecimento da temporalização de mundo.

Não é casualidade, assim, que Heidegger recupere a terminologia do “*es weltet*” – que literalmente significa: “*mundeia*” ou “*mundaniza*” – nesse contexto de um esforço para pensar o problema do fundamento ôntico da ontologia fundamental. O “*es weltet*”, como se sabe, é o caso exemplar da terminologia de formulações impessoais que Heidegger começara a cunhar ao menos desde o *Kriegsnotsemester* de 1919 (GA 56/57), curso conhecido por conter os primeiros movimentos de uma transformação hermenêutica da fenomenologia⁸⁵. Como assinala Greisch (1993, 181), esse movimento de reinterpretação hermenêutica da fenomenologia associa-se a uma crítica de Heidegger à primazia da *atitude teórica* (*theoretische Einstellung*) que orientaria o método fenomenológico husserliano. Uma vez que a atitude teórica da fenomenologia implica uma restrição aos domínios dos *atos de reflexão* da consciência, o “*es weltet*” lhe escaparia, pois seria muito mais abrangente. Ele tem, assim, a função de desvincular a noção de *intencionalidade* – conceito de método por excelência na fenomenologia clássica – de qualquer interpretação orientada pelo paradigma sujeito-objeto. Enquanto formulação impessoal, ele reteria o essencial da intelecção husserliana da intencionalidade – a expressão de um *dirigir-se a...* (*sich-richten-auf*), de um *achar-se aberto e posto em-relação-a...* (*Auf-Zu*) –, mas com a vantagem de designar, em um único conceito, aquilo que Heidegger chamaria de *comportamento* (*Verhalten*): o fenômeno unitário do *dar-se de mundo* (“*es weltet*”) e da *vivência de mundo* (*Er-lebnis*; Cf. GREISCH, 1993,

⁸⁵ Como nota Kisiel (2001, 256), o “*es weltet*” de Heidegger é uma reformulação fenomenológico-hermenêutica do “*es wertet*” neokantiano, presente, por exemplo, na *Logik der Philosophie* de Emil Lask (1875-1915).

180-181)⁸⁶.

Se trouxermos agora para o centro da presente discussão a questão acerca dos modos de conceptualização e dos modos de acontecência da intencionalidade, o caminho para a compreensão da viragem metontológico-metafísica da ontologia fundamental pode se tornar mais seguro. A intencionalidade é o título clássico para o fenômeno da relacionalidade (*Verhaltenheit*) própria do comportamento (*Verhalten*) humano – isto é, própria dos distintos modos do *ser para o ente* do *Dasein* –, em todas as suas dimensões possíveis. Após a publicação de *Ser e tempo*, é a noção de *transcendência* que será empregada por Heidegger para descrever a essência desse fenômeno. Em uma formulação dos *Grundbegriffe der Phänomenologie* (GA 24), bastante explorada por Kisiel (2001), Heidegger afirmou que “a intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência; e essa, por sua vez, é a *ratio essendi* da intencionalidade em seus distintos modos” (GA 24, 91)⁸⁷. Agora, como se deve proceder à conceptualização e à descrição da dinâmica própria da transcendência do *Dasein*, tendo em conta o caráter essencialmente acontecencial (*geschichtlich*) desse fenômeno?

Segundo essa mesma preleção, a condição de possibilidade da intencionalidade e da relacionalidade em geral é a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) em seu caráter extático-horizontal (GA 24, 378-379)⁸⁸, logo, a própria transcendência

⁸⁶ Para Kisiel (2001, 258-259), é como uma radicalização da problemática da intencionalidade que se deve compreender o desenvolvimento, no percurso filosófico de Heidegger na década de 1920, das indicações formais da essência da *vida fáctica*. Assim, os conceitos de *ser-o-aí* (*Da-sein*; 1923), *ser-no-mundo* (1924), *ter-que-ser* (*Zu-sein*; 1925), *existência* (1926) e *transcendência* (1927-1929), bem como a própria noção de *cuidado* (*Sorge*), definidora do humano em *Ser e tempo* (1927), são indicativos da interpretação hermenêutica do *nexo intencional* (*intentionaler Bezug*), a raiz da relacionalidade vital a entes a que Heidegger quer dar expressão por meio de expressões como o *dirigir-se a...* ou o *ser-em-relação a...* A relacionalidade, como unidade não mediada do dar-se de mundo e da vivência de mundo, é, no período da *hermenêutica da facticidade*, o coração, a origem, a fonte e o meio da *vida fáctica*, bem como da acontecência do ser dessa vida, acontecência que a *metafísica do Dasein*, pode-se agora dizer, quer recuperar e radicalizar.

⁸⁷ „Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz. Diese ist die ratio essendi der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen“.

⁸⁸ „Die Intentionalität - das Gerichtetsein auf etwas und die darin liegende Zusammengehörigkeit

do *Dasein*, como *ratio essendi* da intencionalidade, precisaria ser explicada sob esses termos, isto é, como temporalidade. Assim, pode-se afirmar que a questão em pauta na virada metontológica da filosofia – virada na direção da *metafísica do Dasein* – é a questão da explicitação da temporalidade como *ratio essendi* da intencionalidade, mas o caminho da *metafísica do Dasein* é peculiar. Numa anotação de Heidegger, publicada na *Heidegger Studies* (*Heidegger Studies*, 7, 1991, 9) e citada por Kisiel (2001, 258), deixa-se ler o seguinte:

Temporalidade: Ela não é apenas um *factum*, mas [é] ela própria em conjunto com a essência do *factum*: facticidade. O *factum* da facticidade (aqui [reside] a raiz da “viravolta da ontologia fundamental”). Pode-se perguntar: “como o tempo surge?” [...] Somente com o tempo, porém, a possibilidade do surgir. [...] Que significa, então, a impossibilidade do problema de um surgimento do tempo?!⁸⁹.

Esse excerto foi explorado, de modo inicial, por Kisiel (2001, 258). A passagem lhe interessa porque, parece-lhe, confirma a sua tese de que à terceira seção de *Ser e tempo*, nunca publicada – *Tempo e ser* –, caberia precisamente a tarefa de promover uma desformalização da indicação fundamental de que a temporalidade é a condição de possibilidade – a *ratio essendi* – da intencionalidade e, conseqüentemente, da relacionalidade que funda o comportamento humano (cf. KISIEL, 2001, 258). A tese de Kisiel está pautada na afirmação de Heidegger, localizada no coração de *Ser e tempo* – no § 69 –, segundo a qual “o fato-de-quê e o modo como a intencionalidade da ‘consciência’ se funda na temporalidade extática do *Dasein* é o que a próxima seção [“*Tempo e*

der intentio und des intentum-, die in der Phänomenologie als das letzte Urphänomen gemeinhin bezeichnet wird, hat die Bedingung ihrer Möglichkeit in der Zeitlichkeit und ihrem ekstatisch-horizontalen Charakter. Das Dasein ist nur deshalb intentional, weil es in seinem Wesen durch die Zeitlichkeit bestimmt ist. Ebenso hängt mit dem ekstatisch-horizontalen Charakter die Wesensbestimmung des Daseins zusammen, daß es in sich selbst *transzendiert*“.

⁸⁹ „Zeitlichkeit: Sie ist nicht nur ein Faktum, sondern selbst mit dem Wesen des Faktums: Faktizität. Das Faktum der Faktizität (hier die Wurzel der ‚Umkehrung der Ontologie‘). Kann man fragen: ‚wie entsteht die Zeit?‘ [...] Mit der Zeit je erst Möglichkeit des Entstehens. [...] Was heißt aber dann die Unmöglichkeit des Problems einer Entstehung der Zeit?!“.

ser”] mostrará” (SZ, 363)⁹⁰.

A temporalidade, porém, como observa Kisiel, deveria explicar não apenas a intencionalidade, mas também o copertecimento de *ser e verdade* – problema que vem à tona no quadro da discussão dos §§ 33 e 44 de *Ser e tempo* sobre a essência da proposição, da verdade proposicional e da verdade em geral. Tal como pré-delineado no § 69, essa discussão seria desenvolvida precisamente sob os termos do “problema temporal da transcendência do mundo”, isto é, enquanto problema de como o mundo – a abertura de mundo ou a transcendência de mundo – *temporaliza (zeitigt)* de modo unitário, constituindo unidade e totalidade de sentido e abrindo, como horizonte temporal, a possibilidade de *ser e de verdade*, ou seja, a possibilidade do desvelamento (*Enthüllung; Enthüllbarkeit*) e, com isso, da relacionalidade em geral, do vínculo.

A transcendência do mundo, diz o § 69, é fundada de modo extático-horizontal, seu fundamento é a unidade extática da temporalidade. Em *Ser e tempo*, essa unidade é apresentada também como a clareira iluminada do ser-o-*aí (Dasein)*, clareira que funda a abertura do *aí (Da)* e que está essencialmente associada à noção de verdade que começa a ser desenvolvida nesse livro, de verdade como descoberta (*Entdecktheit*). Assim, o esclarecimento do copertecimento de *ser e verdade* tem início como analítica do *Dasein*, ente cujo ser é essencialmente determinado pela *compreensão de ser (Seinsverständnis)*. A partir daí, compreende-se por que Heidegger, nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), advoga uma *ciência do ser (Wissenschaft des Seins)* como pesquisa da raiz temporal da conexão íntima de ser e verdade e como investigação da essência da compreensão de ser a partir da seguinte questão: “a partir de onde, isto é, a partir de que horizonte previamente dado nós

⁹⁰ „Daß und wie die Intentionalität des ‚Bewußtseins‘ in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*, wird der folgende Zeitschrift zeigen“.

compreendemos algo como o ser?” (GA 24, 21)⁹¹. E também a resposta de Heidegger, bastante conhecida, compreende-se no mesmo contexto: “o horizonte a partir do qual algo como o ser devém compreensível é o tempo. Nós interpretamos o ser a partir do tempo (tempus). A interpretação é temporal. A problemática fundamental da ontologia é a *Temporalität*” (GA 24,22)⁹².

Nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), assim, a filosofia é basicamente uma ciência temporal (*temporal*) e, embora distinta das ciências positivas, não deixa de projetar o ser (ou de pretender a sua projeção) no horizonte previamente explicitado do *tempo* (*Zeit*), como o horizonte de sua compreensibilidade. Essa projeção é a condição de possibilidade da objetificação (*Vergegenständlichung*) do ser, requisitada pela ciência temporal; e essa objetificação, condição de possibilidade da apreensão de seu sentido, por sua vez, visa a tornar explícito *aquilo que vigora previamente* (*das Vorgegebene*) em toda experiência e em toda compreensão de ser, e isso explica por que os seus juízos são essencialmente de tipo apriorístico, transcendental-temporal. Assim, se a tese interpretativa de Kisiel (2001) estiver correta – tese segundo a qual à seção *Tempo e ser* caberia a tarefa de desformalizar o *a priori* da temporalidade extático-horizontal –, então é possível perguntar em que medida a fenomenologia da temporalidade extática, a que se recorre nessa preleção do verão de 1927, pôde levar a cabo essa tarefa de desformalização. Afinal, tendo essencialmente em vista a elucidação do nexos de copertencimento de ser e verdade, não teriam os *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) acabado por levar a formalização do *a priori* da compreensão de ser ao seu ápice, ao ponto mais alto, precisamente na teoria *esquemática* da *Temporalität*, apresentada apenas parcialmente nessa preleção universitária?

⁹¹ „Von wo aus, das heißt: aus welchem vorgegebenen Horizont her verstehen wir dergleichen wie Sein?“.

⁹² „Wir interpretieren das Sein aus der Zeit (tempus). Die Interpretation ist eine temporale. Die Grundproblematik der Ontologie als der Bestimmung des Sinnes des Seins aus der Zeit ist die der *Temporalität*“.

É como se estivéssemos, nota Kisiel (2001, 258) diante de dois modos possíveis de se compreender a questão filosófica do *tempo* (*Zeit*) e, conseqüentemente, diante de dois modos possíveis de conceber o seu tratamento conceitual. De um lado, o tempo aparece como a formalização última, na conceptualização esquemática da temporalidade extático-horizontal, do *a priori* da compreensão de ser, logo, como o mais abstrato e o mais distante de nós; de outro lado, o tempo é descrito como a *essência* (*Wesen*) do *factum* da *facticidade*, o seu essenciar ou acontecer, logo, como a proximidade imediata e mais concreta, como o que há de mais próximo de nós, como um *factum*. Quando se tem em vista, ademais, a complexidade conferida por Heidegger à noção de *essência* (*Wesen*) – noção interpretada sobretudo em seu sentido verbal, como um *essenciar* – então parece claro que ao menos um aspecto da interpretação de Kisiel é acertado, a saber, parece claro que aquilo que interessa, na *metafísica do Dasein*, não é o surgimento ou a origem do tempo (questão interdita), mas sim o tempo (o *temporalizar*) do próprio surgir, o *essenciar* do tempo e a insurgência da esfera unitária de sentido que é o mundo⁹³.

Nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), a filosofia transcendental heideggeriana das condições de possibilidade (*Bedingungen der Möglichkeit*) chegou ao seu ponto mais alto ao avançar na direção da *esquematisação* (*Schematisierung*) dos sentidos fundamentais de ser. Ao que nos parece, não é difícil mostrar como o movimento próprio dessa preleção permanece dedicado sobretudo ao problema *ontológico* do *ente como ente*, à questão da

⁹³ Mais de uma década antes de Kisiel (2001), Kelly E. Mink escreveu o seguinte em sua tese de doutoramento: “but time itself [...] signifies, because it exhibits the character of repetition, the possibility of a movement beyond itself, the possibility of the origination of something new. The science of Being, even if it is the end of the *ontological* inquiry, is for Heidegger the beginning of the possibility of a renewal of philosophy. What ‘originates’ in the origin is always unique. Temporalization never occurs *in abstracto*, but only as the temporalization ‘of’ concretely existing Dasein; neutral Dasein is never what ‘exists’. The issue here is nothing other than that of the overturning or *Umschlag* of ontology into metontology [...]. The overturning is an immediate consequence of the ontological inquiry itself, since, because it elicits the origin of possibility lying at the heart of philosophy, ontology has no other significance than to make (concrete) philosophy *possible*. And this means that Heidegger’s foundation ‘science’ requires no application and has no ‘result’ – since its sole function is to make philosophy possible!” (MINK, 1988, 30-31).

ontologia que orienta a analítica existencial, problema advindo da primeira interpretação de Aristóteles e da perplexidade diante dos muitos sentidos da expressão “ser”⁹⁴. Nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), trata-se de mostrar como o sentido de ser da *manualidade* (*Zuhandenheit*), característico da relacionalidade ao ente intramundano (*innerweltlich*) na descrição de *Ser e tempo* (cf. SZ, §§ 15-16), do ente que vem ao encontro do *Dasein* no trato prático-operativo, tem o seu sentido viabilizado, em última instância, não pelo êxtase da *atualidade* (*Gegenwart*) – conforme as análises do § 65 de *Ser e tempo* –, mas sim pelo *esquema* (*Schema*) da *presença* (*Präsenz*) que, como horizonte, *delineia previamente* (*vorzeichnet*) a *extensão extática* (*Entrückung*) do projeto (*Entwurf*) da atualidade, explicando o caráter temporal do modo de ser da manualidade, a possibilidade do agir prático-operativo e, em última instância, a possibilidade do enunciado proposicional.

Tendo em vista a questão final de *Ser e tempo* sobre o fundamento ôntico da ontologia fundamental, bem como o inacabamento do livro – isto é, tendo em vista a não publicação da terceira seção intitulada “*Tempo e ser*” –, convém perguntar em que medida essa radicalização da problemática ontológica,

⁹⁴ Num brevíssimo relato autobiográfico-intelectual de 1963, *Meu caminho na fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*), Heidegger concede indicações importantes sobre sua descoberta da questão do ser. Ele recorda ter lido com entusiasmo o livro de Franz Brentano (1838-1917) sobre Aristóteles, publicado em 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Segundo o relato, o livro chegara à sua escrivaninha já em 1907, ainda nos tempos de *Gymnasium* em Constança, e fora ocasião para as primeiras incursões no problema da multiplicidade dos sentidos do verbo ser. O livro de Brentano tem como epígrafe a seguinte sentença de Aristóteles, que tanto inquietaria a Heidegger: το ον λέγεται πολλαχῶς (*Met.*, Z, 1), “o ente devém manifesto (com respeito a seu ser) de diversas maneiras” ou, numa tradução mais livre “o ser se diz de múltiplos modos”. É daí que primeiro advém a Heidegger, segundo a nota autobiográfica, a seguinte questão: “se o ente se diz de múltiplos modos, qual é, então, o significado orientador fundamental?” (GA 14, 93); ou, tal como Heidegger o formularia no prefácio de sua autoria para o livro de William Richardson de 1962, *Through Phenomenology to Thought*: “qual é a determinação de ser unitária e simples que perpassa os múltiplos significados possíveis de ser?” (*apud* RICHARDSON, 1963, XI). É certamente longo o caminho que, dessa intuição primeira, levaria a *Ser e tempo*, e não teríamos condições de percorrê-lo aqui. Observe-se apenas que essa questão sobre a multiplicidade dos sentidos do ser e sobre sua possível significação unitária – advinda do contato com Aristóteles, via Brentano – determinaria todo o caminho de Heidegger até o *opus magnum* e, por que não dizê-lo, mesmo posteriormente. Para uma avaliação das influências do livro de Brentano sobre Heidegger, cf. Shoichet, 2013.

proposta por Heidegger como metontologia, não deve valer como um indicador da inviabilidade do tratamento exclusivamente *esquemático* da configuração unitária da dimensão do ser, dimensão em cujo interior os entes podem vir ao encontro. Observamos que em *Ser e tempo*, bem como nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), vigora o suposto de que o sentido do ser do ente, o horizonte de sua compreensibilidade, precisa estar não apenas previamente aberto, mas previamente *delineado* (*vorgezeichnet*) pelo esquema extático-horizontal da temporalidade do ser (*Temporalität*). A tarefa de uma consideração esquemática, então, não seria outra senão a de explicitar esse delineamento prévio, descrevendo-o sob a forma de *esquemas* (*Schemata*) e com vistas à apreensão do “esquema” último, o sentido do ser em geral. É assim que Heidegger se assegura, nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), do esquema extático horizontal da *presença* (*Praesenz*), que delineia previamente o êxtase da *atualidade* (*Gegenwart*), explicando, por conseguinte, a possibilidade da intramundaneidade do ente *manual* (*das Zuhandene*)⁹⁵. Entretanto, como notou Köhler (1993, 4), não bastasse essa preleção ter permanecido incompleta, há o fato de que não é simples reduzir os esquemas da temporalidade extático-horizontal, tal como esses são apresentados por Heidegger no § 69c de *Ser e tempo* (SZ, 365), ao esquema da *presença*, tal como essa é pensada em GA 24 (§ 21a; 431-45). No § 69c de *Ser e tempo*, Heidegger dissera:

O horizonte extático é distinto em cada um dos êxtases. O esquema em que o *Dasein*, própria ou impropriamente, é *porvindouro* e vem a si é o *por-mor-de-si*. O esquema em que o *Dasein* é aberto para si mesmo como lançado no encontrar-se, nós o apreendemos como o *diante-de-*

⁹⁵ Sabe-se também que Heidegger, no período imediatamente posterior à publicação de *Ser e tempo*, se apropria da doutrina kantiana do *esquematismo transcendental* precisamente com o intuito de encaminhar a problemática de *tempo e ser*. Em *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), Heidegger identifica os *modos de ser* (*Seinsweise*) às *categorias* e propõe-se a explicar o tempo como o horizonte transcendental da questão sobre o ser (cf. KÄUFER, 2003). Também no contexto de sua apropriação de Kant, assim, Heidegger permanece, num primeiro momento, orientado pelo programa da “ciência temporal” do ser e, tal como nos *Problemas fundamentais de fenomenologia* (GA 24), a interpretação da configuração unitária da dimensão do ser precisa partir do enfrentamento teórico do esquematismo temporal, tendo como o seu escopo a descrição dos esquemas que delineiam previamente toda projeção extática (*Entrückung*) de tempo e, conseqüentemente, de todo o sentido de ser (cf. GA 24, 428).

quê do ser-lançado ou como o *a-quê* do ser-abandonado. Isso caracteriza a estrutura horizontal do *vigor-de-ter-sido*. Existindo por-mor-de-si no abandono a si mesmo como ser-lançado, o *Dasein*, como ser-junto..., é, ao mesmo tempo, presenciante. O esquema horizontal da *atualidade* é determinado pelo *ser-para*" (SZ, 365)⁹⁶.

Essa é, segundo Kisiel (2001, 261-62), uma descrição *preposicional* (*präpositional*) dos esquemas horizontais que, notadamente, privilegia o êxtase e o esquema do *porvir*, isto é, o *por-mor-de-si*. Em GA 24, contudo, Heidegger visa a descrever os esquemas horizontais por meio de um recurso aos vocábulos latinos que designam os "*tempora*" (tempos verbais) do tempo, razão pela qual ele fala, ao interpretar a *manualidade* (*Zuhandenheit*), não tanto do *ser-para* (*Um-zu*), mas antes da *presença* (*Praesenz*), como o que "constitui a condição de possibilidade do compreender manualidade enquanto tal" (GA 24, 434)⁹⁷. O problema do procedimento, porém, consiste em que, dada a devida consequência à descrição preposicional de *Ser e tempo* 69c, o esquema do *porvir*, e não o da *atualidade*, é que deveria ter o privilégio na condução da interpretação. A bem da verdade, dado o devido peso à consideração preposicional dos esquemas, isto é, tendo em vista a apresentação da origem da *atualidade* (*Gegenwart*) que se apresenta em seu interior, então a sua interpretação não deveria ser empreendida senão por meio de uma consideração do esquema do *futuro* (*futurum*), afinal, somente na medida em que o êxtase do *porvir* (*Zukunft*) temporaliza sobre o *vigor-de-ter-sido* (*Gewesenheit*) abre-se a possibilidade da *atualidade* (*Gegenwart*). Contrariamente a isso, porém, é possível dizer que Heidegger, nos *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), "subsume" o *ser-para* (*um-zu*), o compreender de manualidade, quase que imediatamente ao esquema da *presença* (*Praesenz*). Daí

⁹⁶ „Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden. Das Schema, in dem das Dasein *zukünftig*, ob eigentlich oder uneigentlich, auf sich zukommt, ist das *Umwillen seiner*. Das Schema, in dem das Dasein ihm selbst als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ist, fassen wir als das *Wovor* der Geworfenheit bzw. als *Woran* der Überlassenheit. Es kennzeichnet die horizontale Struktur der *Gewesenheit*. Umwillen seiner existierend in der Überlassenheit an es selbst als geworfenes, ist das Dasein als Sein bei... zugleich gegenwärtigend. Das horizontale Schema der *Gegenwart* wird bestimmt durch das *Um-zu*". Nota: *presenciante* é a sugestão de Fausto Castilho para o alemão *gegenwärtigend*.

⁹⁷ „[...] Praesenz soll aber die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von Zuhandenheit ausmachen“.

a necessidade de se perguntar, como faz Kisiel (2001, 261-62), em que medida isso é possível, sobretudo quando se tem em vista outra passagem da mesma preleção do verão de 1927 (GA 24), segundo a qual “os nexos do ser-para, mas também os nexos do que é livre de finalidade ou sem finalidade, fundam-se ulteriormente e primeiramente no *por-mor-de*” (GA 24, 418)⁹⁸, isto é, no esquema preposicional do *porvir* (*Zukunft*), logo, no *futuro* (*Futurum*).

O futuro (*Futurum*), porém, como a condição de possibilidade do si-mesmo do *Dasein*, isto é, do ser *por-mor-de-si-mesmo*, não será investigado. Para Kisiel (2001, 262), a consequência é a não radicalização do potencial do *porvir* (*Zukunft*) para a compreensão da dinâmica de acontecência do *Dasein*. Para Schmidt (2013), esse é o ponto alto de um movimento de formalização na fenomenologia heideggeriana. Ora, precisamente essa potencialidade do *porvir*, pode-se ver, será retomada no interior da metafísica do *Dasein*, pois Heidegger vai abrir mão dos vocábulos latinos para os esquemas e retomará a reflexão em base preposicional, orientando-se resolutamente pelo *por-mor-de-si*. O resultado é, na preleção sobre Leibniz (GA 26) e no ensaio *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), uma discussão desformalizada da temporalização do mundo como movimento expansivo e de propagação da própria liberdade da transcendência, da liberdade como noção que desformaliza aquela da unidade extático-horizontal da temporalidade (*Zeitlichkeit*): a liberdade *acontece* como *temporalização* (*Zeitigung*) do mundo, guiada pelo *por-mor-de-si* (*Umwillen seiner*), valendo como a condição transcendental de possibilidade não apenas do si-mesmo do *Dasein*, mas da *vincularidade* enquanto tal, desde onde o *Dasein* poderá transferir vincularidade ao ente, deixando que este venha ao seu encontro como vinculante, isto é, deixando-se vincular a ele, de modo a vivenciá-lo sempre nesse mesmo vínculo (*Bindung*).

Seja como for, não é tanto o aspecto de incompletude da ciência

⁹⁸ „Die Bezüge des Um-zu, aber auch die des Zweckfreien und Zwecklosen, gründen letztlich bzw. erstlich im *Worumwillen*“.

temporal do ser o que propriamente nos interessa aqui sublinhar. Para o presente estudo, fundamental é ter em vista a restrição desse movimento derradeiro da ciência temporal ao modo de ser da *manualidade* (*Zuhandenheit*), também notado por Kisiel (2001, 258-62). No curso sobre Leibniz (GA 26), a pesquisa da temporalidade (*Zeitlichkeit*), contrariamente a esse movimento, olha para o próprio *Dasein*, para o acontecimento extático do *ser-para-si* (*Zu-sich-sein*), para a irrupção e instauração da *ipseidade* (*Selbstheit*) de um ente que é *por mor de si mesmo* e que tem no êxtase do porvir (*Zukunft*), como já mostrara *Ser e tempo*, o modo privilegiado de seu *acontecer* (cf. GA 26, §§ 11-14).

Pode-se dizer, assim, que essa mudança de rota, que se torna evidente em uma análise comparativa das preleções dos verões de 1927 e 1928 (de GA 24 e GA 26, respectivamente), indica uma recuperação, por parte de Heidegger, do essencial ou acontecer extático-temporal como origem e possibilidade, sobretudo, do *ser-para-si* e da *ipseidade* do si-mesmo, bem como do próprio *mundo* – ou, numa formulação conjunta, a temporalização do “si-mesmo/mundo” – com a retomada da ênfase no *porvir* (*Zukunft*). O característico desse retorno é o seu interesse, no que se refere ao problema do tempo, não pela confirmação esquemática do sentido temporal unitário para os modos fundamentais de ser descobertos ao longo da analítica existencial, mas sim, em um movimento reverso e de desformalização dos esquemas em sua formulação preposicional, pelo acontecer do *factum* do tempo, pelo *temporalizar* em sua concretude, fenômeno que envolve não apenas a entrada do ente no mundo (*Welteingang des Seienden*; GA 26, 249), mas também, pode-se interpretar, o próprio *ter-início* (*Anfangen*) do movimento de mundo no *Dasein*: a questão da *possibilitação* do mundo (sem aspas), a irrupção de transcendência em meio ao ente como um todo (“mundo”), a possibilidade da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*).

Sendo tratada na preleção sobre Leibniz (GA 26) como o modo próprio de acontecência da transcendência da liberdade, a temporalidade, como já indicamos, temporaliza um movimento de *espalhamento* (*Streuung*) do ser-o-aí no

ente na totalidade. O fenômeno da transcendência do mundo, enfatizado desde o caráter de ser-por-mor-de-si-mismo do *Dasein*, é fenômeno instaurado no seio do ente como totalidade ôntica (*Seiendes im Ganzen*) e dá expressão ao acontecer originário da compreensão de ser, o *acontecimento da “diferença ontológica”* (cf. GA 26, 193), também chamado por Heidegger de *transcendência originária* (*Urtranszendenz*; GA 26, 20; 24; 110; 170; 194) ou *história originária* (*Urgeschichte*; GA 26, 270). Trata-se, como interpretamos aqui, da acontecência do vínculo ao ente no seu todo, tornado possível pela transcendência do mundo, pelo por-mor-de-si como origem transcendental da vincularidade (*Verbindlichkeit*) – um acontecer que, porém, tem lugar tão somente no contexto da relacionalidade não-mediada ao ente, isto é, um acontecer vivido como vínculo (*Bindung*), sobretudo nos modos do ser-exposto ao ente, na confrontação com o ente⁹⁹.

Esse temporalizar de mundo, regido pelo êxtase do porvir (*Zukunft*), tem sua origem na liberdade (*Freiheit*), o acontecimento originário de ipseidade e de vínculo, como acontecimento de transcendência (*Transzendenz*), acessibilidade (*Zugänglichkeit*) e relacionalidade (*Verhaltenheit*) em geral:

Primariamente caracterizado pelo por-mor-de, o mundo é o todo originário disso que o *Dasein*, enquanto livre, dá a si próprio a compreender. A liberdade se dá a compreender, ela é o compreender originário, isto é, o projeto originário disso que ela própria torna possível. No projeto do por-mor-de enquanto tal, o *Dasein* dá a si próprio o *vínculo* originário. A liberdade torna o *Dasein*, no fundamento de sua essência, vinculado a si próprio. Mais precisamente, ela dá a ele próprio a possibilidade do vínculo. O mundo é o todo do vínculo que é inerente ao por-mor-de. De acordo com esse vínculo, o *Dasein* vincula-se a um poder ser com relação a si próprio, enquanto poder ser com o outro, em podendo ser junto ao subsistente. Ipseidade é a vincularidade livre para si e com relação a si própria. O *Dasein*, enquanto livre, é projeto de mundo. Esse projetar, porém, é projetado apenas de tal modo que o *Dasein* se mantém nele, isto é, de forma que esse livre apoio vincula ou, o que é o mesmo, de tal modo que esse apoio coloca o *Dasein*, em todas as dimensões de sua transcendência, no interior de um possível espaço de jogo da escolha (GA 26, 247-248)¹⁰⁰.

⁹⁹ No próximo capítulo, voltaremos ao tema do ser-exposto ao ente e da confrontação da transcendência com o ente.

¹⁰⁰ „die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwillen, ist die ursprüngliche Ganzheit dessen,

O texto citado é claramente rico e somente poderá ser explicitado no decurso do presente trabalho como um todo. Ressalte-se, porém, a afirmação enfática, nesse excerto, do elo íntimo entre ipseidade e vínculo. O caráter vinculante do mundo como totalidade erigida de sentidos (*mundo*) supõe o dar-se prévio da liberdade, o ser-livre, que é o que assegura o por-mor-de-si, aquilo que originariamente *ata, vincula (bindet)* internamente. O movimento extático do por-mor-de-si é aqui o indicativo de sua raiz essencialmente livre, bem como a fonte mesma da vincularidade (*Verbindlichkeit*). A liberdade da transcendência é a origem da *ipseidade* como um poder-ser com relação a si próprio (*Seinkönnen zu sich selbst*); como um poder ser com o outro – um “co-ser” com o outro, a rigor (*Mitseinkönnen mit Anderen*); e como um poder ser-junto ao ente subsistente (*Seinkönnen bei Vorhandenem*). E tudo isso é ligado (*gebunden*) pelo por-mor-de-si. Apenas na unidade desses três modos fundamentais de relacionalidade, porém, é que se pode compreender como o mundo – mundo individual ou subjetivo (*Selbstwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo-entorno (*Umwelt*) – pode exercer sobre o *Dasein* a força de obrigatoriedade de um *ser-isso (Daß-sein)* e de um *ser-assim (So-sein)*¹⁰¹.

Além disso, o trecho citado também revela que a *in-sistência* do *Dasein* em um mundo é ambivalente. De um lado o *Dasein*, enquanto livre, é projeto de mundo. De outro lado, porém, ele já sempre e necessariamente se encontra sustentado em seu projeto, apoiado nele, vinculado a ele. E isso em todas as três

was sich das Dasein als freies zu verstehen gibt. Freiheit gibt sich zu verstehen, sie ist das Urverstehen, d. h. der Urentwurf dessen, was sie selbst ermöglicht. Im Entwurf des Worumwillen als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt. Gemäß dieser Bindung bindet sich das Dasein an ein Seinkönnen zu sich selbst als Mitseinkönnen mit Anderen im Seinkönnen bei Vorhandenem. Selbstheit ist die freie Verbindlichkeit für und zu sich selbst. Das Dasein als freies ist Weltentwurf. Dieses Entwerfen aber wird nur so entworfen, daß das Dasein sich darin hält, und zwar derart, daß dieser freie Halt bindet, d. h. daß er das Dasein, in allen seinen Dimensionen der Transzendenz, in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt“.

¹⁰¹ No próximo capítulo, na seção 3.3, veremos que essa força de obrigatoriedade do ser-isso e do ser-assim compõe o conceito heideggeriano de “causalidade” – isto é, Heidegger interpretará a causalidade a partir dessa força de obrigatoriedade ou vincularidade; e essa força ela mesma, em sua origem, ele pensará a partir do conceito da liberdade.

dimensões do movimento interno da liberdade da transcendência – para si, para o outro e para o ente intramundano. Precisamente essa ambivalência é a raiz da *confrontação* (*Auseinandersetzung*), é a origem da transformação sempre realizada do mundo em um *espaço de jogo* (*Spielraum*), tema da seção 3.2, no próximo capítulo. Esse espaço de jogo não é nada que se abra tão somente ao ser-o-aí resoluto (*entschlossen*), apropriado da situação de mortalidade (*Sein-zum-Tode*). Antes disso, trata-se do único espaço em que, no decurso de um jogo da vida, o *Dasein* pode chegar a existir como um si-mesmo em sentido próprio, na chave modal da *resolução* (*Entschlossenheit*)¹⁰².

O que é posto em evidência no trecho citado, porém, e o que se mostra decisivo para o entendimento da *metafísica do Dasein* como uma hermenêutica do vínculo, é a afirmação da vinculação do *Dasein* ao ente no seu todo. A liberdade vincula em todos os direcionamentos fundamentais da transcendência e isso significa dizer: ela vincula ao *ente no todo*. Na teoria do vínculo, porém, é como se a expressão “ente no todo” (*Seiendes im Ganzen*) sintetizasse a ambivalência de *mundo* e de “*mundo*”. Esse vínculo tem várias acepções, pois variados são os direcionamentos da transcendência e os modos da relacionalidade ao ente. O vínculo do ser-o-aí ao ente no seu todo se manifesta, por exemplo, no interior do problema da verdade da proposição (como vínculo a *mundo*, sem aspas). A próxima seção dedicar-se-á a esse ponto, por meio de um recurso não apenas à preleção sobre Leibniz, mas também a outros textos do período da *metafísica do Dasein*, no interior dos quais é notório o protagonismo da noção de *liberdade*. Por fim, o ser-vinculado se expressa mais originariamente, para um *Dasein* humano concreto, por meio do ser-remetido do *Dasein* ao “*mundo*”, ao subsistente em geral, cujo tratamento somente é possível em perspectiva metontológica. Esse é o tema da última seção do presente capítulo.

¹⁰² Sobre a vinculação temática entre a mortalidade do ser-o-aí e o existir em sentido próprio, cf. esp. *Ser e tempo*, § 53.

2.2. A intelecção fundamental da liberdade para o vínculo no âmbito do problema da essência da verdade proposicional: o vínculo e a noção de integração

Em um estudo sobre o tratamento dispensado por Heidegger ao problema da verdade da proposição, Vigo (2008) mostrou que os textos da *metafísica do Dasein* representam um aprofundamento e uma radicalização de motivos centrais da teoria da verdade de *Ser e tempo*. Ele notou também que Heidegger, ao retomar esses motivos essenciais, acabaria por dar passos importantes para além daquilo que fora apresentado no *opus magnum* (cf. VIGO, 2008, 152). No que segue, buscaremos apontar para esse movimento, que envolve a radicalização da aleiteologia inaugurada em *Ser e tempo*. Pode-se dizer, em linhas gerais, que a novidade da *metafísica do Dasein* com relação à teoria da verdade da proposição (*Satzwahrheit*) apresentada em *Ser e tempo* (esp. §§ 33 e 44) é a afirmação da *liberdade para o vínculo* (*Bindung*) – o ser-remetido e o permanecer vinculado do *Dasein* ao ente como um todo, a partir de sua situação essencial de liberdade – como a condição de possibilidade da verdade proposicional.

No âmbito da teoria adequacionista tradicional da verdade, como se sabe, coube ao *objeto* o papel de critério ou de medida da correção (*Richtigkeit*) do enunciado predicativo. Na *metafísica do Dasein*, Heidegger pretende mostrar que o “objeto” – o ente, em terminologia heideggeriana – somente pode desempenhar tal papel *vinculante* (*verbindlich*) na medida em que pode vir ao encontro do *Dasein* no interior de um *espaço de jogo* (*Spielraum*; cf. GA 29/30, 493; 497) previamente aberto no âmbito pré-lógico e onde vigore vincularidade (*Verbindlichkeit*). A constituição desse espaço de jogo, por sua vez, deve ser descrita por meio de uma consideração que leve em conta tanto a estrutura interna e o modo de ser do *Dasein* (ontologia fundamental como analítica existencial), como também a sua acontecência mais própria, na confrontação com o ente como um todo (pesquisa metontológica).

Para Heidegger, como já notamos anteriormente, “somente a liberdade pode ser a origem do vínculo” (GA 26, 25)¹⁰³. A liberdade, assim, é a origem daquilo que Heidegger chamaria, nos *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30; inverno de 1929/30), de *transferência do caráter vinculante ao ente* (*Übertragen von Verbindlichkeit*; cf. GA 29/30, 497), uma concessão de vincularidade ao ente cuja origem é o ser-livre (*frei-sein*) do *Dasein*. A concessão ou a transferência ao ente do caráter vinculante de medida ou critério da correção do enunciado predicativo é, em última instância, a própria condição de possibilidade desse enunciado (*Aussage*) e, por isso, também a condição de sua verdade e de sua falsidade. Mas, como veremos, a vigência da dimensão de vinculação do *Dasein* ao ente desempenha um papel importante não apenas no quadro da teoria heideggeriana da verdade da proposição, constituindo-se como elemento fundamental de toda forma de relacionalidade ou comportamento possível para o *Dasein*.

Aqui, é necessário percorrer inicialmente o caminho filosófico que, iniciado na preleção sobre Leibniz (GA 26), levaria Heidegger a essa afirmação, proferida em um curso universitário dos mais importantes no período da *metafísica do Dasein*, da transferência de caráter vinculante ao ente como a condição de possibilidade do enunciado predicativo. Ao fazê-lo, porém, não nos interessará tanto a doutrina heideggeriana da verdade da proposição por si mesma; antes disso, ela nos servirá para o intuito de caracterizar melhor o fenômeno do vínculo, cuja expressão é dual, abarcando tanto a vinculação da compreensão de ser ao mundo como totalidade de sentido (*mundo*), como o estar-situado da existência humana em meio ao ente como um todo (“*mundo*”).

A intelecção de Heidegger sobre o ser-vinculado do *Dasein* ao ente como um todo aparece pela primeira vez no interior da discussão, na preleção sobre Leibniz (GA 26), sobre a essência da verdade da proposição (*Satzwahrheit*)

¹⁰³ „Nur die Freiheit kann Ursprung von Bindung sein“.

e, nesse contexto, sobre a verdade em geral e sobre o fundamento da verdade. A posição defendida nesse curso universitário está presente em toda a *metafísica do Dasein* e pode ser sintetizada por meio da sentença lapidar do ensaio *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9), de 1930, segundo a qual “a essência da verdade, compreendida como a correção do enunciado, é a liberdade” (GA 9, 186)¹⁰⁴.

O caminho que conduz a esse protagonismo da noção de liberdade para o tratamento do problema da verdade e, por meio disso, do copertencimento de ser e de verdade tem o seu ponto de partida, na preleção sobre Leibniz (GA 26), em um questionamento das pretensões da lógica formal no sentido de se firmar como a ciência da verdade por excelência. Tendo em seu horizonte o conceito tradicional de lógica como ciência formal da legalidade (*Gesetzlichkeit*) do pensamento, Heidegger defendeu publicamente a transformação filosófica da lógica, a sua conversão em uma *metafísica da verdade* capaz de tratar adequadamente da questão sobre a essência da legalidade em geral, a origem do ser-submetido do pensar a algo como leis. A tese capital, defendida nesse curso universitário, é a de que a legalidade do pensar, o objeto da lógica formal, é apenas *um* modo possível de expressão de uma legalidade outra, mais radical, a saber, a legalidade vinculante da relacionalidade a entes em sentido geral e, conseqüentemente, do próprio comportamento humano. Uma legalidade ontológica, em suma, uma legalidade metafísica, raiz da tese da “transferência de caráter vinculante” nos *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30).

Ao atentar para o problema da essência ontológica da legalidade em geral, Heidegger concede uma indicação sobre o tema central daquilo que, com cautela, pode-se compreender como uma lógica filosófica do comportamento humano – em um sentido de lógica certamente bastante distante daquele que é próprio à ciência das formalidades do pensar puro. Muito antes da assunção de uma legalidade do pensar como o modelo primeiro de legalidade vinculante para a

¹⁰⁴ „Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit“.

compreensão tanto da essência da verdade proposicional enquanto *correção* (*Richtigkeit*) como da verdade em geral enquanto *adequação* (*Anmessung*), interessa a Heidegger, primeiramente, compreender a origem do vínculo em geral e o papel do caráter vinculante do ente ele mesmo para a consumação da verdade proposicional, isto é, interessa tanto saber como o ente pode vir ao encontro do *Dasein* enquanto vinculante (*bindend*), como também descrever o modo como esse vínculo propriamente *acontece*. O caráter vinculante, por sua vez – na medida em que *adequação* é apenas *um* modo de relacionalidade ao ente –, é apenas um *indício* do vínculo da compreensão de ser ao ente como totalidade, ou seja, ele apenas manifestaria, tal como já indicamos, a dinâmica interna da *relacionalidade em geral* – do ser-referido (*Angewiesenheit*) ao ente como um todo, do ser-vinculado (*Gebundenheit*) –, fenômeno a ser compreendido em sua origem e em seu modo de acontecer (*Geschehen*) ou essenciar (*Wesen*)¹⁰⁵.

É importante ter claro, assim, que a crítica e a destruição da lógica tradicional no interior da preleção sobre Leibniz (GA 26) não visam à proposição de uma nova lógica. Trata-se, antes, de introduzir à filosofia. A lógica *devém* filosófica, nesse curso, na medida em que tem início em seu interior um movimento na direção dos fundamentos de seus conceitos fundamentais, especialmente “verdade, fundamento, legalidade, liberdade, conceito, ser” (GA 26, 26-27)¹⁰⁶. Com isso, Heidegger pretende abrir caminhos para a sua própria “lógica” como *metafísica da verdade*, a metafísica autêntica como *metafísica do*

¹⁰⁵ Faz-se necessário, então, ter em vista a discussão de Heidegger sobre a essência da verdade proposicional, uma vez que a requisição de uma transformação metafísica da lógica, em uma íntima associação ao problema do *fundamento* (*Grund*), envolve a tese segundo a qual a teoria da proposição supõe uma metafísica da verdade, uma metafísica cujos supostos ontoteológicos teriam permanecido impensados. A fim de pensar esses supostos e de, por meio disso, encaminhar uma crítica do primado da lógica no quadro das disciplinas filosóficas, como ciência por excelência da verdade, Heidegger volta-se precisamente para o problema da origem de algo como legalidade, o que, segundo sua tese, supõe o problema do caráter vinculante do ente *ele mesmo*. A discussão de Heidegger acerca do caráter vinculante do ente, conseqüentemente, encontra a sua motivação naquele intento mais fundamental, voltado à apreensão da essência da verdade em geral e do fundamento em sua dimensão propriamente metafísica, como o acontecimento do fundamento (transcendência) e como origem da dinâmica de formação de mundo, dinâmica de *liberdade e vínculo*.

¹⁰⁶ „Wahrheit, Grund, Gesetzhlichkeit, Freiheit, Begriff, Sein“.

Dasein, não arqueológica e sim aleteiológica, no interior da qual poderia ser promovida uma modificação do lugar temático para o tratamento do problema da verdade e, com isso, dos problemas filosóficos fundamentais a ele associados – sobretudo o problema do ser¹⁰⁷.

