

VARIAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE HOMEM EM HEIDEGGER

VARIATIONS ON HEIDEGGER'S CONCEPT OF MAN

EDER SOARES SANTOS¹

(UEL, Brasil)

RESUMO

O objetivo deste artigo é perpassar os diferentes momentos da compreensão do conceito de homem na obra de Heidegger, abarcando o que se costumou chamar de primeiro e segundo período de seus escritos. Nesse intuito, realizar-se-á pequenos incursos mostrando primeiro o que se entende por Dasein (ser-aí) e homem em *Ser e tempo*, a fim de destacar que nesta obra “homem” é um conceito de menor importância. Em seguida, apresenta-se a reintrodução do conceito de homem na filosofia heideggeriana já, agora, com uma abordagem fenomenológico-hermenêutica e seus desdobramentos. Posteriormente, ver-se-á qual papel o conceito de homem assume no pensamento sobre a verdade do ser pós-virada (*Kehre*). E, por fim, mostra-se a centralidade deste conceito para a reflexão sobre o acontecimento apropriativo do ser (*Ereignis*).

Palavras-chaves: Heidegger; fenomenologia; homem; ser; *Dasein*.

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the different moments of the understanding of the concept of man in Heidegger's work, taking into account what has come to be known as the first and second periods of his writings. In this sense, short reflections are made to first show what is meant by Dasein (being there) and by man in *Being and Time*, emphasizing that in that work, "man" is a concept of minor importance. After that, the reintroduction of the concept of man in Heidegger's philosophy is presented based on a phenomenological-hermeneutic approach and its developments. Next, we describe what kind of role the concept of man plays in his thinking about the truth of being after 'the turn' (*Kehre*). Eventually, we show how central this concept is for the reflection on the appropriative event of being (*Ereignis*).

Keywords: Heidegger; phenomenology; man; being; *Dasein*.

Do sujeito ao Dasein

A palavra *Dasein*² é de uso corrente na língua alemã e quer dizer que algo, alguma coisa ou alguém está presente, existe. Porém, ela assume conotação filosófica decisiva na filosofia de Heidegger, sobretudo, a partir de seu livro inaugural *Ser e tempo*. *Dasein* não se confunde com o *antropos* dos gregos para quem o homem era um *zôon lógon échon* que se traduziu na tradição filosófica latina por *animal rationale*. Isso não significa dizer que o *Dasein* seja irracional, mas

sim que ele não pode ser submetido à mera categoria de animal e que *logos* não quer dizer apenas *racional*. Nem é o Dasein um *ens creatum*, como se passou a pensar durante o medievo, ou seja, uma criatura criada por Deus que participa, por ter sido criado por ele, de uma ínfima parcela da sabedoria divina, a qual garante meu conhecimento das coisas no mundo e conduz minha alma no caminho do bem. Tampouco é o Dasein um sujeito³, portador de uma subjetividade – que se tornou independente da condução divina – que dá a si mesmo o que é digno de ser conhecido por meio da capacidade do eu de poder representar aquilo que no mundo é possível de ser conhecido. (Heidegger, 2001, §10)

O Dasein é um ente que possui uma particularidade que o torna distinto e privilegiado: O Dasein já sempre se compreende e por meio da compreensão pode já sempre se perguntar sobre si. Ele pode fazer a pergunta pelo *quem/o quê* eu sou? De onde vim? Para onde vou? O Dasein possui o privilégio de ao compreender-se colocar a questão sobre si mesmo. Ele pergunta e quer desvendar o sentido do seu próprio existir no mundo. Dasein é aquele ente que ao colocar a pergunta sobre si é capaz de alcançar a compreensão de si mesmo e do mundo. Dasein é o ente que pode compreender o ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 07)

Assim, Dasein, em *Ser e tempo*, não coincide exatamente com o ente que comumente chamamos de homem. “Homem” é um conceito na tradição filosófica que assumiu muitos significados, sem nenhum deles, na visão de Heidegger, ter conseguido realmente dizer qual é a sua essência (*Wesen*). O conceito “homem” está entulhado por concepções que não o desvela e que nos dão a impressão de que sabemos do que estamos a falar quando pronunciamos “homem”. Porém, na verdade, apenas dizemos o que ele é dentro de um projeto de imagem do mundo que encontra-se de tal forma absorvido por nós que o sentido de ser “homem” já está desde sempre determinado e assegurado.

Dasein é o homem capaz de compreender ser e não o homem objeto de uma representação. Se, por alguma estranha hipótese, aparecessem outros seres na face da terra capazes de compreender a si mesmos, estes também poderiam ser denominados de Dasein. Todos os homens são Dasein na medida em que está aberta para todos eles a possibilidade de poder compreender, mesmo quando esses se comportam como meros animais brutais ou quando se deixam ser tomados como objetos. A questão importante é a de saber como nos tornamos primeiramente homens.

Dasein, ente privilegiado

Assim, ao mesmo tempo em que se pode identificar o Dasein ao homem, também cria-se uma distinção entre eles. Como entender isso? Dasein se identifica com o ente concreto, fático, que denominamos no dia-a-dia de homem. E por isso pode-se dizer que o substrato último, aquilo sobre o quê o Dasein se apoia para colocar suas questões é o homem mesmo. Porém, Dasein não se refere a nenhuma explicação dada pela tradição sobre o que se entende por homem. E nesse caso, o Dasein reivindica para si uma compreensão de ser que seja originária, ou seja, primeira em relação a todas àquelas já apresentadas pela filosofia. É necessária uma nova compreensão ontológica para o Dasein. Porém essa compreensão também deve partir de uma base ôntica, concreta, e, por isso, essa compreensão deve ter um caráter ôntico-ontológico.

De onde partir para se oferecer uma nova compreensão do ser do homem quando nós já estamos tão bem formados e assegurados pelos vários sistemas filosóficos e visões de mundo (*Weltanschauungen*) que nos foram legados pela tradição? O caminho é o mesmo já trilhado pelo velho Sócrates, sair no cotidiano fazendo as perguntas mais simples sobre aquilo que todos já consideram saber de forma evidente. O ponto de partida é a cotidianidade mediana, e as perguntas são sobre aquilo que consideramos, no mais das vezes, como verdades já estabelecidas. Mesmo que contraditoriamente, o próprio exercício do questionamento se mostre sem sentido a esse homem do cotidiano, pois se perguntaria pelo quê *a gente* (*Das Man*) já sabe.

