

A PRECARIEDADE HISTÓRICO-ONTOLÓGICA COMO FUNDAMENTO ABISSAL DA “METAFÍSICA DO *DASEIN*”

THE HISTORICAL-ONTOLOGICAL PRECARIOUSNESS AS AN ABYSSAL FOUNDATION OF THE “*DASEIN* METAPHYSICS”

*Daniel Toledo*¹

Resumo: Visamos delinear um determinado horizonte de compreensão aberto por uma relação de transcendência acerca de um sentido ontológico que excede nossa inserção no mundo fático, mas que só pode ser confrontado justamente a partir de nossa dinâmica existencial projetada a partir de uma temporalidade histórica que delimita nossa condição de finitude revelando uma precariedade determinante em especial para a fenomenologia.

Palavras-chave: Heidegger. Precariedade. Metafísica.

Abstract: We aim to outline a certain comprehension horizon open by a relation of transcendence regarding an ontological sense that exceeds our insertion in the factual world, but that can only be confronted from our existential dynamics projected from a historical temporality which delimits our finite condition revealing a determinant precariousness especially to phenomenology.

Keywords: Heidegger. Precariousness. Metaphysics.

* * *

1. Introdução

De uma maneira muito geral, sabemos que aquilo que tradicionalmente determina a ação fundamental da subjetividade moderna é o procedimento de colocação de princípios axiomáticos a partir dos quais toda a realidade sensível se fundamenta através de uma ordenação causal inteligível ao próprio sujeito que se faz detentor em absoluto de suas faculdades cognitivas. Não podendo haver assim qualquer condição de possibilidade do conhecimento que exceda o sujeito transcendental.

Tal construto mostrar-se-á problemático frente à ontologia heideggeriana em virtude basicamente do fato de que este procedimento de fundamentação de sentido dos fenômenos procura radicar as condições últimas e primeiras da pergunta pelo ser no sujeito, a partir e em função do qual tudo se mostra, estabelecendo na própria subjetividade um

¹ Pós-Doutorado e Doutorado em Filosofia da Religião do PPCIR-UFJF. E-mail: dasilvatoledo@yahoo.com.br

princípio universal para o ser como tal. A conseqüente gravidade mais imediata, ainda sob o prisma da crítica de Heidegger, é a de que “o eu é *sempre* considerado como ôntico e substancial”². A fixação de sentido do sujeito radicado em si mesmo e a conseqüente imanentização dos fenômenos sensíveis estabelecem uma lógica que veda a compreensão desse sujeito como já sempre de saída projetado em uma abertura de mundo que lhe excede na mesma medida em que lhe possibilita. Em resposta,

simplesmente para Heidegger o sistema é impossível, o saber absoluto é impossível, porque desde sempre somos *seres-no-mundo*, com condições históricas que nos limitam, dotados de uma faticidade que não permite que a recuperemos na plenitude de uma situação presente.³

O processo de desconstrução já pressuposto em tal crítica não nos parece exigir necessariamente uma diluição integral do sujeito – que nos soaria ingênua enquanto proposta! – mas antes uma espécie de reconfiguração de um horizonte de compreensão através da qual sejamos conduzidos ao entendimento de que qualquer concepção de uma determinada subjetividade deve se reconhecer como devedora de uma abertura de sentido radicada muito aquém da ideia que o sujeito isolado pode forjar sobre si mesmo. A questão que subsiste então é a seguinte: “Como é possível rejeitar o eu, quer ele seja substancial ou formal, desconstruir o sujeito e a representação, e manter paradoxalmente a ‘reflexão’ como *essência do homem*?”⁴

O problema de como o homem pode compreender sua própria condição sem se tornar com isso já de saída um sujeito absoluto que coloca a si mesmo como objeto do conhecimento se agrava ainda mais quando inserido no horizonte histórico que torna radicalmente dramática essa sua condição confrontada com o postulado da ausência de uma referência última que possa lhe servir de articulação de sentido para a totalidade dos fenômenos em seu fundamento primeiro. Conjugação essa que, em medida significativa, coloca em crise de uma maneira extremamente radical o próprio sentido do ser em sua totalidade.

² HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 189.

³ STEIN: *Seminário sobre a verdade*, p. 240.

⁴ HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 188.

2. A suspensão de sentido do ser em última instância como condição fenomenológica essencial

Condicionado por sua finitude e tendo que, por isso, assumir sua precariedade essencial, o mortal é sustentador da possibilidade da ausência. Isso significa que ele sempre traz já em seu ser um possível deixar de ser. Entendemos que é fundamentalmente a partir desse sentido que Heidegger irá postular que “ao ser do homem pertence um não-ser”⁵. Com isso, não é que Heidegger faça do homem um nada, mas antes o desvela como um manifestar do desaparecimento, o manifestar do que se esvai. Entregue ao tempo, entre o vir e o ir, o mortal, em sua singularidade, oscila como aquele que constantemente desaparece. Ele é a manifestação presente daquilo que, sendo, é sempre já um deixar de ser. E será justamente em virtude da compreensão fundamental dessa nossa condição efêmera que a fenomenologia heideggeriana em seu todo nos ensinará de uma maneira geral que “também a ausência enquanto ausência deste desaparecer ainda é uma presença”⁶.

Sendo a trama de mundo constituída fenomenologicamente por uma urdidura ôntica, e sendo o ser em sua totalidade a instância essencial aos fenômenos em geral que não se reduz a qualquer fenômeno restrito, cada ente só pode se doar em sua configuração específica a partir do recuo de sentido do ser como tal enquanto condição de possibilidade em aberto para a “mostração” do ente em questão. Pensada assim a partir da diferença ontológica enquanto uma espécie de sacrifício do ser, “toda apresentação em si é ao mesmo tempo ausência”⁷. Essa dinâmica fundamental do ser determina de maneira essencial que tudo aquilo que é tende, desde o primeiro momento, isto é, desde a sua origem no tempo, a deixar de ser.

O subjetivismo moderno em geral torna-se aqui impotente em virtude de uma abissal condição de fundo que o antecede e ao mesmo tempo o coloca em crise, exigindo assim seu processo de desconstrução por meio da seguinte dinâmica: por estar originariamente projetado nessa falta de fundamento de si, “pensada corretamente a partir da ‘existência’, a ‘essência’ do *Dasein* deixa-se pensar naquela abertura na qual o próprio

⁵ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne „Andenken“*, p. 114. “Este não-ser deve ser compreendido como o modo de ser mais imediato do *Dasein*”. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 176.

⁶ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne „Andenken“*, p. 117.

⁷ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne „Andenken“*, p. 117.

ser se anuncia e se vela, se preserva e se retira, sem que esta verdade do ser se esgote no *Dasein* ou sequer se deixe com ele confundir”⁸.

A dinâmica da verdade do ser, que para Heidegger, como é bem sabido, dá-se entre velamento e revelamento, isto é, através do jogo entre ausência e presença, não permite que o ser-finito assuma o domínio pleno do ente em sua totalidade⁹. Consequentemente, conduzir o ente para a verdade do ser irá exigir radicá-lo no aberto de si. Esta condição, por sua vez, implica a renúncia ao ente em seu substrato último. Isso implica também um recuo de nós mesmos, isto é, exige não só que coloquemos em suspenso as determinações fixadoras de sentido único para os fenômenos, mas também que sejamos colocados em suspenso a partir de nosso próprio exercício de compreensão de mundo no qual estamos projetados, o que exige ainda que, lançados nessa abertura, reconheçamo-nos essencialmente exposto ao caráter abissal do ser.

