

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

JOSÉ LUCAS DE OMENA GUSMÃO

PÔR O FILOSOFAR EM CURSO: INTRODUÇÃO À FILOSOFIA  
SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

São Cristóvão - SE  
2014

JOSÉ LUCAS DE OMENA GUSMÃO

PÔR O FILOSOFAR EM CURSO: INTRODUÇÃO À FILOSOFIA  
SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos.

São Cristóvão - SE  
2014

## TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ LUCAS DE OMENA GUSMÃO

### PÔR O FILOSOFAR EM CURSO: INTRODUÇÃO À FILOSOFIA SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovado em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

### BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)  
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)  
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Marcos Ribeiro Balieiro \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP)  
Universidade Federal de Sergipe

A todos que tentam adentrar no rol da filosofia e buscam caminhar com o credo de si mesmo.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus,  
por me permitir adentrar no âmbito do incognoscível.

Ao professor Edmilson,  
minha gratidão pela estima, motivação e paciência, contemplando este trabalho desde os primeiros momentos com as suas fundamentais observações e precisão crítica.

Ao professor Marcos Balieiro,  
por suas pontuais observações no exame de qualificação.

Ao professor Everaldo,  
por ter me ajudado a refletir melhor o pensamento de Heidegger, assim como as suas comedidas observações, em especial as sugestões bibliográficas.

Ao professor Werle,  
por ter autorizado a minha participação como aluno ouvinte em suas aulas na Universidade de São Paulo e por aceitar fazer parte da minha banca de defesa.

Ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe,  
especialmente pelo programa de mobilidade, no qual tive meios de aprofundar a pesquisa. Além da colaboração de funcionários e colegas de turma.

A FAPITEC,  
por ter concedido a bolsa de pesquisa, o que aliviou as despesas de pesquisa.

Aos meu pais,  
porque me permitiram existir.

As minhas irmãs, Rubiana e Luciana,  
pelos momentos vividos.

Aos meus amigos Flávio, Cléber e Wagner,  
pela motivação.

A minha noiva Glenda Jéssica,  
Pelo seu apoio e incentivo.

“A filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar”.

Martin Heidegger

## RESUMO

Para o filósofo alemão Martin Heidegger, o “Pôr o Filosofar em Curso” só é possível por meio de um acontecimento nas estruturas internas do *ser-aí* humano. Sendo o “Pôr o Filosofar em Curso” transeunte nas sendas da tradição, como o alcançaremos no interior do *ser-aí* humano? É nessa perspectiva que nos apropriamos do conceito de “Introdução à Filosofia” de Martin Heidegger com o intuito de refletir sobre os problemas que versam o caminho da filosofia enquanto atividade genuinamente humana, fazendo da mesma esclarecimento e enunciado. A filosofia mostra-se em afluxos ordenados, de modo que, durante o seu itinerário, recusa e transpõe determinados conceitos relacionados a critérios discursivos. O presente trabalho, cujo tema é “Pôr o filosofar em curso: Introdução à Filosofia segundo Martin Heidegger”, procura fazer uma leitura da obra de Heidegger, em particular dos textos “O que é Isto - a Filosofia?”, “Introdução à Filosofia”, “O Fim da Filosofia”, “Carta sobre o Humanismo”, “Ser e Tempo”, “Heráclito: a origem do pensamento ocidental”, bem como um diálogo com a literatura heideggeriana, enfatizando as características que compõe o arcabouço intrínseco e delas abstraindo a trajetória da filosofia contida na obra do autor, com o objetivo de assimilar as suas estruturas argumentativas. As apreciações as quais seremos conduzidos trazem na sua essência o engendramento de conceitos significativos, como os conceitos de Filosofia, Liderança e Visão de Mundo, porque, segundo se quer demonstrar, conceber uma “Introdução à Filosofia” em Heidegger não restringe-se a uma discussão curricular, mas um modo de ser do próprio *ser-aí* humano e, conseqüentemente, dependemos de tais conceitos para explicitarmos o sentido do que seja de fato o “Pôr o Filosofar em Curso”.

**Palavras-chave:** Filosofia. Caminho. Acontecimento.

## ABSTRACT

For the German philosopher Martin Heidegger, the “Putting philosophize in Progress” is only possible by means of an event in the internal structures of the human being-there. Being the “Powered philosophize in Progress” passer in the pathways of tradition, as the reach inside the human being-there? It is in this perspective that we appropriate the concept of “Introduction to Philosophy “ Martin Heidegger in order to reflect on the issues that deal with the path of philosophy as genuinely human activity, making the same statement and clarification . The philosophy shows up in inflows ordered, so that during your itinerary, denial and implementing certain concepts related to discursive criteria. This work , whose theme is “Bridging the philosophizing in progress: Introduction to Philosophy according to Martin Heidegger” , seeks to make a reading of Heidegger's work , in particular the text “What is This – Philosophy” , “Introduction to Philosophy”, “the End of Philosophy”, “Letter on Humanism” , “Being and Time”, “Heraclitus : the origin of Western thought”, as well as dialogue with Heidegger's literature , emphasizing the features that compose the framework and intrinsic abstracting them the path of philosophy contained in his works , in order to assimilate their argumentative structures . The assessments will be conducted which in essence bring engendering meaningful concepts, how the concepts of Philosophy, Leadership and Worldview, because, if you want to demonstrate, develop an “Introduction to Philosophy” in Heidegger is not restricted to a Academic discussion, but a way of being of being-there own human and therefore depend on such concepts for explicitarmos sense of what is in fact the “Powered philosophize in Progress”.

**Keywords :** Philosophy. Way. Event.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO I: FILOSOFIA.....</b>	<b>20</b>
2.1	FILOSOFIA.....	20
2.1.1	Marcas do Caminho.....	20
2.1.2	Filosofia Grega: Um Modo de Ser do <i>Ser-aí</i> .....	25
2.1.3	Filosofia: Reflexos do Existir do Homem.....	28
2.1.4	Filosofia e Diálogo.....	31
2.2	INTRODUÇÃO À FILOSOFIA.....	37
2.2.1	O Homem: Ser Filosofante.....	38
2.2.3	Pôr o Filosofar em Curso.....	43
2.3	O FIM DA FILOSOFIA.....	48
2.4	TÉCNICA E METODOLOGIA.....	52
<b>3</b>	<b>CAPÍTULO II: CAMINHO.....</b>	<b>58</b>
3.1	A “VISÃO DE MUNDO” E O DESAFIO DA PERGUNTA.....	58
3.2	O “MUNDO” COMO IDEAÇÃO DO <i>SER-AÍ</i> .....	65
3.2.1	As Causas Internas do “Mundo”.....	65
3.2.2	O “Mundo” Enquanto Fenômeno.....	67
3.3	“VISÃO DE MUNDO”: <i>SER-AÍ</i> COM O OUTRO E SUA RELAÇÃO COM O “MUNDO”.....	71
3.4	AS INTERPRETAÇÕES DA “VISÃO DE MUNDO” PÓS-KANTIANA.....	76
3.5	O QUE SIGNIFICA “MUNDO”.....	81
3.5.1	O “Mundo” na sua Gênese Grega.....	81
3.5.2	O “Mundo” no Medievo.....	82
3.5.3	O “Mundo” e a Proposta Moderna de Filosofia.....	84
<b>4.</b>	<b>CAPÍTULO III: ACONTECIMENTO.....</b>	<b>87</b>
4.1	O PENSAMENTO ENQUANTO PSIQUE ESSENCIAL DO <i>SER-AÍ</i> .....	88
4.1.2	Fenômeno e Existência.....	89
4.1.2.1	A Fenomenologia.....	90
4.1.2.2	O Existencialismo.....	94
4.2	A LÓGICA: O RACIOCÍNIO E A CRÍTICA HEIDEGGERIANA.....	100
4.2.1	Heráclito e Heidegger.....	103

4.2.2	Alétheia (ἀλήθεια) e o “Curso” do “Filosofar”.....	108
4.3	O PENSAR FILOSÓFICO.....	111
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>113</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>121</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Em geral, pensamos a aplicabilidade do conhecimento como transmissão das técnicas culturais, instrumentos ligados à produção e comportamento de determinados grupos humanos que, trabalhando ordenadamente em conjunto, são capazes de suprirem suas necessidades básicas e se protegerem contra as tramas do ambiente natural e biológico. Sem a transmissão da cultura de uma geração para outra, as sociedades humanas tendem ao desaparecimento. Heidegger, na preleção “Introdução à Filosofia”<sup>1</sup> de 1929, afirma que “Ser homem já significa filosofar” (HEIDEGGER, 2008, p.01), o que comprova o desejo do espírito humano de manter-se no mundo. Assim, o fenômeno do filosofar visto como um percurso subsiste em toda a cultura humana.

Introduzir ao filosofar significa despertar a filosofia que se encontra adormecida no *ser-aí*<sup>2</sup> humano, por isso, o nosso trabalho apropria-se de um movimento filosofante que Heidegger denomina de “Pôr o Filosofar em Curso”<sup>3</sup>. No entanto, de que forma este “Pôr o Filosofar em Curso” pode acontecer no interior do *ser-aí* humano? A tradição filosófica nos

---

<sup>1</sup> Devemos ressaltar que em nosso trabalho o termo “Introdução à Filosofia” apresenta duas características, a saber, o título de uma obra e o próprio conceito de “Introdução à Filosofia”. Como veremos no decorrer da discussão, a “Introdução à Filosofia” posta por Heidegger distancia-se da acepção tradicional. Muito mais do que uma questão disciplinar ou curricular, o conceito exposto pelo autor e aqui elencado desdobra-se em questões filosóficas ligadas à existência e à ontologia.

<sup>2</sup> Características nas quais se demonstra o próprio existir do homem. Em Heidegger, tal manifestação é um consequente da existência fática, o homem “jogado” no mundo. Comumente o termo assume o seu significado literal, portanto, *Dasein* em alemão, *être-là* em francês, *esser-ci* no italiano e *being-there* no inglês. O *ser-aí*, tradução portuguesa, somos nós mesmos na medida em que nós (o homem), nos relacionamos com o ser. A existência em tal sentido, não se refere à realidade, mas o modo de ser do *ser-aí*. Segundo Marcia Sá Cavalcante Schuback, muitos estudiosos de Heidegger se demoraram na tradução do termo e reduziram o pensamento contido na obra de Heidegger a uma disputa de tradução, o que é contrário à essência do pensamento heideggeriano, pois a caracterização técnica do *ser-aí* se sustenta em uma experiência não técnica e não instrumental com a linguagem. O *ser-aí* se apresenta, segundo Schuback, em uma obra de pensamento, e sua tradução não é possível. Toda obra de pensamento traz consigo o problema e não as evidências, por isso, o *ser-aí* não pode ser encarado como um conceito que se auto defini dentro de um sistema, mas como um processo dinâmico ligado de tal modo à existência que por si mesmo, não lhe é possível a definição e nem a categorização. Segundo Schuback, o *ser-aí* não é um conceito, mas uma “indicação formal”: “Distintamente de um conceito que é síntese do múltiplo e diverso numa universsalidade, *Dasein* é indicação de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que faz a compreensão buscar compreender”(HEIDEGGER, 2011, p. 16) O termo designa condução, por isso, a sua tradução não é “decisiva”, pois não pode substituir a tarefa de fazer acontecer o pensamento. Não se trata de uma não tradução no sentido morfo-linguístico, mas no sentido de que nenhuma tradução pode substituir o avivamento do pensar. Não traduzível significa insubstituível, pois o que está em questão não são as palavras, mas o que ele pode indicar. Trata-se de um ato da palavra e é justamente nesse ato, que dar-se o pensar. Percebemos que o curso a qual Heidegger indica o pensar é constituído por um ato que subsiste em si mesmo, mas que a nuvem da tradição não nos permitiu enxergar, o despertar do pensar consiste em um caminho que orienta o *ser-aí* humano a entender as indicações da palavra contida no recôncavo particular do ser. É deixar a nuvem passar para contemplar a luz que sempre esteve e sempre estará presente e posta na mundanidade.

<sup>3</sup> O “Pôr o Filosofar em Curso”, metáfora usada por Heidegger, designa o pensar da filosofia que alcança a si mesmo por meio de um caminho. “Curso” é entendido como via, marcha, caminho que objetiva realizar no interior do *ser-aí* o acontecer de si mesmo.

indica este “Curso” como metodologia, que no sentido de análise filosófica dos procedimentos, consiste em um estudo acerca das técnicas de investigação empregadas em uma ou mais ciências, o que torna possível a Heidegger questionar sobre a forma com a qual a tradição pensou a “Introdução à Filosofia”. Como veremos a diante, Heidegger deixa claro, na preleção de 1929, que a sua intenção não é investigar os problemas da filosofia, mas sim refletir a forma como os problemas foram postos pela tradição. Sendo assim, para questionarmos a tradição e a forma como ela nos apresentou o filosofar, tendemos a usar os instrumentos da própria tradição, pois é por meio deles que a linguagem nos torna possível a análise, no entanto, a proposta de pensar o filosofar como acontecimento do *ser-aí* humano, implica em um rompimento com os próprios instrumentos metodológicos da tradição, aproximando-se, por exigências internas do *ser-aí*, como um “Caminho” que se coloca em marcha para a filosofia elucidar o seu estatuto original.

A “Introdução à Filosofia” como manifestação do modo de ser do *ser-aí* humano será investigada em nosso trabalho como problema epistemológico, enquanto o “Pôr o Filosofar em Curso”, como problema elucidativo. A pretensão de uma “Introdução à Filosofia” traz implícito em seu enunciado uma finalidade, que é justamente a filosofia. A partir daí, começaremos a nossa investigação em torno do conceito de Filosofia abordado na conferência denominada “O que é Isto – a Filosofia?”, no qual o autor de “Ser e Tempo” procura mostrar o caráter essencial da filosofia e como ela foi presumível na sociedade humana, o que estabelece uma via de chegada na qual o filosofar foi possível.

Ele, ao tentar responder a pergunta “O que é Isto – a Filosofia?”, nos chama à atenção para a impossibilidade de entender todas as respostas para tal pergunta e nos propõe um caminho que, embora tenha como objetivo levar o *ser-aí* a reconhecer-se como tal, é entendido pelo autor como percurso da razão<sup>4</sup>, de modo que, através desse, a filosofia rompa com a imutabilidade da técnica, vista como elemento sacramental, e seja capaz de enfrentar situações, além de tornar flexível o uso das técnicas que os homens dispõem para si. Sobre a práxis<sup>5</sup> filosófica, é possível fazer duas distinções fundamentais: uma que mantém o filosofar

---

<sup>4</sup> Comumente, afirmar a filosofia como percurso da razão não acrescenta questões filosóficas significativas, pois é inerente à filosofia pensar a si como racional. No entanto, a razão em Heidegger configura-se de forma distinta do que é posto na tradição epistemológica. O projeto racional moderno, inaugurado por Descartes a partir de um discurso metafísico voltado para a subjetividade, é, segundo o “filósofo da Floresta Negra”, a extensão do “Esquecimento do Ser”, que remete desde Platão até a modernidade tardia. Uma das características do pensamento heideggeriano é a de questionar e problematizar a forma como a razão mostrou-se na filosofia ocidental. Portanto, o caráter racional da filosofia na ótica de Heidegger corresponde à nossa proposta de pensar o filosofar como um acontecimento do *ser-aí*. Heidegger rejeita a radicalização da razão como o único modo operante da filosofia e deixa a questão em aberto.

<sup>5</sup> No sentido de transmissão da filosofia que envolve desde as práticas pedagógicas até os aspectos instrumentais da linguagem e escrita filosóficas.

adormecido no ser aí, interessando-se simplesmente em transmitir, de uma geração para outra, as técnicas de trabalho e o comportamento apropriado para um determinado grupo, garantindo a imutabilidade desse estado de coisas; outra que procura fazer o *ser-aí* acontecer na sua existência, e que, usando da razão, se propõe a formar no *ser-aí* a potencialidade da sua existência e, conseqüentemente, a aperfeiçoar as técnicas.

Considerando esse último aspecto como um meio pelo qual o filosofar atualiza o seu sentido mais próprio, Heidegger nos alerta para a necessidade de um caminho claramente orientado, evitando determinados discursos em torno do filosofar, e nos aponta, no sistema filosófico grego<sup>6</sup>, o bojo de uma análise que, ao pretender o filosofar, foi capaz de pensar a filosofia e colocá-la em curso. Sendo ela uma manifestação da existência humana, no qual o filosofar procede do interior ao exterior, não podemos conceber o pensamento grego, em uma ótica heideggeriana, como um percurso de fora para dentro, mas cabe ressaltar que os gregos realizam o seu objetivo a partir de elementos particulares da ulterioridade humana, situando-os como um modo de ser do *ser-aí*.

Na conferência “O que é Isto – a Filosofia?”, o filósofo da Floresta Negra produz, ainda com certa sutileza, o que seria um marco fundamental na preleção de 1929, a saber, o conceito de “Introdução à Filosofia”. O modo operante desse conceito proposto por Heidegger foge ao tradicionalismo que implica estarmos “fora” da filosofia e, por isso, precisaríamos ser conduzidos ao seu interior por meio de um caminho tecnicista<sup>7</sup>, os quais são particulares à esfera pública do conhecimento. Heidegger enfatiza que, mesmo nessa acepção de introdução, não podemos radicalizar a questão, pois de alguma forma não estamos totalmente “fora” da filosofia, uma vez que existem supostamente ideias preliminares do que sejam essas vindas da própria tradição filosófica.

O problema sobreposto é que tais acepções centralizam o filosofar em um método que, por partir da exterioridade, mesmo mergulhado nas práticas pedagógicas, causa uma

---

<sup>6</sup> Embora Heidegger aponte o “Esquecimento do Ser” por parte da filosofia Ocidental, ele não reduz o status elucidativo do “Ser” operado na filosofia, sobretudo na filosofia Grega, no qual o “despertar” filosófico é perene na sua origem. O voltar-se para origem do pensamento traz como consequência teórica a atualização do pensamento sempre presente. Nessa análise, o tempo configura-se como um sempre presente e, assim como na visão agostiniana de tempo, o pensamento subsiste em si mesmo como presente do passado, presente do presente e presente do futuro (Livro XI das Confissões). Com isso, pensar a filosofia como manifestação interna do *ser-aí* humano é pôr em questão toda inteireza do ser.

<sup>7</sup> O tecnicismo aqui posto refere-se aos procedimentos metodológicos desenvolvidos a partir da Revolução Científica operada na Modernidade. Na medida em que Copérnico deslocou a terra do centro do universo e Kepler defendeu a formação elíptica do sistema solar, os homens também se deslocaram da sua ótica de interpretar a si e ao mundo, o que levou a filosofia póstuma a reconsiderar o caráter conceitual dos instrumentos. Conseqüentemente, deu-se abertura para desenvolver-se o que conhecemos hoje como metodologia científica. É importante enfatizarmos que essa metodologia científica trouxe consigo a análise pública dos procedimentos científicos.

impressão sobre ele, a qual segundo o filósofo opera um afastamento. Para Heidegger, o cerne da questão está no fato de a filosofia não estar ausente no *ser-aí* humano, mas, ao contrário, o *ser-aí* humano está na filosofia e a filosofia nele. Cabe salientar que esse filosofar precisa acontecer, e para isso, ele exige um caminho ao ser. No entanto, não pensamos o caminho do ser a partir do método científico, pois, segundo o autor, a própria filosofia não é uma ciência. Não se trata de carência por parte da filosofia, mas de uma análise sobre si mesma, imprimem assim, um determinado “Curso” que atenda aos aspectos peculiares da estrutura de seu interior. O caminho do ser, em Heidegger, não é um fim, mas um meio que, usando da reflexão, atualiza a filosofia na existência humana.

Aqui reside o problema do nosso trabalho: De que forma esse “Pôr o Filosofar em Curso” é capaz, por meio de um determinado caminho, operar uma “Introdução à Filosofia”? Partimos de uma investigação na qual a transmissão da filosofia é posta em questão e, por isso, imprime análises filosóficas direcionadas à forma pelo qual a filosofia foi transmitida. O autor nos adverte quanto à forma como a tradição pensou a “Introdução à Filosofia” e nos adverte para não confundirmos o caminho ao mesmo tempo em que devemos conhecer a meta. Segundo o autor, podemos nos afastar desse caminho ao assumirmos uma postura tradicional e afirma ainda que conhecemos a meta quando consideramos as estruturas internas do *ser-aí*. O distanciamento do caminho pensa a filosofia em aspectos genéricos, onde a mesma é exterior ao ser humano, de modo que, por meio da aprendizagem, é possível ser introduzido ao filosofar. O conhecimento prévio da meta pensa a aprendizagem com o intuito de acordar o filosofar, sendo, dessa forma, um processo de dentro para fora, o que traduz a “Introdução à Filosofia” não como introdução, mas acontecimento filosófico. A visão tradicional, segundo o autor, nos faz detentores de conhecimentos historiográficos e sistemáticos da filosofia, o que não anula o caráter preciso da pesquisa filosófica, já a “Introdução à Filosofia” enquanto curso do filosofar, ao efetivar o nosso existir, não nos permite ver a verdade somente de forma multifacetada. Heidegger pensa a filosofia como totalidade, o que contradiz o modelo vigente de ciência. Contudo, não somos capazes de nos apropriarmos de todo conteúdo da filosofia, por isso, a saída de Heidegger está no *ser-aí*, no fazer e acontecer da sua existência. Nessa interface entre a existência ou não do filosofar no interior do *ser-aí*, percebemos um curso metodológico que visa nos orientar da opinião à episteme. De um lado, podemos acreditar que fomos introduzidos ao interior da filosofia e de outro, reconhecemos na nossa existência uma dinâmica realizável no fato de não podermos negar os elementos do existir.

Assim, o *ser-aí* humano é a pressuposição para o filosofar porque o fundamento da filosofia permeia uma possibilidade finita de um ente finito. O “Pôr o Filosofar em Curso” não é uma mera consequência da literatura filosófica, mas uma constatação que se dá no próprio sujeito que, como *ser-aí* humano, passa a interessar-se na compreensão de si mesmo, do outro e do mundo.

O *ser-aí* humano encontra-se na filosofia não de forma ocasional, mas nas diversas manifestações da existência e, conseqüentemente, de forma variada na própria filosofia. Para o filósofo, a filosofia pode permanecer escondida ou manifestar-se em diversos aspectos que encontramos para conceber o mundo. Para o *ser-aí* Humano, o filosofar pode manifestar-se na sua religião, no seu imaginário fantástico e na ânsia de querer entender os fenômenos da natureza e da existência. Sendo a filosofia um percurso que se move internamente de dentro para fora, como é possível torná-la consciente ao *ser-aí* em uma perspectiva que, embora admita o método tradicional com assimilação dos conteúdos filosóficos, pretende ir além da transmissão? Segundo Heidegger, o caminho pelo qual o *ser-aí* atualiza a filosofia na sua existência reside na liberdade do filosofar. Esse deve ser uma atitude de liberdade, deve tornar-se necessidade interna da nossa essência mais própria. Trata-se de receber em nós aquilo que deve se tornar livre em nós. O pensamento do filósofo não consiste em abandonar os métodos pelos quais aprendemos filosofia, mas questionar esses métodos. Devemos perguntar por que a posse de conhecimentos sobre a filosofia pode nos levar à ilusão de que de alguma forma estaríamos alcançando o filosofar.

Percebemos que o curso o qual Heidegger pretende percorrer infere questões de caráter prático quando nos questiona sobre a forma pela qual a filosofia está acontecendo no interior do ser humano. A filosofia não deve ser concebida cegamente, mas como ação em meio à liberdade. Para o filósofo da Floresta Negra, esta compreensão encontra-se no fundamento da filosofia, ou seja: o filosofar compete ao *ser-aí* humano enquanto tal. É nesse “enquanto tal” que ele acontece e tem a sua história. O filosofar, segundo ele, deve acontecer no *ser-aí*, que não existe na universalidade, mas nele mesmo. Sendo assim, a filosofia deve tornar-se livre no sujeito e nas conjunturas nas quais ele se encontra. A nossa existência é decisiva quando pretendemos alcançar a universalidade, por isso, pensar o curso do acontecimento filosófico traduz o exercício da nossa existência em prol de nós mesmos e do *ser-aí* humano como um todo; é fazer o *ser-aí* ter uma direção.

Para Heidegger, a concepção de “Introdução à Filosofia” difundida nos meios acadêmicos como uma mera convenção à universalidade pode fazer do conhecimento

filosófico algo que não faz parte da sua essência, ou seja, o amor à sabedoria<sup>8</sup>, mas uma estrutura de resultados uniformizados aos currículos e ajustados aos pré-requisitos técnicos. Isso ocasiona problemas ao *ser-aí*, já que, como diz ele, toda e qualquer decisão relativa à existência é uma irrupção no futuro do *ser-aí*. Para o autor, a questão não pode ser reduzida ao caráter prático, em que o método é pensado a partir de uma relação instrumental entre sujeito e objeto, mas pensada existencialmente como vocação<sup>9</sup> que nasce da escuta de um determinado chamado, o que, em Heidegger, trata da função singular do *ser-aí* reservada para si na totalidade e essência de sua existência. A nossa dedicação na formação filosófica do sujeito surge como uma necessidade do *ser-aí* em sua vocação profissional. Em meio à liberdade, devemos escolher qual caminho seguir, se a nossa opção for uma correspondência ao chamado, devemos nos comprometer com o outro para sermos um ser um com o outro, o que nos situa em uma liderança. A liderança, em Heidegger, assume uma postura voltada para a totalidade, portanto, não se trata de uma liderança como posição social, mas significa comprometimento com a existência que, em certa medida, compreende as possibilidades originais, globais e definitivas das possibilidades do *ser-aí* humano.

Esse processo da vocação como liderança e acontecimento da existência traduz uma linguagem no qual a metodologia do “Pôr o Filosofar em Curso” pode exercer a sua clarificação no conceito de “Visão de Mundo”. O filósofo aponta em sua obra “Introdução à Filosofia”, que o conceito de “Visão de Mundo” atende a um procedimento metodológico no qual é possível perceber como o filosofar foi posto em curso na tradição. O autor nos mostra ainda como o filosofar aconteceu na história do Ocidente em três acepções fundamentais, a saber, a filosofia grega, cristã e moderna.

Segundo Heidegger, a origem da filosofia antiga consiste em abordagens da essência, as quais se desenvolvem em três sínteses: a essência naturalista, a essência moral e a essência sistemática em uma tentativa de situar o ser no mundo e o ente no mundo. Com o advento da

---

<sup>8</sup> O amor à sabedoria dentro do pensamento heideggeriano não equivale à visão comumente difundida nas concepções idealistas e românticas, nos quais o próprio filosofar é visto como uma espécie de inteligência superior capaz de trazer sentido a vida dos homens. “Amor à Sabedoria” significa voltar-se para a pergunta original da filosofia, a saber, a pergunta do *ser*. Para Heidegger, a questão do *ser* é o mote pelo qual a filosofia foi posta em curso.

<sup>9</sup> A origem do termo vocação remete à tradição paulina da escuta de um chamado e, conseqüentemente, uma resposta daquele que foi chamado. Em linguagem pedagógica, o termo designa propensão a uma determinada atividade. Diferente da aptidão, em que o que prevalece é a objetividade, o termo vocação desenvolve-se subjetivamente. No contexto apresentado por Heidegger, vocação implica em uma correspondência ao apelo do ser. O *ser-aí* se encontra na medida em que se dispõe ao ser. Vocação, correspondência, escuta, resposta, colaboração e solicitude são termos apresentados em nosso trabalho com o intuito de pôr em análise os anseios do *ser-aí* perante a sua relação consigo, com o outro e com o mundo. Dessa forma, para que a produção intelectual humana seja clarificada, faz-se necessário uma resposta que seja capaz de atender aos anseios da existência diante da sua condição.



crístandade, os conceitos de essência dos gregos foram transmutados para uma interpretação apologética dos textos bíblicos. Os conceitos de essência do ser e do ente no mundo passaram pelo crivo da modernidade, tendo significações decisivas nas abordagens kantianas.

O cerne do pensamento Grego, segundo Heidegger, é a essência. É na essência que o ente compreende a si como universalidade. Mesmo com a fragmentação do ente, o mundo não é aniquilado. O significado de mundo para os gregos fundamenta-se em uma filosofia que desenvolve seu estatuto na totalidade das coisas, ou seja, trata-se da realidade vista em toda universalidade, sem fragmentação ou exclusão de partes. Consequentemente, esta concepção de mundo fez da filosofia uma disciplina diferente das assim chamadas ciências particulares, que se expressavam em partes ou fragmentos da realidade ou dos fenômenos. O objetivo da compreensão de mundo dos gregos tinha como cerne a totalidade da realidade do ser. O fundamento grego de mundo consiste na percepção do ente no conjunto e sua relação com a existência do *ser-aí* humano. A filosofia posta na práxis grega acompanhou as transformações do mundo grego, sendo assim, os gregos viram a necessidade de fazer a filosofia acontecer no contexto político. Autores contemporâneos como Koyré (KOYRÉ, 1992) e Vernant (VERNANT, 1990) nos atestam que a Grécia, em meados do século VII e VI a.C., deixou a atividade bucólica, passando a desenvolver o artesanato e o comércio. Com isso, surgiram os centros de distribuição comercial que se desenvolveram a princípio nas colônias jônicas e mais tarde em outros lugares.

Nesse contexto de rompimento, o exercício prático do conhecimento era visto como uma necessidade de confronto de diversas culturas que, por motivações comerciais, possibilitou reflexões de caráter filosófico. As necessidades de sistemas hídricos voltados para o comércio e contato com a natureza fizeram muitos comerciantes pensarem a produtividade. Daí, as convenções da linguagem narrativa do mundo passaram a dar lugar a uma linguagem descritiva da realidade, a qual foi transmitida como consequência de uma educação voltada para os contatos sociais primários em prol das interações sociais do comércio. As cidades se transformaram em grandes centros comerciais, o que causou a insatisfação da população grega diante do poder político fundiário. O método filosófico refletindo sobre a totalidade lançou os gregos em busca da liberdade. Logo, o ensino de filosofia das colônias tornou-se universal, alcançando seu apogeu na capital intelectual do mundo grego, Atenas. A concepção de totalidade da realidade do ser da gênese grega universalizou no ensino de filosofia o agir humano na ótica do *ser-aí*. Com as transformações históricas operadas pelo cristianismo, o curso da filosofia, antes pensado pelos gregos, transmutou-se para o exercício da fé cristã, o que intensificou as apreensões ontológicas no medievo.

Na filosofia cristã, o termo “Mundo” passou a ter uma caracterização baseada na existência humana em seu conjunto. Enfatiza Heidegger que a proposta paulina e joanina ilustram essa percepção na medida em que concebe o mundo como termo regional para todos os seres humanos em sua coletividade, correspondente ao mundo enquanto potencialidade do *ser-aí*, o que segundo o Autor de “Ser e Tempo” é traduzido em conceito antropológico de um mundo arraigado no fato de funcionar como contraconceito para a filiação de Deus representado pela pessoa do Cristo. O reflexo dessas características em torno do mundo foi analisado a partir de uma leitura apologética da Bíblia feita por Agostinho e Tomás. Para Santo Agostinho, o mundo significa o todo que foi criado, ou seja, o ente na totalidade em que o *ser-aí* humano se relaciona com o ser. Em Santo Tomás de Aquino, o conceito de mundo é agregado ao termo universalidade. Esse conceito, na metodologia medieval, estava ligado às questões referentes à prática cristã. A necessidade de uma totalidade cristã em todos os seguimentos do *ser-aí* humano fez da filosofia uma catequese na qual os conceitos gregos passaram a ser interpretados à luz da mensagem bíblica. O período decisivo ao método filosófico na perspectiva de mundo do cristianismo teve seu ponto máximo com o surgimento da universidade, pois o conceito de universidade não era visto como um centro de estudo, mas como uma associação corporativa. Deste modo, uma manifestação do ser um com o outro no mundo.

Dois momentos foram fundamentais para que fosse expressa essa caracterização da universidade como necessidade da totalidade do ser. O primeiro momento constitui-se pelo surgimento do ensino de filosofia voltado para sacerdotes e leigos, uma vez que, antes da universidade as práticas pedagógicas do ensino de filosofia eram de exclusividade clerical. Trata-se de um fenômeno histórico de grande alcance, porque até então o ensino de filosofia era confiado à hierarquia eclesiástica. O segundo momento foi à abertura da universidade a mestres e estudantes advindos de diversas camadas sociais. Em suma, não se pode negar que a universidade medieval surgiu em um contexto de universidade popular<sup>10</sup>. Este conjunto de conhecimento das universidades medievais possibilitou a relação do *ser-aí* humano com as diversas manifestações do ente, gerando assim, um método voltado para a metafísica escolar.

Heidegger menciona que nos séculos XVI, XVII e XVIII a metafísica, em seu sentido estritamente filosófico, analisava o ente como tal e o ente na totalidade. Com isso, temos uma metafísica que pretende perguntar sobre a universalidade do ser. Essa ontologia da metafísica

---

<sup>10</sup> Indivíduos que participavam da vida política. O ensino era direcionado a clérigos e proprietários de terra. O século XII é caracterizado filosoficamente pela introdução do pensamento aristotélico, como é atestado na obra de Santo Tomás de Aquino, causando um reflexo na organização social, de modo que as divisões sociais aproximavam-se das concepções defendidas por Aristóteles na sua *Política*.

generalista era vista por Kant como a transformação da ontologia em filosofia transcendental. A metafísica não se expressava somente em consonâncias genéricas, mas em estatutos voltados para o ente em particular. Ela é uma análise do domínio do próprio homem. Esse caráter da metafísica particular do ser tinha três âmbitos fundamentais que correspondiam metodologicamente a três disciplinas: Natureza (Cosmologia); homem (Psicologia); Deus (Teologia). A Cosmologia concebe a natureza em suas peculiaridades de apreensão do cosmo. Na Psicologia preserva-se a essência particular do homem posta em sua alma. A teologia, dentro dessa esfera, especula o Homem, Deus e o Mundo fora de qualquer contenda no sentido de ciência baseado na experiência. Heidegger parte dos pressupostos no qual a concepção de natureza não corresponde a uma ciência da natureza. A psicologia distingue-se da concepção clínica e a teologia não é teologia da revelação. Trata-se de uma determinação da essência como *ratio*. As especulações de Kant na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1997) têm como estrutura essa concepção de metafísica escolar.

O esforço de uma racionalidade fez da metodologia filosófica uma instrumentalização para pensar no exercício da razão. Esse ensino tinha sua fundamentação em conhecer o mundo na dinâmica da razão do *ser-aí* humano. Por conseguinte, o que determina a compreensão do mundo não é a influência do mundo sobre o *ser-aí*, mas o agir do *ser-aí* no mundo conforme os princípios da razão. Com a determinação da razão, a prática filosófica não consistia mais na formação do cidadão como pensara Aristóteles, nem o consagrado a Deus como pensara Santo Agostinho, e sim no ensino de filosofia que forma o homem sabedor. Os estudos filosóficos são caracterizados por uma metodologia específica que reconhece o domínio da razão em toda dinâmica do conhecimento. O filósofo da Floresta Negra propõe que o conceito cosmológico da metafísica escolar deve ser analisado de acordo com princípios da metafísica geral. Assim, a metafísica que Kant inaugura não é um sistema cético, mas uma investida nas abordagens essenciais da metafísica.

“Introdução à Filosofia” implica em um caminho para o pensar que visa suas necessidades nas manifestações do *ser-aí* humano. O fenômeno do pensamento é interno a cada ser humano, por isso, o despertar do pensar que se encontra adormecido será fruto das investidas de um método que se desenvolveu na tradição com o objetivo de caminhar para o exercício da razão.

O movimento filosofante, o qual pretendemos demonstrar como constituição fundamental do *ser-aí* humano, embora seja sempre presente, só é compreensível na temporalidade, e a temporalidade exige um cronograma que, no caso de Heidegger, é fecundo e intenso. Entre 1919 e 1929, início da sua maturidade acadêmica, percebemos a sua

insistência na fenomenologia, de modo que Aristóteles, Kant e Hegel representam o bojo da sua gênese reflexiva, evidente em conferências póstumas. A preleção “Introdução à Filosofia” de 1929 traz questões que seriam decisivas nos quatro anos vindouros – 1930 a 1933 –, quando temos um momento de transição marcado por suas investidas nos Pré-socráticos e Platão, e pela forma que a tradição dialogou com tais autores: “Os pré-socráticos retornaram como um motivo em etapas decisivas. Importante o papel de Descartes, Leibniz e Shelling” (STEIN, 2002, p. 41), temas que serão tratados até a morte do filósofo. Esta abertura ao platonismo levou o autor a refletir temas do pensamento cristão, marcados por uma exegese distinta do seu momento com a teologia, primeiros anos da atividade intelectual. Todo esse percurso gerou a reviravolta que se iniciou em 1931, o que fez surgir Hölderlin e Nietzsche. Segundo Stein, o marco comum da obra de Heidegger, desde a primeira guerra mundial até o fim da segunda, foi a pergunta: “O que é o ser?” (STEIN, 2002, p. 41). Dessa forma, “Ser e Tempo” tornar-se-á a afluência das tentativas de interrogações acerca da vida humana mergulhada na historicidade e finitude, sendo “(...)a porta escancarada para um novo começo, que Heidegger desvela como busca necessária (...)” (STEIN, 2002, p. 41). A dinâmica da obra de Heidegger nos leva ao ser, o que entendemos em nossa proposta de pesquisa como o despertar filosófico, o “Pôr o Filosofar em Curso”.

Esta pesquisa tem como pressuposto o seguinte: a filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais ela produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas as outras numa ordem argumentativa. A presente proposta de investigação procurará fazer uma leitura das obras de Heidegger, em especial dos textos “O que é Isto - a Filosofia?”, “Introdução à Filosofia”, “O Fim da Filosofia”, “Carta sobre o Humanismo” e “Ser e Tempo”, ressaltando sua estrutura interna e dela retirando o percurso filosófico do autor até o desvendamento da sua ordem argumentativa. Os conceitos que nos introduzirão e nos conduzirão no plano investigativo serão os de Filosofia, Liderança, Vocação e Visão de Mundo, porque, pensar uma “Introdução à Filosofia” em Heidegger, depende intrinsecamente de tais obras, além de elas permitirem explicitar o que significa “Pôr o Filosofar em Curso”.