Para Heidegger, na tradição filosófica as perguntas sobre a compreensão da existência não questionou propriamente pelo ser, mas pelo quê é o ente homem. E assim se pergunta: o que é o homem? Da mesma forma que se pergunta “o que é uma mesa?”. A pergunta pelo que é um determinado ente exige um tipo de resposta que seja suficiente para definir a coisa perguntada, isto é, homem, mesa etc. Entretanto, ao dizer, por exemplo, que o homem é um animal racional, já se disse tudo sobre ele? Um pensador de alguma orientação religiosa poderia dizer que o homem foi criado por Deus e, por isso, aquilo que define o homem é ele ser um *ens creatum*. Um pensador moderno poderia – entre tantas coisas – afirmar que o correto é pensar o homem como um sujeito. O cientista de orientação geneticista poderia dizer que o homem é resultado da combinação dos genes. O resultado sobre essa variação de definições – que já se sabe faz muito tempo – leva a concluir o seguinte: o ser se diz de muitas formas. (HEIDEGGER, 2001, p. 03) A pergunta pelo quê é (*quid*) o homem é insuficiente para se chegar a uma definição conclusiva sobre a coisa perguntada. (HEIDEGGER, 1961, p. 224)

Se, por um lado, a pergunta pela quiddidade se mostra insuficiente, por outro lado, acredita Heidegger, é plenamente possível dizer *como* o homem é e se encontra no seu cotidiano. A pergunta pelo “como” (*Wie*) não exige uma definição, mas uma compreensão de como se está, de como nos encontramos aí. É uma pergunta pelo sentido da existência.

Podem-se apontar muitos sentidos para a existência do homem como: existir para ser feliz, existir para acumular riquezas, existir para conhecer, existir para ser caridoso etc. E dessa forma também se tornaria impossível dizer qual é o sentido da existência do homem. Por esse motivo Heidegger não pergunta por esses diferentes modos de sentidos do homem, e sim se pergunta pelo sentido do ser em geral. A pergunta seria: se abstraíssemos, se depurássemos, todos os diferentes sentidos que dão significado à existência do homem, qual seria o sentido mais geral que estaria na base desses diferentes sentidos que atribuímos a nossa existência? Como o homem se vê e dá sentido a si mesmo de muitas formas, essa pergunta tem que ser feita por um ente privilegiado que se distingue dessa confusão de atribuições; Heidegger o denomina de Dasein.

Ao se perguntar pelo sentido mais geral da existência, o Dasein está à procura de compreender as estruturas fundamentais do existir. A compreensão dessa estrutura é ontológica e, conseqüentemente, é necessário que se desenvolva e se apresente uma ontologia fundamental da compreensão da existência, isto é, da compreensão do ser. Dasein é, portanto, o ente que compreende ser ao compreender como ele mesmo (Dasein) está e se encontra no mundo. Dessa forma, em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta as estruturas existenciais da analítica do Dasein.

Visada sobre as estruturas existenciais do Dasein

Na medida em que se compreende, o Dasein coloca a si-mesmo em jogo e no jogo do existir. Trata-se de um colocar-se a si mesmo em questão e aquilo que é compreendido nessa questão. No colocar-me em jogo projeto uma compreensão que determina o que sou. Coloque-me em questão na medida em que sou um existente. Não existo no vazio, existo sempre referido a algum lugar. Existo no mundo: no meu mundo familiar, no meu mundo acadêmico, no meu mundo pessoal, no meu mundo político e cultural. Enfim, sou sempre um *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Há muitos diferenciados modos de se ser no mundo. Mas em todos os casos sou sempre um existente em um mundo, por isso o fundamental é que sempre sou um *ser-em* (*In-Sein*).

Porém, não me encontro *em* no mesmo modo como o vinho se encontra dentro da taça. Mundo não é uma coisa ou objeto que contém um espaço mensurável e calculável. Mundo é

um contexto de significância. Trata-se de um contexto de relações e comportamentos meus com os outros e com as coisas. Assim como não me encontro como uma coisa dentro de outra coisa, da mesma forma também não estão as outras pessoas. Por isso, em relação às coisas pode-se dizer que me encontro junto a elas (*Beisein*) e em relação às pessoas pode-se dizer que sou junto com elas (*Mitsein*). Estando junto às coisas meu trato com elas é instrumental, na medida em que algo me serve eu o utilizo para isso ou para aquilo. Essa é a forma como os fenômenos das coisas se manifestam a mim, ou seja, pelo seu uso. No que diz respeito às pessoas e, portanto, a mim mesmo, meu trato revela meu modo de ser-no-mundo seja pela via da impessoalidade (*Das Man*) seja pela via da si-mesmidade (*Selbstheit*).

No meu trato impessoal deixo-me levar pela opinião e concepção que *a gente* (*Das Man*) assume como as mais adequadas, sem que seja colocado em nenhum momento em questão o que determina essa adequação ao gosto geral. No impessoal me nívelo com todos: como o que se come, bebo o que se bebe, ouço o que se ouve, critico o que e da mesma forma que todo mundo critica. No impessoal eu não falo, apenas tagarelo a tagarelice da turba. Alimento-me de uma curiosidade vazia de sempre ver e experimentar algo novo que logo precisará ser substituído por outra novidade. Isso não é um defeito, nem um pecado e nem mesmo distúrbio da personalidade, isso é apenas um modo possível – e o mais recorrente – do Dasein ser com os outros.

Outra possibilidade que também está aberta ao Dasein é a de ser um si-mesmo. Isso significa tratar consigo mesmo e com os outros no modo da preocupação, deixando se estranhar suficientemente com o mundo ao seu redor para colocar-se a pensar – antes mesmo de começar a falar – o que significa ser si mesmo junto aos outros no mundo. Porém, como deixar o modo de ser impessoal e passar a lidar consigo mesmo propriamente?

Para Heidegger, uma vez nascidos, estamos já sempre lançados no mundo. Isso quer dizer que sempre estamos como Daseins projetados em uma direção. Nesse projetar-se nos encontramos dispostos de diferentes maneiras. Nossas disposições são reveladas por nossos estados de humor, ou seja, nossas disposições afetivas. Estamos sempre lançados em direção a nossa morte. Na medida em que existimos, somos sempre ser-para-a-morte, isto é, somos projeto finito. Estamos destinados à finitude. A morte é para nós algo que sabemos que vai acontecer, sem saber quando, ela é inultrapassável, certa, insuperável. Podemos morrer a qualquer momento, por isso a morte é uma possibilidade nossa, mas não como qualquer outra. De todas as nossas possibilidades ela constitui a possibilidade última; a morte é a possibilidade da impossibilidade. Essa possibilidade última nos remete a nada.