Heidegger pretende radicalizar o problema da verdade, deslocando-o, inicialmente, da lógica para a ontologia, com o intuito último de explicitar a sua dimensão metafísica. O filósofo não questiona a centralidade, para a lógica, da doutrina da proposição, do juízo. Ele questiona, porém, a fundamentação ou a interpretação filosófica do λόγος ἀποφαντικός (λόγος no sentido da determinação enunciativa ou predicativa) desenvolvida no interior da lógica tradicional desde Aristóteles (cf. GA 26, 30-31). Embora Heidegger não formule o problema nestes termos, é justificado interpretar que, conforme a interpretação do autor, a

¹⁰⁷ O livro de Alejandro Vigo *Arqueología y aleteiología: Y otros estudios heideggerianos* é aqui a principal referência teórica para a interpretação do movimento de radicalização da perspectiva aleteiológica de *Ser e tempo*. A ontologia heideggeriana, segundo o pesquisador argentino – e a *metafísica do Dasein*, sugiro acrescentar –, é essencialmente aleteiológica, não arqueológica, precisamente porque não envereda em uma pesquisa etiológica dos primeiros princípios ou *archai*, mas interessa-se, antes, pela acontecência do horizonte aleteiológico de manifestidade do ente. Cf. esp. o estudo de número 5, “*Arqueología y aleteiología: La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología*”. Observe-se também que o estudo número 6 do mencionado livro, intitulado “*Verdad, libertad y trascendencia: La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de 1929-1930*”, contém, em algumas linhas mestras, pistas essenciais para a interpretação de como a radicalização heideggeriana da interpretação do λόγος ἀποφαντικός de Aristóteles implica a descoberta do horizonte mais radical do existir humano como vinculado a entes: o autor nos oferece ali um roteiro dos temas e dos problemas associados à questão do *caráter vinculante (Verbindlichkeit)* do ente, como vinculação exercida sobre o *Dasein*. Todavia, o presente trabalho pretende avançar na discussão da situação humana de vinculação ao ente como totalidade, dado o intuito, aqui orientador, de interpretar positivamente e de recuperar os traços fundamentais da hermenêutica do vínculo, o momento positivo ou construtivo da *metafísica do Dasein*. Esse trabalho, por sua vez, envolve reinterpretar a metontologia, tema sobre o qual Vigo (2008) não chega a se debruçar. Assume-se aqui, assim, que somente a passagem pela consideração da metontologia, em associação com a apreensão temática do complexo campo de problemas aberto para Heidegger por ocasião da primeira elaboração de um diagnóstico das origens bifurcadas da metafísica ontoteológica tradicional, pode fazer ver que, para além do problema da origem da tendência de adequação ao ente, própria do enunciado predicativo, o que está em jogo para o filósofo ao falar da liberdade do *Dasein* e do existir como vinculado ao ente é a questão da origem e insurgência do sentido para o *Dasein*, ou seja, o problema da irrupção das unidades de sentidos no todo que constitui o horizonte da manifestidade do ente, no interior de uma dinâmica instaurada de liberdade para o vínculo (a temporalização de mundo desnormalizada), ali onde uma pressão de espalhamento na transcendência descobre a *resistência (Widerstand)* como elemento constitutivo da experiência do ser do ente.

concepção tradicional – segundo a qual o λόγος, como proposição ou juízo, é basicamente o nexos ou a síntese de conceitos, significados ou representações – traria consigo a dificuldade de uma interpretação presentificante das unidades de sentido, como se essas unidades fossem entes simplesmente dados ou subsistentes por si sós, logo, tratar-se-ia de uma investigação incapaz de pensar a dinâmica de insurgência e de retraimento dessas unidades, como insurgência a partir do todo, em unidade com ele e tendo-o sempre como seu horizonte, inclusive como o horizonte de sua possível perda ou esquecimento (*nadificação*).

A recondução do problema da verdade do âmbito da lógica para o interior da ontologia (e da *metafísica do Dasein*) tem, assim, precisamente o sentido de encaminhar o problema desse horizonte unitário e total para a insurgência irruptiva das unidades de sentido. Nesse quadro, o λόγος não é tanto o nexos ou a conexão de conceitos, significados e representações, ou a determinação que atribui ou adjudica predicados, e sim aquilo que confere unidade interna ao movimento próprio da insurgência das unidades de sentido, estando, conseqüentemente, intimamente associado ao conceito de verdade como *aletheia* (ἀλήθεια), pensado por Heidegger desde *Ser e tempo* e radicalizado na *metafísica do Dasein*, já a partir da preleção sobre Leibniz do verão de 1928 (GA 26). Nesse curso universitário, o ponto central para o encaminhamento da discussão sobre a noção de *vincularidade* em sentido geral é a afirmação enfática da relacionalidade a entes como o suposto fundamental do comportamento humano e, conseqüentemente, também como o suposto do pensar (*Denken*) e do enunciado predicativo (*Aussage*)¹⁰⁸. A discussão que aí se apresenta retoma uma premissa básica da argumentação do § 44 de *Ser e tempo*, pois considera a *adequação* (*Anmessung*) ou a *concordância* (*Übereinstimmung*) como *um* tipo ou *um* modo especial de relação a entes e não admite que uma investigação voltada

¹⁰⁸ Na preleção sobre Leibniz (GA 26), a remissão de Heidegger a esse problema aparece já em seu parágrafo de abertura e aponta para o problema da verdade da proposição (cf. GA 26, 1); a referência será consolidada no § 9 da preleção por meio da retomada do existencial do *ser-junto* (*Sein-bei*), momento constitutivo da estrutura formal do *cuidado* (*Sorge*), definidora do modo de ser do ser-o-aí no *opus magnum* de 1927.

à apreensão da essência da verdade restrinja-se a assumir como simplesmente dados os partícipes dessa relação, isto é, como meramente subsistentes.

Como é sabido, desde o § 44 de *Ser e tempo* o que interessa a Heidegger é elaborar conceitualmente, por meio da descrição fenomenológico-hermenêutica, o modo de ser do ente que existe nessa relacionalidade radical. Assim, se a verdade da proposição como adequação (*Anmessung; Übereinstimmung*) ao enunciado supõe a relacionalidade do *Dasein* a entes – e se a proposição ela mesma supõe o dar-se de mundo ou a unidade não mediada de dar-se de mundo e vivência de mundo –, então é legítimo supor que o esclarecimento dos fundamentos dessa noção de verdade (verdade como adequação) acabe por dizer algo a respeito da estrutura que lhe é prévia, em cujas bases algo como *adequação* acha a sua própria condição de possibilidade. Se isso vale no interior do § 44 de *Ser e tempo*, onde Heidegger descobre o *ser-descobridor* (*entdeckend-sein*) do *Dasein* como o sentido primeiro do *ser-verdadeiro* (*wahr-sein*), o mesmo pode ser dito para a *metafísica do Dasein*. Mas há, nessa última, uma radicalização da perspectiva defendida no § 44 – uma radicalização da tese aleteiológica, pode-se dizer, cujo ápice será alcançado na preleção do inverno de 1929/30, GA 29/30. Essa radicalização envolve a afirmação, na *metafísica do Dasein*, da *irrupção* (*Aufbruch*) da transcendência em meio ao ente como um todo („*inmitten des Seienden im Ganzen*“; GA 9, 110), como o acontecimento básico de *fundamento, verdade e ser*.

Assim, pode-se dizer que Heidegger, na *metafísica do Dasein*, dá um passo importante com relação ao que fora apresentado nos §§ 33 e 44 de *Ser e tempo* a respeito do caráter fundado do enunciado predicativo (*Aussage*) – cuja origem, nesse livro, é a *interpretação* ou a *explicitação interpretativa* (*Auslegung*) e, em última instância, o próprio *compreender* (*Verstehen*), que funda a possibilidade da primeira¹⁰⁹. Enquanto *Ser e tempo*, de um lado, dedica-se à

¹⁰⁹ No § 33 de SZ, em conexão com o tratamento do *compreender* (*Verstehen*) como momento

explicitação da estrutura interna do compreender, apontando para o seu caráter essencialmente projetivo (*entwerfend*) – tal como notado nas análises dos §§ 32 e 33 da analítica existencial –, é característico da *metafísica do Dasein*, de outro lado, a reconsideração do *ser-junto* (*Sein-bei*) ao ente como momento constitutivo da condição de possibilidade do comportamento humano em geral e, conseqüentemente, também do enunciado proposicional e de sua verdade. Em *Ser e tempo*, o *compreender* (*Verstehen*), um existencial básico e constitutivo do *ser-aberto* (*Erschlossenheit*) do *Dasein*, é um projetar que se lança no horizonte de sentido que assim se abre para o *Dasein*, ente que se caracteriza por poder-ser (*Seinkönnen*) por-mor-de-si-mesmo (*Umwillen seiner*). Com isso, *Ser e tempo* prioriza a investigação do *ser-aberto* do *Dasein*, condição de possibilidade do *estado-de-descoberto* (*Entdecktheit*) do ente, o fato de que o ente é *articulado* (*gegliedert*) no nexó significativo-remissional do *mundo*, condição de possibilidade do enunciado predicativo. Se, por um lado, nada disso se perde na *metafísica do Dasein*, esta, por outro lado, vai questionar o movimento de *possibilitação* desse

constitutivo da estrutura formal do ser-no-mundo, Heidegger apresenta uma análise da origem e da estrutura do *enunciado predicativo* (*Aussage*). O objetivo central dessa análise é mostrar o caráter derivado da articulação interpretativa que o enunciado torna explícita, indicando que essa articulação está fundada em ao menos duas instâncias que lhe são hierarquicamente anteriores. Vigo (2008, 87-116) mostrou que se trata aí de ao menos três níveis hierárquicos, a articulação própria do enunciado sendo o terceiro deles e estando fundada na interpretação (*Auslegung*) e, em última instância, no compreender, e indicou que são ao menos duas as funções principais da análise da estrutura e da origem do enunciado predicativo em *Ser e tempo*, a saber, ela teria tanto uma função interior a *Ser e tempo*, como também uma função perante as tarefas da fenomenologia como um todo, no quadro temático dos problemas referentes à articulação antepredicativa em que o enunciado deve encontrar sua fundamentação. Assim, a primeira justificativa para o tratamento do problema do enunciado predicativo, como justificativa imanente, diz respeito ao papel do *lóγος* e da lógica no interior da metafísica ocidental, dado que ele foi tido como a via por excelência de acesso ao ente, por vezes como a única via para a determinação do ser do ente, já que o ser do ente somente seria acessível por meio desse mesmo *lóγος*. Esse papel singular atribuído ao *lóγος* tem relação direta com a assunção, igualmente antiga, de que o enunciado predicativo, como expressão do juízo determinativo, seria o lugar primário e próprio do fenômeno da verdade, o qual, por sua vez, foi tido como um fenômeno básico a ser associado com o problema do ser. Do ponto de vista mais abrangente, o tratamento heideggeriano da origem e possibilidade da articulação que subjaz à enunciação predicativa insere-se no quadro da discussão fenomenológica da estrutura da *experiência* antepredicativa. Tratar-se-ia aí de uma oposição à posição intuicionista de Husserl. Se Heidegger, por um lado, também se interessa por mostrar como a articulação predicativa depende da articulação inerente à dimensão de abertura em que é viabilizada a acessibilidade antepredicativa (e sempre já articulada) a entes, ele, por outro lado, acabaria por desenvolver uma posição holística, contextualista e pragmática, crítica do modelo intuicionista fundado no primado do ver teórico.

todo para o *Dasein* concreto e individuado, por meio de uma recuperação da interpretação do ser-junto, iniciada na analítica existencial de *Ser e tempo*¹¹⁰.

O ser-junto ao ente como totalidade ôntica, viabilizado pela liberdade da transcendência, concretiza no *Dasein* a experiência da vinculação, mas tão somente porque esse *Dasein* mesmo, enquanto livre, *concede* ao ente o poder de vir-lhe-ao-encontro como vinculante, como cogente, como o que impõe obrigatoriedade. Essa concessão de caráter vinculante é, em GA 29/30, a condição de possibilidade do enunciado predicativo e, na medida em que vigora no âmbito do próprio ser-aberto antepredicativo do *Dasein*, pode ser compreendida como um suposto fundamental para a viabilização do comportamento humano em sentido geral, ou seja, um suposto para o estabelecimento e desdobramento dos distintos modos possíveis da relacionalidade humana ao ente. Segundo essa preleção, então, o “obrigatório” para o *Dasein*, o ente que existe sob os modos do ser livremente vinculado, é o ter de permanecer sustentando a *integração* (*Ergänzung*; cf. GA 29/30, 505) característica do movimento de *formação do mundo*: a assimilação contínua do

¹¹⁰ A primeira menção de Heidegger em *Ser e tempo* ao existencial do *ser-junto* aparece no § 13, o qual antecipa a explicação do ser-em (*In-Sein*), momento estrutural do todo do ser-em-um-mundo, por meio da discussão do problema do conhecimento do “mundo”. Basicamente, trata-se da afirmação de que o ser-em-um-mundo já foi sempre onticamente experienciado pelo ser-o-aí, na medida em que ele existe. De tal modo que o *conhecer* (*Erkennen*), como modo de ser do ser-no-mundo, encontra ele também o seu fundamento ôntico nessa constituição de ser e nessa experiência do *Dasein* como ser-em-um-mundo. Ou, tal como na formulação que aqui nos interessa sublinhar, “o conhecer ele mesmo está previamente fundando em um já-ser-junto-ao-mundo, o qual constitui o modo de ser do ser-o-aí” („daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert“; SZ, 61). Assim, esse já-ser-junto-ao-mundo é central para a conceptualização do ser do ser-o-aí como *cuidado* (*Sorge*), conforme a exposição do § 41 de *Ser e tempo*: “a totalidade existencial do todo estrutural ontológico do ser-o-aí deve conceber-se, pois, formalmente, na seguinte estrutura: o ser do ser-o-aí é um antecipar-se-a-si-endo-já-em-(o-mundo) enquanto um ser-junto-ao (ente que vem ao encontro no interior do mundo)” („Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“; SZ, 210). Para o tradutor chileno de *Ser y Tiempo*, esse *Sein-bei* é um “*en-medio-de*”. Não por acaso, é precisamente nesse sentido que esse momento peculiar na caracterização formal do *cuidado* será retomado em GA 26, com vistas à desformalização dessa estrutura, desembocando, já em *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), no conceito de homem como *formador de mundo* (*Weltbildend*).

ente no espaço-de-jogo (*Spielraum*) do existir humano, a necessidade de integrá-lo e de mantê-lo integrado a esse todo.

Assim, o caráter vinculante que o ente exerce sobre o *Dasein* depende essencialmente, para poder vigorar, da *formação de mundo* (*Weltbildung*) e da necessidade para o *Dasein* de cumprir a *integração* (*Ergänzung*), de permanecer nela. Na medida em que o ser-aberto para o ente procede por integração, deixando e fazendo com que o ente seja a cada vez *integrado* a um todo, compreende-se também porque o enunciado proposicional, que pretende estatuto de verdade, também precisa permanecer integrado (atado, vinculado) a esse todo, *dando testemunho* da vincularidade em geral. Repetindo o seu clássico exemplo do quadro negro, a questão sobre o que está em jogo na proposição “o quadro negro está mal posicionado” („*die Tafel steht ungünstig*“), Heidegger diria:

A fim de retornar ao nosso exemplo: nós ainda não compreendemos e ainda não apreendemos a manifestidade pré-lógica do ente enquanto a compreendermos como o simultâneo estar-manifesto dos diversos entes. Trata-se, muito antes, já na evidente estreiteza e limitação da proposição – o quadro negro está mal posicionado – de ver como isso acerca-de-quê algo é enunciado, o quadro negro que está mal posicionado, está manifesto *a partir de um todo*, de um todo que, enquanto tal, de modo algum apreendemos de modo expresso e próprio. Mas precisamente isso, em cujo interior [ou em que] nós sempre já nos movemos, é o que nós, inicialmente de modo esquemático, chamamos de “*no todo*”. Não é nada senão isso que vemos no *lóγος* como a manifestidade pré-lógica do ente. Agora, nós podemos dizer de um modo muito geral: o *ser-aberto pré-lógico para o ente*, já a partir do qual todo *lóγος* precisa falar, sempre já integrou previamente o ente em “um todo”. Por essa *integração* nós compreendemos não o acréscimo posterior de algo que até então faltava, mas sim *o prévio formar do já vigente “no todo”* (GA 29/30, 505)¹¹¹.

¹¹¹ „Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage – die Tafel steht ungünstig – zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, *aus einem Ganzen* heraus offenbar ist, aus einem Ganzen, das wir als solches gar nicht ausdrücklich und eigens erfassen. Aber gerade dieses, worin wir uns immer schon bewegen, ist es, was wir zunächst schematisch als das ›im Ganzen‹ bezeichnen. Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im *lóγος* sehen. Wir können jetzt ganz allgemein sagen: Das *vorlogische Offenbarsein für das Seiende*, aus dem heraus schon jeder *lóγος* sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein *ergänzt* zu einem „im

Duas coisas se depreendem dessa passagem. Em primeiro lugar, que o *caráter vinculante* do ente pode ser interpretado como a obrigatoriedade do *ser-assim* (*So-sein*) e não de outro modo – o quadro negro, na sala de aula, *precisa* estar bem posicionado –, condição para que aquilo que foi enunciado na proposição se mostre (ou não se mostre) em sua adequação concordante com o ente. De outro lado, porém, e mais radicalmente, trata-se de perceber aqui a afirmação revigorada da inelutabilidade, para o *Dasein*, de seu mais genuíno *ter-que-ser* (*Zu-sein*), agora como o caráter irrecusável de existir na vinculação ao ente: ter-que-ser é aqui a inevitabilidade da *formação de mundo*. Essa vinculação, em consonância com a mobilidade interna peculiar do *Dasein*, impõe a esse ente a *formação de mundo* como *vinculante*, isto é, como obrigatória ou cogente (*verbindlich*). Agora, como propriamente *acontece* a formação de mundo, a *integração* contínua, isso é algo que requisita interpretação, descrição, conceptualização, isto é, o modo como *acontece* o *abrir-mundo* mais básico (*abertura*; *ser-aberto*; *estado-de-aberto*), capaz de lançar o ente em distintas configurações de mundo (*descoberta*; *ser-descoberto*; *estado-de-descoberto*), é o que passa a interessar¹¹².

No quadro da metontologia, esse problema vem à tona, como já aludimos, sob o título da “entrada do ente no mundo” (*Welteingang des Seienden*), fenômeno da “história primordial” (*Urgeschichte*) do *Dasein* (cf. GA 26, § 11, 249), início da dinâmica de configuração de uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*; cf. GA 27, §§ 39-46). Aqui, vimos interpretando essa *entrada* (*Eingang*) do ente no mundo como *confrontação* de transcendência (*espalhamento*) e ente no todo (*resistência*). Agora, descobrimos que sua “regra básica” é a *integração*, na medida em que ela expressa o horizonte de manifestidade de ser como um

Ganzen“. Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden ›im Ganzen*“.

¹¹² O terceiro capítulo está, todo ele, dedicado a responder essa questão. Tese: a irrupção das unidades de sentido que compõem a trama do mundo, os nexos de significatividade (*Bedeutsamkeitsbezüge*) é essencialmente *lúdica*, acontece no interior e no decurso de uma brincadeira-jogo (*Spiel*).

horizonte internamente *atado, vinculado*. Agora, qual é a origem dessa regra? Essa é uma questão incontornável aqui. Considerada a diferença ontológica e a dinâmica própria de acontecimento de mundo, a dinâmica de sua possibilitação, é necessário dizer que a origem dessa regra é a própria liberdade, na medida em que *liberdade* não visa a designar senão o acontecimento fundamental de irrupção da dimensão do ser via transcendência do ser-o-aí, como a dimensão dos fenômenos originários de *fundamento, verdade, ser*¹¹³.

Que o ente possa vir ao encontro do *Dasein*, que se dê o encontro, isso é fenômeno que supõe *verdade, ser e fundamento* como aspectos da transcendência (o *acontecimento fundamental do ser é veritas transcendentalis*). Nesse domínio ôntico-ontológico, o *encontro (Begegnung)* é viabilizado, dá-se o ser-junto ao ente. Assumido que o enunciado predicativo não pode ser compreendido de modo isolado, isto é, dado que ele é *um* modo da relacionalidade do *Dasein* ao ente, então a questão sobre o que seja o próprio juízo supõe compreender como a transcendência do *Dasein*, enquanto possibilidade interna da compreensão de ser e enquanto acontecimento de um ser-vinculado ao ente como totalidade, é o que torna possível que o ente venha ao encontro como vinculante, ou seja, transcendência (liberdade) é o fundamento da transferência de caráter vinculante ao ente e, conseqüentemente, possibilidade da adequação ao ente, bem como o fundamento do enunciado enquanto tal.

A teoria do juízo, aqui, já se transmutou em *metafísica da verdade*, a lógica já deveio lógica filosófica. Logo, essa pesquisa requisita (e depende de) um esclarecimento do modo de ser do *Dasein*, na unidade de ontologia fundamental e

¹¹³ Nesse momento, já estamos no interior daquilo que Heidegger denominou, no curso sobre Leibniz (1928), de *metafísica da verdade*. Ela é uma metafísica da verdade porque pensa o fenômeno complexo da irrupção de *fundamento, verdade e ser*, como fenômenos cooriginários. Dito de outra forma: apenas o esclarecimento da *possibilidade interna* (ontologia) e do *essenciar ele mesmo* (metontologia) da verdade em geral, da verdade ontológica como o *desvelamento (Enthüllbarkeit)* do horizonte de ser, pode mostrar em que *base (Grund)* o ente pode vir à presença, ou seja, como pode acontecer o *ingresso do ente em um mundo (Welteingang des Seienden; cf. GA 26, § 11, 249)*.

metontologia (descrição da possibilidade interna e do acontecer ele mesmo), uma *metafísica do Dasein*. Heidegger formula a questão, no curso sobre Leibniz (GA 26), nos seguintes termos:

O que e como é esse [ente] mesmo para que ele possa dizer algo sobre... e para que precise dizer algo sobre... [...]? Onde se funda a possibilidade interna do juízo como esse modo de comportamento do *Dasein* aqui caracterizado? Faz-se necessária a elucidação da constituição de ser do *Dasein*, inicialmente nessa perspectiva determinada, mas por fim na perspectiva de uma ontologia, de uma metafísica do *Dasein* (GA 26, 125)¹¹⁴.

A melhor resposta a essas perguntas, onde a remissão ao fenômeno da liberdade é explícita, está na preleção do inverno de 1929/30 (GA 29/30):

O λόγος, na forma do λόγος ἀποφαντικός, é a capacidade de comportamento mostrativo com relação ao ente, seja desocultando-o (verdadeiro) ou ocultando-o (falso). Essa capacidade é possível enquanto tal capacidade apenas na medida em que ela se funda em um *ser-livre para o ente enquanto tal*. Nela se funda o *ser-livre em* uma mostraçãõ que atribui e denega, e esse ser-livre em... pode se desdobrar como um *ser-livre para* o desocultamento ou o ocultamento (verdade ou falsidade). Dito de modo sumário: o λόγος ἀποφαντικός, como enunciado, é possível apenas ali onde está a liberdade. Somente quando a liberdade, assim articulada e, por seu turno, articuladora, subjaz como o alicerce é que se faz possível algo assim como adequação a... e como vínculo a... naquele peculiar comportamento e naquela habilidade que pode advir da liberdade e que nós agora consideramos, a mostraçãõ; e isso de tal modo que aquilo em cuja direção o vínculo sucede, o ente, se anuncia em seu caráter vinculante. Desocultamento e ocultamento do λόγος, verdade e ser-falso, verdade ou falsidade, a *possibilidade* de ambos está apenas ali onde a liberdade está; e apenas onde está a liberdade, ali também está a possibilidade do caráter vinculante (GA 29/30, 492)¹¹⁵.

¹¹⁴ „Was und wie ist dieses selbst, daß es aussagen kann über... [...]? Worin gründet die innere Möglichkeit des Urteils als der charakterisierten Verhaltensweise des Daseins? Es bedarf demnach der Aufhellung der Seinsverfassung des Daseins, zunächst in dieser bestimmten Hinsicht, letztlich einer Ontologie, einer Metaphysik des Daseins“.

¹¹⁵ „Der λόγος in der Form des λόγος ἀποφαντικός ist das Vermögen zu einem das Seiende aufweisenden *Verhalten*, sei es entbergend (wahr) oder verbergend (falsch). Dieses Vermögen ist als dieses Vermögen nur möglich, wenn es gründet in einem *Freisein für das Seiende als solches*. Auf diesem gründet das *Freisein im* zu- und wegweisenden Aufweisen, und dieses Freisein in ... kann sich dann entfalten als *Freisein zu* Entbergung oder Verbergung (Wahrheit oder Falschheit). Kurz gesagt, der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist nur da möglich, wo Freiheit ist. Nur wenn die so gegliederte und ihrerseits gliedernde Freiheit zugrunde liegt, ist in dem besonderen Verhalten und Vermögen, das ihr entspringen kann und das wir jetzt allein betrachten, in dem Aufweisen, so etwas wie Anmessung an... und Bindung an... möglich, dergestalt, daß sich das, woran die Bindung erfolgt, das Seiende, in seiner Verbindlichkeit bekundet. Entbergung und Verbergung des λόγος,

O *ser-livre para o ente como ente*, tal como apresentado nesse excerto, é a condição primeira de possibilidade da mostração que atribui e denega, que desoculta ou oculta o ente em seu ser. O enunciado, enquanto um comportamento mostrativo (ou uma capacidade mostrativa do *Dasein*), encontra na liberdade para o vínculo o solo de onde pode advir. Trata-se de uma liberdade *articulada* (*gegliedert*) e *articuladora* (*gliedern*) – significa dizer: *integrada* (*ergänzt*) e *integradora* (*ergänzend*). De tal modo que o vínculo ao ente supõe a constituição de um horizonte integrado de articulações, ou horizonte totalizado, a liberdade para o vínculo como a possibilidade interna e origem do *em-quê* (*worin; mundo*, sem aspas), o espaço privilegiado não apenas para a irrupção do enunciado, mas para a morada humana como tal.

O enunciado predicativo, em sua função mostrativa, supõe a vigência desse horizonte. É a partir dele que o enunciado pode *medir-se no ente*, pois ele é o indicativo do *nexo* (*Bezug*) já sempre estabelecido com o ente *ele mesmo*. O ente pode, então, funcionar como medida¹¹⁶; mas isso apenas porque o homem traz consigo o caráter *discursivo* (*redend*) e *enunciativo* (*aussagend*), isto é, porque o *Dasein* sempre existe no interior de um *espaço de jogo* (*Spielraum*) e porque ele concede ao ente a função vinculante (*verbindlich*), deixando, assim, *integrar, totalizar* (*ergänzen*) mundo. É assim que o ente ele mesmo, articulado e integrado, devém *manifesto* (*Offenbar*, cf. GA 29/30, 492-493).

Que o ente devenha *manifesto* quer dizer aqui: possibilidade de *ingresso no mundo*, quer dizer *articulação*. O enunciado predicativo, admite Heidegger, tem o seu *modo de abrir*; ele é, de algum modo, *“aufschließend”* (cf. GA 29/30, 493), ele *abre*, ele *descerra*. Não o faz, porém, originariamente. A fim de ser mostrado, numa proposição, em seu *ser-assim* (*Sosein*), o ente precisa ter-se

Wahrheit und Falschsein, Wahrheit *oder* Falschheit, die *Möglichkeit* beider ist nur da, wo Freiheit, und nur wo Freiheit, da die *Möglichkeit* der *Verbindlichkeit*“.

¹¹⁶ Em *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger escreve: “a liberação de si para uma medida vinculante é apenas possível enquanto ser-livre para o manifesto em um aberto” (GA 9, 185-186). Original: „Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen“.

feito *acessível* (*zugänglich*) previamente, precisa ter sido *aberto*, ter sido *articulado*. Somente onde já vigora articulação subjaz a possibilidade da *explicitação* (*Auseinanderlegung*; cf. GA 29/30, 493). Ou, nas palavras de Heidegger, “o λόγος ἀποφαντικός somente explicita, enuciativamente, aquilo que já é manifesto; de modo algum, porém, é ele o que forma em primeiro lugar essa manifestidade do ente” (GA 29/30, 493-494)¹¹⁷; pois, precisamente, essa possibilidade (possibilidade da manifestidade; possibilidade de *devir manifesto*, isto é, *aberto*) tem a sua origem na liberdade; ela é, por isso, a condição de possibilidade do juízo, bem como de todos os modos de comportamento para com o ente.

A liberdade *abre* (*schließt auf...*) originariamente, antes de toda predicação. Ela é, assim, um *comportamento fundamental* (*Grundverhalten*; cf. GA 29/30, 497) ou, por que não dizer, o comportamento fundamental do *Dasein*, na medida em que designa aquilo que se chamou de *transcendência originária* (*Urtranszendenz*; GA 26, 20) no verão de 1928. A liberdade é a origem do espaço de *manifestidade* (*Offenbarkeit*) do ente como ente em um todo (*mundo*, na formulação de GA 29/30), um espaço de jogo que somente chega a ter vigência ali onde a liberdade *acontece* (*geschieht*; cf. GA 29/30, 496). Esse *acontecimento* ou *comportamento* fundamental caracteriza-se sobretudo pelo fato de que ele deixa e faz viger o *vínculo* com o ente, ele é um *deixar-se vincular*.

A manifestidade [a possibilidade-de-ser-aberto] antepredicativa, porém, não apenas necessita já acontecer e ter acontecido permanentemente, caso o enunciado mostrativo – deste ou daquele modo – deva ser realizável; essa *manifestidade antepredicativa* necessita ela mesma ser um tal *acontecer*, no qual acontece um certo *deixar-se vincular*. Esse é o nexa prévio àquilo que concede a medida para a enunciação mostrativa, o ente, como ele é. A concessão-de-medida é previamente transferida ao ente no sentido do comportar-se em se deixando vincular, de tal modo que a adequação ou a inadequação possa regular-se por esse ente. O comportamento de enunciar precisa ser, em si, já um admitir que reconheça aquilo que pode prover a medida para o próprio enunciar. Um tal admitir que reconheça e que se submeta a algo vinculante é,

¹¹⁷ „Der λόγος ἀποφαντικός *legt* nur aussagend *auseinander*, was schon offenbar ist, aber er bildet nicht überhaupt erst Offenbarkeit von Seiendem“.

novamente, possível apenas ali onde está a *liberdade*. Apenas onde jaz previamente a possibilidade da transferência de caráter vinculante a um outro é que está dado o espaço de jogo para que se possa decidir sobre a adequação ou inadequação do comportamento para com o vinculante. [...] O que necessita estar na base da adaequatio é o caráter fundamental do ser-aberto. O deixar-se vincular, como o que se deixa vincular, necessita conduzir-se previamente para diante daquilo que, de um modo ou de outro, deve ser o que provê a medida e o que vincula. Esse manter-se diante de algo vinculante, que acontece em todo comportamento enunciativo, *fundando-o*, nós o denominamos um *comportamento fundamental*: o *ser-livre* em um sentido originário (GA 29/30, 497)¹¹⁸.

O excerto confirma a tese interpretativa, apresentada no início, de que a liberdade, tal como compreendida por Heidegger, deixar-se-ia interpretar, essencialmente, como *liberdade para o vínculo*, bem como esclarece por que se pôde afirmar, com o intuito de interpretar a transformação metontológica da ontologia fundamental, que a compreensão de ser implica vínculo ao ente no seu todo, de modo que o ente possa vir ao encontro do *Dasein* como vinculante. Comportar-se com o ente em se deixando vincular por ele significa deixar ser o *espaço de jogo* (*Spielraum*) onde se pode decidir a respeito de coisas como adequação e inadequação do enunciado. A tarefa primeira da *metafísica do Dasein*, assim, é compreender o *essenciar* da liberdade humana, sua *acontecência* como liberdade para o vínculo e como possibilitação, na formação de mundo, desse peculiar espaço de jogo.

¹¹⁸ „Die vorprädikative Offenbarkeit muß aber nicht nur überhaupt ständig schon geschehen und geschehen sein, wenn die aufweisende Aussage - so oder so - vollziehbar werden soll, sondern diese *vorprädikative Offenbarkeit* muß selbst ein solches *Geschehen* sein, darin ein bestimmtes *Sich-bindenlassen* geschieht. Es ist dies der vorgängige Bezug auf das, was dem aufweisenden Aussagen das Maß gibt: das Seiende, wie es ist. Die Maß-gabe wird im Sinne des sich-bindenlassenden Verhaltens im vorhinein dem Seienden übertragen, so daß an diesem die Angemessenheit oder Unangemessenheit sich regelt. Das Verhalten des Aussagens muß in sich schon ein Zugeben von solchem sein, was maßgebend sein kann für das Aussagen selbst. Ein solches Zugeben und sich Unterstellen unter ein Verbindliches ist wieder nur da möglich, wo *Freiheit* ist. Nur wo diese Möglichkeit des Übertragens von Verbindlichkeit an ein anderes vorliegt, ist der Spielraum gegeben, nun über Angemessenheit oder Unangemessenheit des Verhaltens zum Verbindlichen zu entscheiden. [...] Was der adaequatio zugrunde liegen muß, ist der Grundcharakter des Offenseins. Das Sichbindenlassen muß sich im vorhinein schon dem, was so oder so maß-gebend und bindend sein soll, als bindbar entgegenbringen. Dieses in allem aussagenden Verhalten, es *gründend*, geschehende Sichentgegenhalten - entgegen einem Bindenden - nennen wir ein *Grundverhalten*: das *Freisein* in einem ursprünglichen Sinne“.

No capítulo 3, nós vamos interpretar o *essenciar* (*Wesen*) da liberdade humana como instauração de um movimento originário, o movimento da formação de mundo, enquanto dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo. Antes, porém, de passarmos a isso – ocasião em que poderemos apontar para *caráter lúdico* (*Spielcharakter*) próprio ao movimento interno da formação de mundo – é importante caracterizar desde já o vínculo do *Dasein* ao ente no todo manifesto em seu modo próprio de ter um *corpo vivo* (*Leib*), problema que vem à tona no momento mesmo de exposição da *metontologia* no curso sobre Leibniz (GA 26) e que envolve o problema da formação figuradora de mundo. Ao que nos parece, está aí precisamente a produtividade da metontologia, sua contribuição para a metafísica do *Dasein*. No que segue, vamos expor, inicialmente, apenas as implicações do ser-referido e do ser-remetido do *Dasein* a um *corpo vivo* (*Leib*) para uma teoria da *formação figuradora de mundo*. Quando passarmos à interpretação lúdica do ser-no-mundo, no próximo capítulo, teremos condições de retomar esse ponto, indicando como também aí se faz ver um *caráter de jogo* (*Spielcharakter*).

2.3. A formação figuradora de mundo como possibilitação do *Dasein* no homem e a *concreção* do *Dasein* na teoria do espalhamento em corporeidade: a produtividade da metontologia para a *metafísica do Dasein*

Uma das indicações capitais da preleção do inverno de 1929/30 (GA 29/30) diz respeito à *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*) como um elemento constitutivo da *possibilitação* (*Ermöglichung*) do *Dasein* no homem. No âmbito do que se tem denominado, na literatura secundária, de uma *metafísica do mundo* (SCHNELL, 2011, 87; 2005, 148) ou de uma *cosmologia fenomenológica* (CASSINARI, 2001), Heidegger deu a entender que o *Dasein*, em sentido concreto (leia-se: o ser-o-aí *individuado*, a *concreção* de uma *Weltanschauung*), é *possibilitado* (*ermöglicht*) pela *formação de mundo* (*Weltbildung*; cf. GA 29/30, 414):

Nós queremos caracterizar agora preliminarmente o lugar do problema

[do mundo] dizendo aquilo que em geral temos em mente com *formação de mundo*. Mundo é – em conformidade com a tese – co-pertencente à formação de mundo. Manifestidade do ente como tal no todo, mundo, se forma e o mundo somente é isso o que ele é em uma tal formação. Quem forma o mundo? Em conformidade com a tese, o homem. Mas o que é o homem? Acaso ele forma o mundo do mesmo modo como ele forma uma associação de cantores ou ele forma o mundo enquanto o homem essencial? “O homem” – tal como nós o conhecemos ou o homem enquanto aquele que nós o mais das vezes não conhecemos? O homem, na medida em que ele próprio é possibilitado em seu ser-homem por meio de algo? Consistiria a possibilitação em parte precisamente naquilo que propomos como formação de mundo? Pois não é como se o homem existisse e também uma vez lhe ocorresse, entre outras coisas, formar um mundo: pelo contrário, formação de mundo acontece e sobre o seu fundamento é que um homem pode então existir. O homem enquanto homem é formador de mundo. Não o homem assim tal como ele perambula pela rua: formador de mundo é o *Dasein* no homem. Formação de mundo empregamos intencionalmente em uma multiplicidade de sentidos. O *Dasein* no homem *forma* o mundo: 1) ele o institui; 2) ele fornece uma figura, um perspectiva do mundo, ele o representa; 3) ele o constitui, o contém e o abarca (GA 29/30, 413-414)¹¹⁹.

O excerto aponta para o *homem (Mensch)* como um ente ele mesmo *tornado possível (ermöglicht)* por meio da *formação de mundo*, acontecimento indispensável para que ele possa chegar a existir: pois “a formação de mundo acontece e sobre o seu fundamento é que um homem pode então existir”. A afirmação de Heidegger, porém, de que não se trata aí do homem como aquele “que perambula por aí”, mas sim do *Dasein* no homem, é indicativa de que a formação de mundo desempenha função de *possibilitação (Ermöglichung)* também no que diz respeito à *concreção (Konkretion)* de um *Dasein* fáctico, de tal modo

¹¹⁹ „Wir wollen jetzt die Stelle des Problems dadurch vordeutend kennzeichnen, daß wir allgemein sagen, was mit *Weltbildung* gemeint ist. Welt ist - nach der These - zugehörig der *Weltbildung*. Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen, Welt, bildet sich, und Welt ist nur, was sie ist, in einer solchen Bildung. Wer bildet die Welt? Nach der These der Mensch. Aber was ist der Mensch? Bildet er die Welt etwa so, wie er einen Gesangverein bildet, oder bildet er die Welt als der wesentliche Mensch? »Der Mensch« - so wie wir ihn kennen, oder der Mensch als der, als welchen wir ihn zumeist nicht kennen? Der Mensch, insofern er selbst in seinem Menschsein durch etwas ermöglicht ist? Bestünde die Ermöglichung gerade zum Teil in dem, was wir als *Weltbildung* ansetzen? Denn es ist nicht so, daß der Mensch existiert und sich unter anderem auch einmal einfallen läßt, eine Welt zu bilden, sondern *Weltbildung* geschieht, und auf ihrem Grunde kann erst ein Mensch existieren“. Der Mensch qua Mensch ist weltbildend, das heißt nicht: der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft, sondern das *Da-sein im Menschen* ist weltbildend. *Weltbildung* gebrauchen wir absichtlich in einer Mehrdeutigkeit. Das *Dasein im Menschen bildet* die Welt: 1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. Es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende“.

que *Dasein* passa a dizer, assim, *Dasein no homem*, ser o *aí (Da)* no “homem”. Dito de outro modo: é por meio da formação de mundo (possibilitação) que o homem pode chegar a ser aquilo que ele propriamente é, a saber, um ente que existe por mor de si mesmo, em sendo o *aí (Da)* do encontro ou aparição do ente como um todo¹²⁰.

Observe-se, antes de tudo, que a noção de *possibilitação (Ermöglichung)* é, como mostrou Schnell (2011), uma peculiaridade da *filosofia transcendental* de Heidegger – e talvez mesmo, ao menos é o que parece ao intérprete (cf. SCHNELL, 2011), o seu contributo maior e último à tradição da filosofia transcendental. Tendo construído *Ser e tempo* sobre a afirmação de que “acima da realidade está a *possibilidade*” (SZ, 38)¹²¹, Heidegger desenvolveu uma fenomenologia-hermenêutica do *possível (das Mögliche)*, no interior da qual o *poder-ser (Seinkönnen)* é o conceito-chave. Essa ênfase sobre o *possível (möglich)* já constitui, certamente, um traço distintivo da filosofia transcendental heideggeriana¹²². Contudo, ela é sempre um ponto de partida, pois traria consigo

¹²⁰ A associação da *possibilitação* à *formação de mundo* indica, para Schnell (2011), um esforço por parte de Heidegger no sentido de se afastar de qualquer subjetivismo, mesmo ímpeto que determinaria todo o investimento na *metafísica do Dasein* e na transformação metontológica da ontologia fundamental (cf. SCHNELL, 2011, 87). Essa interpretação parece estar de acordo com a tese de Tengelyi (2011), segundo a qual a *metabolé* da ontologia fundamental em metontologia deve ser lida como a conversão do *problema do ser* no *problema do mundo*, enquanto o problema do *acontecer-mundo* (possibilitação) para o ente cuja essência é ser o *aí (Da)* do encontro e que, por conta disso, envolve-se na constituição do espaço de jogo de manifestidade e desvelamento. A transformação metontológica da ontologia fundamental radicaliza, conseqüentemente, também o conceito de homem como *cuidado (Sorge)*, precisamente na ideia da *formação de mundo (Weltbildung)*, indicativa da confrontação ou enfrentamento (*Auseinandersetzung*) instaurado, via liberdade da transcendência, em meio ao ente no todo, um dissenso de liberdade e de vínculo.

¹²¹ „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“.

¹²² Schnell (2011) propôs um interessante exercício de pensamento, com o intuito não apenas de confirmar o pertencimento de Heidegger à tradição da filosofia transcendental, mas, sobretudo, de marcar a especificidade de seu ponto de partida no interior dessa tradição. O exercício é construído a partir da célebre definição de Kant do que seja a filosofia transcendental, exposta na seção VII do segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B 25). Segundo o comentador, é em conformidade com a palavra a cada vez acentuada nessa definição que se torna clara a opção histórica nos caminhos da filosofia transcendental. Ao menos cinco estações da filosofia transcendental deixaram-se derivar a partir dessa definição: 1) aquela que enfatiza o problema do *conhecimento* e seu caráter *a priori* (Kant); 2) a que se volta ao *deve*, ao *soll* (Fichte); 3) ao *objeto* (Schelling); 4)

também o problema da *possibilitação* concreta do *possível*: “a indicação que anuncia aquilo que propriamente possibilita o *Dasein* em sua possibilidade é um *impelir na direção da agudeza singular desse possibilitador originário*” (GA 29/30, 216)¹²³.

A *possibilitação* do *Dasein* concreto, a *possibilitação* do *Dasein* no homem e, em suma, a *possibilitação* do próprio *homem* é um tema próprio da *metontologia*. Se, de um lado, o ganho primeiríssimo – o essencial e o permanente – da ontologia fundamental é a afirmação do tempo como a possibilidade interna da compreensão de ser (na analítica do *Dasein* em sua neutralidade ontológico-existencial; questão da *potencialidade da origem; Mächtigkeit des Ursprungs*; GA 26, p. 172), trata-se, de outro, de viabilizar uma investigação temática capaz de apreender e descrever a acontecência concreta e singular do tempo, como acontecência do *Dasein* e como acontecência do “homem”. Essa investigação, que é radicalização da ontologia fundamental, configura uma *historiografia metafísica (metaphysische Historie*; cf. GA 26, 196) do ser o *aí (Da)*, tendo especialmente em vista o *espalhamento (Streuung*; cf. GA 26, § 10, esp. 173-174) da transcendência em uma multiplicidade de sentidos – via *dispersão (Zerstreuung)* da transcendência em corporeidade (e em sexualidade), experiência primeira do vínculo a um todo ôntico-ontológico.

A temporalidade temporaliza, pois, sempre para um *Dasein* concreto, o único que propriamente existe: “o *Dasein* somente existe em sua concreção fáctica” (GA 26, 172)¹²⁴. Enquanto a ontologia fundamental, de um lado, arranca o tempo do velamento pré-filosófico, tornando-o tematicamente acessível em seu caráter de origem e possibilidade interna da compreensão de ser e dos comportamentos ônticos próprios do existente humano, a metontologia, de outro

novamente ao *conhecimento*, mas na chave da *correlação* de sujeito e objeto (Husserl); e 5) a que ressalta o caráter de *possibilidade*, o *possível* (Heidegger). Cf. Schnell, 2011, 77-78.

¹²³ „Das ansagende Hinweisen auf das, was das Dasein in seiner Möglichkeit eigentlich ermöglicht, ist ein *Hinzwingen auf die einzige Spitze dieses ursprünglichen Ermöglichenden*“.

¹²⁴ „Es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion“.

lado, radicaliza essa filosofia do tempo em uma “metafísica autêntica”, ao elucidar a acontecência humana concreta como a *confrontação* (*Auseinandersetzung*) por meio da qual, com base no *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência – espalhamento que, em um sentido bem delimitado, é *dispersão* (*Zerstreuung*) –, são abertas as unidades de sentido no todo que sempre vige previamente como um todo *integrado* (*ergänzt*).

Assim, como observou Mink (1988, 199), o tema da metontologia é o *Dasein* do homem ou, melhor dito, o *Dasein no* homem, ente que, enquanto *lançado* (*geworfen*), está situado *em meio ao ente como um todo*. Esse problema, como mostramos, está associado à necessidade da ontologia fundamental, como investigação temática do sentido do ser em geral, de retornar ao seu ponto de partida, ao seu lugar de origem, convertendo-se na *ôntica metafísica* (*metaphysische Ontik*) que ela seria desde o início. A *metontologia* trata, assim, do *fenômeno originário* (*Urphänomen*) da existência humana ele mesmo, a irrupção (*Aufbruch*) da transcendência em meio ao ente como totalidade, pois é nesse acontecer irruptivo – temporalização do mundo – que se dá também a *diferença* de ser e de ente, colocando a compreensão de ser em *confrontação* (*Auseinandersetzung*) com o ente como um todo¹²⁵.