Não obstante, entendemos no fundo manter-se ainda como contumaz o seguinte questionamento:

Mas *quem* realiza este sacrifício? Não será necessariamente *alguém* que deva seguir por si mesmo este caminho do eu ao ser? Este percurso de desindividualização – que é talvez o de toda a filosofia mais do que o de todo o homem – só teria da “reflexão” o nome se não fosse específico duma individualidade que pode dizer “eu”, mesmo e sobretudo se for para compreender por aí a sua não coincidência consigo.¹⁰

3. A precariedade ontológica como condição essencial de compreensão fenomenológica

Em resposta, entendemos que a abertura de mundo, na qual se recolhem os fenômenos, é essencialmente determinada por uma recusa de si. Isso fundamentalmente em virtude da nossa condição de finitude. Condição que gera uma fratura em nossa compreensão existencial.

Nossa exposição existencial a essa abertura do ser se constitui de tal maneira que faz com que nossa inserção de mundo torne-se nosso próprio abismo¹¹. Estamos em declínio na medida em que somos consumidos por nosso próprio ser, por nossa temporalidade. E isso só se dá por não podermos nunca dar uma vazão plena, absoluta, ao

⁸ HEIDEGGER: *Wegmarken*, pp. 373-374.

⁹ Cf. HEIDEGGER: *Wegmarken*, p. 353.

¹⁰ HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 190.

¹¹ Cf. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, pp. 386, 490.

sentido do ser que só se manifesta sempre como ser do ente dentro de um espaço restrito de referências e sentidos. Fundamentalmente por isso é que “a manifestação do ser no tempo jamais permitirá seu desvelamento fenomenológico total”¹².

Se estamos lançados em uma relação de negação acerca de nosso próprio ser como tal, então devemos reconhecer que essa condição implica em consequências diretas sobre nossa compreensão fenomenológica. Há de se observar aqui a diferença entre aquilo que se dá e o que se recolhe para que este algo se dê.

Todo e qualquer sentido atribuído ao fenômeno implica em certa medida um encobrimento da abertura de sentido que lhe é condição de possibilidade. Em nosso exercício de projeções das significações, estamos de saída sempre já submetidos a essa abertura sem podermos dela nos apoderar. Uma vez estando constitutivamente lançados nessa abertura que nos sobrepuja, é inevitável que toda e qualquer pretensão de totalização de sentido sucumba de maneira radical através de nosso próprio exercício existencial de compreensão dos fenômenos. O que nos excede é então o próprio sentido do ser em sua totalidade.

Isso significa o mesmo que dizer que o sentido do ser só se dá através de sua própria recusa. A presença iminente da ausência de sentido que nos expõe à perda de compreensão imediata é a mesma que com isso traz à presença o abismo do ser, tornando-nos desamparados diante da própria abertura de mundo na qual estamos lançados. É dessa forma, portanto, que “a essência do ser do homem se nos abre primeiramente compreendida a partir da precariedade”¹³.

A própria essência do *Dasein* foge à sua apreensão imediata, não evidentemente por estar radicada em uma instância para além do sensível, mas porque sua própria condição de possibilidade, isto é, a abertura do ser a partir da qual ele está lançado no mundo, lhe é inacessível na medida em que não pode ser objetivada como tal. Temos, assim, o fundamento originário de nossa essência radicado numa abertura que é radical porque nos excede e escapa.

Essa dinâmica existencial atesta que nosso movimento de transcendência é essencialmente marcado por um deslocamento de nossa essência frente àquilo que nos

¹² STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 129.

¹³ HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 124.

sobrepuja e que ao mesmo tempo está radicado de maneira mais profunda em nossa condição última de compreensão dos fenômenos: a abertura de sentido do ser¹⁴.

A consequência mais importante dessa confrontação repousa na imposição e assunção da seguinte tarefa lançada: “A necessidade da filosofia repousa no fato de que ela enquanto reflexão não exclua a precariedade, mas a exponha e a fundamente, tornando-a fundamento da história do homem”¹⁵.

Em uma de suas tentativas de situar o niilismo em toda a sua radicalidade, Heidegger percebeu que a “*precariedade* originária” é “ainda mais profunda do que o *niilismo*”¹⁶. Essa espécie de “prospecção” não deve nos fazer crer que a questão do niilismo, compreendido sempre como consumação da metafísica enquanto história do encobrimento do ser, seja preterida, mas deve antes permitir que tal problemática alcance uma maior profundidade através deste essencial componente existencial que é a precariedade.