A morte como possibilidade nos projeta diante da nossa irremissível finitude e diante de nada. A disposição de humor relacionada à nossa finitude é a angústia. Angústia frente a nada, pois não há um objeto frente ao qual se angustiar. A angústia por isso é o existencial fundamental da analítica do Dasein. Ela revela nosso modo de ser essencial; enquanto Dasein, nós somos angustiados porque, uma vez finitos, não conseguimos superar aquilo que se abre com a morte, a saber, nada. A angústia frente à morte nos faz pensar, ela dá o que pensar. (HEIDEGGER, 2001, §40)

Uma vez tornada essa disposição presente, colocamo-nos a meditar no sentido da nossa própria finitude e na dos outros. Nessa meditação tudo que no impessoal era facilmente aceitável, certo e evidente torna-se estranho (*unheimlich*). Sentimo-nos “fora” do nosso mundo, fora de casa. Nesse estranhamento passo a me preocupar comigo e com os outros em sua finitude. Isso significa dizer que da minha decadência no impessoal sou lançado frente a um caminho no mundo como um ser junto aos entes que aí se encontram e que vêm ao meu encontro. Em outras palavras:

A totalidade existencial e formal da completa estrutura ontológica do Dasein [...] significa: Ser-em (o mundo)-já-antecipando-se como ser-junto (ao ente intramundano que vem ao encontro) [...] cuidado [*Sorge*]. (HEIDEGGER, 2001, p. 192)

No conceito de “cuidado” Heidegger sintetiza toda a estrutura ontológica do Dasein. Dasein é aquele existente que enquanto é compreende-se e ao se colocar em questão, compreende a si-mesmo como cuidado. Por meio do cuidado que é um constitutivo do Dasein é possível se alcançar o sentido de ser, a temporalidade finita.

Apresentei parcialmente a analítica do Dasein falando em *nós*, *eu e você* porque o Dasein é fático, tem a ver conosco. Entretanto, não importa mais a Heidegger que se diga “eu” ou “você” porque a analítica pensa o ser do ente em geral. Para ele importa revelar essa estrutura que agora se denomina cuidado. Não importa que ela se remeta ao homem fático. E por isso perguntamos: Não importa mais à filosofia falar do homem?

Dasein no homem

Não muito tempo depois da publicação de *Ser e tempo* surge outro livro de Heidegger, *Kant e o problema da metafísica* (1929), motivado pelo debate com Cassirer e por críticas feitas por Scheler e Plesner⁴. Nesse livro Heidegger parece querer deixar claro que o conceito

“homem” desempenha um papel central na fenomenologia hermenêutica e que Dasein tem de ser compreendido também como homem. Para acentuar essa posição ele vai falar de um *Dasein humano* (*das menschliche Dasein*) ou ainda de um *Dasein no homem* (*Dasein im Menschen*). (HEIDEGGER, 1998, p. 226)

A ontologia fundamental passa a não ser pura e simplesmente a pergunta pelas condições de possibilidade estruturais e, conseqüentemente, pelos fenômenos da completa estrutura do ser-no-mundo (GETHEMAN, 1993, p. 73), mas ela passa a se preocupar com “a analítica ontológica da essência do homem”. (HEIDEGGER, 1998, p. 01) Entretanto, também aqui, como em *Ser e Tempo* e nos demais escritos de Heidegger sobre o homem, não se trata de fazer uma Antropologia positiva ou mesmo uma antropologia filosófica, pois a ontologia fundamental deve ser vista como a base para fundar as ciências do homem (antropologia, psicologia, biologia) e não o contrário. (HEIDEGGER, 1998, p. 05)

Heidegger esclarece porque não se trata de desenvolver uma antropologia, pois essa trata do conhecimento do homem em referência ao corpóreo, psíquico e espiritual em contraposição a sua diferença com animais e plantas e suas diferenças de caráter, raça e sexo. Para ele, a antropologia se tornou mais do que uma disciplina, ela passou a definir o estabelecimento do homem em relação a si mesmo e ao todo dos entes: “A antropologia não procura apenas a verdade sobre o homem, mas sim reivindica agora o decisivo sobre o que a verdade em geral pode significar”. (HEIDEGGER, 1998, p. 209) Em função disso, observa o filósofo, em nenhum outro tempo se soube tanto e em tanta multiplicidade sobre o que é homem; saber que se oferece rápido e fácil de forma que “em nenhum tempo se soube menos o que o homem é quanto o atual. Em nenhum tempo o homem se tornou tão questionável como no nosso”. (idem)

Tampouco se trata de fundar uma antropologia filosófica, pois nesta busca-se uma ideia unitária do homem que se torna aí visão de mundo – como o lugar do homem no universo – que no melhor dos casos pode ser chamada de uma ontologia regional do homem. (HEIDEGGER, 1998, p. 210-11). Na ideia de uma antropologia filosófica resta indeterminado tanto qual é a essência de filosofia quanto qual é a essência do homem, a resposta para essa exige uma definição daquela.

O homem enquanto ente se entende na sua diferença com o ser. Quando dissemos que algo é assim ou é daquele jeito já nos encontramos em meio a uma compreensão de ser, pois sem ela não poderíamos pronunciar esse “é” isso ou aquilo. Temos uma compreensão pré-conceitual de ser. Ao compreender ser, compreendo o que existe, eu sou capaz de compreender a existência e também o existente. O homem é o existente.

O homem é um ente, que é entremeio a outros entes, de tal modo que já sempre torna-se aberto para ele o ente junto ao qual ele não é e aquele que é ele mesmo. Denominamos esse modo de ser do homem de existente. O existente só é possível com base na compreensão de ser. (HEIDEGGER, 1998, p. 227)

O homem como existente já se projeta sempre em sua finitude. Só nos damos conta de nossa finitude porque compreendemos que somos, ou seja, com base na compreensão de ser. Nela se abre para nós a amplitude, a contínua permanência [*Ständigkeit*], a indeterminação e a questionabilidade que domina a existência do homem enquanto fundamento de sua própria finitude. (HEIDEGGER, 1998, p. 229) O homem é o *ai (da)*, abertura para suas possibilidades e para sua impossibilidade (finitude).

A pergunta pelo Dasein no homem questiona pelos fundamentos mais profundos [*innerste Grunde*], pela compreensão do ser enquanto finitude existente. (HEIDEGGER, 1998, p. 230). Consequentemente, “o conhecer não é apenas um modo do conhecer, mas sim o momento fundador e primeiro em geral, devendo ser expressamente a realização do projeto da construção necessária no conceituar ontológico”. (HEIDEGGER, 1998, p. 233) Construção realizada no horizonte da finitude. Finitude que remete à temporalidade do Dasein do homem. Na compreensão do ser, o Dasein no homem se compreende temporalmente. O sentido de ser é o temporal finito. O sentido do ser é sua temporalidade.