## 2. CAPÍTULO I – FILOSOFIA

### 2.1 Filosofia

As intenções de pensar a “Introdução à Filosofia” pressupõem a ideia básica de levar o indivíduo a compreender o que seja a filosofia. Ao especular o que seja a “Introdução à Filosofia”, Heidegger constata que “Filosofia” e “Introdução à Filosofia” são conceitos distintos, mas que operam na efetivação do *ser-aí* humano. É justamente nessa atuação sobre o *ser-aí* que se manifesta um possível caminho para “Pôr o Filosofar em Curso”. O próprio Heidegger reconhece a vastidão que habita em torno do conceito de “Filosofia”, o que provoca a indeterminação da problemática. No entanto, mesmo com as diversas óticas sobre um mesmo conceito, segundo ele, chega-se a um ponto comum que subjaz em torno de uma determinada abertura.

#### 2.1.1 Marcas do caminho

Para o autor, seria impossível analisar todas as respostas dadas ao conceito de “Filosofia”, por isso, ele propõe categoricamente um caminho seguro para esse diálogo, melhor dizendo, uma condução de caráter metodológico<sup>11</sup> que visa responder a generalidade da questão:

Desta maneira, levaremos o diálogo para uma direção segura. Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho. Digo: a um caminho. Assim concedemos que este não é o único caminho. Deve ficar mesmo em aberto se o caminho para o qual desejaria chamar a atenção, no que segue, é na verdade um caminho que nos permite levantar a questão e respondê-la. (HEIDEGGER, 1991, p. 13)

Embora o autor deixe em aberto a discussão, ele não nega que o seu caminho, além de levantar a problemática, busca responder a questão acerca do que seja a filosofia. Tal resposta só é possível em meio a um projeto existencial, o que traduz o objetivo de Heidegger de levar o *ser-aí* a reconhecer-se como tal. Perguntar sobre a filosofia implica que estamos fora da filosofia: “Quando perguntamos: Que é isto – a filosofia? falamos sobre a filosofia.

---

<sup>11</sup> Compreendido como explicitação argumentativa de conceitos que, embora transmutem no pensamento, mantêm-se sempre na sua essência e peculiaridade. Metodologia é sempre um caminho, porém, como o desenvolver do filosofar fundou-se na modernidade a partir de um método, usamos o termo como instrumento da linguagem; o desvelamento do ser nos é possível, embora o que a linguagem nos fornece para o impetrarmos é a condição necessária para nos pormos em curso para o interior do filosofar.

Perguntando desta maneira, permanecemos num ponto acima da filosofia e isto quer dizer fora dela” (HEIDEGGER, 1991, p. 13). O conceito de “Filosofia” traz em sua essência o atilamento no interior da filosofia e, para Heidegger, é aí que reside o filosofar. Mas tal filosofar se dá quando submetemos nosso comportamento à lei da filosofia (HEIDEGGER, 1991, p. 13), essa submissão apontada pelo filósofo é o movimento do “Pôr o Filosofar em Curso”, ou seja, uma trajetória metodológica que não exclui o *ser-aí*, mas que desperta as suas potencialidade. A análise metodológica a qual propomos a partir de Heidegger é perceptivelmente filosófica, se manifesta e caminha junto à filosofia. Trata-se de uma metodologia inserida na filosofia e “não fora e em torno dela” (HEIDEGGER, 1991, p. 13). Para o Autor de “Ser e Tempo”, este caminho ao filosofar atinge a nossa responsabilidade perante o nosso ser; pensar o filosofar é pensar nós mesmos. Tal pensamento do ser não é um mero discurso sentimentalista, comumente difundido como interpretação da condição humana, Heidegger eleva a problemática à prática do filosofar, ao exercício da razão:

‘Com os belos sentimentos faz-se a má literatura’. ‘*C’est avec les beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature.*’ Esta palavra de André Gide não vale só para a literatura; vale ainda mais para a filosofia. Mesmo os mais belos sentimentos não pertencem à filosofia. Diz-se que os sentimentos são algo irracional. A filosofia, pelo contrário, não é apenas algo racional, mas a própria guarda da *ratio*. (HEIDEGGER, 1991, p. 13).

Afirmar que a filosofia é a guardiã da razão significa que qualquer tentativa de acordar o filosofar no *ser-aí* é consequência da racionalidade. A metodologia do autor é a metodologia da razão, isso impõe em um curso filosófico sistemático, pois o *ser-aí* é o ser da razão. É importante salientar que a razão, como metodologia, não responde à pergunta sobre o que seja a filosofia, uma vez que, segundo ele, a filosofia como produto da razão é uma resposta apreçada da questão: “Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto – a *ratio*, a razão?” (HEIDEGGER, 1991, p. 14). O discurso da razão passa por toda a história da filosofia, seja para defender a razão, seja para criticá-la. É possível especular sobre a irracionalidade da filosofia, no entanto, segundo Heidegger, a questão não se sustenta, pois, “(...) quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de tal modo que novamente pressupõe como o óbvio o que seja a razão” (HEIDEGGER, 1991, p. 14).

Sendo a filosofia um sistema da razão, como devemos olhar as questões humanas que dizem respeito ao que conhecemos como sentimento e emoção? Parece-nos que nosso autor

defende uma inteireza do filosofar em torno do *ser-aí* humano, o que alude um “Pôr o Filosofar em Curso” a partir de um caminho que atenda ao sentido real do filosofar.

Comumente prega-se que o conhecimento deve adaptar-se ao contexto social e histórico, onde o *ser-aí* deve compreender a ciência conforme a sua realidade. Heidegger contradiz tal metodologia e mostra a necessidade de uma linguagem racional: são os homens que devem adaptar-se aos conceitos da razão e não o contrário. O fato de a filosofia interessar-se pela existência do *ser-aí* não implica em uma apologia frente à condição humana e o absurdo da vida. Por isso, a prática do filosofar funda-se em uma metodologia. Para o autor, responder à pergunta acerca do que seja a filosofia exige cuidado para não cairmos em erros discricionários:

Do que foi dito deduzimos primeiro apenas isto: é necessário maior cuidado se ousamos inaugurar um encontro com o título: “Que é isto – a filosofia?” Um tal cuidado exige primeiro que procuremos situar a questão num caminho claramente orientado, para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia. Como Porém, encontraremos o caminho no qual poderemos determinar de maneira segura a questão? (HEIDEGGER, 1991, p. 14).

O fato de que para sermos filósofos só precisamos ser humanos, nos coloca próximos da questão. Todavia, é justamente essa proximidade que nos faz acreditar que o problema seja complexo. Segundo o filósofo da Floresta Negra, a filosofia está diante de nós, apenas precisa acontecer. Ele aponta que mesmo tendo domínio do termo “Filosofia”, que rotineiramente ouvimos e expressamos, conhecemos o caminho para o filosofar ainda de forma imprecisa. Não basta debelar o grego ou a historicidade filosófica para dominarmos com segurança o que seja a filosofia, para o autor, a tarefa da filosofia envolve todo orbe terrestre, mais precisamente a totalidade existencial do *ser-aí*.

Ao elevar a filosofia ao estatuto da razão, mesmo sendo ela um atributo existencial de toda a humanidade, Heidegger não nega a sua genialidade grega, o que faz da filosofia um acontecimento da cultura Ocidental, foi lá que o despertar do *ser-aí* para o filosofar começou a debruçar-se sobre a existência humana e, mais adiante, espalhou-se por todo o planeta. Quando o filósofo afirma que devemos olhar a filosofia clássica sobre uma nova ótica, ele radicaliza o filosofar e nos joga diante da necessidade de retomar a tradição para atualizá-la. Os gregos não apenas filosofaram, mas filosofam; eis a necessidade que temos de novamente especular a metafísica. Para Stein, o resultado dessa investida de Heidegger resultou em um

projeto filosófico que ao partir da pergunta do ser, lançou-se nos problemas que perpassam toda história da filosofia:

A feliz confluência da pergunta pelo ser, a preocupação pela vida fática e a abertura para o movimento interno da história da filosofia, nela mesma esquecida, fizeram com que Heidegger sondasse as raízes da tradição e nelas escutasse a questão que recuperaria a verdadeira historicidade e finitude (STEIN, 2002, p. 34)

Esse fato expressa o motivo pelo qual Heidegger distanciou-se da fenomenologia, que resignou a gênese da filosofia. Não se trata de uma rejeição do pensamento grego e sua filosofia póstuma, mas de ausentá-los de uma perspectiva que ecoa como problemas sempre atuais. Heidegger ilustra esse movimento atualizante da filosofia a partir da teoria atômica no processo formativo da ciência:

Consideramos por um momento o que significa o fato de caracterizarmos uma era da história humana de ‘era atômica’. A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da história. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado. A filosofia, porém, é: *He phisiphía*. Esta palavra grega liga nosso diálogo a uma tradição historial. Pelo fato de esta tradição nomeada pela palavra historial *philosophía*, mostra-nos a direção de um caminho, no qual perguntamos: Que é isto – a filosofia? (HEIDEGGER, 1991, p. 15).

A tradição no pensamento de Heidegger nos move para o caminho da liberdade do diálogo. Dialogando com os gregos encontramos na palavra “Filosofia” a identidade original da nossa história, pois “ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica” (HEIDEGGER, 1991, p. 15). Por isso, é imprescindível começarmos a questão a partir dos gregos, uma vez que, como afirma o autor, a maneira como perguntamos permanece ainda grega. As respostas de qualquer coisa que perguntamos pressupõem a nomeação da coisa que não conhecemos com certa exatidão. A nomeação nos indica algo, mas não nos diz o que ele é de fato, a sua designação é consequência de um método. A partir daí, temos um procedimento para superar a nomeação e impetrar no seu ser. Percebemos que tanto a nomeação quanto o significado metodológico nos diz a coisa: o primeiro de forma parcial enquanto o segundo com fundamentação. O processo de “Introdução à Filosofia” nos diz parcialmente o que seja a filosofia, mas permanecemos sem respaldo quando nos limitamos à nomeação; com o processo metodológico, entramos na fundamentação da filosofia. Em nenhum momento, seja da nomeação, seja da designação



teórica, a filosofia está distante de nós, por isso o filosofar é sempre um estar em curso. Devemos nos ater ao fundamento para chegarmos à sua estrutura, necessitamos de um meio que nos ligue à essência sem sairmos da questão que levantamos. Esse meio traduz-se em um caminho que independe do percurso. Não podemos concebê-lo como uma série de etapas, pois o *ser-aí* não se realiza em partes, ele é sempre ele mesmo e o é em totalidade, apenas esconde-se em meio aos devaneios da mundanidade, e para termos acesso a ele, transitamos na pergunta; subsiste na elaboração da pergunta; como diz Heidegger, é uma forma grega de questionar que aparece nos diálogos de Platão e no sistema filosófico de Aristóteles. O movimento da pergunta não é metodológico por determinar a exatidão delimitada do que se pergunta, mas por pretender explicar o sentido da pergunta, o motivo pelo qual ela existe, caso não fosse assim, não faríamos filosofia, mas um tipo de saber objetivo, na verdade, um saber dentro da concepção moderna de ciência:

(...) é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa ‘que’, em que sentido se deve compreender o *tí*. Aquilo que o ‘que’ significa se designa o *quid est, tò quid: a quidditas*, qualidade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí*. Ele significa precisamente a *idéa*. O fato de nós, quando perguntamos pelo *tí*, pelo *quid*, nos referirmos à “*idéa*” não é absolutamente evidente. Aristóteles dá uma outra explicação do *tí* que Platão. Outra ainda Kant e também Hegel explica o *tí* de modo diferente. Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí*, o *quid*, o “que”. Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega (HEIDEGGER, 1991, p. 15).

Segundo Heidegger, tanto o tema do questionamento, quanto a forma como perguntamos é uma aceção grega. O método grego é um projeto da existência, mesmo sem pronunciarmos a palavra “Filosofia”, permanecemos na sua essência. Problematizar a questão em tal perspectiva implica em irmos ao encontro de nós mesmos; somos constantemente levados para esta origem.

### 2.1.2 Filosofia Grega: Um modo de ser do Ser-aí

Para Heidegger, filosofar em grego não é uma apologia ao pensamento dos gregos, mas uma condição originária do *ser-aí* humano. O “grego” aqui não é somente uma cultura, mas um modo de ser do homem. Os homens desejam o saber; foram os gregos os primeiros a fazer esse estado de coisas acontecerem; não por mera causalidade, mas por um caminho. Os gregos partem da ideia de que os homens podem conhecer e que para conhecer precisam ser conduzidos de si para si mesmos e esse caminho desenvolve-se na educação. Há um sistema na filosofia grega que visa à formação do homem racional, que corresponde à formação do cidadão. Tal formação metodológica expressa uma educação para totalidade. Portanto, a pergunta acerca do que é a filosofia não é um conhecimento que pretende entender a si mesmo, tão pouco um conhecimento histórico. Para Heidegger, a questão é historial, ou seja, traz dentro de si um destino e tal destino não é “um destino” na acepção que designamos no senso comum, mas a fundamentação historial da existência humana. Devemos sublinhar que, enquanto o aspecto histórico se detém aos fatos dentro da historicidade, o aspecto historial refere-se a manifestações ligadas à existência do *ser-aí* em sua particularidade, fazendo da pergunta do ser o mote operante da filosofia:

A PERGUNTA PELO SER E SEU SENTIDO é concebida por Heidegger como a questão em torno da qual deve sempre mover-se toda a filosofia. Por isso, a sua retomada não pode ser vista como uma decisão casual ou arbitrária, mas comporta, ao cerne da questão mesma, a necessidade explícita da sua *repetição* (*Wiederholung*) (FREIRE, 2002, p. 78)

Permanecermos no sentido originário da questão “que é Isto – a Filosofia?” é, segundo Heidegger, encontrarmos um caminho para o nosso futuro historial. O caminho apontado pelo autor é desenvolvido com a intenção de conduzirmo-nos do mundo grego até nós mesmos. Tal caminho é orientado porque as suas premissas iniciais permanecem na prática autêntica do filosofar. Porém, como diz Heidegger, isso não significa que tenhamos certa garantia de que vamos chegar ao fim do caminho, pois podemos ser dispersos a um caminho contrário. Segundo Heidegger, a questão da essência é a condição que temos para mantermo-nos no caminho correto. Comumente a questão da essência é colocada a partir da pergunta do que seja a coisa<sup>12</sup>, contudo, essa questão torna-se vital “quando aquilo por cuja essência se

---

<sup>12</sup> Em “Sobre a Origem da Obra de Arte”, o autor discorre sobre a forma coisificada que se tratou a coisa e critica tal procedimento como um processo condenado ao senso comum. A “Coisa”, no pensamento de Heidegger, deve ser analisada a partir de instrumentos que não a constituam como “Coisa”; trata-se de desmistificar a ideia de

interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para o que é questionado se mostra vacilante e abalada” (HEIDEGGER, 1991, p. 16)

Assim, o que importa em Heidegger é a essência da filosofia. Além disso, a mesma não deve ser encarada como uma ilusão que alimenta muitos, mas deve tornar-se problemática enquanto filosofia. O simulacro do conhecimento pode trazer ao processo educativo uma crise sem precedências em relação ao saber. Com isso, perguntamo-nos: por que a filosofia apresenta-se diante de nós como uma problemática? Para responder essa questão, carecemos de certa noção do que seja a filosofia, portanto, a problematização da filosofia deve ser precedida por um processo introdutório, o que, segundo ele, coloca a filosofia dentro de um círculo: “Desta maneira somos estranhamente acossados dentro de um círculo” (HEIDEGGER, 1991, p. 16). Não podemos de imediato nos afastar do círculo, mas podemos observá-lo; a questão é: para onde vamos olhar? Segundo o autor, a palavra grega *philosophía* pode nos despontar a direção correta. Para o filósofo, a própria língua grega, na sua essência, é metodológica, e traz na sua essência a capacidade de nomeação:

Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários. O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente sem presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal (HEIDEGGER, 1991, p. 16).

Segundo Heidegger, o termo grego *philosophía* origina-se da palavra *philosophos* que, por sua vez, funda-se no adjetivo *philárgyros*, o qual significa aquele que ama a prata, equivalente ao *philótimo*, que significa aquele que ama a honra. Prata e honra mostra o sentido prático da vida, próprio da lógica grega. A prata como símbolo da força, e a honra como símbolo do cidadão, que é capaz de governar a sua família e cumprir com as funções da cidade. O exercício educativo visa atender as necessidades do cotidiano sem necessariamente recorrer à reflexão racional. Não há, a princípio, uma teoria sistemática do número, nem um pensar calcado na razão. O que temos é uma antecedência do filosofar, mas que não é o filosofar, apenas uma faceta de algo que está por vir. Este “está por vir”, na verdade, já se realiza na disposição dos homens em almejar a vida cívica levando em consideração a honra. O ocupar-se com a vida ordinária é a pedagogia por excelência, no entanto, a disposição levou os gregos ao espanto e ao maravilhamento diante do mundo que lhes circunda. A partir desse

---

“Coisa” para melhor elucidar o seu caráter essencial. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Ed.: Edições 70, 2000.

dado da realidade humana, surge à palavra *philosophos*, termo criado por Heráclito, que segundo Heidegger, implica dizer que ainda não existe nem *philosophía* nem o homem “filosófico”, mas há relação harmoniosa entre a filosofia e o filósofo; trata-se da “(...) harmonia que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem numa disponibilidade de um para com o outro” (HEIDEGGER, 1991, p. 17). O que temos é a disposição para a razão e tal disposição é uma manifestação presente na essência do *ser-aí* humano, justificando as máximas aristotélicas de que todos os homens desejam conhecer e se espantam com a sua condição perante o mundo.

Para o filósofo da Floresta Negra, a palavra *philosophos* é de tradução complexa, por isso, ele sugere a própria explicação de Heráclito:

O *anèr philosophos* ama o *sophón*. O que esta palavra diz para Heráclito é difícil traduzir. Podemos, porém, elucidá-la a partir da própria explicação de Heráclito. De acordo com isto, *to sophón* significa: *Hèn Pánta*, o “Um (é) tudo”. Tudo quer dizer aqui: *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução, o “é” traz uma carga transitiva e designa algo assim como “recolhe”. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – *Lógos*. (HEIDEGGER, 1991, p. 17).

A ideia de que todo o ente participa do ser manifesta-se diante de nós com certa banalidade, pois se o ente tem um lugar no ser, não necessitamos de apreensão. Mas, é aí que reside algo fundamental: o ente que permanece de alguma forma recolhido no ser é uma constatação de “(...) que no fenômeno do ser se manifesta o ente” (HEIDEGGER, 1991, p. 17). Para Heidegger, foi essa constatação que fez com que os gregos mergulhassem no espanto: “Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso” (HEIDEGGER, 1991, p. 17). Em contrapartida, os sofistas, por serem ligados ao exercício prático, tinham explicações imediatas às necessidades de cada um.

Os gregos tiveram que preservar o ente que habita o ser. Para o filósofo, isso significa a salvação do espantoso, que se deu por aqueles que não se distanciaram do *sophón* e fizeram dele o seu próprio caminho. O compromisso com o *sophón* despertou a atenção e o anseio de outros homens pela sabedoria. Daí, o acordo harmonioso entre o filósofo e a filosofia transformou-se em um aspirar pela sabedoria. Os homens desejam a sabedoria e buscam constantemente o ente no ser, o que maravilhosamente manifesta nos homens a necessidade de conhecerem a si mesmos, fazendo valer a proposta socrática do “conhece-te a ti mesmo”. O acordo entre a filosofia e o filósofo é sucumbido pela aspiração; não mais um acordo, mas o

*eros* como o determinante do filosofar. A educação passa a ter um novo significado: educar para a razão e para ulterioridade. Não se pensa mais o mundo como mera consequência da atividade prática, mas como mundo capaz de ser pensado no exercício da razão, pois o pensar do mundo é o pensar do homem.

### 2.1.3 Filosofia: Reflexos do existir do Homem

Segundo Heidegger, sendo o ente uma habitação do ser, somos levados a seguinte questão: o que é o ente enquanto é? Aí está a autêntica pergunta filosófica; agora sim, estamos diante da filosofia na sua inteireza. Mas, como ficaria a condição de filósofo de Heráclito e de Parmênides? Não seriam filósofos? O Autor de “Ser e Tempo” responde a esse questionamento e nos mostra como o caminho ao filosofar sempre esteve na essência do homem, embora tenha necessitado de uma trajetória reflexiva, do exercício do logos e de uma metodologia que fosse capaz de “Por o Filosofar em Curso”:

Porque eram *os maiores* pensadores. “Majores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “majores” no sentido de que ainda se situavam de acordo com o *Lógos*, quer dizer, com o *Hèn pánta*. O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: (...) ‘Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente? (*ti to ón*). (HEIDEGGER, 1991, p. 17).

Segundo Heidegger, o objetivo da filosofia é encontrar o ente enquanto o ente é. A filosofia está na busca do ente que possibilita o ser, o que significa tratar do ente sob o ponto de vista do ser. Descrever o ser do ente será a grande tentativa filosófica do Ocidente, que sofrerá transmutação e sempre estará marcada por novos significados, mas sempre girando em torno da tentativa de explicar o ponto comum de todos aqueles que ousam dar algum sentido a isto que chamamos de filosofia. O autor começa com Platão e Aristóteles como o ponto máximo da episteme grega, a ponto de afirmar, como vimos anteriormente, que somente com eles temos, de fato, a filosofia. É a partir das sínteses elaboradas por esses filósofos que o filosofar entrou em curso. Trata-se de uma operação considerável para a práxis filosófica, ela não subsistiu mais na linguagem narrativa, mas ganha forma e definição na linguagem descritiva. A descrição é a maneira racional de dizer o *ser-aí*, aqui se dá o início da tentativa Ocidental de compreender o ente que possibilita o ser, e que este mesmo ente é inserido no

ser. O ser um com o outro age na tentativa de construir um conceito capaz de dizer os fundamentos que possibilitam o filosofar, além disso, traz na sua essência um caminho que, ao afirmar a filosofia, afirma o homem. A questão aqui não é somente uma desenvoltura conceitual, mas uma fundamentação para dar sentido à existência do homem. Não é ao acaso que Heidegger trata o problema dos antigos como uma problemática contemporânea. O possível projeto metodológico do autor que pretende “Por o Filosofar em Curso” é um projeto existencial, pois visa efetivar a temporalidade do ser que foi, que é, e continuará sendo. É fazer acontecer o acontecer. Entender a filosofia é passar por um caminho que se expressa de forma prática, pois se trata de um caminho desenvolvido a partir de um acordo, como aparece no pensamento de Heráclito, e tem a sua culminância no amor ao saber.

Segundo Heidegger, o amor à sabedoria dita pelos gregos consiste no ser do ente que se funda na *ousía*. Para Platão, *ousía* é a *ideia*, enquanto para Aristóteles, *enérgeia*. Aqui, o que importa não é entender a *ousía* que se deixa determinar pela *enérgeia*, mas como afirma Aristóteles, a filosofia na sua essência. Para Aristóteles, a filosofia é *epistéme*, termo comumente traduzido como ciência. Segundo o Autor de “Ser e Tempo”, ver a *epistéme* dessa forma induz ao erro por concebermos a ciência dentro dos conceitos da revolução científica, ou mesmo das filosofias de Fichte, Schelling e Hegel. A *epistéme* está ligada à desenvoltura humana: “A palavra *epistéme* deriva do particípio *epistámenos*. Assim se chama o homem enquanto competente e hábil” (HEIDEGGER, 1991, p. 18). Nessa acepção, a filosofia é um tipo de competência dotada da capacidade de olhar algo e atar-se àquilo que indaga. A filosofia é, na verdade, uma ciência da competência, exerce a sua função com indagação, traz o método do questionamento e move-se na pergunta, o que mostra a sua capacidade especulativa de problematizar o que a circunda. Metodologicamente, a condição de efetivação do filosofar se dá com a indagação, a disposição para o pensar e o espanto são consequências da pergunta. Com isso, cabe questionarmos: O que a filosofia pergunta? A totalidade? O mundo? Deus? O homem?

Heidegger responde o perguntado da filosofia a partir de Aristóteles, a saber, “as primeiras razões e causas” (HEIDEGGER, 1991, p. 18). Chegou o momento de perguntar como o ser do ente relaciona-se com a “Razão” e a “Causa”. Pergunta Heidegger: “Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como “razão” e “causa” sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente?” (HEIDEGGER, 1991, p. 18). As primeiras razões e causas são, para Aristóteles, o caminho que leva à filosofia. Trata-se do movimento questionador, que traz a capacidade de perguntar sobre o ente a partir da visão do próprio ente enquanto ente.

Para o filósofo da Floresta Negra, o que gera inquietação é justamente entender o que seja a filosofia. Vimos que Aristóteles deu uma resposta para essa indagação, porém, essa não é a única, é apenas uma entre muitas respostas. A subvenção dada por Aristóteles nos ajuda a explicar a forma como se colocava a filosofia antes dele e posterior a ele, no entanto, “(...) não podemos passar por alto o fato de a filosofia de Aristóteles e Nietzsche permanecer a mesma, precisamente na base destas transformações e através delas” (HEIDEGGER, 1991, p. 18). Não é intenção de Heidegger absolutizar a resposta de Aristóteles, nem mesmo a sua filosofia. Ela, na verdade, atende à demanda problematizada pelos gregos. A questão posta por Aristóteles não é reduzida ao dinamismo constante de Heráclito, que ao defender o devir, esqueceu-se do ser imutável, reduzindo a filosofia à mera mutabilidade, tão pouco ao estatuto ontológico de Parmênides, que ao radicalizar o ser, estagnou a filosofia ao imutável, sem dar margem de continuidade à especulação filosófica, mas, uma definição de filosofia livre, que segundo Heidegger, “(...) é livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento” (HEIDEGGER, 1991, p. 19). Para Heidegger, as filosofias não são consequências de um movimento dialético; as filosofias, tomadas isoladamente, não brotam umas das outras nesse sentido. O projeto metodológico equivale ao dinamismo que o conceito de “Filosofia” de Aristóteles traz na sua essência. Não se pode pensar a filosofia em um contexto de mutabilidade, defendendo uma pseudofilosofia de adaptação, nem em uma prática filosófica estática, mas um processo que atenda aos conceitos da filosofia, como o da razão, capaz de ater-se sobre as causas e finalidades do conhecimento. “Por o Filosofar em Curso”, neste princípio, traduz uma metodologia que visa ensinar a raiz fundamental do conhecimento, ou seja, uma teoria capaz de dar conta da totalidade daqueles elementos que fundam a capacidade que temos de conhecer. A grande surpresa do “Por o Filosofar em Curso” é a sua capacidade de desenvolver um caminho que reflete a própria reflexão, somos levados a pensar as estruturas do nosso pensamento; o conhecimento que nos faz conhecer. Essa atitude metodológica é um passo para nos livrarmos do senso comum. Questionar sobre o ser do ente é muito mais do que levantar uma problemática metafísica: é não permitir que o ser humano se deixe levar pelos ventos da linguagem estereotipada que prendem a habilidade criadora do humano. É no ente que o ser é possibilitado, é onde se encontra a chave da transformação que o pensamento de Heidegger pretende ao debruçar-se novamente na questão do ser. O que comprova o caráter inaugurador da filosofia é uma abertura dinâmica, uma educação capaz de firma-se como principiante para descobrir o sentido de se educar o *ser-aí*; de lavá-lo a descobrir que a “Introdução à Filosofia” é uma descoberta de si. Incluso em si mesmo e compreendendo que se está em si, o ser humano será capaz de encontrar o caminho da sua

efetivação, o que implica em uma mudança social considerável. A proposta de Heidegger não é algo distante da vida, é algo possível, no entanto, torna-se complexa porque tem o intuito de renovar, sem modificar, o que foi pensado pela tradição. No fundo, Heidegger é o filósofo da emancipação humana. Vejamos como a tentativa de dizer o que é a filosofia opera essa “transformação” que transforma o que já é transformado por excelência, pois transformação aqui foge ao conceito de mudança; ela apenas faz acontecer o acontecido que dorme na alma humana.

#### **2.1.4 Filosofia e Diálogo**

Para compreendermos a filosofia não devemos, segundo o autor, nos atermos somente à filosofia de Aristóteles, mas nos ocuparmos das primeiras e últimas definições que foram dadas à filosofia. Depois dessa reflexão, tendemos a encontrar um ponto comum a todas as definições que desejarmos estudar. No entanto, como encontrar esse ponto? É possível analisarmos todas as definições? É possível pensarmos uma totalidade? Quanto ao caminho, é possível um caminho universal? Onde está a universalidade? As questões podem ser facilmente resolvidas se reunirmos as definições dadas pela historicidade e, em seguida, criarmos uma fórmula. Embora seja trabalhoso, com uma erudição aguçada, é possível alcançar essa finalidade. Não precisaríamos, segundo Heidegger, penetrar na essência da filosofia para impetrarmos nesse objetivo e, mesmo assim, teríamos sim conhecimento sólido da filosofia, o qual como o afirma, são bem mais úteis no que diz respeito ao curso que a filosofia representada na história. A partir daí, poderíamos pensar o curso no qual a filosofia se desenvolveu, assim como a mesma foi pensada, bem como os meios que a tornaram possível enquanto filosofar autêntico e fundado em si mesmo. Todavia, o que está em jogo aqui não é a utilidade, tão pouco a historicidade, mas encontrar uma resposta autêntica ao “Que é Isto – a Filosofia?”. Para Heidegger, a utilidade e a historicidade não são capazes de encontrar uma resposta autêntica. Então, nos perguntamos: qual seria a resposta autêntica para dizer o que é a filosofia?

A resposta subsiste em uma resposta filosofante, a saber, uma resposta que por ela mesma é capaz de ser uma resposta que filosofa. Heidegger não pensa um conceito dado à objetividade, mas um conceito dotado de filosofia:

Quando é que a resposta à questão: Que é isto – a filosofia? é uma resposta filosofante? Quando filosofamos nós? Manifestamente apenas então quando



entramos em diálogo com os filósofos. Disto faz parte que discutamos com eles aquilo de que falam. Este debate em comum sobre aquilo que sempre de novo, enquanto o mesmo, é tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido de *dialégesthai*, o falar como diálogo. Se e quando o diálogo é necessariamente uma dialética, isto deixamos em aberto (HEIDEGGER, 1991, p. 19).

A proposta de Heidegger não é a de verificar o que os filósofos pensaram e reproduzir os conceitos que eles desenvolveram ao longo das suas vidas. Para ele, muito mais do que uma reflexão, existe um diálogo. Os problemas levantados pelos filósofos ecoam por todo o tempo; é sempre um problema atual. Retomá-los é sempre ser iniciante. A metodologia de Heidegger é a metodologia de quem está disposto a ser principiante. Os filósofos sempre foram interpretados pelo ser do ente para poder dizer o ente enquanto ente. Com isso, dialogamos com os filósofos partindo da mesma realidade do ser do ente. Porém, levamos o nosso pensamento até eles e desenvolvemos um caminho. O que estudamos deve corresponder aos problemas levantados por esses filósofos, o que implica em deixarmos o caminho acontecer: “Se formos felizes neste co-responder, res-ponderemos de maneira autêntica à questão: que é isto – a filosofia?” (HEIDEGGER, 1991, p. 19). O filósofo da Floresta Negra afirma que o primeiro passo para entender a filosofia é a correspondência, antes mesmo de uma síntese teórica; trata-se de uma relação entre o ser o tempo, o que parece ser rejeitado pela metafísica tradicional:

A ontologia tradicional tende para uma conceitualização do ser a partir do ente privilegiado, mesmo sem um fundamento explícito, um determinado modo do tempo: o presente. Justamente aí reside o problema da metafísica, ou seja, conceber o ser no mesmo plano do ente, como simples presença, e não perguntar como e de que modo o ser pode dar-se a partir do ente. (FREIRE, 2002, p. 80)

A resposta acerca do “Que é Isto – a Filosofia?” move-se pedagogicamente em torno da correspondência entre a filosofia e o caminho que ela segue por si mesma. Isso traduz o ser do ente, ou seja, é na correspondência que prestamos atenção nas inspirações da filosofia. O caminho é metodológico por dialogar com a tradição. Encontramos uma resposta para nossa pergunta não por conceitos prontos e determinados pela história, mas por dialogarmos com o que foi transmitido, como o ser do ente. O movimento dialogal é metodológico, entender a pergunta como uma pergunta grega implica ter rigor como os gregos tiveram em torno das suas discussões. O caminho ao filosofar traz na sua essência os próprios elementos do

filosofar. A razão e a reflexão em torno do ser do ente desenvolvem-se sistematicamente, no entanto, além de usar os elementos da filosofia, existe um aspecto inovador, pois a reposta que Heidegger pretende encontrar não “(...) representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido” (HEIDEGGER, 1991, p. 20). Para o filósofo, transformar é destruir. Sua filosofia é uma filosofia da destruição, por isso, inovadora. O destruir em Heidegger não implica em eliminar ou deixar em meio às ruínas, mas em renovar, o que corresponde ao pensamento posto pela tradição:

Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo os nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos nos situar na correspondência (HEIDEGGER, 1991, p. 20).

A correspondência é dotada de sentido não por adequação renovadora, mas por ser um modo de ser do *ser-aí*, isso significa que residimos na correspondência ao ser do ente, o que justifica o ponto de vista anterior de que o problema levantado pelos gregos é uma problemática da totalidade, ligada ao ser humano muito mais do que a um povo, assim, temos um modo de ser que por meio da correspondência tem como consequência uma situação. A grande questão é que quase sempre não nos atemos às inspirações do ser. Para Heidegger, a nossa correspondência ao ser do ente é a nossa morada constante, mas somente em alguns momentos ela se torna um modo de ser autêntico, ou seja, um comportamento admitido por nós e acessível ao desenvolvimento. É justamente nesse momento que acontece a correspondência filosófica que pretende alcançar o ser. Essa correspondência manifesta-se de múltiplas formas conforme o apelo do ser.

Corresponder autenticamente consiste em escutar a voz do apelo do ser. Ao escutar o ser, a filosofia aflora, porém, quais os meios para escutar tais apelos? Aqui temos o momento de reflexão que visa livrar o *ser-aí* das amarras do senso comum e que, segundo o autor, mostra-se em diversas formas. A correspondência do ser ao ente, que se dá em uma situação, significa atingir o apelo do ser que só é possível por meio de um método, todavia, tal método deve ser caracterizado pelo escutar do ser. O “escutar o ser” é possibilitar a abertura reflexiva, pois ir ao ser implica a prática da liberdade. O ser é livre, a “Introdução à Filosofia” é fazer o *ser-aí* humano ter uma disposição, portanto, o objetivo do caminho do ser é a disposição para ouvir o ser, a partir daí, cabe ao *ser-aí* humano usar a sua liberdade. A marcha do filosofar se

dá do ser ao ente, do fazer o *ser-aí* humano escutar o ser e debruçar-se sobre o ente que possibilita o ser. Disposição em Heidegger é também estar exposto, o que o autor entende como iluminação; aquele que correspondeu está iluminado e, sendo ele iluminado, está a serviço daquilo que ele é: “O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) com o ser do ente” (HEIDEGGER, 1991, p. 21). O corresponder é sempre, não uma ocasião, no entanto, não é em todos os momentos que o corresponder é visto. Ele é sempre disposição, apenas está adormecido, isso revela a vocação do *ser-aí* humano de discernir sobre si mesmo.

O comportamento é disposto a diversos estados de coisas. Não podemos conceber a disposição como mero sentimentalismo que surge ao acaso, acompanhando a correspondência. Segundo o Autor de “Ser e Tempo”, não devemos entender o pensamento filosófico confiado às disposições da correspondência conforme as mutações acidentais e vacilações do estado de ânimo. A disposição da correspondência é uma estrutura existencial ligada à totalidade das coisas, por isso, não é mérito de um determinado período. Heidegger, Platão e Aristóteles remeteram a filosofia e o filosofar ao aparato humano, o que alude à disposição em virtude de seu caráter de conformidade que nos convida a escutar o apelo do ser. Platão mostra esse apelo como espanto:

Teodoro, meu caro, julga bem corretamente a respeito de tua natureza. Pois que é verdadeiramente de um filósofo este páthos – o espanto: pois não há outra origem imperante da filosofia que este; e aquele que disse que Íris é filha de Thaumás, parece não ter procedido mal em derivar a filiação. (PLATÃO, 1998)

O espanto como *páthos* ou *arkhé* da filosofia. Segundo Heidegger, o *arkhé* na filosofia assinala aquilo de onde algo surge. A localização do “de onde” não é abandonada por conta do advento do que surgiu, mas expressa o elemento imperativo, pois “O espanto carrega a filosofia e impera no seu interior” (HEIDEGGER, 1991, p. 21). Aristóteles não diverge dessa lógica e coloca que “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (ARISTÓTELES, 1985, p.4). O espanto como aquilo que gera o filosofar é responsável pelo seu caminho. O apelo do ser mostra-se na medida em que nos espantamos, a partir daí, somos conduzidos à origem do filosofar, que é um constante espantar-se. A metodologia de fazer o filosofar acontecer parte do espanto, da surpresa perante o óbvio do mundo. De fato, uma das características essenciais do ser humano é o espanto. Se não tivéssemos o espanto, não poderíamos atingir o que conhecemos como cultura. O espanto será o mote do filosofar, a própria angústia do ser é a consequência do

óbvio, e é a realidade de morte que gera a angústia. O caminho do filosofar, em Heidegger, é o confrontar-se com a morte. É a partir da morte que o *ser-aí* se reconhece como tal; as relações da vida ordinária mergulhada na impessoalidade não são suficientes para sucumbir à consciência de morte, o homem é a morte enquanto a morte é o próprio homem, o que situa o homem em um constante descaimento, pois rejeitar ou afirmar a ideia de morte é pôr em curso o seu acontecimento:

Enquanto ser-para-a-morte o Dasein precisa transportar-se para a consciência de que a existência é escolha, que é fundamental escolher. É preciso, portanto, sair do impessoal e esta decisão só depende de mim, uma vez que é de mim que se trata. É, pois, a consciência que me chama, enquanto eu, a ser eu mesmo (DUBOIS, 2005, p. 54).

A morte é necessária ao acontecimento filosófico, pois sem ela seríamos condenados a não nos reconhecêsemos e, reconhecer significa ter consciência, nessa acepção, percebemos nas entre linhas da fatalidade, o acontecer filosófico. Todavia, esse reconhecimento de mim mesmo perante a realidade fática da morte me põe diante de um estado de angústia, o que gera medo e espanto. A angústia, o medo e o espanto serão erguidos em muitas filosofias como a fundamentação para os homens viverem o ser um com o outro no mundo. O espanto situa o homem no seu existir. Mas, muito mais do que uma verificação, o espanto é constituído por uma realidade ôntica:

(...) o espanto é arché – ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta *páskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por (HEIDEGGER, 1991, p. 21).