4. Finitude e historicidade

Pouco tempo depois da publicação de sua „Hauptwerk“, ao apresentar sua obra seguinte “como uma introdução histórica à problemática tratada em *Sein und Zeit*”, Heidegger assume a tarefa de repensar uma espécie de “antropologia” como “centro da filosofia em função da estrutura intrínseca de sua problemática”¹⁷. Diante desse desafio, o cuidado mais imediato se orienta para o risco “do ‘antropologismo’ na filosofia”¹⁸.

Depois da analítica existencial, só é possível pensar uma antropologia em que o centro não seja mais o homem prefigurado por uma determinada composição lógica, substancialista, mas o ser-no-mundo em sua concretude fáctica, através de sua historicidade efetiva. De tal maneira que, compreendida agora retroativamente, “a ontologia fundamental, porém, é somente o primeiro nível da metafísica do *Dasein*”¹⁹. Neste momento, é como se Heidegger, de imediato, assumisse, ainda que implicitamente, uma

¹⁴ “Não é possível ao homem assegurar-se por completo do fundamento da sua própria existência”. MORUJÃO: *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, p. 190.

¹⁵ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 45.

¹⁶ HEIDEGGER: *Nietzsche*, p. 8.

¹⁷ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 211.

¹⁸ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 212.

¹⁹ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 232.

certa lacuna legada pela sua então há pouco lançada analítica existencial para já logo junto a essa admissão também reconhecer como inelutável o horizonte metafísico a ser compreendido de uma maneira mais ampla, a saber, a partir da própria dinâmica do ser em sua temporalidade (historicidade) efetiva. Somente a partir deste avanço é que finalmente pôde ser recolocada com maior propriedade a seguinte questão geral: “em que medida, porém, estão todos os problemas centrais da filosofia radicados na essência do homem?”²⁰.

Não podemos desconsiderar que a base para este deslocamento já havia sido instituída através da analítica existencial, na qual se afirmava que a “própria existencialidade”, não só no sentido do que torna transparente a existência, mas no sentido do ser em geral, depende da abertura de uma “historicidade essencial”²¹. Mas esta historicidade formal agora não pode mais ser empreendida sem ser reportada à própria história do ser, isto é, ao acontecer do ser atualizado através das modalidades mais radicais do ser-no-mundo situadas epocalmente. E é no horizonte de consumação da modernidade, por meio do qual a subjetividade moderna, ao ser levada a se deparar com o advento do niilismo, é concomitantemente conduzida aos limites de sua posição na história que, segundo nosso entendimento, abre-se o campo mais radical para a configuração dessa confrontação histórica entre as dimensões ôntico e ontológica ou, caso se queira, entre a dimensão existencial pré-teórica do ser-no-mundo e a dimensão de objetividade do sujeito moderno em geral.

Se o *Dasein* está lançado em uma relação de negação com seu próprio ser como tal por não poder apreender totalmente sua própria condição de possibilidade, então devemos reconhecer que essa condição implica consequências diretas na compreensão que o *Dasein* pode ter de si mesmo, posto que “o ente cuja essência é deste modo determinada, resiste a qualquer tentativa de nos apropriarmos dele como um todo”²².

Marcada essencialmente por essa condição existencial, nossa relação com nosso próprio ser é devedora de uma crise de sentido que historicamente se desdobra constituindo

²⁰ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 212.

²¹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 20.

²² MORUJÃO: *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*, p. 33.

nosso ser-no-mundo que é sempre já ser-no-tempo²³. Esse espaço de crise é aberto pela impossibilidade de apreendermos o sentido do ser em sua totalidade.