Homem: Ser-com-o-outro

O homem compreende ser e, por isso, encontra-se sempre num filosofar. O homem filosofa porque existe e é só medida em que ele pode ser-no-mundo como um existente que filosofa: “ser homem significa já filosofia” (HEIDEGGER, 1996, p. 3) Há muitas formas do homem se manifestar ou se esconder filosoficamente seja por meio do mito, da religião, da ciência, da técnica, de uma visão de mundo. Por esses meios, ele sempre mostra seu projeto de compreensão.

Não pretendo adentrar aqui no significado do filosofar para Heidegger. Interessa-me sua caracterização do ser-homem. Também no texto sobre a *Introdução na filosofia* Heidegger parece estar fazendo um acerto de contas com *Ser e tempo* e seus críticos.

Em *Ser e tempo*, como vimos, ele fala em *ser-com*, porém o “outro” é de somenos importância, mesmo quando esse “com” já pressuponha uma relação com o outro. Agora surge uma descrição do *Dasein do outro* (*Dasein Anderer*) que não deve ser compreendido como uma

coisa simplesmente data entre as outras muitas coisas: “o outro Dasein está conosco aí”. (HEIDEGGER, 1996, p. 84) É um *ser-aí-com* (*Mitdasein*). Nós somos um ser-com com os outros. Um Dasein em relação a outro Dasein é um *ser-com-o-outro* (*Miteinander*). O “com” dessa relação deve ser compreendido como um participar [*Teilnahme*] e não como um ser-juntamente com o outro, pois “*com* é um modo próprio do ser”. (HEIDEGGER, 1996, p. 85). O ser-com-o-outro é o pressuposto para se compreender o sentido existencial da reciprocidade. A reciprocidade se mostra na abertura [*Offenbarkeit*] na medida em que um Dasein já deve estar aberto para outro Dasein. Na reciprocidade revela-se que o Dasein é um ser-aberto-para-um-outro (*Für-einander-offenbarsein*). (HEIDEGGER, 1996, p. 88) Poder-se-ia ser levado a pensar que nessa relação de um para com o outro o ser-com-o-outro [*Miteinander*] se deixaria explicar por meio de um tipo de relação eu-e-você (*Ich-Du-Beziehung*). Porém é justamente o contrário. A condição de possibilidade para que eu-e-você nos relacionemos encontra-se no pressuposto de o Dasein já estar sempre determinado enquanto um ser-com-o-outro. Afirma Heidegger: “até mesmo a auto-compreensão de um eu e do conceito de eguidade [*Ichheit*] consolida-se primeiramente sobre o fundamento do ser-com-o-outro, mas não como relação eu-você”. (HEIDEGGER, 1996, p. 146)

Homem formador de mundo

A compreensão de ser não está solta no ar. Ela se dá na relação do ser-com-o-outro no mundo. A compreensão só é possível porque o Dasein é ser-no-mundo. Já mencionamos que o Dasein do homem não é no mundo tal como um casaco dentro do armário ou o vinho no copo. A relação do Dasein humano com o mundo não é de passividade. Isso porque o homem é um formador de mundo (*Weltbildend*). Ele se encontra no mundo diferentemente dos animais (estes são pobres de mundo [*Weltarm*]) e das coisas (estas são sem mundo [*Weltlos*]). (HEIDEGGER, 1983, p. 263)

Isso não quer dizer que o homem deve ser considerado o centro do universo nem que ele seja melhor que os diversos tipos de animais que há no mundo. No geral, os animais estão melhores adaptados para viver e sobreviver no planeta que o próprio homem⁵. Compreende-se homem como formador de mundo quando se considera que o Dasein no homem cria o mundo, quando há uma imagem, uma visão [*Anblick*] do mundo constituída, guarnecida [*das Einfassende*] e abarcada [*Umfangende*] por ele. (HEIDEGGER, 1983, p. 414) A formação de mundo se torna possível quando o homem se *presenta enquanto* homem.

Heidegger esclarece que o “enquanto que” (*qua/als*) é uma relação (*Beziehung*) que se dá por si mesma, e que remete a outro que ele mesmo. Estabelece-se aí uma relação entre dois membros em que o primeiro é um e o segundo o outro. Por exemplo, em “a enquanto b”, querendo com isso dizer “a na medida em que b é”. Pensa-se aí um “b” sendo “a”, ou então, “a” como “b”; ou simplesmente se diz “a é b”. Nessa sentença já se compreende que “a” é entendido enquanto “b”. (HEIDEGGER, 1983, p. 417) A partir desse ponto pode-se dizer que a sentença é verdadeira ou falsa. A sentença é verdadeira quando se nos dá a conhecer que há concordância entre a sentença e a coisa. Dar-se a conhecer [*Kund geben von*] é um tornar evidente [*offenkundig*], um tornar aberto [*offenbar machen*]. Assim: “a sentença é verdadeira, porque ela contém uma *abertura da coisa*. A estrutura do *tornar-se aberto de uma sentença* tem em si esse ‘enquanto que’”. (HEIDEGGER, 1983, p. 417) O homem enquanto homem é aquele que se torna aberto enquanto tal e isso quer dizer que ele se sabe finito, compreende seu sentido de ser porque finito e forma o mundo no qual sua finitude acontece. Constituir é criar um contexto de relação em que os entes ganham um significado para quem o constrói.

O homem árido

Todavia, no início da década de trinta os ventos mudaram de direção. Sopram ventos áridos, cujas pegadas do caminho se apagam rapidamente. O pensamento se tornou árido, iluminado por uma luz fosca, a cada passo nessa areia escaldante um lançar-se no abismo. Não há mais direção, a bússola da tradição fora quebrada com a filosofia do martelo. O deserto apenas cresce.

Em 1933 o partido nacional socialista, o partido nazista alemão, ascende ao poder. No mesmo ano, Heidegger é nomeado reitor da Universidade de Friburgo, mostrando em seu discurso de posse não apenas sua compactuação com as ideias do Partido como sua esperança de ver uma total renovação e revolução nos caminhos da ciência e da filosofia por meio da renovação da universidade alemã. Apresentava-se ali a oportunidade de um novo começo, de outro início. Seus sonhos e esperanças duram pouco - menos de um ano no cargo de reitor -, Heidegger dá-se conta que o Partido não possuía visão nem daria suporte ao seu interesse acadêmico de uma Alemanha poética. O Partido – como todo partido – obcecara-se apenas pelo poder; poder singular para um “tipo singular”, o alemão⁶. Esse envolvimento de Heidegger é uma das marcas de um pensamento que se perde na sua errância⁷.

A esperança de que a filosofia encontrasse para si um outro caminho não foi motivada pelo interesse de Heidegger em política⁸. O envolvimento com a política era a possibilidade de

concreção desse caminho. Caminho que fora iluminado pelos escritos do Ernest Jünger⁹ que revela a Heidegger o acabamento do mundo moderno, mostrando também a direção fatal que o ser seguiu desde Platão. Nesse período ele retoma também sua discussão com a filosofia de Nietzsche¹⁰.