É o irromper da transcendência em meio ao ente como totalidade, sentido primeiríssimo de *fundamento* (*Grund*), o que viabiliza a *entrada do ente no mundo*, o advento do ente na clareira do *aí* (*Da*): o *encontro* (*Begegnung*), a *aparição* (*Erscheinung*), a insurgência do *mundo*, sem aspas. A questão da

¹²⁵ „Es ergab sich: das Grundproblem der Metaphysik verlangt in seiner Radikalisierung und Universalisierung eine Interpretation des Daseins auf Zeitlichkeit, aus welcher selbst die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses und somit der Ontologie erhellen soll - aber nicht, damit diese innere Möglichkeit lediglich gewußt werde, verstanden ist sie vielmehr nur im Vollbringen, d. h. in der Ausarbeitung der (in den vier Hauptproblemen vorgestellten) Grundproblematik selbst. Dieses Ganze der Grundlegung und Ausarbeitung der Ontologie ist die Fundamentalontologie; sie ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie“ (GA 26, 201).

metontologia, assim, não é nunca a do ente como um todo que se pudesse supor independentemente do *Dasein*: sem perder de vista o vigor da relacionalidade ao ente, o que se faz tema na metontologia é a acontecência do *Dasein* concreto, marcada por Heidegger com o prefixo alemão mais adequado para se referir ao que é *originário* ou *primordial*, o “ur-”. Assim, parece-nos possível afirmar que o problema da metontologia é a irrupção da transcendência no interior de um “*mundo*”, como momento da formação de *mundo*. Ou seja, sem nunca abrir mão do que se conquistou de essencial na analítica da temporalidade do *Dasein*, Heidegger pode agora, em um movimento de retorno ao lugar de origem do questionamento filosófico, pensar a *metafísica do Dasein* em seu sentido de genitivo subjetivo, isto é, a uma só vez a irrupção da transcendência em meio ao ente como uma totalidade ôntica (“*mundo*”) e a entrada do ente no *aí* (*mundo*). Nas palavras de Heidegger no *Kant-Buch*: “a ‘metafísica’ é o acontecer do fundamento por ocasião do irromper no ente, irromper que acontece com a existência fáctica de algo como o homem enquanto tal”¹²⁶.

Esse acontecimento, que inaugura o horizonte da concreção possível para uma existência humana singular, é, ao mesmo tempo, o acontecimento de uma *diferença* peculiar, chamada por Heidegger *diferença ontológica*: a diferença do ser e do ente. Compreende-se, então, por que razão o *acontecimento do fundamento* (*Grundgeschehen*) é de fundamental importância para a filosofia, afirmada por Heidegger como *metafísica*: o acontecer fundamental, em jogo no irromper da transcendência em meio ao ente como totalidade (e em jogo no acontecer do “homem”), não é distinto do acontecer temporal do próprio ser, que viabiliza todo *encontro*, logo, todo modo propriamente humano de relacionalidade ao ente. No que diz respeito especificamente à *metontologia*, momento especialíssimo da *metafísica do Dasein* (em consonância com a ontologia fundamental), trata-se de perceber que o acontecimento do fundamento e da

¹²⁶ „Die ›Metaphysik‹ ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht“ (GA 3, 218).

diferença ontológica é também o acontecimento do vínculo do ser-o-aí a uma *totalidade possível* (*eine mögliche Totalität*) do ente: totalidade *integrada* (*ergänzt*) e *articulada* (*gegliedert*) no por-mor-de-si, em cuja acontecência, enquanto *figuração formadora de mundo* (*Weltbildung*), tem lugar para o existente humano a experiência do ser e da relacionalidade ao ente como um todo¹²⁷.

Observe-se, inicialmente, que a ontologia fundamental, a investigação temática sobre o sentido do ser em geral, implica desde sempre o problema dessa *totalidade possível* do ente, o que se confirma por meio de um olhar retrospectivo à analítica existencial. A interpretação da mundaneidade do mundo, em *Ser e tempo*, é uma *primeira* aproximação a esse problema, um movimento redutivo onde se explicita o *mundo* (sem aspas) como mundo-da-obra ou, na formulação de Loparic (2005, p. 59-70), como *mundo-projeto* – a despeito da ambivalência que incide, tal como foi mostrado no capítulo anterior, sobre o conceito de mundo em *Ser e tempo*. Seja como for: a facticidade do *Dasein*, enquanto *projeto* (*Entwurf*), associa-se aí sobretudo à *significância* (*Bedeutsamkeit*) do mundo, perdida na angústia (*Angst*; cf. SZ, § 40) e requalificada na assunção do ser-para-a-morte (*Sein-zum-tode*; cf. SZ, § 53). Trata-se de uma analítica, ademais, orientada pela *cotidianeidade média* (*durchschnittliche Alltäglichkeit*; cf. SZ, § 5, 16), pela *mediania* (*Durchschnittlichkeit*; cf. SZ, § 9, 43), e que tem em seu horizonte o mundo como o *já-interpretado*, o *já-configurado*, cujas estruturas fundamentais – *significatividade*, *conjuntura*, *por-mor-de-si* – tratava-se de apreender pela primeira vez.

Na metontologia, complementarmente, a noção de *facticidade* será

¹²⁷ Ao concluir sua exposição sobre o problema da condição ontológica de possibilidade do enunciado predicativo no curso de inverno de 1929/30, reiterando a necessidade de um retorno à dimensão antepredicativa originária, Heidegger afirmou não apenas que essa *dimensão originária* (*Ursprungsdimension*) coincide com o *acontecer do fundamento* (*Grundgeschehen*) no *Dasein* do homem, mas também que esse acontecer – que, do ponto de vista *unitário*, chama-se *formação de mundo* (*Weltbildung*) – é essencialmente *trino*, consistindo sempre e a um só tempo em: 1) sustentação do caráter vinculante do ente; 2) integração e 3) desvelamento do ser do ente. Cf. GA 29/30, p. 506. Daí a associação que fazemos aqui de *transcendência* – *acontecer do fundamento* – *diferença ontológica* – *vínculo*.

considerada sobretudo desde o encontrar-se do *Dasein* em meio ao ente como um todo, como questão do irromper da transcendência em meio ao ente no todo. Pode-se dizer que na metontologia, assim, não interessa tanto o ser-para-a-morte e a tonalidade afetiva fundamental da angústia – que deixa ver a possibilidade da insignificância do mundo e que, com isso, alberga a possibilidade da resolução antecipadora da morte. Uma vez que o problema primeiro é o *fenômeno originário* (*Urphänomen*) da existência humana, a *acontecência* da transcendência, pode-se dizer – seguindo pistas de Mink (1988) e de O’Byrne (2010) – que a metontologia está interessada, antes, em repetir o problema do *nascimento* do *Dasein*, entendido como a questão de sua própria entrada em um *mundo*¹²⁸.

Ao que nos parece, esse é ponto a partir do qual se pode compreender como e por que razão a *subsistência fáctica da natureza* (*die faktische Vorhandenheit der Natur*) pode figurar como *pressuposição* (*Vorraussetzung*) do fenômeno originário da existência humana (cf. GA 26, 199). A metontologia, ao afirmar a subsistência fáctica da natureza como *pressuposição* (*Voraussetzung*) da *acontecência* do *Dasein*, não está a abrir margem para o naturalismo em filosofia: ela propõe-se a pensar, de modo *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*), o *ser-lançado* (*Geworfenheit*) do *Dasein*, mas agora sobretudo em seu caráter de ser-lançado no “mundo”, entre aspas, ou seja, o *Dasein* em uma situação ôntico-ontológica complexa. Assim, não nos parece haver razões para afirmar que, ao se aproximar de um problema de semelhante ordem, Heidegger teria obliterado a *filosofia do sentido*. Muito antes disso: toda a problemática do *espalhamento* (*Streuung*) e da *dispersão* (*Zerstreuung*) do *Dasein* em *multiplicidade* – iniciados como espalhamento e dispersão em corporeidade e em sexualidade – pode e deve ser lida, precisamente, como questão da insurgência das unidades de

¹²⁸ Retornaremos brevemente a esse problema da entrada do *Dasein* no mundo no próximo capítulo. Como veremos, Heidegger pensa o *Dasein* infantil, na preleção do inverno de 1928/29 (GA 27), como um *Dasein* *alvorecendo* (*dämmernd*) – Heidegger fala em um *Dämmerzustand*, isto é, um *lusco-fusco* ou um *estado de sonolência* – em associação com o questão de uma *alvorada do mundo* (*Weltdämmer*, GA 9, p. 167). Veremos que essa mesma terminologia é empregada em sua interpretação do modo de ser da mônada de Leibniz, cujo caráter de *vis activa* lhe interessa sobremaneira.

sentido, um exercício de formação figuradora de mundo que, na medida em que acontece no *Dasein*, envolve de antemão o homem, possibilitando-o em sua humanidade, isto é, em conformidade com a definição de homem no período da *metafísica do Dasein*, o homem enquanto *formador de mundo* (*Weltbildend*; GA 9, p. 158)¹²⁹.

É preciso, assim, recuperar a metontologia (e a *metafísica do Dasein*) em sua *positividade*, em seu aspecto *produtivo*, razão pela qual falamos aqui em uma *produtividade da metontologia*. Se tivermos claro que aquilo que interessa é a *formação de mundo*, parece-nos, então, demonstrável que a metontologia é uma radicalização da filosofia do sentido pensada e desenvolvida em *Ser e tempo*, e sob nenhuma hipótese o seu abandono. O procedimento investigativo da metontologia, decerto, é peculiar. Pode-se dizer que a metontologia parte de uma reconsideração do fenômeno do *ser-lançado* (*Geworfenheit*), implicando uma reconfiguração da *situação hermenêutica* para a interpretação do *Dasein*, e também uma nova concepção da noção de *projeto* (*Entwurf*). Na metontologia, trata-se da *situação* no interior da qual o *Dasein* porvindouro/futurível, enquanto *lançado*, necessita emergir; e essa situação é mais complexa do que aquela apreendida sob os termos do mundo-da-obra ou do mundo-projeto, dado que o *todo originário* para onde se *retorna* com a metontologia é o todo do ser-vinculado do *Dasein* ao ente como um todo. É por conta de tal complexidade que uma *metafísica do Dasein*, como pesquisa temática (*metafísica do Dasein* no sentido do genitivo objetivo), se faz necessária.

Como se sabe, o caráter de *lançado* do *Dasein* foi pensado em *Ser e tempo* sobretudo por meio da relação desse ente com o seu próprio *vigor-de-ter-sido* (*Gewesenheit*), em associação com os problemas da modulação da

¹²⁹ »Das Dasein tranzendiert« heißt: es ist im Wesen seines *weltbildend*, und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört. GA 9, p. 159. Cf. também GA 29/30, § 42, p. 261: „der Mensch ist weltbildend“.

existência em propriedade (*Eigentlichkeit*) e em improriedade (*Uneigentlichkeit*) e do ser-si-mesmo do ser-o-aí (SZ, § 64), o que envolve a apropriação da própria herança (*Erbe*) e da própria tradição (cf. esp. SZ, § 72). O que se põe em jogo em *Ser e tempo*, assim, na discussão do ser-lançado – como na discussão do existencial do *decair* (*Verfallen*) – é a possibilidade da assunção, pelo ser-o-aí, de sua ipseidade (*Selbstheit*): o tornar-se *um* no sentido específico da existência apropriada de si, da existência que se despede da impessoalidade do *a gente* (*das Man*); o tornar-se um, assim, no sentido da possibilidade de exercício da função subjetiva¹³⁰. Na metontologia, por outro lado, o que está em questão é a *acontecência* da própria transcendência como temporalização do mundo – a desformalização da fenomenologia da temporalidade extática –, na medida em que esse é o *acontecimento fundamental* (e o “possibilitante”; *das Ermöglichende*), o irromper da compreensão de ser (condição de possibilidade de toda relacionalidade ao ente) em meio ao ente como um todo. A *acontecência* da transcendência é tematizada por Heidegger como um *ultrapassar o ente*, próprio do ente que transcende – o *Dasein* – na direção de *mundo*, de modo que o *problema do ser* e o *problema do mundo* passam a constituir um só e mesmo problema¹³¹.

Dito diretamente: o horizonte de irrupção aleteiológica do ser é o horizonte do dar-se do mundo, da temporalização do mundo. O traço distintivo da transformação metafísica da ontologia fundamental torna-se manifesto precisamente nesse ponto, pois o irromper da transcendência em meio ao ente como um todo, o dar-se de mundo, tem como um *pressuposto* (*Voraussetzung*) a possibilitação do *Dasein* concretamente existente, facticamente possível – isto é, *individuado, tornado indivíduo*, na concretude de uma possibilidade *possibilitada*

¹³⁰ É essa a base da ética do morar no mundo-projeto que, como mostrou Loparic, 2004, perpassa o texto de *Ser e tempo*.

¹³¹ Quanto a essa identificação possível do *problema do ser* e do *problema do mundo*, conferir especialmente GA 27, § 45, 391-396.

(*ermöglicht*)¹³². E essa *possibilitação* envolve o concurso da subsistência fáctica da natureza, descoberta primariamente pelo ser-o-aí em sua própria *corporeidade* (*Leiblichkeit*), uma experiência de *resistência* (*Widerstand*; cf. GA 26, p. 279).

Sendo assim, é importante compreender aqui esse problema da *possibilitação* do ser-o-aí (*Dasein*) como problema da *possibilitação* (dinâmica de acontecência) da possibilidade. Antes do problema da *herança* e de sua apropriação ou não por parte do existente humano (questão do § 72 de *Ser e tempo*), o que interessa pensar, na metontologia, é a questão do que se poderia denominar a “constituição de patrimônio” por parte do *Dasein*, o patrimônio de suas próprias possibilidades. O problema, assim, é anterior ao da modulação possível da existência do *Dasein* em *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e em *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*), pois o que se tematiza não é a questão da assunção da ipseidade, como questão dos modos básicos de estar em possibilidades do poder-ser, mas sim a questão da *origem* (*Ursprung*; cf. GA 26, 172) metontológico-metafísica do patrimônio de possibilidades do indivíduo – e origem do próprio *indivíduo* –, que *poderá*, certamente, compreender-se como um “eu”, caso não se perca em definitivo na impessoalidade do impessoal (*das Man*), mas tão somente após haver se constituído ele mesmo enquanto uma *unidade*, como uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*), o que supõe a acontecência própria (e a mobilidade própria) da *formação de mundo* (*Weltbildung*)¹³³.

¹³² Pode-se dizer que agora a *situação* é o próprio ente como totalidade (“mundo” entre aspas; subsistência fáctica da natureza). A metontologia é uma ótica metafísica porque, orientada pelo olhar compreensivo-inclusivo da *metafísica do Dasein*, pensa o *vínculo* da compreensão de ser (a acontecência livre da liberdade) ao ente como totalidade. Se a filosofia do sentido de *Ser e tempo* privilegia o caráter de *projeto* do projeto-lançado que é o ser-o-aí, pode-se dizer que essa mesma filosofia do sentido, ao devir metontológica, não apenas não se equivoca do problema do sentido, como sobretudo cuida de radicalizar o problema do sentido ao perguntar pela sua *possibilitação*: a acontecência da transcendência como irrupção em meio ao ente como totalidade.

¹³³ Não é casualidade que a metontologia seja esboçada por Heidegger precisamente por meio de uma repetição ou recuperação do problema leibniziano da individuação monadológica, a questão do *principium individuationis*. A descrição de Heidegger, no § 10 de GA 26, da *potência da origem* (*Mächtigkeit des Ursprunges*) é o ponto de partida para a conceptualização metontológico-metafísica da individuação do *Dasein*. Apropriando-se, a seu modo, de Leibniz, Heidegger concederá centralidade, na metontologia, à questão do espalhamento disseminativo-dispersivo da

É fundamental que nos voltemos, então, ao fenômeno da *transcendência*, em perspectiva metontológica, sobretudo porque somente uma exposição do tratamento metontológico-metafísico desse fenômeno, que envolve a dispersão da liberdade transcendental em *corporeidade*, permite ver a produtividade da metontologia: a hermenêutica do vínculo, a desformalização da fenomenologia da temporalidade extática e a noção de formação figuradora de mundo. Com esse intuito, cabe perguntar o seguinte: como pode irromper e como acontece propriamente, no seio do ente como totalidade, um tipo peculiar de *unidade (indivuação)*, cujo traço distintivo é a possibilidade de *manter integrada* uma totalidade (*formar mundo*), no sentido específico de ser capaz de sustentar a unidade desse todo (*vínculo*), conferindo, por meio dessa sustentação, identidade a si (*visão de mundo*)?¹³⁴

Em perspectiva metontológico-metafísica, não há individuação possível – não há um tornar-se *um* – senão por meio do *espalhamento (Streuung; Zerstreung)* da transcendência em *corporeidade (Leiblichkeit)*. Na metontologia, assim, o ente que é em um mundo – ou seja, o ente capaz de morar, de habitar o mundo, em lhe dando forma – é um *Dasein corpóreo*. Heidegger diz o seguinte:

O *Dasein* em geral alberga a possibilidade interna para a dispersão fáctica em corporeidade e, com isso, em sexualidade. A neutralidade metafísica do homem, isolado o mais internamente como *Dasein*, não é a abstração vazia obtida a partir do ôntico, um nem-isso-nem-aquilo, e sim

transcendência da liberdade, algo que precisa ser levado em conta na consideração da individuação do *Dasein* concretamente existente.

¹³⁴ Essa é, parece-nos, a pergunta fundamental da *metafísica do Dasein*. A transcendência acontece propriamente na medida em que deixa surgir no todo do ente unidades de sentido, as quais são mantidas e sustentadas em uma integração sempre prévia, em uma articulação prévia de totalidade viabilizada pela compreensão de ser. A dinâmica de insurgência ou irrupção dessas unidades de sentido, que se multiplicam continuamente, é apreendida no § 10 do curso sobre Leibniz (GA 26) pelas noções de *espalhamento (Streuung)* e *dispersão (Zerstreung)*, as quais conduzem a uma virada metontológico-metafísica na compreensão do fenômeno do *projeto de mundo (Weltentwurf)*, cf. GA 26, 247). Significa dizer: a insurgência de ipseidade ou mesmidade em meio ao ente como um todo (*indivuação*) depende da acontecência concreta do *Dasein* no homem (*formação de mundo*) e pode ser interpretada sob os termos de uma dinâmica de liberdade e de vínculo. Resta mostrar, porém, *como* o início do movimento de espalhamento, em unidade com a experiência de resistência do ente, passa pelo espalhamento do ser-o-aí em *corporeidade (Leiblichkeit)* e, conseqüentemente, em *sexualidade (Geschlechtlichkeit)*.

o concreto peculiar da origem, o ainda-não da dispersão fáctica. O *Dasein* é, enquanto fáctico, sempre estilhaçado em um corpo e, em uma unidade com isso, bifurcado, entre outras coisas, em uma sexualidade determinada. Estilhaçamento, cisão – isso soa, inicialmente, de modo negativo (tal como “destruição”): a esses conceitos negativos conecta-se, tomada onticamente, a acepção de desvalor. Aqui, porém, se trata de outra coisa: da caracterização da multiplicação (não “multiplicidade”) que sempre jaz em cada *Dasein* fáctico e individuado. Não se trata da representação de um grandioso ser originário que, em sua simplicidade ôntica, é cindido em muitos indivíduos; trata-se do esclarecimento da possibilidade interna da multiplicação que, tal como vamos ver mais exatamente, jaz em cada *Dasein* e para a qual a corporeidade configura um fator organizador. Contudo, a multiplicidade também não é a mera pluralidade de determinidades; antes disso, multiplicidade pertence ao ser ele mesmo. Em outras palavras: à essência do *Dasein* em geral pertence, segundo o seu conceito metafisicamente neutro, um *espalhamento* originário, o qual pode ser interpretado, em um sentido bastante determinando, como *dispersão* (GA 26, 173; itálicos do autor)¹³⁵.

A riqueza do presente excerto é proporcional à sua densidade. Ao longo deste trabalho, vimos apostando que a metontologia é uma *radicalização* da filosofia do sentido, como questão da insurgência, na *multiplicação* (*Vermannigfaltigung*), das unidades de sentido *integradas* (*ergänzt*) e *articuladas* (*gegliedert*) no todo do mundo, constituindo experiência de vínculo. O coração da pesquisa heideggeriana é e permanece, assim, a questão do horizonte humano de sentido compartilhado, sua estrutura, sua acontecência. Isso faz parte do “essencial e permanente”, das conquistas fundamentais da ontologia fundamental como fenomenologia da temporalidade extática. Precisamente aqui,

¹³⁵ „Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit. Die metaphysische Neutralität des innerliehst isolierten Menschen als Dasein ist nicht das leere Abstraktum aus dem Ontischen, ein Weder-noch, sondern das eigentlich Konkrete des Ursprunges, das Noch-nicht der faktischen Zerstreuung. Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und in eins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig. – Zersplitterung, Zerspaltung, das klingt zunächst negativ, (so wie “Zerstörung”), mit diesen negierenden Begriffen verknüpft sich, ontisch genommen, sofort das Bedeutungsmoment des Unwertigen. Hier aber handelt es sich um etwas anderes: um die Kennzeichnung der Mannigfaltigung (nicht “Mannigfaltigkeit”), die je in jedem vereinzelt faktischen Dasein als solchem liegt; nicht etwa um die Vorstellung, daß ein großes Urwesen in seiner Einfachheit ontisch zerspaltet wird in viele Einzelne, sondern um die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Vermannigfaltigung, die, wie wir noch genauer sehen werden, in jedem Dasein selbst liegt, und für die die Leiblichkeit einen Organisationsfaktor darstellt. Die Mannigfaltigkeit ist aber auch nicht bloße formale Mehrheit von Bestimmtheiten, sondern Mannigfaltigkeit gehört zum Sein selbst. Mit anderen Worten: zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche *Streuung*, die in einer ganz bestimmten Hinsicht *Zerstreuung* ist“.

porém, acontece o *retorno* da pesquisa filosófica ao seu *lugar de origem*: o achar-se do *Dasein em meio do ente no todo*, o *ser-remetido* ou *ser-referido* (*Angewiesenheit; Bezogenheit*) ao “mundo”.

A novidade do excerto, assim, não é de pouca importância: é preciso compreender, afinal, *como* o existente humano, o ente que se estrutura como ser-em-um-mundo, chega a tornar-se *um*, sendo capaz de *deixar ser o mundo* (*formação figuradora de mundo*), mantendo e sustentando um todo integrado e articulado. A partir do trecho citado, pode-se interpretar que a individuação – que é formação de mundo e que é multiplicação – tem o seu início no *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência em corporeidade, de modo que o corpo tem aqui reconhecido o seu papel peculiar na dinâmica da própria formação de mundo, ou seja, Heidegger está a afirmar aí que o *corpo* (*Leib*), de certo modo, é uma pressuposição para a acontecência de um *Dasein* concreto e tornado *um*, individuado.

Vale lembrar que Heidegger foi acusado inúmeras vezes de haver negligenciado o corpo em sua investigação ontológica sobre o *Dasein*. Sugere-se, em geral, que lhe faltou justamente reconhecer e pensar como o corpo participa da formação de mundo, e a consequência teria sido a total ausência de uma consideração pormenorizada das habilidades práticas e das capacidades do corpo. Na introdução de seu livro *Heidegger's neglect of the body* (2009), Kevin Aho sintetizou a já longa história dessa acusação, feita inicialmente em língua francesa (seja diretamente, por um autor como Alphonse de Waelhens, ou indiretamente, nos trabalhos de Sartre e de Merleau-Ponty) e difundida, posteriormente, por autores de língua inglesa como Hubert Dreyfus, David Cerbone e David Krell (cf. AHO, 2009). Contudo, essa é uma história apenas *parcialmente* contada e que precisa ser revista à luz das *Obras completas* de Heidegger, especialmente por conta da produtividade da metontologia, coisa de que só se ouviu falar mais de cinquenta anos após a publicação de *Ser e*

*tempo*¹³⁶.

Segundo o excerto, a corporeidade vem à tona na preleção sobre Leibniz (GA 26) como um *fator organizador* (*Organisationsfaktor*) para a *multiplicação* (*Vermannigfaltigung*) que jaz em cada *Dasein*. Isso quer dizer que, em perspectiva metontológico-metafísica, a corporeidade do *Dasein* humano concreto é pensada em sua *função* e sempre no contexto amplo do problema da *formação de mundo* (*Weltbildung*), via multiplicação das unidades de sentido. Ao afirmar a corporeidade como um *fator organizador* em face da multiplicação – e, conseqüentemente, do espalhamento e da dispersão da transcendência –, Heidegger indica que o corpo é copartícipe da formação de mundo, de tal modo que não há mundo possível – nem ipseidade possível – que não *suponha* (*setzt voraus...*) a corporeidade do *Dasein*.

O acontecer-mundo, pode-se dizer, não apenas leva em conta a corporeidade do *Dasein*: ele *supõe* de certa maneira a corporeidade; e o modo como essa suposição é pensada por Heidegger deve confirmar o primado da filosofia do sentido no interior da problemática metontológica. A questão do espalhamento da transcendência em uma multiplicidade de sentidos, o fenômeno

¹³⁶ Refiro-me, como se deve supor, à publicação em 1978 do volume 26 das *Obras completas* de Heidegger, cuja tradução para o inglês, feita por Michael Heim, é de 1992. Quanto à importância da metontologia, note-se que ela é reconhecida mesmo por Kevin Aho, que publicara já em 2005 o artigo *Metontology and the Body-Problem in Being and Time* (AHO, 2005). Na breve passagem de seu artigo dedicada à importância da metontologia (*“the importance of Metontology”*), Aho reconheceu que o tipo de *retorno* temático à dimensão ôntica promovido pela metontologia e pela *metafísica do Dasein* inaugura um campo peculiar e insuspeitado de pesquisa para o tratamento de questões antropológicas e éticas (cf. AHO, 2005, 13). Na nota de número 8 do artigo em questão, o autor admitiu também que é incorreto dizer – como ele própria fizera – que, para Heidegger, toda análise da natureza corpórea do *Dasein* é meramente ôntica e, conseqüentemente, de somenos importância para a filosofia do ser. A incorreção, como ele bem aponta, assenta em que nem toda consideração do corpo é ôntica no sentido das ciências naturais, podendo ser “ôntica” no sentido da “ôntica metafísica” ou *metontologia*. Dito diretamente: é possível pensar a corporeidade do *Dasein* em perspectiva metontológico-metafísica. Nesse contexto, o corpo não é o objeto temático de uma ciência particular como a biologia, mas vem tematicamente ao encontro como o testemunho primeiro do modo como a compreensão de ser está vinculada a uma totalidade possível do ente, envolvendo a subsistência fáctica da natureza. Restaria apenas observar que tal apreensão temática da situação de vínculo somente se faz possível em perspectiva metafísica autêntica, ou seja, em perspectiva *compreensivo-inclusiva*.

da *multiplicação* (*Vermannigfaltigung*), é aqui central. O problema é peculiar e, ressalte-se, somente faz sentido em perspectiva metontológico-metafísica. Afinal, uma leitura apressada dos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, dedicados à analítica da mundaneidade do mundo, poderia dar ensejo a uma interpretação objetificante ou presentificante do todo remissional (*Verweisungsganzheit*) que constitui o mundo-da-obra, enquanto o essencial, antes, é compreender que esse todo de remissão precisa ele mesmo ter sido – e precisa ser sempre novamente – *formado, figurado e mantido integrado e articulado* na unidade de um si-mesmo formador de mundo, si-mesmo que ganha a sua ipseidade ou mesmidade apenas no decurso da formação figuradora de mundo, podendo apropriar-se de si tão somente nesse próprio movimento. Dito diretamente: é necessário compreender o mundo em sua vinculação essencial ao acontecer fundamental da transcendência do *Dasein*.

A ponderação aqui proposta apoia-se na letra do texto heideggeriano. Em uma nota de rodapé do ensaio *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), Heidegger não apenas apontou para a centralidade da *problemática transcendental de mundo* – do mundo como um *momento* ou *aspecto* da transcendência –, mas também indicou o lugar temático do problema filosófico da *natureza no Dasein*, concedendo com isso indicações para o problema do vínculo da compreensão de ser a um todo de entes, questão que subjaz à temática do espalhamento da transcendência em corporeidade, o que se interpreta aqui como o início da formação de mundo. Após recusar a identificação do fenômeno do mundo à noção de totalidade dos entes naturais (conceito natural de mundo), bem como à de comunidade dos indivíduos (conceito pessoal ou antropológico de mundo), e um pouco antes de reafirmar o aspecto *metafísico* do problema do mundo – como questão da relacionalidade do *Dasein* ao ente como um todo –, Heidegger abriu a seguinte observação, em nota:

Se porventura se identifica a conexão ôntica das coisas de uso, do utensílio, com o mundo e se acaso se explicita o ser-no-mundo como trato com as coisas de uso, então certamente fica sem perspectiva uma

compreensão da transcendência como ser-no-mundo, no sentido de uma “constituição fundamental do *Dasein*”. Pelo contrário, a estrutura do ente “intramundano” – na medida em que está descoberto como utensílio – tem, para uma *primeira caracterização* do fenômeno do mundo, a vantagem de servir de transição para a análise deste fenômeno e de preparar para o problema transcendental do mundo. Esta é também, pois, na articulação e disposição dos §§ 14-24 de *Ser e tempo*, a *única* intenção da análise – apontada com suficiente clareza – do mundo ambiente; no todo e, tendo em vista a *meta condutora*, essa análise permanece de importância secundária. Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do *Dasein* assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza em um sentido mais originário (cf. para isso *Ser e tempo*, p. 65, embaixo) –, então há razões para isso. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar natureza, nem no círculo do mundo-ambiente, nem em geral, primariamente, como algo *a que nos comportamos* [ou nos *relacionamos*]. A natureza está originariamente revelada no *Dasein* porque esse [ente], como situado e disposto, existe *em meio* ao ente. Na medida, porém, em que a disposicionalidade (ser-lançado) faz parte da essência do *Dasein* e se expressa na unidade do conceito pleno de *cuidado*, somente aqui pode ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza (GA 9, 155-156)¹³⁷.

A interpretação fenomenológico-hermenêutica do mundo circundante, assim, é o caminho possível trilhado em *Ser e tempo* na direção do problema transcendental do mundo, mas certamente ela não constitui o único caminho a conduzir a este fenômeno. Em *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), por exemplo, Heidegger opta por um recurso à história filosófica da noção de mundo, em uma remissão a *κόσμος* e a *mundus* (cf. GA 9, p. 142-144). Na prelação do inverno de

¹³⁷ „Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer »Grundverfassung des Daseins« aussichtslos. Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des »umweltlich« Seienden - sofern es als Zeug entdeckt ist - für eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendente Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die *einzig* und in der Gliederung und Anlage der §§ 14-24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das *leitende Ziel* hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt. Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt - nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu S. u. Z. S. 65 unten) -, dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt noch überhaupt primär als etwas, *wozu* wir uns *verhalten*. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes *inmitten von* Seiendem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffs der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die *Basis* für das *Problem* der Natur gewonnen werden“.

1929/30 (GA 29/30), o caminho é a exposição das teses comparativas: 1) *a pedra é sem mundo*; 2) *o animal é pobre de mundo* e 3) *o homem é formador de mundo* (cf. GA 29/30, p. 261). Permanece decisivo, entretanto, compreender o caráter *transcendental* da abertura de mundo, e essa é a principal indicação da passagem que acabamos de citar. Nos termos de Heidegger, apreender o caráter transcendental da abertura de mundo significa compreender a vinculação do fenômeno do mundo ao acontecimento da transcendência, como consumação do ultrapassamento do *ente em um todo*.

Esse ultrapassamento é o que abre, em meio ao ente como um todo, a possibilidade do *acesso* (*Zugang*) e do *comportar-se* (*Sich-verhalten*) com o ente *como tal* (*als solches*) e *em um todo* (*im Ganzen*). Mas esse peculiar acontecimento de ultrapassagem, acontecimento inaugural de *ipseidade* e *mundo*, não vai nunca implicar que o ente seja simplesmente deixado para trás: ele constitui precisamente o *retorno* ao ente, a origem da relacionalidade humana a entes em geral, a possibilidade do vínculo (*Bindung*). É nesse âmbito de problemas que se pode interpretar a menção feita por Heidegger, na passagem acima, ao encontro originário do *Dasein* com a natureza nele próprio: “a natureza está originariamente revelada no *Dasein* porque esse [ente], como situado e disposto, existe *em meio* ao ente”.

Já algumas páginas antes em seu texto, ao apresentar a noção de transcendência como *ultrapassamento* (*Überstieg*), Heidegger fizera referência ao problema da *natureza* – sem apresentar, é certo, uma determinação ulterior do que se deva compreender aí por esse termo. A indicação, porém, é a de que o ultrapassamento do ente como um todo é, ao mesmo tempo, um “ultrapassamento da natureza” (cf. GA 9, 139). De modo que é possível estabelecer, nesse ensaio, uma equiparação das noções de *natureza* e *ente no todo*. Heidegger diz: “Embora sendo em meio ao ente, sendo por ele abarcado, o *Dasein*, enquanto existente, já

sempre ultrapassou a natureza” (GA 9, 139)¹³⁸. Mas, ressalte-se, ele nunca deixa o ente “para trás”. Quanto a isso, a seguinte passagem da preleção sobre Leibniz (GA 26) é bastante clara:

Aquilo que o *Dasein* ultrapassa na transcendência não é uma brecha ou uma fronteira “entre” ele mesmo e os objetos. Os entes, ao contrário, entre os quais o *Dasein* também está facticamente, é que são ultrapassados pelo *Dasein*. Os objetos são previamente ultrapassados; mais exatamente, os entes são ultrapassados e podem, então, tornar-se objetos. O *Dasein* é lançado, fático, completamente em meio à natureza por meio de sua corporeidade, e transcendência consiste no fato de que os entes, entre os quais o *Dasein* está e aos quais ele pertence, são ultrapassados pelo *Dasein*. Em outras palavras, enquanto transcendência, o *Dasein* está além da natureza, muito embora, enquanto fático, ele permaneça envolto pela natureza. Transcendendo, isto é, enquanto livre, o *Dasein* é estranho à natureza (GA 26, 212; itálicos nossos)¹³⁹.

Natureza, como um título para o ente *no todo*, é aquilo que, no ultrapassamento, é *ultrapassado* (*überstiegen*). Ao mesmo tempo, porém, ela é aquilo *em meio ao qual* o *Dasein* existe, vindo-lhe ao encontro como aquilo que o *abarca* (*umfängt*). Não por acaso, Heidegger insiste em que uma experiência primária e originária da natureza, como natureza no *Dasein*, envolve os fenômenos da *disposicionalidade* (*Befindlichkeit*) e do *ser-lançado* (*Geworfenheit*). Ao analisar esses fenômenos, ainda em *Ser e tempo*, Heidegger dissera:

A disposicionalidade não apenas abre o *Dasein* em seu caráter-de-lançado e em seu ser-referido ao mundo já aberto cada vez com o seu ser, mas é, ao mesmo tempo, o modo de ser existencial em que o *Dasein* se entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquiva-se de si mesmo (SZ, 139).

¹³⁸ „Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfassen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen“.

¹³⁹ „Was das Dasein in seiner Transzendenz überschreitet, ist also nicht eine Kluft oder eine Schranke des »zwischen« ihm selbst und den Objekten, sondern gerade das Seiende, unter dem es qua faktisches Dasein auch ist, wird vom Dasein überschritten. Die Objekte werden zuvor überschritten, genauer: das Seiende, was hernach Objekt werden kann. Das Dasein ist geworfenes faktisches, durch seine Leiblichkeit ganz inmitten der Natur: und gerade darin, daß dieses Seiende, inmitten dessen es ist und wozu es selbst gehört, von ihm überschritten wird, liegt die Transzendenz. Mit anderen Worten: das Dasein ist als transzendierendes über die Natur hinaus, obzwar es als faktisches von ihr umschlungen bleibt. Als transzendierendes, d. h. als freies ist das Dasein der Natur etwas Fremdes“.

Essa entrega do *Dasein* ao “mundo” (entre aspas), como mostramos anteriormente, é uma questão que não chega a ser tratada explicitamente em *Ser e tempo*. Aqui, essa remissão da compreensão de ser ao ente como um todo é atestada também por meio de um conceito que, embora não aceda à categoria de um existencial central em *Ser e tempo*, não pode ser desprezado quando se tem em vista a viragem metontológica da ontologia fundamental: o *caráter-de-ser-afetado* (*Angänglichkeit*) do *Dasein*, como indicação de um aspecto fundamental da relacionalidade do *Dasein* ao ente, a saber, o seu *ser-concernido* ou *ser-atingido* (*Betroffenwerden*) pelo “mundo”, fenômenos indicativos de uma *passividade* – possibilidade de ser-afetado ou suscetibilidade à afecção – que está na base da teoria heideggeriana das *tonalidades afetivas* (*Stimmungen*).

Pode-se dizer, assim, que a metontologia não quer perder de vista a remissão do *Dasein* ao “mundo”, o vínculo da compreensão de ser ao ente como um todo. Em perspectiva metontológico-metafísica, repete-se, então, a questão da disposicionalidade e do ser-lançado; mas a *situação* é um tanto mais complexa: o *Dasein* é o ente que *se encontra disposto em meio ao ente como um todo*. A tarefa do ter-que-ser (*Zu-sein*), assim, compreendida em *Ser e tempo* sobretudo como um ter-que-morar o mundo-projeto ou mundo-da-obra, é estendida na direção de um ter-que-confrontar-se-com... o *mundo-natureza*, o ente como um todo; e, segundo o § 10 da preleção do verão de 1928 (GA 26), este ter-que-confrontar-se-com... tem início como experiência de corporeidade, como descoberta da “natureza no *Dasein*”.

Em perspectiva metontológico-metafísica, assim, o existente humano é pensado como um “em-aberto” compreensivo, instaurado no seio do ente como um todo, a acontecer continuamente em uma peculiar relação e em uma confrontação com o ente como um todo e com a natureza nele mesmo, sempre implicando *vínculo* da compreensão de ser ao *mundo* e ao “*mundo*”, ou seja, ao mundo-projeto como o mundo de sentido compartilhado, mas também ao mundo-natureza, ao ente como um todo. Porque bidimensional ou bi-horizontal em

essência, a transcendência é um ultrapassar na direção de *mundo*, mas que não oblitera do vínculo do *Dasein* ao “*mundo*”. E vice-versa: para chegar a *formar mundo*, deixando concretizar um projeto, o *Dasein* necessita inicialmente deixar-se afetar e ser concernido pelo “*mundo*”, pelo ente como um todo ou pela natureza que o abarca e envolve, natureza em que ele próprio se espalha, no *espalhamento em corporeidade*.

Transcendência, como ultrapassamento do ente, é um *acontecer* (*Geschehen*) que *irrompe* (*bricht auf...*) em meio ao ente como um todo, no seio do ente como um todo. É somente por meio desse acontecer da transcendência, que desemboca no acontecer do próprio *mundo*, que se abre para um ente a possibilidade da *ipseidade* (*Selbstheit*), o concreto ser *por-mor-de-si-mesmo* (*umwillen seiner*). Dito de outro modo: é como ultrapassamento do ente, na direção do *mundo*, que se abre para um ente – o *Dasein* – o horizonte do *si-mesmo* (*Selbst*), pois transcendência é, a um só tempo, acontecimento de ipseidade e de mundo.

Como um *em-aberto* compreensivo a acontecer em meio ao ente como um todo, o *Dasein* é ainda o lugar de acontecimento da verdade ôntico-ontológica, aleteiológica, espaço de jogo (*Spielraum*) da *manifestidade* (*Offenbarkeit*) do ente em seu ser, tal como a pensa Heidegger em diversas passagens da *metafísica do Dasein*. Instaurada em meio ao ente como um todo, a transcendência da liberdade é uma dinâmica de *formação de mundo* (*Weltbildung*), é exercício de *integração das possibilidades* que lhe são continuamente abertas, é articulação das determinidades de ser ente como um todo, segundo seu peculiar modo de mostraçã e de encontro: *como tal* (*als solches*) e *no todo* (*im Ganzen*). É por isso que Heidegger pode dizer que “aquilo do ente que, a cada vez, é ultrapassado em um *Dasein* não se juntou simplesmente por acaso, mas o ente, seja determinado e articulado como for em um caso particular, já está sempre previamente

ultrapassado em uma totalidade” (GA 9, 139)¹⁴⁰.

A transcendência acontece propriamente na medida em que mundo se forma e que a individuação, como concreção de ipseidade, se dá para o existente humano. É essa, precisamente, a *possibilitação* do *Dasein*. É para ela, assim, e não para outra coisa, que o corpo pode vir ao encontro como um *fator de organização* (*Organisationsfaktor*). Ora, que coisa se organiza a partir da experiência de corporeidade senão o próprio mundo? O corpo, pois, é *copartícipe* da formação de mundo, tendo papel em sua formação (embora não em sua condição interna de possibilidade!): pois formação de mundo tem início por meio de uma experiência da natureza no próprio *Dasein*, como espalhamento da transcendência em corporeidade, espalhamento para o qual o corpo é um fator organizador.

Que o corpo desempenhe uma função de organização é indicativo de que a transcendência, em si mesma, é essencialmente livre, é um puro ímpeto, não conhecendo a limitação senão precisamente no encontro com o “mundo”. O caráter por assim dizer “excessivo” da transcendência, que sempre está além da natureza, acaba por colocá-la em um modo peculiar de relação com essa mesma natureza, que a envolve e abarca. Essa relação não é distinta daquela que a transcendência, como pulsão de espalhamento, tem com o próprio *mundo*, que sempre vem ao encontro trazendo consigo um conteúdo de *herança* (*Erbe*). Essa situação complexa compõe o espaço de jogo (*Spielraum*) da existência humana, o campo do *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*). Sendo assim, a *metafísica do Dasein* nos ensina que o jogo da vida humana se desenrola em um campo de tensão no interior do qual a acontecência da transcendência se deixa apreender, mais adequadamente, sob os termos do que vimos designando uma *dinâmica de liberdade e vínculo*. Entre outras coisas, é nesse espaço de jogo que a

¹⁴⁰ „Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen“.

transcendência vai conhecer a *resistência* (*Widerstand*) prestada pelo ente em face de todo ímpeto de espalhamento e multiplicação. Mas é também a partir desse espaço de jogo que a transcendência poderá ser definida, em *Introdução à filosofia* (GA 27), como um *brincar* ou um *jogar* (*spielen*), ou seja, como um fenômeno essencialmente *lúdico*.

CAPÍTULO III – *Liberdade, transcendência e mundo: a formação figuradora de mundo como dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo e o homem como o co-jogador do jogo da vida*

As análises do capítulo precedente apontaram para as distintas acepções do fenômeno do *vínculo* (*Bindung*), buscando enfatizar como a relacionalidade ao *ente no todo* é um fator fundamental na possibilitação do acontecer do *Dasein*. Como indicado, um *Dasein* somente existe de modo concreto por meio de sua *individuação*, de seu próprio *tornar-se um*, fenômeno que supõe a *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*). O acontecer irruptivo da transcendência, cujo fundamento é a liberdade do *Dasein*, dá origem à dinâmica de formação de mundo: um movimento de desvelamento das possibilidades de ser do ente no todo e de integração articuladora dessas possibilidades na ordem interna do mundo, segundo a regra do por-mor-de-si.

Apresentadas essas indicações, por meio das quais se pode apontar para a vinculação interna dos fenômenos de *liberdade, transcendência e mundo*, cabe caracterizar agora a dinâmica da formação figuradora de mundo naquele que é o seu aspecto mais básico, a saber, em seu *caráter lúdico* (*Spielcharakter*), isto é, a formação figuradora de mundo enquanto dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo. A formação figuradora de mundo é o acontecer por meio do qual a compreensão de ser tanto se desdobra em uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*), como abre também, por meio da última, a possibilidade da *individuação* (*Individuation*), da *singularização* (*Vereinzelung*), permitindo pensar também o problema da fixação de uma identidade (*ipseidade*) do si-mesmo. A formação figuradora de mundo é, ademais, “o movimento originário que a liberdade leva a cabo conosco mesmos” (GA 9, p. 53)¹⁴¹, implicando que um enfrentamento da noção de liberdade seja também realizado.

É preciso compreender, no que segue, o movimento originário da

¹⁴¹ „Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht“.

formação figuradora de mundo em sua estrutura, um brincar-jogar (*spielen*), e desde o seu fundamento, a liberdade (*Freiheit*). Dado que a liberdade do *Dasein* e a sua transcendência são idênticas (GA 26, p. 238)¹⁴², a primeira somente pode ser explicitada em sua essência por meio da apreensão da última. E vice-versa: pois é na medida em que transcende o ente no todo que o *Dasein* ganha o “espaço de jogo da liberdade” (cf. GA 27, p. 306-307). Assim, liberdade (transcendência) designa o *irromper* (*Einbruch*) de mundo em meio ao ente no seu todo, mas sobretudo como inauguração de um *espaço de jogo* (*Spielraum*) – o qual, por sua vez, já sempre envolveu o *Dasein* humano no “jogo da vida” (*Spiel des Lebens*).