Segundo o filósofo da Floresta Negra, devemos ser ousados na tradução do termo *páthos* e compreende-lo como disposição. Assim, caracterizamos melhor o *thaumázein*, o espanto. Explica ele: “É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra forma” (HEIDEGGER, 1991, p. 21). Esse retroceder não encerra o espanto diante do ser do ente, mas ganha significado no ato de retroceder e conservar-se suspenso, ao passo em que é atraído, pode recuar. O espanto é a disposição que possibilita a abertura do ser do ente. É no espanto, segundo Heidegger, que os filósofos gregos corresponderam o ser do ente como disposição. Marchar no espanto é mergulhar na disposição. Somos dotados de possibilidades, o espanto nos acorda das amarras do senso comum, dos simulacros que tentam enganar a razão. O caminho do ser é isso, fazer a razão elucidar na existência, no ser do ente. É a essência que nos mostra o caminho que ela mesma

vai desenvolver. A disposição lança-se na história da filosofia questionando o que seja o ente em diversos significados. Segundo o filósofo, Descartes não pergunta somente o ente enquanto ente, mas o ente que possibilita a certeza, o que muda radicalmente a essência da certeza. No medievo, pensava-se o ente como adequação, processo de delimitação da coisa ao juízo, o que mantém a essência da certeza ligada à certeza e não ao ente que torna a certeza possível. Para Descartes, o que se é configura-se de uma forma distinta, não mais na realidade, no objeto, mas no ente que dá sentido ao objeto. Tal operação se dá na filosofia de Descartes por meio da dúvida. O espantar-se passa a ser o duvidar, e duvidar implica no ente pensado na subjetividade. O espantar, colocado para os gregos, inaugura na modernidade a sua centralidade no ego. O filosofar, ao promover o espanto, gera no indivíduo a dúvida que o leva a reconhecer-se como processo decisivo do conhecimento, o que atende ao projeto heideggeriano de “Pôr o Filosofar em Curso”, pois a disposição afetuosa da dúvida é o acordo que se faz com a certeza. A partir desse acordo, a certeza ganha caráter sistemático e torna-se comedimento para a verdade. A questão aqui é o destino essencial da filosofia e não mera especulação histórica. Segundo Heidegger, estamos procurando escutar a voz do ser. Existe uma disposição operante na vida humana, no entanto, segundo ele mesmo, nas atuais conjunturas ela permanece oculta para nós. O pensamento atual não encontrou um caminho claro e seguro. Diz-nos Heidegger: “O que encontramos são apenas disposições do pensamento de diversas tonalidades” (HEIDEGGER, 1991, p. 22). A consequência dessa obscuridade nos joga diante da dúvida e do desespero, do domínio por princípios não sobrepujados por exame, e o medo e angústia confundidos com a esperança e confiança. O filósofo da Floresta Negra vê a crise que o saber vive no auge da contemporaneidade. A crise é algo notório no alvorecer deste milênio, o abandono do saber é consequência da fragmentação que se estabeleceu sobre o conhecimento humano. Esquecemos-nos de pensar a totalidade e transformamos o conhecimento e a sua transmissão em estilhaços do saber. Todo o conhecimento, até mesmo o mais rigoroso no exercício da lógica, encontra-se subjugado ao esquecimento do ser.

Heidegger aponta uma possível resposta à questão “O que é Isto – a Filosofia?” e determina, junto com a resposta, os caminhos que a filosofia deve tomar para si em meio à crise que vivemos na contemporaneidade. A filosofia é a correspondência propriamente admitida em procedimento que corresponde ao apelo do ser do ente. Só podemos compreender o caminho que nos leve ao filosofar quando experimentamos de fato a filosofia. Ela não pode ser entendida como fragmento do saber, pois traz consigo um modo de correspondência capaz de harmonizar-se conforme a voz do ser do ente. Consequentemente,

tal correspondência só é possível quando falamos. Ela está ligada ao falar, como diz ele, está a serviço da linguagem. Parece-nos estranho compreendermos a correspondência como linguagem, pois “(...) nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformação” (HEIDEGGER, 1991, p. 23). A linguagem foi jogada às tramas da instrumentalização, e a consequência de tal instrumentalização coloca o curso do filosofar em processo decadente, pois a linguagem no processo instrumental é reduzida à tecnicidade, ou seja, exerce apenas o papel prático. A linguagem, no pensamento do autor, é vista como o poder do logos, como vimos anteriormente, ela diz o homem, portanto, a linguagem é a expressão do humano que diz o próprio humano. Sendo a linguagem reduzida a instrumento, temos toda a humanidade reduzida ao imperativo da ciência, ou seja, à técnica. Daí, conclamamos o fim do saber para a existência e supervalorização da artificialidade humana. Diante da crise epistêmica apontada por Heidegger, pensar a razão e refletir o mundo não tem o menor sentido, a filosofia perde seu estatuto e transforma-se em um mero instrumento gerador de simulacro. Destruir a linguagem ou reduzi-la a técnica é esconder o logos e deixar a filosofia adormecida no ser do ente. Segundo o filósofo, a linguagem está a serviço do pensamento em vez do pensamento ser correspondência a serviço da linguagem. A linguagem não é livre, logo, o homem não é livre. Para Heidegger, esse estado de coisa nos mostra a necessidade do diálogo com o modo de ser dos gregos, o que significa aproximar-se novamente do logos. O pensar para o logos continua atualizando o ser do ente para permitir o acontecer da filosofia. Mesmo diante da pragmatização da linguagem, podemos, por meio da disposição, correspondermo-nos com os gregos por um diálogo atualizante. No entanto, será que a nossa ideia se sustenta? Ou não passa de mais uma tautologia do real? Enfim, é possível pensarmos uma “Introdução à Filosofia”? Será mesmo o “Pôr o Filosofar em Curso” um caminho seguro para se alcançar o filosofar? Para continuarmos afirmando a linguagem como logos é preciso de fato estabelecermos um caminho? De que forma podemos encontrar o filosofar senão por meio de um caminho metodológico? Podemos nos orientar pelo caminho que nos orienta? Heidegger, ao buscar responder “O que é Isto – a Filosofia?” deixa claro que o caminho está em aberto, o que gera a necessidade de pensarmos uma “Introdução à Filosofia”, que, como veremos a seguir, foge ao estereótipo que temos de introdução; introduzir ao filosofar é muito mais do que um conjunto de regras que funda uma grade curricular, mas a continuidade do pensamento em torno do ser do ente.

## **2.2 Introdução à Filosofia**

O curso denominado “Introdução à Filosofia”, de Martin Heidegger, foi ministrado em 1928/29, na Universidade de Freiburg, onde o filósofo pretendia exortar os seus alunos a refletirem sobre os problemas que perpassam a filosofia, como a distinção entre ciência e filosofia e as relações entre filosofia e visão de mundo. Contudo, o encontro passou a ser não somente uma “Introdução à Filosofia” disciplinar, mas o advento de um conceito de “Introdução à Filosofia” que suplanta a tecnicidade curricular e eleva-se ao estatuto problemático. Pensar o conceito de “Introdução à Filosofia” do autor o aproxima consideravelmente de uma especulação que envolve o percurso da filosofia. Ao discutir a tarefa de uma “Introdução à Filosofia”, o autor não somente entende o que seja a introdução ao filosofar, mas nos lança diante da própria filosofia e da possibilidade de se aprender filosofia. O Autor de “Ser e tempo”, ao pretender levar seus alunos a adentrarem nos problemas filosóficos, os convidou a uma marcha ao ser, a filosofia em sua propriedade mais particular. Ele mostra o caminho pelo qual os alunos devem percorrer para atingir autenticamente os problemas filosóficos.

### **2.2.1 O Homem: Ser Filosofante**

Heidegger inova a prática de se pensar a forma como se ensina, além de como se estuda a tradição filosófica. Para filosofar, é preciso, antes de qualquer coisa, situar a nossa condição perante o mundo. Comumente se pensa que introduzir ao filosofar significa que estamos “fora” da filosofia: “Se os senhores tiverem essa intenção mesma já pressupõe que nos encontramos inicialmente ‘fora’ dela” (HEIDEGGER, 2008, p. 01). Como vimos anteriormente, ele novamente nos coloca diante do dilema do caminho. Só é possível pensar a filosofia por meio de uma via, e essa, como é promulgado por Heidegger, é uma via metodológica. O caminho ao filosofar é o caminho do saber que, embora atenda ao projeto existencial, não nos é dado percebê-lo imediatamente, na verdade, pensar a “Introdução à Filosofia” nos coloca em uma posição de carência. Carecemos de algo para escutar o filosofar, que, como vimos, é ver as solicitações do modo de ser do ente, não o escutamos por que nos falta algo: “É por isso que se carece de um caminho capaz de conduzir dessa posição localizada fora da filosofia para o interior do seu âmbito” (HEIDEGGER, 2008, p. 01). Segundo o filósofo, esse estado de coisas não parece ser problemático, mas sim algo óbvio para pensarmos a “Introdução à Filosofia”. Todo introduzir pressupõe uma condução. O caminho é intrínseco à problemática. Devemos ressaltar que a questão do caminho não é somente a condução, mas se ele realmente nos leva à essência do filosofar. Aqui está em jogo

a introdução, a filosofia, o caminho, a condução, o conduzido e a chegada. Na preleção ao questionamento “Que é Isto – a Filosofia?”, a problemática da questão estava justamente na proximidade que temos da possível resposta, e aqui não é diferente. Acreditamos que todo caminho que propõe uma “Introdução à Filosofia” nos conduza para dentro dela, o que significa compreender a filosofia. O caminho deve ser seguro e, através desse, deve ser possível alcançar determinada finalidade, por isso, segundo Heidegger, devemos nos ater à meta, e a nossa meta é a filosofia. Na preleção “Introdução à Filosofia, o autor nos convida a pensar como é possível corresponder às exigências do modo de ser do ente. Aqui, podemos explicar porque a pergunta sobre o “Que é Isto – a Filosofia?” foi refletida por nós anteriormente, pois, para o autor, para pensarmos em uma possível introdução ao filosofar, necessitamos previamente de alguma ideia do que seja a filosofia:

Para que não erremos a direção do caminho, porém, precisamos conhecer de antemão a meta. Portanto, antes mesmo da introdução e para que ela possa ser levada a termo, já carecemos de uma ideia prévia do que é a filosofia (HEIDEGGER, 2008, p. 01).

Para Heidegger, a questão nos leva a uma problemática singular que é justamente pensar o caminho como saída e chegada. O caminho não pode ser entendido como uma rota ou uma série de etapas que levam a um determinado lugar, na verdade, o caminho é ontológico, ele orienta-se nele mesmo, por ele mesmo e tem como objetivo chegar a ele mesmo. Sendo ontológico, o caminho é também existencial. Comumente o caminho nos foi mostrado como retomada da tradição, pois nosso conhecimento de filosofia origina-se nos manuais de filosofia e nas correntes que acreditamos serem adequadas para atenderem às expectativas do homem perante a realidade.

Nesse caminho, temos uma via metodológica que tem como objetivo a nossa inserção no interior da filosofia, que aponta como a literatura filosófica nos mostra o significado da filosofia, assim, podemos entender a filosofia em Platão e Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, Descartes e Kant, etc. Isso nos fará detentores da filosofia. Com isso, podemos claramente aprender filosofia com esforço pontual e conhecimento que fomos adquirindo ao longo de nossa carreira filosófica:

Temos certos conhecimentos do que hoje é tido por filosofia ou, de certo modo, podemos nos orientar pela literatura filosófica quanto ao significado da filosofia. Além disso, nos manuais de história da filosofia encontramos um meio de nos informarmos sobre esse ou aquele filósofo, sobre esse ou aquele sistema. A tarefa certamente se complica uma vez mais, se nos



vermos antes a decisão acerca de que filósofo deve ter agora influência decisiva: Kant ou Hegel, Leibniz ou Descartes, Platão ou Aristóteles (HEIDEGGER, 2008, p. 01).

A pedagogia de se ensinar os filósofos e suas correntes pode alcançar seu objetivo tradicional ao nos introduzir na filosofia. Podemos até nos dar por satisfeitos em alcançarmos esse objetivo se levarmos em consideração a crise que o ensino de filosofia vive na sua contemporaneidade. Um aluno capaz de deter tecnicamente a filosofia significa o cumprimento dos nossos esforços acadêmicos diante desse contexto. Segundo o Autor de “Ser e Tempo”, levar o aluno a essa compreensão da filosofia o introduz ao filosofar, pois, ele é capaz de ter uma visão ampla dos filósofos e da história da filosofia. No entanto, para Heidegger, a questão não é a tecnicidade, tão pouco o domínio Historiográfico<sup>13</sup> do que foi a filosofia. A intenção do filósofo é conhecer o problema essencial que está em torno das práticas que levam ao filosofar: “(...) queremos sim passar a conhecer os ‘problemas’ intrínsecos ao âmbito filosófico” (HEIDEGGER, 2008, p. 02). Conhecer tais problemas não implica em estudar detalhadamente os diversos campos da filosofia em suas respectivas disciplinas; o filósofo não busca problematizar a essência da lógica ou teoria do conhecimento. A partir de Heidegger, é possível entender o problema como sendo um problema pedagógico. Para o autor, deve-se ter certo conhecimento das áreas, o que não exclui o método tradicional. Esse método por si só não atende ao problema da “Introdução à Filosofia”, como ele tenta conceber. O método tradicional pode nos levar a refletir sobre a forma como as disciplinas estão organizadas dentro de um sistema filosófico, portanto, a historiografia e a “Introdução à Filosofia” nos moldes tradicionais, embora não seja a raiz do problema da “Introdução à Filosofia”, servem-nos de instrumentos para especularmos adequadamente tal problema. Heidegger defende a harmonização entre o sistema de “Introdução à Filosofia” e a historiografia. O filósofo até reconhece que se chegarmos a tal domínio, podemos ser detentores do conhecimento historiográfico e sistemático da filosofia. No entanto, mesmo com todo domínio, nos sentiremos fragmentados diante do conhecimento filosófico. Teremos uma impressão da filosofia e não o filosofar. Essa impressão está ligada à aprendizagem. O filósofo reconhece que ensinamos e aprendemos fragmentos, mesmo sendo bem elaborados, vivemos a impressão de que não alcançamos os nossos objetivos. A

---

<sup>13</sup> Segundo Marco Antonio Casanova, Heidegger faz a distinção entre dois termos que são tomados como sinônimos na língua alemã e traduzidos com a ajuda da palavra “história”: *Historie* em latim e *Geschichte* em alemão. Enquanto o termo latino significa a história na sua dimensão ôntica, acontecido no interior do tempo, que funciona como base da historiografia, o termo alemão é visto como um existencial do tempo, ou seja, caracterizado pelo ser-aí (CASANOVA, apud HEIDEGGER, 2008).

modernidade proclama a fragmentação do conhecimento e, por isso, defendemos determinadas áreas. Para ele, essa visão não leva a problemática do que realmente seja saber alguma coisa. Segundo o autor, o que temos é o fenômeno do conhecimento e não categorias específicas do saber, por isso, temos uma academia das correntes do saber, o que prova claramente o seu caráter controlador da linguagem e do pensamento para defender seus interesses pessoais. Isso é um descaso com o saber. É a partir daí que Heidegger pretende uma nova introdução ao filosofar:

Sem dúvida não desaparecerá totalmente a impressão de que esse âmbito é em verdade muito multifacetado, além de igualmente incerto e instável. Sobretudo, porém, será fortalecido o sentimento mais ou menos confesso de que não podemos fazer nada propriamente com o que acabamos de ouvir. ‘filósofos de cátedra’ podem se ocupar com isso e podem mesmo acreditar que é possível afastar de uma vez por todas a barafunda das opiniões. (HEIDEGGER, 2008, p. 03).

Segundo o filósofo da Floresta Negra, é evidente que em algum momento tenhamos visto alguma preleção sobre filosofia. De fato, fala-se de filosofia nos meios de comunicação como, por exemplo, jornais e revistas, o que mostra que a questão não é recusar a nossa cultura geral, mas não podemos negar que as referências à filosofia são irrisórias diante da preocupação que se tem com os noticiários esportivos e as telenovelas. Mesmo na época de Heidegger, percebe-se que o que está em primeiro lugar são as coisas triviais: “(...) ainda que hoje seja muito mais importante estar informado sobre os mais novos modelos de carros de corridas ou sobre os mais recentes esforços no âmbito da arte cinematográfica” (HEIDEGGER, 2008, p. 03). Mesmo com as inúmeras matérias de introdução, a filosofia permanece obscura. O autor radicaliza o motivo pelo qual a filosofia encontra-se nessa situação e admite que a culpa seja da própria concepção de introdução que foi posta pela cultura Ocidental, ou seja, para ele, o motivo de a filosofia estar obscura é consequência da própria maneira como filosofamos.

A obscuridade da filosofia é ligada ao curso ao qual submetemos o filosofar. Filosofamos para o afastamento da filosofia, na verdade, pseudofilosofamos, acreditamos que para filosofar basta condicionar o ser humano ao domínio de conteúdos, claro que o domínio é importante, porém, não é suficiente para gerar a consciência filosófica. O fracasso filosófico reside no fato de termos aplicado um caminho que nos afirma constantemente que estamos “fora” da filosofia e de todo o saber, assim, precisamos de alguma forma ser conduzidos ao conhecimento. Separamos radicalmente o homem do saber. Não encaramos a filosofia como

uma atividade própria de todo o gênero humano. A intenção aqui não é que todos devam filosofar conforme a essência da filosofia, na verdade o problema colocado por Heidegger extrapola a especulação filosófica no sentido de que delimitamos a filosofia em uma determinada área ou setor do conhecimento humano. É na capacidade humana de aprender alguma coisa que ele desenvolve a sua crítica; aprender algo significa que estamos sendo ensinados e, sermos ensinados implica em uma metodologia. Tal metodologia é pedagógica, logo, perguntar se estamos introduzindo o ser humano no filosofar, é perguntar se a nossa forma de ensinar é correta. Por isso, para o filósofo, estamos diante da ilusão do filosofar:

Tal ponto de partida pressupõe o seguinte: nós que devemos ser introduzidos à filosofia inicialmente temos nosso lugar fora dela, e a própria filosofia seria um âmbito para o interior do qual devemos nos encaminhar (HEIDEGGER, 2008, p. 03).

Para o Autor de “Ser e Tempo”, o erro está em acreditarmos que estamos “fora” da “filosofia”, como se a mesma fosse algo distante ou outra natureza humana. A própria filosofia nos “contaminou” com a ideia de que a cultura humana é algo dado pela materialidade, como o contato que temos com os outros no mundo. Para o autor, filosofar é muito mais que isso, não é apenas influência, embora ela exista e seja, muitas vezes, determinante como o que evidenciamos aqui. Podemos acreditar que estamos “fora” da filosofia por não termos conhecimento filosófico. Para Heidegger, mesmo que não saibamos nada de filosofia, podemos filosofar: “(...) estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence” (HEIDEGGER, 2008, p.03). Podemos filosofar mesmo sem fazer filosofia. Para alcançarmos o filosofar, não precisamos necessariamente de um método tradicional, pois o filosofar é constante, de modo que sempre filosofamos. Assim, todos os homens filosofam enquanto são existenciais.

Para o filósofo, o *ser-aí* como condição própria do homem significa filosofar. Filosofamos porque somos os únicos que sabemos que sabemos e, pelo fato de sabermos que sabemos, desejamos saber aquilo que não sabemos. Portanto, somente os homens filosofam; logo, nem os animais, nem Deus podem filosofar. Segundo Heidegger, a essência da filosofia é a possibilidade finita de um ente finito. Não carecemos de uma introdução, apenas precisamos fazer acontecer a nossa existência. Pelo fato de o *ser-aí* humano ser dinâmico e múltiplo nas suas formas de conceber o mundo, ele pode encontrar a filosofia em aspectos diversos e mesmo assim não compreender o que seja a filosofia: “(...) a filosofia como tal pode permanecer velada ou manifestar-se no mito, na religião, na poesia, nas ciências, sem

que seja reconhecida como filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 04). Precisamos de fato de um caminho para nos levar ao interior da filosofia? Admitir a ideia de que o *ser-aí* humano encontra-se na essência da filosofia traz consequências a todo projeto educativo desenvolvido no Ocidente: como podemos ensinar alguma coisa – o homem – para alguém que por si só é essa coisa? Somos levados por Heidegger a entender o que seja ensinar e aprender de fato. Outra coisa, se o filosofar incluso em nosso existir é algo intrínseco a nossa existência, porque continuamos educando conforme a lógica introdutória? Será que temos condições de condenar toda a produção intelectual do Ocidente ao fracasso?

### 2.2.2 Educar<sup>14</sup> para o Acontecer: Pôr o Filosofar em Curso

Nossa tentativa de educar parece ser absurda diante do problema que o Autor de “Ser e Tempo” coloca diante de nós. No entanto, não podemos esquecer que o filosofar, embora se encontre em nosso ser, pode ser escondido por conta das nossas pseudometodologias, o que nos leva a pensar uma metodologia autêntica, que no pensamento do filósofo estabelece o “Por o Filosofar em Curso”.

Heidegger reflete em um sistema capaz de nos levar ao óbvio de nós mesmos. A filosofia não é algo distante, tão pouco impossível, mas reside em uma vocação, mesmo sendo todos os homens filósofos, somente alguns irão despertar a filosofia adormecida, e uma das formas de atender a esse chamado é a prática educativa.

Se o nosso objetivo é entender a “Introdução à Filosofia”, devemos partir de uma perspectiva que não atenda mais ao modo tradicional. O autor nos propõe uma nova “Introdução à Filosofia”, que não é mais introdução no sentido de levarmos alguém para o interior de algo. É claro que temos a impressão de nos encontrarmos fora da filosofia quando não a conhecemos. Qual seria então o motivo de concebermos o filosofar como uma impressão? Se a filosofia mora no *ser-aí* humano, por que parece estar distante? Ele responde

---

<sup>14</sup> Não encontramos na obra de Heidegger textos referentes à educação, porém isso não significa a ausência de reflexão, segundo Marco Aurélio Werle: “(...) se quisermos relacioná-lo a esse tema, é necessário tomar a noção de educação em uma perspectiva mais ampla, ou seja, aproximá-la de seu sentido filosófico, que se conservou na época moderna, de modo privilegiado, no termo alemão *Bildung* [formação]. A importância desse termo para tradição humanista foi acentuada por Hans Georg Gadamer, ao citar W. Humboldt, em *Verdade e método*. A *Bildung* se refere a uma educação total, interior e exterior, inclusive sensível do ser humano, que leva em conta o desenvolvimento eminente de todas as suas possibilidades e potencialidades, ao contrário da *formatio*, que se volta mais para o desdobramento de faculdades ou talentos e se orienta por preceitos oriundos do exterior” (WERLE, Marco A. *Heidegger e arte de questionar*. Vitória da Conquista, Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Ano 06, edição uesb, 2008, n. 10, p. 17-18). Partindo do *Bildung* admitimos uma concepção de educação que escapa aos métodos tradicionais de “Introdução à Filosofia”. É nossa pretensão situar a reflexão dos conceitos apontados por Heidegger em uma análise que guiar-se em parâmetros filosóficos, portanto, o pensar a educação não é colocado a partir desta ou daquela corrente pedagógica, mas como caminho que orienta-se no próprio problema suscitado pelo pensamento do autor.

categoricamente afirmando que a filosofia está em nós, no entanto, encontra-se adormecida em nosso ser. O filósofo da Floresta Negra nos convida a um despertar e, é somente por este despertar que é possível “Por o Filosofar em Curso”. Para ele, a filosofia está agrilhoadada e intrincada em nosso ser, em outras palavras, a filosofia ainda não está livre e precisa ser posta em movimento. Ela não acontece em nós de forma autêntica; clama por uma “Introdução”. Destarte:

Nesse caso, introdução não significa mais: conduzir para o interior do âmbito da filosofia a partir de um lugar situado fora desse âmbito. Ao contrário, introduzir significa agora muito mais: pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós. Introdução à Filosofia significa: introduzir (pôr em curso) o filosofar. Mas como devemos realizar uma tal tarefa? Não podemos ser de modo algum transpostos para o estado do filosofar por meio de um truque qualquer, uma técnica ou passe de mágica. (HEIDEGGER, 2008, p. 05).

Segundo Heidegger, a filosofia deve acontecer em nós livremente, como condição ulterior do nosso existir no mundo. Ela é capaz de conferir dignidade à nossa interioridade. Trata-se de um ato de liberdade. Devemos receber essa liberdade que quer tornar-se livre em nós. É o *ser-aí* que assume o despertar filosófico em si. A nossa existência é o fator determinante para o acontecer filosófico, os métodos pedagógicos, com a apreensão da literatura filosófica ou mesmo da própria história, e todo conhecimento humano são marcados de sentidos como consequência da nossa presença no mundo. A educação é a constatação da existência, de modo que toda produção do pensamento humano é um consequente do modo de ser do ente no mundo. Todo ato educativo em Heidegger é um ato da existência. A literatura filosófica nos pode ser útil, mas não é capaz de garantir que vamos filosofar, a tradição é passada instrumentalmente com o intuito de atender às demandas ideológicas do contexto no qual se vive.

A forma tradicional como o Ocidente ensinou a filosofia, em alguns momentos, nos afastou do filosofar. Interpretações didáticas da Alegoria da Caverna de Platão, como libertação da alienação e escuridão do mundo, foram interpretadas como um processo que pretendia levar o indivíduo a alcançar a luz e a assumir-se como um crítico sagaz das explorações do homem pelo próprio homem. Acreditávamos que a filosofia seria capaz de dar conta das angústias humanas e pregávamos a conversão daqueles que não viviam o filosofar conforme o discurso revolucionário. Reeditamos constantemente a realidade da caverna na qual almejamos voltar a viver, para novamente guiar a nossa vida para luz, livrando-nos das sombras que nos deixam sem visão. Pensamos a educação em correntes que olhavam para os

conceitos e os revestiam como objetivos próprios e particulares, nesse caso, estamos diante de uma educação normalizada que “catequiza” o homem com suas propostas de libertação. Assim, continuamos afastando o filosofar quando assumimos esta ou aquela forma de filosofia:

Todavia, tudo isso não resulta em que o caminho usual, constituído a partir de uma visão panorâmica e historiográfica da história da filosofia, poderia contribuir como algo essencial para o nosso intuito de introduzir o filosofar. Adquirir conhecimento, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto, sua utilidade não se reverte para o filosofar. (HEIDEGGER, 2008, p. 05).

Temos a impressão de que só podemos pensar o homem dentro de tais categorias pedagogizantes. Então, perguntamo-nos: como é possível pensar em uma educação que deixa a liberdade ser livre no interior do *ser-aí*? Como filosofar para a liberdade sem cair nas amarras postuladas pela tradição? O que o filósofo da Floresta Negra propõe implica em uma radicalização da forma como pensamos as nossas introduções ao saber. O saber tem funcionado tecnicamente, esquecendo-se da existência, deste modo, de forma inautêntica.

Não seria uma pretensão ousada de o autor nos jogar diante desse dilema? Seríamos capazes de dar conta dessa proposta? Responde-nos Heidegger afirmando que precisamos buscar essa pré-compreensão do filosofar nas composições que já estão predelineadas para nós pela própria essência do filosofar: “Nosso saber quanto a isso se resume agora a uma afirmação: o filosofar pertence ao *ser-aí* humano como tal” (HEIDEGGER, 2008, p. 06). O “como tal” é a morada educativa do *ser-aí*, onde ele acontece e tem a sua história. Por isso, o filosofar deve ser posto em curso no interior do *ser-aí*. Esse “por em curso” que se funda no “como tal” do *ser-aí* se dá no âmbito metodológico, em uma metodologia que se realiza na existência. Segundo o autor, o *ser-aí* não pertence a uma categoria universal, mas ao contrário, o fato de cada *ser-aí* ser existencial implica que cada qual existe em si. O filosofar deve realizar-se no nosso próprio *ser-aí*: “A filosofia deve tornar-se livre em nós, em nós e nessa conjuntura” (HEIDEGGER, 2008, p. 06). A conjuntura da nossa existência consiste nas determinações primárias e essenciais da existência do nosso *ser-aí*, isto é, do “nosso escolher, nosso querer, fazer e omitir” (HEIDEGGER, 2008, p. 06).

Segundo o filósofo, efetivamos a nossa existência na totalidade quando reivindicamos o nosso direito de cidadão, dado pelas conquistas humana, e de ter acesso à universalidade. Com a prática desse direito, atribuímos ao nosso *ser-aí* uma ligação com ele mesmo, com o outro e com o mundo. Em Heidegger, o direito ao saber ou ainda de ter acesso à educação

formal, orienta o nosso *ser-aí* para uma determinada direção, pois ao assumirmos essa postura reivindicadora, algo é decidido no nosso *ser-aí*: “Isso pode acontecer tanto quando temos uma visão clara de nossa existência como também quando nos falta tal visão” (HEIDEGGER, 2008, p. 06). O motivo de não termos uma visão clara da nossa existência é, comumente, a causa das convenções existenciais da universalidade. O que Heidegger coloca é que não podemos ficar simplesmente vagando por aí, sobretudo para instruímo-nos para as coisas conforme a utilidade ou para divertimo-nos nostalgicamente, é necessário que algo seja decidido em nós. Nossas decisões referentes à nossa existência é uma incursão no futuro do *ser-aí*. Então, devemos decidir por nossa vocação profissional que assume em Heidegger a escuta de um chamado. Para o autor, vocação profissional não está ligada ao que concebemos como posição social ou afirmação diante de uma determinada classe social, mas uma função interna que o *ser-aí* designa para si na totalidade e essencialidade da sua existência. A finalidade política e até mesmo histórica e fática da vocação profissional determina-se sempre a partir de uma disposição social exterior, todavia, essa posição conserva-se em segundo plano. Pensar a educação no âmbito social em Heidegger é consequência não somente da vida pública dos homens, mas, sobretudo, uma intervenção na existência do *ser-aí*.

É no exercício do direito que o *ser-aí* desenvolve o sentido de uma vocação profissional. Determinamos ao nosso *ser-aí* a responsabilidade de assumir uma liderança como algo que corresponda à totalidade do nosso *ser-aí* perante o nosso ser um com o outro histórico. A liderança em Heidegger não pode ser concebida a partir de uma atitude contratual de estabelecer o direito de comando a uma determinada pessoa:

Com uma tal liderança não estamos nos referindo à assunção exterior de um, por assim dizer, posto de chefia no âmbito da vida pública – o que está em jogo nesse caso não é que precisemos desempenhar aqui e acolá o papel de superiores ou diretores. Ao contrário, a liderança é o comprometimento com uma existência que, em certa medida, compreende de maneira mais originária, global e definitiva as possibilidades do *ser-aí* humano, devendo, a partir dessa compreensão, funcionar como modelo (HEIDEGGER, 2008, p. 07).

Podemos transportar o conceito de liderança para a atividade educativa. Dentro do pensamento de Heidegger, a atividade da liderança assume duas posturas essenciais: a primeira, que está presente no sentido conceitual, consiste em pensar o líder que permanece líder enquanto liderança; e a segunda, pensar a liderança como compromisso com a existência. Esse permanecer líder não pode ser entendido como superioridade moral diante dos demais. A responsabilidade do líder é a do comprometimento com o saber e, como

falamos anteriormente, o comprometimento com o saber envolve peculiarmente as determinações do *ser-aí*, por isso, o líder assume, na sua atividade, um ato por ele mesmo, para o outro e para o mundo. Ele não é o detentor do saber, mas o guardião do conhecimento, não vive isoladamente, mas em meio à universalidade e, ao cultivar o conhecimento e a ciência, atribui ao *ser-aí* meios de atingir uma posição na totalidade do mundo.

Essa posição, dada pelo saber, determina as relações de mudança que operam nas atividades do *ser-aí* junto ao ente, conseqüentemente, aproxima o *ser-aí* das coisas do mundo. Segundo o filósofo, embora o *ser-aí* seja dotado de transparência e esclarecimento de si, sua aproximação com as coisas do mundo o faz refletir, pensar e compreender o mundo.

Segundo Heidegger, não é a autorização formal e a detenção de conhecimento que nos situa em uma posição de liderança. Para o autor, o fato de termos mais conhecimento do que determinadas pessoas é algo insignificante. Ele pensa a essência e não a existência dos processos educativos, por conseguinte, pensar a existência é anular o “conceito”, pois conceituar é uma prática da essência, assim, o autor não considera o aspecto burocrático do conhecimento como sendo fator determinante da efetivação do *ser-aí* humano. Segundo o filósofo, a liderança desenvolve em nós a possibilidade de uma “liderança discreta”, o que torna mais eficaz a nossa ação na comunidade humana e no instante do nosso *ser-aí* atual. A unidade entre ciência e liderança determina certa sujeição do nosso *ser-aí*. Enfatiza Heidegger que tal sujeição não pode ser entendida como um episódio fugaz, mas como um período singular capaz de determinar a essência particular no nosso *ser-aí*. Se o nosso objetivo é fazer a filosofia acontecer livremente em nosso *ser-aí* e introduzir ao filosofar significa por a filosofia em curso, teremos uma determinada compreensão do que seja a filosofia. Uma “Introdução à Filosofia” pensada metodologicamente como “Por o Filosofar em Curso” é a tentativa existencial do *ser-aí* de estabelecer bases de entendimento para o que seja essencialmente a “Filosofia”. Segundo o Autor de “Ser e Tempo”, esse entendimento prévio da filosofia com o intuito de uma introdução só é possível mediante o esclarecimento da filosofia no que diz respeito à relação entre ciência e liderança:

A liderança já determina a vocação de vosso *ser-aí* unicamente pelo fato de os senhores terem agora suas existências ligadas à universidade. Mas liderança significa aqui: o dispor de possibilidades mais elevadas e mais ricas da existência humana que não se põem aos outros, mas, de maneira discreta, são exemplares e, assim, particularmente eficazes (HEIDEGGER, 2008, p. 09).



Porém, segundo ele, essa condição modelo e escondida da verdade da liderança exigem clareza e segurança, o que aponta uma necessidade de uma reflexão continuamente nova sobre o *ser-aí* em relação às posturas do *ser-aí* direcionadas ao ente. Trata-se de uma reflexão que se situa na história do *ser-aí* e que opera a sua pretensão nessa condição do *ser-aí*. Para tanto, uma nova reflexão implica em um novo olhar filosófico. A proposta de Heidegger é de inovação para as manifestações do conhecimento. A forma de pensar a relação entre ensino e aprendizagem traz nessa ótica a tomada de uma nova postura. O estabelecimento dessa reflexão emerge das ruínas do que fora discutido pela tradição. Com isso, conclama-se no “novo” o “Fim da Filosofia”, uma nova visão da história da filosofia e o futuro do passado perante o enfrentamento da existência e as determinações do *ser-aí*. Diante disso, surgem novas indagações: Como podemos educar em meio à desconstrução do que nos é posto? Como é possível pensar a educação e a filosofia dentro de uma postura que visa o fim da filosofia? Como será esse fim e de que modo vamos estabelecer o novo? A partir do caminho de inovação de Heidegger, iremos analisar como um suposto “Fim da Filosofia”, pensado pelo autor, pode determinar o destino do *ser-aí*. Resta-nos refletir se o “Fim da Filosofia” é capaz de “Por o Filosofar em Curso” em uma metodologia que pretende compreender a tarefa do pensamento na efetivação do *ser-aí*.

### 2.3 O Fim da Filosofia

Pensar o “Fim da Filosofia” é refletir o questionamento enquanto questionado. Para o filósofo, as questões são as vias para uma possível resposta. O “Fim da Filosofia” não deve ser compreendido como um estado de coisas, mas como uma transformação do pensamento. Transformar o pensamento é mudar a forma como concebemos o curso do filosofar. Logo, a pergunta de Heidegger sobre o “Fim da Filosofia” consiste em problematizar o estágio final da filosofia, a essa, acrescentamos o questionamento do autor às implicações que o “Fim da Filosofia” pode trazer ao curso do filosofar. A filosofia Ocidental desenvolveu-se como metafísica, por isso o ente foi pensado sem sua totalidade. A partir da visão do ser, pensou-se o mundo, o homem e Deus. Tal pensamento metafísico em torno do ente enquanto ente configurou-se, segundo o autor, em uma representação fundadora. A filosofia, na sua origem, fundou-se como *arché*, origem e princípio. O fundamento é o arauto do ser enquanto ser, portanto o “é” da realidade é a coisa em si, porém, este “é”, segundo Heidegger, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser compreendido como fundamento leva o ente a se apresentar adequadamente. O fundamento no pensamento de

Heidegger revela-se na presença: “Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular” (HEIDEGGER, 1991, p. 71). Nessa perspectiva, o fundamento, conforme os determinados tipos de presença tem a capacidade de fundar como causalidade ôntica da realidade, o que pode implicar em imposição valorativa. Essa imposição não permite a atuação da existência, daí temos um pseudocaminho, o que comprova a tese de Heidegger sobre a ilusão de filosofarmos apenas transmitindo o que nos foi dado pela tradição.

Por que a metafísica é colocada na tradição como fundamento de todo conhecimento? É precisamente por ela trazer um elemento distintivo que surge como fundamentação para o ente. Assim, podemos perceber na “República” de Platão que as atividades do cidadão são consequências dos fundamentos da alma humana, conforme as habilidades desenvolvidas por cada indivíduo. Para perceber o percebível, deve-se passar por um processo pedagógico. É na educação que cada qual descobre a si e se põe em condição de viver a sociabilidade na cidade. Em Aristóteles, os fundamentos para vida prática, a saber, a política, é originária de um primeiro fundamento, que é o consequente da natureza. Daí, como afirma o Autor de “Ser e Tempo”, o fundamento gerador consiste no fato representativo, “(...) partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento” (HEIDEGGER, 1991, p. 71). O “Fim da Filosofia” seria então o fim dessa representatividade, uma tentativa de compreender a realidade além das adequações concebíveis. O processo do curso do filosofar foi posto como adequação representativa de determinados modelos metafísicos. Sempre pensamos esse curso a partir de uma escola filosófica que possui propostas voltadas para os seus interesses. Embora pareça paradoxal, não podemos conceber o caminho do filosofar a partir de um pensamento que configure as ideias de Heidegger enquanto corrente heideggeriana, na verdade, falar que existe uma filosofia que caracterize o próprio filósofo é uma contradição as suas teorias. O “Pôr o Filosofar em Curso” é encarado aqui como um acontecimento do *ser-ai*; uma efetivação da existência humana, por isso, pensar o “Fim da Filosofia” é dar ao ser humano o legado de si, independente de postura teórica.