A filosofia se torna radical, amarga, violenta, destruidora e, no entanto, serena. Radical porque volta às raízes. Amarga porque a história do ser envia ao desencanto objetificado e tecnicizado do mundo. Violenta porque agride a linguagem da tradição na sua logicidade. Destruidora porque, se levada às últimas consequências, acaba implodindo isso que conhecemos como mundo e o conhecimento seguro que temos sobre ele. Serena porque pode realizar todas essas ações por meio de uma reflexão que não remete a nenhum efeito, a nenhuma meta, a nenhum objetivo. O pensar apenas se apropria de si mesmo a partir de si mesmo. Há um novo horizonte escaldante para o pensar e nele o homem deve encontrar sua transformação.

Como visto anteriormente, o Dasein no homem podia projetar uma compreensão sobre o mundo e compreender seu sentido. Isso alçava o homem a uma posição privilegiada, dando a ele a possibilidade de decidir por sua propriedade (ser diante da finitude) ou impropriedade (ser no esquecimento). Seu privilégio residia em que ele tinha como decidir, ele podia tomar uma decisão. Porém, esse modo de compreender o homem ainda é insuficiente. Por um lado, não diz tudo sobre o que realmente é necessário saber sobre sua essência e, por outro lado, não revela a periculosidade¹¹ da sua existência.

A leitura de *O trabalhador*¹² de Ernest Jünger por Heidegger mostra-lhe que o traço fundamental do ser-homem é ser “trabalhador”. “Trabalhador” não se refere a um *status* ou *classe*, é um conceito em geral que denomina a configuração (*Gestalt*) metafísica-antropológica da humanidade (*Menschentum*) que encontra seu acabamento na dominação [*Meisterung*] do ser em geral. (HEIDEGGER, 2004, p. 227) O trabalhador se tornou o princípio da humanidade que justamente com o modo de vida preenche essa nova configuração do humano. (HEIDEGGER, 2004, p. 41) O trabalho torna-se um modo de relacionar-se, uma meta e uma forma de tomar posição [*Haltung*] (HEIDEGGER, 2004, p. 109); torna-se uma necessidade interna do mundo. (HEIDEGGER, 2004, p. 54)

A humanidade não é mais do que objeto privilegiado de consideração, na qual o ser-homem é meio e medida, que se deixa determinar como sujeito (*subjectum*). A essência da humanidade é sua subjetividade: “o homem não é apenas o fundamento e a meta de si mesmo, mas sim ele é apenas ele mesmo, na medida em que ele e somente ele é o fundamento e o alvo do ente em geral se se considera enquanto tal”. (HEIDEGGER, 2004, p. 138)

Nessa nova configuração o homem, o trabalhador, é considerado como um tipo (*Typus*). Aquele que representa a mais alta forma de subjetividade: a inequivocidade, a calculabilidade, a habilidade, a flexibilidade. Esse tipo é mais do que simplesmente sujeito, ele é certeza (*Gewisssein*). (HEIDEGGER, 2004, p. 65) O que acontece com o homem nessa nova configuração? Ele se dissolve, pois se torna sem referência de mundo [*Weltbezug*] e sem um domínio da verdade (*Wahrheitsbereich*). (HEIDEGGER, 2004, p. 85) Sobra para ele a crença no progresso enquanto uma progressividade, ou seja, “facilitação das relações de vida, melhoria das condições de trabalho, embelezamento, prolongamento da vida humana, crescimento da conquista do mundo e domínio da natureza”. (HEIDEGGER, 2004, p. 161)

No domínio da progressividade, a verdade ou aquilo que é verdadeiro passa a ter outro fundamento, ela se torna técnica. Técnica é a verdade enquanto progresso. Progresso representa o avanço da técnica. A técnica se funda na mais alta forma de representação da subjetividade, “na ‘certeza’ da produção representante da feitura do ente (maquinação)”. (HEIDEGGER, 2004, p. 80)

O homem, o tipo, torna-se um mero instrumento na maquinação. Um instrumento que serve a um poder: à vontade de poder. “Vontade de poder”, pensado aqui como em Nietzsche, ou seja, não em sentido psicológico como algo que se pode querer ou não, mas como realidade essencial do real. (HEIDEGGER, 2004, p. 263). O que Jünger percebeu para além de Nietzsche, acredita Heidegger, é “o surgimento da técnica como modo fundamental da organização e asseguramento da realidade como vontade de poder”. (HEIDEGGER, 2004, p. 264)

Embora Jünger traga à tona o impacto e a transformação que a técnica causa na compreensão da contemporaneidade, Heidegger considera-o apenas um conhecedor [*Erkenner*] e não um pensador [*Denker*]. (HEIDEGGER, 2004, p. 263) Jünger desempenha o papel de um “descriptor do real com uma precisão extraordinária” (HEIDEGGER, 2004, p. 264), mas ele não consegue discutir e pensar como o homem se apropria de si mesmo (*sich ereignet*).

A re-volta do homem

Para isso é preciso um pensar radical. É preciso voltar às raízes, voltar ao início para poder se apropriar de um outro início. O pensamento se re-volta. Re-volta ao pensar. Deve-se voltar ao início para saber qual história se tornou predominante na tradição filosófica sobre o conhecimento do ser. Voltando a esse primeiro início, o filósofo, que se preza enquanto tal, deve re-voltar-se com o modo de “pensar” que se instituiu e dar início ao pensar verdadeiro, a partir de outro início da história do ser. Essa re-volta para o outro início é acompanhada de certa

violência e agressão ao pensar da história do ser, pois esse “pensar” se tornou uma estrutura cristalizada que precisa ser estilhada para a iluminação do pensamento do seer¹³.

Nessa virada que o pensar precisa dar sobre si mesmo, o homem¹⁴ ocupa um papel de destaque. Ao mesmo tempo em que o homem encontra-se massificado e planificado como mero sujeito calculante no mundo da técnica, ele é também aquele que tem a possibilidade e a capacidade para deixar de apresenta-se como objeto (*Gegenstand*) e provocar uma mudança radical da compreensão de si. De animal racional ele pode passar a ser *Da-sein*, enquanto acontecimento apropriador (*Er-eignis*). (HEIDEGGER, 1989, p. 03)

A questão pelo ser torna-se a questão pela verdade do ser (HEIDEGGER, 1989, p. 06) e o homem é capaz de formulá-la na medida em que se torna *Da-sein* e é salvo em meio ao ente. O homem passa a ser um *procurador/buscador do seer* (*Sucher des Seyns*). Ele não busca mais uma causa eficiente e final que define o ser. A meta [*Ziel*] é “a procura mesma, a procura do seer” (HEIDEGGER, 1989, p. 17), pois dessa forma se dá início à reflexão [*Besinnung*] do pensar enquanto pensar verdadeiro [*echtes Denken*]. Nessa procura o homem torna-se defensor (*Wahrer*) e vigia (*Wächter*) da verdade do seer.