Neste momento, a pergunta pela finitude no homem não é uma sondagem arbitrária de uma propriedade humana. Ela provém muito antes da tarefa de fundamentação da metafísica. A partir dessa tarefa, ela própria é exigida como questão fundamental. Dessa maneira, a problemática da fundamentação da metafísica conserva em si a indicação para a direção na qual se movimenta a pergunta pela finitude do homem. Se assim a tarefa de uma fundamentação da metafísica permite-se uma repetição mais originária, então através disso deve vir à luz de maneira mais acurada e clara a conexão essencial entre o problema da fundamentação e a pergunta dela decorrente pela finitude no homem.²⁴

Sendo a manifestação temporal de nossa própria essência ontológica, a historicidade encontra-se fundamentalmente comprometida com a nossa precariedade constitutiva na qual se recolhe toda possibilidade de um sentido último.

O mortal só atinge sua totalidade tão logo se choca com os limites que lhe são constitutivos. Desse modo, ele é somente na medida em que sendo já sempre nega seu poder-ser em sua totalidade. Logo, relacionamo-nos com o ser somente enquanto não o apreendemos em sua totalidade. Em virtude das ausências de determinadas causas primeira e última para o ser, estar lançado no mundo significa sempre já girar em torno de um não-lugar do qual se parte e ao qual estamos destinados enquanto existimos. Temos aqui a delimitação maior da existência que em seu caráter histórico culminará no niilismo em seu vínculo essencial com a ontologia, posto que

o ser-aí é finito porque sua abertura é, ao mesmo tempo, velamento; porque sua transcendência mergulha, ao mesmo tempo, na faticidade e na decaída; porque manifesta o ser sempre ligado ao nada. O ser é finito porque se revela na abertura do ser-aí, porque se mostra na transcendência do ser-aí e porque é sempre experimentado como o nada.²⁵

Logo, posto que a precariedade deva ser compreendida como condição ontológico-existencial para o niilismo entendido como movimento histórico para o declínio, a recusa

²³ “O ser jamais é experimentado na sua plenitude, mas, pelo contrário, ele somente se dá na ambivalência, na ruptura. Essa ambivalência e ruptura caracteriza o ser heideggeriano”. STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 126.

²⁴ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 220. “Trata-se de mostrar que a metafísica tradicional, ao desenvolver uma doutrina do ser do ente como presença permanente, apenas perdeu de vista e traiu a finitude do *Dasein*”. HAAR: *Heidegger e a essência do homem*, p. 25.

²⁵ STEIN: *Compreensão e finitude*, p. 46.

em aceitar a precariedade como aquilo que temos de mais próprio obstrui a possibilidade de uma confrontação mais radical com a consumação histórica da metafísica efetivada ao longo da Modernidade.

Essa conjugação da condição de finitude com o horizonte metafísico da história do ser se justifica ainda mais a partir do seguinte desdobramento: sendo determinante para nosso ser no tempo e para a forma como estamos lançados no mundo, essa precariedade essencialmente constitutiva se apresenta como “fundamento da existência histórica do homem em meio aos entes em sua totalidade”²⁶. Todavia, não é apenas o caráter totalizante que sustenta o estatuto metafísico dessa condição histórico-ontológica, mas ainda o seu caráter de encobrimento do sentido do ser. Para o nosso propósito em especial, devemos observar que esse encobrimento acarreta a “precariedade da falta de precariedade”²⁷. O reconhecimento dessa espécie de desdobramento recôndito será determinante para buscarmos a possibilidade e mesmo a necessidade de assumirmos de maneira resoluta nossa condição histórico-ontológica de precariedade como um constitutivo existencial essencial.²⁸

A estruturação formal do *Dasein* não pode não somente prescindir de suas composições históricas, como tampouco sequer se antepor às mesmas, devendo antes ser atualizada por elas. Uma vez aceita essa hipótese, a nossa questão então passa a ser a seguinte: pode ou até mesmo deve a estrutura “pré-sujeito” receber uma determinação de conteúdo histórico que revele, de maneira privilegiada, a articulação temporal dessa mesma estrutura? Para levar adiante a nossa busca de uma resposta afirmativa para tal questão, devemos explorar a seguinte concessão: “a necessidade da pergunta originariamente fundadora pelo *Da-sein* deixa-se desdobrar historicamente”²⁹.

²⁶ HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 128.