O que o filósofo coloca como o “Fim da Filosofia” é um deixar acontecer da própria realidade. Normalmente, quando se fala do “Fim” de determinada coisa somos levados a compreender esse “Fim” como negatividade de algo que decaiu por pura ineficácia. Em Heidegger, o “Fim da Filosofia” implica precisamente no “Fim da Metafísica”:

Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da Metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui a sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo (HEIDEGGER, 1991, p. 72).

Para ele, a palavra “Fim” designa “lugar”, portanto o “Fim da Filosofia” é o “Lugar da Filosofia”; habitação da filosofia, o que significa o todo de sua história. Fim como acabamento quer dizer a composição do filosofar em um determinado lugar. Discorrer sobre o “Fim da Filosofia” é discorrer sobre o lugar da filosofia. Trata-se de situar a filosofia. O “Pôr o Filosofar em Curso” é fazer a filosofia acontecer em si, sem as representações metafísicas. Essa pretensão só é possível na existência. O “Fim da Filosofia” é leva-la a si, ou seja, leva-la ao *ser-aí*. As tentativas de pensar a filosofia sempre ocorrem por derivação, para constatar essa afirmação nos basta observar as variações de filosofia que surgiram da obra de Platão e Aristóteles, o que Heidegger chama de “renascimento epígono e de variação” (HEIDEGGER, 1991, p. 72). Quanto ao “Fim da Filosofia”, seria uma derivação ou cessação do filosofar? Segundo Heidegger, “Fim” é como um acabamento concentrado nas possibilidades supremas. Comumente pensamos tais possibilidades como surgimento de novas filosofias que superam as conjunturas vigorantes. Para o autor, mesmo na era grega já se colocava em questão o “Fim da Filosofia”, pois a filosofia está em constante acontecer, em todo dinamismo do ente, o que parece solução para a filosofia é, muitas vezes, acabamento do filosofar:

Basta apontar para a autonomia da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia Cultural, para o papel da lógica como Logística e Semântica. A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ele instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto se realiza em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente. (HEIDEGGER, 1991, p. 72).

A consequência dessa autonomia, segundo o filósofo da Floresta Negra, será erigida em uma ciência nova chamada de cibernética<sup>15</sup>, e ligar-se-á a práxis humana na vida em

---

<sup>15</sup> Em termos genéricos, entende-se a cibernética como “totalidade das máquinas”, independente de quem as produziu, o que a situará em uma condição compreensiva e ordenada. Todavia, as máquinas de ocupação da cibernética são autômativas, ou seja, durante a operação, a execução pode ser corrigida para melhor cumprir seus objetivos. O termo comumente usado para correção é denominado de *retroalimentação*. A correção é

sociedade. Ele, embora tenha vivido no início da cibernética, percebe as transformações que tal ciência causará às demais formas de conhecimento. Essa transformação consiste no controle das atividades humanas, sobretudo, na organização do trabalho. Nessa conjuntura, a linguagem é posta como um meio de troca de mensagens enquanto a arte passa a ser um meio controlado e controlador da informação. A educação, inserida nesse contexto, chega ao acabamento, pois tudo é determinado pela informação, o saber pelo saber é substituído pela tecnicidade e arte transforma-se em um movimento mórbido da realidade. A obra artística é retirada da vida e posta em um museu; o museu é o “cemitério” da obra de arte, lá não existe o colorido da obra, tão pouco a função social dessa obra. Na verdade, temos um deslocamento da vida para um prédio sem vida.

Assim como o deslocamento da obra de arte do seu contexto real, o curso do filosofar também é deslocada para um âmbito que não corresponde a sua realidade. O saber é encarada como instrumento que gera trabalho, o que comprova a anestesia coletiva das práticas educativas. O saber é simplesmente um saber para a profissionalização. A educação perde o seu lugar no mundo; eis a crise do saber que vivemos na contemporaneidade. Declara-se, também, o fim da Educação. O autor nos mostra como esse estado de coisas está ligado ao “Fim da Filosofia”, pois, o estágio final da filosofia liga-se ao caráter científico que ela encontrou na prática social. O fundamento da cibernética é, em Heidegger, o fundamento da técnica. A necessidade de questionar a técnica moderna não terá sentido na era cibernética, pois a técnica orientará a atividade humana em todo o mundo, como diz o filósofo, a ocupação do homem não será o questionamento, tão pouco o movimento do pensamento, mas a tecnicidade do mundo. As ciências exerceram uma função interpretativa de modo que até mesmo a filosofia na sua origem será marcada pelo crivo da técnica: “As categorias das quais cada ciência depende para a articulação e delimitação da área de seu objeto, a compreendem de maneira instrumental, sob a forma de hipótese de trabalho” (HEIDEGGER, 1991, p. 73).

Segundo Heidegger, o que está em questão não é apenas a verdade destas hipóteses de trabalho aplicadas no progresso da pesquisa, mas a verdade da ciência identificada com a ação destes resultados. A pretensão da filosofia de por em etapas o pensamento conforme as

---

consequência da inteligência, portanto, passa por uma intervenção humana, imprimindo o conceito de *máquina inteligente* ou *cérebro eletrônico*. O modo de operação possível da *retroalimentação* dá-se por meio das propriedades físicas do elétron. A operação e a correção só são possíveis por meio de mensagens ligadas ao sistema nervoso. A capacidade de percepção do erro e sua possível correção passam pela informação. Com isso, a teoria da informação é parte integrante da cibernética. (WIENER, 1984, p. 16) Na visão de Heidegger, a cibernética expande-se a vida social na medida em que adequamos a nossa realidade aos seus ditames. As implicações dessa adequação se dão por meio do esquema geral de informação, por meio da quantidade de informações, por meio das condições que possibilitam a informação e os objetivos da informação. (HEIDEGGER, 1991, p. 73)

manifestações do ente será avocada como ocupação da ciência. Para o autor, a “teoria” é entendida como suposição de categorias conforme as determinações da ciência cibernética, negando assim, o seu sentido ontológico.

A educação é encarada tão somente como mais uma categoria do pensamento. Por isso, fala-se de delimitação precisa e radical das áreas do conhecimento, a educação é apenas um instrumento que tende a adaptar-se às categorias, o que garante uma educação própria para cada área. Todo conhecimento é reduzido ao modo de pensar calculado. No entanto, essa pretensão da cibernética torna-se absurda na medida em que ela não pode negar a sua fundação no movimento gerador do ser do ente:

As ciências, não obstante, ainda falam do ser do ente ao sentirem-se obrigadas à suposição de suas categorias regionais. Apenas não o dizem expressamente. Podem, sem dúvida, negar a sua procedência, não podem, contudo, rejeitá-la. Pois a cientificidade das ciências é a certidão que atesta seu nascimento da filosofia (HEIDEGGER, 1991, p. 73).

O “Fim da Filosofia” assume uma decadência da metafísica por conta do advento da ciência cibernética. Esse fim, por sua vez, assume uma postura situacional ao colocar em questão o caráter fundador da ciência, pois a cientificidade não pode negar o ser do ente na essencialidade. Para atingirmos uma possível reflexão da questão aqui enunciada, necessitamos salvar a educação do processo de categorização. Não podemos encarar a questão usando a educação em um caráter técnico, mas devemos nos propor a analisar a técnica por meio de uma metodologia não tecnicista. O Autor de “Ser e Tempo”, ao discutir a técnica a partir de uma não tecnicidade, revela nas entre linhas sobre “A questão da técnica” um olhar que traz para si o curso do filosofar.

## **2.4 Técnica e metodologia**

Na “Carta Sobre o Humanismo”, o autor traz uma discussão sobre a relação do ser com o homem e o papel do pensamento, e da linguagem nessa relação. No início da carta, Heidegger problematiza a noção de “agir”. Ele afirma que conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito, diz ainda que a realidade efetiva desse agir é avaliada segundo a utilidade que oferece. Mas, a proposta de Heidegger é diferente, ela aponta para o entendimento da própria essência do “agir” e tal empreendimento exige radicalidade.

Rompendo com a ditadura da técnica<sup>16</sup> sobre as relações humanas, o autor encontra no “agir” humano os fundamentos de uma metafísica subjetiva apropriada para pensar procedimentos metodológicos capazes de fazer acontecer o curso do filosofar no interior do *ser-aí* humano.

O filósofo entende que a essência do agir está no “consumar” e isso, de acordo com seu pensamento, trata-se de indagar sobre alguma coisa evidenciando a totalidade, ou melhor, a plenitude da essência, do caráter distintivo dessa coisa. Ele acrescenta que a possibilidade de consumir significa efetivar algo que “já é”, isto é, já está no próprio ser a partir de uma metodologia filosofante do ser na sua própria existência, o que faz o *ser-aí* ter uma direção sem esconder-se de si. Tal pensamento evidencia em Heidegger que o “Pôr o filosofar em curso” consiste em o “é” do ser como libertação de tudo aquilo que sucumbi à luz da existência, e liberta os homens do senso comum. Temos na ação “consumada” a pretensão de educar o indivíduo no exercício da razão. Não podemos confundir o “já é” do ser como efetivação da totalidade a ponto de negarmos a existência de metodologias educativas que acreditam que o aluno por si só é capaz de orientar-se, e que o professor o auxilia nesse processo. O rigor da razão sistemática é o mote da efetivação do *ser-aí*, portanto, o exercício do *logos* não se confunde com o senso comum daquele que por ser homem já é filósofo, como vimos anteriormente.

Realizada essa compreensão, agora podemos nos perguntar: se consumir é indagar e evidenciar a plena essência de algo, o que podemos dizer do pensar? Parece-nos muito claro que consumir – compreendido desta maneira – está diretamente ligado ao pensar, dessa forma, o exercício do *logos* só é possível em uma linguagem, portanto em uma dinâmica de caráter educativo. O próprio Heidegger entende que o pensar diz respeito diretamente à relação do ser com a essência do homem<sup>17</sup>, pois se oferece ao ser e nessa oferta proporciona também a esse ser o acesso à linguagem.

A afirmação feita por Heidegger de que “a linguagem é a casa do ser” nos leva a entender que o homem também habita a casa do *ser*<sup>18</sup>e, segundo ele, os pensadores e poetas são os guardas dessa habitação, pois na ação de pensar eles consomem o que Heidegger

---

<sup>16</sup> Ressaltamos que o Heidegger não é necessariamente contra a técnica, inclusive defende que a técnica enquanto essência não representa um perigo. A crítica aqui exposta parte do princípio que a técnica sempre foi posta de forma técnica, segundo Werle, essa atitude ofusca o sentido autêntico da técnica e a reduz a instrumentalização. O estado essencial da técnica funda-se na *poiética*, onde o artístico e o técnico se encontram para produzir o sentido autêntico da técnica. (WERLE, 2011, p. 95-108)

<sup>14</sup> “O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem”. (HEIDEGGER, 1979, p. 347)

<sup>15</sup> A concepção ontológica de Heidegger entende o homem com “sendo” por meio da linguagem. A linguagem dessa maneira não é um veículo de transmissão de informações, mas o modo no qual se manifesta o próprio existir humano.

chama de “manifestação do ser”. O autor chama atenção para o fato de que esta ação de pensar não é transformada em ação somente porque emite um efeito, mas é ação porque é exercida enquanto pensar: “O pensar age enquanto se exerce enquanto pensar”. (HEIDEGGER, 1979, p. 347). Na filosofia heideggeriana, pensar é entendido como algo para o ser, nas próprias palavras de Heidegger: “o pensar é engajamento pelo ser e para o ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 347); o próprio ser requisita o pensar, e esse se deixa requisitar para dizer a verdade do ser. Assim, podemos entender que o curso do filosofar trata-se de um comprometimento com o apelo do ser, o que nos faz pensar o despertar filosófico do *ser-aí*.

O autor critica o modo técnico como o pensar é entendido principalmente nas concepções platônica e aristotélica. Segundo estas concepções, pensar é refletir para pôr em prática o produto da reflexão. Outra crítica feita por Heidegger diz respeito à própria Filosofia como um saber que tem receio de assumir-se como não-ciência e por isso empreende uma tentativa de justificar-se diante das Ciências, e o faz querendo inserir-se na categoria de ciência. Essa situação é fruto da maneira técnica de interpretar o pensar, que faz com que esse perca sua essência. Uma metodologia que busque atualizar o *ser-aí* para o pensar não implica, segundo o pensamento heideggeriano, em uma pragmatização do saber, o fato de a filosofia afirmar-se como não-ciência não diminui o seu estatuto sistemático. Assim, o pensamento de Heidegger não possibilita pensar somente a educação enquanto prática metodológica, mas a essência da educação que se manifesta na existência peculiar do ser por meio da linguagem e do pensamento.

Quando o pensar abandona sua essência, ele, na verdade, sai de seu elemento – para Heidegger existe um elemento que é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. Esse elemento é o “poder”, isto é, “o que propriamente pode”, o qual possibilita que o pensar “seja”. Para o Autor de “Ser e Tempo”, dizer que o pensar “pode ser” significa duas coisas, primeira: que o pensar é do ser, uma vez que ele manifesta-se através do ser; segunda: no ato de pertencimento ao ser, o pensar desempenha o ato de escutar o ser. Essas duas qualidades – que coexistem e ocorrem simultaneamente – do pensar conduzem à máxima heideggeriana: “O pensar é”.

Segundo a explicação contida em “Sobre o Humanismo”, quando dizemos que alguma coisa é, estamos dizendo que o ser incumbiu-se da essência dessa coisa, que ele a quer, e o querer é a essência propriamente dita do poder. Esse poder não só tem capacidade de fazer, de produzir algo, como também é capaz, principalmente, de “deixar-ser”. A possibilidade de alguma coisa ser se dá graças a essa relação entre poder e querer, relação segundo a qual o poder tem o querer como essência: “O poder do querer é aquilo graças a qual alguma coisa é

propriamente capaz de ser”. (HEIDEGGER, 1979, p. 349). Isso nos diz então que o pensar *é* enquanto uma coisa que, em sua essência, o ser quer, além de dada à relação entre querer e poder, o poder realiza o “deixar-ser” do pensar. É no querer e no poder que o *ser-aí* é direcionado a fazer a filosofia acontecer, temos na linguagem o modo de ser que conecta o próprio ser com a sua realidade essencial, o que interpretamos anteriormente como o procedimento metodológico no qual a “Introdução à Filosofia” é possível do interior ao exterior.

No decorrer da carta, o autor fala do ser referindo-se ao mesmo como “força silenciosa do possível”, e alerta que o termo possível aqui não se refere à potência enquanto essência de um ato da existência, mas sim ao ser como aquele que impera com seu poder sobre o pensar e, conseqüentemente, impera sobre a essência do próprio homem, sobre a relação do homem com o ser:

(...) O ser como o elemento é a ‘força silenciosa’ de poder que quer dizer, isto é, do possível. Nossos termos ‘possível’ e ‘possibilidade’ são, sem dúvida, pensados sob o império da ‘Lógica’ e ‘Metafísica’, distinguindo-se da ‘atualidade; isto significa, a partir de uma determinada interpretação – a metafísica – do ser, como *actus* e *potentia*, distinção que é identificada com a de *existentia* e *essentia*. Quando falo de da ‘força silenciosa do possível’, não me refiro ao *possibile* de uma *possibilitas* apenas representada, nem à *potentia* enquanto *essentia* de um *actus* da *existentia*, refiro-me ao próprio ser que, pelo seu querer, impera com seu poder sobre o pensar e, desta maneira, sobre a essência do homem, e isto quer dizer, sobre a relação do homem com o ser. (HEIDEGGER, 1979. p. 349).

Anteriormente a essas palavras expostas acima, Heidegger faz uma crítica ao que ele chama de “ismos” através da exposição de uma possível pergunta do leitor: “Você pergunta: Como tornar a dar sentido à palavra Humanismo”? (HEIDEGGER, 1979. p. 349). A qual ele mesmo responde com outra indagação: “Pergunto-me se isto é necessário” e em seguida aponta o efeito negativo da existência dos “ismos” (do qual a própria expressão ‘humanismo’ é um exemplo) que rotulam o pensar que acaba por sair de seu elemento, deixa de ser pensar originário. Os “ismos” anestesiaram a problemática educativa das correntes de ensino. Discute-se qual o melhor método para se ensinar esquecendo-se, assim, da essência da questão. Falar em educação sem cair nos “ismos” é algo que se complica na medida em que, ao levantar determinadas problemáticas criamos em um novo “ismo”. Embora pareça contraditório do ponto de vista da nomenclatura, o que nos resta é pensar a educação a partir da realidade fática da nossa existência, uma vez que a mesma perpassa todo o drama humano independente do “ismo” que ele assuma para consigo.



Avançando na carta “Sobre o Humanismo”, Heidegger afirma que, ao sair de seu elemento, o pensar encontra uma compensação para este dano, que é valorizar-se como *tékhnē*, ou em outras palavras, como ferramenta útil para a formação, isto quer dizer que o pensar passa a ser algo próprio da vida acadêmica e, inclusive a Filosofia – que os gregos nem rotulavam como filosofia<sup>19</sup> – deixa de ser um pensar para se tornar algo com que devemos nos ocupar, daí as palavras de Heidegger: “Não mais se pensa: a gente se ocupa com ‘Filosofia’”. (HEIDEGGER, 1979. p. 340)

Segundo o filósofo da Floresta Negra, a opinião pública alimenta e dissemina a ideia de pensar pautada na necessidade do pertencimento à cadeia dos “ismos”, ele fala até mesmo em uma ditadura da opinião pública. A educação passa pelo crivo da publicidade e abandona a sua essência mais peculiar; porém, diz ele que a “existência privada” não dá conta de reverter a situação e apenas nega o que é público, ela inclusive é subjugada pela opinião pública, como acaba acontecendo com a própria linguagem, que passa a ser simplesmente uma servidora de comunicação. A opinião pública acaba sendo então responsável pela formulação de sanções que dizem e decidem o que é ou não compreensível. Dessa maneira, o autor conclui que se a opinião pública através do domínio da subjetividade esconde a verdade do ser, e dessa maneira o pensar sai de seu elemento, bem como a linguagem torna-se mero instrumento para a comunicação, estamos então diante de um desafio fundamental: refletir de maneira menos superficial a própria linguagem. Isso quer dizer que devemos perguntar – como o próprio Heidegger indica que o faz em sua obra “Ser e Tempo” – em que modo de ser a linguagem é:

(...) É somente por isso que Ser e Tempo (§34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem toca a simples questão que pergunta, em que modo de ser, afinal a linguagem enquanto linguagem é, em cada situação. (HEIDEGGER, op. cit., p. 349).

A tarefa de pensar a linguagem de modo diferente sem esvaziá-la de sua essência é, segundo ele, pensá-la como a “casa da verdade do ser”, o que quer dizer que essa nova reflexão sobre a linguagem não pretende simplesmente pensá-la como algo pelo qual esclarecemos uma ou outra questão, antes deseja conduzir-nos para o âmbito da essência da linguagem, ou seja, para o âmbito do seu modo de ser. Sendo a linguagem e o pensamento a possibilidade de dizer de alguma forma o ser, temos aqui a atualização do ser que busca na

---

<sup>16</sup>“(...) Em sua gloriosa era os gregos pensaram sem tais títulos. Nem mesmo de Filosofia chamavam o pensar.” (HEIDEGGER, 1979. p. 340)

liberdade da sua existência orientar-se por uma metodologia que o leve a sua singularidade, trata-se do ser livre dos “ismos” e da opinião pública, categorias que provocam a obscuridade do filosofar na vida humana.

Ao refletirmos sobre uma possível metodologia na qual o “Pôr o filosofar em curso” realiza-se em uma “Introdução à Filosofia”, que atende a um caminho que visa elucidar o filosofar no interior do ser humano, percebemos que só podemos atingir o nosso objetivo por meio da linguagem e do pensamento, somos inevitavelmente levados a nos questionarmos sobre a ousada proposta do autor de pensar uma filosofia que atenda aos anseios da existência humana. Esse curso ao filosofar almeja um indivíduo capaz de usar a sua liberdade para orienta-se em uma vida particular e social autêntica, o que significaria dar sentido a existência do homem como um ser consigo, com o outro e com o mundo.

### 3. CAPÍTULO II: CAMINHO.

Vimos anteriormente que a linguagem é o meio pelo qual podemos entender o ser. Isso traduz a necessidade que temos de dizer o que seja essa “Introdução à Filosofia” apontada pelo autor e como a mesma trilha um caminho que visa o curso do filosofar no interior do *ser-aí* humano. Essa linguagem nos leva a pensar a mundanidade<sup>20</sup>, nesse contexto, é imprescindível aos nossos estudos apropriarmos-nos do conceito de “Visão de Mundo” que o filósofo delinea na sua obra. Inclusive, para o próprio Heidegger, a “Visão de Mundo” apresenta-se como fundamento possível de fazer a filosofia acontecer no *ser-aí*: “(...) o primeiro estágio de nossa introdução é determinado por três questões: a relação da filosofia com a ciência, com a visão de mundo e com a história” (HEIDEGGER, 2008, p. 12). Diante da nossa proposta de entender o curso do filosofar como atividade inerente do *ser-aí* humano, iremos situar o modo pelo qual o mundo é caracterizado como um fenômeno existencial ligado ao *ser-aí* e como essa constatação é operada em torno do conceito de “Visão de Mundo”.

#### 3.1 A “Visão de Mundo” e o desafio da pergunta.

Heidegger encara a reflexão sobre a “Visão de Mundo” como um princípio ativo no qual é necessário mover-se pela pergunta e é nesse movimento que o autor nos orienta para as problemáticas referentes ao tema. Faz-se necessário, antes de qualquer coisa, perguntar o que seja a “Visão de Mundo”, uma vez que o modo operante da nossa discussão funda-se na pergunta acerca do que ela é.

No pensamento de Heidegger, a Filosofia é apresentada como condição essencial do conhecimento, de modo que a própria essência da ciência é uma essência filosófica. No que diz respeito à “Visão de Mundo”, a coisa se configura de outra forma, pois, segundo o autor, em seu conceito de “Visão de Mundo” encontramos a essência da própria essência, melhor dizendo, a “Visão de Mundo” compete à filosofia enquanto essência da filosofia, o que a caracteriza como um modo de ser da própria mundanidade que torna o “Mundo” capaz de ser:

---

<sup>20</sup> Quando refletimos o mundo enquanto fenômeno, o compreendemos como mundanidade. Nesse sentido, o conceito de “Mundo” transcende o conceito cartesiano de mundo como substância. O fenômeno do “Mundo”, portanto, a mundanidade, não separa o homem do mundo, mas o compreende como manifestação do “Mundo”.

Não podemos simplesmente dizer: a filosofia pertence necessária e expressamente à possibilidade interna da visão de mundo, mas antes o contrário: a visão de mundo já reside na possibilidade interna da filosofia, e, por conseguinte, de maneira derivada, a ciência só é possível em razão de uma determinada visão de mundo (HEIDEGGER, 2008, p. 245)

Segundo o filósofo da Floresta Negra, o termo “Visão de Mundo” nos pode induzir ao erro em virtude do seu fundamento multifacetado. Na literatura filosófica, o termo “Visão de Mundo” remete ao segundo prefácio da “Crítica da Faculdade do juízo” de Kant, no qual a “Visão de Mundo” é posta como intuição e contemplação do “Mundo” apresentado sensorialmente (KANT, 2008). Conforme Heidegger, esse significado inaugurado por Kant terá uma influência notória em Goethe e Humbolt, no entanto, perecerá em seguida com o advento do romantismo. A evidência dessa ruptura com o conceito kantiano é visível na obra “Ideias para uma filosofia da natureza” (SCHELLING, 2001). Segundo Heidegger, Schelling entende a “Visão de Mundo” como uma ação da inteligência, seja no âmbito consciente ou não. A ação da inteligência mostra-se produtivamente, o que determina a construção de uma imagem de mundo.

Como possibilidade de uma construção que produz certo entendimento de “Mundo”, Schelling foi capaz de situar a “Visão de Mundo” num estatuto sistemático, de modo que a filosofia alemã póstuma, como Hegel, por exemplo, transmutou o conceito teórico para o campo moral, inaugurando, assim, uma “Visão de Mundo Moral” (HEGEL, 1997). Em seguida, a expressão passou a designar diversas “Visões de Mundo”. Isso, segundo o nosso autor, revela o caráter obscuro da questão e a necessidade de elucidá-la. Percebemos que o filósofo nos joga diante do problema com o intuito de nos levar ao desvelamento<sup>21</sup> da questão, o que corresponde a nossa pretensão de pensar o despertar filosófico dentro de um caminho. Na sutileza da reflexão nos é possível pensar em um caminho para o ser, uma vez que o conhecimento do ente é uma consequência da forma como nos situamos no mundo. A proposta heideggeriana de guiar-se na obscuridade é, na verdade, uma tentativa de compreender a filosofia como uma realidade universal da existência humana, e que, de certa forma, foi sucumbida pela plurisignificação que foi posta ao conhecimento. Enquanto o ente

---

<sup>21</sup> Referente ao problema da verdade. Desvelar significa atingir a verdade, todavia, a “Verdade”, no pensamento de Heidegger, não designa necessariamente um problema de caráter epistemológico. O desvelamento tem o objetivo de nos mostrar o si mesmo do mundo configurando, assim, um estatuto ontológico. Nas primeiras seções de “Ser e Tempo”, o autor deixa claro que o que impulsionou o pensamento antigo foi a investigação metafísica, em outras palavras, o caminho para encontrar as coisas em si mesmas: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. (...) Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação” (HEIDEGGER, 2011, p. 37)

for pensado como “Visões de Mundo”, permaneceremos na escuridão. Devemos caminhar pelas contradições porque é a partir dela que de alguma forma podemos exercer uma linguagem capaz de dizer o ente na sua mundanidade.

O caminhar na pergunta implica em um caminhar que busca enfrentar o problema frontalmente. Nessa perspectiva, Heidegger reconhece que temos que caminhar, a princípio, no discurso difuso sobre a questão até “(...) encontrarmos o que visamos de maneira indeterminada, mas com certa segurança, quando falamos hoje de uma visão de mundo” (HEIDEGGER, 2008, p. 247). Diante da dinâmica pluralista acerca da “Visão de Mundo”, a contemporaneidade eleva-se em um grau tolerante capaz de admitir o discurso de determinadas pessoas como algo o qual não discutimos mais, nem mesmo em um sistema de objetividade e cientificidade. Diz-nos Heidegger:

Além disso, não somos hoje apenas extremamente tolerantes ante a pluralidade de visões de mundo, mas somos mesmo abertos e temos uma escuta mais acurada para a sua diversidade em termos de arte, religião, filosofia, política. Sim, experimentamos já um deleite espiritual particular em descobrir e observar tais diferenças, e tendemos a computar como um mérito particular nosso quando possuímos uma tolerância correspondente e deixamos toda e qualquer coisa vigorar (HEIDEGGER, 2008, p. 248)

Para Heidegger, esse deixar vigorar, que é confundido com uma suposta superioridade e liberdade<sup>22</sup>, é na verdade, uma sagaz covardia, mostrando a nossa impotência<sup>23</sup> diante da veracidade autêntica do ser. O autor nos chama atenção para as inflexões justificadas em um pseudodiscurso de tolerância, a questão aqui exposta não se desenvolve em fundamentos absolutos de cunho ideológico que, ao apropriar-se sobre determinados conceitos, transforma a filosofia em um movimento fechado, mas compromete-se com o apelo do ser, uma vez que é nas manifestações particulares do *ser-aí* que encontramos um estatuto universal possível a qualquer “Visão de Mundo”, pois a finitude da existência é comum a todos os seres humanos, independente da sua postura ou adesão teórica. Todo dinamismo humano é caracterizado por uma determinada “Visão de Mundo”, daí passamos a questionar quais visões de mundo estão escondidas em determinadas coisas, o que provoca um impasse na tentativa de se pensá-la em

<sup>22</sup> No pensamento de Heidegger, a autonomia que gera a liberdade é consequência do desvelamento da verdade. Dentro da perspectiva de “Ser e Tempo”, o *ser-aí-no-mundo*, visto enquanto potencialidade, exerce a sua liberdade tendo em vista o paradoxo da vida, ou seja, o isolamento das suas potencialidades perante a “Morte”.

<sup>23</sup> O pensamento do filósofo parte da ideia de que essa impotência se deve ao fato de que a tradição ininterruptamente descurou o significado mundano da nossa existência. O autor visa compreender o *ser-aí* enquanto ser presente no “Mundo”. Esse projeto que se configura amplamente determina que as investidas de Heidegger não exijam em sua estrutura teórica uma determinada corrente filosófica ou metodológica.

uma abordagem capaz de colocá-la como fundamento da Filosofia. O impasse é notório quando nos propomos levar o *ser-aí* a reconhecer-se como tal, pois o mesmo encontra-se diante da necessidade de afirmar-se conforme esta ou aquela “Visão de Mundo”, o que pode levar o *ser-aí* a perder-se na busca na qual ele pretende encontrar a si mesmo em meio à liberdade. Percebemos que no sistema filosófico de Heidegger, não cabe uma discussão metódica no sentido de uma filosofia com conceitos organizados entre si e dados ao sujeito, mais como um acontecimento no qual os conceitos são consequência de um curso que leve o *ser-aí* humano a tornar-se o credo de si mesmo. Tal pretensão é ousada e desafiante na medida em que acreditamos ser possível ao *ser-aí* humano compreender a si e livrar-se da “Visão de Mundo” que pretende a qualquer custo transformá-lo em um estilo dessa ou daquela ideologia.

O saber, pensado na sua acepção moderna nos é possível quando o entendemos como ciência, o que nos permite, segundo Heidegger, problematizar a ciência até mesmo em sua essência, pois se delibera, na origem da ciência, um horizonte unívoco: a ciência é um tipo de conhecimento, mas, quanto à “Visão de mundo”, ela pode ser encarada nessa significação? Segundo o autor, “parecemos compreender o que significa ‘mundo’ e o que quer dizer ‘visão’”. (HEIDEGGER, 2008, p. 249). Esse nosso compreender não nos é traduzido como observação, o que é comum nas especulações que envolvem a ciência, seja ela no caráter pré-científico ou científico. No que concerne às artes, até que nos é possível inferir na obra do artista uma determinada “Visão de Mundo”, que de certa forma se expressa no produto estético<sup>24</sup> ou artístico. Também não podemos conceber a “Visão de Mundo” como uma mera intuição, que em sua particularidade incompreensível, pelo menos aparentemente, nos permite ver determinadas coisas que estão desveladas para outros.

Somos levados não somente a questionar o que seja a “Visão de Mundo”, mas a forma como a mesma relaciona-se com a efetivação do *ser-aí* humano, o que corresponderia a nossa proposta de pesquisa em pensar esse efetivar como caminho pelo qual se é possível chegar ao filosofar, todavia se a “Visão de Mundo” não pode ser pensada enquanto essência da ciência, e portanto como contemplação, nem como ciência por não ser uma forma de saber, o que seria então essa “Visão de Mundo”? O autor de “Ser e Tempo” encontra na tomada de posição o caminho no qual é possível pensar a “Visão de Mundo” em um substrato reflexivo:

---

<sup>24</sup> Heidegger identifica que determinados conceitos da estética, como reprodução e sensibilidade, orientam-se filosoficamente por tentarem compreender o ser das coisas que circundam o “Mundo”, todavia, os fundamentos conceituais da estética se deram nas rédeas da tradição, o que possibilita a discursão calcada na concepção plurissignificativa da “Visão de Mundo”. Para o autor de “Ser e Tempo”, é preciso pensar a estética em uma designação ontológica com o intuito de desvelar o ser por meio da obra de arte.

“(…) visão de mundo é sempre tomada de posição” (HEIDEGGER, 2008, p. 249). Essa tomada de posição torna-se um modo operante da “Visão de Mundo” quando a incorporamos como uma convicção particular e expressamente formada, não importando se ela é pura ou simplesmente originária do outro, ou até mesmo se ela é uma reprodução, mas o fato de assumirmos esta ou aquela posição. A unicidade da questão é decisiva na “Tomada de Posição”; devemos trilhar o nosso curso em tal constatação, o que nos permite encontrar um objeto de reflexão sem cairmos no relativismo, pois o que nos interessa não é posição que o *ser-aí* assume como “Visão de Mundo”, mas a sua capacidade de tomar uma posição, é nesse “Tomar uma Posição” que delineamos uma possível linguagem para entendermos como o conceito de “Visão de Mundo” pode nos levar ao filosofar, realizando assim a nossa proposta originária de “Pôr o Filosofar em Curso” ao estatuto de “Introdução à Filosofia”.

Essa convicção não é algo que simplesmente possuímos ou que usamos ocasionalmente quando nos é necessário; também não é uma estrutura interna que trazemos conosco e que em determinados momentos alcançamos por meio de intelecções, ou mesmo uma proposição comprovada conforme esta ou aquela ciência. Para Heidegger, é justamente o contrário, a convicção é potencialidade essencial que dinamiza o todo do nosso agir diante da existência, trata-se de uma estrutura fundamental do *ser-aí* humano. É visível que muitas das convicções que assumimos são consequências de um processo inconsciente, o que imprime no conceito de “Visão de Mundo”, especificamente no termo “Visão”, o significado de “opinião”, “(…) como quando dizemos: ‘sou dessa ou daquela opinião’” (HEIDEGGER, 2008, p. 250); comumente, trata-se de algo que estamos convencidos, no entanto, não nos é possível demonstrar ao outro os argumentos conceituais de tais convicções, pois este modo de ver não se configura em particularidades, mas na totalidade do ser. Esse todo do ser é expressamente clarificado no conceito de “Mundo”. O termo “Mundo”, segundo o autor, apresenta-se plurissignificativamente e designa ainda com certa preponderância, mesmo na contemporaneidade, o todo do ente no sentido cosmológico.

“Visão de Mundo” também é posta como “Visão Histórica”, que se desenvolve em uma perspectiva de história universal. Percebemos claramente que tanto os aspectos que pensam a “Visão de Mundo” como natureza, como os que pensam a história em sua universalidade estão ligados à fatalidade da existência, contanto, encontramos uma síntese que manifesta-se como “Visão de Vida”, o que implica em um curso existencial dado pela condição biológica inevitável, situando a vida e a sua razão de ser como um caminho o qual as possibilidades estão entrelaçadas com a morte; existir manifesta-se em uma mundanidade que realiza-se com o outro, gerando sociabilidade e fundando uma história, assim, tanto a

natureza quanto a história são um modo de ser da existência, conseqüentemente, uma constatação atualizante do *ser-aí* humano.

A pretensão de alcançar o *ser-aí* a partir dele e com o objetivo de torná-lo o que ele é traz na sua essência uma filosofia que visa formar para universalidade, por isso, a nossa atenção não está nesta ou aquela particularidade do saber, mas na universalidade que os particulares podem operar no interior do *ser-aí*.<sup>25</sup> Em Heidegger, enfatizamos mais uma vez, o *ser-aí* humano corresponde ao apelo do ser quando se identifica na universalidade. Jogado no mundo, o *ser-aí* encontrará a universalização nos valores ligados à “Visão de Vida”, portanto, no movimento da natureza e da história. Os particulares são necessários enquanto instrumentos decisivos para alcançar o universal, que no plano biológico se traduz como manifestação da vida, e enquanto histórico liga-se às coisas humanas no espaço social. O cominho ao ser pensado a partir do filósofo da Floresta Negra gera no acordo mútuo a necessidade dos homens de abdicarem de suas regras particulares em detrimento da universalidade coletiva. O particular está no universal, de modo que qualquer decisão tomada pelos homens não se restringe ao seu contexto específico, mas a todo projeto universal da vida:

Dessa maneira, a visão de mundo diz respeito tanto ao ente não dotado de modo de ser do *ser-aí* (a natureza em um aspecto prático etc.) quanto ao *ser-aí*. No entanto, não apenas aos dois âmbitos justapostos e tomados em conjunto, mas em sua relação de reciprocidade. No centro, junto à visão do ente na totalidade, encontra-se a ‘visão de mundo’, de tal modo que a visão de vida é em verdade ao mesmo tempo a força atuante e diretriz do próprio *ser-aí* (HEIDEGGER, 2008, p. 250)

A breve descrição que apontamos sobre o conceito de “Visão de Mundo” foi suficiente para reconhecermos o quanto estamos distante de analisar o termo com uma precisão mais aguçada. Para o nosso filósofo, só alcançaremos uma estrutura clara sobre a “Visão de Mundo” quando assumirmos o movimento do questionamento com o intuito de impetrarmos no horizonte o qual Heidegger chamada de determinabilidade da “Visão de Mundo”. Mas, o que seria essa determinação implícita na “Visão de Mundo” que se apresenta tão necessária à elucidação? Quando pensamos a questão como “Visão”, situamo-nos em um comportamento que se identifica como uma atitude do *ser-aí*, mas que, para Heidegger, sustenta-se como fundamentação para pensar o *ser-aí*: “Esse suporte e essa determinação dão-se por sua vez de

---

<sup>25</sup> A compreensão da ação dos particulares em meio à universalidade evidencia a necessidade de um projeto existencial voltado para o *ser-aí*. A existência do *ser-aí* é um fato dado à universalidade, com isso, traduz-se na impessoalidade, na qual, segundo o filósofo, todo homem é o outro e ninguém é efetivamente si próprio.



tal maneira que o *ser-aí* se vê e se sabe colocado nessa atitude em uma relação com o todo do ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 251).

A questão move-se no questionamento por admitir a “Visão de Mundo” como essência da filosofia, logo, sendo a “Visão de Mundo” a essência da filosofia e a filosofia a essência de uma possível tomada de partida, que ao se propor a analisar uma metodologia busca efetivar o já efetivo do *ser-aí*, só acontecerá essa efetivação, segundo o filósofo alemão, se vislumbrarmos uma correspondência originária que se guia na constituição essencial do *ser-aí*. Esse, enquanto essencialidade, é algo sempre dado e posto, no entanto, pode permanecer obscuro mediante a ausência de correspondência aos apelos que infringem em meio à plurissignificações existentes na mundanidade, por isso, partir da essência do *ser-aí* é estabelecer um caminho de elucidação que desenvolve o seu curso no próprio ser, caminha no ser e permanece no ser. A pergunta foi o primeiro caminho da “Visão de Mundo” e a tentativa de fundamentação será desenvolvida como uma análise que visa entender os fundamentos que permitem ao humano manifestar-se como tal. Contudo, pensar a “Visão de Mundo” como caminho nos joga diante de um problema, a saber, a ausência de sistematização, pois na medida em que o autor se propõe a investigar a tradição como uma tentativa não tradicional, ele nos instiga a uma particularidade. Se a compreensão da “Visão de Mundo” não pode ser concebida como um sistema ou como uma metodologia, quais seriam então os recursos que deveríamos tomar para compreendermos a proposta do autor? A “Visão de Mundo” só é possível ao entendimento quando passamos a pensá-la na ótica heideggeriana como consequência de “acendas” do filosofar. Heidegger aponta em “Ser e Tempo” o que viria a ser o próprio vir a ser de um curso. Sendo esse curso uma manifestação que traz na sua essência o deslocamento do pensar e junto com ele todo deslocamento ontológico. Assim, o pensamento de Heidegger permitiu ao século XX entender o sentido, as potencialidades e os caminhos nos quais o filosofar é possível. Nessa tentativa de pensar a “Visão de Mundo”, nos deparamos com a “Visão” e com o “Mundo”, implicando assim, a analítica existencial que se dá na “Visão” por meio do *ser-aí* e a mundanidade fundada nas bases originais do mundo. Nesse sentido, o melhor caminho de compreensão desse “Caminhar” é o guiar-se nos conceitos fundamentais de “Ser e Tempo”. Por fim, a nossa investigação só alcançará o seu objetivo se for capaz de entender esse *ser-aí* no movimento filosófico que fundou o que conhecemos como filosofia ocidental. Acreditamos que nessa trajetória de pensamento é possível clarificar a relação que o *ser-aí* teve com a educação e como, de alguma forma, a metodologia de “Pôr o Filosofar em Curso” foi realizada no realizado e que tentaremos clarificar com a luz da especulação filosófica direcionada às manifestações particulares do *ser-aí* humano.