O homem passa de animal racional à vigia da verdade do seer, nessa transformação ele assume-se como o tornar-se-outro de sua essência. (HEIDEGGER, 1989, p. 131) Torna-se-outro, deixar de ser na costumeira verdade do ser (animal racional) implica em tomar algumas decisões. O homem deve se decidir sobre:

- “Se se degenera enquanto correção na certeza da representação e segurança do calcular e viver ou se chega à essência inicial e infundada da *alétheia* enquanto a clareira do encobrir-se em um fundamento;
- Assume o ente enquanto o mais auto-evidente de todos os meios [...] ou se o mais questionável constitui a singularidade [*Gediegenheit*] do seer;
- Se a arte é um evento da vivência ou é o colocar-se-na-obra da verdade; [...]
- Se se arrisca o seer e com isso o ocaso [*Untergang*] ou se ele se contenta com o ente;
- Se se atreve, sobretudo, à decisão ou se ele se entrega à indecidibilidade, a qual no seu tempo se dá a entender como o estado da ‘atividade superior’”. (HEIDEGGER, 1989, p. 91)

A decisão urgente (*Not*) e necessária (*Notwendigkeit*) pela verdade do seer quer dizer, negativamente, que não se trata a “verdade sobre” o ser, como uma sequência de sentenças corretas sobre o conceito de seer ou mesmo como uma “doutrina” do seer. Nem se trata do ser “verdadeiro” [*wahre*] como se tratasse de um ente real. (HEIDEGGER, 1989, pp. 91-2)

De onde se supõe que há seer e que há verdade do seer? A partir do pressentimento que o homem tem de seer, ele prevê o seer porque o seer acontece apropriando-se dele. Esse

acontecimento apropriador precisa primeiramente apropriar-se de si mesmo. A si-mesmidade do homem encontra-se na sua continuidade insistente [*Inständigkeit*], que se deixa encontrar no Da-sein do homem. (HEIDEGGER, 1989, p. 245)

O homem tem grande relevância no acontecimento apropriador da verdade do seer. Porém, só na medida em que deixa de ser ente (sujeito, objeto) e se deixa transformar em Da-sein, pois “somente no Da-sein torna-se fundada toda verdade do seer, na qual todo ente é somente em função do seer [...]. Por meio da fundamentação do Da-sein, o homem se transforma (procurador, defensor, vigia)”. (HEIDEGGER, 1989, p. 230)

Note-se que Heidegger em *Ser e tempo* escrevia *Dasein* e agora *Da-sein*. A diferença está que “Dasein” é o nome para o modo como o ente é na realidade, diz respeito a um ser presente, a uma presença (*Anwesenheit*). (HEIDEGGER, 1989, p. 295) “Da-sein” no pensar do outro início, ou seja, na verdade do seer, não é um modo da realidade de um ente, mas sim é “ele mesmo o ser do aí” (...) é o “essenciante da essenciação do seer” [*das Wesende der Wesung des Seyns*] (HEIDEGGER, 1989, p. 296) É a essência de toda abertura. Por isso, não pode ser confundido com o caráter do ente que vem ao encontro e se torna disponível, nem com o ente que se deixa compreender como objeto, nem com o caráter de homem enquanto ente disponível. (HEIDEGGER, 1989, pp. 296-7)

O Da-sein no sentido de Dasein (presença) é apenas uma primeira compreensão derivada da verdade do seer. Assim é que o uso das expressões “Dasein humano” em *Ser e Tempo* é um leve engano (*leicht Missverständnis*), pois ele não trata do homem em si, mas sim remete ao Da-sein como fundamento para um futuro ser-homem. (HEIDEGGER, 1989, p. 300). O homem, enquanto presença, deve transformar-se em Da-sein e a ele se submeter. Como e por que o homem precisa se transformar em Da-sein para atingir o outro início e se manter na verdade do ser?

Sinais da violência

Ao não se transformar em Da-sein o homem submete-se, a partir de uma história que começa com os gregos, aos feitos da maquinação. Maquinação diz respeito a tudo que o homem faz para a organização segura de sua vivência enquanto animal racional. A essência da maquinação é a violência. Ela mina todo o poder de decisão do homem. (HEIDEGGER, 1997, p. 16) Os sinais da sua violência se mostram no aumento do calibre e velocidade, na gratuidade e publicidade da vida. O pensar da entidade do ente organiza-se maquinalmente, o ser mesmo

torna-se um feito daquilo que ele mesmo faz, um construto e um disposto. (HEIDEGGER, 1997, p. 21)

A violência se expressa como vontade de dominação, vontade de poder. Vontade de poder que se impõe à realidade, melhor, à explicação da realidade. Imponência da maquinação que por meio da planificação, cálculo, organização, cultivo [*Züchtung*] revela que sua meta não é o progresso na busca de um “ideal”, mas apenas preservar-se como vontade. (HEIDEGGER, 1997, p. 26) A vontade de poder é a vontade que quer a si mesmo. Ela realiza o acabamento de nossa era liberando o ser para a essência da maquinação. O homem – esse desconhecido vigia da verdade do seer – torna-se o desdenhador da verdade do seer. Ele se crê animal racional que alçou à categoria de sujeito que desenvolveu a razão na história (*Historie*), mas está apenas a serviço de uma configuração planetária da vontade mesma.

Se a maquinação é o pensamento do acabamento da nossa época torna-se, então, preciso voltar ao pensamento do início no qual se prepara a prontidão para a decisão entre a fundação da verdade do seer e o desprendimento [*Losgelassenheit*] da maquinação do ente.