²⁷ “No caso mais extremo, a precariedade do ser torna-se a precariedade da falta de precariedade”. HEIDEGGER: *Nietzsche II*, p. 355.

²⁸ Na conferência, „Bauen, Wohnen, Denken“, Heidegger afirma ainda que “o desenraizamento do homem” repousa na incapacidade em habitar nossa precariedade. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 156. Logo, “possa, contudo, o homem histórico pensar a falta de precariedade como a precariedade do próprio ser, então poderia ele supostamente realizar a experiência do que é histórico-ontológico”. HEIDEGGER: *Nietzsche II*, p. 357. Uma vez resolutivo neste sentido, “a força mais elevada do *Dasein*, no fundo, se afirma ao resistir aos mais extremados antagonismos do ser”. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 117. É então, por fim, através dessa possibilidade de preservação da resolução, que o ente que nós mesmos somos “tem de colocar como tal o fundamento de si próprio, sem *nunca* poder deste se apoderar, embora, existindo, tenha de assumir o ser fundamento”. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 284.

²⁹ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 306.

5. Considerações finais

Após a publicação de *Sein und Zeit*, em 1929, ao mesmo tempo em que reafirmara que o projeto da analítica existencial é “predominantemente indeterminado”, Heidegger assumiria também que, com isto, este mesmo projeto ainda não se encontra de todo articulado³⁰. Isto fundamentalmente porque o projeto da temporalidade ainda se ressentia de avançar do caráter formal da estrutura da historicidade do poder-ser em direção à necessidade da introdução do ser-em num horizonte histórico mais concreto em virtude da constatação de que, pelo *Dasein* ser essencialmente fáctico, as estruturas existenciais do ser-no-mundo só podem ser atualizadas ou apropriadas em confrontação com determinados conteúdos fácticos do ser-lançado em determinadas tramas de sentido definido que delimitam a projeção do ser temporalmente. Em termos mais simples, basicamente porque “o mundo, no qual a existência é efetiva, é, porém, um determinado mundo”.³¹

Como vimos, neste passo importantíssimo de seus caminhos de pensamento, Heidegger colocou como principal tarefa a busca por uma determinação do *Dasein* que pudesse ser alcançada a partir de uma correlação entre o estatuto fundamental da metafísica e a finitude do *Dasein*. Conforme a isto,

o problema da fundamentação da metafísica encontra sua raiz na pergunta pelo *Dasein* no homem, ou seja, por seu fundamento mais íntimo, pela compreensão do ser enquanto finitude essencialmente existente. [...] Porém, toda pergunta pelo ser de um ente, e mesmo a pergunta pelo ser do ente que à sua concepção do ser pertence a finitude enquanto compreensão do ser, é metafísica. Consequentemente, a fundamentação da metafísica repousa em uma metafísica do *Dasein*.³²

Avaliamos essa colocação como singular e exponencial na trajetória do pensamento de Heidegger em função principalmente da admissão aí contida que inaugura a necessidade posteriormente sempre presente de ampliação da compreensão do *Dasein* como o ente que não mais pode escapar a uma certa reinserção sua no horizonte metafísico. Evidentemente, essa recolocação precisa se dar em termos de confrontação com este

³⁰ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 235.

³¹ PÖGGELER: *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 56.

³² HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 230.

horizonte histórico para que de uma superação enquanto reconfiguração resulte “a metafísica do *Dasein* enquanto ontologia fundamental”³³.

Temos essa espécie de concessão uma vez mais como crucial em virtude ainda de ser a partir dela que Heidegger parece assimilar de vez a impossibilidade de uma concepção mais profunda do *Dasein* que de alguma forma já não esteja sempre comprometida com o horizonte histórico da metafísica com o qual estará sempre em confrontação. A partir dessa imposição que se consolidará cada vez mais como inelutável, o pensamento heideggeriano passa a se orientar de maneira predominante pela necessidade de delimitar uma determinada concepção do *Dasein* que possa vir a permitir com que sua ontologia seja reinscrita na metafísica de maneira a possibilitar a mais profunda reapropriação do sentido de fundo de sua historicidade essencial. É nestes termos que avistamos uma possibilidade de “superação” da metafísica em Heidegger.