Uma vez que a transcendência será pensada, no curso universitário do inverno de 1928/29 *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), desde o seu caráter lúdico, então a liberdade ela própria será compreendida, na *metafísica do Dasein*, como um puro brincar e o ser-no-mundo ele mesmo como um brincar o jogo do ser, jogo de que o ser humano tem que tomar parte, a fim de ser chamado *livre* (*frei*). Tendo pensado, no referido curso do inverno de 1928/29 (GA 27), o ser-no-mundo como a brincadeira ou o jogo originários da transcendência (cf. GA 27, § 36), Heidegger concluiu que o “ser-no-mundo como transcendência, como brincadeira transcendental, é sempre formação de mundo” (GA 27, p. 314)¹⁴³; e mesmo “a compreensão de ser e este mesmo [o ser] se forma, primariamente, com a formação do mundo” (GA 27, p. 314)¹⁴⁴, de tal modo que ser em um mundo, formar mundo, não significa senão “brincar o ser, colocá-lo na brincadeira-jogo e formá-lo nessa brincadeira-jogo” (GA 27, p. 315)¹⁴⁵.

É por essa razão, enfim, que “o fenômeno da brincadeira-jogo deve nos dar a indicação para a unicidade de um acontecer, o qual determina a

¹⁴² „*Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!*“.

¹⁴³ „*In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentes Spiel ist immer Weltbildung*“.

¹⁴⁴ „[...] daß das Verständnis des Seins und dieses selbst sich vielmehr bildet mit der Bildung der Welt“.

¹⁴⁵ „[...] das Sein spielen, erspielen, in diesem Spiele erbilden“.

transcendência em seu fundamento” (GA 27, p. 316)¹⁴⁶. Esse acontecer, precisamente, é a liberdade humana. Por que, contudo, o brincar-jogar (*spielen*) com vistas à explicação do movimento originário do *Dasein*, a liberdade? A resposta, como veremos, envolve uma radicalização do conceito de *espontaneidade*, isto é, trata-se de mostrar como isso que pode *iniciar-desde-si-mesmo* (*von-selbst-anfangen*) está fundado em um *acontecer* (*Geschehen*) originário, desde o qual algo como *ipseidade* (*Selbstheit*), em primeiro lugar, é possível (cf. GA 9, p. 163). Além disso, é possível afirmar aqui, seguindo um caminho antevisto (embora não percorrido) por Schmidt (2013), que estamos agora, com o conceito do *brincar-jogar*, diante do problema da *experiência do sentido* (*Sinneserfahrung*) e da *figuração do sentido* (*Sinngebilde*) no *Dasein*, bem como diante da questão sobre a insurgência, em um mundo, das *unidades de sentido* (*Sinneseinheiten*)¹⁴⁷. A fim de confirmar essa intuição, é preciso apostar em uma interpretação lúdica da experiência no decurso da qual é possibilitada a insurgência de *determinidades* (*Bestimmtheiten*), a serem integradas e articuladas no todo do mundo (*visão de mundo; Weltanschauung*), formando o mundo-ser e a própria mesmidade/ipseidade do *Dasein*¹⁴⁸.

Antes de procedermos a uma apresentação dessa temática, convém retomar e especificar em alguns pontos a tese interpretativa aqui operante desde o início do trabalho: 1) a transcendência implica a *exposição* (*Ausgesetztsein*;

¹⁴⁶ „Vielmehr soll uns das Phänomen des Spiels die Anweisung geben auf die Einheitlichkeit eines Geschehens, das die Transzendenz im Grunde bestimmt“.

¹⁴⁷ O próprio Stefan Schmidt, veremos a seguir, justifica a sua intuição por meio de um recurso a Tengelyi (2004; 2007), embora essa tese possa ser confirmada, de modo imanente, por meio de uma consideração da apropriação heideggeriana da teoria monadológica da substância em Leibniz.

¹⁴⁸ „Todo *Dasein* necessita, enquanto ser-lançado, singularizar-se em uma situação determinada. Essa singularização, porém, não significa um tipo de isolamento. Ao contrário, ela é o que leva o *Dasein*, no todo de seus nexos, em meio ao ente. Como o problema da singularização do *Dasein* conecta-se àquele que, costumeiramente, denomina-se o princípio de individuação, eu não posso discutir aqui (...)” (GA 27, 334). „Jedes *Dasein* muß sich als geworfenes auf eine bestimmte Situation vereinzeln. Diese Vereinzelnung bedeutet aber nicht etwa Isolierung, sondern sie bringt je das *Dasein* im Ganzen seiner Bezüge inmitten des Seienden. Wie das Problem der Vereinzelnung des *Daseins* mit dem zusammenhängt, was man gewöhnlich das Prinzip der Individuation nennt, kann ich hier nicht erörtern (...)“.

Aussetzung) do *Dasein* ao ente e essa exposição devém, necessariamente, *confrontação* (*Auseinandersetzung*); 2) na confrontação consoma-se para o *Dasein* o vínculo relacional, compreensivo e disposicional, internamente regulado pela mobilidade porvindoura do *por-mor-de-si* (*Worumwillen*); 3) esse vínculo peculiar é, a um só tempo, marcado por uma pressão-pulsão de *espalhamento* (*Streuung*) e por uma experiência de *resistividade*, de oposicionalidade por parte do ente (*Widerständigkeit*), no decurso da qual, precisamente, podem irromper *determinações de sentido*; 4) *brincadeira-jogo* (*Spiel*) descreve aquilo que o *Dasein* vivencia em tal experiência: em sendo transpassado (*durchwaltet*) pelo ente, inicialmente por sua própria corporeidade, ele se encontra, na medida em que compreende ser, implicado em um *livre formar* (*freies Bilden*; GA 27, 316), no sentido de que precisa integrar e articular o que, na confrontação com o ente como um todo, se descobre como possibilidade; 5) *liberdade* (*Freiheit*), por fim, não é senão o irromper lúdico da transcendência em meio ao ente no seu todo: a fundação do *mundo* no “*mundo*” ou o acontecimento aleteiológico enquanto tal, por meio do qual possibilidades do ser do ente no todo são descobertas, postas na determinação¹⁴⁹.

Na medida em que esse caráter lúdico da transcendência do *Dasein* (*Spielcharakter der Transzendenz*) for compreendido, ficará claro o sentido da

¹⁴⁹ Em conjunto, a tese diz o seguinte: o *no todo* (*im Ganzen*), o mundo, sempre vige previamente enquanto existe um ser-o-aí (*Dasein*) e isso é um “suposto”, pode-se dizer, radicado na própria transcendência, a qual inaugura, no *por-mor-de-si* da liberdade humana, um espaço internamente regulado de manifestidade para o ente, espaço de jogo necessariamente unitário e total. As unidades de sentido, porém – as determinações, as determinidades –, não são subsistentes (*vorhanden*), tampouco estão meramente disponíveis (*zuhanden*), não se encontrando previamente contidas em receptáculo algum que fosse capaz de albergar o todo das predicções possíveis do ente, a *omnitudo realitatis*. Não sendo previamente dadas em lugar alguém, as determinações ou unidades de sentido – as quais constituem o mundo humano e a partir das quais é assegurada não apenas a identidade do “objeto”, mas também a identidade do próprio “sujeito” – necessitam *irromper* (*aufbrechen*), isto é, vir à luz, adentrar o *aí* (*Da*); e esse, precisamente, é o fenômeno da “entrada do ente no mundo” (*Welteingang des Seiendes*), bem como o fenômeno da formação de mundo (*Weltbildung*), noção que vai definir ser-humano (*Mensch*) no período da *metafísica do Dasein*. O irromper das unidades de sentido, na experiência do sentido, é essencialmente *lúdico* e é por essa razão que a transcendência (liberdade) precisa ser descrita, com o Heidegger da *metafísica do Dasein*, como um puro brincar-jogar o ser.

apropriação feita por Heidegger do conceito de homem como “*co-jogador no grande do jogo da vida*” (*Mitspieler im großen Spiel des Lebens*; GA 9, p. 153-54; GA 27, p. 300), expresso primeiramente por Kant. A afirmação do elemento lúdico da transcendência, porém, aponta para a sua conceptualização como fenômeno *transcendental*, no sentido de Heidegger, isto é, como fenômeno *metafísico*. Não se trata, como observa Greisch (2002, p. 108-110), nem de uma noção pragmática de jogo (Wittgenstein), nem tampouco de uma noção antropológica (Huizinga, Buytendijk, Caillois), mas sim de um jogo *transcendental*, o brincar da transcendência. Estando *entregue* (*preisgegeben*) ao ente, *lançado* (*geworfen*) nele, o *Dasein* faz experiência de si em sua *falta de sustentação ou apoio* (*Haltlosigkeit*) e, ao mesmo tempo, como estando sempre já posto em um jogo, que ele necessita jogar, brincar. É assim que Heidegger pretende interpretar o movimento humano da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*), como movimento da liberdade, sem recorrer à noção tradicional de liberdade como uma forma de causalidade, logo, faz-se necessário radicalizar o problema da *espontaneidade*: o “fundamento” (*Grund*), em Heidegger, é o acontecer irruptivo do abismo (*Abgrund*) da transcendência, da liberdade da transcendência, e ele se manifesta, como “jogo da vida”, nas tarefas do *instituir* (*Stiften*), do *tomar chão* (*Boden-nehmen*), e do *justificar* (*Begründen*; cf. GA 9, p. 165).

Trata-se agora, então, de perseguir a interpretação lúdica da temporalização-insurgência de mundo, do irromper transcendental da liberdade, com vistas à clarificação da noção de *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*), que vínhamos perseguindo. O problema, mais uma vez, diz respeito ao acontecimento unitário de mundo desde a essência *simples* (*einfach*) e ao mesmo tempo *unificante* (*einigend*) do *Dasein*. É preciso iniciar, então, pela reconstrução da peculiar apropriação feita por Heidegger da doutrina monadológica da substância, tal como exposta na preleção do verão de 1928 (GA 26). A noção de *força* (*Kraft*) ou *pressão* (*Drang*), como essência do *ente como ente* e como possibilitação da multiplicidade do *ente como um todo*, associada a

uma ênfase sobre o caráter de *simplicidade* (*Einfachheit*) da mônada, servirá a Heidegger para a sua interpretação da acontecência do *Dasein*, como espalhamento regulado pelo por-mor-de-si (seção 3.1). A partir daí, veremos como Heidegger, sempre movido pelo mesmo interesse de explicar o acontecimento unitário de mundo (*multiplicidade do ser*) e *Dasein* (*unidade da compreensão de ser*), vai realizar, valendo-se do essencial na doutrina de Leibniz, uma transformação metontológico-metafísica de um conceito antropológico-pragmático, a noção de *jogo da vida*, chegando à afirmação do *brincar-jogar da transcendência* (seção 3.2). Por fim, o capítulo encerra empreendendo a tentativa de dar consequência às proposições positivas, afirmativas de Heidegger sobre a *essência* ou o *essenciar* (*Wesen*) da liberdade humana, ocasião em que ficará claro também por que Heidegger *não é* simplesmente Leibniz (seção 3.3).

3.1. A caminho de uma interpretação lúdica do ser-no-mundo: a apropriação heideggeriana da doutrina monadológica da substância e o movimento humano no mundo desde a mobilidade interna do *Dasein*

Em uma passagem importante de *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), já citada anteriormente (cf. seção 2.1, p. 67-68), vimos que Heidegger faz questão de esclarecer o caráter de primeira caracterização de sua análise da mundaneidade do mundo circundante cotidiano (*Umwelt*), na seção A (“A análise da mundaneidade circundante e da mundaneidade em geral”) do terceiro capítulo de *Ser e tempo*, dedicado à *mundaneidade do mundo* (*Weltlichkeit der Welt*; SZ, §§ 14-18). O esclarecimento, como notamos, tem o sentido de uma ressalva, indicando que aquela interpretação – no interior da qual se pôde descobrir 1) o *caráter utensiliar* (*Zeughaftigkeit*) do ente que vem ao encontro na cotidianidade mediana, bem como, a partir disso, 2) o modo de ser do ser-no-mundo cotidiano como *ocupação preocupada* (*Besorgen*) e 3) o conceito da mundaneidade em geral como *conjuntura* (*Bewandtnis*) e *significatividade* (*Bedeutsamkeit*) – tem um caráter preliminar e inicial, logo, não podendo valer senão como a primeira

indicação para uma pesquisa a ser ainda levada a cabo¹⁵⁰. A vantagem do procedimento, contudo, que iniciava pela interpretação da mundaneidade do mundo-ambiente (*Umwelt*), era o fato de facilitar a passagem à caracterização do mundo como *conjuntura* (*Bewandtnis*) e *significatividade* (*Bedeutsamkeit*), ponto decisivo para a *colocação* do “problema transcendental do mundo”, esse sim o problema fundamental (cf. GA 9, p. 155-56).

Em *Ser e tempo*, o problema transcendental do mundo foi especificado como “problema temporal da transcendência do mundo”, tendo sido formulado enquanto tal tão somente no § 69c. Nesse parágrafo central, Heidegger coloca a questão sobre 1) “como é ontologicamente possível algo assim como um mundo em sua unidade com o *Dasein*” e 2) “de que modo deve *ser* o mundo para que o *Dasein* possa existir como ser-no-mundo” (SZ, 364)¹⁵¹. Na *metafísica do Dasein*,

¹⁵⁰ Na passagem citada, Heidegger alertava – e vale repetir aqui – que “se porventura se identifica a conexão ôntica das coisas de uso, do utensílio, com o mundo e se acaso se explicita o ser-no-mundo como trato com as coisas de uso, então, certamente, fica sem perspectiva uma compreensão da transcendência como ser-no-mundo, no sentido de uma ‘constituição fundamental do *Dasein*’” (GA 9, 155). Com isso, Heidegger estava a chamar atenção para o fato de que *mundo* é, contrariamente ao que se poderia concluir a partir da leitura tão somente desses parágrafos, algo um tanto mais complexo que, simplesmente, *mundo-ambiente* (*Umwelt*); e que *ser-no-mundo* não é algo que possa ser reduzido ao aspecto do *cuidado* (*Sorge*) que se denominou *ocupação preocupada* (*Besorgen*).

¹⁵¹ „Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein*, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?“. A primeira indicação para o encaminhamento de uma resposta seria concedida nas linhas subsequentes do mesmo parágrafo, por meio da seguinte proposição: “*a condição temporal-existencial da possibilidade do mundo reside em que a temporalidade como unidade extática tem algo assim como um horizonte*” (itálicos do autor; SZ, § 69c, 365), isto é, a possibilidade do mundo como *totalidade* conjuntural e significativa depende da *unidade* da temporalidade extática, sendo possível tão somente porque esta última tem algo como um horizonte, ou seja, porque ela é internamente delimitada. Como se sabe, é precisamente com vistas à elucidação da noção de *horizonte*, como delimitação interna, que Heidegger, nesse parágrafo § 69c, vai recorrer ao conceito de *esquema* (*Schema*). Para Heidegger, o arrebatamento (*Entrückung*) de cada um dos êxtases do tempo originário tem um *para-onde* (*Wohin*), isto é, tem o seu *esquema horizontal*, distinto a cada vez em conformidade com cada um dos êxtases (cf. SZ, p. 365). Assim, se a temporalidade é *extática* – algo que se explica, de modo desformalizado, como uma pressão ou pulsão de espalhamento e de disseminação –, ela também é, no entanto, *horizontal*, no sentido de que possui um horizonte que a delimitada (horizonte esquemático), e o mundo depende dessa delimitação. Não se trata de uma delimitação advinda de fora, algo como uma cancela ferroviária, mas sim do contorno interno da própria temporalidade, pensada em sua unidade. A delimitação horizontal, assim, é o caráter próprio dessa unidade peculiar em que a possibilidade de *Dasein* e de *mundo* está ontologicamente fundada. Os esquemas, por sua vez, nada são senão momentos ou aspectos formais dessa unidade possibilitadora de si-mesmo e de mundo, ou seja, são

precisamente essas questões serão encaminhadas, nos termos do problema da *formação figuradora de mundo (Weltbildung)*, isto é, como investigação do *acontecimento fundamental (Grundgeschehen)*, a acontecência do fundamento da transcendência desde a liberdade do *Dasein*, como abertura do horizonte em que a unidade de *Dasein* e de mundo se explica, bem como onde se compreende o modo como deve ser esse mundo, a fim de que o *Dasein* possa existir como ser-no-mundo.

É precisamente com vistas à elaboração de uma resposta à questão sobre a unidade de *Dasein* e de mundo, bem como a fim de explicitar, já em perspectiva metontológico-metafísica, o problema da formação figuradora de mundo, que Heidegger procede, no verão de 1928, a um retorno a Leibniz e à doutrina monadológica da substância. Nela, nada interessa mais a Heidegger do que o potencial da mônada para o exercício da *formação e unificação* de um todo, para a *unificação do múltiplo*, o que envolve também o problema de sua *individuação (principium individuationis)*. A monadologia de Leibniz, uma interpretação da substancialidade da substância, isto é, uma investigação voltada ao problema do *ente enquanto ente (metaphysica generalis)*, acaba também por prover uma explicação da possibilidade do *ente no todo (metaphysica specialis)*, como problema da *unidade do múltiplo*¹⁵². A repetição da monadologia leibniziana interessa a Heidegger, então, na medida em que lhe permite fundar as bases de sua própria metafísica, a *metafísica do Dasein*, em uma ontologia destinada agora a transmutar-se em uma metontologia, envolvendo problemas tais como a

especificações de perspectiva ou modulações da acontecência do tempo, fenômeno sempre regulado internamente.

¹⁵² „Die individuelle Substanz ist Monade. Leibnizens Interpretation des Seins ist die monadologische (87). [...] Zunächst müssen wir uns ein Doppeltes einprägen: 1. Die Monadologie soll als Interpretation der Substantialität der Substanz das Sein des eigentlich Seienden bestimmen. Sie ist also Ontologie, Metaphysik. Und zwar allgemeine Metaphysik, denn es soll ein Seinsbegriff gewonnen werden, der jedes eigentlich Seiende betrifft, sei es physische Natur, Lebendes (Pflanze, Tier), Existierendes im Sinne des Menschen, Gott; zugleich freilich muß der Seinsbegriff ermöglichen, die Unterschiede dieser verschiedenen Seienden in der Einheit eines allgemeinen Begriffes festzulegen“ (GA 26, p. 89).

individualação e a concretude do *Dasein*¹⁵³.

Não é possível negar, porém, que a própria ontologia de Leibniz, a doutrina monadológica da substância, interessa a Heidegger sobremaneira. Certamente, Heidegger não é simplesmente um adepto do leibnizianismo. A bem da verdade, segundo seu julgamento Leibniz não teria chegado a superar o essencial no paradigma cartesiano, o conceito tradicional de sujeito (cf. GA 27, § 19, p. 143). A despeito disso, a mônada de Leibniz representa para Heidegger “uma das ideias mais ousadas que ganharam corpo desde Platão” (GA 27, p. 143)¹⁵⁴. Essa “ousadia” se compreende melhor quando se opõe à mônada o ponto matemático de Descartes. A vantagem do filósofo seiscentista alemão sobre o francês reside, para Heidegger, em uma concepção dinâmica da física, cuja expressão maior é precisamente a noção de mônada. Nesse quadro teórico, não

¹⁵³ Como mostrou Mink (1988) ao longo de toda a sua tese de doutoramento, a análise da monadologia serve de base para que Heidegger esboce a *metafísica do Dasein*. O § 5 de GA 26 é dedicado ao problema da “determinação essencial do ser do ente enquanto tal”, isto é, à questão ontológica da *metaphysica generalis*. O parágrafo está dividido em três subseções. Em a), Heidegger explicita os traços metafísicos fundamentais da monadologia de Leibniz; em b), ele associa a dependência existente entre a determinação leibniziana da natureza da substância e a determinação da autoconsciência de si-mesmo no ego à sua própria teoria da compreensão de ser, desenvolvida com base na descrição fenomenológica da transcendência do *Dasein*; em c) ele mostra como a individualação da mônada, seu caráter único, advém de sua constituição metafísica como *pressão* (*Drang*), como *pulsão* (*Trieb*). Assim, pode-se dizer que, no interior deste parágrafo, enquanto a subseção a) está dedicada à ontologia de Leibniz (ou a uma interpretação ontológica dos supostos da monadologia; *metaphysica generalis*), a seção c), dedicada à estrutura do *Drang*, é uma interpretação metontológica dessa mesma monadologia, em torno do problema da individualação, repetindo problemas próprios da *metaphysica specialis*. Vale lembrar que o tema da “fundamentação da metafísica” (*Grundlegung der Metaphysik*), fundamental no contexto da interpretação e apropriação heideggeriana de Kant, é um projeto essencialmente crítico, pois visa à determinação da essência da metafísica tradicional ela toda. Heidegger compreende a KrV de Kant como um projeto dessa magnitude e abrangência, isto é, enquanto dedicado à fundamentação (crítica) da metafísica (cf. REIS, 2012). Mas é também se inspirando em Kant que Heidegger se põe a investigar o sentido de metafísica como uma *metaphysica naturalis* ou disposição natural (*Naturanlage*) no homem. Há algo de essencialmente humano na metafísica e, ao mesmo tempo, algo de essencialmente metafísico no humano, poder-se-ia dizer. A afirmação precisa ser tomada com cautela. O metafísico no humano, no sentido de Heidegger e da *metafísica do Dasein*, é o irromper da transcendência em meio ao ente como um todo. O humano na metafísica (na metafísica tradicional) é a tendência a uma orientação unilateral pelo sentido do ser como simples-presença (*beständige Anwesenheit*), razão do predomínio, na tradição, de interpretações objetificantes, no interior das quais a essência metafísica do *Dasein*, o acontecimento aleteiológico do mundo, não teria sido tematizado.

¹⁵⁴ „[...] die Leibnizsche Monade [ist] eine der kühnsten Ideen, die überhaupt seit Platon in der Philosophie lebendig wurden“

interessa a “quantidade do movimento” (Descartes), mas sim a “grandeza da força” (Leibniz), sendo esta última a noção fundamental. Heidegger diz:

Se a *extensio* constitui metafisicamente a *res corporea* e se *omne ens unum est*, então o elemento fundamental da *extensio*, o ponto matemático, precisa constituir a unidade de uma *res corporea*. Isso é possível? Não. Se não, então a *extensio* não é a essência, então se faz necessária uma nova determinação da substância e disso que se denomina ‘unidade’. Junto a isso, contra Descartes, Leibniz fez valer o seguinte: o que permanece, o que tem constância, não é a quantidade do movimento, mas sim a grandeza da força. Esta não é determinada por meio de $m \cdot v$ (por meio do produto de massa e velocidade), e sim por meio de $m \cdot v^2$. Disso concluiu Leibniz: a um corpo pertence algo que está para além de massa e deslocamento, isto é, além da *extensio* (GA 26, p. 92-93)¹⁵⁵.

Heidegger cita Leibniz:

Ora, o múltiplo pode ter sua realidade apenas a partir das unidades verdadeiras, as quais são de outra origem e algo completamente outro com relação aos pontos matemáticos, que são apenas os limites e as modificações da extensão e que, não há dúvida, não podem deixar o contínuo surgir de si por meio de sua reunião. Assim, a fim de encontrar essas unidades reais (*unités réelles*), precisei retornar a um ponto real e, por assim dizer, animado, isto é, a um átomo substancial, o qual precisa incluir algo formal [formador] ou ativo, para poder formar uma essência plena. Assim, eu me vi compelido a convocar novamente as hoje malafamadas formas substanciais e, de certo modo, a trazê-las novamente à dignidade (LEIBNIZ *apud* HEIDEGGER, GA 26, p. 93-94)¹⁵⁶.

Diante do que diz o próprio Leibniz, talvez não haja dúvida de que a ousadia a que se refere Heidegger diz respeito a essa convocação, por parte do

¹⁵⁵ „Wenn *extensio* die *res corporea* metaphysisch konstituiert, und *omne ens unum ist*, dann muß das Grundelement der *extensio*, der mathematische Punkt, die Einheit einer *res corporea* konstituieren. Ist das möglich? Nein. Wenn nicht, dann ist nicht die *extensio* das Wesen, dann bedarf es einer neuen Bestimmung der Substanz und dessen, was ›Einheit‹ heißt. Daneben machte Leibniz gegen Descartes geltend: Was erhalten bleibt, Beständigkeit hat, ist nicht die Quantität der Bewegung, sondern die Größe der Kraft. Diese aber wird nicht bestimmt durch $m \cdot v$ (durch das Produkt von Masse und Geschwindigkeit), sondern durch $m \cdot v^2$. Hieraus schloß Leibniz, daß etwas zum Körper gehört, was über Masse und Ortsbewegung, also über die *extensio* hinausliegt“.

¹⁵⁶ »Nun kann die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten haben, die anderen Ursprungs und ganz etwas anderes sind als die mathematischen Punkte, die nur die Grenzen und Modifikationen des Ausgedehnten sind, und die zweifellos das Kontinuum nicht durch Zusammensetzung aus sich hervorgehen lassen können. Um sonach diese realen Einheiten (*unités réelles*) zu finden, mußte ich zu einem realen und sozusagen beseelten Punkte zurückgehen, d. h. zu einem substantiellen Atom, das etwas Formales [Formendes] oder Aktives einschließen muß, um ein vollständiges Wesen zu bilden. Ich sah mich also gezwungen, die heute so verschrieenen substantiellen Formen zurückzurufen und gewissermaßen wieder zu Ehren zu bringen.«

primeiro, das *unités réeles*, unidades *substanciais*. As mônadas (as unidades) são compreendidas não como o meramente negativo, como a expressão de um limite – o ponto matemático, a unidade mínima da *res extensa* –, mas sim como algo dotado de uma positividade própria, um átomo *substancial*, um ponto *real*. Somente unidades de tal natureza não careceriam de unificação, podendo explicar como o múltiplo ele mesmo dispõe de uma realidade igualmente unitária e vital, isto é, não morta. Heidegger explica:

O negativo, o passivo que carece ele próprio da unificação, não pode ser princípio da unidade, isto é, verdadeiramente unificante. O princípio da unidade, conseqüentemente, deve ser buscado em algo positivamente unificante a partir de si mesmo, logo, em algo ativo. A multiplicidade é, em conformidade com sua essência, isto é, com sua *realitas*, tão somente possível sobre o fundamento de uma unidade verdadeira (GA 26, 93)¹⁵⁷.

Heidegger sintetiza o essencial a respeito da mônada, assim, em três pontos: 1) as substâncias individuais, enquanto mônadas, não são carentes de unificação; *são elas, contrariamente, quem dão a unidade*; 2) enquanto doadoras de unidade, elas são de algum modo *ativas*, razão pela qual Leibniz as caracteriza como *vis primitiva, force primitive*, de natureza originariamente *simples (einfach)*; 3) essa concepção da mônada tem uma intenção *ontológico-metafísica*. Por essa razão, diz Heidegger, “Leibniz chama esses pontos também de *points metaphysiques*, ‘pontos metafísicos’, e não matemáticos. Elas se chamam, ainda, ‘átomos formais’, não materiais, isto é, elas não são os últimos pedacinhos elementares da ὕλη, da matéria, e sim *o princípio unitário e indivisível da formação*, a forma, o εἶδος” (GA 26, 95; grifo nosso)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Das Negative und der Einigung selbst bedürftige Passive kann nicht Prinzip der Einheit, d. h. wahrhaft Einigendes sein. Das Prinzip der Einheit ist also in einem selbst positiv Einigenden und sonach Aktiven zu suchen. Vielheit ist in ihrem Wesen, ihrer realitas, nur möglich auf dem Grunde einer wahrhaften Einheit.

¹⁵⁸ Was ist also vor allem weiteren bezüglich der Idee der Monade festzuhalten? Ein Dreifaches: 1. Die Einheiten, die Punkte, sind nicht selbst der Einigung bedürftig, sondern sie sind es, die Einheit geben; sie vermögen etwas. 2. Die Einheiten als Einheit verleihende sind selbst ursprünglich einigend, in gewisser Weise aktiv. Daher bezeichnet Leibniz diese Punkte als vis primitiva, force primitive, ursprünglich-einfache Kraft. 3. Diese Konzeption der Monade hat metaphysisch-ontologische Absicht. Leibniz nennt diese Punkte daher auch points metaphysiques (a.a.O. 482),

Diante dessa noção de unidade, essencial tanto para a teoria da substancialidade da substância (ontologia), como também para o problema da relação entre unidade e multiplicidade (metontologia), impõe-se a questão sobre *como* a mônada, enquanto originariamente *simples (einfach)*, isto é, indecomponível em pedaços, pode ser também *concessora* de unidade a um múltiplo (*das Mannigfaltige; die Mannigfaltigkeit*). Trata-se, precisamente, do problema do *princípio da formação (Prinzip der Formung; GA 26, p. 95)*, o qual somente poderá ser encaminhado, em Leibniz, por meio de uma consideração da essência monadológica da substância (ontologia), ou seja, a compreensão da essência da mônada é fundamental para a compreensão da relação entre o todo e as suas partes.

Precisamente a peculiar compreensão da relação entre todo e partes, viabilizada no interior da doutrina leibniziana da substância, servirá a Heidegger para a explicação, no contexto da *metafísica do Dasein*, da relação entre *Dasein* e mundo, razão pela qual vale acompanhar ainda mais de perto a sua exposição e interpretação da doutrina de Leibniz. Neste último, a realidade do múltiplo assenta na unidade da substância que, por sua vez, não pode ser pensada como um mero ajuntamento de agregados, mas sim como o que está previamente a dar a unidade. A unidade unificadora é um *primum constitutum* (carta de Leibniz a de Volder, 30. VI. 1704; Gerh. II, 267), tal como observa Heidegger¹⁵⁹. Essa unidade unificadora será explicada em Leibniz por meio da noção de *força (vis, Kraft)*. Heidegger, como que indicando a interpretação que fará do *Dasein*, preferirá falar em *pressão (Drang)*¹⁶⁰ ou em *pulsão (Trieb)*. Ele explica:

»metaphysische Punkte«, nicht mathematische. Ferner heißen sie »formale Atome«, nicht materiale; d. h. sie sind nicht letzte Elementarstückchen der $\omega\lambda\eta$, der materia, sondern das ursprüngliche unzertrennliche Prinzip der Formung, die forma, das $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$.

¹⁵⁹ „Die »Einheit« ist nicht das Resultat einer Ansammlung, etwas Nachträgliches, sondern das im voraus Einheit Gebende. Die Einheit als einheitgebende ist aktiv, ist vis activa, Drang - er ist das primum constitutum der Einheit der Substanz (an de Volder, 30. VI. 1704; Gerh. II, 267). Hier liegt das zentrale Problem der Monadologie, das Problem von *Drang* und *Substantialität*“.

¹⁶⁰ A tradução mais comum de *Drang*, em português, é *ímpeto*, tal como na designação do movimento literário-cultural alemão “*Sturm und Drang*”, “*Tempestade e ímpeto*”. Ímpeto, segundo o

Pois bem, uma vez que o simplesmente unificante é *pressão* e que, tão somente enquanto tal pressionar, ele carrega em si ao mesmo tempo um múltiplo, então deve haver um múltiplo e o múltiplo precisa ter o caráter do pressionar, isto é, da mobilidade em geral. Múltiplo em movimento é, pois, o mutável e o que se modifica. O múltiplo no interior da pressão precisa ter o caráter do sob-pressão. Algo sob-pressão é algo comprimido. O comprimido na pressão, porém, é a pressão ela própria. Por isso jaz na própria pressão o ultrapassar-se, nela jaz a transformação, a modificação, a mobilidade. Isso quer dizer: a pressão é isso que, no pressionar, modifica a si própria, ela é o *sob-pressão*. A pressão, assim, como o *primum constitutum*, deve ser simplesmente unificante e, ao mesmo tempo, origem e modo de ser do mutável. Há de se determinar melhor o que significa “simplesmente unificante”. A unidade não deve ser a conjunção subsequente de um agregado, mas sim a unificação originariamente organizadora. Isto quer dizer: o princípio constitutivo da unificação precisa ser anterior àquilo que está submetido à possível unificação. A unificação precisa ser prévia, isto é, em estendendo previamente na direção de algo, desde onde todo o múltiplo já recebeu a sua unidade. O simplesmente unificante precisa ser originariamente *abrangente* e, enquanto abrangente, precisamente, previamente *abarcante*, de tal modo que todo o múltiplo se multiplique sempre já no interior de um estado de abarcamento (GA 26, 111-112)¹⁶¹.

Houaiss, quer dizer, 1) *movimento repentino, precipitado; impulso*; 2) força súbita e intensa; violência; 3) ardor, veemência manifestada na realização de algo; calor, arrebatamento, entusiasmo. Esses, certamente, são aspectos do *Drang*, que é um derivado do verbo *dringen* que, segundo os Grimm, significa: 1. *intransitiv. sich heftig, gewaltsam wohin bewegen, drängen*. Mas uma tradução de *Drang* por pressão não é injustificada, injusticável. Os Grimm apontam, como primeira indicação de *Drang*, o substantivo feminino latino *pressura* e o Wahrig indica, como primeiro sinônimo de *Drang*, o substantivo alemão *Druck*, comumente traduzido por *pressão*. Um exemplo de uso dado pelos Grimm, na primeira acepção de *Drang*, também se mostra interessante para uma justificativa dessa tradução: *er konnte im drang der geschäfte darauf nicht achten*, isto é, “na pressão dos afazeres ele não pode prestar atenção a isso”. Seja como for, a justificativa há de ser feita também por referência ao que diz Heidegger sobre o *Drang*, definido mais nos termos de uma “ação de premer, de comprimir, de apertar” – definição de *pressão* no Dicionário Priberam da Língua Portuguesa –, do que como referência a um movimento súbito, impetuoso ou violento. A tradução inglesa de GA 26 utiliza o vocábulo *drive*; a castelhana, *impulso*.

¹⁶¹ „Sofern nun aber das einfach Einigende *Drang* ist und allein als solches Drängen zugleich Mannigfaltiges in sich tragen, Mannigfaltiges sein soll, muß das Mannigfaltige den Charakter des Drängens, d. h. der Bewegtheit überhaupt haben. Mannigfaltiges in Bewegung aber ist das Veränderliche und sich Ändernde. Das Mannigfaltige innerhalb des Dranges muß den Charakter des Gedrängten haben. Ein Gedrängtes ist ein Be-drängtes. Das Be-drängte im *Drang* aber ist er selbst. Darum liegt im *Drang* selbst das Sichüberholen, liegt in ihm Umschlag, Änderung, Bewegtheit. Das heißt: der *Drang* ist das im Drängen selbst sich Ändernde, er ist das *Ge-drängte*. Nun soll der *Drang* als *primum constitutum* einfach einigend und zugleich Ursprung und Seinsmodus des Veränderlichen sein. Was ›einfach einigend‹ heißt, ist weiter zu bestimmen. Die Einheit soll nicht nachträgliche Zusammennahme eines Angesammelten sein, sondern ursprüngliche organisierende Einigung. Das heißt: das konstitutive Prinzip der Einigung muß früher sein denn das, was der möglichen Einigung untersteht. Das Einigende muß voraus sein - das besagt: vorweg auslangend nach etwas, von wo aus jedes Mannigfaltige schon seine Einheit empfangen hat. Das einfach Einigende muß ursprünglich *ausgreifend* sein und als ausgreifend eben im Vorhinein *umgreifend*, so zwar, daß alles Mannigfaltige je schon in der Umgriffenheit sich

Autoultrapassamento contínuo: esse é o movimento pulsional da mônada, um pressionar que, desde si mesmo, impõe pressão sobre si mesmo, pressionando na direção do autoultrapassamento. É nele, aliás, que o múltiplo ganha a sua própria *realitas*, a sua mobilidade, segundo o princípio da formação. A pressão na mônada é sempre de algum modo já a multiplicidade, porque a mônada traz multiplicidade consigo em sua unidade, porque é preche de multiplicidade, deixando nascer multiplicidade em si mesma, no movimento originário da multiplicação. Heidegger diz: “a pressão precisa, de certo modo, trazer consigo a multiplicidade e, no pressionar, deixá-la nascer em si; esse é o seu caráter de ‘mundo’. Trata-se de ver a origem essencial da multiplicidade na pressão enquanto tal” (GA 26, p. 114)¹⁶². Assim, a pulsão na mônada faz dela, enquanto unidade, um *primum constitutum*. Origem da mobilidade do múltiplo, a pressão na mônada é a unificação organizadora originária, desde a qual o múltiplo ganha a sua unidade. O simplesmente organizador é *abrangente* (*ausgreifend*) e *abarcante* (*umgreifend*), de tal modo que, em face dele, todo múltiplo já foi envolvido ou abarcado, mostrando-se em seu caráter de ser-abarcado (*Umgriffenheit*), contexto em que o múltiplo se multiplica. Abrangente significa também *expansivo* (*ausgreifend*); e Heidegger, ciente de que está a falar sobre a *pressão* na mônada, qualifica esse movimento como *extático* (*ekstatisch*; cf. GA 26, 113).

Essa indicação do aspecto *extático* da pressão, vinda de Heidegger, não tem nada de casual, permitindo antever sua interpretação da transcendência: pois o movimento abrangente, enquanto expansivo-extático, é esse contínuo ultrapassar-se no decurso do qual o que está sob-pressão vai deixando surgir determinidades, isto é, vai deixando acontecer *transformação* (*Umschlag*), *modificação* (*Änderung*) e *mobilidade* (*Bewegtheit*). *Pressão* (*Drang*) e *pulsão*

vermannigfaltigt“.

¹⁶² „Der Drang muß die Mannigfaltigkeit also in gewisser Weise in sich tragen und im Drängen in sich geboren werden lassen; das ist sein ›Welt‹-Charakter. Es gilt, den Wesensursprung der Mannigfaltigkeit im Drang als solchem zu sehen“.

(*Trieb*) – essas noções designam o acontecer mesmo da mônada, tal como Heidegger está a interpretá-la, especialmente em seu aspecto de *ponto metafísico simples e unificante*, aqui definido como o *primum constitutum*:

O característico na pressão é o fato de que ela se transpõe em ato desde si mesma, e não tão somente de modo ocasional, mas sim essencialmente. Esse transpor-se em... não requer que primeiro haja um estímulo advindo de qualquer outra parte. A pressão é a pulsão que, precisamente em acordo com sua essência, é impulsionada desde si mesma. No fenômeno da pressão, porém, não está apenas o fato de que ela de algum modo carrega consigo, desde si mesma, a sua causa, no sentido daquilo que libera o movimento, mas também [o fato de que] a pressão é, enquanto tal, sempre já liberada, mas de tal modo que ela, em tal contexto, é sempre carregada e tensionada. A isso corresponde o fato de que a pressão, em seu pressionar, até pode vir a ser inibida, mas mesmo assim ela não é de modo algum idêntica à mera e latente capacidade-para-o-ato. Com efeito, a eliminação de uma inibição pode ser o que primeiro permite que o pressionar devenha livre. De acordo com isso, a pressão não requer uma causa estranha que lhe venha em acréscimo, e sim, contrariamente, ela requer tão somente o desaparecimento de uma inibição subsistente qualquer ou, para empregar uma feliz expressão de Max Scheler, ela requer a *des-inibição*. Leibniz diz: *Atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti*. O olhar dirigido a um arco tensionado viabiliza a intuição do que tenho em mente (GA 26, 102-103)¹⁶³.

A *pressão (Drang)* na mônada é o evento inaugural da unidade, o acontecer de unidade do múltiplo, um trazer o múltiplo à unidade. Significa dizer: o um, o unitário, não é algo situado além da multiplicidade – ele é sempre um evento contínuo de autoultrapassamento, o evento que viabiliza o vir-à-luz da multiplicidade, o que confere a realidade do múltiplo. Esse vir-à-luz, tal como

¹⁶³ „Das Charakteristische am Drang ist, daß er von sich aus ins Wirken sich überleitet, und zwar nicht gelegentlich, sondern wesenhaft. Dieses Sichüberleiten zu ... bedarf nicht erst eines von anderswoher kommenden Antriebes. Der Drang ist der Trieb, der eben seinem Wesen nach von ihm selbst an-getrieben wird. Im Phänomen des Dranges liegt aber nicht nur, daß er von sich her gleichsam die Ursache, im Sinne der Auslösung, mitbringt, sondern der Drang ist als solcher immer schon ausgelöst, aber so, daß er dabei immer noch geladen, gespannt ist. Dem entspricht, daß der Drang in seinem Drängen zwar gehemmt sein kann, aber auch so ist er nicht etwa identisch mit der bloßen ruhenden Wirkfähigkeit. Gleichwohl kann die Beseitigung der Hemmung allererst das Drängen frei werden lassen. Der Drang bedarf sonach nicht einer noch dazukommenden fremden Ursache, sondern umgekehrt nur des Verschwindens einer irgend vorhandenen Hemmung, oder um einen glücklichen Ausdruck von Max Scheler zu gebrauchen: der Enthemmung. Leibniz sagt (ebd.): *Atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti*. Der Blick auf einen gespannten Bogen macht das Gemeinte anschaulich“.

expresso por Leibniz na noção de *appetitus*, é um desdobrar-se da unidade unificadora, sempre um movimento de autoultrapassagem, sempre transiente; esse movimento unificante descreve a essência do *um* e explica a origem da multiplicidade a partir dele – na medida em que, como autoultrapassagem, ele é sempre o que libera, na acontecência do tempo, a possibilidade da multiplicação¹⁶⁴:

Enquanto pressão, a atividade da mônada é, *eo ipso*, pressão à modificação; a pressão sempre já pressiona para um outro, nela jaz o autoultrapassar. Isso quer dizer: no pressionante ele mesmo, enquanto pressionante, surge o múltiplo. A substância é *successioni obnoxia*, ela está entregue ao um-após-o-outro; enquanto pressão, a pressão se entrega ao múltiplo um-após-o-outro – não como a algo outro de si mesma, pois ela própria é aquilo que, ela mesma enquanto pressão, procura pressionar; ela se submete ela mesma à sucessão temporal, não como a algo que lhe seja estranho, ao contrário, ela é este múltiplo ele mesmo. Da pressão surge o tempo. Na pressão jaz a tendência para a passagem de... para..., isto é, a tendência para superar um determinado estágio-de-pressão. E essa tendência à passagem é aquilo que Leibniz tem em mente com o *appetitus*. Quanto a isso é preciso reter o seguinte: uma determinação cooriginária da mônada é a *perceptio*. A tendência é ela própria re-presentante – isto quer dizer: unificante desde uma unidade previamente ultrapassada; aquilo que ela aí unifica não é nada senão o pressionado na pressão, bem como as passagens, que pressionam a si próprias, de representação à re-presentação (GA 26, p. 114-15)¹⁶⁵.

¹⁶⁴ No âmbito da *metafísica do Dasein*, essa caracterização da *pressão pulsional* da transcendência permitirá a Heidegger uma interpretação muito especial da individuação da mônada existencial, o *Dasein*, processo complexo cuja essência é o acontecer-mundo e que elucida a possibilidade de que um múltiplo – mundo – possa nascer para o *Dasein*. Sobre o conceito de *appetitus*, Ropohl (1936) apontou, em sua tese de doutoramento orientada por Heidegger, que ele envolve o seguinte problema: qual é a condição originária do ser, a unidade ou o agir? A questão pode ser posta diante da seguinte afirmação de Leibniz, retirada da *Teodicéia*: “*Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance*” (Theodicée, § 393). Na monadologia, como esclarece o autor, *actio* e *unitas* são cooriginários no ser, no ente enquanto ente. E o que se mostra como a origem de unidade e de ação (movimento) é precisamente a *força, vis activa*.

¹⁶⁵ „die Aktivität der Monade als Drang ist eo ipso Drang zur Änderung; der Drang drängt von Hause aus zu anderem, in ihm liegt ein Sichüberholen. Das will heißen: im Drängenden selbst als Drängendem entspringt das Mannigfaltige. Die Substanz ist *successioni obnoxia* (ebd.), dem Nacheinander preisgegeben; der Drang gibt sich als Drang dem mannigfaltigen Nacheinander preis – nicht als etwas anderem seiner selbst, denn er ist das, was er selbst als Drang zu erdrängen sucht, er unterwirft sich selbst der zeitlichen Folge, nicht als einem ihm Fremden, sondern er ist dieses Mannigfaltige selbst. Dem Drang selbst entspringt die Zeit. Im Drang selbst liegt die Tendenz zum Übergang von... zu ..., die Tendenz, ein jeweiliges Drangstadium zu überwinden. Und diese *Übergangstendenz* ist es, was Leibniz mit *appetitus* meint. Dabei ist aber festzuhalten: eine gleichursprüngliche Bestimmung der Monade ist *perceptio* (im charakterisierten Sinne). Die Tendenz ist selbst vor-stellend – das besagt: aus einer vorweg überholenden Einheit her einigend;

Mas a pressão, que deixa uma multiplicidade vir à luz enquanto multiplicidade *unificada* no decurso do ultrapassamento de um estágio-de-pressão a outro, sempre se refere também a uma “individualidade”: pois a organização, a formação, a unificação de um múltiplo envolve também a *individuação* desse múltiplo em particular, já que a mônada, na medida em que unifica – e essa é a sua essência –, individualiza a si própria: “a pressão, como esse unificante, é a natureza de um ente e, ao mesmo tempo, cada mônada tem a sua *propre constitution originale*” (GA 26, p. 116)¹⁶⁶. Na medida em que se compreende a essência da mônada no conceito da pressão pulsional (ontologia), tendo em vista que *pressão* é a essência de uma unidade unificante, então o problema devém, necessariamente, tanto um problema da multiplicação, da formação e unificação do múltiplo, como também um problema da individuação (*principium individuationis*) do múltiplo assim unificado (metontologia). Heidegger pergunta: “o que, com efeito, torna uma mônada, fundamentalmente, precisamente esta mônada? Como se constitui essa *individuação* ela mesma?” (GA 26, p. 116)¹⁶⁷.