A decisão do homem

Porém, sobre o que se decide na decisão? Não se trata de uma decisão sobre o “ser”, mas sim de salvação e perda. (HEIDEGGER, 1997, p. 45) Entre seer ou viver (*Leben*), entre manter-se no antropomorfismo ou chamado da natureza. Decide-se sobre a essência [*Wesen*] do homem e não sobre o que vale para a humanidade enquanto animal racional. (HEIDEGGER, 1997, p. 149). A decisão não é um feito do homem, ela pertence à essência do seer mesmo (HEIDEGGER, 1997, p. 46), pois o seer não é ente, sendo, por isso, incalculável e jamais produzido. O seer permanece incalculável e imponderável, na medida em que não pode ser levado a qualquer ponderação enquanto um ente que se coloca frente a outro. (HEIDEGGER, 1997, p. 56)

Ao homem se abrem duas possibilidades: ser ou seer. Homem enquanto ser (entidade), um feito, um dispositivo (*Gestell* [HEIDEGGER, 1994]), ou seja, sujeito-objeto colocado em cena e assegurado no exercício de sua seguridade. Ou, homem como pertencente ao seer, como acontecimento apropriador que se recusa ser um feito, que ilumina, que se coloca em jogo como vigia do que se mantém como o mais questionável. (HEIDEGGER, 1997, p. 136) Na primeira decisão, o homem se antropomorfiza e se desumaniza como tal. Na segunda, ele se torna *Da-sein* produzindo uma mudança essencial em si mesmo.

Antropomorfismo é o nome para o convencimento – falado ou não, conhecido ou não – de que o homem é um ente na totalidade enquanto representação, isto é, um animal dotado de razão num processo de vida. Ente que enquanto tal é um feito humano. Não é uma doutrina, trata-se de uma “crença” de que já se sabe qual é a essência do homem e que, por isso, não cabe questioná-la. (HEIDEGGER, 1997, p. 159) Essa “crença” conduz à desumanização do homem, pois o comportamento do homem em relação ao “ser” já está validado de antemão pela decidida explicação da relação do próprio homem com o ente. Já está estabelecido que o homem, seja como “eu”, “nós”, “indivíduo”, “sociedade”, “espírito”, “corpo” ou mero vivente, é um *Subjectum*, sujeito. Isto é, aquele ente de onde e com base em que todos os entes em sua entidade passam a ser explicados. A totalidade do ente, no final das contas, é explicada no sentido da objetivação. (HEIDEGGER, 1997, p. 160). Assim, desumanização [*Vermenschung*] que dizer: “o homem torna-se um animal [*Tierwesen*] disponível à mão, que surge também em meio a outros; a valoração diferenciada da capacidade humana e seus rendimentos não alteram em nada este estabelecimento metafísico do próprio homem [*Menschenwesen*]”. (HEIDEGGER, 1997, p. 161)

No antropomorfismo, portanto, rege de antemão uma prévia decisão sobre o ser que remete apenas à desumanização do homem. Todavia, seria possível superar a desumanização do homem na decisão por meio da fundamentação da verdade do seer. Por esse meio o homem não apenas passaria a se diferenciar enquanto um ente frente a outros entes, mas também se transformaria por meio da clareira do seer e com isso, primeiramente, reunir-se-ia com base em um acontecimento apropriador do homem por meio do seer. (HEIDEGGER, 1997, p. 154)

Embora, Heidegger sinalize que há um outro caminho para o pensar este é, na verdade, assustador. (HEIDEGGER, 1997, p. 146) Assustador porque nos conduz a um abismo, a uma falta dos fundamentos (*Abgrund*) sobre os quais não estamos acostumados a “pensar”. Esse susto serviria para nos mostrar que o triunfo das ciências – baseadas na certeza e segurança de seu projetar do mundo – esconderia por trás de si a essencial fuga do homem de si mesmo, conduzindo-o ao pânico da falta dos fundamentos. (HEIDEGGER, 1997, p. 142)

Não sabemos nem estamos preparados para viver na queda do abismo e frente ao pânico. Fugimos. Porém, quem ou o quê nos acolhe? Somos acolhidos por uma essência da verdade – que se desenvolve na história da metafísica do ser – que se essencializa enquanto produção do ente mesmo na realização calculável da maquinação.

Calcular significa planejar e prescrever, os quais se alteram com as exigências internas das dimensões da mudança dos processos assegurados. Calcula-se contando com “fatos” que são previamente conduzidos, sem que se precise sobre eles refletir,

partindo-se de um quadro ideal. Calcular é o pensar enquanto ordenamento; é um asseguramento. Segurança que se estabelece a partir de uma decisão. O estabelecer é uma opressão da indecidibilidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 101)

A vontade da vontade do homem

Entregamo-nos ao domínio da técnica. A técnica não consiste na fabricação das oficinas e das máquinas; também não é a utilização e manipulação interna dos procedimentos e processos, nem mesmo é um conhecimento a partir de si. Técnica é a produção do ente mesmo (da natureza e da história) enquanto maquinação. (HEIDEGGER, 1997, p. 173) A essência da técnica encontra-se na forma fundamental de desenvolvimento da verdade enquanto asseguramento da objetividade do ente (*Gegenständlichkeit*).

A objetividade é a essência da totalidade dos objetos e os objetos são entes em meio à verdade da certeza (*Gewissheit*). O que se quer nessa verdade é trazer-diante-de-si [*vor-sich-bringen*] o representável. Esse querer não é uma vontade qualquer. É uma vontade de poder estabelecer e fixar a verdade de uma única maneira. Essa vontade tem como meta fazer valer a si mesma como vontade, isto é, é vontade de vontade. Na medida em que a objetividade da vontade de vontade determina o ser do ente como o puramente calculável, então, também a essência da vontade passa a ser a essência do ser. A vontade de vontade é aquilo que em si mesmo subsiste enquanto fundamento de si mesmo, ou seja, o sujeito. Por meio da vontade de vontade o ser mesmo nunca é levado a sua verdade, apenas ao ente mesmo. A consequência da atuação da vontade da vontade, na sua reivindicação objetivante, é o abandono do ser (*Seinsverlassenheit*). (HEIDEGGER, 2009, p. 105-6)

A vontade de vontade quer tudo menos experienciar a verdade do ser. Ela não quer saber de desvelar o ente nem criar oportunidade para manifestação da clareira do ser. Objetiva apenas manter-se na representação atuando sobre o real e a realidade. Realidade aí é o que coincide com a objetividade. (HEIDEGGER, 2009, p. 106)

O abandono do ser se confirma no absorver-se da técnica na dissolução de uma vida atuante de afazeres. O ser é esquecido e, por consequência, também o homem se torna esquecido e esquecível. Torna-se esquecível porque não é mais capaz de pensar o ser em sua verdade, o homem fica impedido de ser o defensor (*Wahrer*) da sua verdade.