Essa pretensão pode ter ainda como significativa referência para sua justificativa este mesmo momento do pensamento de Heidegger em que o já referido termo “antropologia filosófica” é suplantado pelo título “metafísica do *Dasein*”. Quanto a essa nova mudança de opção, esclarece Heidegger:

A expressão é ambígua em um sentido positivo. A metafísica do *Dasein* não é somente metafísica sobre o *Dasein*, mas ela é a metafísica que acontece necessariamente como *Dasein*. Porém, disso temos o seguinte: ela não pode tornar-se a metafísica “sobre” o *Dasein*, algo assim como a zoologia trata dos animais. A metafísica do *Dasein* não é em hipótese alguma um “organon” estável e acabado. Ela deve a todo tempo reformular-se sob a modificação de sua ideia na elaboração da possibilidade da metafísica. Em seu destino, essa possibilidade permanece associada ao acontecimento velado da metafísica no *Dasein*.³⁴

Estando já de saída sempre lançado em uma abertura de mundo que fenomenologicamente lhe escapa e excede, o *Dasein* não pode se perfazer como objeto de seu próprio conhecimento³⁵. Logo, se o *Dasein* está sempre já lançado nesta abertura de sentido, então ser-no-mundo tem de significar, de maneira iniludível, ser responsável pelo

³³ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 231.

³⁴ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 231.

³⁵ “Nós somos o que somos, sobretudo, somente se somos aqueles que indicam o que se subtrai. Esse indicar é nossa essência. Nós somos na medida em que apontamos o que se subtrai”. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, p. 129.

retiro do ser³⁶. Diante disso, a questão é como assumir - no sentido de sustentar - este risco de maneira tal que possamos ao menos compreender que o declínio é o próprio horizonte de entendimento no qual de início todo ente humano já se encontra lançado e encerrado.

A assunção de tal tarefa não deverá fazer com que o plano ôntico perca em força, muito pelo contrário, deve mais fazer com que se descerre certa região fenomenológica através da qual pode nos vir de encontro aquilo que revela o que para Heidegger é o fundamento essencial do próprio homem: o modo de ser em meio aos entes que não se restringe aos mesmos, mas que encontre nos entes dispostos na trama de mundo uma condição remissiva ao que se lhes é subjacente e que se revela como a condição de possibilidade dos mesmos³⁷.

Por ter sempre de se confrontar com o nada do ser através de seu ser-para-a-morte, que traz sempre a possibilidade iminente da suspensão de sentido, o mortal não pode fazer de si uma realidade ôntica a partir de uma determinação substancialista.

Consequentemente, se a antecipação da morte subtrai ao ser-no-mundo uma realidade externamente pré-determinada, retirando-lhe o solo, entendemos que isso não deve ser usado para recusar qualquer interpretação comprometida com horizonte algum, mas antes justamente apropriado com vista a possibilitar uma configuração histórico-existencial que melhor atenda essa tensão. Pois se o ser-para-a-morte, no fim, exige sempre a suspensão das possibilidades, só o faz por antes já se encontrar sempre em aberto, isto é, por já estar originariamente lançado em uma determinada abertura de mundo que nunca é vazia de sentido ou ausente em tonalidades.

A própria necessidade de resolução do *Dasein* pressupõe sua imersão na decadência. Não obstante, essa condição nunca pode impugnar por completo “a existência resoluta”³⁸. Em virtude do próprio caráter essencialmente agônico do ser, manter-se-á sempre preservada a possibilidade de uma “de-cisão” („Ent-scheidung“) “*pelo ser contra o nada e, inclusive, uma dissensão com a aparência*”³⁹. Deve-se, desse modo, manter conservada uma determinada possibilidade de compreensão e apropriação do declínio, da precariedade do ser.

³⁶ “É uma ferida na raiz do destino humano só poder dizer o que está desvelado e de sempre ter que deixar o velado não-dito, não-pensado”. STEIN: *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p. 175.