A mônada leibniziana, enquanto pressão simples e unificante, conduz à individuação: “precisamente na medida em que ela unifica – isso é a sua essência –, a mônada singulariza a si própria. Em sua essência como pressão está fundada a possibilidade interna da individuação” (GA 26, p. 118)¹⁶⁸. A mônada individuada é uma unidade individual de determinações, unidade que *espelha* o todo do movimento unificador da substância e que encontra nele a sua razão de ser, o seu fundamento (cf. GA 26, p. 118). Que a mônada individual detenha tais e tais atributos, porém, isso depende do vigor prévio da unidade do todo das determinações na substância, cujo plano unitário e regulador interno, uma

was sie dabei einigt, ist nichts anderes als die im Drang erdrängten und sich drängenden Übergänge von Vorstellen zu Vorstellen“.

¹⁶⁶ „Der Drang als dieses Einigende ist die Natur eines Seienden. Und zugleich hat jede Monade je ihre propre constitution originale“.

¹⁶⁷ „Was macht nun im Grunde jede Monade gerade zu jeweilig dieser? Wie konstituiert sich diese Individuation selbst?“.

¹⁶⁸ „Gerade sofern sie einigt - das ist ihr Wesen -, vereinzelt sich die Monade. In ihrem Wesen als Drang gründet die innere Möglichkeit der Individuation“.

harmonia pré-estabelecida (por Deus, em Leibniz), a mônada *tem em vista* (cf. GA 26, p. 119). A mônada individual é um autoultrapassamento contínuo, orientado por um ponto de vista, chamado por Leibniz de *perceptio* ou, mais precisamente, *apperceptio*, uma apreensão de si que pode variar da opacidade total à plena transparência de si (Deus). A *apperceptio* é o signo de uma restrição ao ponto de vista (finitude), mas é indicação também de que a mônada sempre espelha o todo do universo. O ente como totalidade, o todo do mundo das determinações, é apreendido perspectivamente na mônada, de modo que cada mônada dá lugar ao movimento que lhe é mais próprio, um autoultrapassamento se desdobrando (*appetitio*), tendo em vista um aspecto dessa totalidade harmônica (cf. GA 26, p. 116-119).

Esse espelhamento do universo na mônada, chamado também de *repraesentatio*, não deve, porém, ser compreendido como uma simples cópia de algo simplesmente dado, mas sim como um “reflexo” manifesto na própria pressão, que se desdobra na medida em que deixa ser as possibilidades de si mesma, tendo em vista a sua restrição característica a um ponto de vista da totalidade. A mônada, enquanto substância ativa, é sempre originariamente representante (*vor-stellend*), o que, tomado em uma acepção absolutamente formal, não significa senão acontecer de modo expansivo, em deixando nascer multiplicidade no interior da unidade previamente vigente e abarcadora (*perceptio*; *apperceptio*)¹⁶⁹. Essa atividade da mônada, o seu caráter-de-mundo (*Welt-Charakter*), é pressão ou pulsão na direção da mudança ou transformação (*Drang zur Änderung*; cf. GA 26, p. 114), um contínuo ultrapassar-se (*Sichüberholen*), deixando surgir o múltiplo que se integra à unidade da substância. Esse movimento, explica Heidegger, é uma *tendência ao ultrapassamento*

¹⁶⁹ „Die Monade aber läßt sehen als Drängen, d. h. sie spiegelt als Vor-stellen, und erst in diesem Tun vollzieht sich die jeweilige Enthüllung der Welt. Das Spiegeln ist nicht ein starres Abbilden, sondern es selbst drängt als solches zu neuen vorgezeichneten Möglichkeiten seiner selbst. Im Vorweghaben des einen Universums in einem Augenpunkt, von woher erst Mannigfaltiges selbst sichtbar wird, ist es einfach“.

(*Übergangstendenz*), um *progressus perceptionum* na terminologia de Leibniz (cf. GA 26, 115), indicando a formação (e o princípio da formação) de novas percepções, isto é, visões de totalidade: o *ponto de vista* (*Augenpunkt*; GA 26, 117), a *tendentia interna ad mutationem* (GA 26, 116).

Compreende-se, então, por que razão Heidegger prefere falar em *pressão* e em *pulsão*, por oposição a *força* (cf. GA 26, 102). Isso se deve à necessidade de se operar uma distinção clara entre o conceito de força em Leibniz, a noção de uma *vis activa* (ou *vis primitiva*), com relação à *potentia activa* dos escolásticos. Como explica Heidegger (cf. GA 26, § 5a), *potentia activa* é tão somente a designação de uma *capacidade* (*Vermögen*) para *ser-em-ato* (*wirken*), uma *suscetibilidade à consumação* (*Vollzugsfähigkeit*), um *estar-em-condição-de...* (*Imstandsein*) para o *dever-ato*, mas sempre supondo o *estímulo* (*Anregung*) advindo de um outro ente. *Potentia activa*, assim, não é mais que a designação de uma capacidade meramente subsistente e que ainda não foi posta em causa. *Vis activa*, pelo contrário, a noção leibniziana de *força* que interessa a Heidegger, é já um *ser-em-ato* (*Wirken*), embora não designe a atuação ou a efetivação (*Wirkung*) enquanto *consumada*. De outro lado, ela é de certo modo uma *capacidade* (*Fähigkeit*), admite-se, mas não uma capacidade em estado de repouso. Trata-se, conforme a designação de Heidegger, de um *tender a...* (*Tendieren nach...*), de um *pressionar* (*Drängen*), de uma *pressão* (*Drang*), por meio do qual não se pensa nem apenas em uma *disposição* (*Anlage*), nem tão somente em algo *em-curso* (*Ablauf*), mas sim em uma *tendência à ultrapassagem*, na direção de novas possibilidades de si.

Isso não quer dizer, naturalmente, que a pressão, como tendência à ultrapassagem, como tendência à conquista de novas representações de totalidade, não conheça nenhuma resistência, ao contrário:

Leibniz diz certa vez (em carta a de Volder vom 20. VI. 1703; Gerh. II, 249): *Omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est.* O que deve ser dito aqui? A

substância é ativa, é pressão. Em toda pressão finita, a qual se consoma sempre em uma perspectiva, jaz sempre e necessariamente o resistente, como aquilo que se contrapõe à pressão enquanto tal. Pois, pressionando sempre já, desde um ponto de vista, na direção de todo o universo, a pressão não é isso e aquilo tudo. Ela é modificada por meio do ponto de vista. Com efeito, é preciso atentar para o seguinte: a pressão, enquanto pressionar, é referida à resistência precisamente porque, segundo sua possibilidade, ela pode ser todo o universo, mas não o é. Na medida em que a mônada é o todo sempre a partir de um ponto de vista, ela é, com base nessa subordinação ao universo, finita, isto é, ela se comporta com relação a uma resistência, com relação a algo que ela não é, mas que bem poderia ser. À finitude da pressão pertence a passividade, no sentido disso que a pressão não pressiona (GA 26, p. 121)¹⁷⁰.

Heidegger disse, referindo-se à pressão na mônada, e vale repetir aqui: “o olhar dirigido a um arco tensionado viabiliza a intuição do que tenho em mente (GA 26, 103)¹⁷¹. Pode-se dizer que, na *metafísica do Dasein*, também o *Dasein* será pensado como um arco tensionado, como uma pressão contínua de autoultrapassamento unificante/unificador de um múltiplo, uma pressão que, seguramente, não desconhece inibição (*Hemmung*), isto é, experiência de resistência (*Widerstand*). Ao desformalizar a fenomenologia esquemática da

¹⁷⁰ „Leibniz sagt einmal (im Brief an de Volder vom 20. VI. 1703; Gerh. II, 249): Omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est. Was soll hier gesagt sein? Die Substanz ist aktiv, Drang. In allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, was dem Drang als solchem entgegensteht. Denn schon je aus einem Augenpunkt auf das ganze Universum drängend, ist der Drang so und so vieles nicht; er ist durch den Augenpunkt modifiziert. Nun bleibt wohl zu beachten: Der Drang ist als Drängen gerade deshalb widerstandsbezogen, weil er der Möglichkeit nach das ganze Universum sein kann, aber nicht ist. Sofern die Monade je in einem Augenpunkt das Ganze ist, ist sie aufgrund dieser Zuordnung zum Universum endlich, d. h. sie verhält sich zu einem Widerstand, zu etwas, was sie nicht ist, aber gleichwohl sein könnte. Zur Endlichkeit des Dranges gehört diese Passivität im Sinne dessen, was der Drang nicht erdrängt“.

¹⁷¹ „Das Charakteristische am Drang ist, daß er von sich aus ins Wirken sich überleitet, und zwar nicht gelegentlich, sondern wesenhaft. Dieses Sichüberleiten zu ... bedarf nicht erst eines von anderswoher kommenden Antriebes. Der Drang ist der Trieb, der eben seinem Wesen nach von ihm selbst an-getrieben wird. Im Phänomen des Dranges liegt aber nicht nur, daß er von sich her gleichsam die Ursache, im Sinne der Auslösung, mitbringt, sondern der Drang ist als solcher immer schon ausgelöst, aber so, daß er dabei immer noch geladen, gespannt ist. Dem entspricht, daß der Drang in seinem Drängen zwar gehemmt sein kann, aber auch so ist er nicht etwa identisch mit der bloßen ruhenden Wirkfähigkeit. Gleichwohl kann die Beseitigung der Hemmung allererst das Drängen frei werden lassen. Der Drang bedarf sonach nicht einer noch dazukommenden fremden Ursache, sondern umgekehrt nur des Verschwindens einer irgend vorhandenen Hemmung, oder um einen glücklichen Ausdruck von Max Scheler zu gebrauchen: der Enthemmung. Leibniz sagt (ebd.): Atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti. Der Blick auf einen gespannten Bogen macht das Gemeinte anschaulich“.

temporalidade extática, Heidegger descreverá o essência do tempo como uma *vibração* (*Schwingung*). O *vibrar* (*schwingen*) da temporalidade é a pulsação da temporalidade originária no todo de seus êxtases. Nos seguintes termos: “a temporalização é a livre vibração da temporalidade originariamente total. O tempo cresce e decresce ele próprio na vibração. (E somente porque [se dá] o vibrato, por essa razão o arrojado, a facticidade, o *ser-lançado*; e apenas porque [se dá] a vibração, por essa razão o projeto. [...] A essência do tempo jaz na vibração extática unitária”¹⁷².

Assim, ao indicar que essa *vibração* (*Schwingung*) da temporalidade implica um *desbordamento* (*Überschwingung*) no *Dasein*, Heidegger mostrou que a temporalização da temporalidade é um “vibrato” (*Schwung*) e que tão somente nesse sentido a transcendência, ela mesma “ímpetuosa” – pulsão de espalhamento –, trará consigo o caráter de um *elã*¹⁷³. Enquanto um vibrato

¹⁷² „Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwingung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*. [...]) Das Wesen der Zeit liegt in der ekstatischen einheitlichen Schwingung“. Na tradução para o inglês de Michael Heim lê-se: “Temporalization is the free oscillation of the whole of primordial temporality; time reaches and contracts itself. (And only because of momentum is there throw, facticity, thrownness; and only because of oscillation is there projection)”. Em castelhano, por Juan J. G. Norro: “la temporalización es la libre oscilación de la temporalidad total originaria: el tiempo, en la oscilación, se alcanza y se pierde a si mismo. (Y sólo por el impulso, hay el lanzamiento, la facticidad, el *estar proyectado*; sólo por la oscilación hay el *proyecto*).

¹⁷³ Observe-se que uma alusão a Bergson é feita pelo próprio Heidegger: “[...] Caso nos seja permitido falar sobre o ‘ser’ dos êxtases, então seria necessário dizer: seu ser jaz precisamente no vibrato extático livre. Esse fenômeno é expresso por Bergson com seu ‘elã’, e ele viu também aqui algo essencial, apenas que ele o transpôs rápido demais, de modo metafísico-universal, a todas as possíveis figurações, sem reter diante dos olhos a estrutura extática do tempo e o caráter de horizonte. O elã tem assim apenas um caráter ôntico [...] (GA 26, 268). No original: „[...] wenn wir überhaupt von ‚Sein‘ der Ekstasen sprechen dürften, müßte gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im freien ekstatischen Schwung. Dieses Phänomen spricht Bergson mit seinem »elan« an, und er hat auch hier Wesentliches gesehen, nur hat er es zu schnell allgemein-metaphysisch auf alle verschiedenen Gebilde des Seienden übertragen, ohne dabei die ekstatische Struktur der Zeit und den Horizontcharakter ins Auge zu fassen. Der elan hat so nur ontischen Charakter und ist gleichsam nach vorn gerichtet“. **Nota de tradução:** Ao traduzir *Schwingung* por vibração, sigo intuições de Marc Richir (1988). Richir traduz *Schwingung*, sistematicamente, por *vibration*. A tradução é justificada: os Grimm apontam, como uma das primeiras indicações, para os substantivos de origem latina *vibramento*, *lançamento*, indicando ainda a derivação a partir do verbo *schwingen*: *ventilatio*, *volatura*, *volatus* (cf. o verbete *Schwingung* Deutsches Wörterbuch von J. u. W. Grimm). Para *Schwung*, os Grimm remetem, entre outras diversas significações, aos seguintes substantivos latinos: *volatus*, *vibratio*, *libratio*. O mais interessante, porém, é a definição

contínuo, crescendo e decrescendo a seu modo na vibração – brandir crescendo (*erschwingen*) e oscilar decrescendo (*verschwingen*) –, a temporalização é um pressionar (*Drängen*) além de si, na direção do mundo, isto é, a temporalização põe o *Dasein* no interior do horizonte de transcendência próprio da *unidade* extática da temporalidade, no interior da qual se origina a multiplicação. Porém, concomitantemente a essa pressão na direção do mundo, na direção de um *desbordamento* (*Überschwung; Überschwungung*), essa tensão no arco do horizonte temporal, que vibra em oscilando, também se encontra *retida* por aquela que é sua inibição mais própria, o por-mor-de-si, que mantém o arco tensionado. Este arco do tempo traz sempre consigo o seu próprio contrapeso, como aquilo que o sustenta na tensão da vibração, articulando, ligando internamente:

Somente na medida em que o *Dasein*, em sua essência metafísica, desborda, mantendo livremente diante de si o por-mor-de-si-mesmo, é que ele, enquanto aquele que desborda na direção do possível, devém, visto metafisicamente, a oportunidade para que o ente possa anunciar-se como ente. O ente da essência do *Dasein* necessita ter-se feito aberto enquanto liberdade, isto é, o mundo tem que estar sustentado nesse desbordamento, o ente precisa estar constituído como ser-no-mundo, como transcendente, caso este mesmo, bem como o ente em geral, deva devir manifesto. E assim, pois, o *Dasein*, visto metafisicamente desde este ser-no-mundo e enquanto facticamente existente não é nada senão a possibilidade ôntica da *entrada* do ente *no mundo*. Somente quando o ente, no todo do ente, se torna mais ente na existência do *Dasein*, isto é, quando a temporalidade temporaliza, é então que se dá a hora e o dia da entrada do ente no mundo. Entrada no mundo, por seu turno, dá a possibilidade do desvelamento do ente (GA 26, 249; itálicos do autor)¹⁷⁴.

que aí aparece: 1) in sinnlicher anwendung, bogenförmige bewegung. das wort kann die blosze bewegung bezeichnen wie schwingung, gewöhnlich aber, besonders in neuerem gebrauche, tritt hinzu die vorstellung des antriebs, der lebhaft bewegenden kraft. *Schwung*, assim, designa sobretudo um movimento que se dá na *forma de um arco (bogenförmig)*. *Vibrato* está dicionarizado em português. Como nota o Houaiss, o termo vem do italiano, *vibrato*, que, por sua vez, está referido ao verbo latino *vibrare*. A definição, no Houaiss: efeito em execução vocal, em instrumentos de arco ou flauta, que consiste numa oscilação de altura (frequência) em torno da nota principal. Há de se confirmar, no decurso da seguinte exposição, as vantagens desta tentativa de tradução.

¹⁷⁴ „Nur sofern das Dasein in seinem metaphysischen Wesen sich frei das Umwillen seiner selbst vorhaltend überschwingt, wird es als dieses zum Möglichen Überschwingende, metaphysisch gesehen, die Gelegenheit dafür, daß Seiendes als Seiendes sich bekunden kann. Seiendes vom Wesen des Daseins muß sich als Freiheit aufgetan haben, d. h. Welt muß im Überschwingung entgegenghalten sein, Seiendes muß als In-der-Welt-sein, als transzendierendes konstituiert sein, soll dieses selbst wie Seiendes überhaupt als solches offenbar werden. Und so ist denn das Dasein, von diesem In-der-Welt-sein her metaphysisch gesehen, als faktisch existierendes nichts anderes

Pode-se dizer que, na *metafísica do Dasein*, cada *Dasein* singular é um *ponto metafísico*, a espelhar continuamente a dinâmica de mundo em que ele mesmo sempre já se encontra. Como um ponto *metafísico* – e metafísica, vale lembrar, é o *acontecimento fundamental* (*Grundgeschehen*; cf. GA 9, 122) do ser-o-aí –, ele é a unidade *verdadeira*, o *ser-verdadeiro* como a essência aleteiológica: o fato de que o *Dasein* não apenas alberga e traz consigo a *possibilidade* do desvelamento (*Enthüllung*) do ser do ente em um todo, mas é sempre também a ocasião para a *acontecência* da dinâmica mesma de desvelamento e unificação de um múltiplo, a dinâmica da formação de mundo e da singularização do *Dasein*, como transformação, mutabilidade, mobilidade. O que se forma no aberto do *aí* (*Da*) é o mundo e, se tivermos em vista os ganhos da *metafísica do Dasein*, é o próprio ser; e isso somente se faz possível porque o próprio da constituição de fundamento (*Grundverfassung*) do *aí* (*Da*) é ser sempre e necessariamente 1) uma vibração desbordante da temporalidade ou uma temporalização de mundo no espalhamento do si-mesmo – *força, pressão, pulsão, appetitio* – e 2) um horizonte *unificado*, uma *unidade* vital, a unidade do por-mor-de si-mesmo (*Umwillen seiner selbst*). Heidegger diz:

O caráter de fundamento do mundo, por meio do qual o todo obtém sua forma de organização especificamente transcendental, é o por-mor-de. Mundo, enquanto isso para onde o *Dasein* transcende, está determinando primariamente pelo por-mor-de. Essencialmente, um por-mor-de é possível apenas ali onde há uma vontade. Uma vez que a transcendência, o ser-no-mundo, perfaz a constituição de fundamento do *Dasein*, então também o ser-no-mundo precisa estar originariamente ligado à determinação fundamental da existência, ou ter se originado dela, a saber, da *liberdade*. Apenas onde [é] a liberdade, ali [está] um por-mor-de-si e apenas aí [há] mundo. De modo sumário: a transcendência do *Dasein* e a liberdade são idênticas! A liberdade dá a si própria a possibilidade interna; um ente, enquanto livre, é em si mesmo necessariamente transcendente (GA 26, 238)¹⁷⁵.

als die seiende Möglichkeit des *Welteingangs* von Seiendem. Nur wenn in der Allheit des Seienden das Seiende seiender wird in der Existenz von Dasein, d. h. wenn Zeitlichkeit sich zeitigt, dann gibt es Stunde und Tag des *Welteingangs* von Seiendem. *Welteingang* wiederum gibt die Möglichkeit der Enthüllbarkeit von Seiendem“.

¹⁷⁵ „Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, ist das Umwillen. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, ist primär

O por-mor-de-si, o fundamento (*Grund*) em sentido de Heidegger, é o que concede a forma do mundo, a unidade do múltiplo. O por-mor-de-si, entretanto, somente é possível ali onde se abre a *liberdade*, isto é, onde temporaliza a transcendência, ali onde o ser-o-aí *desborda* (*überschwingt*), pressionando para adiante, embora não sem ser retido de algum modo por esse mesmo por-mor-de-si. É o por-mor-de-si, assim, o que deve explicar a possibilidade da *unificação* (*Einigung*), da *articulação* (*Gliederung*), da *integração* (*Ergänzung*), isto é, somente a partir dele se pode compreender como o múltiplo, o sentido desvelado do ser do ente em um todo, é integrado e articulado no mundo, segundo a regra do por-mor-de-si. Mas o por-mor-de-si não é um ponto geométrico, isto é, uma unidade morta no sentido do elemento último da *res extensa*, mas sim uma unidade vital, *vis activa*. Assim, sendo possível ele próprio tão somente com base na temporalização unitária da temporalidade, isto é, com base no vibrato da temporalidade ou no arco tensionado do tempo, o por-mor-de-si é um aspecto fundamental do movimento humano, da liberdade da transcendência.

Tal como citado anteriormente, “apenas onde [é] a liberdade, ali [está] um por-mor-de-si e apenas aí [há] mundo” (GA 26, p. 238). Assim, está claro que a liberdade, a temporalidade originária desformalizada, é o que possibilita o fenômeno do mundo, associando-se ao *dar-se* de mundo, ao “*es weltet*”. Precisamente esse “*es weltet*”, e não outra coisa, é a temporalização de mundo. Ele envolve, como foi mostrado no capítulo anterior (cf. seção 2.1), não o “problema de um surgimento do tempo” – problema declarado impossível –, mas procura, antes, pensar “o tempo do próprio surgir” (cf. KISIEL, 2001, p. 258), a temporalização da *origem* (*Ursprung*; GA 26, p. 172-73) ou a *história originária*

bestimmt durch das Umwillen. Ein Umwillen ist aber wesensmäßig nur da möglich, wo es einen Willen gibt. Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit, da ein Umwillen, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes“.

(*Urgeschichte*; GA 26, p. 274) do *Dasein*, também chamada *acontecimento originário* (*Urereignis*; GA 26, p. 274), *transcendência originária* (*Urtranszendenz*; GA 26, p. 20; 24; 110; 170; 194).

O tempo do próprio surgir, por sua vez, é problema que aponta precisamente para aquele *movimento originário* (*Urbewegung*; GA 9, 153) que a liberdade consoma a cada vez em um *Dasein*, o movimento da *formação figuradora de mundo* e da *individuação* de um *Dasein* concreto. *Dasein* e mundo, nesse contexto, somente podem ser pensados em sua unidade porque constituem a única e mesma “obra” da liberdade, de tal modo que o próprio *homem* (*Mensch*), o *formador de mundo* (*Weltbildend*), não é senão um *administrador* (*Verwalter*; GA 31, 134) da liberdade. É o desbordamento da liberdade, como um pressionar que impele na direção do possível, isto é, na direção de um contínuo autoultrapassamento (de “representação” em “representação”) o que funda, sob a regra do por-mor-de-si, a mobilidade do mundo e o movimento humano no mundo.

Que o mundo propriamente se forme, porém, e que uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*) se concretize (*individuação*) – tema da preleção *Einleitung in die Philosophie* do semestre de inverno de 1928/29 (GA 27) –, isso supõe a *entrada do ente no mundo* (*Welteingang von Seiendem*; GA 26, p. 249). Logo, não há temporalização de mundo que já não tenha envolvido o fenômeno peculiar que é o advento do ente na clareira do aí (*Da*). O acontecer irruptivo da transcendência na direção de mundo, a liberdade, não se dissocia da entrada do ente no mundo: a liberdade é “a hora e o dia” („*Stunde und Tag*“) da entrada do ente no mundo; e esse, por sua vez – a entrada do ente no mundo – é o fenômeno que abre e dá propriamente “a possibilidade do desvelamento do ente” (GA 26, p. 249), como diz Heidegger na passagem citada há pouco. Precisamente o *desvelamento do ente* é a concretização da transcendência. Desvelamento é, a rigor, *desvelabilidade* (*Enthüllbarkeit*), isto é, desvelamento é *possibilidade* e acontece, enquanto tal, tão somente como figuração ou formação (*Bildung*) da visão de mundo, o mesmo movimento que conduz à *individuação* (*Individuation*),

uma possibilidade e uma necessidade radical inerente à própria ideia de transcendência¹⁷⁶.

Em perspectiva metontológico-metafísica, estamos, assim, diante do problema da temporalização e acontecência do mundo, da *formação do mundo* (*Weltbildung*). Para Schmidt (2013), que segue os passos de Tengelyi (2004; 2007), a colocação do problema da formação de mundo constitui a novidade temática da metontologia heideggeriana para uma *teoria do sentido*. Ambos os autores partem de uma sentença de Husserl em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, segundo a qual “todas as unidades reais são unidades de sentido” (Husserliana III, 134)¹⁷⁷. Tengelyi explica: “a fenomenologia considera o mundo não como um todo permanente de coisas ou de fatos, mas sim como uma conexão de instâncias de sentido, as quais permanecem continuamente em fluxo” (2004, p. 789). Uma indicação de Schmidt (2013), porém, interessa-nos especialmente, pois permite avançar na consideração da novidade da posição de Heidegger a respeito da constituição e formação do todo de sentido que é o mundo humano. Dito diretamente: a consideração metontológica da *resistividade* (*Widerständigkeit*) do ente implicaria a concepção, no pensamento de Heidegger, de uma teoria da *experiência* (*Erfahrung*) segundo a qual aquilo que interessa frisar não é tanto a experiência do ente, no sentido de uma experiência sensível do objeto, mas sim o fato de que o *caráter-de-ser-exposto* (*Ausgesetztheit; Ausgesetzsein*) do *Dasein* ao ente, viabilizado na transcendência da liberdade, implica uma experiência “com” o ente uma experiência de *confrontação* (*Auseinandersetzung*), no âmbito da qual o sentido é desvelado.

Schmidt (2013) indicou apenas sumariamente a sua intuição essencial,

¹⁷⁶ “A transcendência do ser do *Dasein* é uma transcendência peculiar, na medida em que nela [subsistem] a possibilidade e a necessidade da radical *individuação*” (SZ, p. 38). No original: „Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation*“.

¹⁷⁷ „Alle realen Einheiten sind ‘Einheiten des Sinnes’“.

segundo a qual a confrontação, originada na exposição do *Dasein* ao ente, complexifica o problema da *estrutura-como (Als-Struktur)*, a estrutura originária da identidade do objeto. O elemento complexo residiria precisamente na compreensão de sentido como *sentido de experiência (Erfahrungssinn)*, radicalmente contraposta a uma noção teleológica de sentido (*teleologischer Sinn*). Essa é a razão pela qual, por exemplo, não poderia haver uma consciência dotada da função de doação de sentido, mas tão somente sentido que irrompe na contraposição da transcendência da liberdade com o *ente no todo*, ao qual o *Dasein* está exposto. O processo da *configuração* de sentido (*Sinngebilde*), enfim, requisitaria tematização específica, implicando um especial foco dirigido à descrição dessa experiência *com* o ente; e esse novo foco, precisamente, teria permitido a Heidegger relativizar a função teleológica de organização exercida pelo por-mor-de-si, em face de um outro potencial dele mesmo, mais básico, mais radical, a saber, o poder de viabilizar a experiência do sentido, sendo ele próprio a condição mesma de possibilidade para essa experiência.

Trazendo sempre consigo a marca da liberdade (o por-mor-de-si), o *Dasein* já foi sempre envolvido nessa experiência *com* o ente, em um certo *aprendizado do ente*: sendo ele próprio espalhamento, não deixa de conhecer a resistividade (*Widerständigkeit*) do ente, ou seja, a realidade (*Wirklichkeit*): “apenas porque o *Dasein*, enquanto o existente, é em um mundo, ele pode aprender a se comportar desse ou daquele modo com relação ao ente, bem como a confrontar-se com ele”¹⁷⁸ (GA 26, p. 212). O mundo se forma, porém, na medida em que as unidades de sentidos – nexos de significatividade; *Bedeutsamkeitsbezüge* – irrompem e vão sendo integradas ao todo do mundo, que é regulado pelo por-mor-de-si. Aqui, defende-se que essa experiência de aprendizado *com* o ente é precisamente o que explica o recurso de Heidegger à noção de jogo ou brincadeira (*Spiel*) em *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), com

¹⁷⁸ „Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen“.

o intuito de descrever a mobilidade interna do *Dasein* e de, por meio disso, explicar o movimento humano no mundo. O aprendizado do ente, pois, e não outra coisa, constitui o “jogo da vida” (*Spiel des Lebens*).

3.2. A transformação metontológico-metafísica de um conceito antropológico-pragmático: o caráter lúdico da transcendência e o mundo como o jogo da vida

Ao recuperar a apropriação feita por Heidegger da doutrina monadológica da substância, apontamos para a possível concepção do *Dasein* como a mônada existencial, isto é, como o ponto metafísico *verdadeiro* (*desvelador*, *enthüllend*), que espelha e forma continuamente, no interior de sua própria dinâmica de autoultrapassamento na direção de novas representações, a multiplicidade do todo. Junto a esse aspecto essencialmente *premente*-*pressionante* (*drängend*) do *Dasein*, indicativo da dinâmica de espalhamento de sua transcendência – um acontecimento irruptivo e desbordante –, vimos que Heidegger, da mesma maneira que insiste na unidade da mônada, considera também a unidade vinculante no próprio *Dasein*, assegurada pelo esquema do por-mor-de-si, este uma designação de sua delimitação interna primeira. O espalhamento da transcendência (desbordamento; êxtase) e o por-mor-de-si (vínculo; horizonte; limite) são, assim, os dois momentos essenciais para o encaminhamento da questão sobre a mobilidade do mundo humano, bem como sobre a mobilidade do próprio *Dasein*. Como já indicamos, trata-se de clarificar tanto o problema da *formação de mundo* (princípio da formação), como também o problema da *formação da unidade* (princípio de individuação); e ambas as questões, por sua vez, fazem sentido apenas no quadro dos problemas próprios da *metafísica do Dasein*, isto é, tão somente no contexto de uma ontologia que se transmuta em metontologia, a fim de explicar a possibilidade da articulação e integração do múltiplo a partir da constituição de ser de um ente que é essencialmente *simples*, indecomponível em pedaços.

A questão acerca do modo como a multiplicidade, como *multiplicidade*

do ser (*Seinsmannigfaltigkeit*), assegura-se de sua unificação por meio da vinculação ao modo de ser do *Dasein* é central na preleção do inverno de 1928/29 *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), a primeira a ser proferida por Heidegger como professor ordinário em Freiburg. O reconhecimento de que a questão do ser envolve o problema de sua possível *multiplicidade* (*Mannigfaltigkeit*) é o ponto decisivo nesse contexto, pois é como multiplicidade *ontológica* – multiplicidade de sentido – que se deve entender isso que é *unificado* no interior do mundo humano, isto é, aquilo mesmo que se encontra já em dinâmica de transformação, modificação e mobilidade. Nessa preleção, no contexto de uma reiteração de sua crítica do conceito tradicional de mundo como totalidade de entes meramente subsistentes (“mundo”), Heidegger diz o seguinte:

Mundo é o todo da constituição de ser, não apenas [o todo] da natureza e do ser-um-com-o-outro histórico-acontecencial, ou do próprio ser-si-mesmo e das coisas de uso, e sim a específica totalidade da multiplicidade do ser, que é compreendida unitariamente no ser com o outro, no ser-junto... e no ser-si-mesmo. Contudo, o problema é precisamente a totalidade de um todo que está assim essencialmente orientado para o *Dasein*. Não se ganha essa totalidade por meio da adição de uma ontologia do *Dasein* acontecencial, das coisas de uso ou da subjetividade, à ontologia da natureza em sentido amplo em Kant. Nisso tudo, o problema essencial já está definitivamente perdido. O que precisa ser determinado é a específica totalidade do ser ele todo, o qual é sempre compreendido no *Dasein*, bem como a organização interna dessa totalidade de ser, que não se pode apreender por meio de ontologias construídas teoricamente como uma sobreposição em camadas e uma justaposição de regiões (GA 27, p. 309)¹⁷⁹.

O mundo humano é um todo essencialmente orientado para o *Dasein*, diz-nos o excerto, e precisamente o caráter de totalidade desse todo se torna

¹⁷⁹ „Welt ist das Ganze der Seinsverfassung, nicht nur der Natur und des geschichtlichen Miteinander und des eigenen Selbstseins und der Gebrauchsdinge, sondern die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Mitsein mit Anderen, Sein bei . . . und Selbstsein einheitlich verstanden ist. Aber Problem ist gerade die Ganzheit eines solchen auf das Dasein wesenhaft orientierten Ganzen; sie ist nicht gewonnen dadurch, daß wir etwa neben Kants Ontologie der Natur im weitesten Sinne eine solche des geschichtlichen Daseins, der Gebrauchsdinge oder der Subjektivität setzen; mit all dem ist das wesentliche Problem schon hoffnungslos verloren. Was bestimmt werden muß, ist die spezifische Ganzheit des ganzen Seins, das je im Dasein verstanden ist, die innere Organisation dieser Seinsganzheit, die wir nicht von theoretisch ausgebildeten Ontologien her als eine Aufschichtung und ein Nebeneinander von Regionen fassen dürfen“.

agora digno de questionamento. No interior dessa totalidade está unificada a multiplicidade do ser ele mesmo (*Seinsmannigfaltigkeit*). Faz-se necessário, assim, compreender a específica totalidade do ser, tendo em vista que o ser é o compreendido a cada vez no *Dasein*, constituindo uma multiplicidade ontológica unitariamente articulada. Trata-se, do ponto de vista da tarefa de pesquisa que se impõe aqui para Heidegger, então, de mirar o simples, o unificante no próprio *Dasein*, sem perder de vista, porém, que o unificado, o múltiplo, é a multiplicidade de ser constituinte de mundo. Na medida em que a unificação é assegurada somente por meio da remissão ao modo de ser do *Dasein*, então o problema que novamente se impõe é aquele já referido sobre “como é ontologicamente possível algo assim como um mundo em sua unidade com o *Dasein*” e sobre “de que modo deve *ser* o mundo para que o *Dasein* possa existir como ser-no-mundo” (SZ, 364)¹⁸⁰, isto é, o problema *transcendental* do mundo.

Para Heidegger, “o nexa com o mundo é um traço essencial do *Dasein*, melhor dito, a sua constituição essencial distintiva” (GA 27, p. 305)¹⁸¹; ou, tal como ele diz em uma outra formulação: “*Dasein* quer dizer ser-no-mundo, e este deve distinguir o *Dasein*, em sendo sua estrutura essencial própria” (GA 27, p. 306)¹⁸². O que Heidegger entende por mundo nesse momento, assim, não indica senão “aquilo que do ser está sempre já compreendido no *Dasein*, ainda que não conceptualizado”, isto é, mundo significa simplesmente “o todo desse ser compreendido”, o todo ontológico – um todo que extrapola aquele da constituição de ser da natureza, mesmo quando esta é compreendida como o correlato da experiência finita (GA 27, p. 309)¹⁸³. O mundo, nesses termos, abrange todo o

¹⁸⁰ „Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein*, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?“.

¹⁸¹ „Denn das Dasein hat nicht gleichsam einen an es auch noch angesetzten Bezug zur Welt, sondern der Weltbezug ist ein Wesenzug des Daseins selbst, ja seine auszeichnende Wesensverfassung“.

¹⁸² „Dasein heißt In-der-Welt-sein, und dieses soll das Dasein auszeichnen als seine ihm eigene Wesensstruktur“.

¹⁸³ „Wenn wir demnach hinreichend ursprünglich weit das nehmen, was im Dasein an Sein immer schon verstanden, obzwar nicht begriffen ist, und wenn wir das Ganze dieses verstandenen Seins als Welt bezeichnen, sind wir damit schon grundsätzlich über den kantischen Weltbegriff

horizonte de acontecência fáctica do *Dasein*, determinando previamente, em seu carácter de totalidade específica prévia, toda a dinâmica da relacionalidade ao ente, isto é, todos os possíveis direcionamentos do espalhamento da transcendência desse ente que existe em meio ao ente como um todo: o ser-junto ao subsistente, o ser-com-o-outro e o ser-si-mesmo.

Na *metafísica do Dasein*, o problema do mundo identifica-se, assim, com o problema do ser. Heidegger diria um pouco adiante na mesma preleção: “o problema do ser – tomado em sua originariedade – desdobra-se necessariamente naquele que designamos o problema do mundo” (GA 27, p. 391)¹⁸⁴. A fim de qualificar esse mundo, isto é, essa totalidade abrangente do ser, e a fim de apreender o carácter específico dessa totalidade, Heidegger trará para o centro de sua reflexão filosófica do período da *metafísica do Dasein* o conceito de *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*), tomado de empréstimo de Kant. Referindo-se à totalidade específica do ser como um todo, Heidegger dirá que aquilo que se trata de compreender é “a específica totalidade dessas regras metafísicas e apriorísticas de jogo, as quais tornam a cada vez possível um jogo fáctico da vida” (GA 27, p. 309, nota)¹⁸⁵. O mundo tem, dirá Heidegger, “o carácter do jogo” (GA 27, p. 310), de tal modo que *jogo* ou *brincadeira* (*Spiel*) é o conceito metontológico-metafísico, compreensivo-inclusivo, capaz de apreender o carácter específico de totalidade do todo da constituição de ser em sua unidade (ser-junto, ser-um-com-o-outro, ser-si-mesmo), o compreendido enquanto o mundo. Contudo, se as coisas de fato são assim, isso se deve a um único motivo, a saber, ao fato de que o *Dasein* ele mesmo, como unidade simplesmente unificadora de uma multiplicidade, traz sempre consigo, em sua dinâmica de transcendência, um elemento lúdico

hinausgegangen, und zwar nicht nur im Sinne einer bloßen Erweiterung und Vervollständigung der Seinsgebiete“.

¹⁸⁴ „Das Seinsproblem – in seiner Ursprünglichkeit genommen – entrollt sich notwendig zu dem, was wir das Weltproblem nennen“.

¹⁸⁵ „Die spezifische Ganzheit dieser metaphysischen apriorischen Spielregeln, die je ein faktisches Spiel des Lebens möglich machen“.

(*Spielcharakter*, GA 27, p. 310)¹⁸⁶.

Na preleção do inverno de 1928/29 (GA 27), dedicada em parte ao fenômeno da *visão de mundo* (*Weltanschauung*), Heidegger trata desse tema por meio de uma confrontação com o conceito antropológico-pragmático de mundo em Kant. Embora Heidegger impute também a Kant uma indecisão quanto ao estatuto do conceito de mundo – que oscilaria no pensador de Königsberg, bem como na tradição como um todo, entre uma acepção *cosmológica* e uma *existenciária* (*existenziell*) –, o sentido de mundo como o jogo fáctico da vida humana, presente no conceito do *jogo da vida*, é o que prevalece. Valendo-se desse conceito existenciário (*existenziell*) de mundo, Heidegger promoverá a sua interpretação *existencial* (*existenzial*) e, ao mesmo tempo, *metontológico-metafísica*. É preciso acompanhar, assim, os movimentos essenciais dessa apropriação. A fim de se aproximar do conceito, Heidegger começa por remeter ao parágrafo de abertura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), a última publicação kantiana não póstuma:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é o seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas (KANT, AA VII, p. 119)¹⁸⁷.

O que interessa a Heidegger aqui é essa definição do *conhecimento do homem* (antropologia) como *conhecimento do mundo* (*Weltkenntnis*). Em Kant, como esclarece Heidegger (cf. GA 27, p. 299), isso se explica por oposição ao

¹⁸⁶ Para uma introdução à problemática da brincadeira ou jogo em Heidegger, cf. Greisch (1998; 2000; 2002); Roesner (2003); Reis (1999).

¹⁸⁷ „Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. - Ihn also seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniß genannt zu werden, ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht“.

conhecimento *de escola* (*Schulkenntnis*), entendido como a simples assimilação de conteúdos de erudição, logo, como algo radicalmente oposto ao que advém, como diz Heidegger, da *experiência da vida* (*Lebenserfahrung*): pois o conhecimento do mundo é esse “haurido da experiência da vida e dirigido uma outra vez ao *Dasein*” (GA 27, p. 299)¹⁸⁸. O conhecimento do mundo, assim, é conhecimento do homem no que diz respeito ao modo como ele é em um mundo, ao modo como ele se comporta em um mundo e, por essa razão, o conhecimento do mundo, no sentido de Kant, não é outra coisa senão *antropologia*.

Deve-se ressaltar que a antropologia aqui em pauta, a antropologia de Kant, é *pragmática*, opondo-se, assim, ao conceito de uma antropologia fisiológica. Essa especificação está associada à impossibilidade, afirmada por Kant, de se compreender o *ser humano* (*Mensch*) tão somente por meio do esquadrinhamento de sua constituição orgânica. Na antropologia pragmática não se trata de apreender os diversos graus de estruturação e edificação da natureza, por meio da especificação das determinidades de ser próprias de cada um dos níveis ônticos sobrepostos, partindo do modo de ser da pedra, das plantas e dos animais até que se chegue ao homem, ao “espírito”, e até que se interprete o seu lugar no cosmos. Um processo investigativo desse gênero falharia, pois, precisamente no que diz respeito ao ponto de vista *pragmático*, próprio a uma pesquisa do homem, uma vez que, como explica Bermes (2008, p. 138), não chega a viabilizar a necessária articulação do investigador com o significado disso mesmo que constitui o investigado¹⁸⁹. Na pesquisa fisiológica, quando se vasculha o cérebro, por exemplo, em busca das marcas deixadas pelas impressões, o pesquisador não é mais do que um mero espectador de suas próprias representações, supondo-se, naturalmente, que um acesso a elas seria viabilizado por tal via de pesquisa. O sujeito-pesquisador na *Antropologia de um ponto de*

¹⁸⁸ „Weltkenntnis ist aus der Lebenserfahrung geschöpfte und wiederum auf das Dasein gerichtete“.

¹⁸⁹ „Denn in der naturwissenschaftlich-physiologischen Untersuchung präsentiert sich der Mensch als bloßer *Zuschauer* eines Naturereignisses, das er eben nicht mehr als sein eigenes Leben begreifen kann“ (BERMES, 2008, p. 138).

vista pragmático, todavia, não é mero espectador de fenômenos naturais: ele está envolvido pelo fenômeno investigado. A antropologia de um ponto de vista pragmático, então, somente se desenvolve desde a perspectiva do *co-jogador* ou do *participante ativo* (*Mitspieler*) de um jogo que é, em última instância, o próprio *mundo do homem* (*Menschenwelt*), o grande *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*). Heidegger cita uma passagem dos apontamentos de aula do conde Heinrich zu Dohna-Wundlaken (1777-1843), da *Anthropologievorlesung* de Kant do inverno de 1791/92, segundo a qual “um homem do mundo é co-jogador no grande jogo da vida” (GA 27, 300)¹⁹⁰. A pesquisa do homem em sua constituição meramente fisiológica, orgânica, oblitera o fato de que esse “organismo” é *significativo* para si próprio, bem como para os outros, em convivência com os quais ele se encontra. Os principais excertos de Kant, interpretados por Heidegger no inverno de 1927/28, são os seguintes:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente. Quem medita sobre as causas naturais em que, por exemplo, a faculdade de recordar pode se basear, pode argumentar com sutilezas (seguindo Descartes) sobre os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas, mas tem que confessar que é mero espectador nesse jogo de suas representações [...]. Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir à escola, não é ainda propriamente denominada *pragmática* se contém um amplo conhecimento das *coisas* do mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas quando ela contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo* (KANT, AA VII, p. 119-120)¹⁹¹.

¹⁹⁰ A passagem e a referência ao conde zu Dohna-Wundlaken foram retiradas por Heidegger da nota de número 15 no volume VIII da edição das obras reunidas de Kant dirigida por Ernst Cassirer. O excerto no original diz o seguinte: „Sie macht [Weltkenntnis] gescheit und klug, seine Geschichtlichkeit an den Mann zu bringen. Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens“.

¹⁹¹ „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. - Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll. Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z.B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von eindrücken, welche die erlittenen

O *cidadão do mundo* (*Weltbürger*), o co-jogador do jogo da vida, está em um mundo que, como ressalta Bermes (2008, p. 138), lhe é *significativo* (*von einer eigenen Bedeutung*). Sendo assim, o que interessa a Heidegger no conceito do cidadão do mundo é a indicação de seu envolvimento e articulação com as circunstâncias próprias de seu mundo – “circunstâncias em que caímos” („*Verhältnisse, in die wir geraten*“; KANT, *Anthropologie Friedländer* 1775/79, p. 469 *apud* BERMES, 2008, p. 138). O homem, o objeto da antropologia, somente pode ser tomado *como* homem se for pensado a partir dessa sua relação *significativa* com o seu mundo – o que, precisamente, constitui o *jogo da vida*. Para o autor de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o *jogo da vida* denota, enfim, a possibilidade da integração do homem ao seu mundo, a possibilidade de que ele se expresse como um *homem do mundo* (*Weltmann*), razão pela qual interessa não tanto aquilo que a natureza faz do homem, mas sim aquilo que ele, como um ser que age livremente, *faz* de si próprio, ou *pode fazer* de si próprio, ou *deve fazer*. Cabe à antropologia de um ponto de vista *pragmático* dar uma resposta a isso:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte: o ser humano está destinado, por sua razão, a estar em uma sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (KANT, AA VII, p. 324-325)¹⁹².

Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei [...]. Eine solche Anthropologie, als Weltkenntniß, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntniß der Sachen in der Welt, z.B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntniß des Menschen als Weltbürgers enthält“.