A vontade de vontade enquanto traço fundamental do ser determina o ser como maquinação. A ela basta somente a vontade incondicional para o ordenamento, isto é,

tornar ordenada a ordem. Esta é a meta da desertificação planetária. (HEIDEGGER, 2009, p. 115)

Haveria apenas uma forma de escapar desse ciclo de *samsara*: interromper a vontade de vontade. Isso significa dizer que o próprio seer teria que se tornar mestre e condutor do querer. O homem acontecente deveria corresponder ao seer, isto é, ao seer mesmo em sua respectiva verdade somente a partir de si no seu início apropriador. (HEIDEGGER, 2009, p. 85) Acontecimento apropriador (*Er-eignis*) quer dizer que o homem é, ou seja, mantém-se continuamente na clareira e em sua vigília da verdade. (HEIDEGGER, 2009, p. 197)

A procedência do homem não pode ser explicada por algum antropologismo que é a mais alta forma de descaracterização do humanismo. Nele o homem torna-se apenas objeto de pesquisa, ente entre outros entes (HEIDEGGER, 2009, p. 176), uma matéria-prima, sujeito. O “sujeito” não é o “homem”. (HEIDEGGER, 2009, p. 200) O homem não pode ser compreendido pelo pensar metafísico porque esse pensar mantém-se preso ao horizonte do explicar e produzir, do fazer e do criar do ente. (HEIDEGGER, 2009, p. 195)

A pergunta pelo homem não é uma questão antropológica. Para Heidegger, ela está ligada à essência da história do ser e, por isso, “a essência e o modo de ser-homem só podem ser determinados a partir da essência do ser”. (HEIDEGGER, 1958, p. 106) O homem é um acontecimento (*Geschehen*) que se manifesta como acontecente (defensor do ser). A essência do homem não reivindica uma resposta, mas sim um pensamento essencial: “quem é o homem, isso não chegamos a saber por meio de uma definição doutrinária, mas tão somente, sabemos que o homem põe-se numa altercação com o ente (...)” (HEIDEGGER, 1958, p. 110)

O homem é o mais não-familiar, estranho (*Unheimlich*), de todos os entes. Não porque sua essência se encontre distante do costumeiro, do familiar (*Heimlich*), do corriqueiro, mas sim justamente porque ele rompe os limites desse costumeiro e familiar. Ele violenta essa fronteira do familiar, indo em direção do não-familiar. O homem é o mais estranho dos estranhos. (HEIDEGGER, 1958, p. 116)

A busca pela verdade do seer do outro início necessita que esse início seja o mais não-familiar e o mais violento para se romper com os limites dos fundamentos já estabelecidos na história do ser. (HEIDEGGER, 1958, p. 119) Essa violência é serena. Ela reivindica o desprendimento do ser no findar que corresponde à constante serenidade da paciência. (HEIDEGGER, 2009, p. 87). A serenidade paciente exige reflexão que é a superação da “razão” (*Vernunft*), seja essa entendida como percepção do pré-dado, seja como cálculo e explicação (*ratio*), seja como planejamento e segurança. (HEIDEGGER, 1997, p. 48).

A reflexão tem o poder de transformar o homem no Da-sein, pode fazer com que ele (*Da-sein*) seja um acontecimento apropriador do seer. A reflexão é sobre si mesmo enquanto pensar do seer que dá início ao pensamento. Não ao início do pensar da história do ser com o homem como *animal rationale*, mas considerando o homem enquanto defensor e vigia da verdade do seer, existindo e meditando sobre o abismo, sobre o não-fundamento.

Em resumo, de forma não exaustiva, procurou-se mostrar neste artigo como variou a concepção de homem ao longo das duas fases do pensamento de Heidegger. Por um lado, vimos que esse conceito não desempenha um papel fundamental em *Ser e Tempo*, mas que já na sequência de escritos após a publicação desta obra capital o conceito de homem vai assumindo um papel decisivo para a filosofia heideggeriana. Por outro lado, percebemos que após a virada (*Kehre*), esse conceito torna-se central para se pensar as possibilidades de se alcançar a verdade do seer, sendo para isso necessário ao homem enquanto Dasein se transformar em Da-sein, ou seja, o defensor e vigia da verdade do seer.

Notas:

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, Paraná, P.R., Brasil. E-mail: edersan@uel.br .

² Em português a tradução mais corrente é ser-aí. Podendo ainda ser encontrada as possibilidades de ser-o-aí ou mesmo a curiosa tradução por pre-sença. Optamos por manter o termo em alemão.

³ Sobre os temas “sujeito” e “Dasein”, ver o livro de VON HERMANN, Fr. W. *Dasein und Subjekt*, 1985.

⁴ Sobre o contexto desse debate e das críticas ver WUNSCH (2014).

⁵ Em GA 29/30 (1983), Heidegger desenvolve uma longa discussão para mostrar qual é a essência da animalidade do animal e do homem enquanto Dasein. Ver, por exemplo, os §§ 39-63.

⁶ Heidegger acredita nesse período que os “alemães” se equiparam aos “gregos” do início do surgimento da filosofia. TRAWNY, 2015, pp. 27-28

⁷ TRAWNY, 2014.

⁸ Na entrevista para *Der Spiegel* Heidegger declara seu desinteresse imediato no cargo, tendo aceitado após ser convencido pelos colegas. HEIDEGGER, M. *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, Klostermann, 2000.

⁹ JÜNGER, 1982.

¹⁰ HEIDEGGER, GA 6.1 (1996), GA 6.2 (1997a).

¹¹ Sobre o tema da periculosidade em Heidegger, ver LOPARIC, 1990.

¹² JÜNGER, 1982.

¹³ Heidegger passa a fazer uma distinção entre *Sein* (ser) e *Seyn* (seer) para mostrar que não se pensou ainda o seer mesmo de maneira a atingir sua verdade. A compreensão do seer que a história nos legou do ser está desde seu início platônico ainda encoberta.

¹⁴ Heidegger não leva à frente a denominação de “tipo” de Jünger para se referir ao homem.

Bibliografia

GETHEMANN, Carl Friedrich. *Dasein, Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: De Gruyter, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Das Ge-stell. Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Das Ereignis*. GA 71, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2009.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik - Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Rektoratsrede an der Universität Freiburg), 27. Mai 1933*. In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 03, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

_____. *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September, 1966)*. In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Zu Ernest Jünger*. GA 90, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA 65, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Besinnung*. GA 66, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Die Frage nach dem Dinge*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1975.

_____. *Die Frage nach der Technik. Vorträge und Aufsätze*. GA 07, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Neitzsche I*. GA 6.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Neitzsche II*. GA 6.2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997a.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1958.

_____. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske 1961.

JÜNGER, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg 1982.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

TRAWNY, Peter. *La liberté d'errer, avec Heidegger*. Montpellier: Indigène éditions, 2014.

_____. *Technik.Kapital.Medium: das Universale und die Freiheit*. Berlin: Mathes & Seitz, 2015.

VON HERMANN, Fr. W. *Dasein und Subjekt*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1985.

WUNSCH, Mathias. *Fragen nach dem Menschen: Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 2014.

Received/Recebido: 29/05/2019
Approved/Aprovado: 17/01/2020