### 3.2 O “Mundo” como ideação do *ser-aí*

A apreensão do “Mundo” configura-se como uma das características inerentes do *ser-aí*, todavia, é por meio da técnica que assimilamos o atual estágio do ser. Essa tentativa nos parece problemática quando atribuímos ao *ser-aí* uma fundamentação compreendida como modo de ser. Diante disso, nos resta fazer a seguinte pergunta: como é possível apreendermos o “Mundo”? Podemos conhecer o “Mundo” sem usarmos instrumentos ligados à lógica instrumental? A filosofia Ocidental nos guiou epistemologicamente a uma dicotomia de apreensão realizada entre um sujeito e objeto.

#### 3.2.1 As causas Internas do “Mundo”

Para Heidegger, *ser-aí* se distingue do sujeito e o “Mundo” do objeto. As operações de efetivação do *ser-aí* que possibilitam ao ser humano a compreensão é um fenômeno interno que se dá regionalmente na consciência. Diante do exposto, como é possível ao *ser-aí* entender o “Mundo”? Como o *ser-aí* pode atingir o “Mundo” partindo de um estado interno para um estado externo? O que é decisivo em Heidegger é a compreensão de que o *ser-aí* é sendo, portanto, manifestação tal qual do *ser-aí*, o seu modo de ser enquanto *ser-aí*. A “Introdução à Filosofia” compreendida em um processo no qual o fenômeno da apreensão sobrevém exteriormente não questionou, como aponta o filósofo, o ser do sujeito, a sua constituição ontológica, em outras palavras, o modo de ser do sujeito que apreende. O “Pôr o Filosofar em Curso” admite a inerência do modo de ser dada tacitamente ao fenômeno gnosiológico, com isso, deve-se elucidar os fundamentos ontológicos que compõe o *ser-aí* no “é” de si mesmo e no “é” do “Mundo”. A apreensão do “Mundo” não se constitui dicotomicamente, mas derivadamente enquanto modo de ser do *ser-aí-no-mundo*. Desse modo, o “Mundo” realiza-se nas expressões do existir do homem, ou seja, na sua realidade fática perante a angústia de reconhecer-se enquanto finitude:

O Dasein autêntico, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada, é dizer que ela nos deixa diante da finitude de nosso ser-no-mundo. (BICCA, 1997, p. 29)

A compreensão do filosofar entendida como fenômeno do conhecimento fundamenta-se onticamente no curso ontológico no qual o *ser-aí* é despontado como *ser-no-mundo*.

Indubitavelmente, somos levados a compreendermos que o fenômeno do conhecer origina-se no já “é” do ser junto ao “Mundo”. A compreensão do “Mundo” é consequência de uma abertura originada no *ser-aí-no-mundo*, abertura essa que nos permite ir ao encontro dos entes, provocando irrefragavelmente o fenômeno do “Mundo”. Nesse momento, o “Pôr o Filosofar em Curso” deixa o curso do filosofar para ser o próprio “Curso” e a “Filosofia”. Esse “Curso” realizado no já “é” do *ser-aí* junto ao “Mundo” não significa uma mera contemplação do ente dado, mas encontrarmos-nos com o ente intramundano em sua constituição originária, tornando possível uma explicitação do próprio encontro. O “explicitado” abstrai antecipadamente do ente que está por vir no curso do filosofar uma percepção de mundo, ou em uma linguagem mais comum, um ponto de vista - condição necessária para problematizarmos o conceito de “Visão de Mundo” - que, para Heidegger, encontra-se devidamente mal problematizado.

Essa abstração da explicitação junto ao ente intramundano é a concretude de um ente dado à possibilidade, atingível e posto em “Curso”. Nessa percepção, somos levados a pensar o ente como ente, e não como supostos pontos de vistas, aqui reside uma das nossas tentativas de pensar o filosofar enquanto fenômeno do sempre dado e realizado em nós mesmos, trata-se do acontecimento do *ser-aí* enquanto ele mesmo. Isso não significa uma representação conceitual operado pelo sujeito, mas uma análise sobre o já “é”, que acontece em si mesmo como um modo de ser do *ser-aí-no-mundo*. O estar “fora”, analisado na preleção “Introdução à Filosofia” significa estar “dentro”, é no já “é” que atingimos a compreensão do “Mundo”:

Esse contexto de fundamentação dos modos do ser-no-mundo constitutivos do conhecimento de mundo evidencia que, ao conhecer, a presença adquire um novo *estado de ser*, no tocante ao mundo já sempre descoberto. Esta nova possibilidade de ser pode desenvolver-se autonomamente, pode tornar-se uma tarefa e, como ciência, assumir a direção do ser no mundo. Todavia, não é o conhecimento que cria pela primeira vez um “*commercium*” do sujeito com o mundo e nem este *commercium surge* de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer ao contrário, é um modo da presença fundado no ser-no-mundo. É por isso também que, como constituição fundamental, o ser-no-mundo requer uma interpretação *preliminar*. (HEIDEGGER, 2006, p. 109)

Apreender o “Mundo” não significa atingir a consciência em meio à exterioridade com o intuito de encontrar alguma coisa. O “Curso” do filosofar operado e realizado no próprio *ser-aí* permite a esse conhecer o “Mundo”, o que o torna capaz de assumir uma posição ontológica. Essa possível tomada ontológica pode assumir-se a tal ponto como objetivo de algo que talvez seja possível pensar uma ciência capaz de entender o caminho do *ser-no-*

*mundo*. Com efeito, não podemos esquecer que não é a apropriação do modo de ser do *ser-aí* relacionada ao “Mundo” que possibilita uma via de acesso ao ser, mas uma apropriação do modo de ser do *ser-aí* enquanto *ser-no-mundo*. Essa apropriação significa o momento prévio do pensamento reflexivo do mundo, o que temos nesse estágio é o que está diante de nós, mas não podemos conceber esse “diante de nós” tão somente como objetos e coisas que nos circundam, mas todas as potencialidades possíveis aos objetos e as coisas, pois o filosofar é sempre “poder ser” do que já “é”; o já “é” precisa ser clarificado, pois o campo potencial da pré-reflexão nos lança ao obscurantismo promovido pela consciência perante a realidade indeterminada.

O “Mundo”, nesse estágio pré-reflexivo, configura-se como tudo aquilo que nos rodeia e no qual nós entramos em acesso, ou seja, o mundo circundante é composto por utensílios, pessoas, animais, valores. E, para Heidegger, não existe naturalidade nesse estágio da não relação epistemológica entre sujeito e objeto. Essa realidade circundante não pode ser entendida com o espaço material no qual as coisas estão presentes. Segundo Heidegger, a relação e correlação entre sujeito e objeto é consequência de um movimento no qual as coisas nos são dadas e acessíveis na realidade não determinada em que o *ser-aí* está incluso. Nessa acepção, o conhecimento necessita de uma atitude transcendental do *ser-aí*, pois esse está comprometido com o “Mundo”.

Resta-nos, portanto, entender os elementos constitutivos que compõe o *ser-no-mundo* para podermos impetrar em uma “Introdução à Filosofia” que não é uma “Introdução”, mas uma constatação ligada à mundanidade do “Mundo” para assim, discorrermos sobre uma filosofia que seja capaz de atingir a “Visão de Mundo” em um contexto permissível à discussão.

### **3.2.2 O “Mundo” enquanto “Fenômeno”.**

No terceiro capítulo de “Ser e Tempo”, Heidegger começa com a seguinte afirmação: “Em primeiro lugar, deve-se tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural ‘mundo’.” (HEIDEGGER, 2006, p. 110). Daí, o “Mundo” passa a ser pensado como constituição fenomênica do modo de ser do *ser-aí*. Descrever o “Mundo” não significa apenas refletir sobre os entes intramundanos<sup>26</sup> manifestados, deve-se superar o estágio ontológico para tornar possível a compreensão do “Mundo”.

---

<sup>26</sup> Designação heideggeriana referente aos entes jogados dentro do “Mundo”.

O pôr em curso a filosofia exige compreensão. Temos no pensamento de Heidegger um salto qualitativo e decisivo para compreendermos o “Mundo” na sua essência, e o mundo enquanto essência promove a filosofia que se encontra adormecida no *ser-aí* humano como foi dito anteriormente. Devemos superar o estágio ôntico do “Mundo”, devemos transcender para pormos em curso o filosofar:

Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência (...) Mundo como totalidade não é ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamentos como se pode comportar com relação a ele. O Dasein se dá a entender a partir de seu mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-e-se a partir do mundo o Dasein se temporaliza como um esmo, isto, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser (...) (HEIDEGGER, 1973, p. 114)

Segundo Heidegger, as tentativas de compreensão do “Mundo” operadas pelas ciências, como a física e a matemática, não são suficientes para se compreender o caráter fenomenológico do “Mundo”. Da mesma forma, as ciências humanas ou até mesmo a ética não são capazes de atingir o fenômeno do “Mundo”. A questão aqui não são as particularidades do conhecimento, ou seja, não são as “Visões de Mundo” que determinam o sentido do próprio mundo, na verdade, como foi posto anteriormente, a ideia de uma disciplinalização do saber apenas revela a sua característica multifacetada, causando uma fuga do ser em relação ao conhecimento de uma filosofia autêntica.

Todos esses fenômenos encontram-se no “Mundo”, por isso, é razoável nos perguntarmos se é possível compreendermos a natureza essencial do “Mundo”, em outras palavras, se é possível de fato realizar o curso da filosofia. Segundo o filósofo da Floresta Negra, a urgência da questão deve guiar-se, pelo menos a princípio, pela classificação do que habita o “Mundo”. Todavia, esse caminho é um caminho para jogar-se na questão, não temos aqui nenhuma garantia de compreensão da natureza do “Mundo”, pois mesmo com o conhecimento dos entes intramundanos, não somos capazes de conhecer o “Mundo” em si mesmo. Mas o importante é que temos um ponto de partida e, como afirma Heidegger, não devemos esquecer o caráter fenomenológico da questão:

Descrever o mundo fenomenologicamente significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas “dotadas de valor”. O seu caráter de coisa torna-se um problema; e como o caráter de coisas das coisas dotadas de valor se edifica sobre o caráter da coisa natural, o tema primário é o ser das coisas naturais, a natureza como tal. A substancialidade é o caráter ontológico das coisas

naturais, das substâncias. Esse caráter é o fundamento de tudo. (HEIDEGGER, 2006, p. 110)

Nesse sentido, o “Mundo” apresenta-se como característica do *ser-aí* como *ser-no-mundo*. Refletir sobre o “Mundo” em tais categorias nos coloca diante de problemas que perpassam desde a espacialidade do “Mundo” até as coisas que o compõe. Nos diz Heidegger que “do ponto de vista ontológico, ‘mundo’ não é determinação de um ente que a presença em sua essência *não é*. ‘Mundo’ é um caráter do próprio *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2006, p. 112).” Não seria essa pretensão do autor um reducionismo subjetivo? Para tentarmos compreender o objetivo de Heidegger em querer definir o “Mundo”, devemos caminhar pelo próprio caminhar, ou seja, o nosso caminho deve ser caracterizado por um curso no qual não temos uma via, ele não é espacialidade, mas algo dado, tão próximo que nos parece obscuro.

O “Mundo”, para Heidegger, pode designar significância, como é o caso do conceito ôntico, que em outras palavras faz menção aos entes que podem habitar o “Mundo”. Em sua acepção ontológica, “Mundo” significa o ser dos entes que habitam no “Mundo”. Ainda podemos estender o conceito de “Mundo” em Heidegger como uma teia de multiplicidade dos entes. Nessa teia, que é uma região<sup>27</sup> de multiplicidade, o “Mundo” é possível por meio da linguagem matemática, o que o situa na concepção científica moderna, fazendo jus às palavras de Galileu que o “Universo é escrito em linguagem matemática”.

Dentro desse discurso teríamos margem para pensar o “Mundo” enquanto “Visão de Mundo”, todavia, o importante é dizer o *ser-aí* sem necessariamente partir das visões regionais da vida, como as manifestações biológicas dos seres. O conceito de “Mundo” está para além desses estados de coisa, talvez o sentido mais autêntico do “Mundo” seja o modo de ser do *ser-aí* que diz o próprio *ser-aí*. Como nos atesta Heidegger, a mundanidade autoriza uma designação fundada nas particularidades, porém, não abdica da mundanidade enquanto tal. A grande questão é que estamos em fuga da realidade do “enquanto tal”, daí a filosofia opera na essência originária do *ser-aí* uma ilusão de que nos é possível alcançarmos o filosofar. Falta algo para nos determinarmos, e como analisado anteriormente, é preciso escutar os apelos do ser.

---

<sup>27</sup> O problema da “Região” é decisivo na obra de Heidegger e apresenta-se em diversas situações. Aqui, aplicamos o conceito em sua acepção de espacialidade. O espaço articula-se com a “Região” a partir de uma vinculação com a ontologia, portanto, como uma “região” do “Mundo”. Como aponta Lígia Pádua : “enquanto facticidade mesma, o *Dasein* jamais poderia estabelecer com aquilo que o cerca qualquer relação – espacial, no caso – do tipo continente-contido, ou seja, o *Dasein* jamais se encontra dentro ou fora de algum lugar, mas ele mesmo contribui para a configuração de lugares, ele espacializa” (PÁDUA, 2005, p. 26). A existência do *ser-aí* por si mesma lhe garante o estatuto espacial do “aqui” e do “lá” como inerência fundada na possibilidade.

Dentre os diversos conceitos de “Mundo”, o que mais nos aproxima da realização filosófica é aquele pensado acerca da mundanidade enquanto um modo de ser do próprio *ser-aí*. O caminho ao encontro do filosofar só pode por em curso esse mesmo filosofar a partir do modo de ser do *ser-aí*, que implica no pensamento de Heidegger em uma constatação filosófica que se dá no próprio homem. Essa mundanidade do modo de ser do homem significa que para ser filósofo basta ser homem.

Mesmo que se lograsse determinar ontologicamente e primeiramente o ser-em a partir do ser-no-mundo *que conhece*, isso implicaria, como primeira tarefa indispensável, uma caracterização fenomenal do conhecimento enquanto caracterização do ser-em e para o mundo. Ao refletir sobre esta relação de ser, dá-se, logo de início, um ente, chamado natureza, como aquilo que primeiro se conhece. Neste ente não se encontra conhecimento. Quando “há” conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento também não é simplesmente dado nesse ente, a coisa, homem. De todo modo, não pode ser constatado externamente como, por exemplo, propriedade de nosso corpo. Não lhe pertencendo como uma qualidade externa, o conhecimento deve estar “dentro”. Assim, quanto mais univocamente se admite, em princípio, que o conhecimento está propriamente “dentro” e que nada possui do modo de ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se acredita proceder sem preposições, na questão sobre a essência do conhecimento e sobre o esclarecimento da relação entre sujeito e objeto. Pois, só então é que poderá surgir o problema ou a seguinte questão: como este sujeito que conhece sai da sua “esfera” interna e chega a uma “outra” esfera, a “externa”? Como o conhecimento pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto em uma outra esfera? Nesse ponto de partida com múltiplas variações, abra-se mão constantemente de questionar o modo de ser do sujeito que conhece, embora, sempre, ao se tratar de seu conhecimento, esse modo de ser esteja implícito. Sem dúvida, se nos assegura que o interior, ou a “esfera interna” do sujeito não é, disserto, pensada como uma “caixa” ou um “casulo”. Mas reina um grande silêncio o que significa positivamente o “interior” da imanência em que o conhecimento estar, de início, trancado, e como o caráter ontológico deste “estar dentro” do conhecimento se funda no modo de ser do sujeito. Como quer que se interpretem esta esfera interna, ao se questionar como o conhecimento dela “sair” e a “transcende”, logo aparece que se considera o conhecimento problemático, sem que antes se tenha esclarecido como é e o que é em si mesmo este conhecimento que impõe a tarefa de um tal enigma (HEIDEGGER, 2006, p. 107).

No caminho da mundanidade do “Mundo”, Heidegger entende o ponto de partida a partir de tudo aquilo que se aproxima do *ser-aí* em sua realidade circundante, é por isso que a filosofia está bem aí diante de nós, na verdade, ela é o próprio “aí”, pois o “Mundo” enquanto fenômeno manifesta-se nos entes do próprio “Mundo”.

A noção de “Mundo” não é tão simples quanto se parece ser; ela é simplicidade enquanto realidade ontológica. Os conceitos de “Mundo” dado às condições metodológicas fundadas na dúvida cartesiana não são suficientes para dizer o “Mundo”, é preciso dar um salto fenomenológico. Diz-nos o filósofo alemão:

Ora, a ontologia tentou justamente interpretar o ser do “mundo” como *res extensa*, partindo da espacialidade. É em Descartes que se mostra a tendência mais extremada para uma ontologia do mundo desta espécie, ontologia edificada em contraposição à *res cogitans*, que, porém, não coincide, nem do ponto de vista ôntico nem do ontológico, com a presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 114).

De que forma podemos entender os entes intramundanos que manifestam-se no “Mundo”? Não podemos esquecer que para Heidegger o importante é atingir as potencialidades e, enquanto potencialidades, o modo ser do *ser-aí* no “Mundo” é pura disposição, a proposta de Heidegger é o desvelamento; a filosofia precisa desvelar do lugar que ela sempre esteve e sempre estará. Um desses caminhos é ir ao encontro do outro como o objetivo de “Pôr o Filosofar em Curso” em uma relação que se dá no *ser-aí-um-com-o-outro-no-mundo*.

### 3.3 “Visão de Mundo”: *ser-aí* com o outro e a sua relação com o mundo

Como vimos anteriormente, Heidegger não assume expressamente uma posição ontológica no sentido de guiar-se por essa ontologia e não por outra. Daí, não assume nem esta ou aquela “Visão de Mundo”, mas um conceito de “Visão de Mundo” originário que está presente nesta e naquela ontologia. Por isso, faz-se pertinente entender “Visão” e “Mundo” como conceitos relacionados à pretensão de uma filosofia fundada, sustentada e realizada em si mesma. A filosofia se comporta dessa forma porque ela é manifestação finita de um ser de finitude, ou seja, a filosofia é um projeto ligado ao *ser-aí*. “Visão”, em sentido ontológico, pressupõe essência e como essência ela liga-se ao estatuto original do *ser-aí*. Diz-nos o filósofo da Floresta Negra:

Na afinação do humor, a presença já sempre se abriu em sintonia com o humor como *o* ente a cuja responsabilidade a presença se entregou em seu ser que, existindo, ela tem de ser. Aberto não significa conhecido como tal. E justamente na cotidianidade mais indiferente e inocente, o ser da presença pode irromper na nudez de “que é e [comporta um] ter de ser”. O puro “que é” mostra-se enquanto o de onde (*woher*) e o para onde (*wohin*) permanecem obscuros. Constatar que não cede a tais humores na cotidianidade, isto é, que



não persegue a abertura por eles realizada e não se deixe levar pelo que assim se abre, não constitui uma prova contra a fatalidade fenomenal de o humor abrir o ser do pré “que é” (dass; 48), mas sim um testemunho. Na maior parte das situações *ônticas*-existenciárias, a presença se esquia ao ser que se abre nessa afinação do humor; do ponto de vista *ontológico*-existencial, isto significa: na quilo de que o humor faz pouco caso, a presença se descobre entregue a responsabilidade do pré. É no próprio esquivar-se que o pré se abre em seu *ser*. (HEIDEGGER, 2006, p. 194)

Embora as tonalidades afetivas sejam um estado esotérico, e poderíamos até afirmar um estado oculto, não podemos deixar de perceber que enquanto tonalidade ela é uma pontencialidade, assim, esse estado obscuro pode ser superado. A “Visão”, mesmo isoladamente, é uma manifestação possível e por isso capaz de guiar-se em uma disposição. A “Visão” torna-se operante quando se admite inerente ao *ser-aí*, o que Heidegger denomina em “Ser e Tempo” como “angústia”. A “angústia” é uma operação de desvelamento; é um dos motes do filosofar em curso, um estado capaz de fazer acontecer o oculto das tonalidades afetivas, como colocou Heidegger na sua obra prima “Ser e Tempo”.

“Visão” significa o “é” do agora que esteve, que está e que estará sempre, pois pressupõe como categoria a realidade fática do homem, isso justifica a relação da “Visão” com o *ser-aí* humano. É por isso que a “Introdução à Filosofia” é sempre um acontecer filosófico que se desenvolve em um caminho onde a espacialidade se movimenta no “é”. Nesse sentido, o “é” é posto em um movimento antagônico ao deslocamento. É o caminho do não caminho; a filosofia da não filosofia; a existência da não existência; a realidade da não realidade. Heidegger entende essa “Visão” como o prelúdio de uma viragem filosófica. Não é por outro motivo que o autor volta-se para os problemas que perpassaram a história da filosofia. O que está em jogo aqui é um problema pensado enquanto situação sempre dada à realidade, porém, escondida pelo “Mundo”, provocando assim a multifacetaldade desse. O filosofar nos escapa sem necessariamente se separar de nós. A filosofia está bem mais próxima do que imaginamos. O tecnicismo acadêmico, bem como os ditames curriculares, provocaram o ocultamento do não oculto da nossa mais visível realidade; somos nós mesmos mergulhados em nós, mas privados de nós mesmos por sermos incapazes de entendermos que “Visão” é justamente esse momento do agora. Toda realidade da mundanidade não passa de um agora presente e possível. Erguemo-nos em um mundo e nos guiamos pela técnica. Daí, a técnica tornou-se a imagem e semelhança de nós mesmos. Até mesmo quando a problematizamos, segundo Heidegger, o fazemos dentro da própria técnica. Como compreendermos a “Visão” sem usar de instrumentos técnicos? O mesmo acontece ao

filosofar, de que forma conceber a filosofia sem a própria filosofia<sup>28</sup>? Imediatamente somos levados à “angústia” e por isso, devemos nos atentar à angústia para melhor compreendermos o processo pelo qual a “Visão” realizar-se nela mesma como movimento ôntico que busca encontrar-se com o “Mundo”. Para Heidegger, o princípio que faz acontecer a “angústia” denomina-se “Temor”<sup>29</sup>, que é a própria disposição da “angústia”. O “Temor” liga a “Visão” ao “Mundo”, provocando o fenômeno da “Visão de Mundo”.

Para Heidegger, como afirma o autor em “Ser e Tempo”, o “Temor” origina-se ligado ao estatuto originário do *ser-aí*, ligado às suas manifestações ordinárias, sem representar qualquer ameaça ao esquecimento do filosofar por parte da humanidade. A “angústia” e o “Temor”, por estarem presentes na essência do *ser-aí* humano, tornam-se motivação para fazer acontecer o filosofar no interior do *ser-aí*, possibilitando ao ser encontrar o caráter essencial do curso no qual o filosofar realiza-se como princípio basilar do *ser-aí* humano:

Chamamos de “fuga” de si mesmo o decair da presença no impessoal e no “mundo” das ocupações. Entretanto, nem todo o retirar-se de... , nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga. Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador. A interpretação do medo como disposição mostrou: aquilo de que se tem medo é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na decadência, a presença se desvia de si mesma. Aquilo de que se retira deve possuir o caráter de ameaça; o que, porém, ameaça é um ente que tem um modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é a própria presença. Em consequência, aquilo de que se retira não pode ser apreendido como “amedrontador”, porque sempre vem ao encontro como ente intramundano. A única ameaça que pode tronar-se “amedrontador” e que se descobre no medo provém sempre de algo intramundano. (HEIDEGGER, 2006, p. 252).

<sup>28</sup> Referente ao rumo filosófico do Ocidente.

<sup>29</sup> Na tradução de Schuback “temor” é traduzido como “medo”. O que é decisivo no pensamento de Heidegger é compreendermos a distinção entre “Medo” (ou “temor”) e “angústia”. “Temor” pressupõe conhecimento de algo que nos faz temer. Na “angústia”, por sua vez, não temos conhecimento daquilo que nos faz temer, e é justamente por esse não conhecimento que nos sentimos angustiados. Segundo Heidegger, a “angústia” mostra-se quando tomamos consciência de si perante o mundo que nos circunda, ou seja, uma operação realizada no *ser-aí* como *ser-no-mundo*. A “angústia” acontece na medida em que atendemos o apelo do ser, realização da nossa “vocação” mediante a nossa responsabilidade. O “não conhecimento” provoca a fuga da significância e por meio da “angústia” nos adverte sobre a nossa existência. Diante disso, somos envolvidos em um estranhamento – marcado pela culpa – que nos leva a nós mesmos: “[...] pelo chamado da voz da consciência da culpa/dívida (Schuld), ouvida no silêncio disposto para a angústia. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o *ser-aí*, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um *ter-que-ser*. Até não poder mais ser, até a morte”. (LOPARIC, 2004, p. 61). Chegando nesse estado, prescindimos o conhecimento por meio da “angústia” e nos pomos a uma abertura para compreender. A “angústia” nos leva a “Pôr o Filosofar em Curso” em meio aos “vazios” provocados por ela. É possível percebermos nesse dinamismo uma atividade que desperta o *ser-aí* das íngremes representações do “Mundo”. (BICCA, 1997)

“Temor” e “Angústia” ligam-se ao recuo que aqui entendemos como obscurantismo do filosofar, o que nos faz sentirmo-nos fora da filosofia, todavia, sabemos que “esse fora” da filosofia implica em um estado psíquico, e não necessariamente um distanciar-se. É no enfrentamento do “Temor” que o *ser-aí* busca o filosofar no não filosofar, o que provoca a pseudo ideia de que de fato atingimos o filosofar, que consiste em algo que por nos causar confortabilidade, nos faz perceber o percebido como não percebido, ou seja, criamos uma proteção que nos lance para além do enfrentamento. Percebemos que o “Temor” nos desloca para um ente extra mundano. Esse “extra mundano” provoca ao *ser-aí* o status filosófico como consequências de partes delimitadas e justificadas por determinadas teorias, não se pensa o filosofar na sua totalidade, daí, o *ser-aí* humano encontra no cotidiano diversas facetas da realidade, a qual na verdade não é bem uma realidade, mas um engano promovido pelo “Temor”. Notamos ainda que esse “Temor”, embora, segundo Heidegger, seja atribuído ao fenômeno religioso, se estende como as diversas atuações da realidade, assim, o ônus filosófico não passa de uma mera conversão doutrinária referente a esta ou aquela doutrina, o que faz a filosofia perder seu caráter filosófico. Isso afeta diretamente as estruturas essenciais do *ser-aí* humano, e como vimos, uma das estruturas mais fundamentais do *ser-aí* é a sua potencialidade. O *ser-aí* é sempre um “poder ser”, ele não traz na sua essência estruturas que se formam em meio à mundanidade, mas que operam no seu interior graças à existência. É no existir que se encontra a potência do “poder ser” do *ser-aí* humano. O *ser-aí* é jogado na existência, com efeito, a “Visão” nos é possível por meio da existência que é o canal para essa compreensão do que vem a ser a “Visão de Mundo”. Nesse sentido, o “Mundo” apresenta-se como um modo de ser do *ser-aí*, modo esse que se liga por meio do “Temor” e da “Angústia” e não na estrutura originária do *ser-aí*, pois a estrutura essencial desse está desprovida de qualquer realidade motriz. O motriz pressupõe um existente, e isso foi posto em muitas filosofias ocidentais. Na proposta de Heidegger o motriz se dá na própria existência; primeiro eu existo para efetivar qualquer situação, no entanto, como a linguagem não me permite a expressão em diversos momentos da dimensão ôntica do *ser-aí*, eu desenvolvo as minhas potências movido pelas condições intramundanas ou extramundanas. A “Visão” como manifestação do *ser-aí* se liga a um comportamento onde a base é o “Mundo”. Ver implica existência e existência implica mundanidade. É nesse envolvimento com o “Mundo”, que o *ser-aí* supera a indeterminação lograda pela possibilidade de ser:

Todos os comportamentos do *ser-aí*, porém, dependem essencialmente de um comportamento de base em relação ao mundo. Jogado em um mundo o

ser-aí sempre supera imediatamente a indeterminação constitutiva de poder-ser e cai em possibilidades específicas, a partir das quais ele vai paulatinamente tomando contato com a semântica fática sedimentada do mundo que é o dele. Ele se mostra aí como um ‘projeto jogado’, como uma dinâmica projetiva que retira do campo de jogo existencial no qual se encontra desde o princípio imerso a medida para os seus comportamentos em geral tanto quanto para aquilo que ele descobre e determina a partir desses comportamentos (CASA NOVA, 2009, p. 122)

É a partir do “Mundo” que o *ser-aí* abstrai o sentido do próprio mundo para erguer o seu estatuto existencial. Nesse processo de abstração o *ser-aí* se perde em si mesmo. A clarificação do *ser-aí* só é possível por meio de um caminho fenomenológico que visa alcançar o modo de *ser-aí* no mundo a partir dos fundamentos que estruturam o próprio *ser-aí*. Determinar o *ser-aí* a partir de dadas propriedades ou impropriedade não nos torna acessível à existência e, conseqüentemente, pode operar nas estruturas fundamentais do ser um afastamento, causando-lhe, como foi colocado anteriormente um distanciamento das bases fundamentais do próprio *ser-aí*, que expressamos a luz do pensamento de Heidegger como a efetivação do ser por meio da sua inerência filosófica, uma vez que a filosofia é um processo interior que visa, a partir da reflexão da existência, condições de elucidar-se nos fundamentos mais precisos que compõe o *ser-aí* humano. A partir daí, podemos situar o *ser-aí* em um mundo onde a “Visão de Mundo” supera o plurissignificado e desenvolve-se com condições ontológicas sempre presente no dinamismo do ser.

Nessa perspectiva, existir na mundanidade significa perder-se de si mesmo, é aqui que o afastamento opera a sua significância e exige da filosofia uma “Introdução à Filosofia”. Essa perda interrompe a existência essencial do *ser-aí* humano, causando-lhe uma ilusão de que o “Mundo” se configura a partir desta ou daquela “Visão de Mundo”.

A presença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a presença é sempre minha. O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se como o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A presença é sempre a sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como propriedade simplesmente dada. E por que a presença é sempre essencialmente sua possibilidade ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A presença só poder perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo o seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada apropriar-se de si mesma. Os dois modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – ambos os termos foram escolhidos em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em a presença determinar-se pelo caráter de ser sempre minha. A impropriedade da presença, porém, não diz “ser” menos e não tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da

presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.  
(HEIDEGGER, 2006, p. 86)

O *ser-aí* declina na impessoalidade quando descobre o “Mundo” e, mais ainda, quando é imerso em um “Mundo” que se diz em “Visão de Mundo”. Opera-se nessa estrutura as facetas de demonstração do mundo, perde-se a universalidade e proclama-se a particularidade. Diante disso, o *ser-aí* vive a fuga de si mesmo, o envolvimento com o impessoal convida-lhe a absolver o declínio de si mesmo, promovendo-lhe uma adesão íngreme às semânticas do “Mundo” constituídas na realidade fática das diversas expressões de se dizer o mundo. É nesse sentido que Heidegger afirma as inúmeras formas de pseudopretensões de que a filosofia é possível fora do *ser-aí* humano.

### 3.4 As interpretações da “Visão de Mundo” pós Kantiana.

Expusemos anteriormente que o conceito de “Visão de Mundo”, embora se apresente como problema universal da filosofia, é produto posto primeiramente pela filosofia alemã. Nesse contexto, iremos decorrer sobre as interpretações originais de “Visão de Mundo” analisadas por Dilthey, Jaspers e Scheler a partir de Heidegger. Manteremos o curso do questionamento com o intuito de refletirmos e afirmarmos por meio da pergunta o nosso propósito de pensarmos a essência da filosofia que, segundo o autor, está intrínseca no conceito de “Visão de Mundo”. Segundo Heidegger, a pergunta pela essência da ciência nos levou a perguntar sobre a verdade, o que é uma constituição fundamental do *ser-aí* humano. No entanto, segundo o mestre da Floresta Negra, isso só pode ser exposto com clareza quando nos libertamos dos conceitos tradicionais, como o conceito de sujeito e subjetividade, dessa forma, é possível elucidar o que seja de fato essa pretensão heideggeriana de pensar a “Introdução à Filosofia” como um acontecimento do estado existencial do *ser-aí*. Para penetrarmos no âmbito constituinte ontológico do *ser-aí*, precisamos de linguagem para dizermos do que se trata essa reflexão, é por isso que o fenômeno apresenta-se diante de nós como instrumento capaz de pensar o ser, e é justamente na “Visão de Mundo” que o fenômeno encontra linguagem para pensar este ser, logo, temos na “Visão de Mundo” uma possibilidade latente de “Pôr o Filosofar em Curso”. Diz-nos Heidegger:

Por conseguinte, também é de supor que o fenômeno ainda muito mais opaco e, com isso, ainda mais central, que denominamos ‘visão de mundo’, um fenômeno que nos remete a constituição ontológica do *ser-aí*, torne efetivamente necessário uma interpretação ontológica desse ente. A falta de

tal ontologia do ser-aí também é causada pelo fato de o fenômeno da visão de mundo ainda estar tão amplamente indeterminado que a pergunta pela relação entre visão de mundo e filosofia se encontra ainda largada às moscas (HEIDEGGER, 2008, p. 251)

Para Heidegger, a indeterminação da relação entre “Visão de Mundo” e “Filosofia” é um problema ligado à essência da filosofia, o que mostra o caráter originário e universal da “Visão de Mundo”. Pensar a essência é alcançar o filosofar, logo, percebemos a necessidade de um curso distinto daqueles tradicionais e que seja capaz de fazer algo acontecer no plano essencial, o que distingue a proposta de Heidegger dos métodos que até então foram utilizados pela tradição.

A “Visão de Mundo” é a ponte da linguagem para pensarmos o curso do qual o filosofar sobrevém. Para Heidegger, embora a “Visão de Mundo” esteja entregue às “moscas”, as reflexões que se aproximaram mais da essência foram as empregadas por Dilthey, Jasper e Scheler. Vejamos como Heidegger, analisa cada um desses autores, começando por Dilthey. Diz-nos Heidegger citando Dilthey:

Dilthey diz o seguinte: ‘Em cada momento de nossa existência tem lugar uma relação de nossa própria vida com o mundo que nos envolve como um todo visível. Nós nos sentimos, sentimos o valor vital do momento singular e o valor do efeito das coisas sobre nós. Contudo, isso sempre se dá em relação ao mundo objetivo. Na medida em que a reflexão progride, mantém-se a ligação entre experiência sobre a vida e o desenvolvimento da imagem de mundo<sup>30</sup> (HEIDEGGER, 2008, p. 252)

Percebemos que Dilthey concebe a essência da “Visão de Mundo” como uma possível ligação da realidade com a vida interior. A partir dessa ligação, podemos encontrar uma razoabilidade para nos projetarmos em um ideal de vida. Para o autor de “Ser e Tempo”, a proposta de Dilthey se caracteriza em três aspectos: experiência vital, imagem de mundo e ideal de vida. Dilthey emprega teoricamente uma universalidade da diversidade, o que faz da “Visão de Mundo” um “Conhecimento do Mundo”, justificando, assim, uma imagem de mundo que se conclui com o mundo conhecido, podendo se apropriar de metas, pois a expressão “Visão de Mundo” não tem a intenção de pensar o ente na prática, mas na teoria. Para Heidegger, essa constatação de Dilthey sobre a “Visão de Mundo” é uma tentativa apressada, no qual o problema da “Visão de Mundo” não atinge a sua essência mais própria, mantendo-se em um significado extrínseco. Enfatiza Heidegger, que a proposta de Dilthey de

---

<sup>30</sup> DILTHEY, Wilhelm. “Das Wesen der Philosophie”. In: Kultur der GegenwartI, 4, 1907, p. 37 s. (Referência e tradução retirada da obra “Introdução à Filosofia” de Martin Heidegger).

pensar os fundamentos da “Visão de Mundo” se constitui de três características, a saber, religiosa, artística e filosófica. A característica que melhor atende ao exercício teórico é a filosófica, portanto, assume uma postura, na ótica de Dilthey, metafísica. Enquanto metafísica, a “Visão de Mundo” corresponde ao seguinte sistema: “Em primeiro lugar, o materialismo e o positivismo fundado no conhecimento da natureza; em segundo lugar, o idealismo objetivo; e, em terceiro lugar, o idealismo da liberdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 253). Dilthey aponta a questão e a põe em um sistema filosófico, estabelecendo uma metodologia filosófica que tem como objetivo a liberdade, o que pode ser interpretado como tentativa de efetivação do *ser-aí*. Percebemos que nesse momento do pensamento de Dilthey, existe um salto pedagógico que, se livrando das estruturas conservadoras de mera reprodução, configura-se como idealismo, mas um idealismo que parte da objetividade da ciência. A necessidade de projeção supera o idealismo objetivo e volta-se para o *ser-aí* na sua inteireza, o que provoca o último estágio metodológico e pedagógico da metafísica de Dilthey, que é justamente atualizar o *ser-aí* em meio à liberdade daquele que encontra em si mesmo a sua grande necessidade e problemática conceitual. Dilthey, embora pense o *ser-aí* como o ponto máximo das sínteses filosóficas, permanece ainda nas conjunturas pedagógicas, que significa pensar o *ser-aí* em estágios relacionados a sistemas filosóficos. Em nossa pesquisa, faz-se necessário pensar as sínteses filosóficas como um modo existente do próprio *ser-aí*, a liberdade sempre esteve presente, assim como a filosofia, no entanto, permaneceu adormecida na interioridade. Não se trata de momentos do *ser-aí*, pois o *ser-aí* sempre esteve presente; o curso que nos levar ao filosofar não é entendido em nossa reflexão como trajetória linear, mas como algo que sempre está dado na essência mais própria do *ser-aí* humano. As faíscas dos problemas levantados por Dilthey, embora não atinjam as peculiaridades da questão, foi suficiente para despertar o interesse pelo conceito de “Visão de Mundo”.