¹⁹² „Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu

O homem do mundo já ultrapassou de antemão a natureza nele próprio e estabeleceu um vínculo com o seu mundo, articulando-se com as circunstâncias em que caiu. Assim articulado, o homem é um *fim* para si mesmo (*Zweck seiner selbst*), e esse é certamente o ponto que mais interessa a Heidegger. Ele, porém, ao interpretar o *jogo da vida* em perspectiva essencialmente metontológico-metafísica – pois o elemento lúdico é tanto um caráter do próprio mundo, isto é, da totalidade do ser compreendido, como também um *constitutivum* da transcendência do *Dasein* –, pretende retroceder ao problema de uma *história* ou *acontecência do mundo* (*Weltgeschichte*) de um ponto de vista *lúdico* (*spielerisch*), problema para ao qual aludimos na seção anterior quando reconstruímos seu movimento de interpretação da doutrina monadológica da substância. O problema do *jogo da vida* se converte, assim, no problema da *experiência da vida* (*Lebenserfahrung*) e essa, por sua vez, deverá ser compreendida, tal como defendemos aqui, como uma *experiência do sentido* (*Sinnerfahrung*), experiência de *figuração do sentido* (*Sinngebilde*) ou da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*) – formação *lúdica* de mundo – para um ente que, por conta de sua transcendência, pode-ser junto ao subsistente, pode-ser com o outro, pode-ser si mesmo.

Somente um ente em cujo ser está em jogo o seu próprio ser – o ente em cujo ser se trata de girar continuamente em torno de seu próprio eixo („*das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht*“, SZ, p. 84), desbordando ininterruptamente para além de si mesmo e retornando sempre para si, dada a retenção no por-mor-de-si – pode, em conformidade com a sua essência, ou seja, com base na *ipseidade* (*Selbstheit*) que se constitui enquanto vibrato contínuo, ser um fim último para si mesmo (cf. GA 27, p. 324)¹⁹³. Ser por-mor-de-si significa, assim, brandir crescendo (*erschwingen*) e oscilar

überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen“.

¹⁹³ „Nur weil das Dasein seinem Wesen nach die Seinsverfassung ausmacht, gemäß der das als Dasein konstituierte Seiende umwillen seiner selbst ist, kann der jeweils faktische Mensch Zweck seiner selbst sein, wie Kant sagt“.

decrecendo (*verschwingen*), algo possível como base na vibração (*Schwingung*) da temporalidade. Enquanto pulsação que acarreta desbordamento (*Überschwingung; Überschwung*) em possibilidade, o ente assim constituído é trazido para diante de si mesmo em seu caráter de poder-ser (*Seinkönnen*), nos distintos modos do ser-junto ao subsistente, do ser com um outro e do ser si-mesmo, de tal modo que ele precisa decidir “o que pode o seu ser mais próprio, no que diz respeito a essas possibilidades de ser, as quais lhe pertencem essencialmente” (GA 27, p. 324)¹⁹⁴. O *Dasein*, assim, como por-mor-de-si, como ipseidade, faz experiência de seu ser como *doação prévia* (*Vorgabe*) e como *tarefa* (*Aufgabe*; cf. GA 27, p. 325), no sentido de que ele necessita, enquanto existente, enquanto girando em torno de seu próprio eixo, levar a termo esse pode-ser, enquanto isso *como* (*wie*) ele tem que ser e enquanto isso *que* (*was*) ele tem que ser (GA 27, p. 325)¹⁹⁵. Ora, precisamente aqui, nessa descrição do ser do *Dasein* em seu aspecto de *poder-ser* (*Sein-können*) e de *ter-que-ser* (*Zu-sein*) girando em torno de si, encontramos a indicação de que, para Heidegger, ser-no-mundo é um ter-sido colocado em jogo: “a compreensão de ser, enquanto momento essencial da transcendência do *Dasein*, isto é, enquanto momento da constituição essencial desse ente, já trouxe para o ser desse ente, desde o seu fundamento, aquele caráter com respeito ao qual nós dizemos: o *Dasein* está posto em jogo”¹⁹⁶.

O que significa, agora, esse *estar posto em jogo* (*aufs Spiel gesetzt sein*)? Em Heidegger, trata-se precisamente de um *estar-entregue ao ente*

¹⁹⁴ „In dem Umwüllen-seiner ist das Seiende, das wir Dasein nennen, dergestalt enthüllt, daß es immer vor sein eigenstes Seinkönnen gestellt ist und vor ihm sich entscheiden muß, was sein eigenstes Sein kann bezüglich der Seinsmöglichkeiten, die wesentlich zu ihm gehören: Mitsein mit Anderen, Sein bei Vorhandenem, Selbstsein“.

¹⁹⁵ „Das Sein seiner selbst ist Vorgabe und Aufgabe, weil eben zum Dasein Seinsverständnis gehört, worin liegt, daß das Sein seiner selbst ihm vorgestellt ist als das, wie und was es zu sein hat. Das Sein ist für dieses Seiende eigens Aufgabe und Möglichkeit, und zwar wesentlich; es kann sich ihr, sofern es existiert, nicht entziehen, sondern muß, je so und so, mit ihr zu einem Ende kommen“.

¹⁹⁶ „Seinsverständnis als Wesensmoment der Transzendenz des Daseins, d.h. der Grund Verfassung dieses Seienden hat schon von Grund aus in das Sein dieses Seienden den Charakter gebracht, mit Bezug auf welchen wir sagen: Das Dasein ist aufs Spiel gesetzt“.

(*Preisgegebenheit*), de uma entrega que possibilita a *confrontação* (*Auseinandersetzung*) da transcendência *com o ente*, isto é, os distintos modos da relacionalidade ao ente, em todos os direcionamentos viabilizados a partir do por-mor-de-si: “apenas o ser-entregue do *Dasein* ao ente, fundado no por-mor-de-si, possibilita uma confrontação e um comportamento com relação ao ente” (GA 27, p. 326)¹⁹⁷. É nessa *confrontação* e no decurso dela que o *Dasein* faz experiência de sua *exposição*, do seu *ser-exposto* (*Ausgesetztsein*) ao todo do ente (*dem Seienden*), ao todo desde o qual ele compreende o que ele próprio é, na medida em que acontece *visão de mundo*, isto é, na medida em que o mundo *devém mundo* (*weltet*):

O todo a partir do qual o *Dasein* se compreende, o mundo, não é um sistema de proposições ontológicas pairando no ar, ao contrário disso, compreender-se significa existir por mor de si mesmo e esse é, em si, um ser-exposto ao ente. O mundo entrega o *Dasein* [ao ente], expõe o *Dasein* à necessidade da confrontação com o ente que ele próprio não é, bem como consigo mesmo. O *Dasein* está entregue ao ente; e isso não porque o ente subsiste aí: estar-entregue [ao ente] é uma determinação interna do ser-no-mundo enquanto tal (GA 27, p. 328)¹⁹⁸.

Estar posto em um jogo quer dizer estar entregue ao ente; e essa entrega, por sua vez, somente é possível para o ente “transcendente” (*transzendierend*), isto é, para o ente destinado ao autoultrapassamento: o ente que se espalha continuamente, deixando a multiplicidade ser, segundo a regra interna do por-mor-de-si. Sendo assim, “todo comportamento com relação ao ente nasce sempre de um já-ser-entregue ao ente, no sentido do ser-lançado”, isto é, “a ultrapassagem do ente acontece em... e a partir de... um encontrar-se em meio ao ente; à transcendência, ao ser-no-mundo, pertence o ser-lançado” (GA 27, p.

¹⁹⁷ „Nur die im Umwillen seiner selbst gegründete Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst, ermöglicht eine Auseinandersetzung und eine Verhaltung zum Seienden“.

¹⁹⁸ „Das Ganze, aus dem her sich das Dasein versteht, die Welt, ist kein freischwebendes System ontologischer Sätze, sondern das Sichverstehen heißt, umwillen seiner selbst existieren, und dieses ist in sich Ausgesetztsein dem Seienden. Die Welt gibt das Dasein preis, setzt es der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Seienden aus, das es nicht ist, und mit ihm selbst. Das Dasein ist preisgegeben an das Seiende, nicht erst dadurch, daß solches vorhanden ist, sondern Preisgegebenheit ist eine innere Bestimmung des In-der-Welt-seins als solchen“.

329)¹⁹⁹. O ser-lançado, como o estar posto em jogo, implica a exposição ao ente, no sentido do todo do mundo supramencionado, o todo a partir do qual o *Dasein* se compreende. Existindo enquanto vinculado ao ente como um todo, o *Dasein* já sempre deixou ser um múltiplo, a partir de sua unidade essencial simples, unificante; e esse múltiplo, por seu turno, é a multiplicidade dos *nexos de sentido* (*Bedeutsamkeitsbezüge*), inaugurados nos direcionamentos do ser-junto, do ser com o outro e do ser si-mesmo, nexos os quais o *Dasein*, em sendo por mor de si mesmo, sustenta na integração (*Ergänzung*), na articulação (*Gliederung*):

Cooriginariamente, o *Dasein* é ser-junto..., co-ser com..., e ser-si-mesmo; e isso ele o é sempre de modo unitário e concomitante. Até aqui apenas enfatizou-se a cooriginariedade desses momentos constitutivos em face do conceito tradicional de sujeito, mas não se mostrou a característica mais próxima dessa cooriginariedade. Caso tentemos algo do gênero, então se mostra em primeiro lugar o fato de que o *Dasein*, como nós dizemos, está disperso na multiplicidade desses nexos. Essa dispersão, porém, não é de forma alguma a dissolução do *Dasein* em partes que se separam umas das outras, precisamente o contrário: nessa dispersão é que ele tem e ganha a unidade originária e total que lhe é própria. Assim, não falamos antes de tudo em uma dispersão nesses nexos, mas sim de um espalhamento originário. Esse espalhamento, então, é a condição de possibilidade para uma dispersão, no sentido de que o *Dasein* pode a cada vez se colocar de modo preponderante em um desses nexos, mas isso sempre à custa do existir nos outros nexos (GA 27, p. 333)²⁰⁰.

O *espalhamento* (*Streuung*) da transcendência, assim, é o que possibilita a *dispersão* (*Zerstreuung*) nos nexos (*Bezüge*) a cada vez constitutivos de cada um dos direcionamentos fundamentais (ser-junto; ser-com-o-outro; ser-si-mesmo) do todo do mundo. O ser posto em jogo, característico do jogo da vida, é

¹⁹⁹ „Alles Verhalten zum Seienden erwächst vielmehr immer einem Schon-preisgegeben-sein an dieses im Sinne der Geworfenheit; [...] Der Überstieg über das Seiende geschieht in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zur Transzendenz, dem In-der-Weltsein, gehört Geworfenheit“.

²⁰⁰ „Gleichursprünglich ist das Dasein Sein bei . . . , Mitsein mit . . . und Selbstsein. Es ist in dieser Weise immer einig und zumal. Bisher wurde nur Gewicht gelegt auf die Gleichursprünglichkeit dieser Verfassungsmomente gegenüber dem traditionellen Subjektbegriff. Aber die nähere Charakteristik dieser Gleichursprünglichkeit wurde nicht gegeben. Versuchen wir eine solche, dann zeigt sich zunächst dies, daß das Dasein, wie wir sagen, in die Mannigfaltigkeit dieser Bezüge zerstreut ist. Diese Zerstreuung aber ist keineswegs eine Auflösung des Daseins in auseinander fallende Teile, sondern gerade umgekehrt: In dieser Zer-streuung hat es und gewinnt es seine ihm eigene ursprüngliche ganze Einheit. Wir sprechen daher in erster Linie nicht von einer Zerstreuung in diese Bezüge, sondern von einer ursprünglichen Streuung. Diese Streuung erst ist die Bedingung der Möglichkeit für eine Zer-streuung in dem Sinne, daß das Dasein jeweils vorwiegend in einen dieser Bezüge sich verlegen kann, aber das immer auf Kosten des Existierens in den anderen“.

um ter que ganhar apoio nesse mundo (*einen Halt gewinnen*; cf. GA 27, p. 337), como forma de responder à doação prévia e à tarefa de ser, isto é, como forma de remediar a situação de des-amparo (*Haltlosigkeit*), e isso tende a acontecer como dispersão preponderante nessa ou naquela direção fundamental do espalhamento. Seja como for, trata-se aí de ganhar apoio, de *sustentar-se* (*Sichhalten*) nos nexos a cada vez possíveis do mundo, isto é, trata-se de deixar que uma *visão de mundo* – esse “ingrediente necessário” do ser-no-mundo, da transcendência (cf. GA 27, p. 323; *ein notwendiges Ingrediens*) – tenha vigência.

A fixação de uma visão de mundo, assim, origina-se no espalhamento da transcendência em multiplicidade; e essa multiplicidade dos nexos que compõem uma visão de mundo “não é nada de neutro, ao contrário, nesse espalhamento jaz sempre a imposição de um limite ao *Dasein*”, de tal modo que “o *Dasein* é sempre facticamente determinado por uma singularização, isto é, a multiplicidade desses nexos é, facticamente, sempre uma multiplicidade concreta” (GA 29, p. 339)²⁰¹. Dito de outro modo: uma visão de mundo é sempre a singularização de um *Dasein* concreto; ao mesmo tempo, ela é sempre e necessariamente uma visão de totalidade que se lança ao todo das possibilidades do ser do ente e que ajusta esse todo em uma determinada configuração. De tal modo que, assim, o jogo da vida, em seu sentido mais originário, designa precisamente o contínuo exercício – tarefa; *Aufgabe* – de configuração dessa totalidade, desse todo do compreendido (ser), a partir do qual o *Dasein* compreende a cada vez, em todos os direcionamentos possíveis da transcendência, isso *que ele é e tem que ser*.

O ultrapassar o ente, ele mesmo [um ultrapassar] transpassado pelo ente, já na unidade do espalhamento, carece de apoio; jaz na transcendência um estar-referida [uma dependência] ao apoio, mas não

²⁰¹ „Wir wiesen auf die Wesensbestimmung, die zur Faktizität des Daseins gehört, daß das Dasein seine Existenz einem eigenen Entschluß oder Beschluß nicht verdankt und nie verdanken kann und daß die Mannigfaltigkeit der wesenhaften Bezüge des Daseins nicht etwas Neutrales ist, sondern daß in dieser Streuung eine innere Beschränkung des Daseins liegt. Ferner zeigten wir, daß das Dasein faktisch immer bestimmt ist durch eine Vereinzelnung, d.h. die Mannigfaltigkeit dieser Bezüge ist immer faktisch eine konkrete, auf den bestimmten Umkreis des Daseins eingeschränkt“.

no sentido de uma propriedade objetiva, e sim no sentido de que o ser do *Dasein*, em sua acontecência, é um sustentar-se em se colocando em possibilidades nas quais ele deve facticamente poder tomar a cada vez o seu apoio. A ausência de apoio no espalhamento é a prévia sustentação em si de possibilidades de apoio. Nos direcionamentos fundamentais do espalhamento do *Dasein* residem de algum modo visões previamente projetadas na direção de possibilidades do ser. A transcendência do *Dasein* não é nada senão essa visão previamente projetada do *Dasein* no todo, na medida em que, precisamente, o *Dasein* no todo é sempre um poder-ser e permanece colocado diante desse poder-ser (GA 27, p. 342)²⁰².

Esse ultrapassar que é, ele próprio, transpassado pelo ente, constitui sempre uma visão de totalidade. Esse ultrapassar é o ser o *aí* enquanto tal, aqui designado em sua essência ex-sistencial, transcendente – um ser-fora (*Hinaus; Draußensein*). Desbordando em possibilidades de ser, na unidade do espalhamento, a transcendência do *Dasein* ganha o seu apoio ou sustentação (*Halt*) no ente, na medida em que se coloca em possibilidades, fixando-se, assim, de algum modo (*visão de mundo*). O excerto nos indica que o *fixado* nesse ultrapassar é o todo do próprio *Dasein*, o ente essencialmente referido a possibilidades e, por isso mesmo, carente de apoio (*halt-los*), referido ao apoio (*Angewiesenheit*). Nesse movimento de formação figuradora de mundo, próprio do espalhamento em possibilidades do ser, o *Dasein* se individualiza, se singulariza, ganha uma definição, ainda que provisória (*principium individuationis*). Esse, enfim, é o modo de ser e acontecer do “ponto metafísico verdadeiro”, o *Dasein* enquanto des-velador (*ent-hüllend*), que ex-siste liberando (*Freigabe*) sempre novas possibilidades de sentido. Heidegger diz: “o *Dasein* é ser-descerrado, isto é, os nexos na unidade do espalhamento têm o caráter do tornar-manifesto. O *Dasein* se apoia na unidade do espalhamento sempre em uma manifestidade. O

²⁰² „Das vom Seienden selbst durchwaltete Übersteigen des Seienden, und zwar in der Einheit der Streuung, ist halt-los; es liegt in der Transzendenz eine Angewiesenheit auf Halt, doch nicht im Sinne einer objektiven Eigenschaft, sondern das Sein des Daseins in seinem Geschehen ist in sich ein Sichhineinhalten in Möglichkeiten, in denen es je faktisch Halt soll nehmen können. Haltlosigkeit in der Streuung ist in sich Vorhalten von Haltmöglichkeiten. In den Grundrichtungen der Streuung des Daseins liegen gleichsam vorausgeworfene Blicke auf Möglichkeiten des Seins. Die Transzendenz des Daseins ist nichts anderes als dieser vorausgeworfene Blick des Daseins im Ganzen sofern eben das Dasein im Ganzen je ein Seinkönnen ist und vor dieses gestellt bleibt“.

ser-no-mundo é sempre ser-na-verdade” (GA 27, p. 342)²⁰³. Na sequência do mesmo texto, Heidegger explica:

O ser-na-verdade enquanto tornar-manifesto não é simplesmente um indiferente descobrir o ente e um contemplar o ente, ao contrário: todo tornar-manifesto o ente é em si um ser-transpassado pelo ente. Todo tornar-manifesto é, assim, confrontação com o ente, tanto no que concerne ao subsistente (dominar), como também no que concerne ao co-ser-o-aí (agir) e ao ser-si-mesmo (resolução por si mesmo) (GA 27, p. 342-343)²⁰⁴.

Tornar manifesto quer dizer abrir, inaugurar e deixar ser o novo no espalhamento do *Dasein*. O que se abre, o que é inaugurado, são precisamente os nexos de significação, são possibilidades do compreendido, do mundo-ser. Cada nexos enquanto tal, por seu turno, como unidade de sentido constituinte da multiplicidade do ser, adquire ele próprio a sua significação tão somente desde a vigência sempre prévia da totalidade ontológica, inaugurada em meio ao ente como um todo por ocasião da transcendência da liberdade, a vibração extática da temporalidade. Os nexos vão sendo especificados e a trama do mundo é tecida no decurso do espalhamento da transcendência e, mais precisamente, na *confrontação com o ente (Auseinadersetzung)* que deriva do *ser-exposto ao ente (Ausgesetztsein)*. Heidegger diz: “todo tornar manifesto [abrir] é, a partir disso, uma confrontação com o ente” (GA 27, p. 343); e confrontação, vale ressaltar, em todos os modos possíveis de direcionamento do espalhamento, pois o que cabe primeiramente ao ente que foi posto em jogo e que gira continuamente em torno de seu próprio eixo é precisamente a tarefa de dominar ou de aprender a lidar com o subsistente, a tarefa de agir com relação ao outro e a de decidir-se por si mesmo.

²⁰³ „Wir zeigten früher: Dasein ist Erschlossenheit, d.h. die Bezüge in der Einheit der Streuung haben den Charakter des Offenbarmachens. Dasein hält sich in der Einheit der Streuung immer in einer Offenbarkeit. Das In-der-Welt-sein ist immer In-der-Wahrheit-sein“.

²⁰⁴ „Das In-der-Wahrheit-sein als Offenbarmachen ist nicht einfach ein indifferentes Aufdecken von Seiendem und Betrachten desselben, sondern alles Offenbarmachen des Seienden ist in sich ein Durchwaltetsein vom Seienden. Alles Offenbarmachen ist daher Auseinandersetzung mit dem Seienden, sowohl in Bezug auf das Vorhandene - Beherrschen - als auch in Bezug auf das Mitdasein - Handeln - und Selbstsein - Entschlossenheit zu sich selbst“.

Essas, em suma, são as dimensões básicas – as *direções fundamentais* (*Grundrichtungen*) – do aprendizado do ente, isto é, do *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*) em que o *Dasein* humano, mais cedo o mais tarde, se descobre enquanto lançado e envolvido. Já dissemos, mas vale repetir: “apenas porque o *Dasein*, enquanto o existente, é em um mundo, ele pode aprender a se comportar desse ou daquele modo com relação ao ente, bem como a confrontar-se com ele” (GA 26, p. 212)²⁰⁵. O mundo é um todo ontológico tramado continuamente, isto é, um todo no interior do qual a multiplicidade, a mutabilidade e a ocasionalidade constituem a regra. Essa mobilidade própria do mundo humano, mobilidade que revela o *Dasein* como colocado em um jogo, é o que explica por que o seu poder-ser, como ter-que-ser, necessita se desdobrar em diversos graus do *dominar* (*Beherrschen*), do *agir* (*Handeln*) e da *resolução* (*Entschlossenheit*) por si próprio, constituindo os diversos graus possíveis da “representação” do mundo (visão de mundo), podendo variar desde a nebulosidade de um *lusco-fusco* (*Dämmerzustand*; cf. GA 27, p. 125) até a *relativa claridade* quanto ao seu poder-ser (*relative Helle*; GA 27, p. 340).

Heidegger concedeu, com isso, também indicações para uma consideração temática do *alvorecer* (*dämmern*) do *Dasein*, o seu *nascimento*, na perspectiva da *metafísica do Dasein*. Assim como apontou para a subsistência de mônadas opacas (*dumppft*), crepusculares (*dämmernd*), dormitantes (*schlafend*), isto é, em uma situação essencialmente contraposta à *apperceptio* da alma e à plena transparência de si do ente divino, em Leibniz (cf. GA 27, p. 144), Heidegger indicou que o *Dasein* ele mesmo se encontra inicialmente em um estado de lusco-fusco quanto ao próprio ser, uma “sonolência” (*Dämmerzustand*)²⁰⁶ de onde ele precisa ser arrancado (*entrissen*), a fim de ser em mundo – entrar no jogo do mundo – em um sentido próprio. Heidegger diz na preleção do inverno de 1928/29

²⁰⁵ „Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen“.

²⁰⁶ “Sonolência” é uma acepção derivada de *Dämmerzustand*, cujo sentido primeiro, manifesto no substantivo alemão *Dämmer*, é o de lusco-fusco. Cf. Grimm Wörterbuch: DÄMMER, *m. crepusculum, zwielicht, halbdunkel, verhüllung des lichtetes, wie dämmerung.*

(GA 27), referindo-se recém-nascido e à sua dinâmica de entrada no mundo:

O estado de sonolência [lusco-fusco], no qual um *Dasein* inicial está, não quer dizer que não haja aí ainda nenhum comportamento com relação ao ente, mas apenas que esse comportar-se com relação a... ainda não tem uma meta determinada. O ser junto ao ente ainda está de certo modo envolto em nuvens, ainda não foi clareado, de tal modo que esse *Dasein* não pode ainda fazer nenhum emprego determinado do ente junto ao qual ele, em conformidade com sua essência, sempre já é. Ser arrancado do estado de sonolência [lusco-fusco] não significa sair da esfera interior do sujeito, antes é o ser-fora... junto ao ente... que perde a nebulosidade, se torna claro e, na claridade, acontece o primeiro ver. O junto-a-quê emerge para o *Dasein*. Esse é um emergir do já ter prévio (GA 27, p. 126)²⁰⁷.

No início, o ser-junto ao ente está *envolto em nuvens (umwölkt)*, mas trata-se para o recém-nascido, segundo essa descrição, sempre já do ser-junto, do ser-fora. O estabelecimento do vínculo com o ente em um sentido próprio supõe, porém, *que se desfaça a nebulosidade (entwölkt)*, que a situação seja “clareada” (*aufgehellt*). Essa variação na transparência de si, desde a opacidade ou obscurecimento incipientes de um lusco-fusco, de um estado sonolento-dormitante, até à relativa claridade quanto ao próprio poder-ser – pois plena transparência de si, para o *Dasein*, é impossível –, envolve, assim, a problemática do *nascimento (Geburt)* do *Dasein* – que, a bem da verdade, não chegaria a ser elaborada por Heidegger, tendo ele deixado apenas essas indicações. A despeito disso, essas pistas dadas por Heidegger acerca dos traços característicos do *Dasein* no recém-nascido, no contexto de sua breve consideração do problema do nascimento, estão de acordo com o todo de sua explicação do movimento da formação de mundo como dinâmica de espalhamento em multiplicidade, na unidade do por-mor-de-si, e servem, aqui, à facilitação da compreensão dessa dinâmica ela mesma, como dinâmica de autoultrapassamento do *Dasein* na

²⁰⁷ „Der Dämmerzustand, in dem ein solches frühes Dasein ist, besagt nicht, daß noch kein Verhältnis zum Seienden da wäre, sondern nur, daß dieses Sichverhalten zu . . . noch kein bestimmtes Ziel hat. Das Sein bei Seiendem ist gewissermaßen noch umwölkt, noch nicht aufgehellt, so daß dieses Dasein noch keinen bestimmten Gebrauch machen kann von dem Seienden, bei dem es immer schon seinem Wesen nach ist. Dem Dämmerzustand entrissen zu werden, heißt nicht, aus dem Subjektkreis hinausgehen, sondern das Draußensein bei... entwölkt sich, wird hell und in der Helle geschieht das erste Sehen. Das Wobei geht dem Dasein auf. Dies ist ein Aufgehen des zuvor schon Habens“.

direção de novas configurações do mundo e, conseqüentemente, do próprio si-mesmo.

Em *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), texto igualmente dedicado à dinâmica concreta de acontecência da transcendência, é evidente, por exemplo, não apenas essa associação explícita do *devoir si-mesmo* à mobilidade própria do mundo humano, mas também uma afirmação de que esse mundo pode permanecer não mais que um lusco-fusco, uma *alvorada do mundo* (*Weltdämmer*; cf. GA 9, p. 167). Nesse texto, Heidegger observou que a *envergadura* (*Weite*) do todo do mundo humano é essencialmente *modificável, mutável* („*die Weite dieses Ganzen ist veränderlich*“; cf. GA 9, p. 156). Na medida em que o *Dasein concede significado a si próprio* (*sich zu bedeuten gibt*; cf. GA 9, p. 157) precisamente a partir desse todo do mundo, isto é, uma vez que ele *vem a si, acede a si* (*Auf-es-zukommen*) desde o mundo, então a *ipseidade* tem o caráter-do-mundo, e vice-versa: “à ipseidade pertence mundo; e esse é essencialmente referido ao *Dasein*” (GA 9, p. 157)²⁰⁸. Sendo assim, a *irrupção do mundo* (*Aufbruch von Welt*; GA 9, p. 166), cuja conseqüência é a *oportunidade* (*Gelegenheit*; cf. GA 9, p. 159) da entrada-do-ente no mundo, pode ter o caráter de uma *alvorada* (*Weltdämmer*; cf. GA 9, p. 167), e isso significa dizer: “o *Dasein* funda (institui) um mundo tão somente em fundando a si mesmo em meio ao ente” (GA 9, 167)²⁰⁹.

Nesse horizonte, é possível compreender melhor as considerações de Heidegger sobre o *Dasein* no recém-nascido, como indicação da acontecência do *devoir mundo* e do *devoir si-mesmo* para o ente que traz consigo a marca dual de espalhamento e por-mor-de-si. Insistindo no conceito de *Dasein*, de ser o *aí* (*Da*), Heidegger quer pôr ênfase no *já ser sempre fora* (*Draußensein*) que, em conformidade com a sua concepção da existência humana, determina os traços

²⁰⁸ „Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*. Dasein gibt »sich« aus »seiner« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d. h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. [...] Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen“.

²⁰⁹ „Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem“.

característicos também do recém-nascido: um movimento para o interior do mundo, para o interior do espaço, sem meta e, entretanto, em um direcionamento para algo (cf. GA 27, p. 115)²¹⁰. Precisamente esse caráter de mobilidade direcionada ao mundo, ao espaço, associado ao ser-junto-ao-ente (manifesto, por exemplo, no choro do recém-nascido, indicativo de seu *ser-concernido* pelo ente; *Betroffensein*), constitui o horizonte temático a partir do qual o nascimento é pensado no interior da *metafísica do Dasein*.

A partir das indicações dadas por Heidegger, pode-se dizer que isso que ele chama de “*factum do nascimento*” (*Faktum der Geburt*; GA 27, p. 124) é precisamente o inusitado do ser-junto ao subsistente, do ser-concernido como *exposição* (*Ausgesetztheit*) e como *confrontação* (*Auseinandersetzung*), para um ente que, essencialmente, é um *aí* (*Da*). Para o recém-nascido, esse ser-concernido (a exposição; a confrontação) tem sobretudo, pensa Heidegger, a forma da *sonolência* (*Dämmerzustand*), da qual ele precisa ser *arrancado* (*entrissen*), a fim de amadurecer. Assim, pode-se dizer que o *nascimento* (*Geburt*), em sentido metontológico-metafísico, é a saída da situação inicial de *opacidade-nebulosidade*, na direção da *relativa claridade do poder-ser* („in die relative Helle seines Seinkönnens“; GA 27, p. 340). Assim, compreende-se por que o nascimento, tal como o pensa Heidegger nesse § 15 de GA 27, não é nada que o *Dasein* tenha propriamente deixado para trás (cf. p. 124): pois ele existe nascendo, isto é, ganhando a sua relativa claridade e, nesse movimento, estabelecendo relacionalidade direcionada, dotada de uma meta (*Ziel*), tendo em vista o seu caráter de pulsão de espalhamento, de um lado, e a vincularidade interna do por-mor-de-si, de outro.

Agora, com a apropriação operada por Heidegger do conceito

²¹⁰ „Wenn wir uns ganz elementar die Art des Daseins eines Kindes im ersten Moment seines Erdenndaseins vergegenwärtigen, so ist es Schreien, zappelnde Bewegung in die Welt, in den Raum hinein, ohne jedes Ziel und doch gerichtet auf . . . Ziellosigkeit ist nicht Ungerichtetheit und Gerichtetheit ist nicht Ausrichtung auf ein Ziel, sondern Gerichtetheit heißt überhaupt auf zu..., hin zu..., weg von...“.

antropológico-pragmático de mundo, vemos que essa passagem da sonolência opaca à relativa transparência de si somente se faz possível como participação (*mitspielen*) no *jogo da vida*. Heidegger diz:

“Mundo” é título para a brincadeira-jogo que a transcendência brinca e joga. O ser-no-mundo é o brincar-jogar originário dessa brincadeira-jogo de que cada *Dasein* fático necessita tomar parte, a fim de poder se desdobrar, e de tal forma que, facticamente, essa brincadeira-jogo o determina desse ou daquele modo na duração de sua existência (GA 27, 312)²¹¹.

Diante disso, aliás, bem pode se impor a um *Dasein* concreto, por razões dignas de serem pensadas, a obstrução da possibilidade de brincar e jogar, mesmo estando sempre já posto no jogo. Heidegger indica que o *Dasein* cotidiano, o homem adulto médio, pode “se esquecer” de algo que uma vez vivenciara, a possibilidade do brincar-jogar: “se brincar-jogar é uma prerrogativa da criança, então isso significa inicialmente apenas que a brincadeira- jogo de algum modo pertence ao ser humano. Talvez a criança só seja criança porque ela é, em um sentido metafísico, algo que nós adultos já não concebemos mais de forma alguma” (GA 27, p. 310-311)²¹². O ser da criança em um sentido metafísico, isso que os adultos já não mais concebem, tem que ver precisamente com a dinâmica interna da *formação figuradora de mundo*: o desvelamento lúdico das possibilidades do ser do ente no decurso de um espalhamento característico: a pressão-pulsão desveladora de multiplicidade em um todo unitário, a livre *vinculação* com o ente em seu todo.

Talvez seja possível dizer que, tomado como está pelas ocupações corriqueiras da cotidianidade média, o adulto já deixou há muito de brincar e jogar o jogo do ser. A *impropriedade (Uneigentlichkeit)* da existência, nesse

²¹¹ „Welt« ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt. Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz“.

²¹² „Wenn es ein Vorrecht des Kindes ist zu spielen, so bedeutet das zunächst nur, daß das Spiel irgendwie zum Mensehen gehört. Vielleicht ist das Kind nur Kind, weil es in einem metaphysischen Sinne etwas ist, was wir Erwachsenen überhaupt nicht mehr begreifen“.

sentido, bem pode ser lida como uma tendência ao arrefecimento no trato com o ente, uma obliteração da essência lúdica do ser-no-mundo; e a propriedade (*Eigentlichkeit*), por ser turno, a possibilidade da singularização, talvez signifique, na vida adulta, precisamente saber brincar-jogar²¹³. A transcendência, afinal, não é apenas a origem do mundo: ela é, como já indicamos, também origem da *ipseidade*, da *mesmidade* do ente que existe *por mor de si mesmo*. Assim, o jogo que a transcendência brinca não é apenas o jogo do mundo, mas também o jogo do si-mesmo, do por-mor-de-si; e esse jogo pode variar desde a opacidade incipiente na sonolência dormitante do recém-nascido até à relativa claridade do sujeito que, apercebido de si, se responsabiliza por si. Aqui, fundamental é reter, porém, que mais originária que a assunção da ipseidade por parte do si-mesmo é a pressão-pulsão lúdica da transcendência, que viabiliza o fenômeno unitário do si-mesmo, o fenômeno total do mundo, como aspectos do *aí* (*Da*), o espaço de manifestidade do ente, agora manifesto também em seu caráter de *espaço de jogo* (*Spielraum*; cf. GA 9, p. 166-167). Dito diretamente: um mundo somente se faz possível em sua unidade com o *Dasein* porque este último traz consigo, como marca de sua transcendência, um elemento lúdico:

A expressão “jogo da vida” surgiu certamente do fato de que o ser-um-com-o-outro acontecencial do ser humano oferece o aspecto de uma colorida multiplicidade, mutabilidade, ocasionalidade. Tudo isso, porém, isso que é visível, apenas pode ser o reflexo da essência do *Dasein*, que se põe facticamente aí em jogo de modo acontecencial. Em outras palavras: é necessário que haja um caráter lúdico na essência do *Dasein*, se é que ele deve poder oferecer esse aspecto (GA 27, p. 310)²¹⁴.

²¹³ Algo nesse sentido está na famosa sentença de Schiller, em *Sobre a educação estética do homem* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*): “o ser-humano brinca apenas onde ele é ser-humano no sentido pleno da palavra e ele só é plenamente ser-humano ali onde ele brinca”; „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“. O mesmo aparece na clínica psicanalítica de Donald Winnicott, que associa o poder-brincar à saúde psíquica: pois “onde o brincar não é possível, então o trabalho efetuado pelo terapeuta é dirigido no sentido de trazer o paciente de um estado em que não é capaz de brincar para um estado em que o é” (1971, p. 51); “where playing is not possible, then the work done by the therapist is directed towards bringing the patient from a state of not being able to play into a state of being able to play”.

²¹⁴ „Der Ausdruck »Spiel des Lebens« ist gewiß daraus erwachsen, daß das geschichtliche Miteinandersein der Menschen den Anblick einer bunten Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit,

Multiplicidade, mutabilidade, ocasionalidade – nada senão um reflexo (*Widerschein*) da essência lúdica do *Dasein*. Esse aspecto *colorido (bunt)* do mundo humano, assim, é espelhamento da acontecência de multiplicidade (ou multiplicação) para esse ente de constituição essencialmente *simples*, indecomponível, o *Dasein*. Somente a apreensão do aspecto lúdico da transcendência viabiliza a compreensão do caráter de jogo do mundo, tomado na acepção abrangente, isto é, como totalidade do *compreendido (das Verstandene)*, em todos os direcionamentos possíveis, no interior do horizonte aberto com o espalhamento da transcendência, a vibração da temporalidade. Heidegger diz:

No que diz respeito à questão sobre a totalidade do todo disso que nós denominamos mundo, com efeito, temos realmente que dizer o seguinte: a totalidade do ser sempre já compreendido a cada vez no *Dasein*, em especial o caráter desse compreender e a organização do compreendido, o ser-no-mundo enquanto tal, – o mundo tem o caráter do jogo (GA 27, p. 310)²¹⁵.

Com essa afirmação, Heidegger eleva o conceito de *jogo (Spiel)* a um estatuto amplamente abrangente e, no sentido da *metafísica do Dasein*, a um estatuto *metafísico*, compreensivo-inclusivo (*inbegrifflich*), na medida em que ele é capaz tanto de apreender o caráter de totalidade específico do todo do ser enquanto o compreendido, o mundo, como também de abranger o *Dasein* na conceptualização da essência do *fenômeno* em sentido amplo, isto é, do *fenômeno* como a datitude (*Gegebenheit*) unitária, concomitante e indissociável de ipseidade e mundo, pois *jogo* não é apenas um caráter do mundo, mas um caráter do próprio *Dasein*²¹⁶. De modo ainda mais específico, Heidegger esclarece

Zufälligkeit, bietet. Aber all das, dieses Sichtbare, kann ja nur eben der Widerschein sein des Wesens des Daseins, das sich da faktisch geschichtlich abspielt. Mit anderen Worten: Es muß im Wesen des Daseins ein Spielcharakter liegen, wenn es diesen Anblick soll bieten können“.

²¹⁵ „Wir müssen nun in der Tat mit Rücksicht auf die Frage nach der Ganzheit des Ganzen dessen, was wir Welt nennen, sagen: Die Ganzheit des je im Dasein immer schon verstandenen Seins, insbesondere der Charakter dieses Verstehens und die Organisation des Verstandenen, das In-der-Welt-sein überhaupt, - die Welt hat den Charakter des Spiels“.

²¹⁶ Quem primeiro compreendeu essa abrangência do conceito de brincadeira ou jogo, em Heidegger, foi Eugen Fink (1905-1975), o autor de *Spiel als Weltsymbol* (1960). Como observa Bruzina (cf. 2004, p. 129; 136), Fink anotou sistematicamente as preleções de Heidegger em Freiburg desde o inverno 1928/29 até 1931. Especialmente na compreensão do brincar-jogar como êxtase do homem para o mundo, em Fink (*Spiel als Ekstase des Menschen zur Welt*; cf. 1960, §

também que, se o mundo pode ser caracterizado como a *organização do compreendido* (*die Organisation des Verstandenen*), isto é, como a organização do ser ele mesmo em seu caráter de multiplicidade, então isso se deve ao fato de que a brincadeira-jogo, como caráter da transcendência, envolve um peculiaríssimo *livre formar* (*freies Bilden*), a *formação de mundo* (*Weltbildung*), uma dinâmica no interior da qual são formadas as *regras* (*Regeln*) de jogo do mundo humano. Heidegger enumera o essencial em quatro pontos:

1) Brincar-jogar é um livre formar que sempre tem a sua própria harmonia, na medida em que ele a forma para si em meio ao brincar-jogar; 2) brincar-jogar, com isso, embora seja um livre formar, é precisamente o vínculo; porém, não como uma figuração desprendida, e sim como o vincular-se que forma em se vinculando ao... e no... [ato] lúdico do formar; 3) conseqüentemente, o brincar-jogar nunca é um comportamento com relação a um objeto, de forma alguma um mero comportar-se com relação a...; antes disso, o brincar-jogar a brincadeira-jogo e a brincadeira-jogo do brincar-jogar [constituem] sobretudo um acontecer originário, em si indecomponível; 4) brincar-jogar, nesse sentido, denominamos o ser-no-mundo, a transcendência, a qual nós, inicialmente, caracterizamos como ultrapassamento do ente; o ser-no-mundo já sempre transpôs e envolveu o ente na sua brincadeira-jogo; é nesse brincar-jogar que ele forma primeiramente o espaço, inclusive no

20), salta aos olhos o eco heideggeriano. Fink escreve: “A brincadeira-jogo humana é um modo particularmente insigne como o *Dasein*, em compreendendo, se comporta para com o todo do que é, [o modo] como ele se deixa atravessar pelo todo. [...] Precisamente na medida em que o homem é essencialmente determinado pela possibilidade da brincadeira-jogo, ele é determinado pelo imperscrutável-indeterminado, o não-firme, o aberto, o ondejante-possível do mundo vigente, o qual é refletido nele. Na brincadeira-jogo humana acontece um êxtase do *Dasein* para o mundo. O brincar-jogar é, por essa razão, sempre mais que apenas um comportamento intramundano qualquer, um agir, ser-em-ação do ser humano. Na brincadeira-jogo o ser-humano ‘transcende’ a si mesmo, ele ultrapassa as fixações com que ele se envolveu e em que ele se ‘realizou’, ele torna de algum modo revogáveis as decisões irrevogáveis de sua liberdade, ele dá origem a si mesmo, ele emerge de toda situação fixada para o interior do fundamento vital de possibilidades que estão a jorrar originariamente, – ele pode sempre começar a partir do novo e livrar-se do peso de sua história de vida (FINK, 1960, p. 230-231). No original: „Das Menschenspiel ist eine besonders ausgezeichnete Weise, wie das Dasein verstehend sich zum Ganzen dessen, was ist, verhält und wie es sich vom Ganzen durchschwingen läßt; [...] Gerade sofern der Mensch wesenhaft durch die Spielmöglichkeit bestimmt ist, ist er bestimmt durch das Unergründlich-Unbestimmte, das Unfeste, Offene, das Wogend-Mögliche der waltenden Welt, die in ihm widerscheint. Im menschlichen Spiel ereignet sich eine Ekstase des Daseins zur Welt. Spielen ist deswegen immer mehr als nur irgendein binnenweltliches Benehmen, Handeln, In-Aktion-sein des Menschen. Im Spiel „transzendiert“ der Mensch sich selbst, übersteigt er die Festlegungen, mit denen er sich umgeben und in denen er sich „verwirklicht“ hat, macht er die unwiderrufflichen Entscheidungen seiner Freiheit gleichsam widerrufbar, entspringt er sich selber, taucht er aus jeder fixierten Situation in den Lebensgrund urquellender Möglichkeiten, - kann er immer von neuem beginnen und die Last seiner Lebensgeschichte abwerfen“.

sentido real, no interior do qual nós encontramos o ente (GA 27, 316)²¹⁷.

Pode-se dizer que a transcendência, o ser-no-mundo em seu sentido originário, é aqui um brincar-jogar a brincadeira-jogo do ser e do mundo, um brincar-jogar o jogo da vida. Do ponto de vista da *metafísica do Dasein*, a transcendência é, assim, a instauração, no seio do ente como um todo, de um *espaço de jogo*, um espaço harmônico que se configura e reconfigura continuamente, sem nunca deixar de, nesse movimento, conceder a unidade ou a regra interna de seu próprio jogo, isto é, a ligação, a união, o vínculo. É por isso que o “ato” lúdico originário – *pressão, pulsão, espalhamento* – é sempre um *acontecer irruptivo e vinculado*, no sentido de que dispõe de unidade e não acontece – nem aconteceria – não fosse essa unidade do simplesmente unificante – *ipseidade, por-mor-de-si*.

A transcendência é lúdica, assim, pois o autoultrapassamento, enquanto configurador de sempre novas visões de mundo, isto é, de sempre novos envolvimento do ente, implica novas formas de brincar-jogar o jogo do ser e do mundo. Ou dito de outro modo: a *experiência da vida*, a única que viabiliza um *conhecimento do mundo* – um conhecimento do homem, nos termos da *Antropologia* de Kant – é compreendida por Heidegger, nesse momento, como a própria tarefa de ser, preservado um aspecto que lhe é inerente, a saber, o fato de que ela envolve – e precisa envolver – o inusitado, o não previamente visualizado ou disponível, aquilo que se interpõe como novidade e que necessita, pois, ser integrado e articulado no movimento do livre formar da transcendência, isto é, em seu jogo, em sua brincadeira.

²¹⁷ „1. Spielen ist ein freies Bilden, das je seine eigene Einstimmigkeit hat, sofern es sich sie im Spielen bildet. 2. Spielen ist damit, obzwar freies Bilden, gerade die Bindung, aber nicht ein abgelöstes Gebilde, sondern das bildende Sichbinden an und in das spielende Bilden selbst. 3. Spielen ist daher nie ein Verhalten zu einem Gegenstand, überhaupt kein bloßes Verhalten zu..., sondern das Spielen des Spiels und Spiel des Spielens zumal ein ursprünglich in sich unzerstrenliches Geschehen. 4. Spielen in diesem Sinne nennen wir das In-der-Welt-Sein, die Transzendenz, die wir zunächst immer kennzeichneten als Überstieg über das Seiende. Das In-der-Welt-sein hat immer schon zuvor das Seiende überspielt und umspielt; in diesem Spielen bildet es allererst den Raum, sogar im wirklichen Sinne, innerhalb dessen wir Seiendes antreffen“.