³⁷ Cf. HEIDEGGER: *Parmenides*, p. 153.

³⁸ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 299.

³⁹ HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, p. 128.

Mas, devemos perguntar por fim, como poderíamos nos reapropriar justamente daquilo que em sua essência é originariamente marcado pela recusa de si? Entendemos que uma avaliação honesta de tal projeto deve pautar-se antes de tudo justamente pelo critério acerca de uma profunda e abrangente exposição da impossibilidade de uma determinação última da existência, isto é, uma determinação que deve sempre manter-se em tensão com a própria precariedade essencialmente constitutiva do ser. Precariedade que, por sua vez, também deu ensejo ao horizonte metafísico orientado em suas linhas mestras por uma pretensa tentativa de suplantar essa precariedade, o que só fez por aumentá-la, ainda que de maneira encoberta. Finalmente, somente a partir dessa perspectiva é que poderemos concordar que:

talvez a não-significação, a dispersão de sentido e a desapropriação estejam marcando uma das possibilidades do pensamento do nada na contemporaneidade, pensamento que pode forjar-se como modo de resistência ao que talvez seja o último bastião da dominadora subjetividade moderna: o sentido assegurado.⁴⁰

Logo, quando falamos em ausência de sentido último, não aludimos à falta de toda e qualquer referência de mundo, mas à imposição da suspensão de determinações absolutas do próprio ser-no-mundo diante do nada para o qual está voltado seu próprio ser finito que tem no abismo do ser seu fundamento. Assim compreendida, a ausência de sentido é plena de pura significância, posto que abre para a necessidade de assumirmos nossa condição essencial com a qual temos de nos confrontar enquanto lançados nessa abertura de mundo que nos excede. Trazer sobre si, dessa maneira, a sua própria incapacidade do fundamento último exige “ser forte o suficiente para realizar a experiência da negação do próprio ser”⁴¹. Realizar essa experiência da negação não significa suprimi-la, mas sim reconhecê-la como essencialmente constitutiva e plena de sentidos possíveis e conflituosos⁴².

⁴⁰ CRAGNOLINI: “Albergando el desierto”, p. 197. “É como se a mais extrema precariedade, a qual o homem é compelido historicamente, é como se essa precariedade agora devesse compelir o homem à ponderação sobre o fundamento de sua essência. E seria de se espantar que este fundamento se nos abrisse como um *abismo*?” HEIDEGGER: *Grundfragen der Philosophie*, pp. 213-214.

⁴¹ HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, p. 267.

⁴² “Então pode ser que naquilo que em geral só aparece como decadência e destruição, como rebaixamento e declínio, se oculte algo outro e mais elevado”. HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 157.

Referências

- CRAGNOLINI, M. Albergando el desierto: Nietzsche y la cuestión de la “nada”. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, pp. 181-198, jan./jun. 2010.
- HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana C. Alves. Lisboa: Piaget, 1997 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 12).
- HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1983] (Gesamtausgabe: Bd. 13).
- _____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 [1989] (Gesamtausgabe: Bd. 65).
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1998 [1953].
- _____. *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1984] (Gesamtausgabe: Bd. 45).
- _____. *Hölderlins Hymne „Andenken“*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: Bd. 52).
- _____. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 [1980] (Gesamtausgabe: Bd. 39).
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998 [1929].
- _____. *Nietzsche*. Seminare 1937 und 1944. 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein). 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (Gesamtausgabe: Bd. 87).
- _____. *Nietzsche II*. 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008 [1961].
- _____. *Parmenides*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 [1982] (Gesamtausgabe: Bd. 54).
- _____. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 1967 [1927].
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. 10. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 [1954].
- _____. *Wegmarken*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 [1976] (Gesamtausgabe: Bd. 9).
- MORUJÃO, C. *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 44).
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Col. Pensamento e Filosofia: vol. 77).
- STEIN, E. *Compreensão e Finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.
- _____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Col. Filosofia: vol. 152).
- _____. *Seminário sobre a verdade*. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.