Foi nessa perspectiva que Karl Jaspers continuou as investigações. Na sua obra “Psicologia das visões de mundo”<sup>31</sup>, Jaspers discorre sobre a problemática dialogando com o conceito de “Visão de Mundo” de Dilthey e desenvolve na sua obra uma discussão mais ampla e mais profunda sobre o tema. Para Jaspers, “Visão de Mundo” se caracteriza na seguinte tríade: atitude, imagem de mundo e vida do espírito. Compreendemos a caracterização de Jaspers como possibilidade de pensar o *ser-aí* humano nas suas manifestações existenciais, pois é na existência, segundo Jaspers, que se dá a inteireza do conhecimento, o que atende ao nosso propósito de perceber o filosofar e não de encontrá-lo

---

<sup>31</sup> Idem. – 1919; 3ª edição de 1925.

conforme os métodos aos quais somos imbuídos a ver o filosofar exteriormente. Em Jasper, “atitude” é o fazer acontecer da existência, por isso, ela é assumida como possibilidade metafísica. A existência como fundamento não se coloca como “objeto”, significando rompimento com a forma que a ciência e até mesmo a filosofia concebe o homem, temos aqui uma postura, embora muito sutil, bem próxima da tentativa de Heidegger de pensar a filosofia como um curso interior do homem. Deslocar o homem da objetividade para existência não é visto como uma postura contrária à ciência, mas como investigação dos fundamentos. Talvez a grande dificuldade seja os nossos métodos, pois a tradição nos levou a pensar a existência como objeto. Jaspers encontra na história um viés possível para pensar a existência sem o crivo da objetividade, fornecendo-lhe linguagem e expressividade, portanto, gerando no interior do homem uma “imagem de mundo”, onde o existir relaciona-se particularmente com a historicidade e situacionalidade. Esse estado de coisa manifesta-se em um existir para transcendência em meio à liberdade, o que promove no ser humano a “vida do espírito”, o curso no qual as situações fáticas da existência manifestam-se na concretude. Jaspers nos mostra em seu sistema uma relação entre existência e razão que encara o conhecimento não como enunciados particulares, mas como uma totalidade que diz o existir do homem.

Heidegger aponta que o conceito de “Visão de Mundo” teve uma dimensão considerável no pensamento de Max Scheler, que sopesando a existência como fundamento dinâmico do conhecimento, pensou o homem como um ser no mundo. Para Scheler, o mundo que percebemos como exterioridade traz consigo a verdade de um ente que convive consigo mesmo e que por isso concebe o mundo como representatividade sistemática em máximas axiológicas, sendo que a totalidade do ente no mundo não ocorre mediante a tais estruturas, mas a capacidade do ente de caminhar em conformidade com as suas disposições; é na disposição que realiza-se o caráter universal da existência. Isso nos mostra a abertura do *ser-aí* ao mundo, pois é originário do *ser-aí* humano recusar os acometimentos da vida para adentrar no plano da consciência. É no fenômeno dado à consciência que reside o caráter objetivo da existência, o que contradiz as pretensões de Dilthey. A objetividade, enquanto característica do espírito, determina os meios pelo qual o conhecimento realiza-se como disposição natural em conformidade com os conhecimentos dado pela consciência. A objetividade é produto reflexivo do próprio *ser-aí* humano na mundanidade, portanto, o conhecimento intrínseco e sempre dado da essência humana é acessível à consciência, o “Pôr o Filosofar em Curso” é algo possível, sendo transportado de uma mera metáfora para enxergar no *ser-aí* humano a sua essência mais particular:



O homem possui todos os legítimos meios de conhecimento para conhecer, de uma maneira cuidadosa e exaustiva, com limites nitidamente definíveis, o fundamento de todas as coisas. (...) E ele possui igualmente a capacidade de conquistar no núcleo de sua própria pessoa uma participação viva no fundamento das coisas (SCHELER, 1986, p. 9)

Percebemos que a nossa análise sobre o conceito de “Visão de Mundo” tem como objetivo ultrapassar as posições que o pensa como esta ou aquela “Visão de Mundo”, mas questionar, assim como Heidegger, sobre a “(...) essência e a possibilidade interna de algo assim como a visão de mundo em geral?” (HEIDEGGER, 2008, p. 254). Para o filósofo da Floresta Negra, não se trata de conceber um modo operante para entender a “Visão de Mundo” como produto conceitual, mas de colocar em questão o próprio *ser-aí*, trata-se de uma tentativa de alcançar o *ser-aí*, o que implica em nossa proposta metodológica fazer o *ser-aí* ter uma direção, mas não uma direção que subsiste em uma trajetória, e sim uma direção que começa no próprio alvo e subsiste nele mesmo.

Nessa acepção, Heidegger, embora reconheça a relevância do pensamento alemão em pensar a “Visão de Mundo”, nos deixa muito clara a sua pretensão de superação de tais investidas:

O que está em questão para nós não é a ‘psicologização’ do mundo (Jaspers), não é a estrutura da ‘vida anímica’ (Dilthey) e tampouco a indagação da psicologia ou da antropologia a respeito do que seria o homem. O que está em questão para nós é antes a pergunta sobre o *ser-aí* (HEIDEGGER, 2008, p. 254)

Pensar a essência da ciência enquanto filosofia nos é possível à reflexão uma vez que a própria questão apresenta-se como fundamentação de análise; é-nos dado previamente o caminho do conceito, portanto, torna-se mais acessível às atividades póstumas direcionadas ao caráter externo e derivado. Em se tratando de “Visão de Mundo”, temos um modo operante contrário ao da investigação a cerca da essência da ciência. Nos alerta o filósofo alemão: “(...) em meio a um construto tão facialmente difuso e tão dificilmente apreensível quanto a visão de mundo, precisamos mais do que nunca de um certo apoio” (HEIDEGGER, 2008, p. 254). Percebemos nas demonstrações de Jasper, Sheler e Dilthey a inflexão sobre o problema da “Visão de Mundo” e, nessa estrutura, faz-se necessário um salto qualitativo sobre o conceito de “Visão de Mundo” da *doxa* à *episteme*. A nossa pergunta deve permanecer originária, pois é na originalidade que é possível pensar o fundamento a partir das exigências do *ser-aí*. Como questão originária e sempre dada faz-se razoável nos conduzirmos sobre o significado do mundo, portanto, devemos fazer a seguinte pergunta: O que significa “Mundo”?

### 3.5 O que significa “Mundo”?

Diante do problema da “Visão de Mundo”, Heidegger nos alertou sobre a importância de demarcar a pergunta sobre a “Visão de Mundo”. Em seguida constatamos que a “Visão de Mundo” é uma das características essenciais da filosofia. Vimos ainda que o “Mundo” em “Ser e Tempo” é analisado pela mundanidade do “Mundo”. Todo esse nosso objetivo visa compreender o curso no qual o filosofar foi possível, é possível e sempre o será. Portanto, tentaremos clarificar à luz do pensamento de Heidegger o caminho do “Mundo” como “Visão de Mundo” e curso da filosofia realizada no “Pôr o Filosofar em Curso”. O “Mundo” e sua visibilidade na mundanidade, embora sejam eventos ligados ao *ser-aí* humano, iniciou a sua trajetória teórica no modo de ser grego que, como vimos, é um modo de ser do próprio homem. A filosofia grega desenvolve-se em três atuações do modo de ser do *ser-aí* na mundanidade: primeiro por meio do maravilhamento do “Mundo” apresentado tão qual na sua forma de natureza, em seguida como consequência da intervenção da mundanidade operada pelas estruturas ontológicas do *ser-aí* humano, o que Heidegger entende como fundamento moral e, por fim, nos sistemas teóricos fundados em uma linguagem que visava atender o exercício do logos. No início da cristandade, segundo Heidegger, opera-se uma transmutação do pensamento filosófico grego para o pensamento judaico-cristão por meio da apologética. Heidegger ainda discorre sobre o conceito de adequação da filosofia escolar como condição de compreensão de mundo e aponta como o pensamento de Kant, já na modernidade, inaugura uma nova forma de entendimento do “Mundo”.

#### 3.5.1 O “Mundo” na sua gênese grega.

A pergunta grega sobre a mundanidade do “Mundo” fundou-se na própria essência do “Mundo” e como essência visava compreender o “Mundo” enquanto totalidade. É nesse sentido que os pré-socráticos puseram-se a refletir a natureza enquanto princípio de unicidade que mantém a multiplicidades. Embora não seja claro ao pensamento pré-socrático, aqui podemos perceber o “Curso” do filosofar enquanto tentativa de busca do modo de ser do “Mundo”. “O mundo já se encontra à base de toda e qualquer fragmentação do ente; essa fragmentação não aniquila o mundo”. (HEIDEGGER, 2009, p. 157).

Heidegger cita Heráclito quando afirma que “aos que estão acordados pertence um e mesmo mundo, enquanto cada um dos que dormem se volta em contrapartida para o seu mundo próprio” (HEIDEGGER, 2009, p. 258). Percebe-se na citação de Heráclito que o

mundo traz relações das manifestações existenciais do *ser-aí* humano como fenômeno dado à mundanidade do “Mundo”: “Na vigília, o ente que é acessível medianamente a todos os homens. No sono, o mundo exclusivamente individualizado em vista de o respectivo *ser-aí*” (HEIDEGGER, 2009, p. 157). Percebemos que a significância do “Mundo” em Heidegger é desenvolvida em um “Curso” filosófico que se orienta pela totalidade das coisas com o intuito de contemplar a universalidade, excluído, assim, um “Mundo” fundado em plurissignificações. Os gregos nos mostram a mundanidade do “Mundo” e o próprio “Curso” do filosofar em uma situação onde a fragmentação é excluída das suas tentativas de constituição da própria essência do “Mundo”, o princípio primeiro de todas as coisas colocado pelos naturalistas gregos é um princípio que transcende a materialidade e mantém o “Mundo” tão qual ele é. Os gregos permanecem no como “tal da coisa”, todavia, lhes faltam linguagem suficiente para pensar em uma dinâmica onde é possível contemplar o *ser-aí*, esta explicitação será o mote da filosofia de Platão e de Aristóteles. Os gregos perceberam por meio da pergunta do ser e do “Mundo” o estatus da filosofia em relação aos saberes práticos. Enquanto a filosofia guiava-se pela totalidade, os saberes práticos guiavam-se pela fragmentação do “Mundo”.

O “Mundo” na significância grega consiste na percepção do ente na totalidade e sua relação com a existência do *ser-aí* humano. Admitindo o *ser-aí* como modo operante da filosofia, e aqui enfatizamos que embora essa constatação nos seja dada pela própria relação da mundanidade do “Mundo” com o *ser-aí*, foi em Heidegger que esta reflexão ganhou fôlego teórico. A partir de então, podemos compreender a sociedade grega em sua desenvoltura política e ética.

O ônus grego movimentou o saber teórico e apontou as possíveis centelhas da mundanidade do “Mundo” e graças a sua perspicácia metodológica, em termos de compreensão da realidade e intervenção prática no “Mundo”, o cristianismo nascente viu-se em condição de pensar o “Mundo” para melhor difundir a sua proposta de universalização. Como vimos anteriormente, qualquer interrupção nas estruturas do *ser-aí* muda a sua clareza de ver o “Mundo”, o que entendemos como obscurantismo filosófico. Essa interrupção do “Curso” da filosofia sempre dada e tão presente tem movido a filosofia ocidental nessa busca humana de conceber de alguma forma a si mesma. Nesse momento percebemos a que nível de complexidade encontra-se a “Introdução à Filosofia”, o que se mostra como problema curricular que exige para si uma metodologia configura-se como um problema ligado ao *ser-aí* humano. Na verdade, somos nós mesmos almejando alcançar o sempre de nós mesmos.

### 3.5.2 O “Mundo” no medievo

A apreensão ontológica da existência no advento da cristandade tornou o conceito de “Mundo” mais intenso. Esse conceito, na filosofia cristã, passou a ter uma caracterização fundada na existência humana em sua totalidade, o que o aproximou da mundanidade do “Mundo” presente no *ser-aí*.

Segundo Heidegger, a proposta do cristianismo nascente é uma proposta universal que visa a “internacionalização” da mensagem cristã. Embora atenda a coletividade, o termo regional do cristianismo tornou-se problemático na medida em que assumiu uma determinada “Visão de Mundo”. O cristianismo apropriou-se de instrumentos que atendiam o modo de ser do *ser-aí* humano imerso na mundanidade do “Mundo”, todavia, deixou-se levar por convencionalismos, rompendo com a originalidade do próprio *ser-aí*:

A significação central desse conceito completamente antropológico de mundo ganha expressão no fato de ele funcionar como o contraconceito para a filiação a Deus representada por Jesus, filiação esta que, por sua vez, é concebida como vida, verdade, luz. (HEIDEGGER, 2009, p. 259).

Agostinho e Tomás de Aquino levam a rigor essa proposta messiânica. Agostinho rompe com a concepção de geração grega e pensa a mundanidade do “Mundo” enquanto criação, o “Mundo” passa a ser totalidade de um projeto criador e o *ser-aí* humano, como elemento intrínseco do próprio ato criativo, é visto como a universalidade de um processo que é um realizar contínuo da essencialidade mais particular do “Mundo” e do homem incluso no “Mundo”. Todavia, o conceito agostiniano de “Mundo” mantém a existência de um ente extra-mundano como mote do filosofar no “Curso” da história humana. Para Heidegger, o caráter transcendental do *ser-aí-um-com-o-outro-no-mundo* é estabelecido pelo sempre já “é” das potências intramundanas. Nós não nos realizamos, somos sempre realização. Todo homem é uma realização, o que podemos fazer é clarificar a realização, e é a partir dessa clarificação que somos capazes de pensar uma atividade interventiva no “Mundo”.

É nesse contexto que Tomás de Aquino concebe o “Mundo” como universalidade posta pela causalidade não causada da própria realidade. Tomás acendeu as centelhas do problema, mas as apagou com a sombra da linguagem convencionalista. Como foi dito anteriormente, qualquer intervenção no interior do *ser-aí* humano lhe traz mudanças singulares na praticidade do “Mundo”, o que pode admitir pensamentos conforme interesses mundanos menos “mundificados” do próprio “Mundo”. Nessa região ôntica, realizam-se as

pretensões humanas fundadas nas mais diversas concepções de “Visão de Mundo”. O convencionalismo baseado em um nominalismo foi uma das questões que levaram a modernidade a mudar a rota do “Curso” da filosofia, o que embora tenha sido necessário, desenvolveu-se fora do eixo da verdadeira problemática, mas a essência do *ser-aí* não implica em mudança de rota, ou melhor, não funda-se em rota alguma, o caminho no qual propomos caminhar não nos permite a caminhada, pois ele não é uma rota, tão pouco um trajeto. Ele é o “é” do sempre que esteve, que está e sempre estará. O movimento filosofante é clarificação, não defendemos aqui uma pretensão de estigmatização do filosofar, mas uma potencialidade do mesmo. Nesse sentido, a filosofia torna-se o saber que especula o obvio. O campo de estudo do filosofar é justamente a região ôptica das potências intramundanas. O projeto moderno ergueu-se como tentativa de superação de qualquer convencionalismo e assumindo para si uma linguagem realista atingível ao “Mundo” como tal. Ao passo que estabeleceu-se um discurso sobre a realidade, desenvolveu-se uma metodologia; essa metodologia assumirá um projeto que culminará no que entendemos hoje como ciência. Vejamos, portanto, como se deu essa operação na mundanidade do “Mundo” relacionada ao *ser-aí* humano.

### **3.5.3 O “Mundo” e a proposta moderna de Filosofia.**

Segundo Heidegger, do século XVI ao XVIII, temos um longo percurso ontológico que viu-se na condição de pensar o “Curso” da filosofia dentro de uma análise livre de qualquer convencionalismo nominalista, o que significa discorrer sobre o “Mundo” como “tal” para melhor compreender o *ser-aí* mergulhado na totalidade da mundanidade como participante do próprio “Mundo”. Nessa acepção, somos novamente levados ao questionamento, e não somente isso, levados a caminhar no questionamento. Essa ideia foi traduzida a partir de uma metafísica que pergunta sobre a universalidade do ente. Segundo Heidegger, essa proposta de universalização alcançou o seu opúsculo teórico com o pensamento de Kant, que ao questionar sobre o insucesso da metafísica diante das ciências físicas e matemáticas, concebeu-a como filosofia ontológica transcendental. Para Heidegger, esta ontologia da metafísica generalista era vista por Kant como a transformação da ontologia em filosofia transcendental. É justamente nessa tentativa de compreender o caráter da mundanidade a partir do sujeito transcendental que Kant opera a sua revolução copernicana, dando ênfase ao sujeito como processo de algo que sempre esteve presente nas potencialidades do “Mundo”. Heidegger reconhece essa tentativa de Kant como uma resposta

ao apelo do ser e, conseqüentemente, como “Curso” capaz de pensar a “Introdução à Filosofia” como estrutura interna do próprio *ser-aí* humano:

No entanto, formular a pergunta concreta sobre a essência da metafísica significa ter inicialmente clareza quanto ao caráter daquilo que se oferece em seu tempo como metafísica e se mostra aí como dominante (HEIDEGGER, 2009, p. 266).

Mas a forma que a metafísica encontrou para pensar o universal parte da particularidade, pois somente por meio dessa particularidade seria possível atingir a cognoscibilidade dos entes envoltos na mundanidade do “Mundo”. Assim, segundo Heidegger, a metafísica foi pensada a partir de três disciplinas: Natureza, reflexão sobre a natureza; Homem, direcionado à psicologia; Deus, pensado enquanto teologia. Sobre a cosmologia, Heidegger nos diz o seguinte:

A Cosmologia (...) apreende o cosmos na significação mais estrita de natureza, de ente, que embora englobe o homem como ser criado, não obstante, não trata o homem em sua humanidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 262.).

Fica claro, a partir da citação acima, que o objetivo da cosmologia é impresso como linguagem descritiva da realidade em contornos realista capazes de dizer o “Mundo” como ele é em si mesmo. Esse princípio atende aos objetivos da ciência moderna de propor-se a entender o “Mundo” a partir de fenômenos e leis estabelecidas sobre tais fenômenos. Daí, temos uma potencialização dos sentidos humanos realizada na experimentação científica, o que daria margem para se pensar a técnica em suas relações de produção. Ausentar o *ser-aí* da mundanidade do “Mundo” é interferir na sua realidade ontológica, o que faz a modernidade promover uma transformação sem precedências nas potencializações dos conceitos intramundanos.

A psicologia, ligada à dicotomia cartesiana observa o homem enquanto ser determinado pela alma, ou seja, divide-se o homem em corpóreo e espiritual, fazendo a modernidade olhar o “Mundo” como “Visão de Mundo” determinada por singularidades. Isso estabelece critérios de demarcação para o que é ciência e para o que não é ciência, com isso, essa psicologia concebe a alma humana como consequência da razão: o homem é alma enquanto pensa o pensar como faculdade do intelecto. A teologia rompe com o convencionalismo escolástico pautado pela revelação bíblica e fundamenta-se como ciência capaz de conceituar aquilo que a ciência empírica não pode compreender, ou seja, se não

atinjo determinada realidade, eu a classifico como teológica, fazendo dela uma crença ao indeterminado. Diz-nos Heidegger: “Essa filosofia da natureza não é uma ciência natural, a psicologia não é a psicologia atual, e a teologia não é a teologia da revelação” (HEIDEGGER, 2009, p. 259).

Pensar a “Introdução à Filosofia” e explicitá-la a partir do “Pôr o Filosofar em Curso” nos coloca diante das estruturas essenciais do *ser-aí* humano e, como nos alerta Heidegger, este acontecimento é consequência das relações com o intramundano da mundanidade do “Mundo”. Talvez a melhor forma de entender a filosofia permaneça na ideia de que a filosofia é um acontecimento, assim como a nossa existência simplesmente acontece nesse mundo em um lapso de instante, que embora pareça irrisório, nos faz participantes do *ser-aí*. A filosofia faz parte de um projeto existencial guiado por um modo de ser que nos é apresentado por meio dos instrumentos intelectivos ligados à nossa capacidade de pensar, no entanto, esse pensar não se reduz ao nosso intelecto, tão pouco a nossa subjetividade, o pensar transcende a nossa consciência e estende-se ao mundo, em outras palavras, não pensamos com a cabeça, mas com uma realidade imersa em um modo de ser do mundo imprimido na mais pura essencialidade da nossa existência. Heidegger é o filósofo da urgência, e esse “Curso” filosófico proposto pelo autor não passa de uma tentativa de dizer o ser humano na sua mais inteira precisão. Longe dos “ismos” e das “Visões de Mundo”, o autor nos suscita a pensar a totalidade presente em nós mesmos como condição favorável de um pensar filosófico dado desde sempre.

#### 4. CAPÍTULO III: ACONTECIMENTO.

Foi posto anteriormente que a filosofia é um processo que se realiza no interior do *ser-aí* e que é consequência de um desvelamento do próprio *ser-aí* em sua condição mundana. O autor nos mostrou claramente que esta operação filosófica explicitada como fenômeno intrínseco do *ser-aí* humano não se configura como um rompimento com aquilo que a tradição nos ensinou, pelo contrário, a tradição é a própria ferramenta para pensarmos o modo pelo qual se discorreu “A Introdução à Filosofia”, no entanto, ao fazer esta análise, o filósofo nos põe diante de um problema que consiste em compreendermos o sentido que esta filosofia do acontecimento traz para a própria filosofia, é neste problema que reside a urgência e autenticidade do pensamento heideggeriano. Em termos filosóficos, o que temos dentro da filosofia do autor de “Ser e Tempo” é o instrumento da tradição que rejeita a própria tradição<sup>32</sup> com o intuito de pensar a filosofia sob outra ótica. Segundo Heidegger, a modernidade causou-nos a impressão de que a metafísica foi superada e a que a filosofia está infinitamente distante da ciência. Portanto, como compreendermos a filosofia enquanto fenômeno interno ligado ao *ser-aí* uma vez que a mesma nos é colocada como elemento externo? A problemática aqui elencada é notável no pensamento de Heidegger, sobretudo na sua atividade acadêmica pública, vista anteriormente a partir das conferências e da própria obra “Introdução à Filosofia”, que é consequência de uma série de aulas do filósofo ministradas aos seus alunos. A aventura da “Introdução à Filosofia” enquanto possibilidade de “Pôr o Filosofar em Curso” nos jogou diante de um pensar que, ao buscar pensar o próprio pensar, estabelece para si um caminho conceitual que, embora atenda à metodologia tradicional, nos autoriza a contemplar de forma muito sutil o filosofar realizado na essência mais peculiar do homem. A partir daí, iremos expor o desenvolvimento da *psique*, do raciocínio e da filosofia como fenômeno do próprio modo de ser do *ser-aí*, portanto, como manifestação de si, do outro e do mundo.

---

<sup>32</sup> Tradição entendida como tradição metafísica.



#### 4.1 O pensamento enquanto *psique*<sup>33</sup> essencial do *ser-aí*.

Por meio da tradição, verificamos o quanto a filosofia foi transmutada conforme as exigências de cada momento e perspectiva, por ora, podemos observar na gênese grega as guinadas que marcaram o pensamento: da natureza para o homem e do homem para o ser. O ideário indubitável desse projeto é a clara evidência do fenômeno humano em suas manifestações particulares, o que torna razoável concebermos um desenvolvimento que atua diretamente na *psique* e que traduz a atividade do *ser-aí* no seu modo de ser específico na mundanidade. Assim, o fato do *ser-aí* pensar converte-se em um fenômeno capaz de impetrar em diversas esferas do conhecimento humano. O pensar foi compreendido como atividade intelectual ligada às capacidades mentais do ser humano, todavia, sendo o mundo um modo de ser do *ser-aí*, todo evento promovido pela natureza, seja ele físico ou biológico, estrutura no pensamento uma atividade que transcende a própria inteletividade, na verdade, o intelectual encontra-se no homem e no mundo. O “espectro” do entendimento nos aproxima da interioridade do filosofar, o pensamento “dorme”, mas encontra-se presente em toda a sua autenticidade. O reconhecimento da existência se dá por nossa consciência de morte, entretanto, o desespero perante a morte, e aqui compreendemos o desespero em toda a sua possibilidade, altera o sentido verdadeiro da existência, permitindo que o filosofar não desperte do seu “sono”.

A essência da existência em Heidegger manifesta-se no pensar, o que nos leva a refletir sobre a razão como mote de possibilidade de reflexão do *ser-aí* humano. Contudo, o

---

<sup>33</sup> Na mitologia grega, a “Psique” aparece como uma figura mítica responsável pela personificação da “Alma”. Na narrativa encontrada no livro “Asno de Ouro” de Apuleio, Eros, o deus do amor, apaixona-se por uma mortal, entretanto, o encanto dessa mortal não agradava Afrodite, deusa do belo e do amor e que também era mãe de Eros. Em um dado momento, os mortais deixaram de ir ao templo de Afrodite para adorar a mortal, o que despertou a ira de Afrodite. Afrodite ordenou a Eros que atingisse a mortal com uma flecha enfeitiçada, o que a fez apaixonar-se por uma criatura das trevas, mas mesmo com o infortúnio, Eros continuou apaixonado pela mortal. Com a impossibilidade de ficarem juntos, as flechas de Eros acabaram sendo jogadas para o acaso, com o tempo, Psique libertou-se do feitiço de Afrodite e deixou de apaixonar-se e nem mesmo os seus pretendentes tiveram êxito. O termo grego passou a designar “Alento” e, posteriormente, “Sopro”, de modo que na cultura hebraica, o termo passou a ser compreendido como essência de tudo o que é vivo. A partir daí, as potencialidades humanas, por serem mais profundas do que a dos animais, foram compreendidas com faculdade cognoscível das emoções humanas. Tanto na cultura grega quanto na hebraica, o “Alento” tornou-se inerência da vida, portanto princípio constitutivo da vida. O princípio transcende a realidade corpórea e revela a essencialidade da existência humana (APULEIO, 1990). O termo apareceu na literatura póstuma, a saber, no romance “Os amores de Psique e Cupido” de Jean de La Fontaine, na peça “Psyché” do dramaturgo francês Jean Baptiste Poquelin, o Molière, entre outras obras. Não podemos deixar de citar a obra “Além do Princípio do Prazer” de Sigmund Freud, onde o autor mostra a importância do termo na compreensão da psicanálise (DORSH, 2001). Nesse sentido, optamos pelo termo “Psique” com o objetivo de aproximarmos-nos dos princípios que norteiam o “Curso” de uma filosofia guiada pelas suas estruturas internas, atendendo assim, a ideia de acontecimento e despertar filosófico.

autor não concebe essa manifestação como consequência de um processo metafísico que categoriza, afirma e reconhece o ser e o ente em reducionismos teóricos que escondem o verdadeiro sentido do ser. Tal análise metafísica mantém dicotomias e situa o *ser-aí* em uma mundanidade condenada à facetas de compreensão, mas ao contrário, o homem posto no tempo: o que aqui importa não é a especialidade, mas a temporalidade, realidade finita de um homem de finitude. Para o filósofo da Floresta Negra, o homem consequente da modernidade ainda não permitiu a constatação autêntica do próprio homem, pois os discursos introdutórios deslocaram o *ser-aí* para fora de si mesmo. Enquanto a *psique* permanecer em seu sono, não teremos o homem verdadeiro, nem teremos filosofia: o filosofar será uma mera subjugação das nossas fragmentações acadêmicas. Nesse aspecto posto por Heidegger, o “Pôr o Filosofar em Curso” torna-se “Introdução à Filosofia” no dinamismo de um *ser-aí* real em si mesmo e que por ser inerente a si é levado a se superar sem deixar de ser si próprio, isso significa despertar o *ser-aí* dos enganos postos pelas pseudofilosofias. Em decorrência desse *ser-aí* humano ainda não constatado, temos um âmbito humano que está para além da dicotomia de animalidade e racionalidade, pois a totalidade do ser implica em um estado de coisa no qual o humano não somente participa e co-participa do mundo, mas ele mesmo é mundo enquanto modo de ser da mundanidade; o pensamento é a manifestação do todo sempre dado, portanto, a necessidade desta “Introdução à Filosofia” heideggeriana é de fazer o *ser-aí* ser constatado. Isso implica dizer que somente o *ser-aí* possui o mundo, no sentido de que somente o homem é uma possibilidade constante e, por ser constante, constitui o mundo, fazendo desse um princípio formador. O pensar deixa de ser *psique* e torna-se fenômeno, traduzindo o motivo da fuga humana, pois ao se colocar como animal, o homem suplanta as suas possibilidades de ser, nesse sentido, a fenomenologia torna-se um método essencial para refletir sobre as possibilidades de percepção filosófica em sua mais autêntica particularidade existencial.

#### 4.1.2 Fenômeno e Existência

O “Curso” do filosofar exige a possibilidade de uma reflexão que seja capaz de pensar a interioridade do *ser-aí*, embora esse seja uma expressão da essência da finitude e, portanto, presente em todas as coisas como modo de ser do sempre dado e manifestado. É no fenômeno que Heidegger discorre uma linguagem possível ao entendimento em sua proposta de “Introdução à Filosofia”, a partir do projeto de Edmund Husserl que este fenômeno tornar-se-á possível.

#### 4.1.2.1 A Fenomenologia

As influências do pensamento moderno de Descartes e Kant e a aguçada psicologia de Franz Brentano elucidaram o projeto filosófico da fenomenologia pretendido por Edmund Husserl. Sua proposta de libertar a filosofia do reducionismo psicológico é caracterizada por um procedimento metodológico capaz de atingir as exigências postas pela especulação filosófica. Para tanto, a fenomenologia apropria-se das coisas do mundo como manifestação fenomênica, uma tentativa de compreender o mundo mediante o seu instante. Husserl, na sua máxima, a saber, “conduzir a verdade à certeza de si mesmo” (HUSSERL, 1973), não concebe os entes do mundo separadamente, estudando cada qual na sua particularidade, como o faz as ciências naturais, mas sim apreende o mundo na sua totalidade. Isso implica necessariamente no estudo do fenômeno antecedente a linguagem que circunda o próprio mundo.

A fenomenologia de Husserl põe em análise contínua as interpretações do fenômeno estabelecidas pela experiência. Para concretizar seu projeto, o fundador da fenomenologia compreende a prática fenomenológica como *redução fenomenológica*. Este reducionismo não se trata de uma análise superficial focada em uma determinada teoria filosófica, mas de uma estrutura conceitual que se funda em um sistema que objetiva as possibilidades de captar os fenômenos na sua manifestação mais particular. Esta manifestação consiste na apresentação do fenômeno à percepção tal qual ele é em si mesmo, por isso, um sistema calcado no percebido e no que percebe, configurando-se como realidade mundana que admite a participação do *ser-aí* como inerência do mundo, o qual não é pura captação, mas extensão da temporalidade do próprio homem. Nesta óptica, cada ser humano em sua singularidade partilha de uma totalidade na qual toda manifestação, seja ela comportamental ou social, configura-se como totalidade humana, a reflexão desenvolvida por Heidegger a partir da fenomenologia mostra-nos que escutar o apelo do ser significa responder em cada instante aos enfrentamentos do mundo em cada faceta de nossas atitudes, de modo que qualquer atitude repercute na existência total do *ser-aí* humano, como vimos anteriormente, qualquer influência sobre o *ser-aí* muda a sua estrutura ôntica.

Nesse movimento fenomenológico, a apreensão se dá nas manifestações dos fenômenos na consciência do homem, aqui, o que nos interessa não são os conceitos dados objetivamente ao homem no mundo, mas o modo como o mundo se apresenta à nossa consciência e como este mundo, segundo Heidegger, é consciência; em outras palavras, o que interessa é o pensar humano que escapa à inteligência mental ou à representação dos

fenômenos. O conhecimento comumente difundido pela ciência moderna reside na relação entre sujeito e objeto, na qual o mundo é compreendido a partir do contato do homem com a realidade que lhe circunda. O sistema fenomenológico aponta que conceber o conhecimento no âmbito representativo provoca uma dicotomia abstrata acerca da realidade, com isso, as percepções e essências que a consciência gera dos seus objetos são desconsideradas.

Ao elaborar um sistema rigoroso com intuito de levar a coisa a si mesmo, Husserl rompe com muitos conceitos da ciência, do senso comum e até mesmo da cultura filosófica erguida no pensamento Ocidental, e passa a não estudar mais as pretensões metafísicas, entendidas aqui como as faculdades transcendentais do sujeito que representa, por meio de uma relação, os atributos externos do objeto, mas uma guinada que busca investigar a consciência onde sempre se manifestou os fenômenos ocorridos:

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma crítica da razão. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma ciência da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeiramente e sinceramente viver. Os tormentos da obscuridade, da dúvida, que vacilam de um para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar (...) (HUSSERL, 1990, p. 12).

Husserl pensa a subjetividade como consciência, o que sustenta a possibilidade de uma ciência que se volta para alguma coisa; no entanto, o que pode a consciência conhecer? Segundo o filósofo, a natureza do mundo e o próprio mundo. Não como apreensão representativa conceitualista da objetividade, mas como o fenômeno do instante ocorrido. Portanto, a consciência não pode ser mais pensada como atividade do sujeito transcendental situado em uma relação contínua com o mundo e a diversidade dos entes, mas como consciência que transcende aos fenômenos mantendo o próprio ato transcendental como fenômeno.

A fenomenologia mantém a intenção transcendental que remete à filosofia de Kant e fundamenta a sua teoria na percepção dos fenômenos captados pela consciência como estrutura reflexiva da essência mais particular do próprio fenômeno. Incondicionalmente, a essência não está sobreposta ao objeto, não se refere a um pensamento que cinge a condição subsequente, ou seja, não se trata de pensar a transcendência como um deslocamento metafísico: centraliza-se na ação da consciência que percebe a objetividade mediática do

fenômeno. Consequentemente, a consciência não subsiste nela mesma, mas na sua função intencional arraigada no fenômeno, e a essência do mesmo não reside na unidade total do ser como na cultura metafísica que remete ao pensamento de Aristóteles. Temos aqui uma tentativa lógica de apreender o conteúdo real absolvido pela consciência.

A partir da fenomenologia, fundaram-se grupos intelectuais apreciadores da filosofia inaugurada por Husserl, dentre eles encontrava-se Heidegger, que de mediato encantou-se com a fenomenologia e tornou-se um dos professores assistentes de Husserl. Foi a partir da fenomenologia que Heidegger alimentou uma grande necessidade de significação para o pensamento inferido por Husserl: “Na escola fenomenológica ele tomara consciência de que aí há um problema. À maneira fenomenológica, ele se indaga que postura devo escolher para que a vida humana possa se mostrar em toda a sua singularidade” (SAFRANSKI, 2005)

A significação que Heidegger faz da fenomenologia aparece expressivamente na sua célebre obra “Ser e Tempo”, dedicada ao próprio Husserl. Na obra, Heidegger discorre sobre a fenomenologia categorizando-a como a ciência dos fenômenos pensada em um rigoroso método investigativo com o objetivo de responder às tentativas de psicologismo da filosofia fortemente difundida pela filosofia pós-kantiana. A fenomenologia, embora responda a questões importantes, limitar-se-ia o seu sistema ao opúsculo da problemática. Em Heidegger, existe uma pretensão de retomar a questão do ser como o ponto fundamental da filosofia e, enquanto a fenomenologia visava à compreensão dos fenômenos mediante as percepções, o filósofo alemão instiga não somente o problema perceptual, mas o problema que perpassou toda a história da filosofia, a saber, o problema do ser:

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. (...) A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles. Para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. (HEIDEGGER, 2006, p. 37).

Na sua análise, o autor adentra na problemática do ser assumindo-o como uma possibilidade de sentido e não tão somente como conceitos e categorias de uma metafísica que investiga o ser enquanto ser e as necessidades que o acompanha necessariamente. Heidegger desenvolve na essência peculiar do seu pensamento uma via que o conduz a uma “metafilosofia”<sup>34</sup>, o marco do seu sistema é erguido em uma ontologia da ontologia, e sem dúvida, tal originalidade foi possibilitada metodologicamente pela análise fenomenológica de

---

<sup>34</sup> Processo no qual a filosofia analisa a própria filosofia. A “Metafilosofia” discorre sobre a função da filosofia analisando os seu esboço, objetivo e conceito enquanto manifestação epistêmica do conhecimento humano.

por a consciência direcionada ao sentido do ser. Entre os seres, somente um pode compreender os fenômenos, assim, somente um ser é capaz de compreender-se como ente que entende os entes e o próprio ser.

O marco fenomenológico consiste na possibilidade do mesmo apreender o sentido do ser enquanto fenômeno, o que Heidegger denomina de *analítica existencial*<sup>35</sup>. Temos aqui as bases do projeto de reformulação da metafísica. A problemática do ser é posta pelo autor como problemática existencial do homem. A objetividade existencial do homem não é exposta antropologicamente, Heidegger não desenvolve uma antropologia filosófica e nem uma estrutura prática de conceber o homem na sua inteireza, como pensara Kant na sua “Crítica da razão prática”, mas uma investigação fenomenológica que eclode no ser do homem, ser determinado no seu instante como *ser-aí*. Como constata Christian Dubois:

(...) Ao revertermos às objeções em outros tantos motivos para questionar o que significa ‘ser’, não adquirimos com isso nenhuma orientação particular para colocar a questão. Por onde começar? Pelo azul do céu, o que é? Por mim, o que sou? E que tipo de interrogação? Gramaticalmente, lógica intuitiva, qual? Somos lançados de volta ao mar. Heidegger vai orientar a questão orientando-se por ela (DUBOIS, p.15, 2004).

Heidegger compreende o *ser-aí* como um interstício de possibilidades, a sua máxima consiste no fenômeno existencial. É no existir que o *ser-aí* acontece e este acontecer só é possível mediante ao lançamento do ser no mundo ante o nosso existir, jogado diante de nós. A partir daí, o *ser-aí* é entendido como manifestação possível do ser em meio à circunstância do mundo e o movimento do existir no próprio mundo. O mundo, no pensamento de Heidegger, como expusemos, não se reduz ao contexto físico onde o *ser-aí* efetiva as suas relações, mas infere o constante da existência, está intrínseco no existir. O *ser-aí* existe na medida em que interage com o seu mundo, marcado pelas paixões, próximo aos entes que se expõem diante das suas mãos, tomando-os como instrumentos em benefício de tarefas que só tem significado quando está em peculiar consonância com as alusões do mundo junto aos seus desígnios e aos dos outros que coexistem. O *ser-aí* não se confunde com a consciência na medida em que nos permite participar do tirocínio humano sem torná-lo submisso a uma concepção subjetiva. O *ser-aí* é o antecedente da própria compreensão de subjetividade.