O compreendido, a totalidade ontológica, é o que vai sendo figurado (*gebildet*), o que vai sendo brincado (*gespielt*) no decurso desse jogo, razão pela qual Heidegger pode dizer que “a compreensão de ser e o ser ele mesmo se formam com a formação do mundo”, isto é, que “o ser-no-mundo enquanto transcendência, enquanto a brincadeira-jogo transcendental, é sempre formação de mundo” (GA 27, p. 314)²¹⁸. Na *metafísica do Dasein*, no contexto da transformação metontológica da ontologia fundamental, trata-se, enfim, de descrever a dinâmica concreta do autoultrapassamento do *Dasein*, isto é, o *modus essendi* da transcendência, como dissemos anteriormente. A apropriação do conceito antropológico-pragmático de mundo, como vimos, não serve senão a isso, isto é, ela provê o conceito chave para essa descrição, o conceito do *jogo da vida*. Heidegger opera, porém, uma peculiar apropriação desse conceito, na medida em que pensa essa brincadeira-jogo desde o caráter lúdico da transcendência. Mais: a brincadeira-jogo serve como conceito-guia para a caracterização da transcendência ela mesma, conceito de capital importância na *metafísica do Dasein*, sua espinha dorsal:

Nós empregamos [o título] “mundo” em um sentido originário e ao mesmo tempo abrangente. Nós apreendemos a transcendência como a brincadeira-jogo, a transcendência ela mesma com respeito inicialmente ao momento da compreensão de ser, mas com isso também o seu caráter lúdico. Quando falamos acerca do ser-no-mundo como um brincar-jogar, então aqui não temos em mente o brincar-jogar uma brincadeira em um sentido vulgar, apenas transposto e de algum modo ampliado para o todo do *Dasein*; nem tampouco temos em mente um brincar-jogar com o ente, mas também não um brincar-jogar com o ser, e sim brincar-jogar o ser, pôr o ser em jogo, configurá-lo nessa brincadeira-jogo (GA 27, p. 315)²¹⁹.

Esse jogo, precisamente, é o *livre formar (freies Bilden)* do todo do

²¹⁸ „[...] daß das Verständnis des Seins und dieses selbst sich vielmehr bildet mit der Bildung der Welt. In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentes Spiel ist immer Weltbildung“.

²¹⁹ „Wir gebrauchen »Spiel« in einem ursprünglichen und zugleich weiten Sinne. Wir fassen die Transzendenz als Spiel, die Transzendenz selbst zunächst hinsichtlich des Momentes des Seinsverständnisses, mithin hat auch dieses Spielcharakter. Wenn wir vom In-der-Welt-sein als Spielen sprechen, dann ist hier nicht gemeint, ein Spiel spielen im vulgären Sinne, nur übertragen und gleichsam vergrößert auf das ganze Dasein, oder gar aber: mit dem Seienden spielen, aber auch nicht spielen mit dem Sein, sondern: das Sein spielen, erspielen, in diesem Spiele erbilden“.

“compreendido” (*das Verstandene*), o todo do próprio ser, em cuja acontecência se configura uma visão de mundo e, por meio dela, a singularização de um *Dasein* fáctico, concreto. Se o *principium constitutum* da unificação precisa ser anterior àquilo que está submetido à possível unificação, então talvez o princípio da unificação seja, em Heidegger, o princípio da necessária integração na brincadeira-jogo, isto é, a articulação do sentido desvelado, da possibilidade desvelada do ente, no jogo do mundo. A abrangência da unificação no jogo do mundo é a própria abrangência da brincadeira-jogo, ela mesma aquilo que, na medida em que transpõe e envolve o ente em um jogo, vale como a inauguração do âmbito do ser-abarcado. Assim como a pressão, na mônada, revela-se como aquilo que deixa nascer em si a multiplicidade, isto é, como a origem essencial da multiplicidade, também no *Dasein* é o brincar-jogar, enquanto o seu princípio de formação, o que deixa nascer o múltiplo. Este é, em suma, o aspecto extático da brincadeira-jogo da transcendência²²⁰.

Assim como no contexto da teoria monadológica da substância importava a Heidegger mostrar que aquela mesma noção última capaz de descrever o *ente enquanto ente* – o conceito de *pressão (Drang)* – deveria prover também o caminho para e explicação do *ente no seu todo*, também aqui, na *metafísica do Dasein*, é preciso que o conceito capaz de apreender terminologicamente a essência acontecencial do *Dasein*, a brincadeira-jogo, explique a possibilidade do ente como totalidade, ou seja, explique a multiplicação, a fenomenalização do mundo e do ser. O *Dasein*, o ente que traz consigo um elemento lúdico como o traço distintivo de sua dinâmica interna - uma dinâmica de liberdade e de vínculo -, precisa ele próprio “devir” mundo. Precisamente essa questão é pensada nessa teorização do *modus essendi* da transcendência. A descrição da dinâmica concreta da transcendência, a dinâmica intrínseca do

²²⁰ Fink (2010, p. 18) observou algo que, parece-nos, pode ser dito também de Heidegger, a saber: “a brincadeira-jogo doa o presente” („*Das Spiel schenkt Gegenwart*”), isto é, a essência do brincar-jogar enquanto tal revela-se como um *presencizar (Gegenwärtigen)*.

Dasein, é essa que compreende a temporalização, a vibração extática, como a viabilização de uma vibração (*Schwingung*) cuja essência se apreende no conceito da brincadeira: a força (*Kraft*), a pressão (*Drang*), a pulsão (*Trieb*), originada nessa vibração do diapasão do tempo, é um *brincar-jogar* (*spielen*).

Vimos que o mundo tem, assim, o caráter da brincadeira-jogo. Agora podemos interpretar: a fenomenolização do ser, o devir-mundo do *Dasein*, no decurso do qual ele se singulariza, é um vir-à-luz ou, no mínimo, um paulatino vir-à-relativa-claridade em deixando insurgir, na confrontação lúdica com o ente, as unidades de sentido. Esse é, enfim, o modo de *acontecência* (*Geschehen*) da própria *liberdade* (*Freiheit*), pois “*somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo*” (trad. de E. Stein), isto é, “*a liberdade, apenas, pode deixar um mundo ter vigor e acontecer como mundo para o Dasein*” (GA 9, p. 164)²²¹. A descrição da *acontecência* do mundo por parte de Heidegger, assim, é essencialmente *aleteiológica*, isto é, precisa ser compreendida desde o movimento de desvelamento das possibilidades do ser do ente – multiplicação das unidades de sentido –, contrapondo-se à concepção da liberdade como o *ter-início* ou o *dar-início* (*Anfangen*) a uma série causal, tal como na noção de *espontaneidade*. A liberdade, antes, é a fundação unitária da multiplicação de unidades de sentido no espalhamento lúdico do próprio fundamento (transcendência) – *fundamento* (*Grund*) que, como veremos, tem o caráter de um *abismo* (*Abgrund*). Para concluir, é preciso passar, então, a uma consideração positiva da liberdade no período da *metafísica do Dasein*.

3.3. A essência da liberdade humana e a *acontecência* da formação figuradora de mundo: a conceptualização do *ter-início* do mundo humano em perspectiva *aleteiológica*

Se tomarmos as preleções universitárias e os textos publicados por Heidegger no período da *metafísica do Dasein* como um conjunto, então será possível afirmar que o conceito de *liberdade* (*Freiheit*) não designa, nesse período,

²²¹ „*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen*“ (grifo do autor).

outra coisa senão o *caráter lúdico* (*Spielcharakter*; GA 27, p. 315) da própria transcendência. Liberdade e transcendência, afinal, são uma só e mesma coisa (cf. GA 26, p. 238). Logo, o *brincar-jogar o ser* (*das Sein spielen*; GA 27, p. 315) que, como vimos na seção anterior, apreende a essência da transcendência, revela-se como o *movimento originário* que a liberdade consuma no *Dasein*, abrindo o horizonte da formação figuradora de mundo (*Weltbildung*). Há um *brincar-jogar* (*spielen*) na base do movimento humano; e é ele o que explica não apenas a possibilidade da transformação e da novidade – a mobilidade interna do mundo –, mas também a essência do *ter-início* (*Anfangen*) do movimento propriamente humano, radicalizando, no interior de uma *metafísica do Dasein*, o conceito da *espontaneidade* e redefinindo, com isso, também os caminhos para a conceptualização da *essência* da liberdade humana.

Assim, dada a devida consequência à afirmação segundo a qual há um elemento lúdico no próprio *Dasein*, um caráter lúdico na transcendência, então será possível mostrar que Heidegger compreende o movimento humano, no período da *metafísica do Dasein*, precisamente como a *propagação* ou *expansão lúdica* do todo ontológico, o todo da multiplicidade de ser. Esse movimento, viabilizado a partir da *livre vibração* (*freie Schwingung*) da temporalidade extática, acontece propriamente na medida em que o *Dasein*, desbordando em possibilidade (*überschwingend in Möglichkeiten*; cf. GA 9, p. 175), conhece a resistência (*Widerstand*) do ente, ao qual ele está *exposto* (*ausgesetzt*) e com o qual ele necessita se *confrontar* (*auseinandersetzen*), dando início à *brincadeira-jogo* (*Spiel*) – *desbordamento versus resistividade* – no decurso da qual as unidades de sentido que constroem o mundo humano *explodem* (*Auseinanderbrechen*), *irrompem* (*Aufbrechen*)²²².

Esse acontecer lúdico de mundo, o ter-início do mundo humano como o brincar-jogar da transcendência, não poderia ser concebido, porém, por meio da

²²² Caracterizaremos, na sequência, o que significa aqui *explodir*, *irromper*.

noção tradicional de *espontaneidade*, uma vez que esta é pensada sobretudo como um tipo de causalidade, noção da qual Heidegger quer tomar distância. Para o autor, é preciso primeiramente *radicalizar* a compreensão do que significa, para o ente que *existe* enquanto um *si-mesmo* (*Selbst*), o fato de que o seu peculiar movimento interno de propagação – a formação figuradora de mundo (*Weltbildung*) – possa ter início a partir de si. Isso somente se faz, contudo, por meio de uma clarificação do modo de ser desse ente, no conceito da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e enquanto liberdade. Em uma passagem de *Vom Wesen des Grundes* (GA 9), o filósofo concede algumas indicações do caminho que, com vistas à determinação da essência da liberdade, parecia-lhe decisivo percorrer:

*Somente a liberdade pode deixar um mundo viger e devir mundo para o Dasein. O mundo nunca é, o mundo devém mundo. Nessa interpretação da liberdade, haurida a partir da transcendência, reside, no fim, uma caracterização mais originária de sua essência perante a determinação dela enquanto espontaneidade, isto é, enquanto um tipo de causalidade. O ter-início-a-partir-de-si concede apenas a característica negativa da liberdade, o fato de que não há, na continuidade do retroceder, nenhuma causa determinante. Essa caracterização, porém, não vê que está a falar de modo indistinto a respeito de “ter-início” e de “acontecer”, sem que o ser-causa seja expressamente caracterizado a partir do modo específico de ser do ente que é *assim*, o *Dasein* (GA 9, p. 164; itálicos do autor)²²³.*

O excerto é uma clara indicação de que o problema da liberdade, da essência da liberdade humana, em Heidegger, está essencialmente atrelado ao tema da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*), expresso aqui nos termos do *viger* (*walten*) e do *devir mundo* (*welten*) do mundo humano. Esse, como vimos, é o tema da *metontologia* de Heidegger, a questão sobre a possibilidade de que um todo ontológico, constituído por uma multiplicidade variada de unidades de

²²³ „*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet. Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d. h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber vor allem, daß sie ontologisch indifferent von »Anfangen« und »Geschehen« spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des so Seienden, des Daseins, charakterisiert.*“

sentido, *aconteça* a partir de uma unidade vital, o próprio *Dasein*, que tem o caráter da *pressão* (*Drang*), da *pressão* como *temporalização* (*Zeitigung*)²²⁴. Segundo o texto citado, a liberdade é o que possibilita o mundo, o devir-mundo do mundo. Porém, que isso seja possível, não tem que ver com a *espontaneidade* do sujeito, mas sim como o modo de *acontecer* do próprio *Dasein*. Desde esse *acontecer primeiro* – a própria *liberdade* – é que, vê-se aí, o problema da causalidade poderia ser pensado.

No verão de 1930, em preleção universitária explicitamente dedicada à questão *Da essência da liberdade humana* (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*; GA 31), Heidegger vai novamente se colocar criticamente ante a interpretação tradicional do *ter-início* do movimento humano enquanto espontaneidade, isto é, ante a noção de liberdade como uma forma de causalidade. Ali, a pergunta será formulada por ele nestes termos: “*liberdade é um problema da causalidade? Ou causalidade é um problema da liberdade?*”²²⁵ (GA 31, p. 137; itálicos do autor). A resposta de Heidegger, apresentada explicitamente apenas no final dessa preleção (§§ 29-30), vai afirmar a segunda dessas alternativas e, tal como indicado no excerto acima, vai apontar para a constituição interna do *si-mesmo* como o âmbito no interior do qual o problema de um *ter-início-a-partir-de-si* (*von-sich-selbst-anfangen*) deve ganhar um tratamento (cf. GA 31, p. 300). Heidegger esclarece assim sua crítica à compreensão da liberdade como espontaneidade, isto é, como uma forma de causalidade:

Causalidade, enquanto uma categoria, é um caráter básico do ser do ente. Se tivermos em conta o fato de que o ser do ente, em primeiro lugar e o mais das vezes, é apreendido como presentidade constante – e nisso reside o *ter-sido-produzido*, o produzir, o fabricar, um realizar em sentido

²²⁴ A associação direta de *pressão* (*Drang*) e *temporalização* (*Zeitigung*) está em GA 26, p. 271, onde Heidegger diz: “[...] porque o temporalizar (*pressão*) designa, em si mesmo, o acontecer extático da entrada no mundo, na medida em que a transcendência já é em si mesma o possível saltar-sobre, além do ente possível que pode adentrar em um mundo”. No original: „[...] weil die *Zeitigung* (der *Drang*) in sich das ekstatische Geschehen des Welteinganges besagt, sofern die Transzendenz schon in sich selbst der mögliche Übersprung ist über das mögliche Seiende, das in eine Welt eingehen kann“.

²²⁵ „Ist Freiheit ein Problem der Kausalität, oder ist Kausalität ein Problem der Freiheit?“.

amplo, o qual abriga em si o causar e o ser-causa –, então torna-se manifesto: a *causalidade* é, precisamente no sentido do entendimento tradicional do ser do ente, seja no entendimento vulgar ou na metafísica tradicional, a *categoria fundamental do ser enquanto ser-subsistente* (GA 31, p. 299-300)²²⁶.

Vê-se aqui, desde já, que a crítica de Heidegger ao ter-início como espontaneidade e à liberdade como forma de causalidade dirige-se, em última instância, ao predomínio do paradigma causal na conceptualização da essência da liberdade humana, no tratamento da essência do *Dasein*. Diante dessa pretensão, é preciso ter claro que não se trata agora, em Heidegger, de relativizar o problema da liberdade da vontade, ou da liberdade do agir – problemas esses que, a bem da verdade, têm a sua pertinência e relevância próprias e que, de certo modo, são assimilados na problemática da *resolução* (cf. SZ, §§ 61-66)²²⁷. A crítica de Heidegger, como observou Vigo (2010), tem antes o sentido de mostrar que a noção de espontaneidade traz consigo pressupostos e implicações que não condizem com a essência *histórico-acontecencial* (*geschichtlich*) do *Dasein*: essa essência, primeiramente, precisa ser explicitada enquanto tal, de modo que a liberdade humana possa ser pensada antes da colocação do problema da vontade, antes da colocação do problema do agir.

²²⁶ „Kausalität ist als Kategorie ein Grundcharakter des Seins des Seienden. Bedenken wir, daß das Sein des Seienden zunächst und zumeist begriffen wird als beständige Anwesenheit — und darin liegt Hergestelltheit, Herstellen, Verfertigen, im weiteren Sinne Verwirklichen, das in sich birgt Verursachen und Ursachesein —, dann wird ersichtlich: Die *Kausalität* ist gerade im Sinne des überlieferten Verstandes des Seins des Seienden, im vulgären Verstande wie in der traditionellen Metaphysik, die *Grund-kategorie des Seins als Vorhandensein*“.

²²⁷ Essa assimilação é caracterizada nos seguintes termos por Nichols: “Dasein recovers or retrieves its “self” from the they-self by making the decision not to simply go with the flow of average everydayness, but rather, in a concerted “making up for not choosing,” Dasein must adhere to the disclosive call of conscience, which summons Dasein to its ownmost potentiality-of-being-a-self (SZ 267-69/247-49). Heidegger’s play on the term *Entschlossenheit* (resoluteness) indicates that freedom is in fact the fundamental category underlying the entire movement of thought throughout his deconstructive fundamental ontology. Meaning literally “unlockedness”—being freed and open for some possibility (ultimately death)—*Entschlossenheit* is the most primordial truth of Dasein (SZ 297/273). For Heidegger (both early and late), authentic philosophy is discourse concerning the possibility and actuality of freedom” (NICHOLS, 2000, p. 4). A tese final, Segundo a qual a liberdade, tanto para o primeiro como para o segundo Heidegger, determina o tema do discurso filosófico autêntico, é um reflexo da posição defendida primeiramente por Fical (1988), para quem a filosofia de Heidegger como um todo pode ser sintetizada no título de uma *fenomenologia da liberdade* – tese essa que não temos condições de avaliar no contexto do presente trabalho.

Assim, pode-se dizer que o conceito heideggeriano de liberdade, no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*, é, sobretudo, um conceito *metontológico-metafísico*, no sentido preciso da expressão: um fenômeno cuja abrangência já sempre envolveu previamente uma compreensão de totalidade – logo, o problema do *ente no todo* –, tendo sempre incluído nesse questionamento aquele ente que traz consigo a possibilidade do perguntar, o *Dasein*. *Liberdade* designa um conceito *metafísico* por excelência, no sentido “autêntico” ou “positivo” que esse conceito tem nesse momento da reflexão de Heidegger, um conceito *compreensivo-inclusivo (inbegrifflich)*²²⁸. Nessa acepção abrangente, o conceito de liberdade tem, em Heidegger, sobretudo um aspecto *cosmológico-transcendental*. Todavia, é importante ressaltar que o encaminhamento dado por Heidegger ao problema não terá a forma de uma pergunta pela *possibilidade* da liberdade, enquanto problema de sua compatibilidade com a causalidade da natureza, um discurso sobre o lugar da liberdade no interior da natureza.

Tradicionalmente, afinal, trata-se de saber como é possível compatibilizar a liberdade humana com a causalidade da natureza, isto é, como é

²²⁸ A discussão de Heidegger sobre a liberdade na preleção do semestre de verão de 1930 (GA 31) tem início por meio de uma discussão do subtítulo da preleção: “*Introdução à filosofia*”. Não haveria, afinal, uma contradição em pretender introduzir à filosofia por meio do tratamento de uma questão filosófica *específica*? Pois, enquanto uma introdução à *filosofia*, não caberia a esse curso prover uma orientação ao *todo* dessa disciplina universitária chamada filosofia? Heidegger rebaterá essa aparente contradição. Para ele, a questão da liberdade não constitui nenhuma questão *específica, restrita* a um determinado domínio de objetos. Contrariamente a esse entendimento, Heidegger afirma que a liberdade diz respeito ao todo do questionamento filosófico (cf. GA 31, p. 2-3). Por exemplo: com frequência a liberdade é compreendida como independência em face das determinações da natureza ou em face de Deus (cf. GA 31, p. 6). Essa indicação da liberdade, o conceito da liberdade negativa como independência em face da natureza ou de Deus, seria já uma indicação de que a liberdade, enquanto problema filosófico, não é nada que se restrinja a um certo domínio ôntico, mas diz respeito à totalidade do ente, uma vez que não seria possível compreender a essência da liberdade a não ser interrogando sobre o modo de ser disso *em face de que* a liberdade é independente, ou seja, a não ser interrogando sobre o modo de ser do ente enquanto tal e no todo (cf. GA 31, p. 6-7). Além disso, na medida em que põe em questão o todo do ente, o problema da liberdade repercute sobre as raízes da existência humana (cf. GA 31, p. 18). Essa repercussão tem o caráter de um *assalto (Angriff)*; cf. GA 31, p. 34), pois se trata de uma questão que, na medida em que pergunta na direção do todo (*ins-Ganze-fragen*), já sempre se dirige também às raízes do *Dasein (an-die-Wurzel-gehen)*, envolvendo a questão da existência humana enquanto tal (cf. GA 31, p. 26; 34-35). É por isso que *liberdade* é um conceito metafísico por excelência, isto é, um conceito *compreensivo-inclusivo (inbegrifflich)*.

possível que, no horizonte de uma concepção cosmológica determinada pela noção de *causa*, seja possível a insurgência da liberdade humana. Segundo o modo clássico de encaminhamento desse problema, o mundo natural é uma trama cuja feitura está determinada pelo princípio de causalidade; e nesse mundo, precisamente, deve ser possível a liberdade humana, mas como um *outro tipo de causa* e como causa de um *outro tipo de fenômenos*. Em geral, a liberdade é, nessa tradição, uma *causa livre (freie Ursache)* e visa-se, com essa definição, a uma especificação de seu significado e de sua possibilidade no interior do mundo da causalidade natural²²⁹. Heidegger, todavia, não se inscreverá na tradição compatibilista do problema da liberdade, nem vai defender, tampouco, um incompatibilismo: ele questiona o paradigma causal enquanto tal, isto é, interessa-lhe problematizar os supostos etiológico-arqueológicos da metafísica tradicional (a metafísica ontoteológica de presentidades), tendo em vista, especialmente, o seu reflexo na colocação do problema da liberdade humana e na conceptualização da essência do *Dasein*.

As críticas de Heidegger são, sobretudo, duas: 1) o paradigma causal não permitiria compreender a liberdade em sua dimensão radical e originária, pois reduz a liberdade, segundo sua interpretação, a um fenômeno intramundano, no quadro de uma cosmologia bastante determinada pela noção de causa; 2) ao reduzir a liberdade a um fenômeno intramundano, a doutrina tradicional da liberdade oblitera o seu papel de *possibilitante (das Ermöglichende)*, isto é, não se apreende aquilo que, em Heidegger, será o essencial, a saber, a liberdade como um requisito da possibilitação (*Ermöglichung*) da própria abertura do ser e do mundo, a liberdade humana como o *acontecimento originário (Urgeschehen; Urgeschichte)* do *Dasein*.

²²⁹ Hans Ruin resume bem como o problema se coloca desde Descartes: “La pensée philosophique moderne est sans conteste inaugurée par un discours sur la *liberté* et la place qu’elle occupe dans la nature. L’étape initiale de cette constellation (moderne) est édiflée dans les *Méditations métaphysiques*, où Descartes établit la distinction entre la substance matérielle et la substance spirituelle, entre l’étendue et la pensée, au moyen d’une démonstration de l’autonomie du doute méthodique. La pensée est essentiellement libre, dans son opposition à la nature qui est conditionnée par les lois de la causalité” (RUIN, 2008, p. 57).

O enfrentamento do problema da liberdade humana traz consigo, então, o todo da crítica de Heidegger à metafísica ontoteológica tradicional, em seus supostos básicos: a ontologia da *presentidade constante* (*beständige Anwesenheit*; cf. GA 31, § 7d). Não é por acaso, assim, que o conceito de *liberdade* acede a um protagonismo temático no período da *metafísica do Dasein*, vindo mesmo a designar a questão fundamental de toda a filosofia. Aquilo pelo que se pergunta com a questão da liberdade, aquilo que se tem em vista, não é, pensa Heidegger, nenhuma questão particular, mas antes a questão sobre o fundamento do mundo e do movimento humanos, sobre a possibilitação do mundo em sua unidade com o *Dasein* – o problema transcendental do mundo –, como o problema da possibilitação da multiplicidade própria do todo ontológico do mundo humano, a partir da unidade simples e unificante do si-mesmo.

A *cosmologia fenomenológica* de Heidegger (a expressão é de Cassinari, 2001), contudo, é essencialmente *aleteiológica*, isto é, ela está radicalmente contraposta ao paradigma causal, etiológico-arqueológico, na medida em que o *um* que vige como *unificante* é o aberto na livre vibração da temporalidade, sobretudo tendo em vista o seu aspecto *porvindouro* (*zukünftig*), o êxtase do *futuro* (*Zukunft*), o qual, de certa forma, prevalece, na medida em que “vem primeiro” – na medida em que *acontece* primeiro –, viabilizando o por-mor-de-si. O que assim *tem-início*, o movimento propriamente humano, foi viabilizado, então, pela própria *liberdade*, conceito que não é, em Heidegger, senão uma *desformalização* daquele da *temporalidade* (*Zeitlichkeit*): origem porvindoura do vir-a-si (*auf-sich-zu*) do si-mesmo²³⁰. Liberdade, então, é o conceito que precisa orientar a colocação dos problemas da investigação filosófica. Heidegger diz:

²³⁰ A preleção sobre Leibniz do verão de 1928 concede, como indicamos, nova e revigorada preponderância ao êxtase do *futuro*, do *porvir* (*Zukunft*), uma vez que retoma a concepção preposicional dos esquemas da temporalidade (cf. KISIEL, 2001, p. 262-264) e busca enfatizar o peculiar giro em torno do próprio ser que é o vir-a-si, ser-para-si ou estar-voltado-a-si na forma do ser-por-mor-de-si: “esse vir-a-si desde a própria possibilidade, o qual jaz previamente, é o conceito primário e extático do *futuro*” (GA 26, p. 266). Na tradução Juan José García Norro para o castelhano: “este hasta-sí a partir de la propia posibilidad que se encuentra en el anticipo es el concepto primario, extático del *futuro*”. No original: „Dieses im Vorweg liegende Auf-sich-zu aus der eigenen Möglichkeit ist der primäre, ekstatische Begriff der *Zukunft*“.

A essência da liberdade acede propriamente à vista tão somente quando nós a buscamos como o fundamento da possibilidade do Dasein, como aquilo que jaz ainda antes de ser e de tempo. Tendo em vista esse esquema, nós precisamos levar a cabo uma completa modificação do lugar da liberdade, de tal modo que resulte agora: o problema da liberdade não está entalhado na questão guia e na questão fundamental da filosofia, mas, de modo oposto: a questão guia da metafísica se funda na questão sobre a essência da liberdade (GA 31, 134; itálicos do autor)²³¹.

Ao dizer que o problema da liberdade não está entalhado na questão guia (*Leitfrage*) da filosofia – e a questão guia foi, para Heidegger, o *τί τὸ ὄν* grego, enquanto pergunta pelo ser do ente; cf. GA 31, p. 39 –, Heidegger está a indicar que a essência da liberdade humana não deve ser pensada no âmbito da metafísica ontoteológica tradicional, dada a dependência desta última ao sentido restrito de ser como presentidade constante, isto é, dado o modelo etiológico-arqueológico, incompatível com a essência do *Dasein*. Por outro lado, ao dizer que a questão guia da metafísica se funda na questão sobre a essência da liberdade humana, Heidegger está reiterando o *caráter de fundamento* da própria liberdade, designada como o *fundamento (Grund)* do *Dasein* e situada “antes” mesmo de ser e de tempo; e isso precisamente porque, com a questão sobre a essência da liberdade humana, pergunta-se pelo *acontecer* (“*essenciar*”) da própria *verdade do ser* – na terminologia de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930; GA 9) –, como questão do copertencimento do ser e do tempo, questão fundamental e suscetível de tratamento tão somente na conceptualização da essência da liberdade humana: o irromper porvindouro do si-mesmo em meio ao ente no todo.

É assim que Heidegger acaba por especificar também o lugar da questão filosófica sobre a essência do homem no quadro do projeto de uma *Metafísica do Dasein*. Nessa preleção do semestre de verão de 1930 (GA 31), a noção de liberdade é alçada em definitivo a um protagonismo temático,

²³¹ „Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt. Auf das Schema hin gesehen müssen wir eine vollkommene Umstellung des Ortes der Freiheit vollziehen, so daß sich jetzt ergibt: Das Freiheitsproblem ist nicht in die Leitfrage und Grundfrage der Philosophie eingebaut, sondern umgekehrt: die Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit“.

designando a questão por excelência de toda filosofia. Com isso, Heidegger maneja cuidadosamente uma amarração da *questão fundamental* da metafísica – a copertença de ser e tempo – à problemática filosófico-antropológica, aí especificada como questão sobre a essência da liberdade humana. A questão sobre a essência do homem, porém, enquanto questão de *essência (Wesen)* – isto é, enquanto questão do seu acontecer/essenciar aleteiológico –, não se deixa propor e elaborar via antropologia, mas tão somente no quadro de uma *Metafísica do Dasein*, ou seja, apenas no horizonte do problema raiz que é o copertencimento do ser e do tempo. Ou, dito de outro modo, a antropologia filosófica somente é possível, tal como indicado em uma nota de rodapé do texto de *Einleitung in die Philosophie* (cf. GA 27, p. 313-314), como *metafísica do Dasein*, isto é, como um questionamento *compreensivo-inclusivo (inbegrifflich)* do vínculo do *Dasein* com o ente no todo – uma *hermenêutica do vínculo*, como defendemos aqui, uma *cosmologia fenomenológica* (na formulação de Cassinari, 2001), a ser desenvolvida em perspectiva *alateiológica* (como indica Vigo, 2008).

Assim, se a liberdade é o fundamento da *possibilidade (Möglichkeit)* do si-mesmo, ela é também o requisito da *possibilitação (Ermöglichung)* do mundo. “A liberdade mesma transcende”, diria Heidegger na preleção sobre Leibniz, “nela se consoma e sempre já se consumou a ultrapassagem sobre o ente” (GA 26, p. 253)²³². Essa ultrapassagem, como indicamos, tem o caráter do *desbordamento (Überschwingung)*; e esse desbordamento, por sua vez, traz consigo o seu *contrapeso* („*Der freie Widerhalt des Umwillen*“; GA 26, p. 248), como aquilo que o *obriga* a um *retorno ao ente*. Nesse retorno, o *Dasein* “conhece” o ente como o que presta *resistência (Widerstand)*; cf. GA 26, p. 279) à sua pulsão de espalhamento e propagação, percebendo-se como envolvido no *aprendizado do ente* (cf. GA 26, p. 212)²³³. Aqui se revela, mais uma vez, o caráter de *ter sido*

²³² „Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende [...]“.

²³³ Em *Ser e tempo*, § 43, Heidegger discutiu a tese de Dilthey segundo a qual a realidade do real não é algo que se dê ao *pensar (Denken)* ou ao *apreender cognitivo (Erfassen)* puros, tal como se

posto em jogo do *Dasein*, o horizonte de um ser-envolvido com algo que, essencialmente, se lhe subtrai, precisando ser primeiramente conquistado – o ente. A brincadeira-jogo que aí se instaura, precisamente, deixa acontecer a *multiplicação* (*Vermannigfaltigung*; cf. GA 26, p. 173), em cuja propagação o mundo se configura. É nesse sentido, então, que o homem é uma *possibilidade da liberdade* (*Möglichkeit der Freiheit*), uma obra da liberdade. Heidegger diz:

Liberdade humana significa, agora, não mais: liberdade enquanto atributo do homem, mas o contrário disso: *o homem enquanto uma possibilidade da liberdade*. Liberdade humana é a liberdade na medida em que ela irrompe [*durchbricht*] no homem, tomando-o para si e, por meio disso, possibilitando-o. Se a liberdade é fundamento da possibilidade do *Dasein*, raiz de ser e tempo e, com isso, o fundamento da possibilitação da compreensão de ser, em toda a sua envergadura e preenchimento, então o homem, *fundando-se* em sua existência sobre... e *em...* essa liberdade, é aquela estância e oportunidade na qual e com a qual o ente no todo devém revelado [manifesto] e é aquele ente através do qual o ente no todo enquanto tal *fala na medida em que o atravessa* [*hindurchspricht*] e, assim, se *expressa* [*durchspricht*]. No início da preleção, quando aproximávamo-nos do que foi nomeado no tema como de uma coisa subsistente entre outras, vimos então ali o homem como um ente entre

defende em toda filosofia da consciência em que vigore o que esse último denominou “princípio de fenomenalidade”, mas é, antes, *experienciada* (*erfahren*) pela *vida* (*Leben*) nos fenômenos do *impulso* (*Impuls*) e da *vontade* (*Wille*), tal como seria defendido também na “teoria voluntativa do *Dasein*” desenvolvida posteriormente por Scheler. Heidegger assimila, de certo modo, essa concepção, embora considere a reflexão de Dilthey demasiado restrita aos problemas impostos pela *teoria do conhecimento* (*Erkenntnistheorie*), imputando-lhe, então, uma determinação insuficiente do fenômeno da vida. Para o autor de *Ser e tempo*, apenas o esclarecimento adequado do fenômeno da “vida”, com uso de aspas no § 43 de *Ser e tempo*, poderia promover a compreensão da realidade do real, a explicação da *resistência* (*Widerstand*) ou da *resistividade* (*Widerständigkeit*; cf. § 43, 210) do real. Pois “resistência”, diz Heidegger, “vem ao encontro em um não-atravesar, como obstáculo a um querer-atravesar. Com isso, porém, algo já está aberto, em cuja direção a pulsão e a vontade *acham-se expostos*” („Widerstand begegnet in einem Nicht-durch-kommen, als Behinderung eines Durch-kommen-wollens. Mit diesem aber ist schon etwas erschlossen, worauf Trieb und Wille *aus sind*“; SZ, 210). A *exposição* ao ente desde a abertura (*Erschlossenheit*) da transcendência, a abertura do *aí* (*Da*), é o ponto que, no § 43 de *Ser e tempo*, interessava a Heidegger ressaltar, isto é, Heidegger está a afirmar que a experiência da resistência – do ente como aquilo que não se deixa atravessar ou transpassar – supõe a abertura de mundo. Contudo, Heidegger afirmará também que a envergadura (*Weite*) e o direcionamento (*Richtung*) dos exercícios de descoberta do ente que vem ao encontro do *Dasein* em um mundo são determinados por essas experiências de resistência vivenciadas pelo ser-no-mundo. Na *metontologia* e na *metafísica do Dasein*, precisamente esse aspecto ganhará relevo, isto é, sem questionar, de forma alguma, a precedência da abertura ontológica de mundo como condição de possibilidade da experiência de resistência, trata-se, contudo, de mostrar como precisamente essa experiência (uma confrontação; um dissenso; *Auseinandersetzung*) é decisiva para a construção do mundo humano, isto é, para a formação figuradora de uma totalidade, para a fixação da visão de mundo, requisito de possibilitação da individuação – *principium individuationis* – do *Dasein*.

outros, minúsculo, quebradiço, impotente, fugaz, um pequeno canto no universo do ente. Agora, visto desde o fundamento de sua essência, a liberdade, torna-se claro para nós o incomensurável e maravilhoso, que ele exista enquanto o ente no qual o ser do ente e, com isso, esse mesmo [ente] no todo, está revelado [manifesto]. Ele é aquele ente em cujo ser mais próprio e em cujo fundamento essencial *acontece a compreensão de ser*. O homem é, assim, incomensurável de um modo que um Deus nunca pode ser, porque precisaria ser completamente diferente. Esse incomensurável, que nós aí conhecemos e somos, pode ser algo do gênero apenas enquanto o mais finito. Nessa finitude, porém, [está] o existente devir-conjunto do que se contrapõe no interior do ente e, por essa razão, a *oportunidade* e a *possibilidade da explosão e irrupção* do ente *em sua multiplicidade de modos e maneiras*. Nisso reside, ao mesmo tempo, o problema nuclear da possibilidade da verdade enquanto desentranhamento (GA 31, p. 135; itálicos do autor)²³⁴.

É interessante notar no excerto a discussão implícita da teoria da parte e do todo em conformidade com a oposição *Descartes x Leibniz*, tal como expusemos sucintamente em 3.1. Tomar o homem como um caso exemplar do ente simplesmente dado ou subsistente (*vorhanden*) – como um ponto geométrico, por exemplo –, ainda que possa servir para a indicação de sua pequenez, não é o procedimento adequado à explicação do mundo humano, do movimento humano, menos ainda à determinação de sua finitude, algo distinto daquilo que se designa por meio de adjetivos tais como “quebradiço” ou “fugaz”. Dito de outro modo: o término-a-partir-de-si, se for compreendido enquanto *causa livre*, implica ou

²³⁴ Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*. Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht. Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins ist, die Wurzel von Sein und Zeit und damit der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle, dann ist der Mensch, *gründend* in seiner Existenz auf und *in* dieser Freiheit, diejenige Stätte und Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurchspricht* und so *ausspricht*. Im Beginn der Vorlesung, als wir an das im Thema Genannte herantraten wie an ein unter anderem vorhandenes Ding, da sahen wir den Menschen als ein Seiendes unter anderem, winzig, gebrechlich, ohnmächtig, flüchtig, eine kleine Ecke im All des Seienden. Jetzt aus dem Grunde seines Wesens, der Freiheit, gesehen, wird uns das Ungeheure und Wunderbare deutlich, daß er als das Seiende existiert, in dem das Sein des Seienden und damit dieses im Ganzen offenbar ist. Er ist dasjenige Seiende, in dessen eigenstem Sein und Wesensgrund *das Seinsverständnis geschieht*. Der Mensch ist so ungeheuerlich, wie ein Gott nie sein kann, weil er ganz anders sein müßte. Dieses Ungeheuerliche, das wir da wirklich kennen und sind, kann solches nur sein als das Endlichste, aber in dieser Endlichkeit die existente Zusammenkunft des Widerstreitenden innerhalb des Seienden und deshalb die *Gelegenheit* und *Möglichkeit des Auseinanderbrechens und Aufbrechens* des Seienden *in seiner Viel- und Andersartigkeit*. Hier liegt zugleich das *Kernproblem der Möglichkeit der Wahrheit als Entborgenheit*.

pressupõe uma compreensão do que acontece no interior do mundo humano como sendo não mais do que uma sequência de *eventos pontuais subsistentes ou simplesmente dados (Begebenheiten)*, admissíveis tão somente no âmbito de uma compreensão linear do tempo (cf. GA 31, § 19a, p. 174-178). Pensado, porém, desde o fundamento de sua essência, percebe-se o quão peculiar é o modo como o *Dasein* está referido e vinculado ao ente como um todo. Considerado a partir da liberdade, o *Dasein* é apreendido como a oportunidade para o explodir e para o irromper do próprio ente no todo – o qual *fala no ser-o-aí na medida em que o atravessa (hindurchspricht)* e, assim, *se expressa, pronunciando-se (auspricht)* nele de algum modo.

A liberdade é, assim, o acontecer que inaugura, em meio ao ente como um todo, o *dever-conjunto (Zusammenkunft)*, isto é, a *ligação (Bindung)*, no *um* do si-mesmo/por-mor-de-si, da variada multiplicidade de modos e de maneiras de ser que constituem o todo ontológico, o mundo. A *metafísica do Dasein*, enquanto investigação temática – metafísica *do Dasein* no sentido do genitivo objetivo – olha para o *Dasein* no todo de sua relacionalidade vinculada ao ente e, desde um tal ponto de vista, torna tema da investigação filosófica precisamente essa explosão irruptiva do ente em uma multiplicidade de modos e maneiras de ser. Considerando que o *Dasein* não é uma unidade morta, mas sim um “ponto metafísico” no qual *se espelha (spiegelt sich)* o todo da dinâmica do mundo, a *metafísica do Dasein* enquanto pesquisa temática interroga, então, quanto à acontecência de um deixar *ser (sein)*, *imperar (walten)* e *mundear (welten)* o todo ontológico desde a instauração da liberdade, isto é, ela pergunta pelo *princípio da formação (Prinzip der Formung)* desse todo, cujas partes são unidades de sentido em multiplicidade variada; e cuja insurgência mesma, por sua vez, torna-se tema de investigação.

Assim, pode-se dizer que o ter-início-a-partir-de-si quando pensado a partir do fundamento da essência do *Dasein*, a liberdade – a *livre vibração (freie Schwingung)* da transcendência –, permitiria ver que o mundo humano acontece

não como encadeamento de meros eventos pontuais simplesmente dados, mas sim como *propagação extática* (*Erstreckung*), como *desbordamento* (*Überschwung*), isto é, como *pressão-pulsão* (*Drang*) na direção de sempre novas figurações de totalidade ou, em suma, como passagem de uma situação inicial de sonolência ou lusco-fusco (tal como no *Dasein* da criança em GA 27, § 15) à relativa claridade de si. Compreender a essência da liberdade humana é compreender, então, a possibilitação da *explosão irruptiva* (*Auseinanderbrechen*) do ente em uma multiplicidade de modos e de maneiras de ser – unidades de sentido –, a explosão do que se contrapõe continuamente (*das Widerstreitende*), mas que devém-conjunto na unidade unificante prévia do por-mor-de-si, que transfere, concede, doa a força de caráter vinculante (*Verbindlichkeit*).

Enquanto unidade unificante *prévia*, unidade possibilitada na própria liberdade (origem do por-mor-de-si), o *Dasein* deixa acontecer a multiplicação e a transformação, deixa insurgir as unidades de sentido em um exercício *lúdico* (*spielerisch*) da tarefa de ser. O jogo se configura como jogo, então, precisamente no momento em que o desbordamento (*Überschwung*), possibilitado na livre vibração da temporalidade (liberdade), conhece a resistência (*Widerstand*) prestada pelo ente: pois “com base nesse *desbordamento*, o *Dasein* está sempre já além do ente, como dizemos; e isso, contudo, de modo tal que ele experimenta primeiramente o ente na *resistência*, enquanto aquilo contra que o *Dasein* transcendente é impotente” (GA 26, 279; grifo nosso)²³⁵.

Aqui se constitui, propriamente, a *exposição* enquanto *confrontação*; e é nesse âmbito, igualmente, que se coloca “o problema nuclear da possibilidade da verdade enquanto desencobrimento”²³⁶. Se o *Dasein* é uma possibilidade da

²³⁵ „Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist“.

²³⁶ Esse nexa entre os problemas de *liberdade* e *verdade* perpassa o texto da conferência *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9). Ali, Heidegger escreve: “A liberdade, compreendida assim enquanto o deixar-ser o ente, preenche e consoma a essência da verdade, no sentido do desencobrimento do ente. A ›verdade‹ não é uma característica da proposição correta, a qual é dita a respeito de um

liberdade, isso se deve ao fato de que ele próprio já foi sempre envolvido e completamente tomado por algo que lhe excede, isto é, pela explosão irruptiva do ente na confrontação entre desbordamento e resistividade, explosão viabilizada a partir do movimento porvindouro do por-mor-de-si da liberdade, e articulada também por esse mesmo movimento. A consideração do aspecto explosivo ou irruptivo na experiência *com* o ente permite, ademais, notar a diferença fundamental de Heidegger com relação a Leibniz. O *Dasein* de Heidegger, enfim, a despeito de todos os ganhos de uma destruição apropriativa da monadologia, não é a mônada de Leibniz. A principal diferença entre o *Dasein* e a mônada diz respeito ao caráter *extático* do primeiro, à propagação ou expansão temporal (*Erstreckung*) que já sempre, por conta da sua liberdade, o dispôs no “arrebato” (*Entrückung*), no ser-fora-de-si (*Draußensein*) – o “arroubo” que, como em um *raptus* (*raptus*; cf. GA 26, p. 265), tornou necessária a exposição *vinculada* da transcendência ao ente, abrindo espaço ao espalhamento (*Streuung*), isto é, inaugurando o espaço de jogo da confrontação lúdica, o *livre formar figurador* (*freies Bilden*), a *formação figuradora* de mundo (*Weltbildung*). Assim, se Heidegger, por um lado, reconhece na teoria monadológica da substância, na mônada como unidade vital assinalada pela pressão-pulsão na direção de sempre novas configurações de totalidade, uma ideia perspicaz, por conta do modo como ela dá expressão à unidade originariamente unificante, ele, por outro lado, não pode conceber um encapsulamento do *Dasein*, o que implicaria o oposto de toda liberdade – pois liberdade é, em uma palavra,

›objeto‹ por meio de um ›sujeito‹ humano e que então, não se sabe em que região, ›vale‹; a verdade é o desencobrimento do ente, por meio do qual uma abertura essência [devém *essente*]. Todo comportamento humano e o seu posicionamento está exposto à sua abertura. Por essa razão é que o homem é no modo da ek-sistência” (GA 9, p. 190). No original: „Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem. Die »Wahrheit« ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches »Subjekt« von einem »Objekt« ausgesagt wird und dann irgendwo, man weiß nicht in welchem Bereich, »gilt«, sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west. In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt. Deshalb ist der Mensch in der Weise der Ek-sistenz“.

*abertura*²³⁷.

Dito de outra maneira: se Heidegger, por um lado, assimila a concepção de Leibniz, segundo a qual uma unidade unificante a partir de si mesma prescindia de toda janela (*Fenster*), ele, por outro, fundamenta essa concepção em uma base absolutamente outra. Leibniz concebeu a mônada, o *speculum vitale*, como um *mundus concentratus* – e, como explica Heidegger, isso implica uma recusa, na ideia do sujeito, por exemplo, de toda *receptividade* (*Receptivität*; cf. GA 27, p. 144). Assim, a mônada não tem janela porque não precisa de nenhuma – ela já tem tudo nela mesma, embora de modo *concentrado*, *comprimido*. Heidegger dirá, é certo, que também o *Dasein* não precisa de janela nenhuma. A razão, contudo, é absolutamente outra: “os seres humanos não precisam de nenhuma [janela], não porque não precisem ir para fora, mas sim porque já são essencialmente fora”. E acrescenta: “essa fundamentação [...] é o *index* de uma determinação essencial do sujeito totalmente diferente; não se trata de complementar o ponto de partida monadológico e de melhorá-lo por meio de preenchimento, mas sim de radicalizá-lo” (GA 27, p. 144-145)²³⁸.