Destarte, o exame atento da existência, em características fenomenológicas, apresenta certa fidelidade ao pensamento de Heidegger quando o autor mantém a interrupção do convencionalismo contido em nossos conhecimentos dos fenômenos. Heidegger entende a

---

<sup>35</sup> Reflexão ontológica e ôntica fundada na existência do *ser-aí* humano. Ele direciona-se ao modo de ser do *ser-aí* manifestado na mundanidade, desse modo, a *analítica existencial* se dá na cotidianidade.

*epoché*<sup>36</sup> como propedêutica de uma subjetividade produzida em virtude da percepção dos fenômenos com o intuito de buscar no sentido do ser o que faria das coisas elas mesmas, sem ter que impugnar o seu método a uma ciência que se ocupe do estudo do “ego” em motes transcendentais.

A fenomenologia teve notoriedade em importantes correntes filosóficas do século XX, sobretudo no existencialismo, que se apresenta como uma proposta inovadora de filosofar o existir do homem, mostrando que as especulações acerca da existência e suas manifestações fossem postas em evidência. Comumente, difunde-se a ideia de que a ruptura sistemática do existencialismo perante o modelo tradicional de filosofia rejeita as problemáticas filosóficas direcionadas às problemáticas filosóficas tradicionais, uma vez que o cerne não era a função da academia, mas uma filosofia voltada para singularidade da vida calcada na existência humana. No entanto, uma possível ideia de pensar o “Pôr o Filosofar em Curso” nas bases existencialistas extrapola os limites da técnica e nos situa em um projeto filosófico autêntico.

#### 4.1.2.2 O existencialismo

Inexoravelmente, o existencialismo aponta para a limitação humana e a sua vulnerável existência, a consciência óbvia da sua finitude, as suas paixões enternecedoras, o outro como constante presente em nossas vidas e as limitações do que seja ser livre; percebemos a elucidação de um sistema filosófico que visa o enfrentamento da existência:

Entre 1939 e 1945 não fazia política. Me ocupava de literatura, vivia com meus amigos, era feliz (...) Subitamente estourou a guerra e, aos poucos, sobretudo depois da derrota e da ocupação alemã, eu me senti completamente privado do mundo que eu acreditava ter diante de mim. Encontrei-me diante de um mundo de miséria, de malefícios e desespero. (SARTRE, 1986, p.62).

Em meio às perturbações do século XX, disseminou-se a ideia de que o existencialismo não passava de uma filosofia de protesto marcada pelas dissonâncias sociais e sem nenhuma característica rigorosamente lógica. Em toda a história da filosofia, é possível claramente perceber o drama da existência presente nos sistemas filosóficos, como exemplos,

---

<sup>36</sup> O termo remete à filosofia cética do Sexto Empírico. No sentido grego, significa um perene estado de repouso da mente humana, onde rejeitamos as negações e afirmações do mundo para contemplarmos a certeza de nós mesmos a partir da nossa existência. Husserl apropria-se do termo e o compreende como “Suspensão do mundo”, uma reflexão sobre o “Mundo” inerente a si mesmo e estático em meio à temporalidade. Esse estado do “Mundo” permite ao mesmo ser pensado por uma realidade externa, que é a própria consciência do homem. No pensamento fenomenológico, “Epoché” permite aos homens refletirem sobre si em consonância com a essência e a consciência, fazendo o ser humano atingir a sua realidade “Pura”. (LALANDE, 1999)

podemos citar alguns temas dos diálogos de Platão, os solilóquios de santo Agostinho e a busca de uma verdade capaz de sustentar a realidade fundada no *cogito* cartesiano. O método existencialista aproxima-se de Heidegger quando infere a necessidade de retomada dos textos antigos em uma epopeia não mais constituída na máxima universal de uma verdade que está para além da contingência do mundo, mas que investiga os conceitos da tradição nas conjunturas do existir do *ser-aí* no mundo. É uma perene condução do homem a si próprio, confrontando-o as peculiaridades do existir.

O confrontar o existir nos autoriza a pensar o “Pôr o Filosofar em Curso”, pois uma das características cruciais da filosofia é a existência particular dos homens. Diferente da concomitante adesão de uma filosofia que reflete o seu “curso” em base empirista e positivista, visando resultados técnicos ou até mesmo posturas que vêm no processo filosófico um fenômeno de confronto de classes, direcionando a mesma em um viés marxista, Heidegger concentra a sua atenção no indivíduo, sua singularidade é motivada pela concretização existencialista ante a mundanidade. Heidegger nos põe diante de um caminho filosófico como procedimento indireto, mediado por uma metodologia pedagógica de “Pôr o Filosofar em Curso” que evidencia a especificidade do indivíduo produzindo características existências adjacentes ao entendimento de si perante o mundo, atualizando a máxima délfica *gnōthi seauton*<sup>37</sup>. Tal processo admitiria um caminho no qual o *ser-aí* possuísse um esclarecimento de sua condição existencial, portanto, as paixões, os riscos, as possibilidades, a finitude, a realidade de morte intrínseca no ser um com o outro no mundo resultaria na efetivação do acontecer filosófico na íntima relação do humano com o mundo. Um método que possibilite este acontecer revela a necessidade de uma filosofia capaz de desenvolver uma especulação conceitual do que de fato seja uma “Introdução à Filosofia”. Tendo colocado o *ser-aí* como uma possibilidade de constantes discussões, Heidegger nos situa em uma contínua atualização da essência do homem no seu existir. Este movimento atualizante do ser implica na preservação do mesmo sendo um ser fidedigno ao existir. O que implica no cuidado do ser, condição sistemática da metafísica subjetiva do *ser-aí*, diz-nos Santos, comentando o “Cuidado” no pensamento de Heidegger:

---

<sup>37</sup> Axioma grego traduzido como “Conhece-te a ti mesmo”. O aforismo encontrava-se no pátio do Templo de Apolo na cidade de Delfos. Segundo o escritor Pausanias, geógrafo grego do século II d.C e autor da “Descrição da Grécia”, o “Conhece-te a ti mesmo” desenvolveu-se em diversos significados, de modo que o termo aparece desde Platão, nos diálogos referente a Sócrates, até a famosa enciclopédia grega, a “Suda” do século X. (PAUSANIAS, 1918) Na literatura recente, podemos citar a obra “Hermenêutica do Sujeito” de Foucault, na qual o autor desenvolve uma exegese sobre o aforismo. (FOUCAULT, 2006)



Através da angústia o ser do estar-aí mostrasse como cuidado (Sorge). Cuidado do meu próprio estar-aí como ser no mundo e o dos outros em geral. O cuidar é um fenômeno ontológico fundamental, isto é, no fenômeno do cuidado o homem preocupa-se (Fürsorge) com o seu próprio existir e com o existir em geral. Isto porque o homem é um ser no mundo que, enquanto presença, é também um ser com os outros os que lhe permite a abertura para a convivência. Esse fenômeno do cuidado se dá em uma temporalidade finita.(SANTOS, 2001, p.06).

O cuidado aparece no pensamento de Heidegger como determinação ontológica do existir do *ser-aí*. Categoricamente, o cuidado admite a pluralidade do conhecimento incluso nas relações do ser um com o outro no mundo. Podemos admitir uma “filosofia do cuidado” ligada não somente a uma ontologia, mas a uma epistemologia capaz de guiar-se nas exigências peculiares do ser que se realiza em todo seu dinamismo existencial. Este conceito revela a oscilação pedagógica do pensamento filosófico de Heidegger. Ao reabilitar a metafísica que encara o ser, Heidegger inaugura uma transformação teórica que perpassa todo conhecimento humano.

O ônus heideggeriano de uma filosofia da totalidade focada na singularidade do ser traz a importância de um projeto existencial que, a partir do século XX, almeja atualizar os cuidados humanos e a formação humanizada das vivências humanas em campos relacionados ao ser um com o outro no mundo. O que confirma a máxima “moral” de Hans Jonas na qual o filósofo reedita o imperativo categórico kantiano ao determinar: “(...) aja de maneira tal que os efeitos da sua ação sejam compatíveis com a permanência de vida sobre a terra” (JONAS, 2000, p. 49). Hans Jonas nos ensina a preocupar-nos com a finitude do *ser-aí*, portanto, um ser vivente, e com tudo aquilo que ao manifestar-se como condição iminente do *ser-aí* se realiza na realidade circundante, ou seja, o mundo e os seus atributos, por isso, um cuidado com a natureza. O cuidado é o antecedente que preserva o mundo e, conseqüentemente, sua instrução é a condição da existência humana para garantir seu sustento e manutenção da sua cultura.

Em Heidegger, o cuidado renova-se conceitualmente mediante o cuidar de si promovido pelo *ser-aí*. O cuidar de si é apreender a si mesmo para compreender o que seja o ser do homem, um processo que tem o intuito de levar o ser ao entendimento do seu ser e dos entes do mundo. Heidegger demonstra o cuidado como possibilidade do *ser-aí* enquanto ser no mundo. Embora pareça uma visão pragmática do conceito de cuidado, o que Heidegger enfatiza é a realidade ontológica, pois o cuidado é visto como uma forma própria da estrutura do *ser-aí*, tal noção, por conseguinte, invoca um conceito de “Introdução à Filosofia” que foge

do esquema tradicional comumente difundido na história da filosofia. O que abstraímos do real e delegamos como atividade humanista é na verdade uma emanção do cuidado. Heidegger traduz esse cuidado como “Cura”, em “Ser e Tempo”, encontramos no mito de Higino o significado do cuidado humano:

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra( tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a Cura quem primeiro o formou, ele deve pertencer a Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se Homo, pois foi feito de húmus”. (HEIDEGGER, 2011, p.266).

Percebe-se que o cuidado é determinado como uma das características do ser, o ser que efetiva a si mesmo como ser no ocorrido do momento contínuo, mostrando que no *ser-aí* não existe nada de permanente no mundo prático, mas que todo o existente na mundanidade seria um ânimo para ser o que é. O tornar-se é a condição da existência por meio de um “Filosofar” que se põe em “Curso”, fazendo acontecer o fenômeno como uma realização que não está para além dele, mas que implica o que ele é de fato. A “Introdução à Filosofia” que Heidegger categoriza justifica-se como determinação da filosofia da existência por mostrar que introdução não é necessariamente conduzir quem se encontra fora, mas um despertar, portanto, um existente do *ser-aí*; seria esse o objetivo do acontecimento filosófico, o caminho do “Filosofar” para desvelar o real de si mesmo. Tal caminho que leva ao ser de fato, distingue-se das sórdidas concepções “dogmáticas” que o mundo moderno contempla nos seus profetas, logo, a constante busca de uma vida digna no pensamento de Heidegger é realizada na preocupação que o ser tem com outro. Todavia, não devemos esquecer que o ser um com o outro não pertence ao outro, mas estende-se ao conceito mediático do ser, a generalização do mundo como modo de ser do *ser-aí* humano:

A “generalização” é de ordem ontológica e a priori. Ela não significa propriedades ônticas que constantemente aparecem, e sim a constituição de ser sempre subjacente. Só isso torna ontologicamente possível que esse ente possa ser onticamente referido como cura. A condição existencial de possibilidade de “uma preocupação com a vida” e “dedicação” deve ser

concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico. (HEIDEGGER, 2011, p.267).

O fenômeno humano é marcado nas suas relações ordinárias por pressupostos que o leva a se afirmar no mundo, tal afirmação se dá por meio do aparato cultural, que é o que nos permite, como indivíduos, viver socialmente. É no dia a dia que o “ser-aí ganha modos que permitem que ele proceda em conformidade com o que se convencionou adequado ao seu mundo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 30). Com isso, se estabelece um grupo para agir de maneira que lhe convenha viver socialmente, no entanto, nos deparamos com certo reducionismo existencial ao tendermos às adequações estereotipadas. Neste cenário, pensar uma “Introdução à Filosofia” no caminho da existência é aparentemente confuso até mesmo aos moldes filosóficos, pois o que nos foi dado da adequação das nossas vidas a um suposto estado de sanidade não passa de uma investida curricular ou disciplinar, como vem sendo refletido em nosso trabalho. Também não podemos pensar que tal introdução se limita à especulação filosófica, o que Heidegger propõe é uma totalidade do conhecimento humano, onde as suas singularidades resultam de um modo do *ser-aí*.

As padronizações das nossas relações afetam o “Curso” do “Filosofar”, pois a liberdade do indivíduo age de acordo com o grupo que a determina, o que para Heidegger assume uma postura impessoal, pois o *ser-aí* não age na sua existência particular, mas nas adequações normativas, ele é condenado ao modelo estabelecido, assim, os indivíduos assumem na sua existência uma determinada religião, partido político, estilo musical, etc. A liberdade do indivíduo não o permite escolher conforme a sua existência, ela é simplesmente esquecida, logo, se pensamos nos padrões, nos educamos nele também. O impessoal se tornou um artifício determinante no processo filosófico.

A disseminação de uma existência inadequada é consequência das tramas do impessoal<sup>38</sup> no “curso” da filosofia, dado que não permite ao *ser-aí* compreender as suas possibilidades existenciais, uma vez que está imerso em um execrável pragmatismo. A inevitável corroboração de um sistema impessoal gera na filosofia a ação invisível do senso comum. Determinado pela pseudo-autoridade padronizada e defendida pelo senso comum, o imperativo filosófico do impessoal condena o processo do filosofar a uma “cópia”; a filosofia passa a ser mera ilusão, o que mantém o filosofar adormecido nas possibilidades do *ser-aí*.

---

<sup>38</sup> Embora o termo “impessoal” seja aplicado aos processos educativos primários, não descartamos a sua influência na educação formal, no entanto, dentro da educação formal, o “impessoal” age invisivelmente por meio de interesses particulares.

Com isso, a filosofia incorpora características autoritárias que defendem ideologias conforme o interesse de determinados grupos.

Não podemos conceber o pensamento de Heidegger de forma partidária, que comumente se prega por conta do seu dilema com o nacional socialismo, onde o estatuto ontológico do *ser-aí* é compreendido como predisposição individualista. Devemos tomar o seu pensamento a partir da problemática existencial que se volta para o cuidado, o que possibilita uma especulação filosófica que pensa as relações entre o ser e o ente, que tem como objetivo fazer a filosofia acontecer no *ser-aí*. A preocupação com o outro é de fato filosófica na medida em que se preserva a individualidade do outro, é o pensar do pensar, ou seja, a filosofia da efetivação do existir.

O curso da filosofia na perspectiva heideggeriana é determinante enquanto traz o ônus do conhecimento ao *ser-aí* humano, esse “Curso” não visa fornecer a “luz” para aquele que está desprovido dela, mas ensiná-lo a encontrar a “luz” que está obscurecida na existência. A “luz” não pertence nem ao mestre, nem ao discípulo, mas à existência, porém o seu aparecimento só é possível por meio de uma vida essencial, com isso, o filósofo, aquele que encontrou a “luz” da existência na sua singularidade mais própria, é quem orienta o outro a encontrar a “luz”. A intencionalidade do “Pôr o Filosofar em Curso” na existência do *ser-aí* humano é a de torná-lo capaz de apreender as especificidades do ser no mundo e do seu destino. Temos no pensamento de Heidegger o curso do filosofar que se funda no cuidado e na preocupação, por isso, a atividade do *ser-aí* não é estática, mas dinâmica na sua existência, o fenômeno epistemológico do *ser-aí* é um constante exercício que se funda na escolha de si próprio por meio da apreensão do conhecimento, o que nos remete a ideia socrática de que o conhecimento nos liberta da ignorância tem, aqui, uma filosofia que pretende salvar o *ser-aí* das amarras do senso comum:

A convivência recíproca daqueles que se empenham na mesma coisa alimenta-se, muitas vezes, somente de desconfiança. Inversamente, o empenhar-se em comum pela mesma coisa determina-se a partir da presença apreendida, cada vez, propriamente. É essa ligação *própria* que possibilita a justa isenção, que libera o outro em sua liberdade para si mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 179)

Escolher a si próprio não reside em uma postura padronizada e normativa, como pretendem as filosofias que remetem ao pensamento helênico, mas no entendimento da existência singular do *ser-aí*. O filosofar em Heidegger é a possibilidade que nós temos de usar a liberdade, mostrando-nos a necessidade de optarmos por nós mesmos conforme um

sentido existencial autêntico na nossa singularidade. Este projeto heideggeriano, que se dá no mundo, nos orienta ao distanciamento do impessoal que é propagado nos sistemas filosóficos como uma *mão invisível*<sup>39</sup> que atua equivocadamente sobre a formação existencial do *ser-aí*. A partir daí, podemos pensar em uma existência autêntica na formação particular do *ser-aí*. No pensamento de Heidegger não existem margem para defender aquela ou esta filosofia, mas sim para possibilitar o acontecer do *ser-aí*. Uma filosofia que se arrogue da existência opera nas suas estruturas o ensinar que atenda as demandas do fenômeno humano inserido na dinâmica do si consigo, com o outro e com o mundo.

Entretanto, como é possível situarmos o filosofar nessa condição se a nossa forma de filosofar fundou-se em terminologias lógicas? Diante de uma proposta de pensar a liberdade do *ser-aí* perante a sua resposta ao apelo do ser, como é possível escolher em meio a sistemas determinados por operações normativas? Refletindo sobre a lógica e suas estruturas fundadas na tradição, o autor reflete sobre a suposição paradoxal, que embora seja sinônimo de contradição, pode ser vista como possibilidade de sentido e reestruturação do filosofar enquanto acontecimento do *ser-aí* humano.

#### **4.2 A lógica: o raciocínio e a crítica Heideggeriana.**

Vimos anteriormente que a psicologia é uma das formas de pensar que Heidegger aponta em sua sistematização. Outra categorização do pensar, tão decisiva quanto à anterior, é a lógica. Diante do fenômeno dado e da sua constatação existencial, seria razoável encontrarmos na lógica um reduto capaz de articular o “Curso” da filosofia com os nuances constituintes do *ser-aí* humano. A tradição nos põe diante de termos que se tornaram essenciais à desenvoltura do pensamento filosófico, entre muitos, podemos citar os conceitos que se opõem à materialidade, tais como espírito, consciência, inteligibilidade, etc.

Temos nessa constituição conceitual dada pela tradição a margem para pensar o *ser-aí* humano dentro das suas capacidades cognitivas ligadas ao modo operante da razão e, portanto, como vimos anteriormente, a possibilidade de um homem racional. Na “República”, Platão pensa um homem que se guia pelos ditames da racionalidade pura, sendo que tal racionalidade é consequência da ideia originária que fundou o homem e todos os entes do

---

<sup>39</sup> Termo usado por Adam Smith na obra “A riqueza das nações” para refletir sobre a economia de mercado. Segundo o autor, embora não exista uma instituição que organize o interesse comunal, a relação entre os indivíduos se dá por meio de um simulacro ordenado, como se existisse uma mão invisível para organizar as interações humanas. Aqui, aplicamos o conceito de Smith para ilustrar a atividade “invisível” do senso comum na vida das pessoas (SMITH, 2008).

mundo; o homem é consequência de uma abstração essencial. Em Aristóteles, essa realidade dicotômica transmuta-se no conceito de natureza, desse modo, no livro I da sua “Política”, o autor grego categoriza o homem como “πολιτικό ζώο από τη φύση”<sup>40</sup>, levando-o a distinguir-se dos demais animais da natureza por ser político e racional. O homem é colocado dentro deste princípio com um ser de solução, onde é possível pensar modelos e aplicá-los conforme as exigências sociais que circundam a existência humana. Tais modelos adéquam-se a ideia de “Introdução à Filosofia” como operação externa ao *ser-aí*. Todos os homens que não se permitirem a tal “Introdução” serão considerados incapazes de atingir o filosofar, são, na verdade, desvios da essência de algo. Os “ismos” se encarregam de deslocar os conceitos para reduzir o homem as suas condições estabelecidas como critério de verdade fundado em uma lógica indiscutível e inquestionável, temos, nesse processo, uma ditadura que sucumbi o *ser-aí* humano da sua capacidade existencial de pensar a si como ser jogado no mundo, como acontecimento simplesmente dado a mundanidade, em outras palavras, a possibilidade de “Introdução” não permite que esse *ser-aí* se manifeste, e aí passamos a sofrer uma ditadura de possibilidade, estando diante da ditadura da felicidade, da crença, da moral. Somos coagidos a não sermos a nossa existência, embora sempre a somos interiormente, o “Pôr o Filosofar em Curso” exige uma revitalização da lógica e do raciocínio que a tradição colocou diante de nós. Temos a impressão que essa ideia de acontecimento filosófico seja algo condenado à utopia conceitual, entretanto, percebemos que essa rejeição da tradição não é uma totalidade, pois o que temos de instrumento para pensarmos esse próprio estado de coisa inicia-se nos instrumentos da tradição:

(...) só pode diferenciar objetos cujas medidas são grandezas. Pois ele só pode medir e com isso sempre já pressupõe de antemão a mensurabilidade. O sentar numa cadeira não é da mesma forma de dois corpos materiais se tocarem no espaço. Originariamente a cadeira tampouco é um corpo. Ela é uma coisa e, como tal, a partir de si já é relacionada com a mesa e o espaço no qual me demoro, me relaciono. O meu sentar nela é um estar aqui aberto. O sentar é usar um utensílio. (HEIDEGGER, 2001, p. 215).

Heidegger critica essa pretensão de “Introdução à Filosofia” dentro dos moldes da lógica tradicional pelo fato de a mesma ter levado a filosofia ao imperativo da ciência, ou seja, à técnica. Seria uma anulação do pensar autêntico sobre o projeto de realidade mundana como modo de ser do *ser-aí*. Em outras palavras, esta racionalização lógica, adéqua-se ao que o filósofo alemão chama de esquecimento do ser. Como vimos, a “Introdução à Filosofia”

---

<sup>40</sup> “Animal político por natureza”.

pensada por Heidegger não pensa o fenômeno “Homem” e “Mundo” como consequência distintiva de entes que habitam a espacialidade. Não é função da ciência estabelecer critérios de demarcação dos entes. No ensaio “O que é a Metafísica”, Heidegger não somente critica as ciências da natureza, como também rejeita a sua pretensão de investigar o ente sem que haja nada além do ente.

Heidegger encontra no pensamento de Nietzsche, e por isso o resgata, uma das primeiras oposições ao saber guiado em ideários voltados para a racionalidade incondicional. As acepções que pretenderam uma “Introdução à Filosofia” como discurso da exterioridade a interioridade amortizaram a metafísica a um problema lógico. O pensar tornou-se raciocínio e argumento, deixou de ser modo de ser da totalidade para ser faculdade cognitiva do ser humano. A “Introdução à Filosofia” em tais características não permite ao *ser-aí* perceber-se como mundo ou como aquele que possibilita o mundo por ser dotado de mundanidade. O homem de Nietzsche transforma a “Introdução à Filosofia” por pensar as velhas amarras como superação de algo, faz o homem superar o homem para tornar-se o *Übermensch*<sup>41</sup>:

Na identidade filosófica atribuída a Nietzsche, a filosofia de Heidegger alcança o estado de plena identidade consigo mesma – identidade filosófica e biográfica conquistada polemicamente em duas frentes: a política, em face da ideologia nazista, e a universitária, em face das diretivas mais em voga nas cátedras filosóficas da Alemanha (NUNES, 2000, p. 17).

Heidegger identifica na obra Nietzsche uma análise da lógica que se situa além das determinações tradicionais, o que nos permite refletir a lógica enquanto fenômeno do próprio refletir, assim, a lógica tornou-se uma das expressões mais autênticas do pensamento. A metafísica esqueceu o ser e adaptou-se aos diversos conceitos do tempo e do espaço. Os conceitos gregos foram habituados à metafísica medieval, tendo o seu apogeu com o advento

---

<sup>41</sup> Em 1896, o filósofo alemão Alexandre Tille, traduziu o termo como “Beyond-Man”. Common Thomas, tradutor e crítico de Nietzsche, traduziu o termo como “Superman”, entretanto, foi na peça “Man and Superman” de George Bernard Shaw que o termo “Superman” apareceu primeiro. Nos anos 50 essa tradução foi refutada por Walter Kaufmann, filósofo e poeta alemão. Segundo Kaufmann, o fracasso dessa tradução foi devido a forma como se absorveu a palavra “Uber”, diferente da tradução latina, que entende o prefixo como “além de” ou “acima de”, na língua inglesa o significado foi alterado. Segundo Fredric Wertham, psiquiatra e crítico da mídia de massa, essa mudança de significado é visível mediante a associação que a literatura inglesa fez com o “Superman” dos quadrinhos ao conceito de Nietzsche. A consequência dessas trocadilha de palavras fez alguns estudiosos optarem pelo termo “Superman” ou simplesmente reproduzir a palavra em alemão. “Uber” designa superioridade, transcendência ou até mesmo excesso dependendo de como seja aplicada. “Mensch” conota espécie humana, não especificando um homem em particular. No pensamento de Heidegger, a intenção de Nietzsche é a de pensar o humano em toda sua potencialidade, de modo que esse humano supera a si mesmo. Nesse sentido, o “Além de” implica fazer o ser acontecer em si mesmo, com isso, entendemos essa proposta de superação do “Homem” como circunstância a qual o *ser-aí* se estende ao modo de ser de si, do outro e do mundo. (LAMPERT, 1986)

da ciência moderna. Diante dessa forma de pensar, a lógica foi conclamada como resolução dos fenômenos ligados ao intelecto humano. O “Pôr o Filosofar em Curso” implica em conceber o pensamento não “logicamente”, o que significa que devemos nos apropriar dos instrumentos da tradição para pensar o “não pensamento” do pensado. É nesse contexto que Heidegger põe-se a discutir as interfaces de pensamento como não pensamento contido nos fragmentos de Heráclito.

#### 4.2.1 Heráclito e Heidegger.

O pensamento de Heráclito foi analisado a partir da “Introdução à Filosofia” convencional, assim, a filosofia de Heráclito foi encarada como uma série de fragmentos que compõe uma discussão ligada à metafísica. Em uma proposta de “Introdução à Filosofia” calcada a partir de “Pôr o Filosofar em Curso” orientado por Heidegger, temos um olhar sobre o filósofo pré-socrático que se orienta além da dinâmica tradicional, pois toda e qualquer manifestação do pensar é consequência de uma realização dotada de si mesmo como inexorável manifestação do sempre manifestado. Nesse sentido, a filosofia de Heráclito não é explicitada pelas interpretações da tradição, como constatamos no pensamento de Platão, Aristóteles, na tradição helenística e na cristã. A tentativa de pensar Heráclito, inaugurada por Platão e fortemente vista na Filosofia Ocidental, dogmatizou o pensamento heraclitiano e operou na sua estrutura um afastamento da essência do seu filosofar. É nessa perspectiva que acreditamos que a análise de Heidegger sobre o pensamento do filósofo grego pode nos mostrar facetas do filosofar como um inexorável acontecimento filosófico.

Para Platão, o “Ser” é compreendido como a mais pura verdade do real, a realidade autêntica é a realidade da verdade contida no mundo extramundano, enquanto a sensibilidade categoriza-se inautenticamente como mera cópia da realidade verdadeira. Platão distingue a sensibilidade da inteligibilidade, o “Ser” é uma realidade separada da “Mundanidade”, contudo, para Heidegger, a dicotomia dualística de Platão constitui-se como manifestação de unicidade do “Ser”, segundo o filósofo da Floresta Negra, o “Ser” se dá na aparência não como causalidade consequente do “Ser”, mas como inerência da sua existência, uma manifestação essencial do próprio *ser-aí*, dessa forma, o aparecer fenomênico do “Ser” é inerente ao “Ser”. Por conseguinte, Platão compreende o mundo extramundano isolado do “Ente”, enquanto Heidegger transcende a “Introdução à Filosofia” tradicional e concebe a duplicidade como conjectura do “Pôr o Filosofar em Curso” realizado em um pertencer sempre conjunto de si mesmo. A fixação dessa filosofia inaugurada por Platão disseminou-se



na filosofia Ocidental e estabeleceu uma análise de fundamento direcionada ao “Ente” enquanto possibilidade de entendimento do mundo dicotomizado, o que significa o esquecimento do “Ser”. O “Ser” deixou de ser o mote de si mesmo como manifestação da totalidade e da unicidade presente nas estruturas fundamentais do *ser-aí*, a finitude deixou de ser si mesma e conseqüentemente tornou-se algo extra si mesmo, ou seja, infinito, o que contradiz radicalmente o acontecimento humano, uma vez que o filosofar é algo particular ao *ser-aí* humano em toda sua inteireza consigo e com o mundo. Não nos é possível, segundo Heidegger, na “Introdução à Filosofia” tradicional, pensar a realidade própria do “Ser”. Esse direcionamento da filosofia ao “Ente” constitui-se como o bojo fundamental da metafísica escrita nas páginas do pensamento grego. O afastamento do “Ser” na visão heideggeriana é perceptível na linguagem que a própria tradição atribuiu ao pensamento dos pré-socráticos, onde a fragmentação é entendida como deficiência do pensar sistemático e conceitual determinado na filosofia póstuma, o que traduz a origem da “Introdução à Filosofia” afastada do “Pôr o Filosofar em Curso” objetivizado pela pretensão de alcançar o “Ser”.

O ponto crucial da nossa investigação consiste na crítica que o problema suscita à lógica, pois percebemos que se trata de um problema de origem, pois as suas conotações lógicas elucidam proposições inerentes ao “Ser”. Nos fragmentos de Heráclito desenvolvem-se explicitamente pensamentos forjados pelo paradoxo, que a partir das contradições geram a lógica tradicional em definições metafísicas. O delineamento de cada definição fundou o caráter disciplinar da filosofia, fazendo da “Introdução à Filosofia” um processo do externo para o interno, transformando o saber filosófico conforme a dicotomia dualística inaugurada na filosofia de Platão. Nesse sentido, para o filósofo da Floresta Negra, a lógica tornou-se mais um “ismo” de expressão do conhecimento, negou-se o opúsculo universalista reconhecendo a sensibilidade e a materialidade como realidade decadente aparente. A lógica não atingiu o “Ser” na sua essência, pois a “Introdução à Filosofia” tradicional determinou-a como conjunto de catamênios que estabelecem ou não a possibilidade de pensar algo. O “Ser” é compreendido a partir das multifacetadas do saber, isso significa dizer que entendemos o mundo a partir de áreas do conhecimento, não atingimos os “Entes” a partir deles mesmos, mas na diversidade externa e pluralista da *episteme*, que na verdade opera a impossibilidade de pensar a realidade por ela mesma.

Neste sentido, a estrutura lógica da “Introdução à Filosofia” em termos tradicionais gera no interior do *ser-aí* a impressão de que está alcançando o filosofar, quando, na verdade, opera-se um acobertamento do filosofar essencial, que compreendemos aqui como “Curso” interno que se realiza na própria internidade e finitude. A tradição nos colocou diante de uma

dicotomia lógica: lógica com estrutura que forma o pensamento e lógica dotada de sentido que faz o “Ente” ser possível enquanto essencialidade. Segundo Heidegger, a consequência desse estado de coisa é o reducionismo do pensamento a uma mera estrutura normativa pré-delineada para confirmar a validade e não validade das proposições, o introduzir normativo não parte do “Ente” enquanto “Ente”, mas de um conjunto de regras e pressupostos. Percebemos que para o autor de “Ser e Tempo”, o filosofar permanece na externidade, não se atingi a sua essência, e é nesse sentido que reside o esquecimento do ser. Vimos que a verdade no sentido heideggeriano é consequência de um desvelamento, portanto, o pensamento não acontece por intervenção, mas no próprio “Ente”, o que traduz o projeto fenomenológico de voltar-se para as coisas a partir delas mesmas:

O homem inculto é aquele que não consegue compor nenhuma imagem diante da coisa em questão, é aquele que desconhece como se dá uma relação com a coisa e como a relação deve sempre ser novamente conquistada, que desconhece, ainda, que a relação só se deixa conquistar na pronúncia da coisa a partir da coisa nela mesma. A expressão tão usada, isso é lógico, constitui na maior parte das vezes um sinal de que se desconhece a coisa em questão. Pensar logicamente, obedecer o lógico ainda não garante o verdadeiro. O ilógico pode muito bem abrigar em si o verdadeiro (HEIDEGGER, 2002, p. 126).

Percebemos que para Heidegger este “Pôr o Filosofar em Curso”, por romper com a “Introdução à Filosofia” tradicional, nos permite pensar a verdade em elementos que para a tradição são condenados à falência lógica, são ilógicos e sem fundamentação. Segundo Heidegger, os fragmentos de Heráclito não atendem aos princípios da lógica tradicional, tornando-se inautênticos por não relacionarem-se às regras clássicas da lógica, a saber, princípio de identidade, não contradição e terceiro excluído. A rejeição do pensamento de Heráclito, segundo Heidegger, é um exemplo claro do esquecimento do ser, tornando impossíveis os conhecimentos que estejam fora da redoma normativa. A “Introdução à Filosofia” pensada por Heidegger visa orientar-se em toda e qualquer expressão do conhecimento humano, pois, como foi constatado anteriormente, o mundo em todo seu dinamismo realiza-se como modo de ser do *ser-aí* humano. Rejeitar o que está fora da redoma, pelo fato de não atender às regras lógicas, é não permitir que o filosofar desenvolva o seu curso como acontecimento.

Para permitir o “Curso” do “Filosofar” se faz necessário conclamar um olhar para a metafísica e para a lógica que atenda aos princípios que permeiam o *ser-aí*. Essa pretensão heideggeriana emprega uma explicitação conceitual que visa apropriar-se dos conceitos

tradicionais para analisá-los em um discurso que se caracteriza pela anástrofe do que foi assumido como filosofar. Heidegger opera esta tentativa sobre os fragmentos que compõem a obra de Heráclito, não se trata de mera historiografia do autor pré-socrático, mas de um reconhecimento de se pensar a filosofia como expressão fundamental do *ser-aí*, o que autoriza o filosofar acontecer como manifestação do próprio modo de ser do homem. Segundo o filósofo alemão, o “Curso” do “Filosofar” implícito nos fragmentos de Heráclito pode nos revelar a originalidade do “Filosofar”. A origem, como foi posto na reflexão sobre “O que é Isto, a Filosofia?”, mostra-se na gênese grega como um modo de ser do *ser-aí* na sua singularidade e particularidade mais essencial, todavia, é no pensamento de Heráclito que Heidegger identifica o “Curso” do “Filosofar” no pensamento do não pensado. Parece-nos razoável concebermos esse “não pensado” como mote conceitual do pensamento que fundou a filosofia em sua essência, contudo, nos questionamos sobre a validade da filosofia póstuma como sendo não filosofia. Temos a impressão de que o filosofar nunca passou de um simulacro; atribuir à filosofia ocidental estes parâmetros torna-se problemático quando radicalizamos os conceitos tomando-os como mera representação normativa da lógica, portanto, perguntamo-nos: de que forma podemos pensar a lógica como condição basilar do “Curso” filosófico? Heidegger nos leva a pensar, mesmo com o esquecimento do ser, se é possível pensar o “não pensado” dentro de uma tradição convencional da “Introdução à Filosofia” sem rejeitarmos a desenvoltura que a tradição determinou à cultura dicotômica do pensar. Ao esquecer o ser, a tradição entende a filosofia como ponto de partida; é nesse “ponto de partida” que reside o modo de ser do filosofar conforme as exigências do *ser-aí* humano. O fato de encontrarmos uma possibilidade de reflexão em torno do “não pensado” nos permite refletir sobre a questão, mesmo que o “não pensado” seja o ponto de partida para esta reflexão. A essência do filosofar não se separa dos encobrimentos do próprio filosofar. Desse ângulo, admitimos a compreensão da verdade como desvelamento, o esquecimento do ser foi necessário para impetrarmos no “não pensado” com o objetivo de pôr a “Filosofia” em “Curso” sem cairmos nos conceitos transmutais que fundaram a tradição. Para Heidegger, os fragmentos de Heráclito tornam-se essenciais na medida em que torna impossível pensar a causalidade como ser e efeito do ente mundano, permitindo um acesso aos enigmas do ser, o qual encontrará o acontecimento dos fatos filosóficos na poesia, em outras palavras, a copertinência do “Ser” e do “Ente” como modo de ser do *ser-aí*:

Interpretamos a mesmidade como comum-pertencer (co-pertinência).  
Facilmente se representa este comum-pertencer no sentido da identidade,

pensada mais tarde e universalmente conhecida (...) O ser é determinado a partir de uma identidade, como traço dessa identidade(...) A mesmidade do pensar e ser, que fala na proposição de Parmênides, vem mais longe que a identidade metafísica, que emerge do ser e é determinada como traço dele (HEIDEGGER, 1973, p. 379).

Nesse sentido, Heidegger compreende esse fenômeno como diferença ontológica, a qual se situa nos métodos tradicionais de “Introdução à Filosofia”, que em termos metafísicos significa rejeitar a diferença entre “Ser” e “Ente”. Devemos salientar que o pensamento de Heidegger em torno dessa questão pode nos causar um estranhamento, pois verificamos que a “Introdução à Filosofia” tradicional funda-se justamente nas distinções representativas de “Ser” e “Ente”, o que resulta conceitualmente em uma diferença. Uma vez que o “Ente” torna-se representatividade do “Ser”, temos incontestavelmente o estatuto de diferenciação, o que configura com clareza a ideia de “Introdução à Filosofia” a partir de determinadas formas de se pensar a filosofia. Heidegger vai além desta interpretação, segundo ele, a posição metafísica da tradição traduz a si mesma como sendo abstração de determinados aspectos do “Ente”, fazendo-o afirmar-se não nele mesmo, mas no “Ser” que o possibilitou, forjando na diferença uma posição onde o “Ente” não se distingue do “Ser”, mas se confunde com ele. Para o filósofo alemão, é necessário ir à gênese do pensamento grego para compreender o sentido autêntico da diferença.