Essa radicalização da monadologia acontece como crítica do caráter de *mundus concentratus* da mônada, pois Heidegger compreende o *Dasein*, a liberdade da transcendência, como um *nihil originarium*, como a possibilidade da *origem* (cf. GA 26, 271-272). O conceito do *nada originário* é uma indicação de um

²³⁷ “Enquanto esse deixar-ser, ele [o *Dasein*] se expõe ao ente enquanto ente e transpõe todo o comportamento para o interior do aberto; o deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si, expôr-se em sendo ex-sistente; a essência da liberdade, considerada de acordo com a visada da essência da verdade, mostra-se como a exposição ao desencobrimento do ente” (GA 9, p. 189). No original: „Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene. Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden“.

²³⁸ „Dagegen besagt unsere Interpretation mit Leibniz: Die Monade, das Dasein hat keine Fenster, weil sie keine braucht. Aber die Begründung ist verschieden: Die Menschen brauchen keine, nicht, weil sie nicht hinaus zu gehen brauchen, sondern weil sie wesentlich schon draußen sind. Diese Begründung aber ist Index einer total anderen Wesensbestimmung des Subjekts. Es gilt nicht, den monadologischen Ansatz zu ergänzen und durch Einfühlung zu verbessern, sondern zu radikalisieren“.

tipo de *possibilitação* que não tem o caráter de *causa* (*Ursache*), que não se pensa em conformidade com a lógica do *produzir* (*Her-stellen*), como o início da série simplesmente dada de meros eventos pontuais. O *nada originário* de Heidegger, assim, não é nem o *ex nihilo nihil fit* (*nada advém do nada*) da metafísica tradicional – concepção que revela o *nada* (*das Nichts*) como um mero não-ente (*Nicht-Seiend*) –, nem tampouco o *ex nihilo fit ens creatum* da dogmática cristã, no âmbito da qual o todo do ente subsistente tem a sua unidade assegurada por Deus, que o cria desde o nada (cf. GA 9, p. 119). Heidegger subverte a formulação antiga e afirma: *ex nihilo omne ens qua ens fit*, isto é, a partir do nada, enquanto *nihil originarium*, o ente *devém* ente, isto é, adentra o mundo *enquanto* (*qua*) ente em um todo – e isso significa: o ente *devém* ente no interior de um todo ontológico assinalado pelos aspectos de *possibilidade*, *multiplicidade*, *transformação*, *novidade* e *mobilidade*.

O *nihil originarium* é a liberdade: a livre vibração da temporalidade extática, a possibilitação do mundo enquanto o horizonte ontológico, enquanto a multiplicidade do ser. O *nihil originarium* é pressão de espalhamento (*princípio da formação*) retida no por-mor-de-si (*princípio da unidade*). Na *pressão* como *temporalização*, aí considerado também o contrapeso do por-mor-de-si, tem início o espalhamento da transcendência. É no decurso do espalhamento que o si-mesmo “ganha” mundo. Para um *Dasein* concreto, porém, pensado para além de sua neutralidade metafísica, esse mundo é um *devir-mundo* (*welten*) por meio de um *descerrar* (*Erschließen*) e de um *tornar-manifesto* (*Offenbaren*) o ente como ente em um todo, algo que acontece sempre e necessariamente na *exposição* e *confrontação* com o ente, na descoberta e experiência da resistência: “a manifestação ôptica acontece ela mesma no encontrar-se em meio ao ente, em conformidade com uma tonalidade afetiva e de modo pulsional, e nos comportamentos em face do ente, prementes e volicionais, que são aí co-

fundados” (GA 9, p. 131)²³⁹. Ou, tal como diria Heidegger em *Einleitung in die Philosophie* (GA 27):

Apenas porque o *Dasein* é um ente tal que, para ele próprio, se trata, em seu ser, desse próprio ser, é que ele está entregue ao ente, e mesmo necessariamente. Nós ouvimos, pois: o *Dasein* é descerrado; o ente que ele não é está revelado para ele; porém, mostra-se agora: não no sentido de um mero conhecimento, ao contrário; uma vez que o *Dasein*, essencialmente, saiu de si, ele foi entregue ao ente e à sua supremacia; aliás, não apenas à supremacia, por exemplo, das forças na natureza, mas também aos poderes e às forças que o *Dasein*, enquanto ente, abriga em si mesmo. [...] O *Dasein* não é, e essencialmente nunca é, isolado do ente e, então, apenas entregue “a” ele; ao contrário, enquanto *Dasein* ele se encontra em meio ao ente. Isso não quer dizer, porém, que ele ocorra meramente entre outros entes. O “em meio”, ao contrário, quer dizer: o *Dasein* é transpassado pelo ente ao qual ele está entregue. O *Dasein* é corpo, corpo vivo e vida; ele não tem a natureza apenas e tão somente enquanto o objeto da consideração, ao contrário, ele é natureza; contudo, certamente não como a configurar um conglomerado de matéria, corpo vivo e alma; ele é natureza *qua* ente transcendente, *Dasein*, transpassado e atravessado pelo ente em uma afinação. A cada vez no modo de um ser-afinado, o *Dasein* se encontra em meio ao ente que o transpassa. Trata-se, aqui, de um conceito de natureza de caráter fundamentalmente mais abrangente e mais originário: *natura, nasci*, a partir de si, algo de que o *Dasein*, enquanto si-mesmo livre, não se assenhora. O *Dasein* não é apenas então em meio à natureza porque lhe ocorra entrar em uma relação com ela, ao contrário, ele está em meio à natureza antes de todo o livre comportar-se em face dela. Ele já sempre se encontra nela [na natureza] (GA 27, 326; 327-328)²⁴⁰.

²³⁹ „Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden“. Na tradução de E. Stein: “A revelação ôntica mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela disposição de humor, pela impulsividade e em comportamentos em face do ente, tendências e volitivos que se fundam naquele sentimento de situação”. Em inglês, por D. F. Krell: “Ontic manifestation, however, occurs in our finding ourselves, in accordance with our attunement and drives, in the midst of beings and in those ways of comporting ourselves toward beings in accordance with our striving and willing that are also grounded therein”.

²⁴⁰ „Nur deshalb, weil das Dasein ein solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, ist es an das Seiende preisgegeben, und zwar wesensnotwendig. Denn wir hörten, das Dasein ist erschlossenes; Seiendes, das es nicht ist, ist ihm offenbar; aber jetzt zeigt sich: nicht im Sinne einer bloßen Kenntnis, sondern, weil das Dasein wesenhaft aus sich herausgetreten ist, ist es dem Seienden und dessen Übermacht preisgegeben, und zwar nicht nur der Übermacht etwa der Naturgewalten, sondern auch den Mächten und Gewalten, die das Dasein als Seiendes in sich selbst birgt. [...] Das Dasein ist nicht und wesenhaft nie vom Seienden isoliert und dabei nur »an« es preisgegeben, sondern als Dasein befindet es sich inmitten des Seienden. Das besagt wiederum nicht, es kommt unter anderem Seienden auch vor, sondern das »inmitten« besagt: Das Dasein ist vom Seienden, dem es preisgegeben ist, durchwaltet. Das Dasein ist Körper und Leib und Leben; es hat Natur nicht nur und erst als Gegenstand der Betrachtung, sondern es ist Natur; aber eben nicht

É no quadro dessa peculiar situação de envolvimento pelo ente – a natureza no próprio *Dasein* – que se deve compreender a razão da recuperação por parte de Heidegger, no período da *metafísica do Dasein*, da terminologia impessoal do “*es weltet*”, o *devir mundo* do mundo. Enquanto totalidade ontológica sustentada em um determinado *como* (*wie*), mundo não é um simples produto da transcendência; muito antes disso, o mundo mundaniza, isto é, acontece como mundo ou devém mundo no decurso da confrontação da transcendência com o ente, ao qual ela se acha exposta: “tudo cresceu na confrontação direta do *Dasein* com o ente ao qual ele, enquanto *Dasein*, vê-se sempre já referido” (GA 27, p. 163)²⁴¹.

Essa exposição, esse fora-de-si, tem sua origem na liberdade da transcendência – e é a liberdade que transfere a vincularidade ao ente, concedelhe o caráter de vir ao encontro enquanto vinculante. Nessa confrontação, nessa brincadeira-jogo, forma-se o mundo, ou seja, o mundo é construído – a compreensão de ser *devém* visão de mundo – precisamente no acontecimento de uma *confrontação* da transcendência com o ente no todo, um jogo de *desbordamento* (da transcendência; da liberdade; da temporalidade) e *resistência* (do ente no sentido do subsistente em sentido amplo). Essa confrontação ou dissenso, por sua vez, constitui o *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*) em termos heideggerianos: uma dinâmica da formação figuradora de mundo por meio de um enfrentamento que, para o *Dasein*, inicia em um enfrentamento com a natureza nele mesmo: “transcender o ente, isto é, ser-em-um-mundo significa ser-entregue

so, daß es ein Konglomerat von Materie, Leib und Seele darstellt; es ist Natur qua transzendierendes Seiendes, Dasein, von ihr durchwaltet und durchstimmt. Je in der Weise eines Gestimmtseins befindet sich das Dasein inmitten des es durchwaltenden Seienden. Es geht hier um einen grundsätzlich weiteren und ursprünglicheren Naturbegriff: natura, nasci, von sich her, dessen das Dasein als freies Selbst nicht mächtig ist. Das Dasein ist nicht erst auf Grund dessen, daß es sich einfallen läßt, in eine Beziehung zur Natur zu treten, sondern vor allem freien Verhalten zur Natur inmitten derselben. Es befindet sich je schon in ihr“.

²⁴¹ „[...] alles ist in der direkten Auseinandersetzung des Daseins mit dem Seienden erwachsen, an das es sich qua Dasein immer schon verwiesen sieht“.

ao ente” (GA 27, p. 326)²⁴².

Mundo, agora, é algo já um tanto mais complexo que o mundo-projeto de *Ser e tempo*, pois não designa tão somente a totalidade conjuntural do mundo-da-obra, mas envolve também a problemática peculiar do τὸ θεῖον: “o ente puro e simples – o firmamento: o abrangente e dominante, aquilo debaixo de que e em que estamos lançados, aquilo por que somos tomados e assaltados, o dominante” (GA 26, p. 13)²⁴³. Com a devida e importante ressalva, naturalmente: essas forças da natureza são poderes que o *Dasein*, enquanto ente, abriga desde sempre em si próprio, como aquilo de que ele *não* se assenhora, como aquilo que já sempre o transpassou, dispondo-o em uma determinada totalidade afetiva. Prescindindo de toda janela, estando já sempre fora, o *Dasein* está, assim, essencialmente vinculado ao ente, referido e remetido ao ente, entregue ao ente que, então, o invade. O *Dasein* está, em outras palavras, *colocado em um jogo*, por conta de sua liberdade. Assim, ele é a expressão de uma unidade não-mediada da compreensão de ser e do devir mundo do mundo, de tal modo que já sempre foi tomado pelo acontecimento da entrada do ente no mundo, acontecimento que o implica, de uma forma ou de outra, em uma dinâmica de formação figuradora de mundo (*Weltbildung*).

É precisamente a essência desse movimento de figuração (*Bildung*), originado na temporalização do tempo (uma *vibração livre*, não uma *causa livre*), o que Heidegger está a pensar agora, nesse período da *metafísica do Dasein*, quando fala em um *brincar o ser* por parte da transcendência. Ser em um mundo enquanto participante do jogo da vida significa, pois, descobrir-se lançado em uma situação peculiar: a transcendência se espalha continuamente, ela desborda em possibilidades na medida em que se lança “além” do ente, disseminando-se no decurso da multiplicação das unidades de sentido. O ente ele mesmo, contudo, é

²⁴² „Transzendieren das Seiende, d.h. In-der-Welt-sein heißt, an das Seiende preisgegeben sein“.

²⁴³ „τὸ θεῖον meint: das Seiende schlechthin - der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige“.

quem, nessa brincadeira, “ri por último”: pois ele se subtrai, ele resiste à pressão de espalhamento no *Dasein*, ele se mostra em sua *supremacia (Übermacht)*. Nessa situação, porém, não resta ao *Dasein* senão o *deixar-ser* o mundo, isto é, deixar-ser a formação figuradora de mundo, precisamente em se rendendo ao ente, isto é, deixando-se tomar pelo ente – ao qual, a bem da verdade, ele está sempre já entregue: “deixar-ser é entregar-se ao ente” (GA 9, 188)²⁴⁴.

O *Dasein* como pressão-pulsão de espalhamento (temporalização), como um desbordamento pressionante internamente regulado pelo por-mor-de-si (porvir), já sempre se lançou sobre o ente, além do ente, desbordando em possibilidades de ser; nesse lançar-se sobre, ele se descobre, porém, vinculado ao ente, sobretudo à natureza nele mesmo, ao ente como aquilo que resiste, ou como aquilo que se subtrai. Porém, uma experiência dessa natureza, essencial para algo como uma *formação figuradora de mundo (Weltbildung)*, é possível apenas ali onde há a liberdade: pois “apenas a liberdade pode ser a origem do vínculo” (GA 26, p. 25). É a concessão de vincularidade (*Verbindlichkeit*) ao ente, pois, a partir do por-mor-de-si da liberdade, o que dá ao ente a oportunidade de vir ao encontro enquanto vinculante (*bindend*). Essa mesma transferência ou concessão originária de uma força vinculante ao ente, então, é o que dá lugar à obrigatoriedade de um *ser-isso (Daß-sein)* e de um *ser-assim (So-sein)*. Na medida em que o *Dasein*, livremente, *vincula-se (sich-binden)* ao ente, ele deixa também que o ente exerça sobre ele um força de caráter vinculante.

A manifestidade do ente na obrigatoriedade de seu ser-assim e de seu ser-isso devem possível apenas ali onde o comportamento para com o ente enquanto tal tem a característica fundamental de conceder previamente a força vinculante àquilo que pode devir manifesto, seja no conhecimento teórico ou no prático, ou seja de que forma for. A concessão prévia de vincularidade, porém, é o vincular-se originário, é o vínculo no sentido do deixar ser vinculante para si, ou seja, kantianamente, é dar-se uma lei. Deixar o ente vir-ao-encontro, comportar-se para com o ente em cada modo da manifestidade, é possível apenas onde é a *liberdade. Liberdade é a condição de possibilidade da manifestidade do ser do ente, da compreensão de ser*

²⁴⁴ „Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende“.

(GA 31, p. 302-303; itálicos do autor)²⁴⁵.

É por isso que, tal como pensa Heidegger, a vincularidade ou obrigatoriedade do ser-isso e do ser-assim (causalidade) tem a sua origem na liberdade – que, por sua vez, enquanto liberdade da transcendência, não pode ser compreendida em termos do ter-início de... ou do dar início a... uma dada série de eventos subsistentes e pontuais, isto é, enquanto espontaneidade (GA 31, 196-197), mas, como indicado anteriormente, como a propagação da vibração do tempo, como o desbordamento extático que, de modo lúdico, vai arrancando do velamento o ente que lhe resiste continuamente (aleteologia). Nesse mesmo movimento reside o vincular-se, o deixar-viger a obrigatoriedade a partir da qual também a causalidade será compreendida, ou seja, a liberdade é o que organiza, na concessão de vincularidade, o mundo humano; de tal modo que o ser-assim e o ser-isso, no interior do todo ontológico do mundo, é um *devir-assim* e um *devir-isso* na experiência *com* o ente – experiência de exposição e de confrontação no decurso da qual irrompem as unidades de sentido e o mundo ganha uma forma.

Cabe ao conceito de liberdade, assim, não apenas a tarefa de explicar a irrupção, em meio ao ente como um todo, do horizonte de manifestidade do ente, isto é, a instauração do *espaço de jogo* (*Spielraum*) para o *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*), mas também e sobretudo a tarefa de apreender, no conceito do brincar-jogar da transcendência, a própria dinâmica de acontecimento do movimento humano, isto é, o *livre formar configurador de mundo* (*freies Bilden; Weltbildung*) na brincadeira-jogo “*com*” o ente. Esse livre formar configurador, precisamente, é o acontecer que, com base na liberdade, dá origem ao *vínculo* (*Bindung*), à *vincularidade* (*Verbindlichkeit*), explicando também – ou indicando o

²⁴⁵ „Offenbarkeit von Seiendem in der Verbindlichkeit seines So- und Daß-seins, wird nur da möglich, wo das Verhalten zu Seiendem als solchem den Grundzug hat, daß es dem, was möglicherweise, ob in theoretischer oder praktischer Erkenntnis, oder sonstwie offenbar wird, im vorhinein Verbindlichkeit zugesteht. Vorgängiges Zugestehen von Verbindlichkeit aber ist ursprüngliches Sichbinden, Bindung als für sich verbindlich sein lassen, d. h. kantisch, sich ein Gesetz geben. Begegnenlassen von Seiendem, Verhalten zu Seiendem in jeder Weise der Offenbarkeit ist nur möglich, wo Freiheit ist. *Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses*“.

caminho para a explicação – do aspecto *causal* que é próprio ao mundo humano. Heidegger diz: “a causalidade está fundada na liberdade; o problema da causalidade é um problema da liberdade, e não o contrário” (GA 31, p. 303; grifo do autor)²⁴⁶. Significa dizer: causalidade não é, em face da compreensão de ser, a categoria fundamental: fundamental é a liberdade, ou seja, o desbordamento extático enquanto origem de uma dinâmica que põe e dispõe o *ente no todo*, o *Dasein* aí incluído, em um jogo peculiar, o jogo da *metafísica do Dasein*. Nele, o ente nunca é mero espectador, mas sim co-partícipe, razão pela qual Heidegger pode afirmar a subsistência fáctica da natureza como uma pressuposição para o existir humano (GA 26, p. 199). Existindo enquanto lançado nessa peculiar situação de envolvimento pelo ente como um todo e fazendo experiência de si próprio no decurso de um jogo do desbordamento da transcendência com a resistência do ente, o *Dasein* ganha o seu mundo e se singulariza na medida em que *institui* mundo (*Stiften*), *toma-pé* em um mundo (*Bodennehmen*) e *justifica* a sua existência (*Begründen*). É por isso que *transcendência é liberdade para o fundamento* (GA 9, p. 175)²⁴⁷; e é por isso que liberdade é, em suma, *liberdade para o vínculo*. Quanto a isso, uma passagem da preleção do inverno de 1931/32, momento em que Heidegger já se despedia da ideia da *metafísica do Dasein*, é bastante ilustrativa. Heidegger expunha a seus ouvintes a sua interpretação da *Alegoria da Caverna*, a célebre passagem da *República* de Platão. Ele diz:

No acontecimento, representado por meio da alegoria, é não menos essencial do que o precedente o ser-acorrentado, a quebra das correntes, a libertação e o ser-livre, em suma: o fenômeno da *liberdade*. O sentido da imagem, isto é, o todo do acontecimento perseguido até aqui, também nos concede indícios de como temos que compreender a liberdade. [...] Ela não é apenas o arrancar as correntes enquanto o tornar-se livre *de* algo. Uma liberdade assim é simplesmente um não estar atado, é algo negativo. O que não está atado não tem em si sustentação e apoio. O que não está atado [vinculado] fica inseguro, confuso, desamparado, não consegue dar conta. Diante dessa liberdade negativa, ele até mesmo prefere estar acorrentado, ele quer voltar para

²⁴⁶ „Kausalität gründet in der Freiheit. Das Problem der Kausalität ist ein Problem der Freiheit und nicht umgekehrt“.

²⁴⁷ „Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde“ (GA 9, p. 175).

as correntes; esse que foi liberado apenas negativamente revela, assim, aquilo que ele propriamente busca, ainda que não o compreenda, o “positivo”, o que a liberdade, em sentido próprio, pode lhe dar e quer lhe dar, a saber, apoio e segurança, tranquilidade e constância; isso ela oferece também, porque liberdade genuína, positiva, não é um apenas-ser-livre-de... (liberado de...), mas sim um ser-livre-para... (voltado a...). O comportamento em face daquilo que *doa a liberdade* (a luz) é ele próprio um *tornar-se livre*. Um tornar-se livre autêntico é um vincular-se projetivo, - não um mero abandonar os grilhões, mas sim o dar-si-mesmo-um-vínculo-para-si-mesmo; e, enfim, um vínculo tal que permaneça de antemão previamente vinculante, de tal forma que todo o comportamento subsequente devesse e possa ser livre tão somente por meio desse vínculo (GA 34, p. 58-59)²⁴⁸.

²⁴⁸ „Nicht minder wesentlich als das Bisherige ist in dem durch das Gleichnis dargestellten Geschehen das Gefesseltsein, Entfesselung, Befreiung und Freisein, kurz: das Phänomen der *Freiheit*. Das Sinnbild, d. h. das ganze bisher verfolgte Geschehen, gibt uns auch Winke, wie wir Freiheit verstehen müssen. Das zweite und dritte Stadium zeigen: sie ist nicht nur Wegnahme der Fesseln, als Freiwerden *von* etwas. Solche Freiheit ist lediglich Un-gebundenheit, — etwas Negatives. Ungebundenheit hat in sich keinen Stand und Halt. Der Ungebundene wird unsicher, verwirrt, hilflos, findet sich nicht zurecht. Er gibt sogar dem Gefesseltsein den Vorzug gegenüber dieser negativen Freiheit. Er will nämlich in die Fesseln zurück; damit verrät der nur negativ Befreite, was er eigentlich sucht, aber nicht versteht, das ›Positive‹, was ihm Freiheit im eigentlichen Sinne bieten will und muß: Halt und Sicherheit, Ruhe und Beständigkeit; und das bietet sie auch, denn echte, positive Freiheit ist kein Nur-freisein-von ... (weg von. . .), sondern Freisein-für (hin zu ...). Das Verhalten zum *Freigebenden* (zum Licht) ist selbst ein *Freiwerden*. Eigentliches Frei-werden ist ein entwerfendes *Sich-binden*, — kein bloßes Zulassen einer Fesselung, sondern das Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben, und zwar eine solche, die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so daß jedes nachkommende Verhalten im einzelnen dadurch erst ein freies werden und sein kann“.

CONCLUSÃO

O envolvimento do *Dasein* com o *ente no todo* (*Seiendes im Ganzen*) e, de modo especial, o vir-ao-encontro, nele próprio, do subsistente em sentido amplo, mostrou-se como a ocasião para que Heidegger pudesse alargar a analítica existencial do *Dasein* na direção de uma teoria da *formação figuradora de mundo* (*Weltbildung*): a acontecência de mundo, no sentido da *temporalização* (*Zeitigung*) de mundo, para um ente que, trazendo consigo a marca da temporalidade, o por-mor-de-si, existe enquanto vinculado ao *ente no todo* (*Seiendes im Ganzen*). Tratava-se de empreender aqui, assim, uma aproximação do fenômeno da formação figuradora de mundo com o intuito de mostrar que, por meio dele, ganha preponderância no pensamento de Heidegger uma teoria do mundo enquanto dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo, a brincadeira-jogo (*Spiel*) no decurso da qual um *Dasein* devém propriamente concreto, isto é, tem fixada uma visão de totalidade (*visão de mundo; Weltanschauung*), tornando-se, ao mesmo tempo, singular.

Para chegar a este resultado, apresentamos uma interpretação da *metafísica do Dasein*, a ideia de filosofia que esteve operante nos textos fundamentais de Heidegger no período que vai de 1927-1930. A *metafísica do Dasein* foi considerada aqui sobretudo no aspecto do *genitivo objetivo* nessa expressão, isto é, ela foi tomada não tanto como o *acontecer-do-fundamento* (*Grundgeschehen*) do ser-o-aí – coisa que ela, de fato, é (aspecto do genitivo subjetivo na expressão) –, mas sim enquanto a possibilidade de uma investigação temática de tipo específico, a saber, um pensamento *compreensivo-inclusivo* (*inbegrifflich*), ou a designação de um tipo de perguntar que, tal como pensou Heidegger no final da década de 1920, dirige-se sempre ao *ente no todo*, penetrando o *ente no todo*, por meio de questões ou conceitos propriamente metafísicos – aqueles que, porque interrogam em uma tal abrangência de totalidade, sempre compreendem e incluem o *Dasein* nesse questionamento.

A *metafísica do Dasein*, nesse sentido peculiar de uma investigação temática possível, é a unidade da ontologia fundamental e de sua própria *metabolé*, a metontologia, mas constitui um modo de investigação peculiar. Em seu interior, a ontologia fundamental se transforma metafisicamente em uma metontologia, implicando uma desformalização da fenomenologia da temporalidade extática e resultando em uma *hermenêutica do vínculo*, ou seja, em uma interpretação compreensivo-inclusiva capaz de abarcar o todo do ser-vinculado do *Dasein* ao ente, o todo de seu ser-referido ao ente, aí incluído o seu modo de estar tomado e abarcado pela natureza nele próprio e pelo subsistente em sentido amplo.

Com o intuito de interpretar produtivamente a *metafísica do Dasein*, fez-se aqui opção deliberada por dar consequência às afirmações de Heidegger que, durante um curto período de tempo, identificaram filosofia e metafísica. Não se tratou aqui, contudo, de reafirmar a filosofia enquanto metafísica: moveu-nos tão somente o intuito de, dando uma vez credibilidade ao Heidegger metafísico, recuperar o que há de positivo ou de construtivo na *metafísica do Dasein*, isto é, aquilo que está para além do intuito mais genérico de uma *destruição* da ontologia ou da metafísica, aspectos meramente negativos. A positividade da *metafísica do Dasein* é a hermenêutica do vínculo, como vimos aqui, e o seu resultado é uma teoria da *formação figuradora de mundo*, razão pela qual enfatizamos os aspectos antropológicos da *metafísica do Dasein*, reunidos na definição de homem como *formador de mundo (Weltbildend)*, mesmo motivo pelo qual nos propusemos a interpretá-la por meio dos conceitos de *liberdade, vínculo e jogo da vida*.

Ainda quanto a essa teoria da formação figuradora de mundo, a tese buscou enfatizar que ela precisa ser encaminhada em perspectiva metontológico-metafísica, uma vez que extrapola o quadro temático-conceitual da analítica existencial de *Ser e tempo*. Na medida em que põe em jogo o problema da insurgência ou da irrupção das unidades de sentido – os nexos de significação (*Bedeutsamkeitsbezüge*) – que formam e que dão a cada vez a figura do mundo

humano singularizado em um *Dasein*, essa teoria da formação figuradora de mundo aponta para a peculiar experiência que o *Dasein* faz com o ente, na medida em que está exposto a ele e que, por conta dessa exposição, tem que se confrontar com o ente no todo. Buscamos mostrar, assim, que a analítica da cotidianidade, por meio da qual *Ser e tempo* tem o seu início, constitui apenas um primeiro passo na colocação e na elaboração do problema do mundo humano, o qual será pensado na *metafísica do Dasein*, antes, como um *espaço de jogo* (*Spielraum*), espaço marcado pela *transformação*, pela *mudança*, pela *mobilidade*, enquanto espaço *construído* por meio da formação figuradora de mundo, uma dinâmica lúdica de liberdade e de vínculo.

Se nos voltamos sobretudo aos textos das *Obras completas*, isso foi por julgar que precisamente no espaço da sala de aula, mais do que nos textos publicados no período, é que se documenta essa expansão da analítica existencial na direção de uma teoria da formação figuradora de mundo. Ao tomar como ponto de partida a preleção sobre Leibniz do verão de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26), interessou-nos mostrar que Heidegger renova e revigora a problemática do por-mor-de-si (*Umwillen seiner selbst*), avançando em uma direção especial. Enquanto em um primeiro momento, no contexto de *Ser e tempo*, o por-mor-de-si esteve basicamente restrito a uma função “teleológica”, designando a força centrípeta do *Dasein* – o poder de reconduzir a si e de assim interpretar e compreender o que vem ao seu encontro –, agora, na *metafísica do Dasein*, e especialmente desde o curso sobre Leibniz, essa mesma estrutura é sobretudo designação de uma regra interna para a contenção do espalhamento (*Streuung*) da transcendência em uma multiplicidade de sentidos, ou seja, o por-mor-de-si é o contrapeso do desbordamento em possibilidades (*Überschwingung in Möglichkeiten*), configurando um aspecto fundamental para a possibilitação da dinâmica da formação de mundo.

Vimos também que Heidegger, interessado no problema transcendental do mundo – a questão sobre a possibilidade do mundo humano a partir da

transcendência do *Dasein* –, opera, no decurso de uma destruição da doutrina leibniziana do juízo, uma apropriação peculiar da teoria monadológica da substância. Assim como a mônada, o *Dasein* é um *arco tensionado* e, no espalhamento, pressiona na direção de sempre novas representações de totalidade, figuras de totalidade, as quais variam desde a opacidade incipiente de um lusco-fusco à relativa claridade de si. Ressaltamos, porém, que o *Dasein* é absolutamente distinto da mônada em um ponto decisivo: enquanto a mônada é um *mundus concentratus*, contendo em si o todo das determinações, o *Dasein* é um *nihil originarium*, nada de fundamento ou pura possibilidade e, entretanto, origem de uma dinâmica de espalhamento, desbordamento e propagação das possibilidades, oportunidade para a descoberta das determinações. Nesses termos, o *Dasein* como *nihil originarium* é a possibilitação da *entrada do ente em um mundo (Welteingang des Seindes)*, ele é a ocasião ou a oportunidade (*Gelegenheit*) para a explosão ou irrupção do ente no mundo do sentido – o “resultado” de um enfrentamento ou de uma confrontação (*Auseinandersetzung*) especialíssima da transcendência com o ente no todo.

Na medida em que excede, que se põe além do ente, o *Dasein* tem precisamente condições de “conhecê-lo” em sua resistividade, em sua oposicionalidade (*Widerständigkeit*), enquanto aquilo que se retira continuamente. Se a problemática da *resistência (Widerstand)*, a bem da verdade, já aparece em *Ser e tempo* (§ 43), vimos que ela passa a ter agora um papel especial na composição do mundo humano como um *espaço de jogo (Spielraum)*, pois ela aponta para a impossibilidade de uma submissão plena do ente aos projetos da temporalidade extática, limitando-a. O que se configura desse modo, o mundo como espaço de jogo da transcendência, implica que o ser-no-mundo seja ele mesmo pensado como um brincar-jogar a brincadeira-jogo do mundo-ser, isto é, como um deixar(-se) ser-tomado pelo ente, pela dinâmica da formação figuradora de mundo, existindo aí como o *administrador da liberdade*.

Nesse quadro de problemas, inseriram-se nossas análises sobre a

discussão feita por Heidegger do conceito de *jogo da vida* (*Spiel des Lebens*), tomado de Kant. Na preleção do inverno de 1928/29 *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), Heidegger empreendeu uma apropriação metontológico-metafísica desse conceito: pois jogo (*Spiel*) passa a determinar tanto o mundo mesmo, na afirmação de que o mundo é um *espaço de jogo* (*Spielraum*), como também a essência do *Dasein*, da transcendência, que será pensada em seu *caráter lúdico* (*Spielcharakter*). Procuramos mostrar, assim, que se o existente humano se encontra *colocado em um jogo* (*aufs Spiel gesetzt*), isso se deve exclusivamente ao fato de que a sua própria transcendência traz consigo um elemento lúdico, isto é, se o mundo, para o Heidegger da *metafísica do Dasein*, é um espaço de jogo, isso se deve ao fato de que movimento *originário* da liberdade humana tem alguma coisa que ver com um brincar-jogar (*spielen*).

É verdade que é difícil saber, em Heidegger, se o conceito de *brincadeira* ou *jogo* (*Spiel*), quando empregado para explicar o caráter primeiro da transcendência do *Dasein*, tem um sentido concreto ou simplesmente metafórico. Os poucos que escreveram algo sobre o tema, divergem quanto a isso. Não podendo decidir a respeito, o que procuramos fazer foi pensar, a partir da identificação explícita feita por Heidegger dos conceitos de *transcendência* e de *liberdade*, o modo como esse elemento lúdico, que caracteriza a transcendência na preleção do inverno de 1928/29 (GA 27), repercute na compreensão do movimento originariamente humano, inaugurado no *abismo* (*Abgrund*) de fundamento que é a liberdade, um movimento de *propagação* do todo ontológico, um *livre formar* que configura a cada vez o que irrompe enquanto sentido, no decurso do espalhamento da transcendência, no interior da dinâmica de liberdade e de vínculo.

Foi por isso que pudemos aventar que *liberdade*, no período da metafísica do *Dasein*, não significa senão um brincar-jogar. Um afirmação dessas, naturalmente, somente se justifica no quadro de uma explícita e reiterada identificação de liberdade e transcendência, identificação para a qual buscamos

chamar atenção. Se a essência da transcendência é um brincar-jogar, então ser-livre é participar do jogo da vida. O próprio brincar-jogar, ademais, como explicação do *movimento originário* da liberdade, é, nesse momento, o conceito que explica a essência do ter-início do mundo humano, um *acontecer* (*Geschehen*) a partir do qual esse ter-início (*Anfangen*) é explicado, radicalizando o conceito de *espontaneidade*, ao desvinculá-lo do paradigma causal. O brincar-jogar como essência do acontecer originário da transcendência livre explica o movimento humano no mundo como propagação, como expansão lúdica do todo ontológico da multiplicidade do ser. A origem de tudo, porém, é a livre vibração da temporalidade extática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin (1930). Hegel und das Problem der Metaphysik. In.: France-Lanord; Midal (Org.). **La fête de la pensée**. Hommage à François Fédiér. Paris: Lettrage Distribution, 2001.

HEIDEGGER, Martin (GA 20). **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. (Sommersemester 1925). Hrsg. Von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin (GA 24). **Die Grundprobleme der Phänomenologie** (Sommersemester 1927). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage 1997.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz** (Sommersemester 1928). Hrsg. von Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin (GA 27). **Einleitung in die Philosophie** (Wintersemester 1928/29). Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage 2001.

HEIDEGGER, Martin (GA 28). **Der deutsche Idealismus (Fichte - Schelling - Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart**. (Sommersemester 1929). Hrsg. Von Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin (GA 29/30). **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit** (Wintersemester 1929/30). Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage 2004.

HEIDEGGER, Martin (GA 3). **Kant und das Problem der Metaphysik**. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, Martin (GA 31). **Vom Wesen der menschlichen Freiheit**. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930). Hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, 2. Auflage 1994.

HEIDEGGER, Martin (GA 32). **Hegels Phänomenologie des Geistes** (Wintersemester 1930/31). Hrsg. von Ingrid Görland. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

HEIDEGGER, Martin (GA 34). **Vom Wesen der Wahrheit.** Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1931/32. Herausgegeben von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin (SZ). **Sein und Zeit.** Achtzente Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

2. Traduções de textos de Heidegger

HEIDEGGER, Martin (GA 29/30). **Os conceitos fundamentais da metafísica.** Mundo, finitude, solidão. Tradução Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin (GA 29/30). **The fundamental concepts of metaphysics.** World, finitude, Solitude. Translated by William McNeill. Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin (GA 20). **History of the concept of time.** Prolegomena. Translated by Theodore Kisiel. Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, Martin (GA 20). **Kant and the problem of metaphysics.** Fifth edition. Translated by Richard Taft. Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin (GA 20). **The basic problems of phenomenology.** Translated by Albert Hofstadter. Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). **Introdução à filosofia.** Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). **Principios metafísicos de la lógica.** Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.

HEIDEGGER, Martin (GA 26). **The metaphysical foundations of logic.** Translated by Michael Heim. Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin (GA 31). **The essence of human freedom.** Translated by Ted Sadler. London/New York: Continuum, 2002.

HEIDEGGER, Martin (GA 9). **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin (GA 9). **Pathmarks**. Edited by William McNeill. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

HEIDEGGER, Martin (SZ). **Ser e tempo**. Edição em alemão e português. Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin (SZ). **Ser e tempo**. Tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin (SZ). **Ser y tiempo**. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

3. Obras de outros filósofos e autores

AHO, Kevin. **Heidegger's neglect of the body**. Albany, State University of New York Press, 2009.

ARISTOTELES. **Metaphysik**. Erster Halbband I (A) – VI (E). In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

BARRÓN, Uscatescu. Metaphysik als Ontotheologie. Zur Rekonstruktion der Heideggerschen Auffassung der Geschichte der Philosophie. **Heidegger Studies**, Berlin, vol. 26, 2010.

BERMES, Christian. Das Spiel des Lebens und der Mensch. Kant und die Anthropologie. In: **Kant-Lektionen**. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

CASSINARI, Flavio. **Mondo, esistenza, verità**. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930). La Città del Sole Edizioni, 2001.

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

DAHLSTROM, Daniel. Being and Being Grounded. In: WIPPEL, John (Org.). **The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather Than Nothing Whatsoever?** Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2011.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger and German Idealism. In.: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (Org.). **A Companion to Heidegger**. Blackwell Publishing, 2005.

DÜRMAIER, Ana Thereza. Ontologia Fundamental, Metontologia e Metafísica em Heidegger. **Ethica** (UGF), vol. 10, p. 27-38, 2003.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

FINK, Eugen (1957). Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. In: FINK, Eugen. **Spiel als Weltsymbol**. Herausgegeben von Cathrin Nielsen und Hans Rainer-Sepp. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010.

FINK, Eugen. **Spiel als Weltsymbol**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Heidegger urgente**. Introdução a um novo pensar. São Paulo: Três estrelas, 2013.

GREISCH, Jean. Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige. In: CORIANDO, Paola-Ludovika (Org.). „**Herkunft aber bleibt stets Zukunft**“. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Martin-Heidegger-Gesellschaft: Schriftenreihe Bd. 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.

GREISCH, Jean. Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur *Metaphysik des Daseins*. In.: THOMÄ, Dieter (Org.). **Heidegger-Handbuch**. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag, 2003.

GREISCH, Jean. Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique. **Revue Internationale de Philosophie**, Bruxelles, v. 54, n. 213, p. 447-468, 2000.

GREISCH, Jean. The “Play of Transcendence” and the Question of Ethics. In: RAFFAOUL, François; PETTIGREW, David (Org.). **Heidegger and Practical Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2002.

GREISH, Jean. **Hermeneutik und Metaphysik**. Eine Problemgeschichte. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.

GRONDIN, Jean. Heidegger et le problème de la métaphysique. **Dioti**, n. VI, p. 163-204, 1999.

GUIGNON, Charles. Heidegger's Concept of Freedom. In: DAHLSTROM, Daniel (Org.). **Interpreting Heidegger**. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

HANLEY, Catriona. Heidegger on Aristotle's “Metaphysical” God. **Continental Philosophy Review**, vol. 32, p. 19-28, 1999.

HEINZ, Marion. Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61-66). In.: RENTSCH, Thomas (Org.). **Martin Heidegger**. Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2001.

JARAN, François. **La métaphysique du Dasein**. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930). Bucarest: Zeta Books, 2010.

JARAN, François. La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis*. **Les Études Philosophiques**, 2006/1, p. 47-61, 2006.

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

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Durchgesehener Nachdruck. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

KÄUFER, Stephan. Schemata, Hammers, and Time. Heidegger's Two Derivations of Judgment. **Topoi**, vol. 22, n. 1, p. 79–91, 2003.

KISIEL, Theodore. Das Versagen von *Sein und Zeit*. In.: RENTSCH, Thomas (Org.). **Martin Heidegger**. Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2001.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993.

KISIEL, Theodore. Why the first draft of *Being and time* was never published. **Journal of the British Society for Phenomenology**, vol. 20, n. 1, 1989.

KÖHLER, Dietmar. **Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“**. Bonn: Bouvier Verlag, 1993.

LEIBNIZ (1714). **La monadologie**. Nouvelle edition avec une introduction, des sommaires, un commentaire perpetual par Alexis Bertrand. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 1952.

LEIBNIZ (1714). **The monadology**. Translated with introduction and notes by Robert Latta. London: Oxford University Press, 1898.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

LOPARIC, Zeljko. O animal humano. **Natureza humana**. Vol. 2., n. 2, p. 351-397, 2000.

LOPARIC, Zeljko. Origem em Heidegger e Winnicott. **Natureza Humana**, vol. 9 (2), p. 243-274, 2007

MEZZOMO, Juliana (2009). **Totalidade existencial e mundo como totalidade**. O conceito de totalidade na obra de Martin Heidegger. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Orientador: Róbson Ramos dos Reis. <http://w3.ufsm.br/ppgf/menuesp2/12a19f3d34d4980c6ac8b46c2eca6352.pdf>

MINK, Kelly Edward. **Heidegger**. Ontology, Metontology and the Turn. Chicago: Loyola University (Tese de doutorado), 1988.

MUÑOZ-PÉREZ, Enrique. **Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch**. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.

NICHOLS, Craig. Primordial Freedom. The Authentic Truth of Dasein in Heidegger's 'Being and Time'. In: **Thinking Fundamentals**, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9, Vienna, 2000.

O'BYRNE, Anne. **Nativity and Finitude**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

ØVERENGET, Einar. **Seeing the self**. Heidegger on Subjectivity. London: Kluwer Academic Publishers, 1998

OVERGAARD, Søren. Heidegger on embodiment. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 35, p. 116-131, 2004.

PADUI, Raoni. From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature. Naturalism, Animality, and Metontology. **Gatherings. The Heidegger Circle Annual**, volume 3, 2013.

PAVEL, Kouba (2005). **Der Sinn der Endlichkeit**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

PÖGGLER, Otto. Metaphysik als Problem bei Heidegger. In.: HENRICH, Dieter; HORSTMANN, Rolf-Peter (Org.). **Metaphysik nach Kant?** Stuttgarter Hegel-Kongress (1987). Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

REIS, Róbson Ramos. Heidegger, a ilusão e o sentido da dialética transcendental.

In.: WU, Roberto (Org.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

REIS, Róbson Ramos. Heidegger, a transcendência como jogo. **Praxis Filosófica**, Santiago de Cali - Colombia, v. 1, n.10/11, p. 341-353, 1999.

REIS, Róbson Ramos. O outro fim para o *Dasein*. O conceito de nascimento na ontologia existencial. **Natureza Humana**, vol. 6 (1), p. 53-77, 2004.

RICHARDSON, William (1963). **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. Fourth Edition. New York: Fordham University Press, 2003.

RICHIR, Marc. Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka). **Internationale Zeitschrift für Philosophie**, Luzern/Bern/Paris, Heft 1-1998, p. 52-63, 1998. http://www.unilu.ch/files/1_98.pdf

RODRIGUES, Fernando. Freiheit, Bindung und das Spiel des Lebens. Eine Interpretation der Metaphysik des Daseins im Lichte der letzten Marburger Vorlesung Martin Heideggers. In: KEILING, Tobias (Org.). **Heideggers Marburger Zeit**. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

RODRIGUES, Fernando. Heidegger face à metafísica como ontoteologia. Origens de um diagnóstico crítico. **Princípios**. Natal, v. 18, n. 30, p. 235-252, 2011.

ROESNER, Martina. **Metaphysica Ludens**. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003.

ROMBACH, Heinrich (1962). **Die Gegenwart der Philosophie**. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2012.

ROPOHL, Heinrich. **Das Eine und die Welt**. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg. Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1936.

RUBIO, Roberto. ¿Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La especificidad del planteo heideggeriano tras la crisis de Ser y Tiempo. **Teología y Vida**, vol. XLIX, p. 289-303, 2008.

RUIN, Hans. Le sort de la liberté chez Heidegger. **Klesis**. Revue Philosophique, Paris, n. 8, p. 57-80, 2008. <http://www.revue-klesis.org/pdf/Hans-Ruin-Klesis.pdf>

RUIN, Hans. The destiny of freedom: in Heidegger. **Continental Philosophy Review**, vol. 41, p. 277–299, 2008.

SCHMIDT, Stefan. Das Geschehen der Freiheit. Heideggers ontologischer Freiheitsbegriff. In: D'ANGELO, Diego; GOURDAIN, Sylvaine et al (Org.). **Frei sein, frei handeln**. Freiheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2013.

SCHNELL, Alexander. **Hinaus**. Entwürfe einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie. Königshausen & Neumann: Würzburg, 2011.

SCHOICHET, Aaron. From Brentano to Heidegger. Locating the “question of the meaning of being”. In: KEILING, Tobias (Org.). **Heideggers Marburger Zeit**. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

TENGELYI, László. **Erfahrung und Ausdruck**. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht: Springer, 2007.

TENGELYI, László. Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In: HOGREBE, Wolfram; BROMAND, Joachin. **Grenzen und Grenzüberschreitungen**. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie. Oldenbourg: Akademieverlag, 2004.

TENGELYI, László. L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger. **Heidegger Studies**, Berlin, vol. 27, p. 137-153, 2011.

THOMÄ, Dieter (Org.). **Heidegger-Handbuch**. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003.

THOMSON, Iain. Ontotheology. In: DAHLSTROM, Daniel (Org.). **Interpreting Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

VIGO, Alejandro. **Arqueología y aleteiología**. Y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

VIGO, Alejandro. Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad. **Anuario Filosófico**, Navarra, v. XLIII/I, p. 161-181, 2010.

VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. Heidegger: Freiheit und Sein. In: SCHNEIDER, Helmut; AN DER HEIDEN, Uwe. **Hat der Mensch einen freien Willen?** Die Antworten der großen Philosophen. Stuttgart: Reclam, 2007.

WINNICOTT, Donald (1971). **Playing and Reality**. London/New York: Routledge,

2005.