Heidegger volta-se para os fragmentos de Heráclito para resolver os impasses conceituais causados pela tradição lógica e metafísica indultadas pela tradição, o que comprova a existência de uma “Introdução à Filosofia” que não introduz o filosofar. Compreender a diferença entre “Ser” e “Ente” complica na medida em que somos guiados pelas perspectivas de atribuição, ou seja, pela visão multifacetada do saber, no entanto, a diferenciação nos faz elucidar a presença daquilo que se mostra diante de nós. Uma das formas de compreender este desempenho é o que encontramos nos fragmentos de Heráclito, pois é nas transmutações “não pensadas”, marcadas pela “não compreensão” representativa como pretende a metafísica tradicional, que encontramos o “Ser”, pois é na retirada que o “Ser” torna-se possível ao entendimento. Esse “Ser” que é e deixa de “Ser” pela contradição mostra na contrariedade as bases da sua constituição e, nesse momento, acontece o filosofar na sua essência mais própria. Para “Pôr o Filosofar em Curso” nesse contexto, é preciso livrar-se do olhar metafísico, que por estabelecer categorias e conceitos do real, não nos permitiu contemplar o sentido originário do filosofar, a verdadeira “Introdução à Filosofia”:

Como instância de decisão sobre a essência de ser, a lógica é, em si mesma, não apenas questionável e incompetente para fundamentar como essa instância, ou seja, a relação do ‘positivo’ e ‘negativo’, nunca se deixa encontrar no pensamento originário. Obrigamos *Phýsis* e *κρύπτεσθαι* a uma relação que lhes é inteiramente estranha quando interpretamos a junção em que ambas são unidas em sua essência como carril do relacionamento lógico entre ‘positivo’ e ‘negativo’. (HEIDEGGER, 2002, p. 168)

Heidegger deixa claro que a forma pela qual a metafísica analisou a questão não possibilitou o “Curso” do “Filosofar” na medida em que pensou o “Ser” apontando para os “Entes”. Partindo de uma “Introdução à Filosofia” na qual o filosofar sempre esteve presente, podemos reconsiderar a contrariedade no pensamento de Heráclito como possibilidade de pensamento voltado para a essência do próprio filosofar, nesse caso, a contradição como invalidade funda-se somente na lógica tradicional. Não podemos reduzir a gênese pré-socrática aos conceitos de justaposição desenvolvidos pelas categorias formais da lógica. Para o autor de “Ser e Tempo”, a gênese cosmológica dos pré-socráticos é consequência da seguinte explicitação: “(...) a junção que reajunta o surgimento no encobrimento e no abrigo, permitindo, assim, que o surgimento vigore como o que se aclara a partir do abrigo do encobrimento”. (HEIDEGGER, 2002, p. 171).

#### **4.2.2 Alétheia (ἀλήθεια) e o “Curso” do “Filosofar”.**

Qual a relação do “Pôr o Filosofar em Curso” com o “Abrigo” do “Encoberto”? Percebemos que a “Introdução à Filosofia” convencional direciona a “Filosofia” a um estado onde a mesma subsiste em um “Abrigo” cujo âmbito deve ser impetrado. O “Abrigo” proposto por Heidegger, quando analisa o pensamento de Heráclito, rejeita a “Introdução à Filosofia” que parte da exterioridade para a interioridade, o “Abrigo” não é um ocultamento da filosofia, mas um constante surgimento do que sempre é. Nesse sentido, o termo “Alétheia” configura-se como modo operante do “Curso” filosófico enquanto acontecimento do próprio filosofar. Segundo o ônus heideggeriano, a “Alétheia” presente na filosofia *Phýsis* permite o “Curso” do filosofar por traduzir-se como “Verdade”, todavia, essa verdade não pode ser compreendida por operações lógicas que estabelecem relações de enunciados e de proposições. Vimos que é no desvelamento que se dá o acontecimento do filosofar, a “Verdade” aqui elencada é o próprio “Desvelar”. A filosofia Ocidental encarregou-se de interpretar a “Alétheia” em diversas significações, tendo como pressuposto fundamental as estruturas lógicas, onde se liga a coisa ao intelecto por meio do enunciado. Nessa contenda, a

“Verdade” traduziu-se como adequação<sup>42</sup> do conhecimento a coisa. Diz-nos o autor em “Ser e Tempo”: “1 - O ‘lugar’ da verdade é o enunciado. 2 – A essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto” (HEIDEGGER, 2006, p. 284). Para Heidegger, esse princípio de “Adequação” suscitou diversas categorias conceituais ao longo da História da filosofia ocidental. A questão em Heidegger não é a de rejeitar a adequação do enunciado à coisa, mas de analisar as expressões que concordam com a coisa enquanto ela mesma; é no “como tal” da coisa que reside o trânsito do filosofar. Para realizar a “Adequação”, faz-se necessário que o “Ente” aconteça para em seguida operar a predicação lógica. A verdade proposicional só é possível mediante o surgimento do “Ente”, temos aqui a necessidade de uma atividade que anteceda a própria “Adequação”, o “Ente” enquanto existente não depende da “Adequação”, pois ele é em si mesmo. A verdade reside no desvelamento, assim, o “Ente” precisa ser desvelado para poder passar pelo processo de “Adequação”. Segundo Heidegger, esse reconhecimento do “Ente” que se dá no desvelamento é compreendido como verdade ôntica. Percebemos que Heidegger desloca a verdade da proposição para o “Como tal” originário do “Ente”. O desvelado não é a essência, portanto, não é reconhecido por Heidegger como verdade. O desvelar exige potencialidade de algo, a verdade não se orienta a partir do “Ente” ou por meio do “Ente”, mas volta-se para o próprio “Ser”, o que implica dizer que a verdade é ontológica. A “Alétheia” designa o sentido autêntico de verdade quando considera as condições do “Ser”, porém, a necessidade de uma “Introdução à Filosofia” vinculada ao caráter disciplinar condicionou a verdade aos ditames da conformidade entre juízo e objeto, esse ato cognitivo forja o sentido autêntico de operação humana em torno da realidade mundana que o cerca. Para o autor da Floresta Negra, a “Alétheia” permaneceu

---

<sup>42</sup> Embora o conceito de “Adequação” seja introduzido pelo neoplatonismo judaico do filósofo judeu Isaac Israel Ben Salomão, conhecido como Isaac Israelense, foi somente no opúsculo de Santo Tomás de Aquino que o conceito elevou-se a estrutura sistemática, tendo importância lógica significativa na filosofia póstuma. Na obra “Verdade e conhecimento: questões disputadas ‘sobre a verdade’ e ‘sobre o verbo’ e ‘sobre a diferença entre a palavra divina e a humana’”, Tomas Aquino explica o conceito da seguinte forma: “(...) a noção de verdade no intelecto encontra-se tão logo o intelecto comece a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas que lhe corresponda, de modo que entre as duas coisas possa aplicar-se a adequação. Mas o intelecto que forma a quiddidade das coisas tem somente a semelhança das coisas existentes fora da alma, como também o sentido enquanto recebe a espécie sensível. Mas, quando começa a julgar a coisa apreendida, então este juízo do intelecto é algo próprio dele que não se encontra fora na coisa; mas, quando se estabelece a adequação ao que está fora na coisa, o juízo diz-se verdadeiro; então o intelecto julga a coisa apreendida quando diz que alguma coisa é ou não é, o que é próprio do intelecto componente e dividente (...), daí que a verdade se encontra primeiramente na composição e divisão do intelecto” (AQUINO, 2002, p. 167). Percebemos na explicação de Tomas de Aquino, que o problema da “Adequação” está relacionado com a “Verdade”, mesmo interligada com a coisa, o sentido essencial não é a coisa, mas o intelecto, ou seja, uma apreensão; a “verdade” acontece quando existe o processo de adequação entre o intelecto e a coisa, o que foi traduzido pela tradição como faculdade de abstração, o meio pelo qual se chega a essência da coisa, contudo, conclame-se que essa essência subsiste na inteligibilidade.

adormecida tanto na filosofia grega quanto na filosofia póstuma, mas o seu ocultamento não significa ausência. É na “Alétheia” que reside o acontecimento da filosofia em sua originalidade mais expressiva: “(...) precisamente porque a Alétheia nunca é nomeada no pensamento da origem, permanecendo o seu não dito, é que ela constitui no dito originário aquilo a partir do que fala o pensamento originário.” (HEIDEGGER, 2002, p. 184).

O modo operante da “Alétheia” funda-se na sua capacidade de fazer acontecer o desvelamento. Heidegger desenvolve as bases de um problema, entretanto, temos a impressão de que esse surgimento do desvelamento promovido pela “Alétheia” traduz-se em um discurso enigmático. Devemos compreender que todo desvelamento traz consigo a possibilidade do velamento, o que permite o seu surgimento. O oculto é a essência da “Alétheia”, pois o desvelar para tornar-se em si mesmo necessita do velamento, o que faz Heidegger afirmar o seguinte: “(...) a Alétheia não é uma abertura presunçosa, mas o desencobrimento do encobrimento” (HEIDEGGER, 2002, p. 185). O desvelamento que se origina do oculto move-se contra a “Introdução à Filosofia” tradicional na medida em que parte do “Ente” para alcançar o “Ser”. O desvelar do oculto põe o “Filosofar” em “Curso” por pretender revelar o “Ser”. Mas, como poderemos compreender esse aparecimento do “Ser”?

O autor de “Ser e Tempo” concebe o aparecimento do “Ser” em uma luminosidade natural que se origina de algo abstruso. A sombra destaca a luz que se contrapõe à luminosidade, todavia, sem o mínimo de sombra, o que nos resta é a luz em toda sua intensidade, o que sucumbe o obscuro. Apropriando-se poeticamente das relações subjacentes entre a luz e a sombra, Heidegger compreende que a luz fundada na obscuridade é consequência da sua inversão, que é sombra, essa contrariedade permite que o obscuro revele-se. Todo desvelamento é retirado do oculto, esse processo se dá por meio de um acontecimento onde o “Ente” é o desvelamento e o “Ser” o oculto, nesse momento o “Filosofar” é posto em “Curso”. Desvelar significa ausentar-se, pois o “Ser” só se torna acessível em meio à retirada. É no lapso dessa retirada que o “Ser” torna-se visível em essência, permitindo-nos compreender a essência do “Ser” que, segundo Heidegger, manifesta-se nas constituições essenciais do *ser-aí* humano. Percebemos que esse estado de coisa nos situa em nossa problemática inicial, a de entender a filosofia como uma atividade própria do ser humano enquanto humanidade inerentemente filosófica, o que traduz a nossa objeção em entender o filosofar como despertar; todo despertar exige um adormecido e esse adormecido é a própria filosofia.

### 4.3 O pensar filosófico.

A “Psique” e a “Lógica” nos mostrou o caráter instrumental do “Curso” filosófico, mas partiram da objetividade para empreender essa façanha. Por isso, encontramos na “Filosofia” a forma de pensar que “move” a filosofia para a sua interioridade. Na filosofia encontramos de fato o acontecimento do dado sempre presente, trata-se da forma mais significativa do pensar, pois “O mais grave é que nós ainda não pensamos: ainda não, apesar de que a situação do mundo continuamente dá mais o que pensar” (HEIDEGGER, 2005, p. 126). Diante dessa confirmação, nos perguntamos: será que podemos de fato fazer acontecer a filosofia? Heidegger nos apresentou um pensar que se funda no “Não pensado”, assim, ele nos coloca em condição conceitual de negação da transmutação conceitual, o que foi promovido pela metafísica, aqui retornamos para o “Fim da Filosofia”, pois o pensar filosófico implica em um pensar “Não metafísico” e, por negar à metafísica, tal pensamento transcende a própria metafísica, temos em Heidegger o pensamento da negatividade, portanto, o “Fim da Filosofia” em suas características tradicionais, uma “Introdução à Filosofia” que rejeita sem excluir o aparato dado pela tradição para fazer acontecer o filosofar, que concomitantemente afirma-se no modo do *ser-aí* no “Mundo”. A partir do pensar filosófico, podemos pensar o homem, não reduzido a racionalidade ou animalidade instintiva, como um modo de ser de uma totalidade, onde a sua existência é sempre, esse reconhecimento não é uma introdução em um universo singular de uma realidade específica a partir dos significados que dizem o mundo, mas um salto em si mesmo que transcende o caráter existencial ao seu sentido autêntico. Como falara Nietzsche, é o tornar-se si mesmo, mas Heidegger vai além de Nietzsche, pois ele identifica essa existência em toda mundanidade, nós somos e “mundo” e “mundo” somos nós, jamais seremos introduzidos, por que já estamos nessa realidade, na verdade, somos a própria realidade. O “Pôr o Filosofar em Curso” é essa compreensão de si como sendo no “Mundo” e com o “Mundo”.

A “Introdução à Filosofia” no pensamento de Heidegger revela o próprio filosofar; a filosofia é o próprio sentido, pois é nela que o “Pôr o Filosofar em Curso” nos põe em condições de percebermos no real a realidade de nós mesmos. O “Pôr o Filosofar em Curso” é o afeiçoamento da transcendência, o humano acontecido em meio a sua estrutura ontológica, é a partir desse fato que o filosofar acontece e, mesmo que a separação e dicotomias da “Introdução à Filosofia” tradicional nos permita perceber o mundo em fragmentação, não deixaremos de ser filósofos, pois para fazer essa filosofia acontecer como o “Curso” de si mesmo, basta sermos homens. Pensarmos a filosofia como “Introdução à Filosofia” no



sentido disciplinar é fazer o filosofar desenvolver-se como paradoxo em relação ao conhecimento, diz-nos Stein:

É por isso que, nessa tarefa, os computadores substituem, com progressiva eficiência, a mente humana. Quanto mais matematizável o universo, tanto mais cientificamente conquistável. Essa conquista a filosofia jamais poderá disputar. Se ela o pretendeu algum dia, sob este ponto de vista, ela terminou hoje como filosofia. (STEIN, 2002, p. 25).

O “Pôr o Filosofar em Curso” faz a filosofia acontecer em uma situação impossível à “Introdução à Filosofia”, o acontecimento se dá no extremo da multifacetaldade, onde a plurisignificação encontra-se em uma realidade ontológica que escapa ao pensamento e transforma-se em “Não pensamento”. O que a ciência não pode atingir funda no “não atingido” o “Curso” do filosofar. A “Introdução à Filosofia” nos motes da tradição demarca a filosofia, já o “Pôr o Filosofar em Curso” assume o “não demarcável” nos situando no mundo, assim, afirma o filósofo da Floresta Negra:

Estamos situados fora da ciência. Em vez disso, por exemplo, estamos diante de uma árvore florida – e a árvore está diante de nós. Ela se apresenta a nós. A árvore e nós nos apresentamos mutuamente à medida que a árvore aí está, e nós diante dela. Na relação mútua – aí estar colocados um em frente ao outro. A árvore e eu somos (HEIDEGGER, 2005, p. 146-147).

Heidegger entende que a afirmação do homem se dá em cada existente do “Mundo”, pois o “Mundo” é uma expansão daquilo que cada um de nós somos. Esse despertar nos tornará livre para pensarmos a nossa existência e, por isso, a “Introdução à Filosofia” não será mais introdução, mas um “Pôr o Filosofar em Curso”.

## 5. CONCLUSÃO

A metáfora do “Pôr o Filosofar em Curso” nos guiou em um caminho onde o próprio caminhar não é um trajeto, mas um acontecimento. A tradição determinou que esse acontecimento dar-se como um produto da razão, toda e qualquer “Introdução” assumiria assim uma condição que parte da exterioridade para interioridade, contudo, Heidegger coloca em xeque essa pretensão e inaugura um introduzir ao filosofar que rejeite a própria “Introdução à Filosofia”; o nosso filósofo entende a “Introdução à Filosofia” como um fenômeno intrínseco da essência humana, portanto, um produto do próprio *ser-aí* humano.

O modo operante do nosso trabalho centralizou-se em uma reconstrução do conceito de “Introdução à Filosofia” que a partir da máxima “ser homem já significa filosofar” (HEIDEGGER, 2008) entendeu essa introdução como sendo constituído em uma filosofia dado a si mesmo conforme o apelo do ser, o que Heidegger chama de “Pôr o Filosofar em Curso”. Heidegger não rejeita o papel da tradição perante a forma como se entendeu a filosofia, no entanto compreende que mesmo existindo um ponto comum, dado pela linguagem, entre a “Introdução à Filosofia”, do exterior para o interior, e o caráter de interioridade fundado na *analítica existencial*, não podemos negar o abismo presente em tais categorias. Com efeito, a pergunta de como se dá esse “Pôr o Filosofar em Curso” nas estruturas internas do *ser-aí* humano, nos levou a concluir que Heidegger rejeitou o conceito tradicional de “Introdução à Filosofia” para refletir sobre a constituição ontológica do ser-no-mundo, mote basilar do *ser-aí*, e fundamentação necessária para investigar o sentido do ser, objetivo da sua principal obra “Ser e Tempo”; que o “Pôr o Filosofar em Curso” pertence a estado de formalidade presente nos princípios constitutivos da mundanidade do mundo mediante o qual os entes vêm ao nosso encontro para tornassem acessíveis as nossas atividades ordinárias; que os entes intramundanos acontecem em categorias dotadas de sentidos específicos demarcados pela universalidade e abertos a realidade essencial do *ser-aí*; que a “Introdução à Filosofia” se encontra sempre presente nas pré-configurações oriundas do cotidiano mediano impessoal do *ser-aí* humano, mas que precisa ser despertada, o que levou o nosso trabalho a conceber o caminho do ser como metodologia, não no sentido tradicional de método, mas axioma para problematizar o acontecimento filosófico; que o conceito heideggeriano de “Introdução à Filosofia” deve ser compreendido como um dos princípios basilares da questão do ser, tal pretensão exige uma análise sobre a filosofia que perpassa o pensamento do autor, que volta-se para linguagem e para fenomenologia com o objetivo de adentrar na problemática ontológica fundamental; que genealogia da filosofia contida no

pensamento do filósofo seja sedimentada, em questões que fundam-se no sentido do ser e nas necessidade do *ser-aí*.

Cabe notar que a apresentação dos conceitos de “Introdução à Filosofia” e “Filosofia” nos lançou luz ao problema do ser, ou em termos mais significativos: o esquecimento do ser frente à filosofia do Ocidente. Essa explicitação deve-se ao objetivo do primeiro capítulo desta dissertação, a qual teve em vista as caracterizações que definiam a dinâmica argumentativa do nosso objeto, perpassando os textos “O que é Isto - a Filosofia?”, “Introdução à Filosofia”, “O Fim da Filosofia”, “Carta sobre o Humanismo”, no qual foi posto em evidência as considerações peculiares e peremptórias do processo filosófico. Nessa perspectiva foi apresentado os conceitos que fundaram o nosso trabalho, a saber, Filosofia, Caminho, Liderança, Vocação e Acontecimento. Guiados por tais argumentações, não extenuamos esforços em discutir o processo da linguagem nos opúsculos que fizeram a filosofia acontecer na sua essencialidade.

Referente ao capítulo citado destaca-se duas questões: (1) é possível afirmar que a interpretação do conceito de “Introdução à Filosofia” de Heidegger é presente nas conferências filosóficas do autor, determinando assim o quanto é importante analisar as suas obras póstumas, apresentada em especial nesse trabalho na preleção “Introdução à Filosofia”, pois na medida em que o autor colocou-se a serviço da uma possível definição do que seja a filosofia, ele determinou os parâmetros da “Introdução à Filosofia”, que na análise do seu pensamento caracterizou-se ontologicamente a partir das exigências do *ser-aí*, mostrando-nos a problemática acerca do “Pôr o Filosofar em Curso” no interior do ser humano, o que ressaltamos como “despertar filosófico”, provando assim, que a disposição do *ser-aí* diante do mundo, mostra-se enquanto atividade inerente do modo de ser do mundo, o que elucida a atividade do ente na impessoalidade cotidiana do mundo, levando-nos a perguntar sobre a metodologia desse alvitre litígio. (2) Como implicação alegórica da linguagem trazida a tona na análise da “Carta Sobre o Humanismo”, poder-se-ia agregar investidas semânticas como, por exemplo, o caráter metafórico do “Pôr o Filosofar em Curso” ao filosofar em sua essência existencialista, na qual expusemos brevemente no terceiro capítulo, como bojo do acontecimento filosófico e o seu acabamento, discutido no texto o “Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento”, trata-se de uma elucidação da filosofia, entretanto, para clarificar a filosofia, necessitamos de uma metodologia que seja capaz de atender aos apelos do ser, configurando assim um caráter vocacional, muitas vezes sucumbido pela tecnicidade técnica do mundo, como foi colocado em uma das questões do primeiro capítulo.

Essas questões nos levam a literatura especializada e estabelecem, por conseguinte, aspectos e análises dos argumentos em torno do problema a qual levantamos. Além do mais, uma posição clara diante de tais discussões impõe o modo pelo qual pensamos a Filosofia frente à existência humana na sua realidade mundana, subsistindo no reordenamento dos conceitos dados pela concepção tradicional de pensar o introduzir ao filosofar.

Após constatarmos que pensar a “Introdução à Filosofia” a partir da exterioridade pode causar um afastamento da mesmo, gerando o que Heidegger denomina da impressão do filosofar e não o filosofar propriamente realizado, somos levados a nos questionarmos sobre o sentido do mundo para o *ser-aí* humano, debruçando-nos sobre o conceito de “Visão de Mundo”, analisado em nosso segundo capítulo. Referente ao segundo capítulo de nosso trabalho, engendramos o seguinte epílogo: O conceito de “Visão de Mundo” nos remete a essência da filosofia, assim como a filosofia é a essência da ciência, dessa forma, na essência da filosofia nos deparamos com a realidade intrínseca da finitude realizada nas estruturas do *ser-aí*, o *ser-aí* é um modo de ser do sendo do ser, que acontece na mundanidade, tornando indispensável à análise do mundo. A inferência argumentativa desse projeto que visa alcançar o filosofar, mostra a partir da pergunta, pois como foi visto, a “Visão de Mundo” é um princípio ativo, de modo que para analisa-lo fez-se necessário uma exegese do conceito. Pois foi demonstrado, que para “Pôr o Filosofar em Curso” é imprescindível a resposta a um chamada, uma vocação fundada na liderança, pois o fazer acontecer a filosofia só tem sentido de expressividade se atingir a essência do homem, o que faz o nosso trabalho ter pertinência, sem essa reflexão, cairíamos em um erro discricionário, como enfatizamos a luz do pensamento de Heidegger, somente os homens podem filosofar, sentido da finitude e emancipação do ser humano perante si, consigo, com o outro e com o mundo, trata-se de um projeto que busca clarificar o ofuscamento do ser. Mundo estende-se a um modo de ser do *ser-aí*, aproximando-o dessa maneira, da nadificação do “Nada”, fato inexoravelmente manifestado nas rupturas ordinárias da realidade impessoal do *ser-aí* humano perante pré-disposição subsequente da “angústia”. Tal caracterização, destarte, traz para si as evidências implícitas na constituição fundamental do *ser-aí* no seu modo de ser si mesmo, as quais explicitamos nas sendas argumentativas de determinadas sentenças da obra célebre de Heidegger, “Ser e Tempo”. Em virtude do objetivo da presente dissertação, não obstante, as reconstituições dos conceitos que compõem o projeto ontológico do autor, juntamente com a inserção do conceito de mundo, ficam apenas indicadas os princípios de “Ser e Tempo” que articularam-se com a “Visão de Mundo”, permitindo-nos pensar uma reconstrução mais adequada em uma pesquisa póstuma.

Heidegger, filósofo profundo, exímio pesquisador, desenvolveu o seu opúsculo indo em busca da gênese que fundou a filosofia, voltando-se para os gregos, onde estabeleceu uma análise para evidenciar as questões cruciais que marcaram o pensamento filosófico ao longo dos seus dois mil e quinhentos anos. Dedicou-se ainda, aos problemas que perpassaram a ontologia, disseminados como fonte segura para se pensar a filosofia e suficientes para se introduzir ao filosofar, confrontando-os frontalmente, pois como foi colocado, o autor nos impulsiona a rejeitar qualquer introdução que se proponha levar de uma situação de fora para dentro. Reconstruiu o problema do ser, não por meio dos métodos da tradição, mas pelo diálogo movente do questionamento, foi na pergunta que Heidegger revisou o pensamento da primeira filosofia de Aristóteles, descaracterizando a metafísica como disciplina filosófica, forjada por uma “Introdução à Filosofia” e instituiu uma correspondência entre metafísica e filosofia a partir do apelo do ser, fazendo da “Introdução à Filosofia” um “Pôr o Filosofar em Curso”. Da sua filosofia, não pretendeu reconstruir uma mera estrutura de obras pontoadas e sistematizadas conforme as exigências postas pela metodologia academicista de sua época, antes apoiou-se no método fenomenológico, apontado como saída para o psicologismo filosófico, para caracterizar a sua obra como as marcas de um caminho; não encontramos em sua obra uma solução, mas uma disposição de continuidade, ou seja, em Heidegger, o filosofar surge como a neblina que de repente descortina em meio as montanhas, para nos mostrar que a filosofia é um acontecimento, um “Pôr o Filosofar em Curso” arraigado a realidade humana. Dentro dessa expectativa, o terceiro capítulo de nosso trabalho debruçou-se sobre a metodologia do “Pôr o Filosofar em Curso”, fornecendo a filosofia o seu caráter de acontecimento.

Vimos que é no pensar do pensamentos que reside a nossa capacidade de questionar, assim, o *ser-aí* no mundo envolve-se em um protótipo psicológico, mas trata-se de um protótipo universal e não um “ismo” para estabelecer algo, a existência humana. Heidegger nos mostrou que a filosofia busca o ente na totalidade, que seria o propriamente dito do ente em meio ao questionamento do questionado, alertando-nos que assumir o pensamento enquanto pensamento de algo, como na concepção tradicional de “Introdução à Filosofia”, a fixidez imposta pela necessidade conceitual, pode impedir o filosofar de acontecer como fenômeno da *psique* humana. O “Pôr o Filosofar em Curso”, sendo algo próprio do ser humano, exige uma filosofia que seja capaz de pensar o homem sem as mediações que o caracteriza como algo, urdido em uma objetividade, pois ao determinarmos uma “Introdução à Filosofia” onde existem conjecturas que separam o sujeito do objeto, negamos a essencialidade humana e, conseqüentemente o modo autêntico de ser do próprio homem. É

nesse contexto que Heidegger desenvolve uma metodologia específica, onde o homem é o *ser-aí* em si mesmo, com o outro e com o mundo, a existência do homem é caracterizada pela sua disposição e capacidade de lidar com o todo de si e da realidade, o que o leva a questionar e questionar-se, fazendo da pergunta uma condição essencial, que é de estar no mundo enquanto mundo; estar no mundo significa questionar o mundo e ser questionado pelo próprio mundo. Sendo assim, para Heidegger o pensar da “Introdução à Filosofia” em termos metodologicamente técnico, é um pensar que pensa sobre algo, no entanto, fazer a filosofia acontecer enquanto acontecimento do *ser-aí* funda-se no *pensar algo* e não no *pensar sobre algo*. O primeiro nos mostra o desvelamento do ser que se pergunta incansavelmente sobre o mundo, mantendo-se fiel ao projeto ontológico do acontecimento filosófico; o segundo gera em nós a impressão de que alcançamos o filosofar, operando no homem um afastamento do sentido autêntico da filosofia.

O modo de filosofar de Heidegger apresenta-se em uma constante que não cessa o pensar, trata-se de uma filosofia marcada por um movimento atualizando, que se quisermos pensar como um método, pensaríamos da seguinte forma: aprofundamento conceitual, afirmação e pergunta. Todavia, essa metodologia não tem a intenção de fundar necessariamente uma nova filosofia, mas de provocar um exercício do próprio ato de sistematizar, permitindo ao interrogado participar do próprio ato interrogativo; o interrogar traz para si um interrogante. Para o filósofo da Floresta Negra, o acontecimento do filosofar aproxima-se da ideia aristotélica de inutilidade da filosofia, não no sentido pragmático, mas na ausência de artifício. Dessa forma, a “Introdução à Filosofia” não passa de uma falsificação, pois o filosofar está antes da ação humana, no sentido de que na essência do filosofar, não existe nenhuma interferência exterior, pois o filosofar é a própria constituição ontológica do *ser-aí*, o que o faz dispensar o fazer humano. Por isso, o “fazer humano” configura-se como disposição de algo, mas não a “coisa” do “algo”, sendo a primeira consequência do apelo do ser e o segundo os ditames da tradição.

A filosofia dentro do pensamento heideggeriano não pode ser arquitetada como disciplinas, como acontecem nas demais formas de conhecimento. Pode-se dizer que o filosofar transforma o pensar, para não permitir o reducionismo do conhecimento à objetivação, o que faz valer o “Pôr o Filosofar em Curso” aludido pelo autor. Nesse contexto, percebemos que a análise sobre o pensamento de Heráclito, como demonstramos em nosso trabalho, nos coloca diante de um acontecimento filosófico por nos apresentar o ser enquanto manifestação, rompendo com o ideário tradicional de pensar o ser tão somente como sujeito e objeto. Por isso, Heidegger identifica nos filósofos da *physys* um filosofar movido por um

estado originário, em especial, no pensamento de Heráclito, nele encontramos a trocadilha da contrariedade, quem em meio ao dia e a noite, mostram as sendas que iluminam o filosofar. O que autor de “Ser e Tempo” pretende ao “Pôr o Filosofar em Curso” é a experiência do filosofar na sua inteireza, que por não ter um caminho, admite o início, o meio e o fim em uma única constatação, o acontecimento, o que faz da gênese pré-socrática, uma realidade atual, não faria o mínimo sentido pensar a “Introdução à Filosofia” como renascimento, pois ela simplesmente “é”.

Procuramos refletir sobre o modo como o “Pôr o Filosofar em Curso” alcançou a essência da filosofia. Em todo o nosso trabalho foi colocado em questão o quanto foi necessário superar a concepção tradicional de “Introdução à Filosofia”, o que nos levar a perceber que o projeto filosófico de Heidegger visa sobrepujar a metafísica ocidental, não para pensar em uma nova metafísica, mas para questionar o questionado metafísico erguido na história da filosofia. O filósofo da Floresta Negra não nos apresenta uma solução, mas um problema, e o pensamos a partir do próprio pensar, a partir da psicologia, lógica e filosofia, que se entretiveram ao longo da história estabelecendo uma sistematização voltada para uma introdução, todavia, Heidegger nos mostra, que é no problema que reside a essência da questão, nessa aceção, não concebemos a metodologia heideggeriana pelo cálculo, mas pelo sentido, trata-se de uma metodologia não metodológica. Com efeito, somos coagidos a determinar conceitos, o que nos faz pensar essa disposição de Heidegger como uma metodologia, todavia, isso não nos faz rejeitar o “não pensado”, de modo que expusemos a partir da reflexão sobre Heráclito, o quanto é possível atingirmos um estado de coisa dotado de sentido; nesse movimento heideggeriano retiramos o véu obscuro do conceito e fazemos a filosofia acontecer em nossa realidade essencial. O que foi dito, nos leva a concluir que o terceiro momento de nosso trabalho busca compreender o “Pôr o Filosofar em Curso” a partir de uma tomada de consciência direcionada na essência e guiada pela pergunta e pela questão, como atesta Dantas: “ (...) da pergunta e da resposta podem surgir novas questões” (DANTAS, 2006, p. 17). A filosofia não nos é possível essencialmente como exterioridade, mas como envolvimento, não é uma reta, mas um círculo no qual todos nós estamos presentes.

A forma como Heidegger reflete sobre o pensamento de Heráclito nos leva ao filosofar em uma ótica que escapa a concepção de tradicional de se pensar a “Introdução à Filosofia”, pois o sistema facilmente recusaria a autenticidade teórica do pensamento heraclatiano. Porque ela, apesar de constituir um aparecimento incessante, descobre-se numa inclusão essencial com o encobrimento. Essa reflexão nos leva a o caminho do ente, de modo que esse

ente não se desloca, mas permanece sempre no ente, apenas precisa aparecer como ente e não como transmutação conceitual forjada a perspectivas teóricas, nesse sentido a filosofia acontece enquanto desvelamento, essa é a metodologia do curso autêntico do filosofar. Conseqüentemente, a *phýsis* pré socrática no sentido de uma “Introdução à Filosofia” tradicional diz o velamento do ente e no “Pôr o Filosofar em Curso” o desvelamento.

Podemos dizer que a “Introdução à Filosofia” refletida por Heidegger só é possível ao filosofar em meio a finitude, como vimos no primeiro momento de nossa dissertação, conectada a uma hermenêutica do *ser-aí* humano, portando, claramente distinta da concepção tradicional, fazendo do *ser-aí* um *ser aberto*, que assume para si uma disposição que dispensa os ditames sistemáticos voltados para universalização do conceito, como a ideia de absoluto. O “Pôr o Filosofar em Curso” que perpassa o pensamento de Heidegger vislumbra não está preocupado em estabelecer critérios racionais ou normativos, nem tão pouco moralidade para orientar o agir humano. Trata-se de um filosofar original, com o intuito de fazer o *ser-aí* humano reconhecer-se em um projeto existencial e finito. Entretanto, só é possível ter consciência quando escutamos o apelo do ser, o reconhecimento angustiante da sua “culpa” perante as estruturas mundanas e intramundanas. Nesse momento, teríamos o filosofar desvelado e clarificado bem diante da nossa existência, repercutindo na mudaneidade a partir da nossa responsabilidade e liberdade.

Não é o nosso objetivo sugerir uma “Introdução à Filosofia” alternativa aos modelos que assumimos no sentido de melhor fazer acontecer à filosofia. A “Introdução à Filosofia” proposta por Heidegger não tem a intenção de melhorar a forma com o saber é difundido na academia, nem tão pouco guiar a sociedade humana por um caminho que o faria não sofrer mais, se assim fosse, estaríamos nos colocando com mais uma proposta metafísica, o nos deixaria em posição muito inferior ao que o Ocidente produziu em termo de Filosofia. Não obstante, o que interessa a contemporaneidades são as respostas comedidas e muito bem orientadas em uma determinada metodologia, que no fundo, quer nos lança em uma realidade não humana, pois querem retirar o sofrimento e anular a morte da realidade dos homens, uma pseudo ideia de conquista e efetivação humana.

Parece-nos estranho ter que concluir uma pesquisa cujo tema não nos permite a conclusão; parece-nos estranho apropriarmos-nos da tradição, criticá-la, rejeitá-la e ter que concluir a nossa proposta conforma os passos da própria introdução; parece-nos estranho caminhar sem a estrada e novamente voltarmos-nos para ela, indubitavelmente somos levados a nos perguntar novamente, em que momento atingiremos de fato o filosofar, quando rejeitaremos a nomenclatura das palavras para lhe elevar ao estatuto de si mesma, afinal de



contas, quando acontecerá o evento tão incessante desse “Pôr o Filosofar em Curso”, nesse momento, resta-nos concluir com as palavras de Holderlin “Tudo está em nós”.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

AQUINO, Tomás de. *Verdade e conhecimento: questões disputadas “sobre a verdade” e “sobre o verbo” e “sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”*. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002

ARENDT, Hannah, HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925-1975*. Trad. De Marco

ARISTOTELES. *Metafísica*. Brasília: Editora da UNB, 1985.

BARRETO, Sônia. *Esquematismo transcendental e ontologia fundamental: Heidegger intérprete de Kant*. In, SANTOS, Antonio Carlos (Org.). *História, Pensamento e Ação*, São Cristóvão: Editora UFS, 2006.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e a questão do ser como ofício dos filósofos*. In, OLIVEIRA, Everaldo (Org.). *Philosophica: revista de filosofia da história e modernidade*, São Cristóvão: Editora UFS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Existência e modalidade em Kant e Heidegger*. *Philosophica: revista de filosofia da história e modernidade* (Número especial: 80 anos de “Ser e Tempo”). São Cristóvão: Editora UFS, 2007.

BICCA, Luiz. *Ipseidade, angústia e autenticidade*. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, 1997, p. 11-36.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CASA NOVA, Antônio. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DANTAS, Maria Luzia. *Caminho e círculo no pensamento de Martin Heidegger*. Lorena: Santa Teresa, 2006.

DORSH, Friedrich. *Dicionário de psicologia Dorsch*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FOUCAUL, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *I sentirei de Heidegger*. Trad. de Renato Cristin. Genova: Marietti, 1988.

HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la Philosophie*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *O conceito de tempo*. Tradução: Marco Aurélio Werle, São Paulo: Cadernos de Tradução, USP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O princípio de identidade*. In. Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein, Rio de Janeiro: Abril, 1973

\_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Trad. Casa Nova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *A essência do fundamento*. Trad. de Ernildo Stein. In: Heidegger e Sartre. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* (Partes I e II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* (Volume único). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Being and time*. Trad. Joan Stambaugh. New York: Albany, 1996.

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo, conferências e escritos filosóficos*; trad. Ernildo Stein. - São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *A questão fundamental da filosofia: in: Ser e Verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. Seminário de Zollikon. Petrópolis: Vozes, 2001.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

JAEGER, Werner Wilhelm, 1888-1961. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JONAS, H. *Le princioe de responsabilité*. Paris: Flammarion, 2000.

KAHLMeyer-MERTENS, Roberto. *Heidegger e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Coleção pensadores e educação)

KANT, I., (1781) *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, 4ª edição

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. trad. Valério Rohden e Antônio Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

\_\_\_\_\_. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Ed. UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. *Estudos de história do pensamento filosófico*. 2º Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Coleção Campo Teórico), 1991.

\_\_\_\_\_. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4º Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ª Edição. Tradução: Fátima Sá Correia. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

LAMPERT, Laurence (1986). *Ensino de Nietzsche*. New Haven, CT: Yale University Press.

LARROYO, F. *História general de la pedagogia*. México: Porua, 1957.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004.

MICHELAZZO, J. C. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp; Anablume, 1999.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000 (Prefácio de Ernani Chaves).

PÁDUA, Ligia. *A "Topologia do ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Tese de doutorado: orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada; co-orientadora: Márcia Cristina Ferreira Gonçalves. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005.

PAUSANIAS. *Pausanias description of greece with an english translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A.*, in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1988.

POGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. e notas de Félix Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Coleção Os Pensadores. Tradução José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ROSEN, Stanley (1995). *The mask of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAFRANSKI, Rudiger. *Heidegger; um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, E. S. *As angústias impensáveis em relação à angústia de castração*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, Campinas, 2001.

SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 9 (Coleção Debates).

SCHELLING, F. W. J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: INCM, 2001, p. 39.

Smith, Adam. *A riqueza das nações*. Tradução, Roberto Franco Valente. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

\_\_\_\_\_. *A questão do método na filosofia, um estudo do modelo Heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1991.

\_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre “ser e tempo”*. Petrópolis: Vozes, 1990.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2010.

WERLE, M.A. *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza*. In: Revista Trans/Form/Ação, v.34, Edição especial 02, p. 95-108, 2011.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano dos seres humanos*. Tradução de José Paulo Paes. 3ª Edição. São Paulo: Cultrix, 1984.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Coleção Pensamento e Filosofia. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.